

WOLFRAM-STUDIEN

XX



ERICH SCHMIDT VERLAG



VERÖFFENTLICHUNGEN
DER WOLFRAM VON ESCHENBACH-GESELLSCHAFT

Herausgegeben von

WOLFGANG HAUBRICHS · ECKART CONRAD LUTZ · KLAUS RIDDER

WOLFRAM-STUDIEN

XX

Reflexion und Inszenierung von Rationalität in der mittelalterlichen Literatur

Blaubeurer Kolloquium 2006

In Verbindung mit

WOLFGANG HAUBRICHS

und

ECKART CONRAD LUTZ

herausgegeben von

KLAUS RIDDER

ERICH SCHMIDT VERLAG

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Weitere Informationen zu diesem Titel
finden Sie im Internet unter
[ESV.info/978 3 503 09845 3](http://ESV.info/978_3_503_09845_3)

ISBN-10: 978 3 503 09845 3
ISSN 0340-9457

Alle Rechte vorbehalten
© Erich Schmidt Verlag GmbH & Co., Berlin 2008
www.ESV.info

Dieses Papier erfüllt die Frankfurter Forderungen der Deutschen Bibliothek
und der Gesellschaft für das Buch bezüglich der Alterungsbeständigkeit und entspricht
sowohl den strengen Bestimmungen der US-Norm Ansi/Niso Z 39.48-1992 als auch
der ISO Norm 9706.

Gesetzt aus der 9 Punkt Times New Roman.

Satz: Thomas Ziegler, Tübingen
Herstellung: Druckerei Schlesener, Berlin

Inhalt

Vorwort	7
Klaus Ridder, Einleitung	9
Walter Haug, Die mittelalterliche Literatur im kulturhistorischen Rationalisierungsprozess. Einige grundsätzliche Erwägungen . . .	19
Frank Bezner, Wissensmythen. Lateinische Literatur und Rationalisierung im 12. Jahrhundert	41
Katharina Mertens Fleury, Zur Poetik von <i>ratio</i> und <i>experientia</i> in der Blutstropfenszene im ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach	73
Sandra Linden, Wie die Ratio das Irrationale gebiert. Überlegungen zur Minnereflexion in Exkursen Hartmanns von Aue, Gottfrieds von Straßburg und Wolframs von Eschenbach	95
Nine Miedema, Gedankenrede und Rationalität in der mittel- hochdeutschen Epik	119
Ines Heiser, Wunder und wie man sie erklärt. Rationale Tendenzen im Werk des Strickers	161
Hartmut Bleumer und Caroline Emmelius, Vergebliche Rationalität. Erzählen zwischen Kasus und Exempel in Wittenwilers ‚Ring‘ . . .	177
Michael Stolz, <i>Vernunft</i> . Funktionen des Rationalen im Werk Heinrichs von Mügeln	205
Regula Forster, Inszenierung und Grenzen von Rationalität in philosophischen Dialogen	229
Ingrid Kasten, Rationalität und Emotionalität in der Literatur des Mittelalters	253

Inhalt

Annette Gerok-Reiter, Die Rationalität der Angst: Neuansätze im „Fortunatus“	273
Otto Langer, Rationalität und religiöse Erfahrung. Drei Paradigmen: Eriugena, Bernhard von Clairvaux, Meister Eckhart	299
Annette Volting, <i>der sin was âne sinne</i> . Zum Verhältnis von Rationalität und Allegorie in philosophischen und mystischen Texten	329
Johannes Janota, <i>Fides et ratio</i> . Die Trinitätsspekulationen in den Meisterliedern des Hans Folz	351
Christiane Ackermann, <i>How come, he sees it and you do not?</i> Die Rationalität der Täuschung im „Pfaffen Amis“ und im „Eulenspiegel“	387
Sonja Kerth, <i>ich quam geriten in ein lant ûf einer blawen gense</i> . Weltbetrachtung und Welterfahrung im Zerrspiegel mittelalterlicher Unsinnsdichtung	415
Jan-Dirk Müller, Rationalisierung und Mythisierung in Erzähltexten der Frühen Neuzeit	435
Thomas Franz Schneider und Gabriel Viehhauser, Zwei Neufunde zu Wolframs von Eschenbach „Parzival“. Teil 2: Das dreispaltige Solothurner Fragment F 69. Ein Vertreter der „Nebenfassung“ *m.	457
Renate Decke-Cornill, Wolfram-Bibliographie 2005/2006 und Nachträge 1984–2004	527
Herausgeber, Autorinnen und Autoren	557
Abbildungsteil	559

Vorwort

Der vorliegende Band enthält die Beiträge zum zwanzigsten Kolloquium der Wolfram von Eschenbach-Gesellschaft, das vom 27. September bis zum 1. Oktober 2006 zum Thema „Reflexion und Inszenierung von Rationalität in der mittelalterlichen Literatur“ in Zusammenarbeit mit der Mediävistischen Abteilung des Deutschen Seminars der Universität Tübingen im Heinrich-Fabri-Institut in Blaubeuren stattfand.

Unser Dank gilt den Vortragenden, den Diskussionsleitern und den Diskutanten, die sich auf die Konzeption der Tagung eingelassen und in kolloquialer Gemeinsamkeit das Thema kritisch erörtert haben. Herrn Prof. Dr. Immo Eberl möchten wir dafür danken, dass er die Teilnehmer der Exkursion durch die Klöster Obermarchtal und Zwiefalten geführt hat. Dank gebührt zudem der Fritz Thyssen-Stiftung, die die Finanzierung der Tagung übernommen hat, sowie dem Verlag Walter de Gruyter (Berlin/New York) und dem Erich Schmidt Verlag (Berlin), die die Tagung durch großzügige Spenden unterstützt haben. Herr Thomas Ziegler hat den Band mit gewohnter Präzision gesetzt, und Frau Dr. Carina Lehnen hat die Entstehung des Buches von der Verlagsseite her kompetent betreut. Besonderer Dank gilt auch den Tübinger Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, insbesondere Frau Dr. Christiane Ackermann und Herrn Ulrich Barton, die sowohl an der Konzeption und Durchführung der Tagung wie an der Redaktion der Beiträge engagiert und kompetent mitgewirkt haben. Nicht zuletzt danken wir Frau Slavica Stevanović, die die Hauptlast der Organisationsarbeit im Vorfeld getragen hat, sowie Frau Anne Auditor und Frau Diana Lemke; sie haben als studentische Hilfskräfte viel zum Gelingen des Kolloquiums beigetragen.

Am 11. Januar 2008 ist Walter Haug in seinem 81. Lebensjahr gestorben. Er hat die ‚Veröffentlichungen der Wolfram von Eschenbach-Gesellschaft‘ von 1972 bis 1984 (Bde. III–VIII) zusammen mit Hans-Hugo Steinhoff und Werner Schröder herausgegeben und das Forschungsprofil der Wolfram-Gesellschaft geprägt. Auch nachdem er das Amt des ersten Vorsitzenden weitergereicht hatte, blieb er der Gesellschaft eng verbunden; sein Eröffnungsvortrag auf dem Blaubeurer Kolloquium dokumentiert dies auf eindrucksvolle Weise. Dem Gedächtnis seiner faszinierenden Forscherpersönlichkeit widmen wir den zwanzigsten Band der Wolfram-Studien.

Im Januar 2008

Der Vorstand

Einleitung

VON KLAUS RIDDER

Die Transformation des Diskurses von der Vernunft in den Diskurs der Rationalität verdankt sich insbesondere Max Weber, durch dessen Arbeiten Rationalität als sozialwissenschaftliche Leitkategorie eingeführt wird. Weber verwendet den Begriff aber nicht nur zur Analyse von Handlungen, sondern auch im Hinblick auf die Ausformung von Weltbildern und die Entwicklung der Kunst. Die Analyse der Beziehungen zwischen gesellschaftlichen Rationalisierungsprozessen und Formen ästhetischer Repräsentation ist jedoch bis heute nicht selbstverständlich. Dies mag damit zusammenhängen, dass nahezu allen Formen der Kunst nach wie vor eine starke Irrationalität zugesprochen wird. Doch noch im irrationalen Charakter der Kunst sah Weber rationale Unterströmungen der westlichen Kulturen wirksam werden. Die Spannung zwischen protestantischer Ethik und kapitalistischer Wirtschaftsform reiche bis in die ästhetische Sphäre hinein und setze sich in der produktiven Spannung zwischen Ethik und Ästhetik fort. Diese Problematik hat Weber bewusst gemacht, jedoch nicht mehr durch einen eigenen Theorieentwurf expliziert.¹

Inwiefern lässt sich Rationalität jedoch auch als Kategorie der Literaturwissenschaft verstehen? Rationalisierungsprozesse innerhalb kultureller Kontexte schlagen sich in Mustern und Figurationen nieder, die in literarischen Werken symbolisiert, affirmiert oder kritisch reflektiert werden. Die Analyse von produktiven Spannungsverhältnissen zwischen historischen Rationalisierungsvorgängen und ästhetisch-literarischen Entwicklungen ist auch und gerade für das Mittelalter aufschlussreich. Beispielsweise verändert sich durch die zunehmende Aufwertung der weltlichen Wissenschaften (*artes*) in der Karolingerzeit das Verhältnis von Religion und Ratio, und es wird ein intensiver Diskurs etwa über die Bedeutung von Tradition und Autorität in Gang gesetzt. Im 11./12. Jahrhundert sind in nahezu allen gesellschaftlichen Teilberei-

¹ Dazu Werner Gephart, Religiöse Ethik und ästhetischer ‚Rationalismus‘. Zur Soziologie der Kunst im Werk Max Webers, in: *Sociologia Internationalis* 31 (1992), S. 101–121.

chen die Auswirkungen eines Rationalisierungsschubs zu beobachten, der sich in nachhaltigen Umgestaltungen in Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur zeigt – eine Entwicklung, die unter dem Begriff der Verwissenschaftlichung zusammengefasst worden ist. Das rationale Wissenschaftsdenken der neuen Schulen provoziert im 12. Jahrhundert jedoch auch antidialektische Reaktionen des Mönchtums. Insbesondere die Mystik versucht, die Bedeutung der *ratio* im Prozess der Gotteserkenntnis zu relativieren.² Inwiefern die rationalisierenden oder rationalitätskritischen Tendenzen dieser Zeit in der neu entstehenden höfischen Literatur zum Ausdruck kommen, hat bisher noch wenig Beachtung gefunden.³ Im 13. Jahrhundert gewinnen Hofintrigen, Täuschungsstrategien und Listmotive als Bestandteil fiktionalen Erzählens auffallend an Bedeutung.⁴ In welcher Weise sich hier Formen einer subversiven Rationalität herausbilden und inwieweit die literarische Entwicklung mit der Intensivierung der Reflexion über Lüge und Unwahrheit in anderen Diskursfeldern verknüpft ist, wäre von Interesse. Die volkssprachige Literatur des 14. Jahrhunderts lässt sich als Zeugnis einer fundamentalen Neuorientierung der Zeit lesen. Für Johannes Janota ist sie Medium der Suche nach Orientierung als Reaktion auf eine tiefgreifende Verunsicherung.⁵ Rationalität und zunehmendes Interesse an der Erfahrungswirklichkeit bestimmen dann die Literatur des 15./16. Jahrhunderts – man führt dies scheinbar problemlos auf die gravierenden Umbrüche im medialen, wissenschaftlichen und religiösen Bereich zurück; doch zugleich sind Tendenzen zu einer Remythisierung, einer Aufwertung des Magischen, Wunderbaren und Grotesk-Irrationalen nicht zu verkennen.⁶ Wie beide Entwicklungslinien aufeinander zu beziehen sind, ist eine der zentralen Forschungsfragen zur Literatur dieser Zeit.

² So die zentrale These des Buches von Otto Langer, *Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts*, Darmstadt 2004.

³ Vgl. Klaus Ridder, *Rationalisierungsprozesse und höfischer Roman im 12. Jahrhundert*, in: DVjs 78 (2004), S. 175–199.

⁴ Zur Bedeutung und Funktion der Lüge in Mittelalter und Früher Neuzeit vgl. beispielsweise *Homo mendax. Lüge als kulturelles Phänomen im Mittelalter*, hg. v. Ulrich Ernst = *Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung* 9 (2004), H. 2; *List – Lüge – Täuschung*, hg. v. Corinna Laude u. Ellen Schindler-Horst = *Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes* 52 (2005) H. 3; Ruth Sassenhausen, *Das Ritual als Täuschung. Zu manipulierten Ritualen im ‚Pfaffen Amis‘*, in: LiLi 36 (2006), S. 55–79.

⁵ Vgl. Johannes Janota, *Orientierung durch volkssprachige Schriftlichkeit (1280/90–1380/90) (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit III/1)*, Tübingen 2004, insbes. S. 28–30.

⁶ Siehe z.B. Bruno Quast, *Diß kommt von gelückes zuoualle. Entzauberung und Remythisierung in der Melusine des Thüring von Ringoltingen*, in: *Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Udo Friedrich u. Bruno Quast (Trends in Medieval Philology 2), Berlin/New York 2004, S. 83–96.

Die mediävistische Forschung hat bisher vor allem die (kausale, d.h. einer empirischen Überprüfung zugängliche) Rationalität von Geschehenszusammenhängen und Figurenhandeln in mittelalterlicher Literatur thematisiert. Rationalität zeigt sich jedoch nicht nur in Handlungen, sondern ist auch mit menschlicher Kommunikation, mit Reflexion und mit Argumentation, verbunden. Die kommunikationstheoretische Fassung des Rationalitätsbegriffs (Jürgen Habermas) bietet hier weiterführende Möglichkeiten der Diskussion auch ästhetischer Phänomene. So ließe sich mit Blick auf literarische Werke beispielsweise fragen, inwieweit in ihnen ein selbstreferentielles Potential zur Entfaltung kommt, wie das Verhältnis von Handlung und reflexiver Abstraktion angelegt ist, inwieweit also Reflexion als Möglichkeit literarischer Kommunikation von Bedeutung ist. Neben einer solchen reflexiven Rationalität ist nach der Rationalität des im literarischen Werk dargestellten Sozial- und Gesellschaftssystems sowie nach der subjektiven Rationalität des Figurenhandelns zu fragen. Einsicht in den Hintergrund (die Meinungen, Wünsche und Normen) handelnder Personen macht ihr Verhalten beschreibbar. Schließlich gilt es, die objektiv-konstruktive Rationalität von strukturellen Mustern und formalen Bauformen des Erzählens zu thematisieren. Gemeintes und Beabsichtigtes muss zudem in einem adäquaten Modus und in einem geeigneten Medium gefasst sein, damit es mitteilbar wird (mediale Rationalität). Vor dem Hintergrund von antik-mittelalterlichen und modernen Theoriekonzepten lässt sich schließlich auch dem Mythos und den Emotionen eine spezifische Rationalität nicht aberkennen. So finden zusehends auch Fragen nach der kognitiven Komponente der Emotionen oder nach dem Verhältnis von mythischer und poetisch-narrativer Rationalität Eingang in die Analyse mittelalterlicher Werke.

Ein einheitlicher Begriff des Rationalen kann für literarhistorische Arbeiten, die sich im Rahmen kulturwissenschaftlicher Perspektiven an dieser Kategorie orientieren, nicht vorausgesetzt werden. Sieht man die genannten Ansätze zusammen, dann ist es jedoch sinnvoll, von Formen literarischer Rationalität zu sprechen. Von der Ausarbeitung einer Theorie der literarisch-ästhetischen Rationalität, die die Spezifik gesellschaftlicher Rationalisierungsprozesse und literarischer Entwicklungstendenzen in ein nachvollziehbares Verhältnis setzt, sind wir allerdings noch weit entfernt.

In Anbetracht dieser Forschungslage wurden von den Veranstaltern des Kolloquiums Beiträge erbeten, die von einem offenen und beweglichen Konzept von Rationalität ausgehen und methodisch (sowie theoretisch) reflektierte, aber immer durch textnahe Analysen und Interpretationen geleitete Annäherungen an einen literarischen Rationalitätsbegriff versuchen. Die Auseinandersetzung mit Formen literarischer Rationalität sollte von mehreren Blickwinkeln aus erfolgen, um die verschiedenen Ansätze in der mediävistischen Literaturwissenschaft zueinander in Beziehung zu setzen.

In einem grundsätzlich und eröffnend gedachten Referat widmet sich WALTER HAUG † den Voraussetzungen, unter denen man Zusammenhänge zwischen gesellschaftlichen Rationalisierungsprozessen und mittelalterlichen literarischen Werken sinnvoll in den Blick nehmen kann. Jede Form von „Rationalisierungsteleologie von Weber bis Elias“ verkürze die Komplexität der kulturhistorischen Konstellationen in unzulässiger Weise. Wichtig sei vielmehr, zunächst nach der „oppositionellen Funktion“ der Ratio in einem bestimmten kulturellen Kontext, nach der „spezifischen Dynamik“ (S. 23) dieser Opposition in einer historischen Situation und schließlich nach analysierbaren Erfahrungen von Grenzen der Vernunft zu fragen. Haug plädiert dafür, den Begriff der Ratio zu historisieren, an bestimmte historische Situationen zu binden und unter dieser Prämisse die Funktion literarischer Werke in gesellschaftlichen Rationalisierungsprozessen interpretierend herauszuarbeiten. Da die Ratio in unterschiedlichen kulturellen Kontexten immer wieder ein anderes Gesicht zeige und auch die Funktion der Literatur in solchen Konstellationen stets eine andere sei, votiert er dafür, den Zusammenhang zwischen Rationalisierung und Literarisierung statt „mit Längsschnitten und fraglichen Teleologien, bevorzugt mit Querschnitten zu bearbeiten, damit die wechselnden Positionen unverzerrt vor Augen treten können“ (S. 38).

Unter fünf Gesichtspunkten, die nicht im Sinne schematischer Oppositionen, sondern als produktive Spannungsverhältnisse zu verstehen sind, lassen sich die weiteren Beiträge des Symposiums gruppieren. Die Themenkomplexe, die zum einen Teil schon seit längerem stark diskutiert werden, zum anderen Teil auch erst seit kurzem das berechtigte Interesse der Forschung gefunden haben, deuten mögliche Konkretisierungen des Rationalitätsbegriffs als Kategorie literaturwissenschaftlicher Analyse an.

Rationalisierung und Verwissenschaftlichung

Insbesondere das 12. Jahrhundert gilt als Zeit der Verwissenschaftlichung und Rationalisierung. Je tiefgreifender die Verwissenschaftlichung einzelne Lebensbereiche erfasst, desto größer wird der Einfluss der Religion, die auf diese Weise in ein Konkurrenzverhältnis zu den Wissenschaften zu treten beginnt. Die Folge ist ein Spannungsverhältnis, das auch in literarischen Diskursen offenbar wird. Gerade die lateinische Literatur der Zeit ist eng mit diesem Rationalisierungsschub verknüpft. Der Beitrag von FRANK BEZNER (Tübingen) versucht, vor dem Hintergrund einer erweiterten und dynamisierten Konzeption der Verwissenschaftlichung des 12. Jahrhunderts das Verhältnis zwischen lateinischer Literatur und Rationalisierung neu zu bestimmen, und zwar sowohl im Hinblick auf die Verzahnung von *ars*, *scientia* und *poesis* als auch in Bezug auf die Frage, welche methodischen und theoretischen Konsequenzen

die Suche nach ‚Freiräumen des Wissens‘ im Literarischen für den Literaturbegriff der Zeit hat.

Rationalisierung und literarische Konstruktion

Die Autoren des neuen höfischen Romans entdecken im 12. Jahrhundert literarische Fiktionalität als Möglichkeit der vertieften Wahrnehmung und Reflexion der physisch-psychischen und der sozial-kulturellen Dimension menschlicher Existenz. Sie nutzen dazu die neu erschlossenen konzeptionellen Möglichkeiten der Schrift und der Sinnstiftung im literarischen Medium. Die reflektierten Strukturmodelle knüpfen zwar an bekannte Schemata des mündlichen Erzählens an, setzen aber andererseits gezielt neue Bedeutungen. Vertraute Strukturelemente werden beispielsweise so arrangiert, dass sie Reflexionen auch über innere Entwicklungsprozesse der Protagonisten anstoßen.

In dem neuen Erzähltypus begegnen von Anfang an zwei Ebenen: die der Figuren und die des Kommentars. Die Texte werden mit einem reflektierenden Metatext versehen. Die Bedeutung dieser diskursiven Dimension des Erzählens könnte darin bestehen, Raum für eine kontinuierlich ausgebildete Reflexion zu bieten, in der sich literarische Selbstkommentierung, Fremdkommentierung und Narration auf vielfältige Weise durchdringen. In den Beiträgen von KATHARINA MERTENS FLEURY (Zürich) und SANDRA LINDEN (Tübingen) geht es darum, zu prüfen, inwieweit ein reflexiver Begriff von Rationalität die Analyse der wechselseitigen Bezüge, Spannungen und Widersprüche zwischen Kommentar und Handlung bereichern könnte. Mertens Fleury untersucht die erzählte Handlung (die Interaktion der beiden Protagonisten) sowie die Erzählereinschübe (Kommentare, Publikumsanreden, Auftreten der Personifikationen) in der ‚Blutstropfenszene‘ des ‚Parzival‘ Wolframs daraufhin, in welchem Verhältnis Vernunft (*ratio*) und Erfahrung (*experientia*) zueinander stehen. Das Konzept ‚Erfahrung‘ bilde „ein übergreifendes semantisches und inhaltliches Band“ (S. 94), das auf Handlungs- und Diskursebene eine integrierende Funktion habe. Linden arbeitet heraus, wie Hartmann, Wolfram und Gottfried rationale Denkmuster und Argumentationsformen in den Exkursen der Romane nutzen, um das Phänomen Minne zu erschließen. Die Autoren zeigen aber auch Grenzen des Versuchs auf, Minne rational zu durchdringen, indem „schlaglichtartig irrationale Elemente als Kontrast einbrechen oder aber in die Argumentation integriert werden“ (S. 100). Die primäre Funktion der Exkurse sieht Linden in der rationalen Diskursivierung des Unklärlichen der Minne.

Aus der antiken Literatur wird die Darstellungstechnik des inneren Monologs übernommen. Diese Monolog-Technik ist im höfischen Roman exponiertes Element einer personenorientierten psychologisierenden Erzählweise,

die ansatzweise bereits zu einem rational motivierten Erzählen führt und teilweise auch quer zur strukturgebundenen Sinnstiftung liegt. Funktionen des inneren Monologs zwischen den Polen ‚Ausdruck der Emotionen‘ oder ‚Darstellung rationaler Erwägungen‘ zu erschließen, ist Ziel der Ausführungen von NINE MIEDEMA (Münster). Sie untersucht Gestaltung und Funktion innerer Monologe in volkssprachigen Texten von althochdeutscher Zeit bis zum späten Mittelalter. Waren innere Monologe in alt- und frühmittelhochdeutscher Zeit Kennzeichen fast ausschließlich negativer Figuren, da nicht-öffentliches Sprechen als Zeichen für Verheimlichung, Lüge und List galt, entdeckte man in hochhöfischer Zeit unter dem Einfluss der französischen Epik ganz neue Möglichkeiten im Umgang mit dieser Darstellungstechnik: Die Gedankenmonologe stellen sowohl die Affekte als auch die kognitiven Fähigkeiten der Protagonisten vor Augen. Das Gestaltungsmittel des inneren Monologes bot fortan die Möglichkeit differenzierterer Figurenzeichnung und der rhetorischen Profilierung des Erzählers.

INES HEISER (Marburg) vertritt die These, dass der Stricker in einigen Schwankerzählungen und im ‚Pfaffen Amis‘ gezielt von realitätsfernen Ereignissen erzählt, um dem Publikum einen skeptisch-rationalen Blick auf Wunder und Wunderbares zu vermitteln. Nicht die Wiederherstellung der gesellschaftlichen Ordnung stehe im Fokus des didaktischen Anliegens, sondern die Orientierung des Handelns an situationsadäquater Klugheit. Hintergrund dieses rationalen Hinterfragens von Normen sei das Wissen „um den grundsätzlich defizitären Zustand des *ordo*, auf den – so die Botschaft des Strickers – flexibel und rational eigenständig zu reagieren ist“ (S. 173f.).

Das Wechselspiel zweier Diskurstypen im ‚Ring‘ Heinrich Wittenwilers steht im Zentrum des Artikels von HARTMUT BLEUMER und CAROLINE EMMELIUS (Göttingen): Einerseits werden in diesem Werk spätmittelalterliche Wissensbestände verarbeitet und rational abgewogen, andererseits wird diese Rationalität durch das erzählte Geschehen permanent unterlaufen. Der ‚Ring‘, so die Verfasser, ist ein charakteristisches Beispiel für eine ‚vergebliche Rationalität‘, sie erscheint als sein grundsätzliches Prinzip. Der rationalen Ordnung begegnet ein narrativer Widerstand. An einzelnen Szenen zeigen Bleumer und Emmelius auf, wie der ‚Ring‘ das Auseinanderdriften von Rationalität und Erzählgeschehen vorführt und ‚ergebnislose, agonale Diskurse‘ produziert.

Außerhalb von Diskursen wie der höfischen Epik, des komisch-grotesken Erzählens oder auch der Mystik entwickelt die gelehrte Dichtung Heinrichs von Mügeln im 14. Jahrhundert eine eigene Reflexion des Rationalen. MICHAEL STOLZ (Bern) untersucht das semantische Spektrum des Begriffs *vernunst* bei Heinrich von Mügeln. Dabei zeigt sich beispielsweise, dass der Dichter den Begriff gleichermaßen auf die in der lateinisch-theologischen Literatur streng unterschiedenen Seelenvermögen *ratio* und *intellectus* anwendet. Aber Mügeln reflektiert nicht nur über *vernunst*, er setzt sie auch in Szene, etwa

indem er sie personifiziert oder, subtiler, ihr Scheitern bzw. ihre Defizienz durch die sprachliche Gestaltung erfahrbar werden lässt.

Nicht-rationale Elemente (Gebete, Darstellungen von Emotionen, narrative Elemente u.a.) in philosophischen Dialogen (mhd. ‚Lucidarius‘, afrz. ‚Livre de Sydrac‘, lat. ‚Liber de pomo‘) analysiert REGULA FORSTER (Zürich). Die Dialogform biete die Möglichkeit, populärphilosophische Inhalte zu vermitteln, die Wissensvermittlung literarisch zu inszenieren und zugleich Grenzen rationalen Wissens und Argumentierens bewusst zu machen.

Rationalität und Emotionalität

Emotionen fasst die moderne Forschung als eine Form der Wirklichkeitserkenntnis auf, die mit rationalen Erkenntnisprozessen in einem komplexen Funktionszusammenhang steht. Will man Aufschluss über den Zusammenhang von Emotionalität und Rationalität in literarischen Werken gewinnen, gilt es, diese Interdependenz zu berücksichtigen und nach der jeweils spezifischen Form der Verschränkung beider Konstituenten in der Literatur zu fragen. Wenn Emotion und Kognition in dem Verständnis beider Positionen nicht als sich ausschließende Gegensätze betrachtet werden, dann kann man in der theologisch-philosophischen Reflexion ab dem 12. Jahrhundert Ansätze für die moderne Auffassung finden, dass Rationalität und Emotionalität korrespondierende Erschließungskräfte des Menschen sind.

INGRID KASTEN (Berlin) wendet sich signifikanten Konzeptionalisierungen der Relation von Emotionalität und Rationalität im höfischen Roman zu. Anhand von Konrad Flecks Roman ‚Flore und Blanscheflur‘ legt sie exemplarisch dar, wie sich Gefühl und Vernunft im romanhaften Erzählen verschränken und Rationalität über die Technik des Argumentationsverfahrens (scholastische Disputation) literarisch hergestellt wird. In ihrem zweiten Beispiel, der Dido-Episode im ‚Eneasroman‘ Heinrichs von Veldeke, sind Gefühl und Verstand überwiegend in einem kontrastiven Verhältnis gedacht, um den Liebesaffekt Didos als nicht-rational zu markieren. Auch in diesem Verfahren der Emotionsdarstellung erkennt Kasten jedoch eine rationale Strategie, um „die Rezipienten emotional zu involvieren“ (S. 270).

Vor dem Hintergrund der theologisch-philosophischen Reflexion sowie des literarischen Diskurses (mhd. Epik) über das Thema Angst und Erkenntnis liest ANNETTE GEROK-REITER (Mainz) den ‚Fortunatus‘ als einen Roman, in dem unterschiedliche Korrelationen von Bewegung, Angst und Ratio über die Figuren- und Handlungskonzeption durchgespielt werden. In theologisch-philosophischer Tradition ist Angst vielfach als ein Weg zu Rationalität und Gotteserkenntnis aufgefasst, in episch-literarischen Kontexten wird in ihr ein Zeichen mangelnden Gottvertrauens gesehen. Hier markiert der ‚Fortunatus‘

vielleicht einen kulturgeschichtlichen Umbruch: Materielle *angst vnd not* zwingen den Titelhelden zu einer Fluchtbewegung, die sich mehr und mehr zu einer Reiseunternehmung und damit zu einer Form rationaler Welterfahrung wandelt. Dass innerweltliche Angst umgekehrt auch lähmend wirken kann, zeigt sich vor allem an Ampedo. Der Roman entwirft zum negativen Bild der Angst in der Literatur eine differenzierte Gegenkonzeption, die Weltangst erstmals als erkenntnisfördernd legitimiert.

Rationalisierung und religiöse Erfahrung

Die zunehmenden Rationalisierungstendenzen drängen bereits im 9. Jahrhundert zu einer neuen Auseinandersetzung über das Verhältnis von Glauben und Vernunft und den Vorrang autoritativ abgesicherten oder argumentativ begründeten Wissens. Die Folge ist ein Spannungsverhältnis, das erstmals in der Mystik des 11./12. Jahrhunderts in seiner ganzen Tragweite offenbar wird. In Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie entwickelt sich als Alternative zum Wissenschaftsdenken der neuen Schulen eine kontemplativ-affektive Mystik. Kontrastiv zur neuen ökonomischen Rationalität des 13./14. Jahrhunderts entfaltet sich die Mystik der neuen Armutsbewegungen in den Wirtschafts- und Kulturzentren der Städte.

OTTO LANGER (Bielefeld) zeigt an drei Positionen die Haltung mystischer Denker zur Rationalität auf: Für Eriugena ist die menschliche Ratio ein Weg zur Gotteserfahrung, wenn sie auch auf göttliches Entgegenkommen angewiesen ist; Bernhard von Clairvaux setzt ihr die Affekte entgegen als eigentliches Medium religiöser Erfahrung; Meister Eckhart lehnt sowohl die kontemplativ-rationale als auch die affektive Gotteserfahrung als Ausdruck subjektiven Besitzstrebens ab und plädiert für eine ‚arme Vernunft‘, die Gott in der selbstlosen Tat der Nächstenliebe erfährt.

Der Beitrag von ANNETTE VOLFING (Oxford) setzt bei der Frage an, inwieweit die interpretatorischen Herausforderungen, mit denen die Gattung Allegorie ihr Publikum konfrontiert (rationale Aufdeckung der eigentlichen Bedeutung als Aufgabe/Leistung der Rezipienten), im Widerspruch zur scheinbaren Abwertung von Ratio und rationalen Abläufen steht, die in religiösen Texten nicht selten anzutreffen ist. Die Verfasserin zeigt, wie in allegorischen Hochzeitsdarstellungen (Martianus Capellas ‚De Nuptiis Philologiae et Mercurii‘, ‚Speculum virginum‘, Lamprechts von Regensburg ‚Tochter Syon‘) Rationalität dadurch thematisiert wird, dass die Inszenierung gerade von Rausch und Irrationalität an den Rezipienten die Anforderung stellt, die Bildebene mithilfe seiner Vernunft zu übersteigen; daneben bietet sie ihm aber auch die Möglichkeit, sich an der Darstellung selbst zu erfreuen und sich dabei von aller Vernunfttätigkeit zu entspannen.

Dass sich im 15. Jahrhundert das Verhältnis von Glaube und Vernunft verändert, lässt sich an den Trinitätsspekulationen in den Meisterliedern des Hans Folz erkennen. JOHANNES JANOTA (Augsburg) konzentriert sich in seinem Beitrag auf diese Texte, um zu zeigen, wie gegenüber der optimistischen Einschätzung der Rationalität im 14. Jahrhundert ab der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts eine zunehmende Zurückhaltung zu beobachten ist. Janota weist eine Wende im Denken des Hans Folz nach, die für dessen Zeit überhaupt charakteristisch ist: Versuchte Folz in seinen frühen Liedern noch, der Trinität über rationale Methoden wie Vergleiche und logische Schlüsse auf die Spur zu kommen, lehnt er in seinen späteren Liedern alle derartigen Annäherungsversuche ab; der angemessene Umgang mit Glaubensgeheimnissen sei es, sich ganz in ihre Unergründlichkeit zu versenken. In seiner Berufung auf Bibel und Glauben nimmt er bereits entscheidende Überzeugungen der Reformation vorweg.

Rationalisierung und neue Welterfahrung

Die Forschung hat das neue Interesse an der ‚Aneignung von Realität‘ in der Literatur des Spätmittelalters als ein Moment hervorgehoben, das ein verändertes, deutlicher an rationalen Prinzipien orientiertes Verhältnis zur Wirklichkeit voraussetzt. Das Interesse der Erzähler gilt jedoch auch dem Mythischen, Wunderbaren und Fremden, das allerdings vermehrt in rationale Handlungszusammenhänge gestellt, aus besonderen historischen oder raum-/zeitlichen Verhältnissen hergeleitet oder auch aus naturgesetzlicher Kausalität erklärt wird.

CHRISTIANE ACKERMANN (Tübingen) versteht in ihrem Aufsatz literarische Darstellungen der Täuschung in spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Literatur auch als Inszenierungen von Rationalität. Im ‚Pfaffen Amis‘ und im ‚Eulenspiegel‘ ist die Täuschung kennzeichnende Handlungsstrategie des jeweiligen Protagonisten und kann – vor dem Hintergrund kommunikationstheoretischer Überlegungen – als Ausdruck seiner rationalen Kompetenz gedeutet werden. Im Zentrum der Analyse steht der Schwank von den unsichtbaren Bildern, der sich in beiden Schwankromanen in unterschiedlicher Ausgestaltung findet.

Die Autoren der Lügen- oder Unsinnsdichtung versuchen, die verkehrte Welt einerseits als rational begreifbare darzustellen, sie andererseits aber auch als Trugbild zu kennzeichnen. SONJA KERTH (Bremen) geht es darum zu klären, mittels welcher sprachlich-ästhetischer Verfahrensweisen die Verkehrte Welt entworfen wird, inwiefern das Irrationale in der Unsinnsdichtung Ausdruck von Fiktionalität ist und in welcher Beziehung Sinnverweigerung und Rationalitätsproblematik stehen. Diskutiert werden Sangspruchstrophen des

Marners und Reinmars von Zweter, das ‚Wachtelmäre‘, eine Reimpaarrede mit dem Incipit ‚Ich söllt von hübscher abenteür‘ sowie der ‚Finckenritter‘.

An prominenten Beispielen der spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Erzählliteratur (‚Melusine‘, ‚Fortunatus‘, Faustbuch) analysiert JAN-DIRK MÜLLER (München) das Spannungsverhältnis zwischen Rationalisierungs- und Mythisierungstendenzen, die beide vielfach an den gleichen Phänomenen (dämonischer Ursprung, märchenhafte Macht des Geldes, absoluter Erkenntniswille und Anziehungskraft der Magie) ansetzen. Die mythisch-märchenhafte Erzählschicht der Werke ist nicht als Konterkarierung von Rationalisierung und auch nicht als kalkulierte ästhetische Grenzüberschreitung etwa im Sinne der späteren Poetik des Wunderbaren zu verstehen. Müller spricht „von einer rational kaum ausbalancierten Faszination durch Sage, Mythos, Zauber, Dämonie“ (S. 451) und möchte diesen ‚mythischen oder vorrationalen Beständen‘ nicht vorschnell eine Sinnstiftungsfunktion jenseits des rational Erklärbaren zuschreiben. Der von Walter Haug im Eröffnungsvortrag der Literatur zugewiesenen Funktion, das Irrationale im Rationalen freizulegen und dies zum ästhetischen Vergnügen zu machen, steht Müller insofern skeptisch gegenüber.⁷

Die Edition und textgeschichtliche Untersuchung eines weiteren neu aufgefundenen Solothurner Parzival-Fragments (F 69) von THOMAS FRANZ SCHNEIDER und GABRIEL VIEHHAUSER (Basel) sowie die von Frau RENATE DECKE-CORNILL (Bremen) erarbeitete Wolfram-Bibliographie für die Jahre 2005/2006, wofür die Wolfram-Gesellschaft ihr einmal mehr zu Dank verpflichtet ist, beschließen den Band.

⁷ Ein ausführlicher Tagungsbericht von Ulrich Barton und Diana Lemke ist in der ZfdPh 126 (2007), S. 420–424, erschienen.

Die mittelalterliche Literatur im kulturhistorischen Rationalisierungsprozess

Einige grundsätzliche Erwägungen

von WALTER HAUG

I.

Das Thema unserer Tagung hat durch die Regensburger Vorlesung Benedikts XVI. eine überraschende Aktualität gewonnen. Da wird von einem theologisch hochgebildeten Papst der Vereinbarkeit von Vernunft und Glauben das Wort geredet, und dies im Rückgriff auf die frühen Kirchenväter, die einst die Synthese von Christentum und Griechentum in die Wege geleitet haben: der griechische Logos und der Logos des ‚Johannesprologs‘ in eins gesehen als Basis für ein von der Religion getragenes vernunftbestimmtes Weltwissen und Weltverhalten.¹ Und es verwundert dann nicht, wenn er dabei den Finger auf jene erste angeblich falsche Weichenstellung legt, durch die in der Reformation und in der Aufklärung die Synthese auseinandergebrochen sei.²

¹ ‚Glaube, Vernunft und Universität‘ von Papst Benedikt XVI., FAZ vom 13. September 2006, S. 8. Der Papst wendet sich, ein Gespräch zwischen Kaiser Manuel II. Palaeologos aus dem späten 14. Jahrhundert zitierend, gegen eine Bekehrung durch Gewalt. Der entscheidende Satz der Argumentation des Kaisers laute: „Nicht vernunftgemäß handeln ist dem Wesen Gottes zuwider.“ Und er fragt dann: „Ist es nur griechisch zu glauben, daß vernunftwidrig zu handeln dem Wesen Gottes zuwider ist, oder gilt das immer und in sich selbst? Ich denke, daß an dieser Stelle der tiefe Einklang zwischen dem, was im besten Sinn griechisch ist und dem auf der Bibel gründenden Gottesglauben sichtbar wird. Den ersten Vers der Genesis abwandelnd, hat Johannes den Prolog seines Evangeliums mit dem Wort eröffnet: Im Anfang war der Logos. Dies ist genau das Wort, das der Kaiser gebraucht: Gott handelt mit Logos. Logos ist Vernunft und Wort zugleich – eine Vernunft, die schöpferisch ist und sich mitteilen kann, aber eben als Vernunft. Johannes hat uns damit das abschließende Wort des biblischen Gottesbegriffs geschenkt.“

² Der Papst spricht von insgesamt drei Enthellenisierungswellen. Die erste war verbunden mit der Reformation und gipfelte in Kants Verankerung des Glaubens in der

Man kann in der Tat einen philosophiegeschichtlichen Fixpunkt benennen, an dem die Wende zur Vernunft als alleinigem Erkenntnisprinzip augenfällig geworden ist. Als Stichdatum pflegt man jenes radikale Umdenken anzugeben, zu dem Descartes sich 1619 im Winterlager zu Neuburg an der Donau gedrängt sah und das dann 1636 seinen Niederschlag im ‚Discours de la méthode‘ gefunden hat. Die 1. Regel im 2. Abschnitt des ‚Discours‘ besagt, dass man keine Sache für wahr halten solle, von der man nicht genaue Kenntnis habe, d.h. nichts als Wahrheit akzeptieren dürfte, was nicht klar und deutlich erkannt worden sei, so dass kein Anlass bestehe, es in Zweifel zu ziehen.³ Und dieser Bedingung genügt, wie er zeigt, allein dieser Denkvorgang selbst, also das *cogito*, aus dem er dann jedoch nicht nur das eigene Sein begründet, sondern im nächsten Denkschritt auch das Sein Gottes zurückholt, wobei er sich überraschend Anselms von Canterbury ontologischen Gottesbeweis zunutze macht. Die Religion wird also nicht verabschiedet, sondern von der Vernunft her neu entworfen – bezeichnenderweise findet Descartes größten Anklang in Port Royal.

Man kann sagen, das sei ein grundlegender Positionswechsel gewesen, der sich dann im 18. Jahrhundert voll entfaltet habe, und insoweit sei, in etwas anders akzentuierter Form, Benedikts XVI. Sicht durchaus zu rechtfertigen. Aber es fragt sich, ob man es dabei tatsächlich mit einem unerwarteten kulturgeschichtlichen Umbruch zu tun hat, ob damals nicht vielmehr ein Rationalisierungsprozess zu seinem Ziel gekommen ist, der mehr oder weniger kontinuierlich das abendländische Denken und Weltverhalten von seinen Anfängen an bis zur mündigen Autonomie der Vernunft bestimmt hat.⁴

Es fehlt bekanntlich nicht an Versuchen, diesen Weg zur autonomen Vernunft in seinen Stufen wie Verwerfungen nachzuzeichnen. Den sicherlich wir-

praktischen Vernunft, die zweite kam mit der liberalen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts, für die Harnack steht. In einem letzten Schritt wird dann, was als wissenschaftlich zu gelten hat, auf das reduziert, was mathematisch fassbar und experimentell beweisbar ist. – Was Benedikts XVI. Vorwurf an die Reformation betrifft, so hat der Bischof der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg, Wolfgang Huber, ihn in der FAZ vom 10. Oktober 2006, S. 10, souverän zurückgewiesen.

³ René Descartes, *Discours de la Méthode*. Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung, übers. u. hg. v. Lüder Gäbe, Hamburg 1960, S. 30: „Le premier [précepte] était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle ... et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.“

⁴ Damit eröffnet sich eine Perspektive, die sich nicht mehr mit Benedikts XVI. Position verträgt, der die Einheit von Vernunft und Glauben bis zur Reformation gewahrt sieht, wenngleich mit einer gewissen Einschränkung in Hinblick auf die im Spätmittelalter sich manifestierenden voluntaristischen Tendenzen (Duns Scotus).

kungsmächtigsten Entwurf verdankt man Max Weber, der diesen Prozess „die Entzauberung der Welt“ genannt hat. Sein Ausgangspunkt ist jene frühgeschichtliche Phase, in der der Mensch in einem magischen Verhältnis zur Wirklichkeit stand, sich in göttlich-dämonische Vorgänge eingebunden wusste. „Entzauberung“ ist dann ganz konkret als Ablösung aus diesem magischen Weltverhältnis zu verstehen. Sie erfolgte in Schüben, über die von den Propheten im ‚Alten Testament‘ betriebene Abwendung von den älteren orgiastischen Kulte zugunsten einer rationalen Ethik, die dann vom Christentum übernommen und mithilfe der griechisch-hellenistischen Philosophie ins mittelalterliche Dogmengebäude übergeführt wurde, das immer noch eine sakrale, sinnerfüllte Ordnung gewährleistete, auch wenn man seit dem 11./12. Jahrhundert begonnen hat, den Glauben philosophisch zu durchdringen. Doch der nächste große Rationalisierungsschub brachte die Verselbständigung des mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkens, das schließlich die Vorstellung eines von metaphysischem Sinn durchwirkten Kosmos zerstörte. Dabei ist von besonderem Interesse, dass, nach Weber, der Zusammenbruch dieses Konzepts einen Rückzug der Frömmigkeit in die individuelle Sphäre zur Folge hatte: die Mystik erscheint als Fluchtbewegung aus einer rational erstarrten Dogmatik, und als auch ihr durch die Reformation die Basis entzogen wurde, wandelte sich die Weltflucht in asketische Weltbearbeitung: also Webers berühmte These von der Geburt des Kapitalismus aus dem Geist des Protestantismus. Am Ende steht eine völlig der Naturwissenschaft und Technik ausgelieferte Wirklichkeit; das Ziel dieses Prozesses bestehe darin, „alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen zu beherrschen“.⁵

Wohin diese Instrumentalisierung der Vernunft zur Weltbeherrschung und -ausbeutung schließlich führte, haben Horkheimer und Adorno in ihrer ‚Dialektik der Aufklärung‘ erschreckend vor Augen gestellt.⁶

Der grandiose kulturgeschichtliche Entwurf Max Webers mit seiner dialektischen Rückseite hat ernüchternd ein älteres und sehr viel simpleres Denk-

⁵ Siehe dazu meine Auseinandersetzung mit Max Weber, die in mehreren Schritten und wachsender Distanzierung erfolgte: Wandlungen des Fiktionalitätsbewußtseins vom hohen zum späten Mittelalter, in: Walter Haug, Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters, Tübingen 1995, S. 251–264; Kulturtheorie und Literaturgeschichte, in: Walter Haug, Die Wahrheit der Fiktion. Studien zur weltlichen und geistlichen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Tübingen 2003, S. 616–627. Zu Webers Rationalitätsbegriff in größerer Differenzierung: Stephen Kalberg, Max Webers Typen der Rationalität. Grundsteine für die Analyse von Rationalisierungs-Prozessen in der Geschichte, in: Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns, hg. v. Walter M. Sprondel u. Constans Seyfarth, Stuttgart 1981, S. 9–38.

⁶ Max Horkheimer u. Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a.M. 1971.

schema abgelöst, das vom Vernunftoptimismus der Aufklärung geprägt war: jene dreistufige ‚Heilsgeschichte‘, über die eine mündig gewordene Vernunft sich selbst zum Ziel der kulturellen Entwicklung der Menschheit setzte, wobei sie die Renaissance zu ihrem Gründungsmythos stilisierte und das Mittelalter als Verfallsphase perhorreszierte. Bekanntlich sind die Mediävisten gegen dieses Schema Sturm gelaufen, mit dem Ergebnis, dass Renaissance bzw. Aufklärung in kategoriale Begriffe verwandelt wurden, mit denen man schon im Mittelalter operieren konnte, wodurch man die radikale Zäsur zur Neuzeit, wie die Aufklärung sie propagierte, überspielte.⁷

Man könnte dieses ältere, simple Schema und seine Korrekturen ad acta legen, wenn es nicht verblüffenderweise in der Soziologie nochmals Karriere gemacht hätte, und dies mit denselben Verzerrungen, die man überwunden zu haben glaubte: nämlich in Form des sogen. Zivilisationsprozesses von Norbert Elias:⁸ die europäische Kulturgeschichte nunmehr verstanden als zunehmende Disziplinierung der Verhaltensformen, der wachsenden Distanzierung vom Animalisch-Körperlichen, der Beherrschung der Sexualität mit dem Zielpunkt der FKK-Strände, wo die Geschlechter sich nackt gegenüberreten, ohne auf Vergewaltigung zu sinnen. Und dazu die unvermeidliche Stilisierung des Mittelalters zum Gegenbild, zu einer Epoche primitiver Aggressivität und Schamlosigkeit. Also sozusagen eine Variante des Aufklärungsschemas unter dem Aspekt der zivilisatorischen Vernunft. Und all dies mit einer unglaublichen Blindheit für die dialektische Rückseite des Prozesses. Natürlich hat man protestiert und korrigiert, und dies mit dem zu erwartenden Ergebnis, dass man den Disziplinierungsprozess ins Mittelalter vorzog, so dass man auch Elias für das übergreifende Kontinuitätsschema vereinnahmen konnte.⁹

II.

Der Grundfehler solcher kulturgeschichtlicher Schemata besteht darin, dass sie von einem vorgefassten Zielpunkt der Entwicklung ausgehen und den Weg zu ihm hin teleologisch als Vorgeschichte dieses Zielpunkts interpretieren, sei

⁷ Siehe zu dieser Schematik meine Studie: *Die Zwerge auf den Schultern der Riesen. Epochales und typologisches Geschichtsdenken und das Problem der Interferenzen*, in: Walter Haug, *Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters*, Tübingen 1989, S. 86–109, insbes. S. 89–92.

⁸ Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* (stw 158/159), 16. Aufl., 2 Bde., Frankfurt a.M. 1991.

⁹ Siehe meine Elias-Kritik: *Literaturgeschichte und Triebkontrolle. Bemerkungen eines Mediävisten zum sogenannten Prozeß der Zivilisation*, in: Haug, *Die Wahrheit der Fiktion* (wie Anm. 5), S. 603–615.

dieser nun der status quo oder dessen utopische Perfektionierung bzw. dessen Apokalypse. Es ist erstaunlich, in welchem Maße die Kulturhistoriker immer wieder in diese ideologische Falle tappen. Auch die Literaturwissenschaftler waren dafür anfällig oder dankbar, insbesondere wieder seit der sogen. kulturhistorischen Wende der Disziplin, denn das Schema erlaubte ihnen, die Entwicklung der Literatur in den generellen Rationalisierungsprozess einzuzeichnen und von daher zu deuten. Man denke etwa daran, dass Joachim Heinzle – mit reichlicher Verspätung – sich Elias für seine Idee der ‚literarischen Interessenbildung‘ zunutze zu machen versuchte.¹⁰

Nun hätten gerade die diversen Abwandlungen der Rationalisierungsteologie von Weber bis Elias aufhören lassen und zur Einsicht führen müssen, dass es die Vernunft als *causa efficiens* oder *causa finalis* eines kulturellen Universalprozesses gar nicht gibt. Was es gibt, ist immer nur die Ratio als Faktor in wechselnden historischen Konstellationen, d.h., die Ratio bestimmt sich jeweils durch ihre Position und Funktion im kulturellen Gesamtsystem. Konkret fasst man ihre historische Ausprägung am klarsten durch das, wozu sie von Fall zu Fall in Gegensatz tritt. So sind denn die Akzentuierungen, unter denen sie zur Wirkung kommt, ganz andere, wenn sie gegen ein magisches Weltbild angeht, als wenn sie sich dem Glauben entgegenstellt, und wieder andere, wenn sie gegen Autorität und Repräsentation oder wenn sie gegen Gewalt oder gegen Sinnlichkeit Front macht oder sich gegen Kontingenz oder gegen Dummheit stellt. Die große Vielfalt der Oppositionen zwingt dazu, den Begriff der Ratio dezidiert zu historisieren. Und das ist die Grundforderung, die an die aktuelle Rationalitätsdebatte zu stellen wäre.

Wenn man von Rationalität oder Rationalisierung handeln will, hat das Erste also immer die Frage nach der oppositionellen Funktion zu sein, in der die Vernunft in einem bestimmten kulturgeschichtlichen Kontext erscheint. Das Zweite aber ist die Frage nach der spezifischen Dynamik, in der sich diese Opposition im historischen Raum ausfaltet. Es ist dabei der ganze Spielraum in Betracht zu ziehen von einer harten Gegenstellung bis zu unterschiedlichen Möglichkeiten, zu einem Ausgleich oder gar zu einer Integration zu kommen.

¹⁰ Heinzle geht davon aus, dass die Zivilisation der Neuzeit sich „wesentlich aus dem allseitigen Gebrauch der Schrift in der Volkssprache ... herausgebildet“ habe. Und dabei erweise sich die „Schriftkultur zugleich [als] Ausdruck und Vehikel des Zivilisationsprozesses“; siehe Joachim Heinzle, Wie schreibt man eine Geschichte der deutschen Literatur des Mittelalters?, in: Der Deutschunterricht 41/1 (1989), S. 27–40 (die Zitate S. 29). Vgl. auch seine Ankündigung in den Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes 30 (1983), H. 4, S. 6–8, und: Usurpation des Fremden? Die Theorie vom Zivilisationsprozeß als literarhistorisches Modell, in: Text und Kultur. Mittelalterliche Literatur 1150–1450, DFG-Symposion 2000, hg. v. Ursula Peters (Germanistische Symposien, Berichtsbände XXIII), Stuttgart/Weimar 2001, S. 198–214.

Um nur ein besonders illustratives Beispiel für letzteres zu nennen: Wenn Anselm von Canterbury für eine Orientierung des theologischen Denkens an der Ratio eintritt, dann handelt es sich gerade nicht um eine Opposition zwischen Glauben und Vernunft, sondern um die Durchdringung des Glaubens durch die Vernunft. Sein oben genannter ontologischer Gottesbeweis ist kein Beweis von einer außerhalb stehenden Vernunft aus, vielmehr besagt er, dass, da Gott existiert, dies auch rational einsichtig gemacht werden kann.¹¹ Erst Descartes hat die Argumentation auf den Kopf gestellt und genau das getan, was Anselm nicht wollte: die Existenz Gottes aus der Vernunft begründen – ein radikaler Unterschied, der immer wieder missachtet wird, selbst von Kurt Flasch.¹² Und schließlich etwas Drittes: der Rationalisierungsprozess erscheint immer wieder ambivalent, je härter die Ratio in der Gegenposition das Nicht-rationale, in welcher Erscheinungsform auch immer, ins Visier nimmt, desto prekärer kann sie auf sich selbst zurückgeworfen werden und ihre eignen Grenzen erfahren, bis hin zum abgründigen Zwiespalt.

Das ergibt ein hochkomplexes Spiel von Möglichkeiten, für das man sich in den geschichtlichen Situationen offen halten muss. Jede Einlinigkeit im Sinne eines irgendwie generellen Rationalisierungsprozesses unterminiert von vorneherein die Chance eines historisch adäquaten interpretierenden Zugriffs.

¹¹ Anselm von Canterbury, ‚Proslogion‘, Untersuchungen. Lateinisch-deutsche Ausgabe v. Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962, Kap. 2. u. 3. Vgl. zum Glauben als Voraussetzung für den Zugriff der Vernunft seinen Dialog ‚Cur deus homo‘, lat. u. dt., besorgt u. übers. v. Franciscus Salesius Schmitt, 3. Aufl., München 1970; hier erklärt der Dialogpartner Boso (I,1): „So wie die rechte Ordnung es verlangt, dass wir die Geheimnisse des christlichen Glaubens annehmen, bevor wir daran gehen, sie mit unserer Vernunft zu zergliedern, so erschiene es mir andererseits als Denknachlässigkeit, wenn wir, nachdem wir einmal im Glauben feststehen, uns nicht die Mühe machten, das, was wir glauben, auch mit der Vernunft zu erfassen“ (*Sicut rectus ordo exigit ut profunda christianae fidei prius credamus, quam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere.*).

¹² Kurt Flasch, Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Mittelalter (RUB 9912), Stuttgart 1982, S. 207: Der Gottesbeweis Anselms „will, trotz der Gebetsform, ein streng geführter Beweis sein. Er setzt zu seiner Gültigkeit nicht den Glauben voraus, wie Anselm selbst am Ende des 4. Kapitels bemerkt.“ Die betreffende Stelle lautet (ebd. S. 220): „Dank Dir, guter Herr, Dank Dir, daß ich das, was ich zuvor durch Dein Geschenk geglaubt habe, jetzt durch Deine Erleuchtung so einsehe, daß ich, wollte ich es nicht glauben, daß Du existierst, es nicht nicht einsehen könnte.“ Die Basis bildet der Glaube, und es folgt dann die Erleuchtung durch die Vernunft; der Schluss ist nur ein hypothetisches Spiel, das Flaschs Behauptung nicht trägt.

III.

Nunmehr der Einstieg in die konkreten Situationen. Ich beginne mit dem 12. Jahrhundert. Man pflegt in diesem Zeitraum von einem epochalen Rationalisierungsschub zu sprechen. Die umstrittene Frage nach der Ursache dieser Wandlung kann in unserem Zusammenhang beiseite bleiben. Ich frage meinem Ansatz gemäß nach dem Spannungsfeld, in dem die Ratio hier erscheint. Ich referiere Bekanntes in Stichworten:¹³ Die Folie, vor der sich die Wende vollzieht, ist das frühmittelalterliche symbolische Weltbild, also ein Wirklichkeitsverständnis, nach dem das Göttliche in der Welt repräsentativ gegenwärtig ist, wobei alles einzelne seinen bedeutsamen Ort in einer universalen, heilsgeschichtlichen Ordnung hat: sie ist lesbar als *liber et pictura*. An ihre Stelle tritt nun die Einsicht, dass man es mit einer Vielfalt von Wissensbereichen zu tun hat, die ihre je eigenen Gesetzlichkeiten besitzen, also ihre spezifische Ratio. So kommt es zur Ausdifferenzierung der Wissenschaften, durch die nicht nur die Philosophie, die Medizin, die Jurisprudenz und die Naturwissenschaft ihr eigenes Recht erhalten, sondern auch die Theologie als Wissenschaft begriffen wird, die unter ihren Prämissen der Vernunft zugänglich sein muss. Dem entspricht eine veränderte Form der Wissensvermittlung. War Wissensvermittlung bislang Einübung in die Tradition, Übung in allegoretischer oder moralischer Hermeneutik, so kommt es nun zu einer gewissen Distanz gegenüber der Überlieferung: Sie muss vor dem kritischen Urteil bestehen können. Die Dialektik gewinnt Vorrang vor der Grammatik. Das gibt dem individuellen Denken ein erhöhtes Gewicht, und dies in intellektueller wie in moralischer Hinsicht, d.h. als Selbstreflexion der Vernunft einerseits und als Orientierung am persönlichen Gewissen andererseits; markantes Symptom für letzteres ist die Einführung der regelmäßigen Beichte durch das 4. Laterankonzil 1215. Es öffnet sich also eine personale Innenperspektive.

Dabei ist im übrigen wie stets zu beachten, dass historisch überwundene Konzepte in der Regel nicht einfach verschwinden, sondern oft in Sonderbereichen weiterleben: so auch das symbolische Weltbild noch lange im kirchlichen und herrscherlichen Repräsentationsdenken. Es wirkt ferner verwandelt und umgedeutet fort in der Frage nach dem Verhältnis von dialektischer und

¹³ Siehe Georg Wieland, Rationalisierung und Verinnerlichung. Aspekte der geistigen Physiognomie des 12. Jahrhunderts, in: Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen, hg. v. Jan P. Beckmann u.a., Hamburg 1987, S. 61–79; Wolfgang Kluxen, Wissenschaftliche Rationalität im 12. Jahrhundert: Aufgang einer Epoche, in: Aufbruch – Wandel – Erneuerung. Beiträge zur „Renaissance“ des 12. Jahrhunderts, hg. v. Georg Wieland, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, S. 89–99; Richard Heinzmann, Die Entwicklung der Theologie zur Wissenschaft, in: ebd., S. 123–138.

symbolischer Wahrheitsvermittlung, wie sie in der Integumentumlehre vielfältig diskutiert wird. Der logische Diskurs wird dadurch um die Medienkritik in Sprache und Bildlichkeit ergänzt. Die Repräsentation als Präsenz des Nicht-präsenten zeigt sich somit in neuer Form in der nunmehr rationalen Brechung und Spannung der sogenannten verhüllten Wahrheit. Die Ratio macht sich selbst, indem sie ihre hermeneutischen Möglichkeiten erkundet, zu ihrem Gegenstand. Dass in der schillernden Vielfalt des integumentalen Denkens sich dies als letztes Ziel abzeichnet, hat Frank Bezner gültig herausgestellt.¹⁴

Diese epochale Umorientierung vollzieht sich bekanntlich alles andere als unangefochten, aber – und das ist der Abwehrschild – immer als Rechtfertigung der Vernunft im Glauben und durch den Glauben. Es sind vor allem die neuen monastischen Bewegungen, die sich z.T. vehement gegen eine solche vernunftmäßige Durchdringung des Glaubens wehren, die aber des ungeachtet in ihrer Weise an der Wende teilnehmen, was man angesichts der Frontstellung zu übersehen pflegt. Da, wie gesagt, die Ratio auch den Blick auf den individuellen Innenraum geöffnet hat, versucht man nun in einer neuen Mystik, die personale Gotteserfahrung rational in den Griff zu bekommen, konkret: sie als Prozess zu systematisieren. Es werden gestufte Wege der Gotteserfahrung entworfen, die zwar formal noch an das platonische Ascensusmodell erinnern, aber nicht mehr abstrahierende Aufstiege sind, sondern als Abfolge psychischer Stadien durchdacht und dargestellt werden. Die Ratio entfaltet die religiöse Erfahrung als Psychagogie, in die sie sich selbst einbezieht.

Bernhards ‚De diligendo Deo‘ wäre zu nennen oder die ‚Epistola ad fratres de Monte Dei‘ Wilhelms von St.-Thierry mit ihren drei *status*, aber vor allem Richards von St. Viktor ‚Beniamin maior‘, der die Gotteserfahrung als sechsstufigen Weg durchdenkt. Verknüpft charakterisiert, sieht das bei Richard so aus: Die erste Stufe ist diejenige der bildhaften Vorstellungen, die ungeordnet in der Imaginatio sich darbieten, auf der zweiten Stufe bringt die Ratio sie in eine Ordnung, nach Ursachen und Zusammenhängen, die dritte Stufe führt zu den intelligiblen Gegenständen. Dabei befindet man sich noch immer im Bildbereich, er wird dann auf der 4. Stufe überstiegen, auf der der Geist sich selbst reflektiert. Doch all das bleibt weiterhin im Rahmen der Vernunft. Sie wird jedoch auf der 5. Stufe zugunsten der göttlichen Offenbarung und des Glaubens zurückgelassen, während man auf der 6. Stufe nicht nur die Vernunft überschreitet, sondern sich quer zu ihr stellt, wörtlich: „In jenem höchsten und würdigsten Schauen jubelt wahrhaft der Geist und tanzt im Dreischritt, wenn er durch die Einstrahlung göttlichen Lichts das erkennt und schaut, was aller menschlichen Vernunft widerspricht.“¹⁵ Es handelt sich also um einen psy-

¹⁴ Frank Bezner, *Vela Veritatis. Hermeneutik, Wissen und Sprache in der Intellectual History des 12. Jahrhunderts*, Leiden/Boston 2005.

¹⁵ Siehe Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. I: Die Grundlegung

chologisch-kognitiven Prozess, hinter dem aber ein rational-systematisches Konzept steht, auch wenn die letzten Stufen nur als unbegreifliche begreifbar sind. So paradox es sich anhört: Obschon man die personale religiöse Erfahrung gegen die Ratio stellt, unternimmt man es doch zugleich, diese Erfahrung rational zu durchdringen und damit verfügbar zu machen. Aus diesem Paradox erklärt sich übrigens der Widerspruch zwischen Otto Langer und Johannes Janota, was das Verhältnis zwischen Mystik und Ratio betrifft: Langer sieht die Mystik in ihren verschiedenen Erscheinungsformen als kritische Auseinandersetzungen mit den aufeinanderfolgenden Rationalitätsschüben. Janota betont, vor allem im Blick auf Eckhart, die rationale Seite in der mystischen Bewältigung der religiösen Erfahrung.¹⁶ Unterscheidet man zwischen der Außen- und der Innenperspektive, so löst sich der Widerspruch auf.¹⁷

Es zeigt sich also: die Rationalisierung, wie sie sich im 12. Jahrhundert darstellt, stößt da, wo sie sich am weitesten vorwagt, nämlich in der Selbstkritik ihrer Hermeneutik wie in ihrem Zugriff auf die personale Erfahrung, an ihre eigenen Grenzen. Und das ist letztlich immer der Punkt, zu dem die Ratio aus sich selbst heraus gedrängt wird: Sie fordert die Reflexion ihrer selbst, sie fordert die Reflexion ihrer Bedingungen und Möglichkeiten. Darauf wird im folgenden durchwegs zu achten sein.

IV.

Macht die Literatur im engeren Sinne – um nunmehr zu unserem vordringlichen Interessensgebiet zu kommen –, macht insbesondere die neue Erzähldichtung des 12. und des beginnenden 13. Jahrhunderts diese rationale Umorientierung in ihren spezifischen Akzentuierungen in irgendeiner Weise mit? Etwa – und das wäre die erste Frage – als logische Durchdringung dessen, was die

durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München 1990, S. 397–406. Das Zitat: PL 196 col. 72B: *In hac utique suprema omniumque dignissima contemplationum specula tunc animus veraciter exsultat atque tripudiat, quando illa ex divini luminis irradiatione cognoscit atque considerat quibus omnis humana ratio reclamatur.*

¹⁶ Otto Langer, *Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts*, Darmstadt 2004, insbes. S. 32f., S. 151–155, S. 393; Johannes Janota, *Orientierung durch volkssprachige Schriftlichkeit (1280/90–1380/90)* (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit III/1), Tübingen 2004, S. 28; dazu meine Rezension, in: *ZfdA* 134 (2005), S. 525–532, hier S. 527–529.

¹⁷ Ein treffendes Wort dazu aus Susanne Köbeles Besprechung von Langers Monographie, in: *PBB* 128 (2006), S. 332–342: „Die Mystiker betreiben Rationalitätskritik, aber nicht außerhalb, sondern inmitten von Rationalität“ (S. 333).

erzählte Handlung uns vorführt? Blickt man auf den Chrétien'schen Roman, wird man das schwerlich behaupten wollen. Da brechen Ritter aus eher nichtigen Gründen vom Artushof auf, begegnen Riesen, Räubern, Gewalttätern, schlagen sie tot oder domestizieren sie; sie geraten in magische Bezirke – da eine mysteriöse Gewitterquelle, dort ein Zaubergarten –, sie müssen über Schwertbrücken kriechen oder Pfeilgewitter über sich ergehen lassen, sie retten bedrohte Frauen und handeln sich dadurch allerhand Schwierigkeiten ein, bis alles mit der Rückkehr an den Artushof sein harmlos glückliches Ende findet. Das hört sich dermaßen seicht an, dass man meint, sich in einer Vorstellungswelt zu bewegen, die in ihrer Naivität keinen Hauch eines rationalen Erwachens verspürt hat.

Aber das ist der falsche Ansatz. Damit operiert man einmal mehr mit einem abstrakten Rationalitätsbegriff. Man muss auch hier nach dem Oppositionsbezug fragen. Wie das zu geschehen hat, hat Klaus Ridder in einem wegweisenden Vorstoß gezeigt.¹⁸ Ich setze bei ihm an und überführe ihn in meine Perspektive.

Indem sich die Wissensbereiche im spezifischen Rationalisierungsprozess des 12. Jahrhunderts ausdifferenzieren, wird auch die Literatur als ein Bereich von eigener Gesetzlichkeit wahrgenommen. Man beginnt die spezifischen Möglichkeiten des Erzählens zu entdecken, die Freiheit der Erfindung, die Verfügbarkeit über die narrativen Materialien, und dies nicht nur in fabulierender Lust, sondern durchaus mit dem Anspruch, damit Sinn zu setzen. Die Ratio des neuen Romans liegt also in der narrativen Konstruktion, in der seine Eigengesetzlichkeit zur Geltung kommt; man muss diese Konstruktion durchschauen, man muss sehen, wie die Aventüren, die dem Helden zufallen, aufeinander bezogen sind, variierend oder antagonistisch, um den Sinn zu verstehen. Dabei ist entscheidend, dass die Kohärenz der Handlung ganz im Strukturschema liegt; es bedarf im Prinzip keiner inneren Kausalität, keiner Entwicklung des Geschehens aus dem Willen der Figuren heraus. Was mit ihnen geschieht, was sie ‚durchmachen‘, ist an den Positionen abzulesen, über die sie geführt werden. Zum Bewusstsein gebracht wird all dies – und das ist der zweite signifikante Punkt – über die Selbstreflexion des Erzählers, der zwischen dem Autor und dem Publikum vermittelt, indem er kommentiert, damit Distanz schafft und auch vom Rezipienten Reflexion verlangt. Die Verarbeitung der Probleme ist den Figuren abgenommen, sie ist ganz dem Hörer oder Leser aufgegeben.

Dem kann man freilich entgegenhalten, dass das so absolut nicht gelte, dass sich der allgemeine Rationalisierungsprozess, was immer man damit meinen

¹⁸ Klaus Ridder, Rationalisierungsprozesse und höfischer Roman im 12. Jahrhundert, in: DVjs 78 (2004), S. 175–199.

mag, auch auf den Roman auszuwirken begonnen habe. Die Figuren hätten zumindest punktuell ein Innenleben, sie seien zu Entscheidungen aufgerufen, die kausal in der Handlung weiterwirkten.

Das ist nicht einfach von der Hand zu weisen, aber stark zu relativieren. Was das heißt, lässt sich beispielhaft an den Überlegungen Laudines in Hartmanns ‚Iwein‘ demonstrieren, die sie nach dem Sieg des Titelhelden über ihren Mann anstellt.¹⁹ Sie fragt sich, ob sie, um ihr Land zu sichern, den Mörder ihres Gatten heiraten darf, ja muss. Sie argumentiert im Sinne einer Güterabwägung, und dies, wie man gesagt hat, nach den Regeln der zeitgenössischen Kanonistik. Aber auffälligerweise bleibt es nicht bei dieser rational-quasijuristischen Güterabwägung. Mitten in ihren Überlegungen, so sagt Hartmann, war plötzlich die gewaltige Minne da (V. 2055), die dann den Ausschlag gibt. Dieser alogische Einbruch der Liebe macht im Grunde die ganze Güterabwägung illusorisch. Und er verdankt sich selbstverständlich dem Schema, das die Heirat fordert. Das Schema ist stärker als das Raisonnement, ja hebt dieses aus den Angeln. Und das lässt sich für eine Reihe weiterer analoger Fälle von dilemmatischen Reflexionen bei Chrétien wie bei Hartmann zeigen.²⁰ Es gibt also im Roman des arthurischen Typus zwar Ansätze zu einer Innenperspektive, es werden Probleme von den Figuren monologisch oder dialogisch diskutiert, aber letztlich fällt die Entscheidung immer mit Rücksicht auf das Strukturmuster.

Wenn die Konstruktion die Ratio dieses Erzähltyps ist, heißt das nun, dass die Ratio auch ihr Thema ist? Man kann dies so sehen, indem man argumentiert, dass die fiktionale Konstruktion darauf angelegt ist, das zu bewältigen, woran sie zu zerbrechen droht. Der durch die Ratio des Schemas garantierte Weg des Helden konfrontiert ihn mit Mächten, die einen spezifisch antirationalen Charakter haben, sie erscheinen als Gewalttäter, Bösewichte, Verführer, sie zeigen sich in Kontingenzen, in der Irrationalität des Erotischen. Der Held wird davon betroffen, er muss durch diese Gegenpositionen hindurchgehen, bis zur äußersten Gefährdung, um schließlich als Überwinder dieser Sphäre an den Artushof zurückzukehren. Aber das Disharmonische, Aggressiv-Gewalttätige, Maßlose bleibt als Rückseite der höfischen Idealität präsent, es bleibt präsent in der Erzählung des Aventürenwegs. Er muss deshalb immer wieder neu durchlaufen werden, damit davon immer wieder erzählt werden kann. Es

¹⁹ Hartmann von Aue, Iwein, hg. v. Volker Mertens (Bibliothek des Mittelalters 6), Frankfurt a.M. 2004, V. 2033–2072.

²⁰ Siehe dazu ausführlicher meine Studie: Warum versteht Parzival nicht, was er hört und sieht? Erzählen zwischen Handlungsschematik und Figurenperspektive bei Hartmann und Wolfram, in: Wahrnehmung im *Parzival* Wolframs von Eschenbach. Actas do Colóquio Internacional 15 e 16 de Novembro de 2002, hg. v. John Greenfield (Anexo XIII), Porto 2004, S. 37–65, hier S. 44–48.

geht nicht darum, dass der Held sich wandelt, es geht nicht um seine persönliche Erfahrung – es bleibt nichts zurück, keine seelische Verletzung, nicht einmal eine Narbe –, sondern es geht um den Entwurf einer Gesellschaft, die in der prekären Balance ihrer Ratio auf die irrationale Rückseite des Lebens bezogen bleibt. Die Ratio steht hier also in dynamisch gespannter Opposition zu einer Gegenwelt, die sich nur durch eine literarische Konstruktion bezwingen lässt. Die Vermittlung erfolgt als narrative Erfahrung, d.h. im Nachvollzug, über die Einsicht in die Offenheit des literarischen Experiments.

Das Problem der Rationalität in der neuen Romanliteratur des 12./13. Jahrhunderts ist also nicht von den Ansätzen zu einer kausalen Handlungslogik her anzugehen, sondern in dem zu fassen, was der Typus aus seiner ihm eigenen Ratio, seiner fiktionalen Konstruktion, in dieser Hinsicht zu leisten vermag. Nochmals in Stichworten: die Ratio als Konstruktion von eigenem Recht, ihre Selbstreflexion des Erzählens bezogen auf den Rezipienten, die Vermittlung über den Nachvollzug.

Einen besonderen Fall stellt der ‚Parzival‘ dar. Joachim Bumke hat bekanntlich die These aufgestellt, das Problem des Wolframschen Romans bestehe darin, dass der Held mit einem Defizit an rationalem Denken in die Welt einzutreten gezwungen sei.²¹ Dabei versteht er dieses Denken als die Fähigkeit zur Entschlüsselung von Zeichen im Augustinischen Sinne. Parzival versage auf der Gralsburg, weil er aufgrund seiner „habituellen Wahrnehmungsschwäche“ die Zeichen dort nicht zu deuten verstehe.²² Ich habe anderweitig gezeigt, weshalb diese These nicht zu halten ist.²³ Parzival ist nach der Lehrzeit bei Gurnemanz intellektuell so weit wie jeder andere Artusritter, wenn er zu einer Aventürenfahrt aufbricht. Er verhält sich denn auch genau dem Schema entsprechend: Er besiegt die Belagerer von Pelrapeire und zeigt sich dabei als vollendeter Ritter, er gewinnt die befreite Dame zur Frau und zieht dann weiter, um – ungewollt, schemabestimmt – zum Artushof zurückzukehren, wobei er unterwegs auf Munsalvaesche Station macht. Dass er in diesem Stadium noch den Geist eines Kleinkindes haben soll, wie Bumke behauptet, und deshalb auf der Gralsburg versage, ist uneinsichtig. Und mit Augustins Semiotik hat sein Schweigen überhaupt nichts zu tun. Es geht nicht darum, Zeichen zu lesen, einen Sinn zu entschlüsseln, sondern um die sehr vernünftige Abwägung, ob es nach dem höfischen Verhaltenskodex angebracht ist, sich nach dem Leiden des Anfortas zu erkundigen oder nicht.

²¹ Joachim Bumke, *Die Blutstropfen im Schnee. Über Wahrnehmung und Erkenntnis im »Parzival« Wolframs von Eschenbach* (Hermaea NF 94), Tübingen 2001.

²² Ebd., S. 77.

²³ Haug (wie Anm. 20), S. 55–60.

Es handelt sich also nicht um ein Vernunftdefizit, es ist vielmehr gerade das eingeübte vernünftige Denkmuster, das den Helden daran hindert, die richtige Entscheidung zu treffen. Und man muss auch hier wiederum sagen: Der Held mag rasonieren, wie er will, das Schema verlangt eine bestimmte Entscheidung, es verlangt, dass Parzival sich falsch verhält. Aber das Neue dabei ist, dass dieses Verhältnis zwischen Raisonement und Konstrukt nun zum Thema wird. Die Logik des Helden verzweifelt an dem ihm durch das Schema vorgezeichneten Weg. Parzival versteht nicht, dass es gerade darum geht, dass er nicht verstehen kann, denn er ist auf etwas gestoßen, was nicht lehr- und lernbar ist: die unschuldige Schuld als Kennzeichen der *conditio humana*. Trevrizent versucht es ihm zwar zu erklären, und Parzival sieht ein, dass er sündig ist, aber er ändert sich nicht, sondern zieht weiter kämpfend durch das Land in der Hoffnung, die Gralsburg wieder zu erreichen, obschon man gesagt hat, dass man sie nicht erkämpfen kann. Er hat nichts begriffen, und es gibt auch nichts zu begreifen, denn es geht letztlich darum, dass das Unbegreifliche geschieht: die Erlösung aus Gnade. Der Dichter kann nichts anderes tun, als den Helden an jenen Punkt führen, an dem seine Vernunft versagt, versagen muss. Das ist insofern eine dezidiert antirationale Position, als der Roman fordert, das Verhältnis von Natur und Gnade als etwas Unverständliches offen zu lassen. Damit steht man zentral in jener Problematik, die durch den sogenannten Rationalisierungsschub im 12. Jahrhundert aufgebrochen ist: Die Ratio des literarischen Konstrukts wird zum Scheitern gebracht an der der Ratio gegenüber dem Glauben gesetzten Grenze, sie scheitert an der Unversöhnbarkeit von Natur und Gnade.

Aber der arthurische Roman repräsentiert nur eine der Möglichkeiten, mit der Ratio des Erzählens umzugehen. Gleichzeitig mit ihm wird im ‚Tristan‘ konträr zum chrétienschen Typus ein vom Helden rational durchkalkulierter Lebensweg entworfen. Wieder hat man zwar eine Figur vor sich, die einer Welt von Gewalttätern, Betrügern, Neidlingen, Riesen und Zwergen, sogar einem Drachen gegenübertritt. Dies jedoch ohne ein strukturell gelenktes Spiel, vielmehr fließt hier die Handlung im Gegensatz zum Artusroman aus bewussten Entscheidungen des Helden. Und da das Konstrukt als Ratio fehlt und an seine Stelle das Kalkül des Helden tritt, erscheint als eigentlicher Gegenspieler der Zufall. Denn für die in die Planung des Helden verlegte Ratio, die mit allem Feindlichen fertig wird, bleibt als einzige Opposition die Irrationalität der Kontingenz, die den Helden immer neu herausfordert, bis er der denkbar mächtigsten Erscheinungsform des Irrationalen erliegt, dem Zufall des Liebestranks, der Irrationalität des bedingungslos Erotischen. Aber selbst dies macht Tristan zu seiner bewussten Entscheidung, wenn er die Liebe, die ihn überwältigt hat, provozierend annimmt.²⁴

²⁴ Dies in den berühmten Versen 12494–12502: ‚*nu waltes got!*‘ sprach Tristan / ‚*ez ware*

Auch dieses literarische Experiment mündet in einen unauflösbaren Widerspruch. Und wiederum geht es darum, ihn im Erzählen auszutragen und ihn über den Nachvollzug zu vermitteln. Die narrative Ratio, zeige sie sich als Strukturprinzip oder als Bewältigungsstrategie des Helden, führt also hier wie dort in die Krise. Und es geht darum, gerade dies bewusst zu machen.

V.

Soweit eine erste Reihe von Folgen, die die Ausdifferenzierung der Wissensbereiche im 12. Jahrhundert für die Literatur mit sich brachte. Nun hatte aber der Zerfall der symbolischen Weltordnung einen weiteren Effekt, der wiederum auch literarisch von Bedeutung war, nämlich die Vereinzelung der Dinge. Ihr gegenüber tritt die Ratio als Ordnungsinstanz auf. Es wird ein über die Jahrhunderte wirkender Impuls ausgelöst, zu sammeln und zu systematisieren. Es kommt zu einer Flut von Kompendien, Enzyklopädien, Summen in den unterschiedlichen Bereichen. Sammlungen und Summen stehen jenseits der Sinnfrage. Die höchste Form der Sinnlosigkeit ist – inhaltlich gesehen – die alphabetische Ordnung, und ihr wird die Zukunft gehören. Sie absorbiert schlechthin alles ohne Rest. Wenn es eine Grenze gibt, dann liegt sie im rein Quantitativen, also dort, wo die Arbeitskraft oder das Schreibmaterial ausgeht. Die Ratio ist auf ein rein formales Prinzip reduziert. Sie hat keinen Widerpart außer der Unordnung, die aber von ihr kontinuierlich aufgezehrt wird.

Doch es gibt eine Ausnahme. Da nämlich, wo man die Moral in ihrer Zersplitterung sammelt, ich meine: die Moral ausgebreitet in der Fülle ihrer beispielhaften Realisierungen. Man kann moralische Exempla zwar thematisch ordnen, aber das ergibt keine innere Ordnung; es macht sie nur praktisch besser abrufbar. Jedes Exempel hat seine eigene Ratio, und damit geraten sie in Widerspruch zueinander. Es lässt sich im Prinzip für jede ‚Wahrheit‘ ein Beispielfall konstruieren, also auch für das jeweilige Gegenteil: man kann genauso treffend beispielhaft belegen, dass sich Großmut lohnt, wie dass sie ins Verderben führt. Schon das ‚Pañcatantra‘ hat diese unvermeidbare Widersprüchlichkeit der Sammlung moralischer Beispielfälle vor Augen geführt und diese Erkenntnis als Weg zur Weisheit nahegelegt.²⁵ Das ist dann auch der

tot oder leben: / ez hat mir sanfte vergeben. / ine weiz, wie jener werden sol: / dirre tot der tuot mir wol. / solte diu wunnecliche Isot / iemer alsus sin min tot, / so wolte ich gerne werben / umb ein eweclichez sterben. Zitiert nach: Gottfried von Straßburg, *Tristan und Isold*, hg. v. Friedrich Ranke, 13. Aufl., Frankfurt a.M. 1968.

²⁵ Vgl. dazu meine Studie: *Exempelsammlungen im narrativen Rahmen: Vom Pañca-*

Schluss, den im 12. Jahrhundert Johannes von Salisbury in seinem ‚Policraticus‘ aus der Widersprüchlichkeit allen exemplenhaften Denkens zieht.²⁶ Und Boccaccio wird das abschließend noch einmal unvergleichlich vor Augen führen.²⁷

Aber das tat dem ungeheueren Erfolg dieses literarischen Typus keinen Abbruch. Und es ist dann auch nur vereinzelt die Sammlung, an der seine Problematik aufbricht. Vielmehr steckt der Widerspruch prinzipiell in jedem besonderen Fall. Man hat die Flut an beispielhaften Kurzerzählungen im späteren Mittelalter als Vehikel einer neuen Rationalisierungswelle sehen wollen, als eine Indienstnahme der Literatur zur moralischen Aufrüstung angesichts einer aus den Fugen geratenen Zeit. Fragt man nach den Oppositionsbegriffen der Exempelratio, so erscheint dies plausibel. Wogegen hier erzählt wird, zeigt sich als eine breite Palette moralischer Verwerflichkeit: Begierde, Unbeherrschtheit, Scheinheiligkeit, Gemeinheit und immer wieder Unverstand und Dummheit. Aber indem man all dies Lächerliche narrativ ad absurdum führt, und dies nicht zuletzt, indem man es mit seinen eigenen Waffen schlägt, räumt man der amoralischen Welt, soweit man darüber lachen kann, ein geheimes Recht ein. Lachen ist, wenn es sich nicht um reines Schadenlachen handelt, ein Zugeständnis an das Verlächte.²⁸ Und man bringt dies auch immer wieder recht massiv zum Bewusstsein, denn immer wieder passen die Epimythien zu den sogenannten Mären wie die Faust aufs Auge. Die beispielhafte Kurzerzählung, deren Ratio in der Maske der moralischen Ordnung erscheint, ist im Grunde subversiv gegen sich selbst gerichtet. Jede Ordnung schreit nach Unordnung, um der Erstarrung zu entgehen. Keine Ratio ist so offenkundig ambivalent wie die Ratio als Ordnung. Natürlich gibt es die einfache didaktische Fabel mit ihrer braven Nutzenanwendung in breiter Tradition, aber ihre literarische Hochform findet die Kurzerzählung im Vergnügen über den kunstvollen Sieg der Amoral.²⁹

tantra zum »Dekameron«, in: Haug, Brechungen (wie Anm. 5), S. 455–373, hier S. 459–463.

²⁶ Siehe dazu Peter von Moos, Geschichte der Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im ‚Policraticus‘ Johanns von Salisbury, Hildesheim/Zürich/New York 1988, insbes. S. 302–309, S. 322, S. 356–368, S. 384.

²⁷ Dazu: Boccaccio und die Tradition der mittelalterlichen Kurzerzählung, in: Haug, Die Wahrheit der Fiktion (wie Anm. 5), S. 394–409, hier S. 406–409.

²⁸ Siehe dazu – in Anlehnung an Joachim Ritter – Odo Marquard, Exile der Heiterkeit, in: Das Komische, hg. v. Wolfgang Preisendanz u. Rainer Warning (Poetik und Hermeneutik VII), München 1976, S. 133–151, hier S. 141–144.

²⁹ Siehe meinen Entwurf zu einer Theorie der mittelalterlichen Kurzerzählung, in: Haug, Brechungen (wie Anm. 5), S. 427–454, und die diesen Ansatz differenzierende Beispielreihe in meiner Studie: Das Böse und die Moral: Erzählen unter dem Aspekt einer narrativen Ethik, in: Haug, Die Wahrheit der Fiktion (wie Anm. 5), S. 370–393.

Die Tendenz zur Beispielhaftigkeit und Didaktisierung ergreift auch die narrative Großform. Die Romane nach Wolfram und Gottfried können sich nun als Musterbücher für korrektes höfisches Verhalten geben, etwa des Pleiers ‚Garel‘; es entstehen ausgesprochene Exempelromane wie ‚Der guote Gerhart‘ Konrads von Würzburg,³⁰ ja, im ‚Jüngeren Titurel‘ ist es dem Helden aufgegeben, eine Hundeleine zu suchen, auf der als Inschrift eine universale Ethik dargeboten wird. Eine Aventürenhandlung als Suche nach einem ethischen System? Das mag als Sinnzentrum des Romans fragwürdig erscheinen.³¹ Jedenfalls lässt auch gegenüber der didaktischen Großform die Reaktion nicht auf sich warten. Nicht nur bricht man quer zu allem Pädagogischen das Geschehen ins Fantastische, Makabre, ins Ironische und Burleske um, sondern man kann die Erzählschemata auch unversöhnlich gegeneinander laufen lassen. Es entsteht der hybride Roman, der in seinen Widersprüchen stecken bleibt.³² Das alles zeigt das Unbehagen gegenüber einer der moralisch-didaktischen Ratio ausgelieferten Literatur. Und wie ein Fanal erscheint schließlich zu Beginn des 15. Jahrhunderts Wittenwilers ‚Ring‘ in seiner Verschränkung von leerer Wissenssammlung und abgründiger Burleske, die sich gegenseitig verhöhnen und dem Untergang zutreiben.

VI.

Ich werfe nun einen Blick auf die weitere Entwicklung im theologisch-philosophischen Bereich. Bei allen Spannungen, die im 12. Jahrhundert zwischen Vernunft und Glauben auftraten, steuerte man, wie gesagt, nicht auf einen Konflikt zu. Das ändert sich im 13. Jahrhundert durch einen neuen Rationalisierungsschub; er führte nun bis zu dem Punkt, an dem man anfang, grundlegende Glaubenswahrheiten von der Vernunft her zu bezweifeln. Den Anstoß gab die neue Aristotelesrezeption.³³ Während in der ersten Hälfte dieses Jahr-

³⁰ Siehe zu diesem Typus: Klaus Speckenbach, Die Ausbildung des Exempelromans bei Rudolf von Ems und Konrad von Würzburg, in: Texttyp und Textproduktion in der deutschen Literatur des Mittelalters, hg. v. Elizabeth Andersen, Manfred Eikermann u. Anne Simon (Trends in Medieval Philology 7), Berlin/New York 2005, S. 309–329.

³¹ Vgl. Thomas Neukirchen, Die ganze *aventiure* und ihre *lere*. Der ‚Jüngere Titurel‘ Albrechts als Kritik und Vervollkommnung des ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach (Beihefte zum Euphorion 52), Heidelberg 2006, S. 331–359.

³² Grundlegend: Armin Schulz, Poetik des Hybriden. Schema, Variation und intertextuelle Kombinatorik in der Minne- und Aventiureepik, Berlin 2000. Siehe auch Matthias Herweg, Herkommen und Herrschaft: Zur Signatur der Spätausläufer des deutschen Versromans um 1300, in: Archiv 241, 156. Jg. (2004), S. 241–287.

³³ Siehe zu ihren verschiedenen Phasen nunmehr: Otto Langer, Aristoteles und die

hunderts noch ein päpstliches Verbot auf das andere folgte, die es untersagten, die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles an den Universitäten zu behandeln, kam es in der Mitte des Jahrhunderts zum epochalen Umschwung. 1255 wurde das Aristotelesstudium an der Pariser Artistenfakultät zur Pflicht gemacht. Was dort in der Folge zumindest diskutiert wurde, fand seinen Niederschlag in den berühmt-berüchtigten 219 Thesen, die der Pariser Bischof Tempier 1277 zusammengestellt und verworfen hat.³⁴ Unter den inkriminierten Thesen finden sich z.B. diese:

These 37: Nichts ist zu glauben, es sei denn evident ... beweisbar.

These 150: Der Mensch darf, um in einer Frage Gewissheit zu erlangen, sich nicht mit einer Autorität zufrieden geben.

These 152: Die Reden der Theologen beruhen auf Fabeleien.

These 172: Sexuelle Lust beeinträchtigt die Geistestätigkeit nicht.

These 175: Die christliche Religion verhindert, dass das Wissen zunimmt.

These 176: Glückseligkeit gibt es nur in diesem Leben, nicht in einem andern.

These 183: Der einfache Geschlechtsverkehr unter Ledigen ist keine Sünde.

Die Gegenpositionen dieser Ratio sind nicht zu verkennen: Der Vorstoß richtet sich gegen ungeprüfte Wahrheiten, gegen den Jenseitsglauben, gegen durch Autoritäten vermitteltes Wissen, gegen die kirchliche Morallehre. Man hat von Aufklärung gesprochen, auch Kurt Flasch, freilich versehen mit einem Fragezeichen, denn auch dieser Begriff ist, wie gesagt, zu historisieren.³⁵ Dabei ist im übrigen zu betonen, dass sich die zitierten Thesen und die vielen andern, die sich z.T. höchst konfus und bizarr ausnehmen, nicht zu einem geschlossenen Konzept verdichten. Es sind Diskussionssplitter, die aber den Horizont ahnen lassen, vor dem sich die Debatte um Ratio und Glauben in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts abspielte.

Die Reaktion ist nicht ausgeblieben, nicht nur hat die harte Verurteilung durch Tempier ihre Wirkung getan, sondern es sind auch Gelehrte gegen die Pariser Artistenfakultät aufgestanden, die mit ihrer Gegenposition großes intellektuelles Gewicht hatten, Bonaventura vor allem mit seinen Universitätspredigten schon in den 60er Jahren. Von ihm stammt übrigens noch einmal ein Aufstiegsmodell religiöser Erfahrung in der Nachfolge der psychagogischen Entwürfe des 12. Jahrhunderts: sein *„Itinerarium mentis in Deum“*, ein hoch-

Folgen. Zur Rezeption der aristotelischen Logik und Wissenschaftstheorie im 12. und 13. Jahrhundert, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 53 (2006), S. 559–588.

³⁴ Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris, übersetzt und erklärt v. Kurt Flasch, Mainz 1989. Hier auch zum Kampf um das Aristoteles-Studium im 13. Jahrhundert (S. 27–38).

³⁵ Siehe Flasch, ebd., S. 39–41, über die unumgängliche Historisierung der Begriffe *„Rationalismus“* und *„Aufklärung“*.

artifizieller Stufenweg mit komplex verästelten psychologisch-philosophischen Differenzierungen.³⁶

Aber nicht diesem Aufstiegstypus sollte die Zukunft gehören. Eckhart wird bald darauf allen Wegschemata, und das heißt, aller Vermittlung religiöser Erfahrung über psychagogische Praktiken eine radikale Absage erteilen, wenngleich seine Schüler dann versuchen, dies abzumildern. Für unsere Perspektive bedeutet dieser vermittlungslose Überstieg des Vorstellens und Denkens über sich selbst die äußerste Forcierung der in sich gespaltenen Ratio. Die Ratio erkennt, dass sie keine Möglichkeit hat, sich zum Medium der Gotteserfahrung zu machen.

VII.

Doch auch hier gibt es eine Gegenmöglichkeit, die, im Kontrast dazu, gerade mit der Vermittlung der Gotteserfahrung operiert. Es handelt sich um einen im 13. Jahrhundert völlig neu ansetzenden mystischen Typus. Er verdankt sich der Beginenbewegung, exemplarisch repräsentiert durch Hadewijch und Mechthild von Magdeburg. Diese neue Mystik verfährt nicht mehr psychagogisch, sondern visionär-narrativ. Hier werden nicht Erfahrungswege modellhaft systematisiert, sondern erfahrene Wege nacherzählt. Und die Vermittlung kann nur über einen Nachvollzug im literarischen Sinne erfolgen.

Hadewijch wie Mechthild stammten aus gebildeten Elternhäusern, sie waren mit höfischer Literatur vertraut. Ihr Erzählen setzt deren narrative Erfahrung ins Religiöse um. Auch die Bildlichkeit ist höfisch-weltlich, jedoch legitimiert durch die freie Anlehnung ans ‚Hohelied‘: religiöse Erfahrung dargestellt als Liebesgeschichte zwischen Gott und der Seele. Da sie nur Bild sein kann, wird man erwarten, dass die Ratio in einer Leitlinie über der Narratio zur Geltung kommt, die den Sinn vermittelt, konkret also eine Bilderfolge mit Allegoresen. Doch damit wäre die Erfahrung durch den Sprung in die Deutung ausgehebelt. Das gerade zu verhindern ist die Bemühung dieser religiösen Dichtung und damit ihr Problem. Mechthild bewältigt es in der Weise, dass sie die abstrakte Bedeutung in die sinnliche Erfahrung hineinzwingt. Gott beschreibt ihr die Vereinigung, die sie sich erhoffen darf, einmal so: „Ich warte auf dich im Baumgarten der Liebe und breche dir da die Blüten des süßen Einsseins und mache dir da ein Bett aus dem freudebringenden Gras der heiligen Erkenntnis [...], und ich neige da den allerhöchsten Baum der Hl. Drei-

³⁶ Siehe meine Analyse: Bonaventuras ‚Itinerarium mentis in Deum‘ und die Tradition des platonischen Aufstiegsmodells, in: Haug, *Die Wahrheit der Fiktion* (wie Anm. 5), S. 493–504.

faltigkeit zu dir herab, so dass du die grünen, weißen und roten Äpfel meiner todfreien Menschwerdung brechen kannst. Und dann beschirmt dich der Schatten meines Heiligen Geistes vor aller irdischen Traurigkeit.“³⁷

Es wird also die theologische Begrifflichkeit in die erotische Metaphorik hereingeholt, Mechthild soll bruchlos den heilsgeschichtlichen Sinn im sinnlichen Bild schauen. Otto Langer hat von „spiritueller Sinnlichkeit“ gesprochen.³⁸ Der Widerspruch zwischen personaler Erfahrung und der Ratio als heilsgeschichtlicher Bedeutung ist aufgehoben. Selbstverständlich nur für den Augenblick der Unio. Die Verschmelzung ist nicht zu halten. Die Trennung, der Verlust sind vorprogrammiert; das ist der Preis für den Augenblick der Überwindung des Widerspruchs. Der Weg endet im Absturz, der aber bejaht wird, bejaht bis zur Selbstvernichtung, bis zum Zu-Nichts-Werden. Das ist der Gegenpol zur höchsten Höhe. Aber das Höchste und das Tiefste sind eins.

Nirgendwo in der von mir überblickten Geschichte der Ratio wird das Problem der Sinnerfahrung im Medium der Sprache, in der Narratio und ihrem Nachvollzug dermaßen auf die Spitze getrieben. Die sonst überall auftretenden Aporien werden im Liebesakt gegenstandslos, da er die Aufhebung des Widerspruchs zwischen der „Unbegriffenheit“, wie Susanne Köbele dies nannte,³⁹ und der Begrifflichkeit in sich schließt. Das ist nicht etwa eine Rückkehr zur frühmittelalterlichen symbolischen Präsenz Gottes, sondern es handelt sich um eine Gegenwart Gottes, die durch die Brechung, die die Ratio mit sich brachte, hindurchgegangen ist. Es gibt kein repräsentatives Mittleres als Vermittlung zwischen Anwesenheit und Abwesenheit, sondern es geht um einen visionären narrativ vermittelten Erfahrungsprozess, dessen Ziel in der sinnlichsten Form mit ihrer Ratio als absoluter Bedeutung eins ist.

VIII.

Auch von hier aus nochmals ein Blick auf die historisch nächste Position: auf Eckhart. Eckhart wendet sich nicht nur gegen das Aufstiegsmodell als Weg zur Gotteserfahrung, sondern er schert auch aus der Bild-Begriffs-Problematik

³⁷ Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, hg. v. Gisela Vollmann-Profe (Bibliothek des Mittelalters 19), Frankfurt a.M. 2003, II, 25, S. 132, Z. 27 – S. 134, Z. 2.

³⁸ Otto Langer, *Die übersinnlichen Sinne*, in: *Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur*, hg. v. Klaus Ridder u. Otto Langer (Körper, Zeichen, Kultur 11), Berlin 2002, S. 175–192, hier S. 188. Langer expliziert dies so: „Die Sinnlichkeit wird intelligent und der Intellekt sinnlich“ (S. 186).

³⁹ Susanne Köbele, *Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache*, Tübingen/Basel 1993.

aus. Alle Erfahrung bleibt in der Negation ihrer selbst stecken. Bild und Begriff müssen zurückgelassen werden, damit jene Leere eintritt, in der es zur Gottesgeburt in der Seele kommen kann.⁴⁰ Und das führt zu jenem Bruch, zu dem Mechthild im Abstieg nach der Verschmelzung von Bild und Bedeutung in der narrativen Erfahrung gelangt ist: Der Schlüsselbegriff heißt wiederum ‚Zu-Nichts-Werden‘. Eckhart hat ihn aus der Frauenmystik übernommen, dies jedoch – und das ist der fundamentale Unterschied – als Grundposition, nicht als Ergebnis eines Prozesses. Denn die Erfahrung wird von ihm ja unterschlagen zugunsten des Sprungs ins Ganz-Andere des Seelengrundes.

Eckhart hat bekanntlich Anstoß erregt, seine zentralen Thesen wurden verurteilt. Aber der Gedanke eines absoluten Bruchs war damit in der Welt, und der Bruch war im Grunde nicht mehr zu heilen. 150 Jahre später erscheint er bei dem Eckhartkenner Cusanus in der Form einer unendlichen Annäherung an Gott, die ihr Ziel nie zu erreichen vermag.⁴¹

Doch nicht nur waren Ratio und Gotteserfahrung nicht mehr zusammenzubringen, sondern auch das Verhältnis von Ratio und Faktizität geriet in die Krise. Mit Ockham kommt die Eigengesetzlichkeit des Denkens, die Eigenständigkeit des Begriffsapparates in einem bisher nicht gekannten Maß zum Bewusstsein. Das führt zu einer Relativierung der Erkenntnismöglichkeiten, die über das hinausgeht, was die Vieldeutigkeit des exemplarischen Denkens mit sich gebracht hatte: Bei Boccaccio verbindet sich beides – er hat sich intensiv mit Ockham beschäftigt.⁴²

So zeigt sich denn, dass die Ratio philosophisch und literarisch in immer wieder neue Konstellationen eingesetzt wird, dabei ein immer wieder anderes Gesicht zeigt und entsprechend immer wieder anders an ihre eigene Grenze stößt. Das zwingt dazu, statt mit Längsschnitten und fraglichen Teleologien, bevorzugt mit Querschnitten zu arbeiten, damit die wechselnden Positionen unverzerrt vor Augen treten können. Es gibt keine Rationalisierung als kulturgeschichtliche Generallinie, sondern nur ein Wechselspiel von rationalen Zugriffen unter sich immer wieder verändernden Aspekten. Man könnte höchstens sagen, dass sich beim Ausspekulieren der Oppositionen die Wider-

⁴⁰ Vgl. dazu meine Studie: Eckharts deutsches Predigtwerk: Mystische Erfahrung und philosophische Auseinandersetzung, in: Haug, *Die Wahrheit der Fiktion* (wie Anm. 5), S. 521–537.

⁴¹ Cusanus hat dies anhand seines ‚Ludus globi‘-Dialogs veranschaulicht; vgl. meine Studie: Nicolaus Cusanus zwischen Meister Eckhart und Cristoforo Landino: der Mensch als Schöpfer und der Weg zu Gott, in: Haug, *Die Wahrheit der Fiktion* (wie Anm. 5), S. 538–556, hier S. 551f.

⁴² Kurt Flasch hat dies nachgewiesen: *Die Pest, die Philosophie, die Poesie. Versuch, das Decameron neu zu lesen*, in: *Literatur, Artes und Philosophie*, hg. v. Walter Haug u. Burghart Wachinger (*Fortuna vitrea* 7), Tübingen 1992, S. 63–84, hier S. 82–84.

sprüche zusehends härter artikulieren und die Abgründe immer tiefer werden. Dies insbesondere dann, wenn der von Anfang an umstrittene Gedanke einer Vermittlung über Sprache und Bild diskreditiert und preisgegeben wird. Je unreflektierter die Ratio leuchtet, desto dunkler sind die Schatten, die sie wirft. Die Nachtseiten der Aufklärung sind der Paradefall dafür.

Abstract: The history of western civilization is generally considered as being determined by a process of increasing rationalization in thought and social behaviour culminating in the autonomy of reason in the age of enlightenment. The most impressive and successful elaboration of this cultural concept is due to Max Weber. In opposition to this idea my paper pleads for a diversification of the term 'ratio'. Reason shows different features depending on the opposing concepts against which action is taken, be it faith, prejudice, irrationality, disorder, stupidity etc. There is no general historical trend to rationalization but a discontinuous debate between reason and varying forms of non-reason under changing conditions. It can be demonstrated that literature takes part in this highly dramatic interplay. And it is the distinguished role of literature not only to promote rational thinking but, and above all, to reveal its limits.

Wissensmythen. Lateinische Literatur und Rationalisierung im 12. Jahrhundert

VON FRANK BEZNER

I. Nach der ‚Renaissance‘: ‚Rationalisierung und Verwissenschaftlichung‘ im 12. Jahrhundert

Seit geraumer Zeit ist das lange lateinische 12. Jahrhundert keine „Renaissance“ mehr: das *lange* 12. Jahrhundert, also jene für die mittelalterliche Wissensgeschichte zentrale ‚Epoche‘, die mit einer in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts aufkeimenden intellektuellen ‚Unruhe‘¹ beginnt und in der endgültigen Institutionalisierung dieses ‚Neuaufbruchs‘ in der Pariser Universität im 13. Jahrhundert ihren Abschluß findet. An die Stelle des munteren Treibens jener gelehrten Intellektuellenschar in (und um) Chartres, Tours und Paris, deren Sprachgewandtheit, Antikenbegeisterung, enzyklopädisches Wissen und vor allem auch: müheloses Glissieren zwischen Poesie und Wissen Charles Homer Haskins² – aus den bekannten Gründen³ – so begeistert hatten, ist nun ein anderes Bild getreten.⁴ Dessen historiographische Wurzeln liegen im 19. Jahrhundert, doch zum einschlägigen Paradigma einer „Verwis-

¹ Vgl. dazu Peter Classen, Die Hohen Schulen und die Gesellschaft, in: ders., Studium und Gesellschaft im Mittelalter, hg. v. Johannes Fried, Stuttgart 1983, S. 1–26.

² Charles Homer Haskins, The Renaissance of the Twelfth Century, Cambridge/Mass. 1927, aber auch ders., Studies in Mediaeval Culture, Oxford 1930.

³ Dazu Wallace Klippert Ferguson, The Renaissance in historical thought. Five Centuries of Interpretation, Boston 1948 (repr. New York 1981). Vgl. Peter von Moos, Das 12. Jahrhundert – eine ‚Renaissance‘ oder ein ‚Aufklärungszeitalter‘, in: Mittel-lateinisches Jahrbuch 23 (1988), S. 1–10, sowie Alexander Fidora u. Andreas Niederberger, Der Streit um die Renaissance im 12. Jahrhundert – eine Gesellschaft im Spannungsfeld zwischen Humanismus, Wissenschaft und Religiosität, in: Conventio Selecta 3 (2000), S. 7–26.

⁴ Deutlich bereits in den einzelnen Arbeiten in: Renaissance and Renewal in the Twelfth Century, hg. v. Robert L. Benson u. Giles Constable, Cambridge/Mass. 1982, in denen der Begriff der Renaissance keine nennenswerte Rolle mehr spielt.

senschaftlichung und Rationalisierung des 12. Jahrhunderts“ ist es erst durch die wegweisenden Arbeiten der Theologie- und Philosophiehistoriker Joseph Koch, Wolfgang Kluxen, Georg Wieland (und anderer) geworden.⁵ „Verwissenschaftlichung und Rationalisierung“, das heißt: zunehmende Plädoyers für eine Reflexion *per rationem* und nicht mehr *sub auctoritate*, insbesondere im Rahmen von Naturphilosophie⁶ und Theologie;⁷ neue methodische Standards wie die *Quaestio*, aber auch eine hochsubtile Sprachreflexion und -klärung auf dem Boden einer *logica nova*;⁸ „Aristoteles statt Platon“;⁹ „Paris statt Orléans“;¹⁰ spezifische Disziplinen mit spezifischen Grenzen statt eines enzyklopädischen Wissenssystems;¹¹ haarspalterische, dialektik- und diskussionsbesessene *Cornificiani* vs. auratisch-ehrwürdige Lehrerfiguren;¹² sowie nicht zuletzt:

-
- ⁵ Einschlägig neben Joseph Koch, Artikel ‚Scholastik‘, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Bd. V (1961), Sp. 1494–1498, insb. Wolfgang Kluxen, Der Begriff der Wissenschaft, in: Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert, hg. v. Peter Weimar, Zürich 1981, S. 273–293, und Wolfgang Kluxen, Wissenschaftliche Rationalität im 12. Jahrhundert. Aufgang einer Epoche, in: Aufbruch – Wandel – Erneuerung. Beiträge zur „Renaissance“ des 12. Jahrhunderts, hg. v. Georg Wieland, Stuttgart 1995, S. 89–99, sowie Georg Wieland, Rationalisierung und Verinnerlichung. Aspekte der geistigen Physiognomie des 12. Jahrhunderts, in: Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Perspektiven, hg. v. Jan P. Beckmann u.a., Hamburg 1987, S. 61–79; „Scientia“ und „Disciplina“. Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert, hg. v. Rainer Berndt u. Matthias Lutz-Bachmann, Berlin 2002. Vgl. auch die in den folgenden Anm. zitierten einschlägigen Arbeiten.
- ⁶ Andreas Speer, Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer „scientia naturalis“ im 12. Jahrhundert, Leiden u.a. 1995.
- ⁷ Albert Zimmermann, Die Theologie und die Wissenschaften, in: Die Renaissance der Wissenschaften (wie Anm. 5), S. 87–105; Mechthild Dreyer, More mathematicorum. Rezeption und Transformation der antiken Gestalten wissenschaftlichen Wissens im 12. Jahrhundert, Münster 1996; Metaphysics in the Twelfth Century. On the Relationship among Philosophy, Science and Theology, hg. v. Matthias Lutz-Bachmann, Alexander Fidora u. Andreas Niederberger, Turnhout 2004.
- ⁸ Lambertus M. de Rijk, Logica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic, Bd. I: On the Twelfth Century Theories of Fallacy, Bd. 2,1: The Origin and Early Development of the Theory of Supposition, Bd. 2,2: Texts and Indices, Assen 1962–67.
- ⁹ Einschlägig: Georg Wieland, Plato oder Aristoteles – Überlegungen zur Aristoteles-Rezeption des lateinischen Mittelalters, in: Tijdschrift voor Filosofie 47 (1985), S. 605–630, und ders., Plato or Aristotle – a real Alternative in Medieval Philosophy?, in: Studies in Medieval Philosophy, hg. v. John F. Wippel, Washington 1987.
- ¹⁰ Plakativ dazu Ernst Robert Curtius, Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter, 11. Aufl., Tübingen/Basel 1993, S. 473–476.
- ¹¹ Dazu insb. die in Anm. 5 zitierten Arbeiten von Wolfgang Kluxen.
- ¹² Vgl. Johannes von Salisbury, Metalogicon, hg. v. John B. Hall, Turnhout 1991, insb. Buch I; zum ‚alten Modell‘ des auratischen Lehrens, vgl. C. Stephen Jaeger, The Envy of Angels. Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe 950–1200, Philadelphia 1994, insb. S. 53–198, S. 199–228.

der ‚Niedergang‘ der Kathedralschulen als innovativer Wissenszentren¹³ und die Institutionalisierung der neuen Ansätze und ihrer Träger in der (oder besser: zur) Universität von Paris.¹⁴

Auch für die lateinische Literatur des 12. Jahrhunderts hatte dieser ‚paradigmatische Wandel‘ von der Renaissance zur Verwissenschaftlichung Konsequenzen. Denn anders als in Haskins’ ‚Renaissance of the Twelfth Century‘ oder auch Marie-Dominique Chenu’s brillanter Studie zur ‚Theologie du douzième siècle‘¹⁵ spielen *literarische* Texte (oder ästhetische Strukturen) nun keine nennenswerte Rolle mehr – und dies ist durchaus konsequent. Aus philosophie- und theologiegeschichtlicher Perspektive erscheint die Rationalisierung des 12. Jahrhunderts als eine (oft unverhohlenen teleologisch gedachte) Entwicklung, die von einem enzyklopädischen Wissensmodell unter Einfluß literarischer und paraliterarischer Texte und Formen weg- und zu einer aristotelischen Prinzipienwissenschaft (oder zumindest an Begriff und Systematik ausgerichteten Diskursordnung) hinführt: gerade die *Überwindung* jedweder ‚nur‘ (oder *auch*) literarischen (oder halbliterarischen) Form und Strukturierung von Wissen und die Scheidung von ‚Poesie und Wissen‘ avancieren daher zur ‚Signatur‘ dieses Wandels und der mit ihm einhergehenden neuen Wissensformation. So korreliert das vielzitierte, weil konzis repräsentative, *dictum* des Thomas über die für die Klassifikation des Wissens nicht mehr substantiellen enzyklopädisch gedachten *Artes* (*septem artes liberales ... scientiam non dividunt sufficienter*)¹⁶ mit einem Mißtrauen wider jedwede Form fabulos gefaßten, metaphorisch oder gar *per figmenta* vermittelten Wissens, dessen Form und Medialität – da mehrdeutig, nicht am Begriff orientiert, unterterminologisch – *a priori* überhaupt kein Wissen mehr konstituieren, garantieren *kann*.¹⁷ Eine systembildende Scheidung, die wohl selten so plakativ ihren Ausdruck findet wie in jener vielzitierten Szene aus der einschlägigen ‚Bataille des Sept Arts‘ des Henri d’Andeli, in der die Vertreter des (sog.) *Old Learning*, darunter Poeten wie Bernardus Silvestris, sich der – an Logik, Dialektik, Metaphysik orientierten – Autoren der kommenden Scholastik zu erwehren haben.¹⁸ Ist die

¹³ Zu dieser Problematik jetzt Jaeger (wie Anm. 12).

¹⁴ Dazu Stephen Ferruolo, *The Origins of the University. The Schools of Paris and their Critics 1100–1250*, Stanford 1985.

¹⁵ Marie-Dominique Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957, tw. auch in engl. Übersetzung als: *Nature, Man, and Society. Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*, hg. v. Jerome Taylor u. Lester K. Little, Chicago u.a. 1983.

¹⁶ Vgl. Thomas von Aquin, *Super Boethium de Trinitate*, q. 5, a. 1, ad 3, mit: St. Thomas Aquinas: *The Division and Methods of the Sciences*, übers. u. eingel. v. Armand A. Maurer, Toronto 1963, S. 11.

¹⁷ Dazu summarisch Concetta Greenfield, *Humanist and Scholastic Poetics, 1250–1500*, London/Toronto 1981, S. 41–55.

¹⁸ Vgl. *The battle of the seven arts. A French poem by Henri d’Andeli, trouvère of the 13th century*, hg. u. übers. v. Louis J. Paetow, Berkeley 1914.

(für diesen Band zentrale) Frage nach dem Verhältnis von ‚Rationalisierung‘ und ‚Literatur‘ also bereits beantwortet? Und wäre damit auch eine, für die literaturwissenschaftliche Konstruktion des Literarischen vertraute (und grundlegende) Opposition zwischen einer Sphäre des Wissens und der Rationalisierung auf der einen und des Ästhetischen, der Literatur auf der anderen Seite erfolgreich etabliert?

Die folgenden Seiten plädieren gegen eine derartige Antwort – und *dafür*, die doppelte methodische Chance der Frage nach dem Verhältnis von Rationalisierung und Literatur ernst- bzw. anzunehmen. Denn die Einbindung *literarischer* Werke in Prozesse der Rationalisierung, so gilt es in einem ersten methodischen Doppelschritt (II) zu zeigen, bietet für das 12. Jahrhundert einerseits die Chance, die Verwissenschaftlichung anders und komplexer zu konzeptualisieren als gewohnt; umgekehrt heißt einen *Verwissenschaftlichungsprozeß* als Kontext *literarischer Werke* zu begreifen, die Frage nach der Konzeptualisierung mittellateinischer *Literatur* neu zu stellen. In einem ersten thematischen Schritt (III) soll darauf skizziert werden, wie bereits im Rahmen der literarischen Theoriebildung des 12. Jahrhunderts ein komplexer Bezug zwischen Literatur und Rationalität (bzw. Rationalisierung) entworfen wird: Im einschlägigen Corpus der *Accessus ad auctores*, Literar-Prologe und Literatur-Kommentare wird die *poesis* dabei gerade als *poesis* zum Spielraum des Wissens stilisiert; die entscheidende – und unter den Zeitgenossen teils auch umstrittene – gedankliche Dynamik dieser Konzeptualisierung zielt also gerade *nicht* auf das Postulat einer *Ästhetisierung* des Wissens, sondern umgekehrt auf eine Dimensionierung des Ästhetischen als Medium von Wissen und Rationalität. Ein sich anschließender Schritt (IV) stellt Beobachtungen zu einem in diesem Kontext einschlägigen Corpus an und fragt danach, in welchem Verhältnis die philosophisch-allegorische Epik von Autoren wie Bernardus Silvestris, Alanus von Lille und Johannes von Hauvilla zur Verwissenschaftlichung des 12. Jahrhunderts steht; dabei wird es nicht zuletzt um die Frage gehen, inwiefern dieser enge Bezug zur Rationalisierung sowie der damit verbundene Anspruch einer philosophischen Dimensionierung des Literarischen die sprachliche, narrative, ästhetische Textur und Struktur dieser ‚integumentalen‘ Werke bis ins Detail prägt.

II. Nach der Verwissenschaftlichung: neue Perspektiven auf Rationalisierung, Wissen, Literatur im 12. Jahrhundert

Bereits aus diesem kurzen Aufriß erhellt die erste Konsequenz der Frage nach der Rolle literarischer Werke im Zuge der Rationalisierung des 12. Jahrhunderts:

(1.) Anders als es zahlreiche Studien insbesondere zur Literaturtheorie und philosophisch-allegorischen Epik des lateinischen 12. Jahrhunderts, sei es explizit konstatieren oder implizit suggerieren, wird es nämlich nun gerade nicht mehr darum gehen, herauszuarbeiten, inwiefern literarische Werke und ästhetische Strukturen ‚Freiräume‘ in einer ‚übermächtigen‘ Rationalisierungsbewegung ermöglichen – sei es indem sie Rationalisierungsprozesse problematisieren oder negieren, persiflieren oder subvertieren. Im Gegenteil: Zumindest für den hier zur Debatte stehenden Teil der lateinischen Literatur des 12. Jahrhunderts liegt die entscheidende methodische Herausforderung bzw. Rationalisierung in der Chance, das Verhältnis zwischen Literatur und Rationalität gerade *nicht* apriorisch als Opposition zu begreifen. Wo freilich Literatur nicht als notwendig oder ‚immer irgendwie‘ rationalitätsresistent, sondern umgekehrt im Kontext oder sogar *als Moment* konkreter Rationalisierungsprozesse verstanden werden soll, stehen unweigerlich der Status des Literarischen und die Literarizität vormoderner lateinischer Literatur zur Debatte¹⁹ – nicht anders als die Aussagekraft eher funktionalistischer Kategorien wie der „Didaxe“ oder jüngere Versuche, ästhetische Strukturen über das Postulat zu privilegieren, jedwede Vermittlung von Wissen sei zwangsläufig und notwendig auf symbolische Diskurse angewiesen.²⁰

(2.) Die zweite methodische Position impliziert eine Kritik oder besser eine *Dynamisierung* des *Paradigmas* (nicht etwa der Existenz!) der „Rationalisierung und Verwissenschaftlichung“ des 12. Jahrhunderts – eines Paradigmas, dessen Implikationen, Grenzen und teils auch Aporien erstaunlich selten diskutiert werden. Dabei geht es gerade nicht darum, daß dem philosophie- und theologiegeschichtlich motivierten Ansatz von der Rationalisierung im 12. Jahrhundert ein Bewußtsein für jene Grenzen der Verwissenschaftlichung oder der *Ratio* selbst fehlen würde, die häufig von literaturwissenschaftlicher Seite betont werden: „Verinnerlichungsprozesse“ und Resistenz(en) wider die Entstehung des gelehrten Feldes der Scholastik sind schließlich selbst Teil des Paradigmas geworden, ja stabilisieren es bisweilen durch die positivierende Logik des Gegensätzlichen; einschlägig etwa Georg Wielands Arbeiten über „Rationalisierung und Verinnerlichung“²¹, aber auch die häufig betonte anti-

¹⁹ Hierzu aus genau umgekehrter Perspektive vgl. Gertrud Grünkorn, Zum Verständnis von fiktionaler Rede im Hochmittelalter. Das Verhältnis von lateinischer Kommentartradition und höfischem Roman, in: Fiktionalität im Artusroman, hg. v. Volker Mertens u. Friedrich Wolfzettel, Tübingen 1993, S. 29–44, und Peter von Moos, Was galt im lateinischen Mittelalter als das Literarische an der Literatur? Eine theologisch-rhetorische Antwort, in: Literarische Interessenbildung im Mittelalter. DFG-Symposium 1991, hg. v. Joachim Heinzle, Stuttgart/Weimar 1993, S. 431–451.

²⁰ Hierzu innovativ Michael Stolz, Artes-liberales-Zyklen. Formationen des Wissens im Mittelalter. 2 Bde., Tübingen 2004, z.B. XI, S. 86–114.

²¹ Vgl. Wieland (wie Anm. 5).

scholastische Opposition satirischer Autoren und monastischer Interessen bzw. ‚anti-dialektische‘ Tendenzen.

Vielmehr gilt es zunächst zu fragen, ob es der Komplexität einer wissenschaftlichen Entwicklung angemessen ist, den *Endpunkt* einer Entwicklung – die scholastische Episteme – auf den *Verlauf* des Wandels, auf die Entwicklung *selbst* zu projizieren. Denn bei genauerem Hinsehen zeigt sich für die Schwellenzeit des 12. Jahrhunderts eine verstörende Gleichzeitigkeit des vermeintlich so Ungleichzeitigen. Gerade die (sogenannten) Vertreter des (sogenannten) *Old Learning*, die in Kathedralschulen, an Autoren wie Platon, Boethius, Vergil, im Medium des Kommentars und als Vertreter einer enzyklopädisch gefaßten *grammatica* lehren, – gerade *diese* Autoren sind *zugleich* prominente Exponenten der ‚neuen Wege‘.²² Etwa Wilhelm von Conches: Auf der einen Seite ist gerade er ein typischer Vertreter eines enzyklopädischen, am Kommentar der *auctores* orientierten Wissensmodells der Kathedralschule(n), der von Johannes von Salisbury auch prompt als *grammaticus* ‚klassischen‘ Zugriffs *gegen* die ungebärdigen *Cornificiani* und neuen Dialektiker ins Feld geführt wird;²³ umgekehrt entwickelt gerade er – unter Rückgriff auf neu übersetzte arabische Traktate – ein innovatives, begrifflicher und systematischer Konsistenz verpflichtetes, mit methodologischer Reflexion einhergehendes Modell einer neuen *scientia naturalis*²⁴ – und verstrickt sich in Konflikte mit konservativen monastischen Theologen wie Wilhelm von St. Thierry. Vergleichbar Adelard von Bath, der wegen eines kompromißlosen Plädoyers für die *ratio* wie aufgrund seiner von Neugier getriebenen Reisen nach Toledo zum exemplarischen Exponenten des ‚neuen Wissensdursts‘ des 12. Jahrhunderts avanciert – und zugleich seine wichtigsten Werke in dialogischer Form und stark literarisierter Sprache verfaßt.²⁵ In umgekehrter Weise zeigt sich diese Ambivalenz in literarischen Werken: Obgleich als Moment einer enzyklopädisch aufgefaßten *grammatica* im Raum der Kathedralschulen verfaßt,²⁶ greifen die literarischen Werke des Bernardus Silvestris oder Alanus von Lille zugleich neueste philosophische und theologische Entwicklungen, Ideen, Texte auf²⁷ – und nicht weniger deutlich zeigt sich dieses Ineinander des Neuen im

²² Ausführlicher zum Folgenden vgl. Frank Bezner, *Vela Veritatis*. Hermeneutik, Wissen und Sprache in der *Intellectual History* des 12. Jahrhunderts, Leiden/Boston 2005, insb. S. 23–33.

²³ Vgl. Johannes von Salisbury, *Metalogicon* (wie Anm. 12), insb. Buch I.

²⁴ Dazu Speer (wie Anm. 6), insb. S. 130–221.

²⁵ Vgl. zu Adelards Plädoyers für eine kompromißlos rationale Reflexion die Darstellung bei Speer (wie Anm. 6), insb. S. 36–43.

²⁶ Vgl. Peter Godman, *Opus consummatum omnium artium . . . imago*. From Bernard of Chartres to John of Hauvilla, in: *ZfDA*, 124 (1995), S. 26–71.

²⁷ Vgl. dazu unten.

bald Obsoleten in jener, für diese Werke grundlegenden Hermeneutik des *integumentum*, deren Kernpunkt der philosophische Anspruch literarischer Strukturen ist.²⁸

Kurzum: So sehr eine enzyklopädische, literarische, am Kommentar einschlägiger *auctores* wie Platon, Boethius, Martianus Capella, Macrobius, Vergil orientierte Wissenskultur der Kathedralschule auch künftig einer Kultur der aristotelischen Scholastik systematisch und institutionell entgegengesetzt sein mag – für die Schwellenzeit des 12. Jahrhunderts selbst gilt diese Opposition gerade *nicht*; den Scheidungen vergleichbar, die die Moderne errichtete, um Moderne zu sein,²⁹ erweist sich eine Trennung der alten und neuen, literarischen und philosophischen, enzyklopädischen und disziplinenorientierten Kulturen als Folge unangemessener disziplinärer Grenzziehung – sowie des Versuches, auch im 12. Jahrhundert eine Moderne zu konstruieren, die sich über derartige Differenzierungen in den Blick nehmen läßt.

Dazu kommt – gerade vor dem Hintergrund dieser ‚Dynamisierung‘ – ein weiteres. Denn protegiert vom Kollaps der Renaissance-These wie der schieren Offensichtlichkeit und Faktizität der Rationalisierungsprozesse im 12. Jahrhundert, hat sich, ganz unbemerkt, wie es scheint, ein paradigmengestaltender ‚neuer (wissenschaftlicher) Mythos‘ ausgebreitet – ein Mythos, der sich in Anlehnung an eine Formulierung Lorraine Dastons als ‚Mythos von der Kopfgeburt der Athene‘ bezeichnen ließe.³⁰ Denn auch für die skizzierte Forschungslage zum 12. Jahrhundert gilt weitgehend, daß für sie die

Rationalität [ebenso wenig] eine *Geschichte* [hat], wie Athene eine Biographie: Rationalität war – so unser Bild – vollendet und daher monolithisch, sobald sie auf die Bildfläche trat [...].³¹

Doch zur derart ‚monolithischen‘ Konzeption der Rationalität gibt es Alternativen, die zunehmend von einer ‚neuen Ideengeschichte‘ oder *Intellectual*

²⁸ Hierzu: Marie-Dominique Chenu, *Involucrum. Le mythe selon les théologiens médiévaux*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 22 (1956), S. 75–79; Édouard Jauneau, *L'usage de la notion d'“integumentum” à travers les gloses de Guillaume de Conches*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 32 (1957), S. 35–100; Peter Dronke, *Fabula, Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden 1974; Christoph Huber, Artikel ‚*Integumentum*‘, in: *Reallexikon der dt. Literaturwissenschaft*, Bd. II, S. 156–160; Frank Bezner (wie Anm. 22).

²⁹ Dazu Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt a.M. 1998.

³⁰ Lorraine Daston, *Wunder, Beweise und Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität*, Frankfurt a.M. 2001, S. 7–27. Zur Relevanz Dastons für die Fragestellung des vorliegenden Bandes vgl. auch den Beitrag von Ingrid Kasten in diesem Band.

³¹ Daston (wie Anm. 30), S. 7f.

*History*³² erarbeitet werden, die – disziplinär kaum gefügt und in ihren Konsequenzen für die *mittelalterliche* Wissensgeschichte noch zu entwerfen³³ – gerade keine Geistesgeschichte vertrauter Prägung ist, sondern ebenso von einer Reihe theoretischer Innovationen aus der Literatur- und Kulturtheorie³⁴ profitiert wie von einer grundsätzlichen Historisierung. ‚Wissen‘ (bzw. die Werke der Wissensgeschichte) erscheint aus einer derartigen Perspektive nicht mehr als notwendig gegebene, aus begrifflicher Logik und hermeneutischer Perspektive *allein* heraus verständliche Summe von Einsichten, Ideen, Argumenten,³⁵ sondern verdankt sich auch komplexen, teils kontingenten, nicht nur systematischen Verfertigungsbedingungen, medialen Faktoren, kulturellen Praktiken, kontextuellen Bedingtheiten;³⁶ über Wahrheit entscheidet eine „Ordnung des Diskurses“,³⁷ die mit Selektion und Exklusion einhergeht; darüber, was (und auch wer) überhaupt „im Wahren“ ist oder sein kann, entscheiden herrschende *Paradigmen*.³⁸ Überhaupt muß ‚die Rationalität‘ (und ihre Standards) – gerade in *Schwellenzeiten* – auch durchgesetzt, in ihren Ansprüchen und Verfahren naturalisiert, verselbständigt werden, ja bedarf, um Geltung zu erlangen, eigener Mythen und Auratisierungen ihrer Macht und Relevanz.³⁹

³² Einschlägig z.B. der ‚Klassiker‘ von Steven Shapin u. Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton 1985.

³³ Die einschlägigen in den vorigen Anm. angeführten Arbeiten und Ansätze stammen nahezu ausschließlich aus der Frühneuzeitforschung, in der eine aufgeklärte Ideengeschichte bereits eindrucksvolle Ergebnisse hervorgebracht hat, vgl. z.B. die Beiträge in: *Die Praktiken der Gelehrsamkeit in der Frühen Neuzeit*, hg. v. Helmut Zedelmaier u. Martin Mulsow, Tübingen 2001.

³⁴ Vgl. insb. die – nicht selten auf eine Theorie der Literatur oder Ästhetik reduzierten – Arbeiten Michel Foucaults, insb. M. Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a.M. 1991, und ders., *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, hg. v. Walter Seitter, Frankfurt a.M. 1987, S. 69–90.

³⁵ Ein bereits einschlägiges Beispiel dafür ist die komplexe Konstruktion Platons, vgl. Marie-Dominique Chenu, *Die Platonismen des XII. Jahrhunderts*, in: *Platonismus im Mittelalter*, hg. v. Werner Beierwaltes, Darmstadt 1968, S. 268–316.

³⁶ Eine konsequente Reinterpretation der Denkgeschichte des 12. Jahrhunderts in diesem Sinne steht aus, implizit einschlägig indes immer noch Chenu (wie Anm. 15) (vgl. grundsätzlich auch Kurt Flasch, *Plädoyer für die Problemgeschichte*, ders., *Historische Philosophie. Beschreibung einer Denkart*, Frankfurt a.M. 2003).

³⁷ Zu „Ordnungskonfigurationen“ jetzt etwa, wenngleich nicht nur mit Bezug auf ideengeschichtliche Phänomene: *Ordnungskonfigurationen im hohen Mittelalter*, hg. v. Bernd Schneidmüller u. Stefan Weinfurter, Stuttgart 2006.

³⁸ Deutlich etwa im Fall der porretanischen Theologie, vgl. Frank Bezner, *Omnes excludendi sunt praeter domesticos. Eine mittelalterliche Diskussion über die kommunikativen Bedingungen des Wissens*, in: *Ars und Scientia*, hg. v. Dörte Helsingner u. Cora Dietl, Bern 2002, S. 57–77.

³⁹ Einschlägig zur Durchsetzung wissenschaftlicher Paradigmen und damit verbundenen Disziplinierung *als Moment der Universitätsgründung*: Ferruolo (wie Anm. 14) und John Baldwin, *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and his Circle*, Princeton 1970.

Eben eine derartige – jüngst von Ian Hacking auch theoretisch erschlossene⁴⁰ – Historisierung eröffnet dabei nicht nur Chancen für eine neue *Intellectual History* des 12. Jahrhunderts. Sie ist auch für die folgenden Überlegungen zentral, ja konstituiert deren methodische ‚Generalthese‘. Denn ohne eine derartig dynamisierte Perspektive auf die Rationalisierung des 12. Jahrhunderts – die es also gerade nicht ‚systematisch‘ mit Max Weber oder Jürgen Habermas zu verstehen gilt – läßt sich weder das Verhältnis der lateinischen ‚Literaturtheorie‘ und Literatur zur „Verwissenschaftlichung des 12. Jahrhunderts“ noch die damit zwangsläufig verbundene Frage nach ihrer spezifischen Literarizität adäquat verstehen.

III. Ästhetisierung des Wissens oder Ästhetik als Wissen? Rationalisierung in der literarischen Theoriebildung des 12. Jahrhunderts

Der enge Zusammenhang zwischen dem Rationalisierungsprozeß des 12. Jahrhunderts und der (lateinischen) literarischen Theoriebildung⁴¹ zeigt sich auf mehreren Ebenen.⁴² Zum einen in der schieren Präsenz naturphilosophischer und theologischer Begrifflichkeit(en), Theorien und Modelle – einer Präsenz, die freilich eine Vorgeschichte hat. Von Fulgentius, Remigius von Auxerre, Johannes Scottus und den anonymen Boethiuskommentaren des 9. und 10. Jahrhunderts übernehmen die Exegeten des 12. Jahrhunderts ein hochspezifisches Set platonischer und neuplatonischer Philosopheme (wie die Welt-

⁴⁰ Ian Hacking, *Historische Ontologie*, o.O. 2006, insb. S. 9–117.

⁴¹ Die folgenden Beobachtungen basieren auf: *Accessus ad auctores*. Bernard d’Utrecht et Conrad d’Hirsau. *Dialogus super auctores*, hg. v. Robert B. C. Huygens, Leiden 1970; Bernard von Utrecht, *Commentum in Theodulum*, in: ebd., S. 55–69; Conrad von Hirsau, *Dialogus super auctores*, in: ebd., S. 71–131; Bernardus Silvestris, *Commentum super sex libros Eneidos*, in: *The Commentary on the First Six Books of the Aeneid of Vergil*, hg. v. Julian Ward Jones u. Elizabeth F. Jones, Lincoln/London 1977; Bernardus Silvestris (?), *Commentum in Martianum*, in: *The Commentary on Martianus Capella’s De nuptiis Philologiae et Mercurii*, hg. v. Haijo Jan Westra, Toronto 1986; vgl. auch Fulgentius, *Fabii Planciadi Fulgentii V.C. opera*, hg. v. Rudolph Helm, Leipzig 1898.

⁴² Grundsätzlich zum in der vorigen Anm. zitierten Corpus: Alastair J. Minnis u. Alexander B. Scott, *Medieval Literary Theory and Criticism c. 1100 – c. 1375. The commentary tradition*, Oxford 1988; Alastair J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, London 1984; Heinz Meyer, *Intentio auctoris, utilitas libri. Wirkungsabsicht und Nutzen literarischer Werke nach Accessus-Prologen des 11.–13. Jahrhunderts*, in: *FmSt* 31 (1997), S. 390–413.

seele oder das Konzept der Sphärenharmonie) sowie eine systematische Elementen- und Temperamentenlehre, die insbesondere bei der philosophischen Auslegung mythischer Figuren ‚angewandt‘ wird.⁴³

In diesem Rahmen kommt es dabei indes auch zu einer spezifischen *Transformation* eben dieser frühmittelalterlichen Tradition im Horizont der im 12. Jahrhundert *neu* entwickelten Ansätze.⁴⁴ Neben einer für die Wissensgeschichte der dreißiger und vierziger Jahre des 12. Jahrhunderts typischen Übernahme (und teils auch Fusion) theologischer und moralischer Reflexionen Abailards und Hugos von St. Viktor⁴⁵ ist dabei insbesondere der Einfluß Wilhelms von Conches einschlägig, und dies in doppelter Hinsicht. Zum einen übernimmt etwa Bernardus Silvestris⁴⁶ Wilhelms Einzeldeutungen und auch Auslegungscluster mythischer Figuren, etwa Wilhelms Auslegung des Bacchus-Semele-Mythos.⁴⁷ Zum anderen (und weit interessanter) greift Bernardus auf die in Wilhelms ‚*Philosophia Mundi*‘⁴⁸ und ‚*Dragmaticon*‘⁴⁹ – also systematischen naturphilosophischen Traktaten – entwickelten Überlegungen zurück, um nun *seinerseits* neue Auslegungen mythischer Figuren zu entwickeln. Eines von zahlreichen Beispielen ist etwa Bernardus’ Auslegung von Phoebus und Diana, die er nicht schlicht wie die exegetische Tradition⁵⁰ als mythische Chiffren für Sonne und Mond auslegt. Vielmehr versucht Bernardus ausführlich darzulegen, inwiefern gerade diese Figuren in der ebenso fiktiven wie durchdachten Welt⁵¹ des Martianus Capella begründet und rational nachvoll-

⁴³ Einschlägig hier Fulgentius, ‚*Mitologiae*‘, die vatikanischen Mythographen, aber auch die karolingischen Kommentatoren Remigius v. Auxerre und (Ps.-?) J. Scottus. Eine systematische Analyse ihres Einflusses steht noch aus, vgl. aber die Nachweise in den in Anm. 41 genannten Editionen.

⁴⁴ Die Klärung der nicht-antiken, frühmittelalterlichen Grundlagen oder zumindest Referenzräume der Wissensgeschichte des 12. Jhs. stellt – ebenso wie die systematische Erschließung der Rezeption des 12. Jhs. – ein wichtiges Desiderat dar, das bislang nur an wenigen einzelnen Beispielen erforscht wurde.

⁴⁵ Vgl. Michael Evans, *The Ysagoge in theologia and the commentaries attributed to Bernard Silvester*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 54 (1991), S. 1–42.

⁴⁶ Die Frage nach Bernardus’ Autorschaft an *beiden* Kommentaren (Stephen Gersh, (Pseudo-?) Bernard Silvestris and the Revival of Neoplatonic Virgilian Exegesis, in: *SOPHIES MAIESTORES. Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*, hg. v. Marie-Odile Goulet-Cazé, Goulven Madec u. Denis O’Brien, Paris 1992) ist hier nicht relevant.

⁴⁷ Das Folgende nach Bernardus (?), *Commentum in Martianum* (wie Anm. 41), S. 139–140.

⁴⁸ Wilhelm von Conches, *Philosophia*, hg. v. Gregor Maurach, Pretoria 1980.

⁴⁹ Wilhelm von Conches, *Dragmaticon*, hg. v. Italo Ronca, Turnhout 1998.

⁵⁰ Vgl. die von Westra in Bernardus (?), *Commentum in Martianum* (wie Anm. 41), S. 139f., angeführten Belegstellen aus Fulgentius und den karolingischen Kommentatoren.

⁵¹ Vgl. unten.

ziehbar als Kinder von Jupiter und Latona – ‚also‘ des *ignis superior* und des Elements Wasser – ausgelegt werden können. Bei seiner detaillierten Diskussion der Entstehung von Sonne und Mond aus dem Zusammentreten des *ignis superior* und des Wassers bedient er sich dabei genau der Argumente, die Wilhelm von Conches in seiner ‚Philosophia Mundi‘ bei seiner kosmologischen Erklärung der Entstehung von Sonne und Mond systematisch entwickelte. Äußerst typisch in Bernardus’ Auslegung ist dabei, daß nicht nur eine mythische Chiffre, sondern ein im auszulegenden Text präsenter (oder ihm unterstellter) *Zusammenhang* ausgelegt wird; in einer ausführlichen Reflexion zu Beginn seines Kommentars führt er dabei grundsätzlich aus, daß sich hinter den von Martianus Capella inszenierten und erzählten Götterhandlungen eben derartige, systematisch durchsichtige *Zusammenhänge* und *Wechselwirkungen* zwischen Elementen, Qualitäten, Temperamenten verbergen.⁵² Nicht minder charakteristisch ist die Verselbständigung der Bernardschen Exegese, denn die in der Edition dreiseitige Auslegung mutiert zu einem Mikrotraktat über die Entstehung von Sonne und Mond. Wie in vergleichbaren Stellen fällt dabei die differenzierte Abwägung verschiedener Hypothesen sowie die argumentative Beweisführung auf: *hoc enim probant rationes* heißt es immer wieder.⁵³ Nicht anders als in den Kommentaren Wilhelms von Conches wird die Auslegung mythischer Argumente also zu einer „Protowissenschaft“⁵⁴, bei der die Stringenz und Systematizität der Auslegung, weniger ihr Bezug zum Text im Vordergrund steht. Interessanterweise hatte Wilhelm von Conches diese Funktionalisierung seiner ‚Philosophia Mundi‘ dabei selbst betont, denn er bezeichnet diesen systematischen Traktat (ebenso wie sein ‚Dragmaticon‘) als Handreichung zur *lectio auctorum*.⁵⁵

Diese Nähe zwischen Exegese und Verwissenschaftlichung zeigt sich freilich nicht nur in inhaltlicher Hinsicht. Weit weniger deutlich, aber damit zugleich weit basaler, ist zudem die Rationalisierung des *Kommentarprozesses selbst* bzw. die konsequente *Inszenierung* seiner ‚Wissenschaftlichkeit‘. Dies zeigt sich bereits in der im 12. Jahrhundert charakteristischen Tendenz, die für die *Accessus* der Kommentare topischen Fragen zu organisieren. Wie insbesondere Alastair Minnis immer wieder betont hat, orientiert man sich zunehmend am Vorbild der Prologe der dialektischen Schriften und Aristoteles-Übersetzungen

⁵² Bernardus (?), *Commentum in Martianum* (wie Anm. 41), S. 48, S. 57, S. 100, S. 124.

⁵³ Ebd., S. 139.

⁵⁴ Hierzu (mit weiteren Beispielen) vgl. Lodi Nauta, *The Glosa as Instrument for the Development of Natural Philosophy. William of Conches’ Commentary to Boethius*, in: Maarten J.F.M. Hoenen u. Lodi Nauta, *Boethius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Traditions of the Consolatio Philosophiae*, Leiden/New York/Köln 1997, S. 3–39.

⁵⁵ Vgl. Wilhelm von Conches, *Philosophia Mundi* (wie Anm. 48), S. 89.

gen des Boethius – und übernimmt damit eben das Modell, das für die logischen und theologischen Kommentare des 12. Jahrhunderts einschlägig wurde.⁵⁶ Wichtiger als diese Stilisierung ist indes jene für die Kommentare des 12. Jahrhunderts elementare Grundannahme, die ihren philosophischen Anspruch begründet: die Annahme, daß die Dichtung (*poesis*) überhaupt und vordringlich über ihre moralische und stilbildende Funktion hinaus eine philosophische Dimension besitze. Vergil wie Martian, so Bernardus Silvestris in seiner bekannten Grundlegung, haben „sowohl die philosophische Wahrheit gelehrt wie auch die poetische Fiktion (*poeticum ficmentum*) nicht vernachlässigt.“⁵⁷ Daß dies weniger ein Plädoyer für die Wahrheit der Fiktion als vielmehr für die Relevanz der *ratio* im institutionell gegebenen Medium der Dichtung darstellt, zeigt sich – einmal abgesehen von der faktischen philosophischen Diskussion in den Kommentaren – dabei sehr deutlich, wenn diese Definition nicht gattungstheoretisch, sondern im Kontext der Kommentare *selbst* verstanden wird. Sorgsam um die Stringenz seiner Interpretationen bemüht, weist der Kommentator sowohl im Vergil- wie im Martian-Kommentar auf die Gefahr hin, die die traditionsbedingte Mehrdeutigkeit der integumentalen Götterchiffren mit sich bringe – stehen sie in der exegetischen Tradition doch für Elemente, Säfte, moralische Qualitäten etc.⁵⁸ In der terminologischen Begrifflichkeit fröhscholastischer *distinctio* – Bernardus diskutiert hier sowohl Abailard wie andere Sprachtheoretiker⁵⁹ – fordert er vom Exegeten explizit und mit Nachdruck die Klärung jedweder *multi-* oder *aequivocationes* (*distinctuendum erit ad quot res subiectas integumentorum nomina equivocentur*); nur wo diese *distinctio* erfolgt, kann der verwirrende Eindruck mangelnder systematischer Stringenz (*si in una veritas stare non poterit*) beseitigt werden. Mit dieser Reflexion überträgt Bernardus dabei die für das 12. Jahrhundert grundlegende Denkfigur, Widersprüche durch genaue sprachliche und begriffliche Analyse als Scheinwidersprüche zu entlarven, auf die Dichterexegese; umgekehrt – und dies ist in diesem Kontext besonders wichtig – stilisiert er die literarische Exegese dadurch zu einer Art Begriffs- und Sprachanalyse, die (formal) den Standards der sich entwickelnden scholastischen Episteme entsprechen soll. Bei seiner an Boethius orientierten Auslegung der Hercules-Figur glorifiziert er diese hermeneutische Haltung sogar, indem er den die mehrköpfige Hydra tötenden Heroen mit dem Exegeten vergleicht, der die unendlich wuchernden Interpretationsmöglichkeiten des literarischen Textes

⁵⁶ Vgl. Minnis, *Theories of Authorship* (wie Anm. 41), S. 9–39.

⁵⁷ Vgl. Bernardus, *Commentum super sex libros Eneidos* (wie Anm. 41), S. 3, vgl. Bernardus (?), *Commentum in Martianum* (wie Anm. 41), S. 45f.

⁵⁸ Vgl. Bernardus, *Commentum super sex libros Eneidos* (wie Anm. 41), S. 9, vgl. Bernardus (?), *Commentum in Martianum* (wie Anm. 41), S. 46.

⁵⁹ Hierzu ausführlicher Bezner (wie Anm. 22), S. 351–354.

durch die Kraft seines Intellekts, seiner philosophischen Kompetenz, zunichte machen kann.⁶⁰

Auch die im Anschluß an die integumentale Grundlegung entwickelte Reflexion über die *poesis* selbst ist von dieser Stilisierung der Literaturexegese zum Raum des Philosophischen geprägt. Neben einigen aufschlußreichen Stellen im Vergilkommentar zeigt sich dies sehr deutlich im Martian-Kommentar. Bereits im *accessus* und zu Beginn der ersten *distinctio* hatte Bernardus die philosophisch-integumentale Dimension der Dichtung erörtert, um darauf auch ihren *disziplinären Ort* zu bestimmen.⁶¹ Auf der Basis einer an Boethius und vor allem dem ‚Didascalicon‘ Hugos von St. Viktor orientierten Wissenschaftsklassifikation entwickelt er dazu die Konzeption eines alle *artes* und *scientie* enthaltenden, enzyklopädischen *liber philosophicus* und schreibt:

[...] von den mechanischen Wissenschaften ist nur wenig in die „philosophischen Bücher“ eingegangen [...], die *poesis* hingegen verleiht ihnen die äußere, integumentale Erzählung (*exterior integumentorum narratio*). Von der Rhetorik werden sie durch Syntax, Argumentation und Redestrategien unterstützt. Am meisten aber beziehen sie von der Philosophie, und [...] von der Theologie her rührt, was von Jupiter und Juno [zu lesen bzw. auszulegen ist]; was der *liber philosophicus* indes anderen Göttern wie Vulcan [und] Pluto [...] zuschreibt, schreibt er ihnen nach Maßgabe der *physica* zu.⁶²

Bernardus setzt dies fort, indem er einzelne narrative Details wie dargestellte Urnen, Sterne etc. mit weiteren Wissenschaften verbindet, um dann folgendermaßen zu schließen:

[...] und so ist der *liber philosophicus* eine Art Spiegel, in dem das Antlitz nahezu aller Disziplinen erscheint. Deswegen hat der Leser auch in allen Disziplinen bewandert zu sein [...] – muß aber [genau] bestimmen, welche Ausführung theologisch, welche naturphilosophisch, welche mathematisch [...] ist.⁶³

Im Rahmen eines pluridisziplinären *liber philosophicus* erscheint die *poesis* zwar als selbständige „Disziplin“, ist aber allein für die äußere Medialität (*exterior integumentorum narratio*) zuständig: *Inhaltlich* betrachtet gehören die mehrschichtig-integumentalen Götterfiguren ebenso wie narrative Details zu den einzelnen Disziplinen.

Vergleicht man diese Konzeption dabei mit ihrer Vorlage (dem auch sonst in den Kommentaren präsenten) Hugo von St. Viktor, fällt zunächst auf, daß Bernardus das grundsätzliche Schema Hugos und zahlreiche Definitionen ein-

⁶⁰ Vgl. Bernardus, *Commentum super sex libros Eneidos* (wie Anm. 41), S. 71.

⁶¹ Vgl. Bernardus (?), *Commentum in Martianum* (wie Anm. 41), S. 82f.

⁶² Vgl. ebd., S. 82f.

⁶³ Vgl. ebd., S. 83.

zelter Wissenschaften zwar übernimmt. Doch im Hinblick auf die Rolle der *poesis* zeigt sich ein fundamentaler Unterschied:

1. Während Hugo die *poesis* implizit und explizit aus seiner Wissenschaftsklassifikation verbannt,⁶⁴ nimmt Bernardus sie auf.
2. Während Hugo seinen Ausschluß unter anderem damit begründet, daß integumentale *fabulosa commenta* unwissenschaftlich sind, weil sie *zu viele und indistinkte* Inhalte der *artes* enthielten,⁶⁵ versucht Bernardus diese Kritik – wie skizziert – dadurch außer Kraft zu setzen, daß er die Literarexegese als quasi-wissenschaftliches Verfahren inszeniert, das die nur potentielle Mehrdeutigkeit der verhandelten Inhalte zu bewältigen vermag. Was er damit offensichtlich verteidigt, ist die Potenz literarischer Werke, Träger akzeptierten Wissens und rationaler Argumentation zu sein.

Alles in allem also ein komplexer Zusammenhang zwischen Kommentar, literarischer Theoriebildung und der Verwissenschaftlichung des 12. Jahrhunderts. Denn in Auslegungspraxis, Exegesestil und begleitender Reflexion erweisen sich die Literaturkommentare insbesondere des Bernardus Silvestris als Räume protophilosophischer Diskussion. Eben dieser philosophische *Anspruch* unterscheidet sich radikal von Hugo von St. Viktor, der vor einer derartigen Fusion von Poesie und Wissen warnt, und sollte sich im Verlauf der Rationalisierung gerade nicht *durchsetzen*. Trotz dieser Differenz beruht Bernardus' Anspruch indes gerade nicht auf einem Plädoyer für obsolet werdende Werte und Formen ‚alten‘ enzyklopädischen Wissens noch auf einer Privilegierung der Dichtung, die ihr als Wissensmedium eine profundere Rationalität unterstellt und/oder sie den logischen Disziplinen scharf entgegensetzte. Im Gegenteil: Er rekurriert – über den inhaltlichen Anschluß an naturphilosophische Paradigmen und Argumentationen – auf zeitgenössische methodische Standards, um die Rationalität der Dichterexegese, resp. der Dichtung zu bewahren.

IV. Literarisch-philosophische Praxis

Mit der um 1148 entstandenen ‚Cosmographia‘⁶⁶ des Bernardus Silvestris beginnt eine der nachhaltigsten, komplexesten, intertextuell dicht gefügten ‚Se-

⁶⁴ Vgl. Hugo von Sankt Victor, Hugonis de Sancto Victore Didascalicon, De Studio Legendi: A Critical Text, hg. v. Charles Henry Buttmer, Washington 1939, S. 54, mit (z.B.) Winthrop Wetherbee, Platonism and Poetry in the Twelfth Century: The Literary Influence of the School of Chartres, Princeton 1972, S. 54.

⁶⁵ Vgl. die in der vorigen Anm. zitierte Passage.

⁶⁶ Bernardus Silvestris, Cosmographia, hg. v. Peter Dronke, Oxford/Leiden 1978 (engl. Übers. mit wichtigem Kommentar: Bernardus Silvestris, The Cosmographia of Bernardus Silvestris, übers. v. Winthrop Wetherbee, New York 1973.)

rien‘ der mittellateinischen Literatur seit dem 12. Jahrhundert. Auf das Initialwerk des Bernardus, das an Platons ‚Timaeus‘ (und den im 12. Jahrhundert damit verbundenen Texten) orientiert ist und die Genese des Kosmos bis zur Entstehung des Menschen in prosimetrischer Form schildert, reagiert Alanus von Lille mit seinem ‚De planctu nature‘⁶⁷ und dem ‚Anticlaudianus‘⁶⁸, in denen neben der ausführlichen Darstellung einschlägiger Wissenskomplexe bzw. Artes-Inhalte die post-kosmogonische moralische Depravierung des nunmehr geschaffenen (bzw. neu zu schaffenden) Menschen steht; als teilweise satirischer Nachklang schließlich gilt der ‚Architrenius‘ des Johannes von Hauvilla⁶⁹, in dem ein unbedarfter Protagonist angesichts der immer noch persistierenden Schlechtigkeit der Welt zum Weinen verdammt ist – und allein durch die Vermählung mit *Moderantia* davon erlöst zu werden vermag. Wie nicht zuletzt die frühe Rezeption (und dann auch die Überlieferung) der Werke zeigt, sind sie zentrale Referenztexte im mittelalterlichen Schulraum: Schon früh zitieren die Verfasser der ‚Artes Poetrie‘ diese, in hochartifizierter, teils überbordend-idiosynkratischer Sprache verfaßten Werke als Belege für ihre theoretisch formulierten Stilnormen;⁷⁰ die mit ihnen verbundene Kommentartradition ist reich (und erst ansatzweise erforscht).⁷¹ Auch das grundsätzliche Verhältnis zwischen dem in den Werken verhandelten Wissen zu ihrer ästhetisch-literarischen Textur scheint klar: Literarische Darstellungstechnik diene der (teils mnemotechnisch funktionalisierten) Vermittlung *qua* Bild,⁷² ja auch Dramatisierung⁷³ von Wissen, aber implizierte vor allem eine Gegenposition zum nicht-bildhaften Diskurs der Philosophie; so vermöge die ‚Cosmographia‘, Einsichten zu formulieren, zu der die Philosophie nicht imstande sei, oder wird als poetisches Experiment verstanden, das philosophische Sinnkonstitution bewußt verweigert oder überwindet;⁷⁴ von Alanus schließlich wird die

⁶⁷ Alanus von Lille, *De planctu Naturae*, hg. v. Nikolaus Häring, in: *Studi Medievali*, ser. 3, 19 (1978), S. 797–879.

⁶⁸ Alanus von Lille, *Anticlaudianus*, hg. v. Robert Bossuat, Paris 1955.

⁶⁹ Johannes de Hauvilla, *Architrenius*, hg. v. Paul Gerhard Schmidt, München 1974 (engl. Übers. in: Johannes de Hauvilla, *Architrenius*, hg. v. Winthrop Wetherbee, Cambridge 1994).

⁷⁰ Vgl. Douglas Kelly, *The Arts of Poetry and Prose*, Turnhout 1991, S. 57–60.

⁷¹ Am einschlägigsten: In „*Anticlaudianum*“ *Alani commentum*, hg. v. Jan Sulowski, Warschau 1972.

⁷² So etwa Stolz (wie Anm. 20), insb. S. 86–114, vgl. auch James Simpson, *Sciences and the Self in Medieval Poetry*. Alan of Lille’s ‚*Anticlaudianus*‘ and John Gower’s ‚*Confessio amantis*‘, Cambridge 1995.

⁷³ Vgl. Peter Dronke, Introduction, in: Bernardus Silvestris, *Cosmographia* (wie Anm. 66), S. 57.

⁷⁴ So Jon Whitman, *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Oxford 1987, S. 218–260; Godman (wie Anm. 26) und ders., *The Silent Masters. Latin Literature and its Censors in the High Middle Ages*, Princeton 2000, S. 277.

Potenz der freien Imagination und Kraft autonomer, weil zur Fiktion fähiger Dichtung entdeckt.⁷⁵ Die folgenden – punktuellen, skizzenhaften – Beobachtungen versuchen genau diese Frage(n) neu aufzuwerfen und dabei zu zeigen, wie sich die Einschätzung aller Werke radikal wandelt, sobald sie zu einem dynamisiert verstandenen Prozeß⁷⁶ der „Rationalisierung und Verwissenschaftlichung“ im 12. Jahrhundert in Beziehung gesetzt werden.

(i) Die ‚Cosmographia‘ des Bernardus Silvestris ...

... ist nach Angaben ihres Verfassers ein „seiner Natur nach schwieriger *Traktat* über die Welt und den Kosmos“ (*tractatus de mundo, de universitate ... sua natura difficilis*).⁷⁷ Und tatsächlich erzählt das Werk aus einer stupenden Kenntnis zeitgenössischer und antiker Quellen heraus,⁷⁸ wie nach der Klage Naturas bei Nouys aus der Urmaterie die Elemente, das Universum und schließlich der Mensch entstehen. Selten zeigt sich dabei der enge Zusammenhang zwischen literarischer Kreativität und Wissen so deutlich wie am Beispiel der Silva/Hyle – jener allegorischen, die Urmaterie repräsentierenden Figur, die man einmal treffend die ‚negative Heroine‘ des Werkes genannt hat.⁷⁹ Silva, so heißt es in dicht-drastischer *descriptio*, ist eine „formlose Zusammenballung“ (*congeries informis*), ein „starres, unförmiges Chaos“, das sich mit sich selbst uneins in chaotischem Aufruhr befindet,⁸⁰ mit sich selbst im Widerstreit flutet sie in unguten Bewegungen bald „hierhin und dorthin“ (und wird plötzlich „starr“), ist formlos, farblos, von häßlichem Äußeren, rau und dreckig;⁸¹ als Urgrund des Materiellen ist sie bloße „Fähigkeit“, die unumschrieben ist und „unerkannt entgleitet“.⁸² Bernardus’ Darstellung geht dabei nicht nur auf Platons ‚Timaeus‘ (bzw. Calcidius) zurück, die ebenfalls und mit denselben Worten das Bild einer hin-und-her-flutenden Urmasse mit „wechselnden Antlitzen“ entwickelt hatten.⁸³ Sie greift vielmehr genau jene Aspekte

⁷⁵ Vgl. Hans Robert Jauß, Zur historischen Genese der Scheidung zwischen Fiktion und Realität, in: Funktionen des Fiktiven. Poetik und Hermeneutik 10, hg. v. Dieter Henrich u. Wolfgang Iser, München 1983, S. 423–431.

⁷⁶ Vgl. dazu oben unter (II).

⁷⁷ Bernardus Silvestris, *Cosmographia* (wie Anm. 66), S. 96.

⁷⁸ Wichtig dazu Theodore Silverstein, The Fabulous Cosmogony of Bernardus Silvestris, in: *Modern Philology* 46 (1948–1949), S. 92–116, und die Kommentare von Dronke in Bernardus Silvestris, *Cosmographia* (wie Anm. 66) und Wetherbee, *Cosmographia* (wie Anm. 66).

⁷⁹ Bernardus Silvestris, *Cosmographia* (wie Anm. 66), S. 97–104.

⁸⁰ Ebd., S. 97 (V. 1f., 18–20).

⁸¹ Ebd., S. 97, V. 25; S. 98, V. 34 und S. 100, par. 5.

⁸² Ebd., S. 100, par. 4f.

⁸³ Platon, *Timaeus*, 51B.

des kosmologischen Prinzips auf, die auch in der zeitgenössischen Kommentarliteratur – in einer für die Platonrezeption des 12. Jahrhunderts typischen Clusterhaftigkeit⁸⁴ – immer wieder erörtert werden: vom immer wieder anzierten Ovid⁸⁵ über die Bestimmung der Hyle als eines nicht fassbaren *hoc et illud*⁸⁶ bis hin zu jener insbesondere von Bernard von Chartres problematisierten platonischen Formulierung, nach der die vier Elemente gleichzeitig „in und aus“ der Hyle hervorgehen.⁸⁷ Subtil zitiert, ja inszeniert Bernardus überdies das im 12. Jahrhundert oft zitierte, auf Calcidius zurückgehende *dictum*, daß die Hyle als Potenz des Materiellen der Erkenntnis keinen Gegenstand darbietet und nicht positiv, sondern nur apophatisch begriffen werden könne. Bernardus zitiert dabei die topische Phrase *intelligere non intelligendo* an, setzt dies durch ein „sie entgleitet unbekannt [dem Blick], indem sie ihre jeweiligen Antlitze ändert“ fort – und schlägt eben damit eine autoperformative Brücke zwischen Bild und Gedanken, denn der vorhergehende Abschnitt hatte das verwirrende Wechselspiel ihrer Antlitze, ihr Hin- und Her-Fluten dramatisch ausgemalt. Dabei vollzieht sich weniger der philosophische Gedanke im Bild, vielmehr wird die Bildlichkeit aus dem philosophischen Gedanken heraus konstruiert.⁸⁸ Kurzum: Literarische Kreativität und Bildersprache entfalten sich ganz offensichtlich im Rahmen detailliert rezipierter zeitgenössischer Wissensinhalte und -strukturen.

Freilich wäre, allein *dies* zu konstatieren, für die Ausgangsfrage nicht genug. Denn blickt man etwas genauer auf die zeitgenössische Rezeption der platonischen Hyle – insbesondere im Umfeld Wilhelms von Conches –, dann lassen sich zwei Punkte feststellen:

(1.) Wilhelm von Conches zeichnet in seinen Platonglossen nicht nur Platons Gedankengang nach, sondern legt das Philosophem in einem Sinne aus, der seiner systematischen Position in der ‚Philosophia Mundi‘ entspricht: für ihn *gibt* es überhaupt keine Hyle; was zu Beginn des Kosmos existierte, waren aus einer Reihe von Gründen heraus *allein* die vier Elemente; und Platons Rede von einer ungeordneten *iactatio* und dem flutenden Hin-und-Her einer

⁸⁴ Hierzu Frank Bezner, *Simmistes veri. Das Bild Platons in der Theologie des zwölften Jahrhunderts*, in: *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*, hg. v. Stephen Gersh u. Maarten Hoenen, Berlin/New York 2002, S. 95–137.

⁸⁵ Vgl. Ovid, *Metamorphosen* 1, 7, 19, mit (z.B.) Wilhelm von Conches, *Dragmaticon* (wie Anm. 49), S. 29.

⁸⁶ Vgl. Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem* (wie Anm. 89), S. 266.

⁸⁷ Vgl. Pauli Annala, *The Function of the formae nativae in the Refinement Process of Matter: A Study of Bernard of Chartres's Concept of Matter*, in: *Vivarium* 35 (1997), S. 1–20, hier S. 8.

⁸⁸ Dazu genauer Bezner (wie Anm. 22), S. 436–438. Vgl. *Cosmographia*, S. 100, Platon, *Timaeus*, 48Df. mit Calcidius, S. 336–339 (*intelligere non intelligendo*).

häßlichen Urmaterie als Prinzip ist somit allein ein allzu metaphorisches Sprachspiel, eine emphatische *similitudo*, über die Platon im Raum des Hypothetischen hatte einschränken wollen, wie ungeordnet, häßlich und instabil der Kosmos ohne die kluge Schaffung der Elemente durch den Schöpfer wäre.⁸⁹

(2.) Zweitens ist diese Tendenz nicht auf Platons Hyle beschränkt. Immer wieder weist Wilhelm auf die Notwendigkeit hin, die Sprache der Naturphilosophie zu klären, von verwirrender Mehrdeutigkeit oder Metaphorik zu befreien.⁹⁰ Daniel von Morley geht noch einen Schritt weiter und polemisiert offen gegen Platon, Calcidius und seine mittelalterlichen Imitanten: die platonische Hyle erscheint ihm als eine *figura locutionis*, die in ihrem verwirrenden Charakter einem Sophisten alle Ehre mache.⁹¹

Daß Bernardus' Darstellung zeitgenössisches Wissen zu Grunde liegt, ist also nur die eine Seite der Medaille. Denn statt Platons bilderreiche Sprache antimetaphysisch zu interpretieren oder ins Reich des geklärten Begriffs zu überführen, *reproduziert* Bernardus sie geradezu – und verstößt damit gegen eine sich zunehmend etablierende diskursive Ordnung in der Naturphilosophie. Mehr noch: Bernardus dehnt seine Produktion von Bildern und Metaphern ‚um‘ die Hyle im weiteren Werk noch aus und spielt immer wieder auf sie an. So bleibt Hyle/Silva etwa bei der Entstehung der vier Elemente vermittlels einer hochallusiven Beschreibungstechnik geradezu präsent:⁹² die flammende Substanz des Feuers unterbricht (*interrumpit*) wie Silva die eigene Bewegung; die Erde ist wie Silva *grossior* und nimmt die *refluxiones* anderer Elemente in sich auf; das Wasser, glitschig wie die Urmaterie, wird wie diese von *incursus* – hier dem „Lauf der Schatten“ – gereizt, und die Beschreibung des *aer* imitiert sogar die für die Hyle charakteristische Syntax: um die generische Variabilität der Luft zum Ausdruck zu bringen, zeichnet Bernardus nach, wie auch die Luft hin- und herwogt, bald Dunkelheit aufnimmt (*nunc suscepit*), bald lichterfüllt ist (*nunc resplendere*), bald erstarrt (*nunc rigescere*), bald sich auflöst (*nunc dissolvi*): eine wiederholte *nunc-nunc* Anapher, die er auch bei der Darstellung der Hyle mit genau denselben Begriffen (*rigescere, suscipere*) einsetzt. Dasselbe Phänomen läßt sich dabei an weiteren Stellen beobachten, etwa bei der Erschaffung des Menschen.⁹³ Poetische Resistenz

⁸⁹ Vgl. Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, hg. v. Édouard Jeuneau, Paris 1965, S. 290 u.ö.

⁹⁰ Dazu genauer Bezner (wie Anm. 22), S. 305–337.

⁹¹ Vgl. Daniel von Morley, *De naturis inferiorum et superiorum*, hg. v. Karl Sudhoff, in: *Archiv für Geschichte der Naturwissenschaften und Technik* 8 (1917), S. 6–40, hier S. 11.

⁹² Das Folgende nach Bernardus Silvestris, *Cosmographia* (wie Anm. 66), S. 101.

⁹³ Bernardus Silvestris, *Cosmographia* (wie Anm. 66), S. 97, S. 100, S. 132, S. 136.

wider ein philosophisches Diskursgebot also oder zumindest der Preis, den das Diktat des literarischen Mediums ebenso erzwingt wie möglich macht?

Ein weiterer Blick auf Bernardus' Kontext zeigt, daß genau das Gegenteil der Fall ist. Bereits M. D. Chenu hatte in einem selten beachteten Aufsatz auf die Spannung zwischen einer zunehmend an *Prinzipien* orientierten Naturphilosophie und der platonisch-biblisch ausgerichteten Kosmogonie, also prinzipiell *erzählenden* Schilderung der sukzessiven Entstehung des Kosmos hingewiesen: Wie, so die zentrale Aporie, läßt sich die Entstehung der Welt erzählen und zugleich über systematisch unterschiedene Prinzipien erklären, die *eo ipso* in einer nicht-narrativen und zeitlosen Sphäre des Begrifflichen angesiedelt sind?⁹⁴ Thierry von Chartres, dem die ‚Cosmographia‘ gewidmet ist, versucht diese Spannung über ein komplexes epistemologisches Modell zu adressieren, das verschiedene Denk- und Seinsmodi unterscheidet, die der jeweiligen Perspektive gewidmet sind – bemüht sich indes stets zu betonen, daß die dadurch begriffene *universitas rerum* eine einzige sei;⁹⁵ bei Hermann von Carinthia zeigt sich die Aporie in der Konstruktion seines Dialogtraktates ‚De essentiis‘: Erzählung der Weltentstehung und begriffliche Reflexion über die Prinzipien der Kosmogonie wechseln sich ab.⁹⁶ Bernardus Silvestris ‚löst‘ dieses im Horizont des 12. Jahrhunderts nicht lösbare ‚Problem‘ in der ‚Cosmographia‘ nicht; gleichwohl nutzt er die ihm zur Verfügung stehende literarische Medialität, um es zumindest zu bewältigen. Denn wo eine, zunächst an sich als kosmisches Prinzip dargestellte, Hyle – wie skizziert – durch die überdeterminierte Darstellung der vier Elemente allusiv präsent *bleibt*, sind Transzendenz und Immanenz vermittelt. Diese Dimensionierung indes – und darauf kommt es hier allein an – bedeutet, daß die sprachlich-literarische Struktur *selbst* – das allusive, Bildlichkeit produzierende Schreiben – bereits *im Ansatz* auch philosophisch dimensioniert ist. *Daß* Bernardus dabei dieses Problem adressiert, verbindet ihn mit einer etablierten zeitgenössischen Naturphilosophie. Aber *wie* er dies unternimmt, nämlich im Medium *literarischer* Bildlichkeit, eben dies führt dazu, daß er – in den Augen anderer zeitgenössischer Philosophen – überhaupt nicht mehr ‚im Wahren sein kann‘; sein Traktat verstößt gegen die Ordnung des Diskurses, aber gerade *nicht*, um zu opponieren oder zu subvertieren. Mit diesem philosophischen Anspruch indes wird das Werk zum Gegenstand einer offenen Wissensgeschichte, die auch alternative Lösungen integriert, die sich nicht durchsetzen sollten.

⁹⁴ Vgl. Marie-Dominique Chenu, Nature ou Histoire? Une controverse exégétique, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen Age 28 (1953), S. 25–30.

⁹⁵ Vgl. Thierry von Chartres, Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School, hg. v. Nikolaus M. Häring, Toronto 1971, hier S. 568–575.

⁹⁶ Vgl. Hermann von Carinthia, De essentiis. A Critical Edition with Translation and Commentary, hg. v. Charles Burnett, Leiden/Köln 1982, S. 76, S. 110.