

Sehen und Sichtbarkeit
in der Literatur des
deutschen Mittelalters

Ricarda Bauschke, Sebastian Coxon,
Martin H. Jones (Hg.)

Sehen und Sichtbarkeit in der Literatur des deutschen Mittelalters

XXI. Anglo-German Colloquium
London 2009



Akademie Verlag

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2011, Akademie Verlag GmbH, Berlin
Ein Wissenschaftsverlag der Oldenbourg Gruppe.

www.akademie-verlag.de

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Einbandgestaltung: hauser lacour, unter der Verwendung der Abbildung Iwein und Lunete am Fenster; aus dem Zyklus der Wandmalereien im Schloss Rodeneck (Südtirol). Mit freundlicher Genehmigung durch den Tourismusverein Rodeneck.
Gesamtherstellung: Beltz Bad Langensalza GmbH

Dieses Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

ISBN 978-3-05-005184-0

Inhalt

Vorwort	7
Sehen und Sichtbarkeit	
Jan-Dirk Müller: Der Blick in den anderen	11
Wortfeld des Sehens	
Klaus Grubmüller: ‚Augenblick‘. Zur Zeitlichkeit von Sehen und Erkennen	35
Wolfgang Haubrichs: Glanz und Glast. Vom inflationären Wortschatz der Sichtbarkeit	47
Horst Brunner: Sehen bei Walther von der Vogelweide	65
Weltliches Erzählen	
Elke Brüggem/ Franz-Josef Holznagel: ‚Sehen‘ und ‚Sichtbarkeit‘ im <i>Nibelungenlied</i> . Zur Genese einer mediävistischen Fragestellung	78
Stephan Müller: Die Sichtbarkeit des Herrschers in der Schlacht. Zur Deutung der vierten Aventure des <i>Nibelungenliedes</i>	100
Margreth Egidi: Blick und Objekt. Die Inszenierung des Blicks im höfischen Roman	115
Alastair Matthews: Säulen, Spiegel, Gestirne. Das sehende und erzählte Ich in der <i>Kaiserchronik</i> , dem <i>Lanzelet</i> und dem <i>Wilhelm von Österreich</i>	129
Haiko Wandhoff: Imaginäre Kopfreisen in die Wunderwelt der <i>âventiure</i> , oder: Wenn das Sehen zur Allegorie des Lesens wird. Neue Überlegungen zu Hartmanns <i>Erec</i> und <i>Iwein</i>	141
Nicola McLelland: Sehen im <i>Iwein</i> Hartmanns von Aue: Imaginieren, Beobachten, Erkennen	160
Monika Schausten: Ein Held sieht Rot: Bildanthropologische Überlegungen zu Wolframs von Eschenbach <i>Parzival</i>	177
Hans Jürgen Scheuer: Sichtbarkeit und Evidenz. Strategien des Vor-Augen-Stellens im <i>Mauritius von Craûn</i> und in der <i>Poetria Nova</i> Galfreds von Vinsauf	192

Gerhard Wolf: Sieht man mit dem ‚inneren Auge‘ besser? Zu Formen und Funktion visueller Wahrnehmung im mittelniederländischen <i>Roman van Walewein</i>	211
Markus Stock: Sich sehen lassen. Die Visibilität des Helden und der höfische Sichtraum im <i>König Rother</i>	228
Sarah Bowden: Sehen, Sichtbarkeit und Reliquien im <i>Grauen Rock</i>	240
Christina Lechtermann: <i>Hie saz öch dv</i> . Evidenzstrategien der Dissimulation	254
Geistliche Literatur	
Carola Redzich: <i>Quod vides scribe in libro</i> . Zum Verhältnis von visionärer Schau und ihrer sprachlichen Vermitteltheit in der Apokalypseauslegung vom 8. bis zum 12. Jahrhundert	272
Elizabeth Andersen: Das Kind sehen. Die Visualisierung der Geburt Christi in Mystik und Meditation	290
Henrike Manuwald: <i>Nu sprechent wie er was gestalt!</i> Der ‚Blick‘ auf Jesus im <i>Marienleben</i> Wernhers des Schweizers	311
Nine Miedema: Wunder sehen – Wunder erkennen – Wunder erzählen	331
Elke Koch: Zeigen und Deuten im Medium Spiel. Zur visuellen Präsentation des Wunders in den Blindenheilungsszenen des <i>Donaueschinger Passionsspiels</i>	348
Anne Simon: <i>Da sach sie ein antlucz gar klarlichen</i> . Sicht und Spektakel in der Legende der heiligen Katharina von Alexandrien	364
Stefan Seeber: Sehen, wahrnehmen, (sich) verstehen. Die Selbstschau in Rulman Merswins <i>Buch von den vier Jahren des anfangenden Lebens</i>	376
Nigel F. Palmer: Visionäre Schau in Text und Bild. Von der Antoniusvita zum Isenheimer Altar Matthias Grünewalds	393
Neue Perspektiven	
Henrike Lähnemann: Eine imaginäre Reise nach Jerusalem. Der <i>Geographische Traktat</i> des Erhart Groß	408
Almut Suerbaum: Augenschein und inneres Sehen in Thürings von Ringoltingen <i>Melusine</i>	425
Fazit	
Michael Stolz: „Sehen und Sichtbarkeit in der Literatur des deutschen Mittelalters“. Fazit zur Tagung.....	441
Abkürzungsverzeichnis.....	448
Register	450

Vorwort

Die seit über 40 Jahren gepflegte Reihe der Anglo-German Colloquien fand im September 2009 mit der 21. Internationalen Tagung in London ihre Fortsetzung. Die Kooperation britischer und deutscher Mediävisten widmete sich diesmal dem Thema „Sehen und Sichtbarkeit in der Literatur des deutschen Mittelalters“. Alle Vorträge sind (bis auf eine Ausnahme) in dem hier vorgelegten Tagungsband versammelt; aufgenommen ist auch der Beitrag von Anne Simon, die ihre geplante Teilnahme an der Tagung kurzfristig absagen musste.

Ansatzpunkt der Themenwahl war das die historischen Disziplinen übergreifende, tiefe Bewusstsein dafür, dass in einer vormodernen Kultur wie der des mittelalterlichen Europas der Kategorie ‚Visualität‘ eine zentrale Bedeutung zukommt, wobei grundsätzlich zwei Ebenen zu unterscheiden sind. Zum einen erhalten in einer mündlichen bzw. zumindest semi-oralen Gesellschaft nonverbale Kommunikationen einen größeren Status. In diesem Sinne sind von historisch-kulturanthropologischer Seite sowohl weltliche als auch religiöse Gesten, Rituale und Zeremonien intensiver in den Blick genommen und als Inszenierung und Vollzug politischer, sozialer, zwischenmenschlicher Abmachungen verstanden worden. Vorreiterschaft übernehmen hier unter anderem die Forschungen von GERD ALTHOFF (Spielregeln der Politik, 1997), JEAN-CLAUDE SCHMITT (Logik der Gesten, 1992) und HORST WENZEL (Hören und Sehen, 1995). Zum anderen schlägt sich die Bedeutung von visualisierten Äußerungsformen und visuellem Wahrnehmen als Konstituenten des Denkens, Fühlens und Handelns auch in verbalen und verschriftlichten kulturellen Aktualisierungen nieder. Nicht nur repräsentierendes und demonstrierendes Verhalten erscheint damit von Interesse, sondern auch dessen sprachliches Pendant oder die Wiedergabe in Gebrauchstexten und Dichtung sowie darüber hinaus die Wechselwirkungen zwischen einer visuellen Zeichenwelt und der Verbalisierung von auf das Sehen bezogenen Denkmodellen. In der Forschung sind diese Fragestellungen vor allem in kulturwissenschaftlicher Hinsicht aufgegriffen worden, etwa bei CHRISTINA LECHTERMANN/HAIKO WANDHOFF (Licht, Glanz, Blendung, 2008) oder STEPHEN G. NICHOLS/ANDREAS KABLITZ/ALISON CALHOUN (Rethinking the Medieval Senses, 2008). Die Untersuchung von Sehen und Sehkultur sollte Aufschluss über Mentalität, Einstellung, Verhaltensoptionen einer vormodernen Kultur wie der des Mittelalters liefern und dabei auch das Verhältnis zwischen Subjekt und kulturellen Variationen (diachron und synchron) näher beleuchten.

Die mediävistische Literaturwissenschaft konnte dabei tendenziell vereinnahmt werden, indem nämlich Texte – als verbale Umsetzung, geronnenes Abbild, sprachlicher Teil von Inszenierung – Erkenntnis über die kulturelle Bedeutungsoption visueller Zeichen liefern. Auf der anderen Seite hat die Philologie, unter anderem vertreten durch Arbeiten von JAN-

DIRK MÜLLER (wie etwa seinen Aufsatz ‚Visualität, Geste, Schrift‘, 2003) vom *cultural turn* besonders der letzten 10–20 Jahre insofern profitiert, als genuin textwissenschaftliche Fragestellungen, in den Koordinaten einer vormodernen Kultur der Visualität formuliert, neues Profil gewinnen, um die Art der ‚Gemachtheit‘ von Literatur zu bestimmen und potentielle historische Textbedeutungen zu rekonstruieren. Drei Arten des Zugriffs lassen sich unterscheiden: 1. thematisch, 2. poetologisch, 3. materiell.

1. Visuelles gerät als *Gegenstand* der Texte in den philologischen Blick, wenn etwa in der höfisch-,klassischen‘ Literatur des Mittelalters Zeremonialhandeln am Hof in seiner optischen Szenenregie portraitiert und sogar thematisiert wird oder wenn in spätmittelalterlichen Texten Visionen und Wahrnehmung religiöser Zeichen in Sprache gefasst werden.
2. In *poetologischer Hinsicht* kann (auf unterschiedlichen Ebenen) die visuelle Kultur Konstituens der Texte sein, indem sie einerseits deren Entstehen provoziert (Visionsliteratur) und sich andererseits in ihnen manifestiert (verbal, metaphorisch, im textinternen Zeichensystem). In Lyrik und Epik werden zum Beispiel Szenarien entworfen bzw. Geschichten erzählt und für ein hörendes Publikum ‚veranschaulicht‘, das sich dann ein ‚Bild‘ vom auditiv Wahrgenommenen macht. Die Mediatisierung bedient sich dabei immer wieder Mittel der verbalen Visualisierung (Raumregie, Deixis von Gesprächsszenen, *descriptions* usw.). Für das spätmittelalterliche Spiel in seiner visuell-performativen Präsenz stellen sich zudem die Fragen nach Stellenwert und Relationierbarkeit von Literarizität und Theatralität.
3. Die *Materialität* der vormodernen Textkultur ist das bisher wohl am intensivsten erforschte Gebiet; die variierenden Konkretisierungen gesprochener Sprache in der Schrift, die visuelle Inszenierung von Schrift in den Manuskripten, das vielfältige Verhältnis von Text und Bild (Bilder in Texten, Texte in Bildern) sind gut und methodisch fundiert untersucht, allen voran in einer Reihe von Publikationen HORST WENZELS (Audiovisualität, 2001; Visual Culture, 2005; Visualisierungsstrategien, 2006; Imagination und Deixis, 2007).

Der Fokus des vorliegenden Bandes ist vor allem auf die thematischen und poetologischen Aspekte gelegt, weil es hier noch zahlreiche Lücken zu schließen gibt. Die Reihe intermedial angelegter Forschungen zu den Text-Bild-Relationen in mittelalterlicher Dichtung, welche die bisherige Diskussion bestimmt, wird mit den hier zusammengestellten Aufsätzen also um stärker thematisch und poetologisch ausgerichtete Aspekte ergänzt: Zum einen wird Visuelles, wenn es als Gegenstand der Texte in den philologischen Blick gerät, in seiner sinnstiftenden Funktion für ausgewählte Einzeltexte ausgedeutet. Dabei lassen sich zugleich bestimmte literarische Visualisierungsoptionen profilieren. Zum anderen werden Vorschläge zu einer Poetik des Visuellen formuliert. Diese ist Texten insgesamt, in spezifischer Weise aber mittelalterlicher Literatur eingeschrieben.

Während die eine Hälfte der Beiträge das Spannungsfeld von Visualisierung und Wahrnehmung an höfischen Dichtungen untersucht, widmet sich die andere Hälfte religiösen Texten. Für eine inhaltliche Zusammenfassung sei an dieser Stelle auf das Tagungsfazit von Michael Stolz verwiesen, das am Ende des Bandes abgedruckt ist. Insgesamt bleibt festzuhalten, dass der Band ein breites Panorama mittelalterlicher Literatur in ihrem Potential,

Sehen zu inszenieren, sichtbar macht. In den einzelnen Beiträgen wird an ausgewählten Fallbeispielen gezeigt, dass vor allem in einer Kultur, die einen medialen Umbruch von der Mündlichkeit in die Schriftlichkeit vollzieht, das neue Medium nonverbale Phänomene verbalisiert und dabei ein eigenes Regelsystem für die Decodierbarkeit von Zeichen – hier solcher Zeichen, die den Sehsinn ansprechen – entwirft. Die Zusammenschau der Einzelergebnisse verdeutlicht dabei, dass eine die einzeltextlichen Aktualisierungen übergreifende Poetik von Sehen und Sichtbarkeit existierte, welche gleichwohl nicht zeitgenössisch theoretisch festgeschrieben ist, sondern von den Texten erst abstrahiert werden muss. Diese Aufgabe leistet zu einem guten Teil der hier vorgelegte Band.

Unser Dank gilt an erster Stelle allen Vortragenden und Beiträgern, die sich mit ihren Forschungsergebnissen und Diskussionsteilnahmen am Gelingen beteiligt haben. Ohne großzügige finanzielle Unterstützung wären Tagung und Band niemals zustande gekommen; wir danken der Deutschen Forschungsgemeinschaft, der British Academy, der Modern Humanities Research Association, dem Verein der Freunde und Förderer der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, dem Department of German und der School of Arts and Humanities, King's College London, der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, dem Walter de Gruyter Verlag. Für die Herstellung des Bandes stehen wir beim Akademie Verlag, insbesondere Herrn Prof. Dr. Heiko Hartmann und Frau Dr. Katja Leuchtenberger in großer Schuld. Sie haben die zügige Publikation ermöglicht und alle Entstehungsschritte mit großer Kompetenz und Geduld begleitet. Ohne die sorgfältigen Korrekturen und Textverarbeitungskenntnisse von Elisabeth Höpfner, M.A., und Veronika Hassel, B.A., (beide Düsseldorf) hätte das Buch niemals so schnell erscheinen können; ihnen beiden gilt der besondere Dank der Herausgeber.

Ricarda Bauschke, Sebastian Coxon, Martin Jones

Düsseldorf/London im April 2011

JAN-DIRK MÜLLER

Der Blick in den anderen

Der Mensch, das Wesen, das sich aufrichtet und den Nahbereich der Wahrnehmung verläßt, ist das Wesen der *actio per distans*. Er handelt an Gegenständen, die er nicht wahrnimmt. In den Höhlen, die seine erste Unterkunft sind, zeichnet er die Gegenstände seines Begehrens und seines Kampfes ums Dasein an die Wände. Der Begriff entsteht im Leben von Wesen, die Jäger und Nomaden sind.¹

HANS BLUMENBERGS Sätze rücken ins Bewusstsein, dass ‚Visualität‘, um deren Erforschung im Mittelalter sich in den letzten Jahrzehnten kaum mehr zählbare mediävistische Studien bemühten, kulturalanthropologisch in der Entwicklung der Gattung Mensch ein Zwischenstadium besetzt auf dem Weg zum Vernunftwesen. Bildliche Repräsentation sichtbarer Gegenstände wird als erster Schritt zu begrifflicher Repräsentation verstanden. ‚Sehen‘ als Distanzsinn steht zwischen den Nahsinnen und dem Begriff. BLUMENBERG schreibt dazu:

[D]as Sehen vertritt nur die Möglichkeit der Berührung, des Fühlens, damit des Besitzens. Die optische Präsenz nimmt die taktile zurück, auch wenn sie sich ohne diese begnügt. Die Sichtbarkeit ist der Mangel an Fühlbarkeit wegen der Distanz zum Gegenstand. Stellt man sich vor, die Distanz würde weiter vergrößert – räumlich oder zeitlich –, so bleibt nur noch der Begriff, der seinerseits die ganze Skala der sinnlichen Erreichbarkeit vertritt.²

Der Gesichtssinn steht als Fernsinn (wie das Gehör) gegen Geschmacks-, Geruchs- und Tastsinn, die Nahsinne sind.

Nun ist diese sehr großräumige anthropologische Skizze schwerlich tauglich bei der Untersuchung einer bestimmten historischen Epoche. Es wäre viel zu grobmaschig, die laikale höfische Kultur des Mittelalters als Kultur der Sichtbarkeit zwischen einer noch nicht distanzierten Sinnlichkeit und der Distanzkategorie ‚Begriff‘ anzusiedeln, und selbstverständlich verfügt im Mittelalter nicht nur die gelehrte Klerikerkultur, sondern auch die Laienkultur über begriffliches Denken. Es kann im Folgenden also nicht um die evolutionsgeschichtlichen Implikationen von BLUMENBERGS Überlegungen gehen, die notwendig zu falschen Thesen zur Stellung des Mittelalters im historischen Prozess führen müssten,

1 HANS BLUMENBERG: *Theorie der Unbegrifflichkeit*. Aus dem Nachlass. Hrsg. von ANSELM HAVERKAMP, Frankfurt a. M. 2007, S. 10.

2 BLUMENBERG (Anm. 1), S. 9.

sondern nur um das Problemfeld, das BLUMENBERG umschreibt. Es erlaubt, Möglichkeiten und Leistungen mittelalterlicher Visualität schärfer zu fassen. In der volkssprachigen Literatur des Mittelalters setzt sich auf der einen Seite Visualität von anderen Formen sinnlicher Wahrnehmung ab, und sie tendiert auf der anderen Seite zum Unanschaulich-Begrifflichen.

I.

Visualität hat also laut BLUMENBERG etwas mit Vorbegrifflichkeit zu tun, geht aber über bloß sinnliche Erfahrung hinaus. Dazu muss man sich nur die Leistungen vergegenwärtigen, die HORST WENZEL und seine Schule in zahlreichen Studien an mittelalterlicher Visualität herausgearbeitet haben, angefangen von der Organisation von Lernprozessen (man lernt nicht abstrakte Lehrsätze, sondern indem man den Älteren etwas abguckt) über die Religion (man internalisiert Glaubensgehalte nicht als Dogmen, sondern als Bilder) bis zur sozialen Ordnung (diese wird nicht als Struktur konzeptionalisiert, sondern stellt sich in anschaulichen Zeichen und Prozessen dar).³ In all dem unterscheidet sich die semiorale Laienkultur von der Kultur der Kleriker, wenn sie auch mit dieser im Austausch steht und beide sich gegenseitig beeinflussen. Die höfische Literatur um 1200 ist das Ergebnis dieser Interaktion. Zahllose Studien haben ihre Adaptation gelehrter Konzepte der Klerikerkultur untersucht und umgekehrt dargetan, wie auch diese von ihrer feudalen Umgebung geprägt ist.⁴

Die Privilegierung des Gesichtssinnes auf Kosten anderer Sinne lässt sich als eine Stufe in einem langfristigen und keineswegs einsinnig verlaufenden zivilisatorischen Prozess begreifen, der schon in der Antike einen ersten Höhepunkt erreicht. In der höfischen Kultur um 1200 wird sie als Mittel der Distinktion eingesetzt, durch die sich eine als ‚höfisch‘

3 Ich zitiere als pars pro toto HORST WENZEL: Hören und Sehen – Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter, München 1995, sowie HORST WENZEL: Spiegelungen. Zur Kultur der Visualität im Mittelalter, Berlin 2009 (Philologische Studien und Quellen 216). WENZELS Überlegungen wurden von ihm selbst und seinen Schülern in zahlreichen Sammelbänden und Monographien (HAIKO WANDHOFF, CHRISTINA LECHTERMANN u. a.) weiterentwickelt.

4 Der Gegensatz ‚geistlich – weltlich‘ bildet dieses Verhältnis nur unzulänglich ab, denn selbstverständlich ist die sogenannte weltliche Literatur christlich geprägt und insofern von geistlichen Denkformen beeinflusst, und selbstverständlich spielen in der sogenannten geistlichen Literatur profane Inhalte eine Rolle (an vielen Beispielen untersucht in: Geistliches in weltlicher Literatur und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters. Hrsg. von CHRISTOPH HUBER/BURGHART WACHINGER/HANS-JOACHIM ZIEGLER, Tübingen 2000). Auch lässt sich an vielen Beispielen zeigen, wie stark die mittelalterliche Laienkultur von christlichen Denkmustern durchtränkt ist (vgl. Pfaffen und Laien – ein mittelalterlicher Antagonismus? Freiburger Colloquium 1996. Hrsg. von ECKART CONRAD LUTZ/ERNST TREMP, Freiburg i. d. S. 1999 [Scrinium Friburgense]). Ebenso wichtig scheint es mir, Divergenzen im Denk- und Lebensstil aufzuweisen, die u. a. eben auch eine unterschiedliche Einstellung zu Phänomenen wie Visualität zur Folge haben. Insbesondere die höfische Kultur ist ohne monastische und sonstige klerikale Vorbilder nicht zu verstehen; vgl. C. STEPHEN JAEGER: The Origins of Courtliness. Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals 939–1210, Philadelphia 1985.

verstandene Elite vom Rest der Gesellschaft absetzt, nicht nur von ‚denen da unten‘, sondern auch von roheren Verhaltensformen einer adligen Kriegergesellschaft. Veredelung der Sinnlichkeit ist ganz allgemein Zentrum höfischer Verhaltensprogramme; sie erstreckt sich keineswegs allein auf den Gesichtssinn.⁵ Doch ist in der höfischen Literatur – Lyrik wie Epik – Sehen gegenüber den anderen Sinnen noch einmal ausgezeichnet.⁶ Gegenbild sind alle, die überwiegend den Nahsinnen verhaftet sind wie Neidharts *dörper*, die eben nicht nur Bauern sind, sondern ganz allgemein Figuren, die höfische Attribute usurpieren, ohne dem dazugehörigen Ethos gewachsen zu sein. Wenn sie eine Frau ‚wie Brot kauen‘, betatschen (der ‚kühne Griff‘), sich an sie pressen (*betwungenliche*), ihr etwas wegreißen, mit ihr ringen usw., bedeutet das eben auch, dass erotisches Begehren sich bei ihnen auf die Nahsinne konzentriert. Selbst die Distanzsinne werden von der Tyrannei der Nähe infiziert: Der Hörsinn wird durch unerträgliches Gebrüll aus nächster Nähe daran gehindert, Entfernteres, Leiseres und Kultivierteres wie den höfischen Gesang wahrzunehmen; höfischformvollendete Werbung aus der Distanz wird durch *rînen* ersetzt, heimliches Getuschel aus nächster Nähe, das die Gesellschaft ausschließt.⁷ Und dem Gesichtssinn drängen sich die *dörper* durch die Monstrosität ihres Aufzugs, die grellen Farben ihrer Kleider und ihre ungezügelten Bewegungen gewaltsam auf. Was in der dörperlichen Welt gesehen werden kann, ist degoutant: *seht, dem gieng er gelich*.⁸ Sie laden nicht zur Betrachtung ein, sondern provozieren die gewaltsame Reaktion des Sängers.

Visualität meint in der höfischen Kultur immer schon entwickelte Visualität. Sie markiert eine Kulturstufe, die zwischen roher Sinnlichkeit und abstraktem Denken liegt (wobei klar ist, dass es sich bei dieser Polarisierung um einen idealtypischen Entwurf handelt, der in keiner Weise die von BLUMENBERG angezielte, weit früher einsetzende kulturanthropologische Entwicklung abbildet, sondern allenfalls als momenthafte Deutung kultureller Differenzierung im 12./13. Jahrhundert verstanden werden kann). Die Distanzierungsleis-

- 5 Darauf wies in der Diskussion VOLKER MERTENS hin: Trobador- und Trouvère-Dichtung, aber auch Teile des Minnesangs definieren edles Verhalten gerade auch über Veredelung der Nahsinne.
- 6 Heinrich von Morungen entwirft Hohe Minne vor allem als Affizierung des Gesichtssinnes. Auch die ambivalente Schönheit der höfischen Welt in Konrads von Würzburg *Trojanerkrieg* wird vor allem über optischen Glanz bestimmt; vgl. JAN-DIRK MÜLLER: *schîn* und Verwandtes. Zum Problem der ‚Ästhetisierung‘ in Konrads von Würzburg *Trojanerkrieg*. (Mit einem Nachwort zu Terminologie-Problemen der Mediävistik). In: Im Wortfeld des Textes. Worthistorische Beiträge zu den Bezeichnungen von Rede und Schrift im Mittelalter. Hrsg. von GERD DICKE/MANFRED EIKELMANN/BURKHARD HASEBRINK, Berlin, New York 2006 (Trends in Medieval Philology 10), S. 287–307.
- 7 Die einschlägigen Belege werden diskutiert in JAN-DIRK MÜLLER: Strukturen gegenhöfischer Welt. Höfisches und nicht-höfisches Sprechen bei Neidhart. In: Höfische Literatur, Hofgesellschaft, Höfische Lebensformen um 1200. Kolloquium am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (3.–5. November 1983). Bielefelder Kolloquium 1983. Hrsg. von GERT KAISER/JAN-DIRK MÜLLER, Düsseldorf 1986, S. 409–453.
- 8 Neidhart-Lieder. Texte und Melodien sämtlicher Handschriften und Drucke. Hrsg. von ULRICH MÜLLER/INGRID BENNEWITZ/FRAZ VIKTOR SPECHTLER, 3 Bde., Berlin, New York 2007, Bd. 1 WL 17 (= R 32), S. 224–230, hier Str. V, 3, S. 228.

tung höfisch-aristokratischer Kultur gegenüber dem, was sie als ihr Gegenbild entwirft, ist unübersehbar: in der Umwegigkeit höfischer Minne durch die indirekte Werbung vor Dritten, der die Sprachlosigkeit bei der direkten Begegnung mit der Geliebten entspricht; in der Privilegierung des Blicks in der Interaktion mit der *vrouwe*; im Erzählmuster der Fernliebe, die auf dem Hörensagen kollektiver Fama basiert; in Anweisungen im Umgang mit Höhergestellten, Standesgenossen und besonders Damen, körperlichen Abstand zu halten.⁹

Distanzhandeln *par excellence* ist das ‚Frauensehen‘, die bewundernde Betrachtung von Damen aus der Entfernung, mit dem sich ein exemplarischer Ritter wie Ulrich von Liechtenstein in den Pausen seines Ritterlebens – zwischen den unermüdlich absolvierten Turnieren – die Zeit vertreibt. ‚Frauensehen‘ ist Bestandteil des höfischen Frauendienstes, wird aber vom Dienst an der einen geliebten Dame unterschieden. Es schließt nicht nur die körperliche Distanz ein, sondern auch eine emotionale: im bloßen ‚Frauensehen‘ distanziert Ulrich sich von seinem erotischen Begehren, das sich auf eine einzige Dame richtet, um stattdessen allen Damen seine Verehrung zu erweisen.¹⁰

Mir kommt es hier nun aber nicht auf dieses Distanzierungssyndrom an, als das man die höfische Kultur verstehen kann, sondern auf das, was die Reichweite des Distanzsinn ‚Sehen‘ überschreitet, auf das Verhältnis des Sichtbaren zum Unsichtbaren. Bekanntlich wird auch dieses visualisiert: in den Personifikationen von Tugenden und Lastern, durch die höfisch-vorbildliches Verhalten gelehrt wird;¹¹ durch die Übersetzung psychischer Vorgänge in sinnlich wahrnehmbare, etwa im Minnesang;¹² durch die Tugendproben des höfischen Romans.¹³ Die höfische Kultur als eine Kultur der Sichtbarkeit muss in ihren eigenen Kategorien das konzeptionalisieren, was sich der Sichtbarkeit entzieht. Das Problem stellt sich übrigens nicht ihr allein. RÜDIGER SCHNELL hat gezeigt, dass auch der geistliche Diskurs „Hilfsbegriffe“ benutzt, „die versuchen, das mit dem sichtbaren Körper in Interaktion befindliche Unsichtbare zu be-greifen. Das Unsichtbare ist eben auch ‚begrifflich‘ kaum

9 Die höfische Lehre Thomasins im 1. Buch des *Wälschen Gastes* lässt sich als Anweisung zur Distanz lesen. (Der wälsche Gast des Thomasin von Zirclaria. Hrsg. von HEINRICH RÜCKERT [1852], mit einer Einleitung und einem Register von FRIEDRICH NEUMANN, Berlin 1965 [Deutsche Neudrucke]).

10 Ulrich von Liechtenstein: *Frauendienst*. Hrsg. von REINHOLD BECHSTEIN, 2 Bde., Leipzig 1888 (Deutsche Dichtungen des Mittelalters 6–7), 69,3; 89,1; 334,1 f.; entsprechend fordert Thomasin (Anm. 9): *Ein frowe sol sich sehen lân* (V. 391); dagegen ist dem Liebhaber der Blick auf die Geliebte gerade verwehrt (*Frauendienst*, Str. 49 f.).

11 Etwa in den Illustrationen zum *Wälschen Gast* (Anm. 9); vgl. WENZEL, Hören und Sehen (Anm. 3), S. 128–192 (bes. S. 128–135); 346–350; WENZEL, Spiegelungen (Anm. 3), S. 70–72; 80–90.

12 Vgl. die Beispiele in dem Sammelband *anima* und *sèle*. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter. Hrsg. von KATHARINA PHILIPOWSKI/ANNE PRIOR, Berlin 2006 (Philologische Studien und Quellen 197); JAN-DIRK MÜLLER: Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik, Tübingen 2007, S. 339–361; auf die traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge machte zuerst aufmerksam FRIEDRICH OHLY: *Cor amantis non angustum*. Vom Wohnen im Herzen (1970). In: ders.: *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt 1977, S. 128–155.

13 MÜLLER (Anm. 12), S. 323–333.

zu fixieren. Aber es wird als existierend vorausgesetzt¹⁴. Insofern übergreift die Kategorie der Visualität gelehrte und laikale Kultur. Der höfischen Kultur geht es nicht um bloß nachträgliche Illustration eines begrifflich Gewussten, sondern um die Erzeugung einer zuvor ungreifbaren Realität.

II.

Ich beginne mit der Darstellung vollkommener Harmonie in der Minne. Ulrichs *Lanzelet*¹⁵ fasst sie als eine besondere Art des Sehens. Ulrich erzählt nämlich nicht, wie die Liebenden ihr Inneres wechselseitig erkennen und in Gefühl und Gedanken vollkommen übereinstimmen, vielmehr betrachten Lanzelet und Iblis ihre äußere Gestalt in einem Zauberspiegel. Dabei sehen sie, obwohl beide vor dem Spiegel stehen, sich nicht beide als Paar, sondern Lanzelet sieht nur Iblis, Iblis nur Lanzelet:

und sâhen in daz spiegelglas.¹⁶
 daz under in niht valsches was,
 des muosen si von schulden jehen.
 wan er kunde niht ersehen
 wan der vrouwen bilde.
 Iblis diu milde,
 ich weiz, ir rehte alsam geschach,
 daz si ir selben niht ensach
 niht wan ir gesellen.
 für wâr lât iu zellen,
 wær er über tûsent mîle gesîn,
 si ensæhe doch niht wan sînen schîn. (V. 4915–4926)

Der Blick in den Spiegel soll ihnen zeigen, dass es zwischen ihnen keinen Dissens, keine Unaufrichtigkeit, kurz keinen *valsch* gibt. Aber das zeigt sich nicht durch Introspektion, sondern daran, dass ihre Spiegelbilder vertauscht sind. Begründet, *von schulden*, schließen die Liebenden daraus auf ihre rückhaltlose innere Übereinstimmung. Es ist also ein besonderes, auf eine besondere Gesinnung hindeutendes Sehen, aber es ist eben Sehen, und alle Behauptungen, beide sähen *ins* Innere des anderen, gehen am Text vorbei. Allenfalls könnte man sagen, sie sehen sich in der Gestalt des anderen; die Grenze zwischen Ich und Du sei also aufgehoben. Die rückhaltlose innere Übereinstimmung wird jedenfalls visuell – durch

14 RÜDIGER SCHNELL: Wer sieht das Unsichtbare? *Homo exterior* und *homo interior* in monastischen und laikalen Erziehungsschriften, in: PHILIPPOWSKI/PRIOR (Anm. 12), S. 83–112, hier S. 86.

15 Ulrich von Zatzikhoven: *Lanzelet*. Text, Übersetzung, Kommentar. Studienausgabe. Hrsg. von FLORIAN KRAGL, Berlin, New York 2009.

16 Anders als KRAGLS Ausgabe würde ich den folgenden Objektsatz *apo koinou* auffassen: abhängig sowohl vom vorausgehenden wie vom folgenden Satz.

die Vertauschung der Spiegelbilder – angezeigt, und der anschauliche Befund sagt zuverlässig etwas über eine innere Realität aus.¹⁷

Seltsam ist der Zusatz in V. 4925 f., Iblis hätte an der Stelle ihres Spiegelbildes dasjenige Lanzelets auch dann gesehen, wenn er mehr als tausend Meilen entfernt gewesen wäre. In dieser Vorstellung werden zwei Dinge zusammengeschlossen, die für ein neuzeitliches Verständnis nicht zusammengehören: Einmal offenbart der Spiegel Unsichtbares, weil Innerliches – es gibt keinen *valsch* –; das andere Mal Unsichtbares, weil weit Entferntes – im Spiegel sind räumliche Beschränkungen des Sehens aufgehoben. Zwischen diversen Typen des Nicht-Sichtbaren wird also nicht kategorial unterschieden. Fernglas oder Mikroskop stehen gewissermaßen auf einer Stufe mit psychischer Introspektion. Das zeigt, dass auf der Ebene der Visualität Körperliches und Unkörperliches zusammenkommen.

Solch eine Vermischung der Kategorien ist für höfische Sichtbarkeitsphantasmen nicht ungewöhnlich. Eine Parallele ist der Zauberspiegel auf dem Palast des Priesters Johannes.¹⁸ Er steht in der Tradition zahlreicher Wundersäulen und Zauberspiegel vor allem im höfischen Roman, mit deren Hilfe man die nähere Umgebung, manchmal gar das ganze Land beobachten kann, die also den natürlichen Blick zu einem Phantasma totaler Sichtbarkeit steigern¹⁹ und damit moderne Kontrollapparate imaginieren.²⁰ Eine Bearbeitung des Briefs im *Jüngerer Titurel*²¹ geht darüber aber noch hinaus, indem die Sichtbarkeit auch auf Unsichtbares ausgedehnt wird. Der Wunderspiegel zeigt nicht nur jeden, der *mit hazze gen dem kunige* (Str. 6245,4) vorgeht, also etwa Aufrührer, die sich zusammenrotten, sondern er kann auch *valsch und al untriwe* (Str. 6246,1) der Untertanen sichtbar machen, d. h. ihre Absichten und Pläne. Der Erzähler kommentiert das: *aller menschen sunde gar sint ein mal vor got, ein ungeschichte* (Str. 6246,4). Das ist weit mehr als „Überwachung“ und „Disziplinierung“: „Der Spiegel substituiert das Auge Gottes“.²² Visualität dehnt sich zur Allwissenheit.

Ein besonderes Sehen als Ausdruck innerer Übereinstimmung ist in Gottfrieds *Tristan* noch gesteigert.²³ Auch Gottfried sucht Nicht-Visuelles visuell zu fassen, auch hier bleiben seelische Vorgänge an äußerlich Wahrnehmbares gebunden. Tristans und Isolde's vollkom-

17 Eine Textvariante zu V. 4917 (S. 276) schreibt die Einsicht, kein Falsch bestehe zwischen ihnen, nicht den beiden, die ihr Spiegelbild betrachten, sondern der *welt* zu. Das unterstreicht, dass tatsächlich zwischen dem, was die Liebenden wissen und deshalb als wahr behaupten können (*jehen*), weil sie es sehen, und dem, was die *welt* weiß und als wahr behauptet (*jehen*), weil der Spiegel es zeigt, kein Unterschied besteht.

18 BETTINA WAGNER: Die ‚Epistola presbiteri Johannis‘ lateinisch und deutsch. Überlieferung, Textgeschichte, Rezeption und Übertragungen im Mittelalter, Tübingen 2000 (MTU 115); vgl. zu dem Brief allgemein FRIEDRICH ZARNCKE: Der Priester Johannes, Leipzig 1879 (Repr.: Hildesheim, New York 1980) (Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 7 und 8).

19 WENZEL, Spiegelungen (Anm. 3), S. 158–164; MÜLLER (Anm. 12), S. 318–323.

20 HARTMUT BÖHME: Sinne und Blick. Zur mythopoetischen Konstitution des Subjektes. In: ders.: Natur und Subjekt, Frankfurt a. M. 1988, S. 215–255, hier S. 251.

21 Albrechts Jüngerer Titurel. Hrsg. von KURT NYHOLM, Bd. III/2 (DTM 77), Berlin 1992.

22 WENZEL, Spiegelungen (Anm. 3), S. 163.

23 Gottfried von Straßburg: *Tristan und Isold*. Hrsg. von FRIEDRICH RANKE, 7. Aufl., Berlin 1963.

mene Liebe in der Minnegrotte wird als Blickwechsel gefasst. Der Gesichtssinn ersetzt dabei die Nahsinne Schmecken und Tasten. Auch dies ist nämlich – neben mystischen oder eucharistischen Konnotationen – ein Aspekt des sogenannten Speisewunders.²⁴ Der wechselseitige Anblick (V. 16815) ist für die Liebenden Nahrung:

der wuocher, den daz ouge bar,
daz was ir zweier lipnar;
sin azen niht dar inne
wan muot unde minne. (V. 16817–16820)

Der Blick steht zwischen Sinnlichem und Spirituellem. Er vermittelt zwischen beiden. In ihm ist Sinnlichkeit sublimiert. Sehen ist vollgültiger Ersatz für körperliche Nahrung, aber durch etwas Geistiges, denn ‚geschmeckt‘ werden *muot unde minne*; *daz beste lipgeræte* (V. 16826) – ‚Lebensmittel‘ muss man wohl übersetzen – ist *diu reine triuwe* (V. 16830), ihre *lipnar* (V. 16835) *diu gebalsemete minne* (V. 16831). Man darf die Metaphern nicht gleich psychologisch banalisieren, etwa als glückhaftes wechselseitiges Gefallen aneinander deuten. Gottfried bemüht sich vielmehr in immer neuen Anläufen, Nahsinn (Geschmack), Distanzsinn (Sehen) und innerlich-spirituelle Erfahrung miteinander zu verklammern und als ein und dasselbe erscheinen zu lassen. Zuletzt geschieht das in einem Dreischritt:

deiswar si namen selten war
dekeiner spise niuwan der,
von der daz herze sine ger,
daz ouge sine wunne nam
und ouch dem libe rehte kam. (V. 16836–16840)

Die Differenz zwischen Körperlichem und Seelischem ist aufgehoben.

Der Geschmackssinn steht dabei für die übrigen Nahsinne, insbesondere die Berührung. Essen und Sexualität sind in der mittelalterlichen Literatur metaphorisch verkoppelt.²⁵ In diesem Sinne heißt es:

si truogen verborgen
innerthalp der wæte
daz beste lipgeræte,
daz man zer werlde gehaben kan. (V. 16824–16827)

24 Zur Bedeutung der Stelle CHRISTOPH HUBER: Gottfried von Straßburg: Tristan, Berlin 2000 (Klassiker-Lektüren 3), S. 100–102; 110. Die Analogie zur mystischen *unio* betont JULIUS SCHWIETERING: Der Tristan Gottfrieds von Straßburg und die Bernhardische Mystik. In: ders.: Philologische Schriften. Hrsg. von FRIEDRICH OHLY/MAX WEHRLI, München 1969, S. 338–361. Die Metapher der Liebe als Nahrung ist in der Minnedichtung weit verbreitet. Mir kommt es hier auf die Stellung des Gesichtssinns zwischen spiritueller und körperhafter Erfahrung an.

25 Zum Zusammenhang zwischen Essen und Sexualität, Erotik, Berührung bereitet ANNA KATHRIN BLEULER eine größere Studie vor (Essen, Trinken und Liebe. Zur symbolischen Kommunikation über körperliches Begehren, Sexualität, Triebhaftigkeit im höfischen Roman).

‚Sehen‘ schließt etwas ein, das nicht gesehen werden kann. Das ‚Speisewunder‘ zeigt insofern den Zustand vollkommenen erotischen Glücks an, das gleichzeitig körperliche wie spirituelle Erfahrung ist. Im Sehen kommt beides zusammen.

III.

Im *Tristan* werden die Grenzen höfischer Visualität reflektiert. Nur anfangs, bevor der Hof Verdacht schöpfte, konnten die Liebenden sich anblicken und konnte sich in ihren Blicken ihre innere Übereinstimmung spiegeln: *ir beider sin, ir beider muot, /daz was allez ein und ein* (V. 13010 f.). Das gelang nur so lange, wie der Hof die Blicke nicht lesen, die doppeldeutigen Reden (*clebeworte*, V. 12993) nicht deuten konnte. Dann verraten die Augen die Liebenden (V. 16554–16558); *iuwer süeze blicke* (V. 16571) kann Marke scheiden, aber nicht ihre Liebe; so verbannt er beide. Auf Dauer müssen bei Hof die Sinne sich verstecken, oder sie werden unterdrückt.

Bei Hof ist das Visualitätsprinzip kontaminiert. Hier hat die Zuverlässigkeit des Sichtbaren Grenzen. Was sichtbar ist, kann auch verbergen. Wenn Tristan vom Abenteuer mit Urgan wieder hochgehrt an den Markehof zurückkehrt, heißt es:

küene unde hof, liut unde lant
die buten im aber ere als e.
eren dern wart ime nie me
da ze hove erboten danne do (V. 16312–16315)

Das ist das, was man sieht; *ere* ist das öffentlich Anschaubare, und darin erreicht Tristan einen Gipfel wie nie zuvor. Doch gibt es einen Vorbehalt, nämlich den, dass das Anschaubare und das dahinter sich verbergende Innere auseinanderfallen:

wan so vil, daz im Marjodo
ere uzerthap des herzen bot
und sin gewete petit Melot;
die sine vinde e waren,
swaz eren ime die baren,
da was vil lützel eren bi. (V. 16316–16321)

Eine *ere uzerthap des herzen* (V. 16317) ist unvollkommen, obwohl sie die Bedingung allgemeiner Anschaubarkeit erfüllt. Mit *herze* kommt eine andere Instanz ins Spiel, durch die sich die Bedeutung von *ere* aufspaltet: Es gibt anschaubare Ehrbezeugungen, aber es gibt nicht die dahinter stehende Haltung: *ez ist ere ane ere* (V. 16332), Ehre, der das, was Ehre im Kern ausmacht, fehlt. Für das, was aus dem *herze* zur äußeren *ere* hinzukommen müsste, hat Gottfried allerdings wieder nur dasselbe Wort: *ere*. Er überschreitet also nicht deren Geltungsbereich, verweist aber auf einen Riss in der auf Visualität ausgerichteten höfischen Kultur, hinter dem etwas anderes, nicht Benennbares auftaucht. Dieser Riss ist nur in der Minnegrotte geheilt.

HORST WENZEL hat die skizzierte Szene ausführlich interpretiert als Beispiel eines „Als-ob‘-Handelns“, das die Geltung politischer und sozialer Normen öffentlich und wirksam inszeniert: „Alle diejenigen, die Tristan ehrerbietig begegnen, die ihn statusadäquat behandeln, als wäre nichts geschehen, sind beteiligt an der öffentlichen Inszenierung des ‚Als-ob‘-Handelns.“ Gottfrieds Begriff dafür ist *samblanze* (V. 16323): äußerer Anschein. „Gottfried konstatiert, dass die öffentliche Darstellung der *êre* wie die *êre* selbst erscheinen könne, ohne dass die geforderten Voraussetzungen dieser *êre* tatsächlich gegeben sind: *nein unde ja sint beidiu da* (Tr 16326).“²⁶ Das bedeutet aber, dass ein Riss durch höfische Visualität geht, die ebenso Demonstration wie Dissimulation sein kann.

Das *nein unde ja* der *ere* erklärt der Erzähler so:

nein an jenem, der si [sc. die ere] birt,
ja an disem, dem si wirt. (V. 16327f.)

Das zweite ist klar: Tristan sonnt sich im Licht allgemeinen Ansehens, wie es ihm zusteht. Im ersten Fall aber liegt eine andere Bedeutung von *ere* zugrunde: Dem Träger (oder Spender) von *ere* kann *ere* nur abgesprochen werden, wenn *ere* nicht nur meint, was sichtbar ist, sondern auch, was als Intention dahinter steht; nur dann gibt es *ere ane ere* (V. 16332). Im einen Fall geht *ere* im Anschaubaren auf, im anderen nicht.

In einem etwas anderen Sinne wird es später von Marke heißen, wenn er Isolde wiedergewonnen hat:

ze vröuden hæter aber do
an sinem wibe Isolde,
swaz so sin herze wolde,
niht zeren, wan ze libe:
ern hæte an sinem wibe
noch minne noch meine
noch al der eren keine,
die got ie geworden liez,
wan daz in sinem namen hiez
ein vrouwe und ein künigin. (V. 17724–17733)

26 WENZEL, Spiegelungen (Anm. 3), S. 117–119; die Zitate S. 118f. – Nicht einsichtig ist mir, wie dies als „Fiktionalitätskontrakt“ verstanden werden kann, der mit literarischen Fiktionalitätskontrakten verwandt sein soll: Wenn der Hof, was immer er von ihm und Isolde denkt, Tristan Ehre erweist, dann ‚fingiert‘ er eine Ordnung, die (mag sie auch eigentlich schon zerrüttet sein) aufrecht erhalten werden muss. Diese ‚Fiktion‘ (nicht Fiktionalität!) impliziert keineswegs einen ‚willing suspension‘ ihres Realitätsgehalts. Sie ist mühsam aufrecht erhaltene Fassade. Gottfried weist nun darauf hin, dass solche Fiktionen durchaus vorgetäuscht sein können, wenn nämlich die Beteiligten tatsächlich etwas anderes denken. Dann aber ist Fiktion Lüge, die, einmal durchschaut, von keinem ‚Kontrakt‘ gerettet werden kann. Sie fällt also unter genau dasjenige Verdikt, das die Fiktionalität nie treffen könnte. Es sollten daher Fiktion und Fiktionalität streng unterschieden werden.

Hier ist von der *ere* nur der äußere Anschein des Status übrig geblieben – Isolde heißt ein *vrouwe und ein künigin*. Sehen kann man nur noch einen schmalen Ausschnitt, und was man sehen kann, reicht nicht aus. Da Marke die Königin nur körperlich (*wan ze libe*) besitzt, nennt Gottfried sein Leben *erlose* (V. 17754), denn Isolde geht nicht in der Rolle der Königin auf.

Vor den Augen der Welt kommt es freilich weiterhin auf diese *ere* an. Sie ist sogleich wieder präsent, wenn der Hof über Isolde urteilen soll, nachdem ihn Marke als Zeugen für den Ehebruch herbeigerufen hat. Da die Hofleute Tristan nicht mehr im Bett der Königin vorfinden, tadeln sie Marke für seine *lasterliche[] inziht* (V. 18383), die sie wie seine eigene Ehre angreift: *ir hazzet ere unde wip* (V. 18385). Dem Hof geht es konventionellerweise allein wieder um das äußere Ansehen von König, Königin und Land (vgl. V. 18388–18400). In der Kernhandlung des Romans ist diese Ansicht jedoch überschritten.

Der Riss wird bei Gottfried nur besonders deutlich, doch durchzieht er die auf Visualität gegründete höfische Literatur insgesamt. Sie reflektiert immer auch die Grenze des visuell Wahrnehmbaren. Komplement höfischer Visualität ist *dissimulatio*, das Erwecken eines falschen Anscheins. In der bürgerlichen Kritik wird *dissimulatio* meist umstandslos mit Lüge und Intrige assoziiert. Das ist einseitig, denn ebenso wohl ist *dissimulatio* die Beherrschung unkontrollierter Antriebe und Gefühle;²⁷ sie kann hinterlistige Heuchelei sein, aber auch Disziplinierung spontaner Impulse; nicht nur Böses kann verborgen werden, sondern auch eine Schwäche kaschiert. Deshalb ist *dissimulatio* nicht nur Gegenstand der Hofkritik, sondern auch eine Kernforderung der höfischen Erziehung.

Gerade weil sie auf Sichtbarkeit angelegt ist, richtet die höfische Literatur ihr Interesse auf das, was sich der Sichtbarkeit entzieht oder sich hinter oder unter der sichtbaren Oberfläche verbirgt. Der Minnesang spricht unablässig über die Aporien edler Minne, die sich öffentlich wahrnehmbar machen muss, obwohl sie auf etwas zielt, was nicht angeschaut werden darf. Die Minneklage erhält ihren Impuls aus der Unsicherheit über das, was in der Geliebten vorgeht, gesteigert noch im *leit* über ihr wahrnehmbares Verhalten, über das, was sie vor den anderen tut. Das exemplarische Sänger-Ich, das seinen Schmerz über vergebliches Minnewerben und das anschaulich abweisende Verhalten der *vrouwe* ausstellt, beklagt, nicht in sie hineinschauen zu können (,wie kommt es, dass ich sie so gut verstehe, aber sie mich nicht‘?).²⁸ Auch die Form des Wechsels ist Antwort auf das Dilemma eines Sprechens zu einem Du, dessen Gefühle unbekannt sind und gerade nicht ‚anschaulich‘ werden dürfen. Im Wechsel verfügen die Sprecher nicht über einen Blick in den anderen und können monologisch deshalb nur von ihrem eigenen Inneren reden. Dadurch machen sie wahrnehmbar, was sich der Wahrnehmung entzieht. Der Wechsel ist insofern an das Paradox höfischer Ethik gebunden (und verschwindet deshalb mit ihr).

27 Dem hat sich seit einigen Jahren die Emotionsforschung zugewandt; vgl. die einleitenden Resümees zum Kolloquium in: Codierungen von Emotionen im Mittelalter/Emotions and Sensibilities in the Middle Ages. Hrsg. von C. STEPHEN JAEGER/INGRID KASTEN, Berlin, New York 2003 (Trends in Medieval Philology 1).

28 Vgl. Reinmar MF 152,25 (Str. III, 1 f.).

IV.

Reflektiert wird das Problem nicht nur in der höfischen Literatur, sondern auch im geistlichen Schrifttum des 12. Jahrhunderts, allerdings unter anderen Bedingungen, und zwar in der Diskussion über das Bußsakrament. Bekanntlich wird mit dem Laterankonzil von 1215 die jährliche Ohrenbeichte verpflichtend, doch die Diskussion um die richtige Weise und die Leistung des Sündenbekenntnisses, zumal in monastischen Gemeinschaften, bestimmt schon das 12. Jahrhundert.²⁹ Die Bußtheologie stellt sich die Frage, wie der Priester Zugang zu sündigen Verfehlungen bekommen kann und wie die Voraussetzungen für die Sündenvergebung gesichert werden können. Eine zentrale Rolle spielen Gewissensforschung und Sündenbekenntnis.³⁰ Beunruhigend ist dabei die Frage: Wie kann ich sicherstellen, dass das Sündenbekenntnis nicht bloße Schauspielerei ist?³¹ Es ist dies eine Frage, wie sie einer Kultur angemessen ist, in der Wahrheit sichtbar in Erscheinung zu treten hat und, was sich der Sichtbarkeit entzieht, verdächtig ist. Könnte aber die Erwartung von Transparenz nicht dazu genutzt werden, um fromme Gesten bloß zu inszenieren?³² Schlimmer noch ist, sich beim Bekenntnis verborgener Verfehlungen hinter scheinbarer Offenheit zu verstecken und den Schein rückhaltloser Geständnisse zu benutzen, um sich gegenüber anderen Gläubigen durch schonungslose Selbstoffenbarung hervorzutun. Aus Sorge darum wendet sich Bernhard von Clairvaux in seiner Schrift *De gradibus humilitatis et superbiae* gegen die *simulata confessio*.³³ Das Bekenntnis kleinerer Sünden wird von falschen Gebärden und Gefühlsäußerungen begleitet, die Schuld übertrieben, um von den wirklichen Sünden abzulenken; so kann der Beichtende diese verstecken und der Strafe entgehen. Wie können echte und falsche Reue unterschieden werden? „Although intention and motivation are among Bernard’s chief concerns, he had no means of probing them other than words, vehicles of duplicity, and gestures, signs of the soul.“³⁴ Zwar ist vor Gott ein solches Versteckspiel nicht

29 Theologische Realenzyklopädie, Bd. 5, Berlin, New York 1980, S. 414–421 (ISNARD W. FRANZ); Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, Zürich 1983, s.v. Buße, bes. Sp. 1132–1136 (C. VOGEL); Sp. 1137–1141 (L. HÖDL); Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 2, Freiburg u. a. 1994, s.v. Beichte (DOROTHEA SATTLER), Beichtgebot (HERIBERT HEINEMANN), Beichtgeheimnis (HUGO SCHWENDENWEIN), Sp. 157f., 160f.

30 UTA STÖRMER-CAYSA: Gewissen und Buch. Über den Weg eines Begriffes in die deutsche Literatur des Mittelalters, Berlin, New York 1998 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 14 [248]); ALOIS HAHN: Zur Soziologie der Beichte. In: ders.: Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte. Aufsätze zur Kultursoziologie, Frankfurt a. M. 2000, S. 197–236.

31 Diese wird unter dem Begriff der *fictio* behandelt; vgl. PETER GODMAN: *Paradoxes of Conscience in the High Middle Ages. Abelard, Heloise, and the Archpoet*, Cambridge 2009.

32 Dagegen David von Augsburg nach SCHNELL (Anm. 14), S. 101.

33 Bernhard von Clairvaux: *De gradibus humilitatis et superbiae*. In: ders.: *Sancti Bernardi Opera II. Tractatus et opuscula*. Hrsg. von J. LECLERQ/H. ROCHAIS, Rom 1963, S. 12–59, hier S. 51 f.

34 GODMAN (Anm. 31), S. 7. GODMAN hat am Briefwechsel zwischen Abaelard und Heloise untersucht, wie die Gefühlspose nicht nur im Verhältnis zu Gott, sondern auch im zwischenmenschli-

möglich, aber dessen Blick ist den anderen Menschen verwehrt. Sie sind auf äußere Zeichen angewiesen. Bernhard stellt sich die monastische Gemeinschaft als Forum des Sündenbekenntnisses vor, vor der das Selbstbekenntnis zu bestehen hat; an ihrer Spitze steht der *praelatus*, der durch Interpretation der Zeichen Täuschungsversuche entlarven und sanktionieren muss.³⁵ Letztlich kann er nur an den Beichtenden appellieren, an Gottes Wissen zu denken und deshalb auf irgendwelche Maskierungen seiner *superbia* zu verzichten.

Im Bußsakrament geht es um die Erkenntnis und Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit als Ausdruck von *humilitas*, die den Weg zu Gott bereitet. In der Konkurrenz um die vollkommenste Form eines christlichen Lebens verschafft *humilitas* in einer monastischen Gemeinschaft einen Distinktionsgewinn: der Demütigste ist der beste Christ (Mönch), und sich als Demütigster darzustellen, heißt Anspruch auf die höchste Wertschätzung erheben zu können. So gilt *humilitas* mehr als Wahrhaftigkeit: *Malunt enim apud homines veritate periclitari quam humilitate, cum apud Deum periclitentur utrimque* („Sie wollen nämlich bei den Menschen lieber die Wahrheit als die Demut aufs Spiel setzen, während sie bei Gott von beiden Seiten gefährdet sind.“).³⁶ *humilitas* ist gefährlich, letztlich *superbia* und *vana gloria*; vorgetäuschte *humilitas* ist eine Erscheinungsform von Ruhmsucht (*iactantia*): *Gloriosa res humilitas, qua ipsa quoque superbia palliare se appetit, ne vilescat* („Demut ist etwas Ruhmwürdiges, so dass sich sogar der Hochmut in sie zu verkleiden sucht, um nicht gering geschätzt zu werden.“).³⁷ Präntention von *humilitas* ist deshalb das monastische Äquivalent zum *rüemen* in der Adelsgesellschaft. Anspruch auf Prestige durch Erhöhung dort steht gegen Anspruch auf Prestige durch Erniedrigung hier.

Da das Innere opak ist, droht immer Hypokrisie, wenn die Selbstbezeichnung öffentlich erfolgt. Die Ohrenbeichte dürfte insofern auch eine kompromisshafte Antwort auf dieses Problem sein: Das Sündenbekenntnis wird aus dem Licht allgemeiner Aufmerksamkeit genommen, aber es bleibt ein Bekenntnis vor (einem) Zeugen. Dieser darf jedoch nicht sehen und seine Zeugenschaft nie benutzen. Wer sich nur dem zum Schweigen verpflichteten Beichtvater offenbart, hat ein geringeres Interesse, mit seiner Demut zu posieren. Wahre Buße und Reue aber haben ihren Grund in der *tacita conscientia*,³⁸ über die allein Gott urteilen kann. Diese radikale Konsequenz gilt nicht in der höfischen *communitas*.

chen Verhältnis zum Problem werden kann. Immerhin steht dieser Briefwechsel noch im Kontext priesterlicher *cura monialium*. Es ist Abaelard, der geistliche Führer, nicht der Liebhaber, der Heloise vor der bloßen *factio* von Selbsterniedrigung warnt.

35 *Tandem notatur ab omnibus, iudicatur ab omnibus, eoque vehementius omnes indignantur, quo falsum conspiciunt quidquid de eo prius opinabantur. Tunc opus est praelato, ut eo minus illi parcendum putet, quo magis omnes offenderet, si uni parceret* (Anm. 33, S. 52). („Schließlich wird er von allen beobachtet, von allen beurteilt; und umso heftiger sind alle verstimmt, je mehr sie sehen, dass falsch ist, was sie vorher von ihm glaubten. Dann darf der Prälat zwangsläufig ihn desto weniger der Schonung wert ansehen, je mehr er alle beleidigen würde, wenn er den einen schonen würde.“).

36 Bernhard (Anm. 33), S. 52.

37 Bernhard (Anm. 33), S. 52.

38 Bernhard (Anm. 33), S. 52.

Nicht nur für die höfische Gesellschaft, sondern auch für religiöse Gemeinschaften ist Täuschung durch den sichtbaren Anschein ein Problem. Die These einer wechselseitigen Spiegelung und wechselseitigen Beeinflussung von Körper und Seele, wie sie in der gelehrten Psychologie des 12. Jahrhunderts entwickelt wird,³⁹ setzt ebenfalls das Sichtbarkeitsprinzip voraus, wie es in der höfischen Gesellschaft herrscht. Absolute Beobachtungsinstanz ist Gott; da aber niemand seine Position einnehmen kann, muss man nach äußeren Zeichen für innere Einstellungen suchen. Die monastische *communitas* fordert solche Zeichen vom Mönch ein. Der von JAEGER beobachteten Herkunft von *curialitas* aus älteren geistlichen Verhaltensmodellen liegt eine strukturelle Affinität der beiden Lebenskreise zugrunde: Wie das höfische kennt auch das monastische Schrifttum viele Benimmvorschriften bis hin zur (in diesem Kontext positiv gewerteten) *dissimulatio*.⁴⁰ Auch wenn es primär auf die Verfassung der *anima* ankommt, kann sekundär der Körper ihr Indikator sein; an ihm kann sich ihre mangelnde Disziplin zeigen so wie er umgekehrt disziplinierend auf die Seele wirken und sie mit formen kann.

Dieses ursprünglich monastische Modell findet sich in der höfischen Kultur wieder – so wie viele Vorschriften der höfischen Gesellschaft monastische Vorläufer in Kloster und Kapelle haben.⁴¹ Wenn das Spannungsverhältnis ähnlich ist, so ist freilich die Gewichtung der Komponenten umgekehrt. Der sichtbaren Erscheinung kommt in der höfischen Gesellschaft eine größere Bedeutung zu. Deshalb steht an der Stelle der Instanz des Beichtvaters, der Verborgenes erfragen und als Geheimnis hüten muss, das Forum der Öffentlichkeit, vor dem anhand von dem, was sich zeigt, über Ehre oder Erniedrigung verhandelt wird. Auch vor der höfischen Instanz könnte die Zuverlässigkeit des Augenscheins letztlich nur durch den Blick in den anderen erwiesen werden, doch diesen Blick gibt es nicht. Der Augenschein hat in der höfischen Gesellschaft ein höheres Prestige, doch ist man sich auch hier bewusst, dass er täuschen kann.

39 SCHNELL (Anm. 14), bes. S. 84–93.

40 Gewiss wird frommes und erst recht sonstiges Posieren vor den anderen inkriminiert (da geht es um eitle Ehrsucht), aber das schließt nicht aus, dass die Disziplin des Körpers die Disziplin der *mens/anima* spiegeln soll, spontane Impulse daher unterdrückt werden müssen – zu dissimulieren sind –, und nicht nur, wenn sie andere stören könnten (SCHNELL [Anm. 14], S. 101; 103; 108–110). Insofern können Äußeres und Inneres mehr oder minder auseinanderfallen. SCHNELL sieht zwei entgegengesetzte anthropologische „Relationierungen von Körper [...] und Seele“ im Mittelalter (S. 88): das Postulat einer Harmonie von Seele und Körper bzw. die Einsicht in ihre grundsätzlichen Antagonismen. Das sind zwei Seiten einer und derselben Konstellation. Wechselseitige Einflussnahme schließt Disparität nicht aus; die Diskrepanz kann unkenntlich sein, und sie kann nur von Gott als Defekt wahrgenommen werden; die Norm einer Harmonisierung kann verfehlt werden, ebenso die axiologisch eindeutige Hierarchie (die Seele hat den Körper zu regieren).

41 JAEGERs Buch „Origins of courtliness“ (Anm. 4) hat zuerst auf diesen Zusammenhang aufmerksam gemacht; vgl. S. 21–40. Die „Diskrepanz von *homo interior* und *homo exterior*“ beim Bußsakrament findet sich, wie SCHNELL (Anm. 14), S. 89, BYNUM zu recht vorhält, *mutatis mutandis* ebenso in der höfischen Epik und Lyrik (dort weitere Literatur zum Problem).

Insofern sind monastische und laikale Erziehungsschriften in Bezug auf die Urteilsinstanzen und Urteilkriterien nur graduell voneinander unterschieden – indem zwar die einen eher auf das innere Verhalten („gut“, „fromm“), die anderen auf das äußere Erscheinungsbild („schön“) abzielen.⁴² Beides steht aber in engem Zusammenhang. Auch höfisches Anweisungsschrifttum oder fiktionale Entwürfe höfischer Idealität richten sich nie ausschließlich auf Äußerliches, sondern immer auch auf Gut-sein. Gut-sein muss sich eben nur zeigen. Das Postulat der Übereinstimmung (Kalokagathie) und der Verdacht der Diskrepanz sind nur zwei Seiten derselben Sache. Im höfischen wie im monastischen Kontext kommt es auf das konkrete Verhältnis von Zeichen und Bezeichnetem an. *Beide* Typen sind gemeinschaftsbezogen und *beide* sind um wahrnehmbare Kriterien bemüht. Weniger die Entkopplung von Äußerem und Innerem ist gegenüber dieser Konstellation eine neuzeitliche Errungenschaft,⁴³ als die Eliminierung dieses Gemeinschaftsbezugs und die Herauslösung des ethischen Urteils aus sozialer Interaktion. Darin unterscheidet sich die Frage nach dem, was sich unter der Oberfläche verbirgt, in der mittelalterlichen höfischen Gesellschaft von der ähnlich klingenden Frage der späteren Moralistik. Dort steht die Suche nach den verborgenen, uneingestanden Antrieben einer schuldhaften Eigenliebe im Dienst der Selbsterforschung. Die Selbsterforschung ist bodenlos, weil jede Position eine Maskerade ihrer Negation sein könnte. Öffentlichkeit und Gemeinschaft sind von dieser Erkenntnispirale aber ausgeschlossen; deren Agent und Adressat ist allein das Subjekt. Unter dieser Bedingung verliert das Kriterium der Sichtbarkeit und sein Verhältnis zum Unsichtbaren an Bedeutung.

V.

Die skizzierte Verwandtschaft erklärt einige merkwürdige Entlehnungen des höfischen Romans aus der kirchlichen Bußpraxis.⁴⁴ Eine seltsame Regel, die in Richtung Sündenbekenntnis weist, findet sich im *Daniel* des Strickers.⁴⁵ Unter den Gewohnheiten am Artus-

42 So SCHNELL (Anm. 14), S. 92 f. Das ist zwar *grosso modo* richtig, aber SCHNELL selbst relativiert die scharfe Entgegensetzung, indem er viele Beispiele verzeichnet, wie auch monastische Lehrschriften auf äußere Disziplin Wert legen und umgekehrt laikal-höfische Didaxe durch die schöne Oberfläche hindurch auf inneres Ethos zielt.

43 So SCHNELL (Anm. 14), S. 88, gegen LENTES; SCHNELL verweist auf zahlreiche Gegenbeispiele.

44 Natürlich findet die theologische Diskussion zu Buße, Sünde, Gewissen usw. in der höfischen Literatur keine Entsprechung; selbst in der geistlichen Literatur handelt es sich meist um Vergrößerungen (vgl. die genaue Darstellung der Diskussion und ihrer theologiegeschichtlichen Zusammenhänge bei UTA STÖRMER-CAYSA [Anm. 30]). Auch wo explizit von *bichte*, *bichtegare* u. ä. die Rede ist, bleibt die Analogie oberflächlich. Es fehlen in der Regel eine klare Typisierung der Verfehlung und vor allem die Instanz des Gewissens: Zeichen für Mängel der unterschiedlichsten Art werden vor dem Hof sichtbar gemacht und – meist nicht einmal vom Betroffenen selbst – erklärt.

45 Der Stricker: *Daniel von dem Blühenden Tal*. Hrsg. von MICHAEL RESLER, Tübingen 1983 (ATB 92); vgl. MÜLLER (Anm. 12), S. 324 f. Anders als dort geht es mir hier um den Versuch, in den Anderen zu blicken.

hof nennt der Stricker den bekannten Brauch, dass Artus so lange fastet, bis er eine neue ruhmwürdige Geschichte hört (*dâvon ze sagene wære*, V. 82), um durch deren Erzählung seine Ritter zu ähnlichen Taten zu reizen (V. 79–88). Dabei gilt es als Makel, *des andern laster* [...] / *oder sîn selbes frûmekeit* zu sagen (V. 123 f.), also Selbstlob (*rüemen*) und üble Nachrede. Beide Regulative öffentlicher Kommunikation bei Hof sollen verhindern, dass ein einzelner sich in der Ehrkonkurrenz der Rittergesellschaft zum Schaden anderer illegitime Vorteile verschafft. Ehre soll gleichmäßig allen anschaubar sein, nicht die interessierte Sicht eines Einzelnen spiegeln. Doch geht der Stricker darüber hinaus; er erwähnt eine Art Beichtzwang:

Ein site was dâ gevangen,
 der selten wart übergangen:
 swem ein laster was beschehen,
 des muoste er offenliche jehen,
 und swaz im êren geschach,
 daz er des niemer verjach. (V. 109–114)

Das öffentliche Rühmen der Großtaten Anderer wird also um das Gebot des öffentlichen Bekenntnisses eigener Schande (*laster*) ergänzt. Soll das eine zur Nachahmung anspornen, dann das andere davon abschrecken: dass jeder *sich vor laster huote* (V. 118). Wie in der Beichte das Bekenntnis des defizienten Zustandes – der Sünde – die Voraussetzung für die Wiederherstellung des intakten ist, ist auch hier das öffentliche Eingeständnis eines Defektes – Kränkung der Ehre – als Voraussetzung seiner Tilgung verlangt. Das Bekenntnis stellt nicht einen Zustand der Schuldlosigkeit her, sondern repariert Ehre. Damit wird aber die Kontrolle des Hofes auf etwas ausgedehnt, was an ihm noch nicht wahrgenommen wurde, denn sonst wäre das Bekenntnis überflüssig. Damit deutet sich die Bedeutungsentwicklung von *laster* von einem den anderen wahrnehmbaren, deshalb von ihnen zu sanktionierenden Defekt (nhd. ‚Schande‘) zu einem inneren, durch Introspektion wahrnehmbaren (nhd. ‚Laster‘) an.

Noch offensichtlicher ist der Übergang zwischen höfischem Sichtbarkeitsprinzip und kirchlichem Sündenbekenntnis in einer Szene des *Prosa-Lancelot*.⁴⁶ Angeblich hat Lancelot seinen Ehebruch mit der Königin vor seinem Tod einem Priester gebeichtet; als Buße wird ihm die öffentliche Wiederholung des Bekenntnisses vor dem Hof aufgegeben (*das er sîn bicht spreche, das es alle horten die in konig Artus hove weren, oder das ers ein anders dethe sprechen*, S. 587, Zeile 15 f.). Da er angeblich gestorben ist, geschieht das durch eine Jungfrau. An die Stelle des Beichtgeheimnisses tritt das höfische Öffentlichkeitsprinzip. In öffentlicher Rede vor dem Hof kann denn auch die Anschuldigung als *unwarheit* durch Galahut und die Königin zurückgewiesen werden. Indem der König ihre Worte bestätigt,

46 *Lancelot*. Nach der Heidelberger Pergamenthandschrift Pal. Germ. 147. Hrsg. von REINHOLD KLUGE, Bd. 1, Berlin 1948 (DTM 42), S. 587 f.; vgl. MÜLLER (Anm. 12), S. 337. Tatsächlich handelt es sich um eine der heimtückischen Intrigen gegen den Helden, die wie die übrigen folgenlos bleibt.

ist der Vorwurf aus der Welt (ganz gleich, was sich vorher abgespielt hat). Hier hat bei Hof die Beichte keinen Raum.

Das ist auch der Fall in den höfischen Tugendproben und Beichten. An die Stelle der von der Kirche einmal jährlich verordneten Beichte mit ihrem Gebot freiwilligen Sündenbekenntnisses in schonungsloser Offenheit tritt die freiwillige Bereitschaft der Hofleute, sich einer sichtbaren Probe ihres Ethos zu unterwerfen. Die ursprüngliche Absicht der höfischen Tugendproben ist freilich nicht, ein sündhaftes Inneres zu erforschen, sondern wenn irgend möglich die Makellosigkeit von Außen *und* Innen vor dem ganzen Hof sichtbar darzustellen, indem man die Probe besteht. Das misslingt freilich ausnahmslos.

Am frappierendsten ist die formale Nähe zum christlichen Bußsakrament in Heinrichs von Neustadt *Apollonius*.⁴⁷ Hier werden Punkt für Punkt Elemente des Bußsakraments umbesetzt. Allerdings erscheint das, was die Beichte zutage fördert, vor den Augen und Ohren aller als letztlich gegenstandslos oder wenigstens vernachlässigungswert. Das ist der zweite Punkt, in dem sich höfische von religiöser Beichte unterscheidet. Wieder sind Anschaubares und Nicht-Anschaubares auf seltsame Weise gekreuzt.

Die Beichte ist ein Reinigungsritual. Die religiöse Reinigung der Seele wird durch die höfische des Körpers ersetzt. Apollonius wird aufgefordert, die Hände zu waschen, bevor er in den Garten der Diomena darf; dazu ist er als höfisch-zivilisierter Mensch gleich bereit: *Ich twage haupt und hant, / Ob ir ew sein genietet* (V. 11761 f.). Waschen reinigt in diesem Fall allerdings nicht, sondern es beschmutzt: Wer sich der Reinigungsprobe unterzieht, an dessen Körper erscheint Schmutz, der auf einen inneren Defekt deutet (V. 11766–11777). Das würde allerdings nicht eine Sündenstrafe nach sich ziehen, sondern Versagen im Kampf gegen einen starken Riesen (V. 11791 f.), der das Tor zum Garten bewacht (V. 11749–11751). Sanktioniert würde der Defekt also auf der Ebene allgemein anschaubaren ritterlichen Handelns, als Ehrverlust. Um dieser Sanktion zu entgehen, muss der verborgene Makel getilgt werden.

Dazu müssen Apollonius und seine Gefährten in einen *tempel* (V. 11794) gehen, in dem *ain gottynne, / Venus, di susse minne* (V. 11798 f.) herrscht. Ein Priester erklärt ihnen, worauf die äußere Befleckung deutet:

[...] ewr misse wende
Ist nür von den gedäncken komeñ
Di weder schaden noch enfrummen. (V. 11803–11805)

Das Waschen macht also Gedanken sichtbar; diese sind bisher ohne Folgen geblieben, würden aber allgemein wahrnehmbare Folgen haben (eine Niederlage), wenn sie das Waschritual nicht ans Licht brächte und sie nicht vor der Venus und ihrem Priester bekannt würden.

47 Heinrichs von Neustadt *Apollonius von Tyrland* nach der Gothaer Handschrift, *Gottes Zukunft und Visio Philiberti* nach der Heidelberger Handschrift. Hrsg. von SAMUEL SINGER, Berlin 1906 (DTM 7).

Nun sind es kaum ‚Verfehlungen‘, die der sichtbare Makel anzeigt. Apollonius erfährt über sich: *Ir habet frauwen an gesehen, / Da von sind ew di mail geschehen* (V. 11808 f.). Offenbar handelt es sich nicht um das höfische ‚Frauensehen‘ wie bei Ulrich von Liechtenstein, sondern um ein verborgenes erotisches Begehren, das sich nicht verwirklichen konnte und das als Befleckung am Körper zutage tritt. Um diese zu tilgen, müssen die Ritter vor der Göttin bekennen *Wie ewr gedäncken sind gewesen* (V. 11812). Wie in einer Kirche kniet Apollonius vor dem Bild der Göttin nieder und richtet sein Gebet an sie (*Venus, susse mynne klar* [V. 11819]). Er bekennt seine ‚Schuld‘ (*solt*, V. 11831): Er habe, als ihm einst ein Mädchen den Harnisch abnahm, an Diomena gedacht, die ihn von seiner *sorgen strick* (V. 11827) erlösen könnte; das Mädchen war schön, und er war ihr *mit zuchten holt* (V. 11830). Kaum hat er ‚gebeichtet‘, schon verschwindet das schwarze Mal (V. 11819–11833). Auch sein Begleiter Printzel muss *confession* (V. 11837) ablegen und seine *schulde* bekennen (V. 11839, 11863). Auch er fühlte sich von einem Mädchen erotisch angezogen, das ihm die Rüstung abnahm. Zu bereuen scheint er aber nichts: Für diese Situation sei er bereit, zehn Jahre lang die schwarzen Male zu tragen. Trotzdem bittet der Priester Venus um Gnade – Printzel sei *ain junger man* (V. 11865) – und erwirkt die Absolution. Ähnliches gestehen die Übrigen. Einer verzichtet nicht nur wie Printzel auf die Absolution, sondern sagt über den gebeichteten Augenblick damals:

Ich wolt dar umb in der helle
Prynnen gerne zehen jar. (V. 11907 f.).

Venus verzeiht jedem, *Do er di peichte gedet* (V. 11968). Sie verlangt offenbar ähnliche Rituale wie der christliche Gott, aber ihre Maßstäbe sind andere. Die höfische Welt spiegelt sich in einer vorchristlichen Ordnung, in der erotisches Begehren zwar markiert (daher die schwarzen Male), aber nicht sanktioniert wird.

In dieser ‚ritterlichen‘ Verfehlung geht es nicht um ‚sündige‘ Gedanken, und die erotische Attraktion, die immer verführerischer ausgemalt wird, bedeutet nicht *schuld* (V. 11913; *sold*, V. 11929, 11965), sondern es geht um die Visualisierung einer höfischen Gesinnung und die Ausstellung einer höfischen Sondermoral, die auch noch verborgene Gedanken bestimmt. Die Analogie zum Bußsakrament soll die Differenz von religiöser und höfischer Ordnung zeigen. Was als ‚Verfehlung‘ an den Tag kommt und in einer strengen Sexualethik Verfehlung sein könnte, ist nichts in den Augen der Venus und ihres Priesters. Trotzdem, der allen sichtbare Schmutz muss abgewaschen werden, denn sonst droht Misserfolg auf dem Feld der Ehre. Die Visualisierung höfischer Ordnung will universal sein.

Der Blick ins Innere ist nur ein Sonderfall der universalen Ausdehnung des Visualisierungsphantasmas. Auch anderes, was man nicht sicher erkennen kann, kann durch zauberische Verfahren vor aller Augen aufgedeckt werden. Im *Apollonius* gilt eine Probe gar nicht einmal der Verfehlung selbst oder einer verborgenen Gesinnung, sondern bloß dem ehrenrührigen Vorwurf einer Verfehlung, dem Umstand also, dass man mit einer *missetat besprochen ist* (V. 12037). Indem das ungreifbare Gerücht vor aller Augen sichtbar wird, kann sich der Held dagegen verteidigen und das Gerücht widerlegen. Indem falsche Fama zu-

rückgewiesen wird, wird Transparenz hergestellt. Als *missetat* werden typische Verfehlungen eines adligen Herrn genannt (Spottlust – das ist Kränkung der Ehre anderer –; *arckayt* [V. 12049]; Faulheit, Feigheit, Lüge; *hochvart* [V. 12059]; Fress- und Trunklust). Gibt es einen solchen Vorwurf, dann sind der Held und seine Gefährten unfähig, eine Treppe zu passieren. Sie machen ‚schlechte Figur‘. Im Fall des Apollonius lautet der Vorwurf *zaghait* (V. 12023, 12016, 12122). Er wird durch Apollonius’ Sturz von einer Treppe vor aller Öffentlichkeit manifest. Apollonius rechtfertigt sich – wieder übrigens vor der Göttin (*Venus, grosser haylant*, V. 12147): die christliche Instanz ist ersetzt –: Die vermeintliche Feigheit sei listige Kampfaktik gewesen. Indem er den anschließenden Kampf tapfer besteht, beweist er, dass er zu Recht rehabilitiert wurde.⁴⁸

Die Probe veranschaulicht so etwas Ungreifbares wie Leumund und erlaubt dem Helden dadurch dessen Korrektur. Sie stellt die Ehre auf eine sicherere Grundlage. Alle können erkennen, dass Apollonius nicht gegen Gebote der *ere* verstieß, und die Göttin bescheinigt ihm: *Du pist an ainem rechten synne* (V. 12197). Der ‚falsche‘ Augenschein der misslungenen Probe wird dementiert durch den ‚richtigen‘ des erfolgreichen Kampfes. Überprüft wird die Gültigkeit des Öffentlichkeitsprinzips.

VI.

Dies ist auch der Sinn der verschiedenen Tugendproben des höfischen Romans.⁴⁹ Diese bestätigen, dass ‚Visualität‘ das Leitmedium, ‚Sehen‘ die Leitwahrnehmung ist. In der Tugendprobe tritt das ans Licht, was bei der Konkurrenz um Ehre gewöhnlich verborgen ist. Es kann von allen angeschaut werden, und zwar als ästhetischer Mangel (als schlecht sitzendes Gewand, als ungeschickte Bewegung beim Trinken, als Stolpern und Fallen auf einer Treppe). Die Verfehlungen sind zwar verborgen, aber es sind primär Verstöße gegen die Ehre, auch wenn es sich um Gedanken und Wünsche handelt. Der sichtbare Defekt muss dann gedeutet, d. h. auf einen Katalog möglicher Verfehlungen bezogen werden. Dies kann durch ein für solche Fragen kompetentes Mitglied des Hofes wie den Truchsess Keie geschehen (so in der *Crône*), aber auch durch jemanden Außenstehenden, der unter Umständen mit einer besonderen Deutungskompetenz ausgestattet ist wie die Botin der Dame vom See (*Lanzelet*). In allen Fällen bleibt die Nennung der Verfehlung ohne Sanktion, d. h. was unter Zauberbedingungen sichtbar zutage tritt, steht hinter dem, was man gewöhnlich weiß und sehen kann, zurück.

In Ulrichs von Zatzikhoven *Lanzelet* erlaubt Artus, dass alle Damen des Hofes einen Zaubermentel anlegen, den die Dame vom See an den Hof schickt. Daran, wie gut oder

48 Andere ‚Fehler‘ (*Rüm, lug und spot*, V. 12106) lassen sich nicht büßen, denn sie sind angeboren. Indem sie zutage treten, beschädigen sie die Ehre derer, die sich der Probe unterwerfen.

49 MÜLLER (Anm. 12), S. 323–333: anders als dort geht es mir hier nicht um die ‚Kompromisstruktur‘ der Tugendproben zwischen geistlichem und feudalem Interesse am Ethos, sondern um ihren Platz in einer Kultur der Visualität.

schlecht der Mantel sitzt, soll vor aller Augen das vollkommene oder das defiziente Innere sichtbar werden. Es stellt sich heraus, dass der Mantel keiner passt. Als erstes tritt der Defekt bei Ginover zutage: ihr reicht der Mantel nicht ganz bis auf die Füße (V. 5859). Deshalb wird ihr bescheinigt:

Genover ist hübsch und guot,
 an den werken hât siu sich behuot,
 daz siu *niewan* wol getete.
 doch durch wibes zwîfels bete
 ist siu an den gedenken missevarn. (V. 5869–5873)

Das wird im Folgenden auf etwas undurchsichtige Weise erklärt: Die Königin hätte, wenn man sie *unreht* (nach Hs. V, V. 5876) oder *minre* (nach Hs. P) gehütet hätte, etwas Falsches getan, das sie jedoch tatsächlich um der *ere* willen unterlassen habe.⁵⁰ Anschaubar wird Ginovers vollkommene *hövescheit*, deren ethische Grundlage jedoch nicht vollständig gesichert ist. Zwar kann man ihr keine Verfehlung (*werk*) vorwerfen, sondern nur etwas, das man nicht sehen kann, das aber der Zaubermantel visualisiert: *gedenken*. Der Mantel erlaubt also genau den Blick ins Innere, der der höfischen Gesellschaft sonst versagt ist, bzw. er kehrt nach außen, worauf eine Gewissenserforschung stoßen müsste und was einem Beichtiger nur durch das Bekenntnis des Beichtenden zugänglich wäre. Aber das geschieht nicht als Aufdecken einer Sünde (etwa eines schuldhaften, wenngleich unausgelebten Begehrens), sondern zwecks Bestimmung von Ginovers Platz in der höfischen Hierarchie der Ehre: an zweiter Stelle, hinter Iblis, der Geliebten Lanzelets. Ginover trägt einen kleinen Makel an höfischer Vollkommenheit, sichtbar am nicht ganz perfekt sitzenden Mantel. Entsprechend erzeugt das bei ihr kein Schuldgefühl, sondern *schame* (V. 5858),⁵¹ d. h. der Defekt wird im Horizont von Ehre wahrgenommen.

Das setzt sich in den folgenden Proben fort. Artus verlangt, dass auch die anderen Frauen den Mantel probieren, und diese sind dazu bereit, denn sie wollen lieber *dulden/laster zuo den schulden* (V. 5893 f.) – die Beschämung vor aller Augen – als Artus' Huld verlieren. Dem (Artus-)Hof als unanfechtbarer Urteilsinstanz über Ehre hat man sich zu stellen. Die Formulierung *laster zu den schulden* bezeichnet sehr genau, was geschieht: die (nur jedem einzelnen bekannte) Verfehlung (*schuld*) erhält am Hof die Dimension der Schande, indem etwas *buozwirdiges* (V. 5949) allen wahrnehmbar wird; *buozwirdig* wiederum kann sowohl religiös wie rechtlich verstanden werden: ‚etwas, das verbessert werden sollte‘. Bei

50 Der Vorwurf ist vermutlich ein Rest des für die *Lancelot*-Romane üblicherweise konstitutiven Ehebruchs der Ginover, den Ulrich sonst ausspart. Es wird damit eine Verfehlung Ginovers als möglich angedeutet, die sich bei geringerer oder falscher Kontrolle realisiert hätte.

51 KRAGL (Anm. 15) übersetzt „Schande“ (S. 331). Das ist nicht ganz korrekt: Ginover schämt sich, weil sie vermutet, dass etwas ihrer Ehre Abträgliches (= Schande) sich gezeigt hat; *schame* ist das subjektive Gefühl, das darauf (*laster*) reagiert. – Die Reaktion der *schame* findet sich auch V. 5957.

der Probe wird nicht etwas eingestanden, sondern es tritt *über lût* (V. 5917) ans Licht der Öffentlichkeit.

Überwiegend wird das, was der Mantel zeigt, nicht von einem christlichen Sündenregister erfasst. Loifilol will die *triuwe* seiner Geliebten ‚sehen‘ (*wolt ir triuwe schouwen*, V. 5979). Er ‚sieht‘ aber nur, dass der Mantel schlecht sitzt. Das bedeutet, dass seine *amie* aus Vergnügungssucht ohne jede böse Absicht (*nâch tumbes herzen sinne*, V. 6004) anderer Ritter *gewerp und dienst genuoc* (V. 5999) angenommen hat (V. 5998–6009), ohne aber diesen Dienst zu belohnen. Sie hat sich also keine sexuelle Untreue zuschulden kommen lassen, aber gegen den höfischen Codex verstoßen: *dienest* ohne *lôn* widerspricht den Regeln höfischen Minnewesens, und das macht der Mantel sichtbar. Auch die übrigen Defizienzen beziehen sich weniger auf manifeste Vergehen als auf Stimmungen, Ressentiments, unpassende Gewohnheiten. Sanktionen gibt es keine, denn sie würden das Prinzip in Frage stellen, nach dem bei Hof gewöhnlich geurteilt wird: Sichtbarkeit, die nur unter den Bedingungen des Zaubermantels für eine Weile außer Kraft gesetzt ist. Die Männer beschließen, *daz ez nimer mêre/ze übel würde gedâht* (V. 6156 f.).

Auch die Becherprobe in der *Crône* Heinrichs von dem Türlin⁵² soll im Inneren Verborgenes (*gemeiltez hertz*, V. 1136) nach außen kehren und damit anschaulich machen:

Da er [der Becher] valschez hertz ougent,
Daz auzen valsches lougent (V. 1132 f.).

Mit *ougenen* ist auch etymologisch der Gesichtssinn angesprochen, der dank des Bechers ‚durch-schaut‘, was gewöhnlich als falscher Schein sich zeigt. Der Erzähler bekommt gar nicht genug davon, bei jeder einzelnen Probe die Sichtbarkeit des Mangels zu betonen: Man kann den inneren Defekt *schowen* (V. 1157), *ersehen* (V. 1235, 1281, 1416, 1443, 1461), er wird sichtbar (*schein*, V. 1309, 1430, vgl. 1353), *zir aller gesihte* (V. 1321); der Becher zeigt ihn (V. 1225, 1287). Zuletzt zieht Heinrich ein Fazit der ganzen Szene (V. 1486–1519), die etwas herausbringe, was man eigentlich verheimlichen wollte. Er bringt eine Reihe Beispiele, wie man mit den Sinnen auf einen Defekt gestoßen werde, riechen, schmecken, tasten, hören, sehen müsse, was man nicht will. Dank der Kraft des Bechers sind *lougen*, *heln* und Verschweigen unmöglich (vgl. V. 1133, 1429, 1463, 1614). Er zeigt *Offen vnd vnverborgen* (V. 1721), was jeder wert ist.

Die Reaktion darauf ist bei den Betroffenen wieder Scham (V. 1230, 1412, 1448; vgl. 1274, 1394), sie erröten (V. 1236), werden *schamvar* (V. 1305, 1460). Scham ist die Ant-

52 Heinrich von dem Türlin: *Die Krone (Verse 1–12281)*. Nach der Handschrift 2779 der Österreichischen Nationalbibliothek nach Vorarbeiten von ALFRED EBENBAUER, KLAUS ZATLOUKAL und HORST P. PÜTZ. Hrsg. von FRITZ PETER KNAPP/MANUELA NIESNER, Tübingen 2000 (ATB 112); *Die Krone (Verse 12282–30042)*. Nach der Handschrift Cod. Pal. germ. 374 der Universitätsbibliothek Heidelberg nach Vorarbeiten von FRITZ PETER KNAPP und KLAUS ZATLOUKAL. Hrsg. von ALFRED EBENBAUER/FLORIAN KRAGL, Tübingen 2005 (ATB 118).

wort auf öffentliche Bloßstellung, auf einen ‚Fehltritt‘,⁵³ einen Fauxpas, den alle sehen können. Nicht also ein moralischer Defekt ruft die Reaktion hervor, sondern der Umstand, dass man sich vor allen daneben benimmt, indem man sich ungeschickt bekleckert. Scham ist im Horizont von Ehre, nicht von moralischer Verfehlung angesiedelt, auch wenn der Fehltritt auf eine verborgene moralische Verfehlung verweisen kann.

Entsprechend kommen keineswegs nur schlechte Gedanken ans Licht. In die Sichtbarkeit gehoben wird Abwesendes und Unsichtbares aller Art: Vergangenes ebenso wie für die Zukunft Befürchtetes, Gedanken, Wünsche, aber auch charakterliche Dispositionen, die bestimmte Gedanken und Wünsche erst noch erwarten lassen. Wie bei Lanzelets Spiegel wird nicht zwischen verschiedenen Typen der Nicht-Sichtbarkeit unterschieden. Deshalb müssen sich auch zwei Instanzen die Bewertung teilen. Während der Erzähler am Misslingen der Probe hauptsächlich den inneren Defekt diagnostiziert (*Daz mail vnd valscher chranch/In ir herten bowet*, V. 1310 f.; *Valsches vnd vnstæt mein*, V. 1431), heben die ironischen Kommentare des für die höfische Ordnung zuständigen Keie auf das mehr oder weniger ungeschickte Hantieren mit dem Becher ab, das auf eine lächerliche oder beschämende Begebenheit in der Geschichte der Protagonisten verweist. Der höfische Wächter über die Ehre bringt das zur Sprache, was die Ehre tangieren könnte.

Was man sehen kann, ist aber ambivalent; es ist gar nicht gut, wenn man mit magischen Mitteln hinter die Kulissen schauen kann. Das zeigt die zweite Probe in der *Crône*, die Handschuhprobe, die zwar mehrfach auf vorangehende Tugendproben – mit dem Mantel, mit dem Becher – Bezug nimmt (V. 23505, 23656 f.), dadurch aber gerade auf ihre Differenz zu diesen verweist. Wenn die Botin der Gyramphiel die Kraft des Handschuhs vorstellt, scheint es zunächst wieder nur darum zu gehen, Unsichtbares sichtbar zu machen: *Stetes herten hohen prijs* (V. 23201) anzuzeigen oder offenzulegen, *Wer ein valsches hertz hat* (V. 23113), ein Herz *Gefelschet mit schanden mal* (V. 23116). Die Probe setzt (*rügen*)/*Zwijfels herten allen krank*,/*Stille werck vnd gedang* (V. 23523–23525) oder *vnstete* (V. 24263) dem allgemeinen Tadel aus. Offenbart werden sollen *rede vnd gedang* (V. 23127) bei Mädchen, *Werck vnd gedang* bei Frauen (V. 23128), bei den Männern dagegen *tugend vnd manheit*,/*Vnzucht vnd zagheit* (V. 23132 f.).

Worin die Verfehlung im Einzelnen besteht, wird nicht immer klar, jedenfalls sind es keineswegs nur verborgene Gedanken und Wünsche. Der Text spielt vielmehr auf andere Erzählungen an, Keie greift vor allem bei den Männern aus ihrer Geschichte irgendein Detail, irgendeine unehrenhafte Begebenheit, heraus, die Grund für den zutage tretenden Mangel sein soll, und verhöhnt sie. Er ist boshaft, unverschämt, redet *mit spotte* (V. 23705, 23758, 24143, 24212), *mit groszer akust* (V. 23728); kurz: *vnmeszig vnd wild*/*Was Kay siner zungen* (V. 24116 f.). Keie ist zwar notwendig, um die Mängel zu benennen – und ist

53 Der Fehltritt. Vergehen und Versehen in der Vormoderne. Hrsg. von PETER VON MOOS, Köln u. a. 2001 (Norm und Struktur 15); darin PETER VON MOOS: Vorwort S. XI–XXIV und Einleitung. Fehltritt, Fauxpas und andere Transgressionen im Mittelalter, S. 1–96, hier S. 66; BERNHARD JUSSEN: Nicht einmal zwischen den Zeilen, S. 97–107; ALOIS HAHN: Schuld und Fehltritt, Geheimhaltung und Diskretion, S. 177–202, hier S. 180; vgl. MÜLLER (Anm. 12), S. 329.

selbst das beste Beispiel für den mangelhaften Zustand bei Hof –,⁵⁴ aber er verkörpert auch die ambivalente Funktion des höfischen Sichtbarkeitsprinzips. Seine Entlarvungen lösen deshalb sehr verschiedene Reaktionen aus, einerseits Betretenheit und Scham, zumal bei den Betroffenen, andererseits Lachen bei den übrigen (V. 23720, 24024, 24198). Die Handschuhprobe blamiert den Artushof, die Frauen ganz besonders. Es sind z. T. recht massive Verfehlungen – vor allem sexueller Art, bei Ginover noch harmlos, bei den meisten anderen Frauen dagegen recht heftig –, die ans Licht gebracht und schonungslos von Keie kommentiert werden. Die Defekte werden *Zû offentlichen schauwe* (V. 23187; vgl. 23195–23206) am Körper des Handschuhträgers ausgestellt. Der Handschuh macht eine Körperhälfte unsichtbar bis auf die Körperteile, die irgendeine versteckte Verfehlung verschuldet haben. Diese werden regelrecht entblößt: Auge und Ohr als Organe der Verfehlung (V. 23704), aber auch die Objekte sexuellen Begehrens, die Brust, die sich betatschen lässt (V. 23744), die Genitalien – die Stelle *da man wijbes/Nit offentlichen zü sehen begert* (V. 23976 f.) oder *die stat in der mitten, /Da mit mynne würt gestritten* (V. 24137 f.). Die Probe verweist damit auf die andere, die dunkle Seite des Hofes, von der sich der Erzähler ausdrücklich distanziert. Er weist Keies rüdes Schimpfen zurück; Keie sei *Vf wijbes hasz* (V. 23529) bedacht. Er, der Erzähler dagegen, wolle die Damen nicht schmähen (*Das ich ir schand vnd ir scham/Ymer solte vben*, V. 24271 f.); er widerruft die Frauenschelte (V. 24254–24312), denn er wolle *vf der tügent grunt/Wijbes lob stete vesten* (V. 24287 f.). Damit verdeutlicht er, dass die unumschränkte Sichtbarkeit der Probe die Grundfesten einer höfischen Gesellschaft, das Minnewesen, gefährdet.

Später erfährt man, dass die in Keies Scheltreden latente Bedrohlichkeit einer Verabsolutierung des Sichtbarkeitsprinzips tatsächlich aus *nijt* erwachsen ist und *nijt* produzieren soll (V. 23220, 23222). Die beschämende Entblößung der Artusgesellschaft ist das Ziel einer Intrige ihrer Feinde, die zuletzt den Artushof in eine schwere Krise stürzt. Sie soll die Schande (*laster*), die er seinen Feinden zugefügt hat, rächen (V. 23421).⁵⁵ So dient die

54 Keie selbst ist ein Sonderfall; ihn zwingt der Handschuh, selbst vor den anderen seine Schuld zu bekennen. Sein Versuch, den Handschuh anzuziehen, scheitert kläglich; der Handschuh wickelt sich von selbst um seine Hand; er drückt und brennt (V. 23549), so dass Keie als einziger sich selbst bezichtigen muss (*beschalt*, V. 23555) *Vmb den micheln gewalt/Den er mit spott begie* (V. 23556 f.). So wird er, der anderen *an ir ere/Vil dick vnuerschult sprah* (V. 23572 f.), selbst Opfer des Spotts. Diesen Vorgang setzt Kalogrenant zurecht in Analogie zur Beichte, denn hier kommt ein konstitutives Element dazu: der *bichtiger*. Die Herausgeber identifizieren ihn zurecht mit dem Handschuh (MÜLLER [Anm. 12], S. 337, ist entsprechend zu korrigieren). Dieser Beichtvater gibt nur die Absolution (wie oft, hier mit dem *antlaz* verwechselt), wenn man ihm *sinen mut* bekennt (wie Keie zu tun gezwungen ist), dann aufrichtig bereut und seine Verfehlung nicht wiederholt (V. 23576–23585). Das ist das Modell des Bußsakraments. Was Keie allerdings als seine *missadat* (V. 23551) gesteht, ist wieder keine Sünde, sondern betrifft seine Aufgabe am Hof: Abweichungen zur Sprache zu bringen und zu verhöhnen. Dieser Aufgabe kommt er übrigens auch später weiterhin nach. Von Reue und Genugtuung kann also keine Rede sein.

55 Finbeus und seine Geliebte wollen einen Zaubergürtel wiedergewinnen, den ihnen Gawein abgenommen hat. Gaweins Besitz des Gürtels ist seinerseits durchaus dubios: Finbeus hatte ihn Ginover angeboten um den Preis ihrer Liebe. Diesen Preis zu zahlen, war sie nicht bereit (V. 23356–

Probe nur anfangs der Belustigung des Hofes, geht dann aber bruchlos in Verrat und Auflösung seiner Ordnung über.⁵⁶ Die Blamage des Artushofs, verursacht von seinen Feinden, kommentiert von seinem selbst problematischen Sittenwächter Keie, bereitet die finale Krise vor, aus der Artus und seine Ritter zuletzt siegreich hervorgehen werden.

Unter die Oberfläche zu blicken erweist sich in dieser Probe als zweifach destruktiv, vom Innern des Hofes her betrachtet wie von außen. Der Zauber, der Verborgenes ans Licht bringt, erweist sich als ein Anschlag auf die Artusgesellschaft. Indem die Probe einen nach dem anderen buchstäblich entblößt, bedroht sie die höfische Ordnung fundamental. Sie verweist auf eine Grundaporie der höfischen Gesellschaft, dass nämlich der Blick unter die Oberfläche notwendig, aber auch höchst gefährlich ist. Die Auseinandersetzung mit diesem Aspekt höfischer Sichtbarkeit kehrt in der Literaturgeschichte bis ins 18. Jahrhundert immer wieder.

VII.

Höfische Visualität, in der sich Ehre spiegelt, steht in einem komplexen Spannungsgeflecht. Sie grenzt sich von den ‚niedereren‘ Sinnen ab, tendiert aber auch zur Überschreitung in Richtung auf das, was nicht mehr visuell wahrgenommen werden kann. Im *Tristan* wird in Begriffe höfischer Öffentlichkeit gekleidet, was sich höfischer Öffentlichkeit entzieht. Allerdings zeigen sich nicht nur hier Risse. Phantasmen totaler Visualität, die die natürliche Begrenztheit des Gesichtssinns überschreiten wollen, werfen Nicht-Sichtbares, weil Ent-

23361), wollte sich aber trotzdem unbedingt in den Besitz des Gürtels setzen; dazu beanspruchte sie Gaweins Hilfe, der widerstrebend ihren Wunsch erfüllte und Finbeus den Gürtel abgewann. Gehört ihm deshalb der Gürtel? So verweist der Kasus auf eine dunkle Stelle der Artusherrlichkeit. Der Handschuh der Probe, der Damen und Herren bei Hof bloßstellt, gehört zu einem Paar Handschuhe. Mit ihrer Hilfe kann später der Bote des Finbeus dem Hof den Gürtel wieder abjagen. Der Gegenwehr gegen diese Intrige dient die letzte Aventure der *Crône*.

56 In der Literatur wird deshalb – einseitig – der negative oder parodistische Charakter betont, so zuletzt STEFAN SEEBER: Keie der *arcspreche* – Spott und Verlächen im höfischen Roman um 1200. In: Spott und Verlächen im späten Mittelalter zwischen Spiel und Gewalt. Hrsg. von STEFAN SEEBER/SEBASTIAN COXON, Göttingen 2010 (Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes 57, H. 1), S. 8–22. Damit verstellt man sich den Blick auf die Systemnotwendigkeit der Figur (so auch FRANZISKA WENZEL: Keie und Kalogrenant. Zur kommunikativen Logik höfischen Erzählens in Hartmanns *Iwein*. In: Literarische Kommunikation und soziale Interaktion. Studien zur Institutionalität mittelalterlicher Literatur. Hrsg. von PETER STROHSCHNEIDER/BEATE KELLNER, Frankfurt a. M. 2001 [Mikrokosmos 64], S. 89–107; hier S. 100): Der Hof braucht einen Keie und entlastet sich durch die konkrete Besetzung der Rolle von seiner Zumutung. Keies Rolle ist insofern paradox: Seine Autorität als Ordnungsmacht wird dadurch unterlaufen (und erträglich), dass er seinen eigenen Kriterien nie genügt. Nur so (und nicht als Hinweis auf den ‚unzuverlässigen Erzähler‘) ist deshalb auch Wolframs Plädoyer für ihn und sein Amt zu verstehen. HARTMUT BLEUMER hat dementsprechend betont, dass im Wechselspiel von Artus und Keie der „Selbstwiderspruch des Artushofs“ ausagiert werde (Die *Crône* Heinrichs von dem Türlin. Form-Erfahrung und Konzeption eines späten Artusromans, Tübingen 1997 [MTU 112], S. 261).

ferntes, und prinzipiell Unsichtbares zusammen. Prinzipiell Unsichtbares wird in sichtbaren Proben veranschaulicht. Prinzipiell von außen Nicht-Wahrnehmbares wird öffentlich artikuliert. Für all dies leistet die Diskussion über das Bußsakrament Vorarbeiten. Formen wie Sündenbekenntnis in demütiger Haltung, Interpretation der Verfehlung durch den Priester (oder einen anderen Vertreter einer normativen Distanz) und Absolution scheinen nach dem geistlichen Vorbild modelliert. Doch geht es letztlich nicht um Ausstellung einer Innenwelt, sondern um die öffentliche Überprüfung der ethischen Basis von *ere*. Die Verfehlung wird sichtbar; ihr sichtbares Zeichen wird vor allen gedeutet, und erst dann schließt sich – keineswegs obligatorisch – das Bekenntnis an. Nicht das Gewissen ist das entscheidende Forum, sondern die Öffentlichkeit des Hofes. Ein Gewissen scheint es gar nicht zu geben, denn die Betroffenen müssen von außen darauf aufmerksam gemacht werden, dass nicht alles in Ordnung ist.

Wo monastische Tugendlehre auf den Jüngsten Tag warten muss – *quidquid latet apparebit* –, phantasieren höfische Tugendproben die Entdeckung im Hier und Jetzt. Allerdings, anders als dort, unernst: *omne inultum remanebit*.

„Augenblick“

Zur Zeitlichkeit von Sehen und Erkennen

[...] et cum iter faceret contigit ut adpropinquaret Damasco et subito circumfulsit eum lux de caelo et cadens in terram audivit vocem dicentem sibi: „Saul Saul quid me persequeris?“ qui dixit: „quis es, domine?“ et ille: „ego sum iesus, quem tu persequeris. sed surge et ingredere civitatem et dicetur tibi, quid te oporteat facere.“ viri autem illi, qui comitabantur cum eo, stabant stupefacti, audientes quidem vocem neminem autem videntes. surrexit autem saulus de terra apertisque oculis nihil videbat. ad manus autem illum trahentes introduxerunt Damascum et erat tribus diebus non videns et non manducavit neque bibit (Apoc 9, 3–9).

(Und als er sich auf den Weg machte, kam er in die Nähe von Damaskus, und plötzlich umstrahlte ihn ein Licht vom Himmel, und er hörte eine Stimme, die zu ihm sprach: „Saulus, Saulus, warum verfolgst Du mich?“ Er fragte: „Wer bist Du?“ Darauf jener: „Ich bin Jesus, den Du verfolgst. Aber steh auf und geh in die Stadt und man wird Dir sagen, was Du tun musst.“ Die Männer aber, die ihn begleiteten, standen erstarrt da, denn sie hörten eine Stimme, sahen aber niemanden. Saulus erhob sich vom Boden. Mit offenen Augen sah er nichts. Sie nahmen ihn bei der Hand und führten ihn nach Damaskus hinein, und er sah drei Tage lang nichts und aß nichts und trank nichts.)

Saulus sieht nichts, aber er erkennt. Er ist geblendet vom Licht der Erkenntnis, die ihn ohne sein Zutun trifft, ‚blitzartig‘, als plötzliches, unvermutetes Ereignis, *subito*.

Erkenntnis ist unverfügbar, sie überfällt den Menschen, sie setzt das Sehen, den zielgerichteten Versuch, ein Objekt wahrzunehmen, außer Kraft: *apertis [que] oculis nihil videbat*. Die Apostelgeschichte beschreibt den erfüllten Augenblick, in dem das Transzendente den Menschen überwältigt – hier als das Eingreifen Gottes: als das Besondere, das sich dem „absehbar Allgemeinen“¹ in den Weg stellt.

Das ‚absehbar Allgemeine‘ ist dem Mittelalter Erkennen durch Sehen, und zwar – vereinfacht – in zwei gegensätzlichen Modi:²

- 1 So in anderem Zusammenhang KARL HEINZ BOHRER: Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins, Frankfurt a. M. 1981, S. 21.
- 2 Knappe Zusammenfassung bei GUDRUN SCHLEUSENER-EICHHOLZ: Das Auge im Mittelalter, 2 Bde., München 1985 (Münstersche Mittelalter-Schriften 35), Bd. 1, S. 53–79.

- durch die Aktivität des Verstandes (des Geistes, der Seele), der durch die Strahlen des Auges die ‚Dinge draußen‘ erfasst (in empedokleisch-platonischer Tradition, wirkungsvoll verbreitet durch Augustinus),
- durch das Eindringen der Dinge bzw. der Bilder der Dinge in das Auge (in aristotelischer Tradition, vertreten u. a. durch Albertus Magnus).

Für beide Denkrichtungen scheint ‚Erkennen durch Sehen‘ als durativer Vorgang verstanden zu sein; im ‚Sehen‘ ist vielleicht eher die aktive Komponente betont, im ‚Schauen‘ die passive. Dem steht im Deutschen der ‚Blick‘ entgegen: er betont, auch wenn er auf etwas ‚fällt‘ oder auf etwas ‚ruht‘, den punktuellen Aspekt, erst recht, wenn er sich zum ‚Augen-Blick‘ verdichtet und im ‚Augenblick‘ verfestigt. Das Lateinische scheint dafür kein geläufiges Äquivalent zu haben.³ Es fasst das kleinste (gegenwärtige) Zeitquantum als *nunc, instans, praesens, momentum*, also durchweg statisch. Das dynamische Konzept des ‚Augenblicks‘ (das z. B. auch das Ereignishafte der paulinischen Bekehrung ins Wort zu fassen vermöchte) könnte ein volkssprachig deutsches sein, und zwar eines, das gewissermaßen die Erinnerung an etymologische Verwandtschaften⁴ mitschleppt und Wortbildungszusammenhänge ausbeutet: ein Diskursphänomen auf der lexematischen Ebene und damit ein Paradefall für eine richtig verstandene historische Semantik.

I. *Mit lieben ougen blicken ein ander sâhen an/der herre und ouch diu frouwe*⁵

‚Augenblick‘ meint seit dem Beginn der Überlieferung, in diesem Falle seit dem 12. Jahrhundert, das, was nach dem Wortbildungsmuster und der Bedeutung der Bildungselemente zu erwarten ist: den Blick der Augen. So ist das Wort vielfach bis ins 16. Jahrhundert belegt:

Owe in, die zuo der helle sint ircorn!
 unser herre Jesus zeiget in sinin zorn
 mit eim grimmin oucblicke.
 (Linzer *Antichrist* [um 1170], V. 66, 1–3)⁶

- 3 *ictus oculi* ist bei Gellius, *Noctes atticae*, 14,1,27, und in den paulinischen Briefen (1 Cor 15,52) belegt, später auffällig konzentriert auf die lateinisch-deutsche Umgebung (Notker, Psalm 2,13; *St. Trudperter Hohes Lied* 118,10).
- 4 Schon JACOB GRIMM deutet, spekulativ, eine etymologische Verwandtschaft von got. *saihwan* und lat. *scire an*: Die fünf Sinne. In: *ZfdA* 6 (1848), S. 1–15.
- 5 *Das Nibelungenlied*. Nach der Ausgabe von KARL BARTSCH hrsg. von HELMUT DE BOOR, 22., revidierte und von ROSWITHA WISNIEWSKI ergänzte Aufl., Mannheim 1988 (Deutsche Klassiker des Mittelalters), B, 293, 3 f.
- 6 Die religiösen Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts. Nach ihren Formen besprochen und hrsg. von FRIEDRICH MAURER, Bd. 3, Tübingen 1970, S. 361–427.

„nu gang her zû dem vensterlin und tû einen ogenblick!“ Er tet daz venster uf, – do sah er vor dem venster stan den aller zartensten, minneklichsten schûler (*Leben Seuses*, S. 32, 19–22)⁷

[die schöne Vicolantha]
Thet doch allein sein hertz erquicken
Mit etlich heymling augenblicken.
(Hans Sachs, Werke, Bd. 2, S. 238, 23 f.)⁸

Auch später können die Kompositionsglieder immer wieder wörtlich genommen werden, und so wird der ‚alte‘ Wortgebrauch gelegentlich gewissermaßen spontan reaktiviert, als Stilmittel bei Autoren, die dem Wortspiel zuneigen:

[...] schickte er ohne Weiteres Hand-Drucke und Augen-Blicke als Vorspiele der schamhaften Beichte seiner kühnsten Sehnsucht voraus.
(Jean Paul, *Flegeljahre*, S. 446, Z. 9 f.)⁹

In alltagssprachlicher Verwendung ist der ‚Augenblick‘ seit dem 17. Jahrhundert nicht mehr der Blick der Augen, sondern eine Zeiteinheit von (besonders) kurzer Dauer.

II. *sînen namen nemach niemen gehôren noch gesehen, / daz er aines ougenpliches lenger mege geleben*¹⁰

In dieser Bedeutung, als Bezeichnung für den fixierten und begrenzten, den denkbar kürzesten Punkt im Kontinuum der Zeit, den kurzen Moment, ist ‚Augenblick‘ gleichfalls schon seit dem Beginn der Überlieferung belegt. So wird das Wort schon in einem der ältesten Vorkommen aus dem 12. Jahrhundert ausdrücklich expliziert,

Wie wir abir zeme iungistin vrteilde sulin irstan daz seit uns sante paulus. vnde chit ez gischehe in momento. in icu oculi. in einre hantwile. vnde in eime ovgon bliche. also schire so ein ovge uf unde zvo ist gitan.
(Züricher Predigten [12. Jh], XII, 71–74),¹¹

und so drängt es z. B. später Meister Eckhart in einer Paarformel zusammen:

- 7 Heinrich Seuse: Deutsche Schriften. Hrsg. von KARL BIHLMAYER, Stuttgart 1907, Nachdruck Frankfurt a. M. 1961.
- 8 Hans Sachs. Hrsg. von ADELBERT VON KELLER, Bd. 2, Stuttgart 1870, Reprographischer Nachdruck Hildesheim 1964.
- 9 Jean Pauls Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Akademie zur wissenschaftlichen Erforschung und zur Pflege des Deutschtums (Deutsche Akademie) und der Jean-Paul-Gesellschaft. 1. Abteilung, Zu Lebzeiten des Dichters erschienene Werke, Bd. 10, Weimar 1934.
- 10 Die Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen. Hrsg. von EDWARD SCHRÖDER, Hannover 1892, unveränderter Nachdruck Dublin, Zürich 1969 (MGH Deutsche Chroniken 1.1), V. 9972 f.
- 11 WILHELM WACKERNAGEL: Altdeutsche Predigten und Gebete, Basel 1876, S. 28–31.

daz er sich [...] nie abegewante einen ougenblik noch einen punct nihtes niht umbe allez
(Meister Eckhart, Predigten, Bd. 2, S. 443, 8–10).¹²

Der Augenblick ist der Gegenbegriff zur Ewigkeit, beide sind die Grenzmarkierungen der Zeit:

[Wenn man von Gott geschieden ist, fallen beide zusammen; dann erfährt man] als ungerne einen ougenblik als êwicliche, und ouch als gerne êwicliche als einen ougenblik.
(Meister Eckhart, Predigten, Bd. 2, S. 628, 10–629, 1)

Die gedankliche Brücke für die Bedeutungsübertragung liefert die Kürze des Blicks; sie wird immer wieder ausdrücklich benannt:

wil sie von einem orte des himelriches zu dem andern, swie manig tusedt mile da zwischen si, daz ez nieman erzelen noch erreiten künde: so ist die sele von einem orte biz an daz ander, als schier ein augen blick erget
(Berthold von Regensburg, Predigten, S. 24)¹³

Vnd da nieman rivwet
Die kvrze reise
In dirre weltfreise
Wan dirre marter strick
Als ein gehin ovgen blick
Gen den steten frovden wiget
(Martina, S. 255, V. 24–29)¹⁴

Diz [das Leben im Diesseits] ist ein kvrzer ovgen blick
Den dez scharpfen todes strick
Mit bitterkeit besliuzit.
(Martina, S. 641, V. 95–97)

III. *im ersten augenplich*¹⁵

Michel Beheims Gedichte sind autornah überliefert. Mindestens die Handschriften A und C gelten als Autographen, bei G ist das gleichfalls wahrscheinlich. In A und C überliefert ist das Lied *Von den Wunderzeichen Mariä und Jesu*, in G die Versifizierung von Thomas

12 Die Deutschen Werke. Meister Eckharts Predigten. Hrsg. und übersetzt von JOSEF QUINT, Bd. 2, Stuttgart 1971.

13 CHRISTIAN FRIEDRICH KLING: Bertholds, des Franziskaners deutsche Predigten aus der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts; theils vollständig, theils in Auszügen, Berlin 1824.

14 Hugo von Langenstein: *Martina*. Hrsg. von ADELBERT VON KELLER, Stuttgart 1856 (StLV 38).

15 Die Gedichte des Michel Beheim. Nach der Heidelberger Hs. cpg 334 unter Heranziehung der Heidelberger Hs. cpg 312 und der Münchener Hs. cgm 291 sowie sämtlicher Teilhandschriften. Hrsg. von HANS GILLE/INGEBORG SPIREWALD, 2 Bde., Berlin 1968 und 1970, Nr. 78, V. 99.

Peuntners *Büchlein von der Liebhabung Gottes*. Beide Texte enthalten Passagen mit irritierenden Formen:

[...] es wurt Cristi menschait
im ersten augenplik perait
genczlich nichtz ausgelassen.
und auch so was das funfte,
das Cristi menschait het mit phlancz
im ersten augenplicz als ganz
verstentnüs und vernunfte.

(Michel Beheim, *Wunderzeichen Mariä und Jesu*, Nr. 78, V. 94–100)

Aber ich dich umb dicze
dein übel tat wurt straffen dart
und wurt dein sünd stellen vort
für deinen augenblicze.

(Michel Beheim, *Büchlein von der Liebhabung Gottes*, Nr. 128, V. 127–130)

Die Überlieferungslage verstellt sicherlich den naheliegenden Ausweg, den *Augenblitz* als schlichte Verschreibung oder gar als wenig signifikante graphische Variante zum *Augenblick* zu verstehen. Wir müssen die Form wohl ernst nehmen, und dann dürfen wir sie vielleicht – versuchsweise – als ‚Spur‘ für dahinterliegende Vorstellungen verstehen, als Sedimente sonst eher theoretisch formulierter Konzepte im Sprachgebrauch. Sie aufzusuchen wäre eine lohnende Aufgabe für eine diskurstheoretisch gestützte ‚Historische Semantik‘.

IV. *ein blickin und ein hagil groz*¹⁶

Blick und Blitz stehen etymologisch in enger Beziehung. Sie gehen beide auf die germ. Wurzel *blek- ‚leuchten, glänzen‘ zurück, die sich am deutlichsten im Verbum *blecken* erhalten hat. *Blicken* ist daraus über die Intensivgeminatio *blekk- abzuleiten, *blitzen* über die germ. Stammerweiterung -atja. *Blick* und *Blitz* sind jeweils deverbative Rückbildungen. Für beide gilt eine Ausgangsbedeutung ‚Glänzen, Aufleuchten, Aufblitzen‘. Die Differenzierung setzt erst im Mittelhochdeutschen ein (allerdings nicht so, dass für ‚*Blick*‘ die Bedeutung ‚Blick‘ erst spät zu beobachten sei, wie bei SEEBOLD zu lesen ist).¹⁷

Es gibt zahlreiche Übergangsformen und Vermischungen, wobei augenscheinlich das wohl jüngere, fast ausschließlich im 13. und 14. Jahrhundert belegte *bliz* (Ausnahme ist der älteste Beleg aus Priester Konrad, Mitte 12. Jahrhundert) in seiner Bedeutungsordnung zu nhd. ‚Blitz‘ stabiler ist, während sich um *blick* noch ein weites Bedeutungsspek-

16 Rudolf von Ems: *Weltchronik*. Aus der Wernigeroder Handschrift hrsg. von GUSTAV EHRISMANN, Berlin 1915 (DTM 20), V. 10267.

17 FRIEDRICH KLUGE: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Bearbeitet von ELMAR SEEBOLD, 23., erweiterte Aufl., Berlin 1995, S. 119.

trum zwischen ‚Lichtstrahl, Glanz‘, ‚Blitz‘, ‚Strahl der Augen, Blick‘, ‚Anblick‘ gruppiert, z. B.

‚Lichtstrahl‘:

daz regen noch der sunnen blic
niemer dar durch enkumt
(Hartmann, *Iwein*, V. 576 f.)¹⁸

‚Blinken‘:

sêre verdrüzzet mich ir wâfen blike
(Goeli, 1, 6, 10)¹⁹

‚Funke‘:

er sluoc, daz fiures blicke
hôhe von den helmen vlugen
(*Lanzelet*, V. 3172 f.)²⁰

‚Blitz‘:

so horet man diche doner unde bliche
(Ava, *Jüngstes Gericht*, V. 9, 5)²¹

vil schiere dô gesach ich
in allen enden umbe mich
wol tûsent tûsent blicke:
dar nâch sluoc alsô dicke
ein alsô kreftiger donerslac
daz ich ûf der erde gelac.
(Hartmann, *Iwein*, V. 647–652)

‚Blick‘:

Die ureislichen blicke.
sach man an deme konin man.
(*Rother*, V. 4663 f.)²²

18 *Iwein*. Eine Erzählung von Hartmann von Aue. Hrsg. von GEORG FRIEDRICH BENECKE/KARL LACHMANN. Neu bearbeitet von LUDWIG WOLFF, 7. Aufl., Berlin 1968.

19 Die Schweizer Minnesänger. Nach der Ausgabe von KARL BARTSCH neu bearbeitet und hrsg. von MAX SCHIENDORFER, Tübingen 1990.

20 Ulrich von Zatzikhoven: *Lanzelet*. Eine Erzählung. Hrsg. von KARL AUGUST HAHN. Frankfurt a. M. 1845, Photomechanischer Nachdruck Berlin 1965.

21 Die Dichtungen der Frau Ava. Hrsg. von FRIEDRICH MAURER, Tübingen 1966 (ATB 66), S. 61–68.

22 *König Rother*. Hrsg. von THEODOR FRINGS/JOACHIM KUHN, Bonn, Leipzig 1922 (Rheinische Beiträge und Hilfsbücher zur germanischen Philologie und Volkskunde 3).

Auch wenn man in Rechnung stellt, dass vielleicht manche Vereindeutigung einer gerade auch bei der Buchstabengruppe c, k, ck, cz, ch noch unsicheren Schreibpraxis auf das Konto der Editoren geht (es finden sich Formen wie *plich*, *bliche*, *plekzenn*, *blichze*, *blikze*, *blykczyn*, *blikize*), so wird doch deutlich, dass die Herauslösung des ‚Blitzes‘ als Naturerscheinung (mitsamt seiner metaphorischen Verwendungen) aus dem Bedeutungskontinuum von ‚Blick‘ im Mittelalter zwar im Gange, aber keineswegs schon vollzogen ist.

V. *In die schif so dicke / Glich eime ougen blicke / Sluc slac vber slac*²³

Wenn Michel Beheims *augenblicz* keine Verschreibung ist, sondern eine Art Hyperkorrektur, eine Übertragung der Bedeutungsbreite von *blick* auf das eigentlich schon verselbständigte ‚Blitz‘, führt sie dann auch noch nach der Ausdifferenzierung von ‚Blick‘ und ‚Blitz‘ auf den inneren Zusammenhang zwischen dem ‚Blick‘ und dem ‚Blitz‘? Bewahrt sie die – sicherlich nicht mehr bewusste – etymologische Verwandtschaft in einer Verschränkung der Vorstellungen, oder überführt sie diese in eine solche? Ist etwa im ‚Blick‘ und dann eben auch im ‚Augenblick‘ der ‚Blitz‘ immer mit zu denken?

Es gibt durchaus Hinweise darauf, dass es sich so verhält. Ich greife drei Felder heraus.

1. Zu den immer wieder hervorgehobenen Merkmalen des *ougenblicks* gehört die den Blick prägende Schnelligkeit, sein rasches Vorübergehen. Hier setzt der Übergang zum Zeitbegriff an. Dieses Merkmal ist aber nicht zu beschränken auf die Dauer des Zeitablaufs. Sie kann zugespitzt werden auf die Punktualität des Ereignisses und zielt dann nicht mehr einfach auf die Kürze des Augenblicks, sondern auf das Abrupte einer Bewegung, die Rasanzen eines Ereignisses, auf die Überrumpelung durch etwas, das sich eben *blitzartig* ereignet:

Die kvnen troygiere
 Beide fort vnd wider
 Daz mer vf vñ nider
 Wol dri mile
 Schuzzē sie die phile
 In die schif so dicke
 Glich eime ougē blicke
 Sluc slac vber slac
 Daz ir senewe nie gelac.
 (Herbort von Fritzlâr, *Liet von Troye*, V. 4226–4234)

23 *Herbort's von Fritslâr liet von Troye*. Hrsg. von GEORG KARL FROMMANN, Quedlinburg, Leipzig 1837 (Bibl. d.ges.dt.Nat.-Lit. 5), Nachdruck Amsterdam 1966, V. 4231–4233.

Dar zuo wil dû ir [d.h. der Seele] den lîp, der ir iezuo ist als ein horsac, wider geben ze der wünnelîchen urstende liechter danne diu sunne, sneller danne der ougenblic, gevüeger danne der luft, ungleidigter danne der sunneschîn.

(David von Augsburg, S. 385, 16–19)²⁴

wan so der mensch sich selb iez hat gelassen und wenet sin vergangen in gote nah des sinsheit, sich selber niemer her wider ze nemene, geswind in einem ogenblick so ist er und sin schalk her wider komen uf sich selben, und ist der selb, der er och vor waz, und hat sich aber und aber ze lassen. (*Leben Seuses*, S. 161, 5–9)

2. Der Blick der Augen kommt unvermutet; er schießt in das Herz, seine Plötzlichkeit macht wehrlos: er *schlägt ein wie der Blitz*:

mich hât ein liechter ougen blik
geschozzen in daz herze mîn.

Da leite si mir der minne strik,
des muoz ich ir gevangen sîn.

(Heinrich von Sax, 3, 3, 1)²⁵

Vil maniger susser augenplick
Warff da hin den mynne strick,

Das maniger da ward sigeloß

(Heinrich von Neustadt, *Apollonius*, V. 5767–5769)²⁶

Dîn rôter munt, dîn liechter ougen blicke
hânt mich verwundet in der minne stricke,

sô daz ich herz unt al die sinne
in dîn genâde hân gegeben.

(Reinmar von Zweter, 26, 7–10)²⁷

wer kan sorge ûz herzen dringen?

minne ie sorge ûz herzen dranc

von der wîbes ougen blicken,

dâ man sâhen sîezen blic.

sie welnt sich der minne entstricken:

man sint sunder minne stric.

(Gotfrit von Neifen, 6, 5, 5–10)²⁸

24 Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts. Hrsg. von FRANZ PFEIFFER, Bd. 1: Hermann von Fritzlar, Nikolaus von Straßburg, David von Augsburg, Leipzig 1845, Nachdruck Aalen 1962.

25 Die Schweizer Minnesänger (Anm. 19).

26 Heinrichs von Neustadt *Apollonius von Tyrland* nach der Gothaer Handschrift, *Gottes Zukunft* und *Visio Philiberti* nach der Heidelberger Handschrift. Hrsg. von SAMUEL SINGER, Berlin 1906 (DTM 7).

27 Die Gedichte Reinmars von Zweter. Hrsg. von GUSTAV ROETHE, Leipzig 1887.

28 Deutsche Liederdichter des 13. Jahrhunderts. Hrsg. von CARL VON KRAUS, Bd. 1, 2. Aufl. durchgesehen von GISELA KORNRUMPF, Tübingen 1978.

Für den Blick als minneauslösende Geste brauchen keine Belege mehr beigebracht zu werden,²⁹ und auch Begründungen dafür gibt es reichlich, zwischen mittelalterlicher Liebespsychologie und eigener Erfahrung. Aber dennoch drängt sich die Frage auf, ob nicht zur Attraktivität des literarischen (wie natürlich auch des realen) Blicks die konnotative Präsenz des Blitzes beiträgt. Er fügt der Intimität, die der Blick erzeugt, indem er das Gegenüber in das Innere eindringen lässt, immerhin die unwiderstehliche Gewalt des Naturereignisses hinzu: erst damit macht der Blick den Menschen wehrlos, nur so erledigt sich jeglicher Widerstand von selbst.

3. In der Mystik ist der ‚Augenblick‘, zumeist hingeordnet auf den Moment der Entrückung und der Erkenntnis, augustinisch: auf den Moment der *illuminatio*, die Bereitschaft zum Empfang der Wahrheit. Es geht bei Meister Eckhart um die Überlegenheit der einen, plötzlichen, unvorhersehbaren Erfahrung über alles Denken:

Ich spriche aber: wære ein einic menseche, der hie inne schouwete vernünftliche in der wârheit einen ougenblik die wunne und die vröude, diu dar inne ist: allez daz er geliden möhte und daz got von im geliten wolte hân, daz wære im allez kleine und joch nihtes niht.
(Meister Eckhart, Predigten, Bd. 1, S. 36, 3–6)

wer von wârheit ist berüeret, der heilige geist ist sîn meister, daz er in wîset, wer im volgen will in die hœhste schuole, diu ie gemachet wart. Dâ lernet der menseche in eime ougenblike mê, denne alle meister geworten mügen.
(*Schwester Katrei*, S. 458, 32–35)³⁰

Meister Eckhart, das *Paradisus anime intelligentis* und Tauler sehen im ‚Augenblick‘ das Zusammendrängen des wesentlichen Ereignisses in den einen bedeutungsvollen Moment, der sich unvorhersehbar, unvorhersehbar, plötzlich ereignet:

swenne sich dirre wille kêret von im selber und von aller geschaffenheit einen ougenblik wider in sînen êrsten ursprunc, dâ stât der wille in sîner rechten vrîen art und ist vrî, und in disem ougenblike wirt alliu verlorne zît widerbrâht.
(Meister Eckhart, Predigten, Bd. 1, S. 94, 10–95, 3)

Di engile habin auch fordinit daz lon in eime zu kerne in eime auginblicke. hi fon habent si den namen
(*Paradisus anime intelligentis*, S. 91, 25 f.)³¹

29 Sie sind z. B. gesammelt bei SCHLEUSENER-EICHHOLZ (Anm. 2), S. 769–775.

30 Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts. Hrsg. von FRANZ PFEIFFER, Bd. 2: Meister Eckhart, Leipzig 1857, Neudruck Aalen 1962.

31 *Paradisus anime intelligentis* (*Paradis der fornuftigen sele*). Aus der Oxforder Handschrift Cod. Laud. Misc. 479 nach Eduard Sievers Abschrift hrsg. von PHILIPP STRAUCH, Berlin 1919 (DTM 30).

Der engil cumit von einir stait zu der anderin ubir tusint mile in eime ouginblicke, also daz he daz mittil nicht durchwadin noch durchfarin indarf.
(*Paradisus anime intelligentis*, S. 31, 33 f.)

alle ding werdent in eime ougenblicke ingetragen in den minnenclichen grunt, das als ussgeflossen ist in die ewikeit, do es ewiclichen in gegenwertelichen gewesen ist
(Tauler, 68, 25–28)³²

Und auch Seuse zielt auf das Erfassen des rechten Augenblicks, auf die Offenheit für das gnadenhafte Geschehen, auf die Aufmerksamkeit auf das, was sich jederzeit ereignen und sich jederzeit entziehen kann:

Mir ist denne, wie ich habe übergangen stat und zit, und stande in dem vorhove ewiger selikeit. Ach herr, wer git mir, daz es núwan lang wert! Wan geswind in einem ögenblike wirt es verzuucket, und bin denn bloz und gelazen, etwenn gnů nah, als ob ich es nie hetti gewonnen
(Seuse, *Büchlein der ewigen Weisheit*, S. 234, 4–8)

Eya, wie last du dinů ögen und din herze so unbedachteklch umbe gan, und du daz wůnklich, daz ewig bilde, hast vor dir stůnde, daz mit einem ogenblike niemer ab dir gewenket!
(Seuse, *Büchlein der ewigen Weisheit*, S. 235, 13–15)

Wiederum ist es also durchweg nicht einfach die Kürze des Augenblicks, die die Bedeutung trägt. Vielmehr ist es seine Unverfügbarkeit und Unwillkürlichkeit, das Geschelnishafte, das den Menschen überwältigt und ihn zur Aufnahme des Transzendenten qualifiziert: er ist ihm ausgesetzt – genauso wie dem Naturereignis des Blitzes – er könnte gewissermaßen immer mitgedacht sein.

VI. *praesens nullum habet spatium*³³

Ich schließe mit einigen spekulativen Ausblicken.

Es gibt im Lateinischen kein originäres Äquivalent für den ‚Augenblick‘; *ictus oculi* ist ursprünglich kaum belegt (s. o.) und später wohl eher als ein punktueller Rückübersetzungsversuch aus dem Deutschen zu verstehen. Der ‚Augenblick‘ heißt im Lateinischen *nunc, instans, praesens, momentum*. Es gibt auch keine rechte Notwendigkeit, sich um eine adäquate Terminologie zu bemühen, denn die lateinisch-philosophische Diskussion schließt in erster Linie an die seit Platons *Parmenides* immer wieder behandelte Frage nach der Er-

32 Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften hrsg. von FERDINAND VETTER, Berlin 1910 (DTM 11).

33 „Die Gegenwart hat keine Erstreckung.“ *S. Aureli Augustini confessionum libri XIII*. Hrsg. von MARTIN SKUTELLA, verb. Aufl. von HEIKO JÜRGENS/WIEBKE SCHAUB, Stuttgart 1969 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) XI, XXVII, S. 288, Z. 15 f.

streckung des Augenblicks als des Wendepunktes zwischen Vergangenheit und Gegenwart an. So summiert schon Isidor, der enzyklopädische Aufsammler antiken Wissens:³⁴

nec ullum spatium est momenti, cuius tam brevis est temporis punctus ut in aliquam moram nullo modo producatur (V, XXV, 25),

und Augustinus widmet dieser Frage das 11. Buch der *Confessiones* mit den berühmten Überlegungen über die Natur der Zeit. Auch für ihn steht die Erkenntnis im Zentrum, dass der Moment der Gegenwart keine Ausdehnung habe:

praesens nullum habet spatium (XI, XXVII).

Ähnlich äußert sich mit etwas anderer Perspektive Thomas von Aquin:

Nunc est indivisibile
(*Libri physicorum*, 6, 5 u. ö.)³⁵

In der Umkehrung des Gedankens, z. B. bei Nikolaus von Cues, ist Dauer nur vorstellbar als ununterbrochene Folge von Augenblicken und Ewigkeit als ein von seinen Begrenzungen befreites, ‚ewiges‘ Jetzt.

Gegenüber steht dem in der biblischen Tradition der *kairós*, der erfüllte Augenblick, der von Gott bestimmte Zeitpunkt der Entscheidung, wie er sich z. B. im plötzlichen Geschehen der Bekehrung des Hl. Paulus enthüllt oder in der Auferstehung der Toten am Jüngsten Tag. Das ist der Bedeutungskern, aus dem sich der Wortgebrauch der Mystiker entfaltet. Das ist aber auch genau der Zusammenhang, in dem der Züricher Prediger den im Lateinischen so seltenen *ictus oculi* ins Spiel bringt (s. o. S. 37):

daz seit uns sante paulus. vnde chit ez gischehe in momento. in ictu oculi. in einre hantwile. vnde in eime ovgon bliche. alse schire so ein ovge uf unde zvo ist gitan.

Wenn es sich dabei tatsächlich um eine Lehnübersetzung von ‚Augenblick‘ handelt, dann wäre hier nicht nur eine treffende volkssprachige Bildung verwendet worden, um eine Lücke im gelehrten lateinischen Diskurs zu füllen (was ja gar nicht so selten vorkommt), sondern es würde auch die Differenz aufgezeigt. Denn: der ‚ictus‘ ist nicht der ‚Blick‘. Der ‚Schlag‘ zerstört, der Blick öffnet. Und wenn nicht nur im ‚Blick‘ der Blitz das ganze Mittelalter hindurch noch enthalten ist, sondern auch im ‚Augenblick‘ der ‚Augenblitz‘, dann wäre die Verdichtung von Wahrnehmen, Erkennen, ereignishafter Betroffenheit und

34 „[...] und der Augenblick hat auch keine Erstreckung; sein Zeitpunkt ist so kurz, dass er auf keine Weise in die Länge gezogen werden kann.“ *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*. Recognovit WALLACE MARTIN LINDSAY, Oxford 1971.

35 „Das Jetzt ist unteilbar.“ Die einschlägigen Stellen sind zusammengestellt bei LUDWIG SCHÜTZ: *Thomas-Lexikon*, Neudruck der 2. Aufl. 1895, Stuttgart 1958, S. 535.

naturgesetzlicher Zwangsläufigkeit im ‚Augenblick‘ ein treffendes Beispiel für das, was KURT RUH den Mehrwert der Volkssprache genannt hat: ihre Flexibilität und Durchlässigkeit für unterschiedliche Bedeutungsschichten, ihre Öffnung zu assoziativer Anreicherung.

Liebe und Gotteserfahrung sind die Domänen des ‚Augenblicks‘. Der ‚Augenblick‘ unterbricht die Kontinuität des ‚Sehens‘ und ‚Schauens‘, sowohl als Aktion, als ‚Augenblick‘, wie als Zeitpartikel, als ‚Augenblick‘. Er steht für die Ausnahmesituationen, in denen die Verfügbarkeit der Welt außer Kraft gesetzt ist; er steht für das Plötzliche, Unverfügbare, das auch die gleichförmige Kontinuität eines aufs Ende zuströmenden eschatologischen Weltbildes durchbricht. Die etymologisch gestützte und graphisch verführerische Nähe zum ‚Blitz‘ verdichtet den ‚Augenblick‘ im mittelalterlichen Kontext zu einem geradezu emblematischen Bild für die Risiken des Schauens, Erkennens und Erfahrens. Es zeigt sich darin dann aber, dass „das Plötzliche“ keineswegs mit Nietzsche und Kierkegaard „als zentrale Anschauungskategorie des modernen Bewusstseins“³⁶ zu diagnostizieren ist. Der „Einbruch eines ‚Augenblicks‘ der Erscheinung“ führt nur unter bestimmten historischen Voraussetzungen zur „Aufhebung des Zeitbewusstseins als Erfahrung von Kontinuität“.³⁷ Im Mittelalter öffnet es die immanente Kontinuität auf die Erfahrung der Transzendenz hin, für die Gott ebenso steht wie die Liebe.

36 BOHRER (Anm. 1), S. 49.

37 BOHRER (Anm. 1), S. 49.

Glanz und Glast

Vom inflationären Wortschatz der Sichtbarkeit

I. Etymologien

In den germanischen Sprachen, und dabei prominent gerade in den theodiskien, später deutschen Varianten, ist ein Phonaesthem, nämlich die Anlautkombination [gl], vornehmlich in den Bedeutungsfeldern von ‚Glätte‘, ‚Glanz‘ und übertragen ‚Freude‘ außerordentlich produktiv geworden.¹ Die Bildungen sind im Kernbestand alt, doch ist die Entwicklung dieser ‚Glanz-Wörter‘ nicht geradlinig verlaufen, sondern in Sprüngen, die sowohl das quellenmäßige Auftauchen alter Bildungen betreffen (was sicherlich etwas zu bedeuten hat) als auch späte Neubildungen und ferner die Frequenz und die Semantik. Ich behaupte, dass diese Entwicklung entscheidend vom Eintreten dieser Wörter in die Welt des höfischen und aristokratischen *splendor* im hohen Mittelalter geprägt ist.

Doch bleiben wir zunächst bei den Ursprüngen und ordnen sie formal und chronologisch. Im Germanischen treffen wir im Wesentlichen auf drei mit dem Phonaesthem [gl] gebildete Wurzeln:²

- (1) germ. **glada*, ‚glatt, glänzend, fröhlich‘³ (ahd. *glat* > mhd. nhd. *glat*[t] mit Bedeutungsverengung zu ‚glatt‘; vgl. engl. *glad*).
- (1a) Daraus entstehen mit Ablaut und expressivem Nasalinfix spätere Bildungen wie **glandra-*, **glindra-*,⁴ die erst mit mhd. *glander* (13. Jh.) und *glinder* (spätes 13. Jh.), jeweils ‚Schimmer, Glanz‘, ans Licht treten.

- 1 Vgl. zu den Phonaesthemem ROSEMARIE LÜHR: Expressivität und Lautgesetz im Germanischen, Heidelberg 1988 (Monographien zur Sprachwissenschaft 15), S. 58 f.; FRIEDRICH KLUGE/ELMAR SEEBOLD: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 24. Aufl., Berlin, New York 2002, S. 359.
- 2 Vgl. auch VLADIMIR OREL: A Handbook of Germanic Etymology, Leiden, Boston 2003, S. 135.
- 3 FRANK HEIDERMANNS: Etymologisches Wörterbuch der germanischen Primäradjektive, Berlin, New York 1993 (Studia linguistica Germanica 33), S. 244; KLUGE/SEEBOLD (Anm. 1), S. 360; ALBERT L. LLOYD/ROSEMARIE LÜHR: Etymologisches Wörterbuch des Althochdeutschen (= EWA), Bd. 4, Göttingen 2009, Sp. 478–480; MATTHIAS LEXER: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, 3 Bde., Nachdruck der Ausgabe von 1872–1878, Stuttgart 1992, Bd. 1, Sp. 1029.
- 4 LÜHR (Anm. 1), S. 112 f., 184. Vgl. LEXER (Anm. 3), Bd. 1, Sp. 1027.

- (2) germ. **glanta* ‚glänzend‘⁵ mit expressivem Nasalinfix oder Weiterbildung von kaum produktivem germ. **glana* ‚glänzend‘ mit zugehörigem starkem Verbum **glenta-*, mhd. *glinzen* ‚schimmern, glänzen‘, Prät. *glanz* und den schwachen Verben *glanzen*, *glenzen* ‚leuchten, glänzen‘.⁶ Die ganze Sippe tritt erst in ahd. Glossen des 9. Jahrhunderts und mit Notker Labeo (frühes 11. Jh.) quellenmäßig fassbar auf: *glanzen* ‚glänzen‘, refl. ‚erstrahlen‘; fem. *glanzī* ‚Glanz, Schönheit‘; Adj. *glanzan* ‚hell, leuchtend, glänzend‘.
- (3) germ. **glei-ō*, **glei-mōn*, dazu
- (3a) erweitert st. Verbum germ. **gleit-a* ‚gleißen‘, ahd. *glīzen* (seit 9. Jh.);⁷ vgl. got. *glitmunjan*; an. *glita* ‚glimmen‘; ae. *glitnian* ‚glänzen‘; as. *glītan* ‚glänzen‘, davon abgeleitet mhd. fem. *glīze*, masc. *glīz* ‚Glanz‘;
- (3b) seit dem 13. Jh. belegt das sicherlich alte, ablautende masc. *glīz* ‚Glanz‘ (mit kurzem [i]) und die Intensiva mhd. *glitzer*, *glitze*; aber ahd. *glizzen* ‚glänzen‘ in Glossen des 11. Jh.s, *glizzo* ‚Glanz‘ seit dem 12. Jh. und die verbale Erweiterung *glitzern* ‚glänzen, schimmern, funkeln‘ in Glossen des 9. Jh.s; die im Nhd. erfolgreiche erweiterte Intensivbildung *glitzern* erscheint erst seit dem 14. Jh.;⁸
- (3c) zu germ. **glei-mōn* gehört as. *glīmo* ‚Glanz‘, mhd. *glīmen*, mit Ablaut *glimmen* (13. Jh.) und spätere Intensivierungen *glimmern*, *glimsen*.⁹
- (4) Eine frühmittelalterliche (aber vor dem Hochmittelalter seltene), neue phonaesthetische Bildung, vielleicht von mhd. *glas* < westgerm. **glasa-* ‚Glas‘ (wohl kein Erbwort)¹⁰ angeregt, ist ahd. *glast-* (in bair. Glossen 9. Jh. *clast-regan* ‚Gewitterregen‘), mnd. *glast*, mhd. masc. *glast* ‚Leuchten, Glanz‘ (12. Jh.), fem. *glesti* (um 1200); dazu Verbum *glesten* ‚glänzen‘, Adj. *glestic* (spätes 13. Jh.), Subst. der *glester* (14. Jh.).¹¹ Spät sind dazu gehörige Bildungen mit expressivem Nasalinfix wie masc. *glanst* ‚Glanz‘ (12. Jh.), *glanstern* ‚glänzen, strahlen‘ (Ende 13. Jh.), masc. *glins* (spätes 12. Jh.), sw. Verbum *glinsten* (spätes 12. Jh.) und noch später daraus rückgebildet masc. *glinster*, fem. *glinstere*.¹²

Im Grunde gehört hierher auch germ. **glō-a* ‚glühen‘, as. *glōian*, ahd. *gliwen*,¹³ das jedoch semantisch ferner steht und deshalb hier beiseite bleiben mag.

5 HANS SCHWARZ: Lied und Licht. In: Festschrift für Jost Trier zu seinem 60. Geburtstag am 15. Dezember 1954. Hrsg. von BENNO VON WIESE/KARL HEINZ BORCK, Meisenheim am Glan 1954, S. 434–455, hier S. 439–442; HEIDERMANNS (Anm. 3), S. 247. KLUGE/SEEBOLD (Anm. 1), S. 359; EWA (Anm. 3), Bd. 4, Sp. 470–473, 488, 490 f. Vgl. LEXER (Anm. 3), Bd. 1, Sp. 1027.

6 Vgl. LEXER (Anm. 3), Bd. 1, Sp. 1032, 1034.

7 ELMAR SEEBOLD: Vergleichendes und Etymologisches Wörterbuch der germanischen starken Verben, The Hague, Paris 1970 (Janua linguarum 85), S. 231 f.; KLUGE/SEEBOLD (Anm. 1), S. 361 f. Vgl. LEXER (Anm. 3), Bd. 1, Sp. 1035 f.

8 EWA (Anm. 3), Bd. 4, Sp. 492 f. Vgl. LEXER (Anm. 3), Bd. 1, Sp. 1035.

9 SEEBOLD (Anm. 7), S. 231 f. Vgl. LEXER (Anm. 3), Bd. 1, Sp. 1033 f., dazu 1034 (*glimmern*, *glimsen*, *glinsen*), 1026 (*glamme* ‚Glut‘), 1040 (*glīnsen*, *glunsen* ‚glimmen‘, *glunsern* ‚splendern‘).

10 KLUGE/SEEBOLD (Anm. 1), S. 359; EWA (Anm. 3), Bd. 4, Sp. 473–476; STEFAN SCHAFFNER: Das Vernersche Gesetz und der innerparadigmatische grammatische Wechsel des Urgermanischen im Nominalbereich, Innsbruck 2001 (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 103), S. 198–201. Vgl. LEXER (Anm. 3), Bd. 1, Sp. 1028 f.

11 EWA (Anm. 3), Bd. 4, Sp. 476 f.; KLUGE/SEEBOLD (Anm. 1), S. 360. Vgl. LEXER (Anm. 3), Bd. 1, Sp. 1029, 1032 f.

12 Vgl. LEXER (Anm. 3), Bd. 1, Sp. 1027, 1031 f., 1034.

13 SEEBOLD (Anm. 7), S. 233; KLUGE/SEEBOLD (Anm. 1), S. 363; EWA (Anm. 3), Bd. 4, Sp. 503–506.