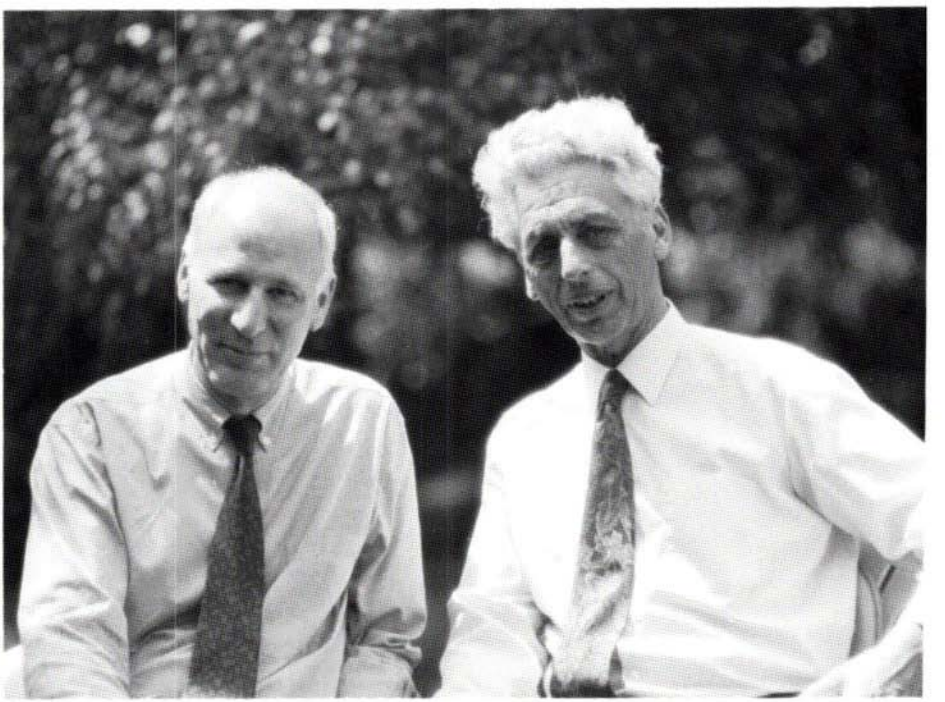
Festschrift
Walter Haug
und
Burghart Wachinger

Band II



Burghart Wachinger

Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger

Band II

MAX NIEMEYER VERLAG
TÜBINGEN

herausgegeben von:
Johannes Janota, Paul Sappler, Frieder Schanze,
Konrad Vollmann, Gisela Vollmann-Profe, Hans-Joachim Ziegeler

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger / [hrsg. von: Johannes Janota ...]. –
Tübingen : Niemeyer.
NE: Janota, Johannes [Hrsg.]; Haug, Walter: Festschrift
Bd. 2 (1992)

ISBN 3-484-10653-0

© Max Niemeyer Verlag GmbH & Co. KG, Tübingen 1992
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Printed in Germany.
Satz: pagina GmbH, Tübingen
Druck: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten
Buchbinder: Heinr. Koch, Tübingen

Inhalt

Band I

Dieter Kartschoke
Der ain was grâ, der ander was chal. Über das Erkennen und Wiedererkennen physiognomischer Individualität im Mittelalter 1

Gerhart von Graevenitz
Differenzierung der Differenz. Grundlagen der Autobiographie in Abaelards und Héloises Briefen 25

Fritz Peter Knapp
Historie und Fiktion in der spätscholastischen und frühhumanistischen Poetik 47

Ursula Peters
Historische Anthropologie und mittelalterliche Literatur. Schwerpunkte einer interdisziplinären Forschungsdiskussion 63

Aleida Assmann
Vae Soli. Über die Entdeckung sozialer Tugenden in der frühen Neuzeit 87

Friedrich Wolfzettel
Gattungstradition und Wertwandel: Zur Entdeckung der Arbeit in der französischen Literatur der Frührenaissance 103

Gerhild Scholz Williams
Faust verführt: Epikur in der Frühen Neuzeit 123

Hans Fromm
Eneas der Verräter 139

Christoph Huber
Mittelalterliche Ödipus-Varianten 165

Volker Mertens
Melusinen, Undinen. Variationen des Mythos vom 12. bis zum 20. Jahrhundert 201

Ingrid Kasten
›Narrheit‹ und ›Wahnsinn‹. Michel Foucaults Rezeption von Sebastian Brants 'Narrenschiff' 233

Hans Helmut Christmann
Leistung und Schicksal eines Philologen: Der Romanist Alfons Hilka als Erzählforscher, Mittellateiner und Textherausgeber 255

Ernst Hellgardt
... *der alten Teutschen spraach und gottsforcht zuerlernen.* Über Voraussetzungen und Ziele der Otfridausgabe des Matthias Flacius Illyricus (Basel 1571) 267

Richard Newhauser
alle sunde hant vnterschidunge. Der Tugend- und Lastertraktat als literarische Gattung im Mittelalter 287

Erika Bauer
Zur Geschichte der 'Hieronymus-Briefe' 305

Kurt Ruh
Fragen und Beobachtungen zu den Poetica der Hadewijch 323

Klaus Grubmüller
Sprechen und Schreiben. Das Beispiel Mechtild von Magdeburg 335

Loris Sturlese
Mystik und Philosophie in der Bildlehre Meister Eckharts. Eine Lektüre von Pred. 16a Quint 349

Susanne Hummler
Sprache als Medium der mystischen Erfahrung. Über das Verhältnis von Aktion, Kontemplation und Sprache in Eckharts Interpretationen von Lk 10,38 363

Alois M. Haas
Civitatis Ruinae. Heinrich Seuses Kirchenkritik 389

Werner Williams-Krapp
Nucleus totius perfectionis. Die Altväterspiritualität in der 'Vita' Heinrich Seuses 405

Derk Ohlenroth
Darbietungsmuster in dominikanischen Schwesternbüchern aus der Mitte des 14. Jahrhunderts 423

Karin Schneider
Felix Fabri als Prediger 457

Hans Unterreitmeier
Paraliturgische Erinnerungen 469

Walter Röll
Der 'Convertimini'-Traktat als Quelle der 'Gesta Romanorum' 485

Gisela Kornrumpf
Das 'Buch der Könige'. Eine Exempelsammlung als Historienbibel . . . 505

Band II

Jan-Dirk Müller
Tristans Rückkehr. Zu den Fortsetzern Gottfrieds von Straßburg 529

J. H. Winkelman
Der Ritter, das Schachspiel und die Braut. Ein Beitrag zur Interpretation des mittelniederländischen 'Roman van Walewein' 549

Eberhard Nellmann
'Wilhelm von Orlens'-Handschriften 565

Joerg O. Fichte
Historia and Fabula. Arthurian Traditions and Audience Expectations in 'Sir Gawain and the Green Knight' 589

Isolde Neugart
Beobachtungen zum 'Gauriel von Muntabel' 603

Paul Sappler
Zufügen und Weglassen. Das Verhältnis der Redaktionen des 'Friedrich von Schwaben' 617

Horst Brunner
Gunterfai sein bek derschal. Kommentar zum Musikinstrument des Spielmanns in Heinrich Wittenwilers 'Ring' 625

Daniel Rocher
Rabelais, Wittenwiler und die humanistische Anschauung des Kriegs . . 641

Joachim Heinzle
Vom Mittelalter zur Neuzeit? Weiteres zum Thema ›Boccaccio und die Tradition der Novelle‹ 661

Gisela Fischer-Heetfeld
Zur Vorrede von Heinrich Steinhöwels 'Griseldis'-Übersetzung 671

Volker Honemann
Zu Augustin Tünger und seinen 'Fazetien' 681

Christoph Cormeau
Zur Stellung des Tagelieds im Minnesang 695

Rainer Warning
Pastourelle und Mädchenlied 709

Hans Becker
Meie dîn liehter schîn. Überlegungen zu Funktion und Geschichte des Minnelieds HW XI, 1 ff. in den Neidhart-Liedern der Riedegger Handschrift 725

Peter Kern
heilvlies und *selden holz*. Überlegungen zu Frauenlobs Kreuzleich 743

Karl Stackmann
O her, du edels krut. Heinrichs von Mügeln Variation über eine Strophe Frauenlobs 759

Nigel F. Palmer
Von den naturlichen troymen. Zur Integration griechisch-arabischer Medizin in die mittelalterliche Enzyklopädik und deren Umdeutung bei Konrad von Megenberg und Heinrich von Mügeln 769

Gerhard Hahn
Es ruft ein wachter faste oder »Verachtet mir die Meister nicht!«. Beobachtungen zum geistlichen Tagelied des Hans Sachs 793

Kurt Gärtner
Aus Konrad Bollstatters Spruchsammlung. Die Vierzeilerreihe *Wer getaufft ist und in rechtem glauben statt* 803

Hans Ulrich Gumbrecht
Für eine Erfindung des mittelalterlichen Theaters aus der Perspektive der frühen Neuzeit 827

Frieder Schanze
Kartenspiel der Mächte. Zu einem unbekannten politischen Spiel von 1513 aus der Schweiz 849

Wilfried Barner
Vorspiele der Querelle. Neuzeitlichkeits-Bewußtsein in Nicodemus Frischlins 'Julius redivivus' 873

Hans-Georg Kemper
Beglaubigung und Bekämpfung der schwarzen Magie. »Welt als Schlüssel zu den Strukturen« von Gryphius' 'Cardenio und Celinde' . . . 893

Klaus-Detlef Müller
Hans Sachs und die ›Poesie des Tages‹. Zu Goethes 'Jahrmarktsfest in Plundersweilern' 915

Manfred Günter Scholz
Quellenkritik und Sprachkompetenz im 'Buch der Natur' Konrads von Megenberg 925

Gerhard Fichtner
Reformation oder Renaissance der Medizin? 943

Thomas Cramer
Aesopi Wolf. Überlegungen zum Verhältnis von Literatur und bildender Kunst im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit 955

Michael Curschmann
Markolf tanzt 967

Norbert H. Ott
Ikonographische Signale der Schriftlichkeit. Zu den Illustrationen des Urkundenbeweises in den 'Belial'-Handschriften 995

Gerd Brinkhus
Ex bibliotheca Peutingeriana. Weitere Probedrucke zum 'Theuerdank' Maximilians 1011

Dorothea und Peter Diemer
Minnesangs Schnitzer. Zur Verbreitung der sogenannten Minnekästchen 1021

Nachwort 1061

Dieter Kartschoke

Der ain was grâ, der ander was chal

Über das Erkennen und Wiedererkennen physiognomischer Individualität im Mittelalter

Jörg Wickram lenkt Fridbert, den vorbildlichen Helden seines 'Knabenspiegel', in die Ehe mit Felicitas, einem nicht minder vortrefflichen Mädchen.[1] Eingeführt wird die Auserwählte zusammen mit ihrer Schwester Concordia, die mit Felix, dem nachgeordneten Freund und Gefährten Fridberts, vermählt werden wird. Während von Felicitas lediglich gesagt wird, daß sie *nit mit minder schonheit geziert was/ dann die elter/ allein das sie ein wenig brauner was an der farb* (749,17f.), erscheint Concordia im Glanz einer typischen Schönheitsbeschreibung. Sie

> *hat jr goltfarbes har zů rucken abgeschlagen/ von dem glanzet die verhőhung nit anderst/ dann wer das ein gespunnen Turckisch gold gewesen/ auff jrem haubt trůg sie ein schon perlein gebend/ auff dem einen schonen krantz/ ir stirn erhaben glat vnd wol geziert mit gebogen schmalen augbrâulein/ die euglein wie schon vnd klar die gewesen kan ich nit volloben/ sie kondt auch deren so lieblich gebrauchen/ das nit zů schreiben ist/ ihr neßlein lantzlecht/ vnd nit gar zů scharpff/ jre wenglein schon mit kleynen grůblein bekleydet/ lieblich rosiniert/ jr zart vnd wolgesprecher mund/ mit einer lustigen rubin farb/ von der Edlen natur begabet/ das vnder leftzlein hieng ein wenig für das ober/ gegen dem zwifachen gespalten kinlein zů tal/ jr helßlein in rechter leng/ die brust schon vnd breit/ sie hat auch ein gantz rans weichlein/ darunder das überig teil gar artlich Proportioniert was/ der gang an jr was ein überzierliche wolgestalt jres leibs.* (748,19 ff.)

Jan-Dirk Müller kommentiert: »Wickram folgt den Regeln klassischer Personenbeschreibung (*de capite ad calcem*), doch bemüht er sich um einige charakteristische Züge (vorstehende Unterlippe, Grübchen).«[2] Charakteristische Züge sind Indizien des Besonderen und Individuellen, der typisierende Schönheitspreis schlägt damit um in die individualisierende Beschreibung. Das ist im weiteren Kontext von Literatur, Kunst und Reflexivität des 16. Jahrhunderts nicht überraschend und gut zu vereinbaren auch mit dem Literaturverständnis Wickrams.

Dennoch scheint die Nennung der physiognomischen Merkmale auch noch anders motiviert zu sein. Während die Grübchen sich anstandslos dem Ideal makelloser Schönheit einpassen,[3] wirkt die vorstehende Unterlippe als Störung der Normvorstellung und signalisiert ein Defizit. Dieses Defizit hat im Zusammenhang der Er-

---

[1] Romane des 15. und 16. Jahrhunderts. Nach den Erstdrucken mit sämtlichen Holzschnitten hg. v. Jan-Dirk Müller, Frankfurt a. M. 1990 (Bibliothek der frühen Neuzeit 1).

[2] Müller [Anm. 1], S. 1301f.

[3] Anna Köhn, Das weibliche Schönheitsideal in der ritterlichen Dichtung, Leipzig 1930 (Form und Geist 14), S. 99.

zählung durchaus seine Funktion. Es vermag zu erklären, warum das mit ihm behaftete Mädchen nur Felix, den Erzieher, zum Ehemann erhält, wohingegen Fridbert, die Vorbildfigur des Romans, mit der makellosen Felicitas zusammengetan wird. Man kann dies als Nachklang jener älteren Auffassung buchen, wonach Individualitätserfahrung »grundsätzlich Defizienzerfahrung«[4] ist, und Teil einer nicht minder traditionellen Poetik, wonach der Beste immer die Schönste zur Frau bekommt. Da aber Felix nicht schlechter ist als Fridbert, da vielmehr beide ständisch und moralisch gleichwertig sind, gilt auch das Gegenteil. So gelesen bringt die prominente Unterlippe des im übrigen tadellosen Mädchens in der Tat die »positive«[5] oder »schöne Individualität«[6] zum Vorschein, wie sie die bildende Kunst zu dieser Zeit längst entdeckt hat.[7]

»Das Porträt, wie wir es heute verstehen, ist eine der neuen Bildvorstellungen des ausgehenden Mittelalters. Es wird bildwürdig in denselben Jahrzehnten wie die Landschaftsmalerei, zu der gleichen Zeit, da die wissenschaftliche Phantasie das geographische Kartenbild formt. Die Kennzeichnung eines einmaligen, unverwechselbaren Menschen durch seine besonderen physischen Eigentümlichkeiten, überhaupt durch sein Antlitz, nicht durch die Würde seines Amtes oder seines Standes oder durch sein Wappen – das ist ein Bildnisbegriff, der dem Abendlande im 2. Jahrhundert n. Chr. fragwürdig zu werden begann und der ihm seit der konstantinischen Zeit dann schrittweise verloren ging. Erst um 1300 ruft die neue Vorstellung vom Menschen die alte Auffassung vom Bildnis wieder herauf. Aber anders als etwa bei der Landschaftsmalerei ist uns beim Porträt der Einblick in die Anfänge der Entwicklung verwehrt.«[8] Mit diesen Worten leitete Harald Keller seine noch immer grundlegende Untersuchung zur ›Entstehung des Bildnisses am Ende des Hochmittelalters‹ von 1939 ein, deren Ergebnisse – nicht zuletzt durch ihn selbst – in die jüngeren Handbücher eingegangen[9] und materialiter auch durch die jüngste Darstellung von Gottfried Boehm nicht überholt sind.

Es hat schon vor Keller Versuche gegeben, die mittelalterliche Vorgeschichte der individualisierenden Bildnisdarstellung der Neuzeit zu schreiben. Am umfassendsten und anspruchsvollsten war die zweibändige Darstellung der ›frühmittelalterlichen Porträtmalerei‹ und ›Porträtplastik‹ von Max Kemmerich,[10] die jedoch schnell in

[4] Walter Haug, Francesco Petrarca – Nicolaus Cusanus – Thüring von Ringoltingen. Drei Probestücke zu einer Geschichte der Individualität im 14./15. Jahrhundert, in: Individualität, hg. v. Manfred Frank u. Anselm Haverkamp, München 1988 (Poetik und Hermeneutik 13), S. 291–324, hier S. 295.

[5] Haug [Anm. 4], S. 323.

[6] Zu dieser Kategorie der idealistischen Ästhetik vgl. Hans-Heino Ewers, Die schöne Individualität. Zur Genesis des bürgerlichen Kunstideals, Stuttgart 1978.

[7] Gottfried Boehm, Bildnis und Individuum. Über den Ursprung der Porträtmalerei in der italienischen Renaissance, München 1985.

[8] Harald Keller, Die Entstehung des Bildnisses am Ende des Hochmittelalters, Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte 3 (1939), S. 227–356, hier S. 229.

[9] Z. B. unter dem Stichwort ›Portrait‹ im Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 3, 1971, Sp. 446–455. – Vgl. Harald Keller, Das Nachleben des antiken Bildnisses von der Karolingerzeit bis zur Gegenwart, Freiburg/Basel/Wien 1970 (Humanistisches Lesebuch).

[10] Max Kemmerich, Die frühmittelalterliche Porträtmalerei in Deutschland bis zur Mitte des

Mißkredit der einschlägigen Forschung gekommen ist.[11] Keller machte denn auch tabula rasa und formulierte den Ausgangspunkt seiner Überlegungen in radikaler Opposition zu Kemmerich: »Für die früh- und hochmittelalterliche Menschendarstellung von Ravenna bis zu Innozenz III. erfolgt die Identifizierung einer Persönlichkeit nicht durch das Gesicht. Die Kleidung und die Geste, die Art des Thronens und die Zusammensetzung des Gefolges geben weit besser Aufschluß über die Persönlichkeit eines Herrschers als sein Antlitz.«[12] Doch auch dies war nicht das letzte Wort. Einer der jüngsten Beiträge zur ›allgemeinen Geschichte des Porträts‹ im Früh- und Hochmittelalter von Gerhart B. Ladner macht sich ausdrücklich zur Aufgabe, »den Nachweis zu erbringen, dass Kontinuität der Absicht, bestimmte Personen darzustellen, existierte, und dass auch die Fähigkeit dazu nie völlig oder dauernd verloren ging.«[13]

Verwirrend wie das allgemeine Urteil ist die jeweilige Argumentation. Ursächlich dafür ist die zentrale Kategorie der ›Ähnlichkeit‹. »Dieser Gesichtspunkt gehört zu den verwirrenden und ungeklärten Argumenten der bisherigen Porträtdiskussion.«[14] Was wir selbst als ähnlich empfinden und was man im Mittelalter als ›ähnlich‹ empfunden haben kann, wird in der kunstwissenschaftlichen Literatur sehr unterschiedlich beurteilt – oder unreflektiert vorausgesetzt, so als hätte die visuelle Wahrnehmung nicht ihrerseits eine Geschichte. Diese Geschichte ist sicher nicht hinreichend damit beschrieben, daß man Ähnlichkeit als quantifizierbares Phänomen bestimmt, etwa in der Feststellung, daß im Früh- und Hochmittelalter »die Anforderungen an Bildnisähnlichkeit wesentlich geringer waren als etwa im 16. oder 19. Jahrhundert«.[15] Ähnlichkeit werde im Mittelalter hergestellt durch »Abweichungen vom Typus; sie allein können individuell sein«.[16] Ähnlichkeit wäre danach gleichsam durch Summation von Einzelmerkmalen herstellbar: »Es gibt ja sicher viele bartlose Mönche, deshalb wird bei fortschreitender Entwicklung der Porträtierungskunst diesem einzigen Merkmal etwa die große Nase, das Kinn, die Stirn, die Augenfarbe usw. hinzugefügt werden, um die Zahl der Personen, mit denen eine Verwechslung möglich ist, immer mehr einzuschränken. Schließlich stempelte eine Narbe oder ein Leberfleck, der den sämtlichen vorhandenen Einzelheiten hinzutritt, den Abgebildeten zur völlig singulären Sonderexistenz. Damit ist das körperliche Porträt fertig!«[17]

XIII. Jahrhunderts, München 1907. – Ders., Die frühmittelalterliche Porträtplastik in Deutschland bis zum Ende des XIII. Jahrhunderts, Leipzig 1909.

[11] Isa Lohmann-Siems, Die begriffliche Bestimmung des Porträts in der kunstwissenschaftlichen Literatur bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts. Ein Beitrag zum methodischen Problem der Bildnis-Interpretation, Diss. Hamburg, Hamburg 1972.

[12] Keller, Entstehung des Bildnisses [Anm. 8], S. 229.

[13] Gerhart B. Ladner, Die Papstbildnisse des Altertums und des Mittelalters, Bd. 3: Addenda et Corrigenda, Anhänge und Exkurse. Schlußkapitel: Papstikonographie und allgemeine Porträtikonographie. Register, Città del Vaticano 1984 (Monumenti di antichità cristiana, Ser. 2. 4), S. 321.

[14] Boehm [Anm. 7], S. 28.

[15] Ladner [Anm. 13], S. 321.

[16] Kemmerich, Porträtmalerei [Anm. 10], S. 18.

[17] Kemmerich, Porträtmalerei [Anm. 10], S. 17.

Solch mechanistische Auffassung hat schon bald ihre Kritiker gefunden. Hermann Deckert warf in einer grundlegenden Abhandlung ›Zum Begriff des Porträts‹[18] Kemmerich völliges Mißverständnis vor: »weil solche Züge vorkommen, brauchen die Darstellungen noch nicht Porträts zu sein, ja sie brauchen nicht einmal im groben, naiven Sinne ähnlich zu sein«.[19] Der »naive Sinn« ist jedoch eine zweifelhafte Instanz. Er entpuppt sich als moderne Wahrnehmungsform, der überzeitliche Geltung zugesprochen wird: »Daß die spezifische Porträtähnlichkeit etwas ganz anderes sein muß als eine Übereinstimmung in einzelnen Formen, wird vollends klar, wenn man daran denkt, daß wir das Porträt eines Unbekannten mit völliger Sicherheit als Porträt erkennen können, obwohl hier jede Kontrolle fehlt. In dem Porträt eines Unbekannten muß also auch jene Beziehung von Modell zu Porträt sichtbar sein, als welche die spezifische Porträtähnlichkeit ist.«[20] Das ist ein Rückschritt hinter die Position des wenig geachteten Max Kemmerich, der zumindest auf dem Weg war zu einer angemesseneren Historisierung von Wahrnehmung und Darstellung individueller Physiognomien im Mittelalter und der sich schlimmstenfalls eines terminologischen Vergehens schuldig gemacht hat, indem er solche vorneuzeitlichen Personendarstellungen ›Porträts‹ genannt hat.

Dennoch hat die zirkuläre Argumentation Deckerts – »daß wir das Porträt eines Unbekannten mit völliger Sicherheit als Porträt erkennen können« – Schule gemacht und in jüngster Zeit Widerhall gefunden. Gottfried Boehm hat die spezifische Porträtähnlichkeit als »hermeneutisches Grundphänomen« bestimmt und für ihre Wahrnehmung im Anschluß an Ernst H. Gombrich[21] allein die sinnliche Anschauung zuständig erklärt: »Für die nuancenreiche Beziehung der Ausdruckswerte in einem Gesicht gibt es keinen Begriff, der ihr entspräche. Die Anschauung leistet diese Synthese dennoch mit größter Sicherheit. Das Okkasionelle einer Physiognomie, ihr Index für Individualität, ist der Anschauung allein erschließbar.«[22] Es ist jedoch nicht mehr als ein bloßes Gedankenspiel, wenn er behauptet: »Im selbständigen Porträt vollziehen wir eine Wiedererkenntnis von etwas, das wir, in aller Regel, realiter nie zu Gesicht bekommen können, es auch nicht brauchen. Etwas wiederzuerkennen, was als Original unbekannt ist, erscheint paradox, definiert aber jene spezifische Ähnlichkeitserfahrung, die im Porträt eine Rolle spielt. Wir realisieren die Ähnlichkeit des Dargestellten mit sich, ohne daß wir das Urbild kennen.«[23] Vielmehr ist es wohl so, daß ein bestimmter Darstellungsmodus, der spätestens im 13. Jahrhundert wieder aufgenommen wird, unseren – nicht zuletzt durch diesen kulturellen Prozeß disponierten – Sehgewohnheiten so entspricht, daß er uns suggeriert, es müsse in solchem Fall Ähnlichkeit mit einer lebenden Person vorliegen.

---

[18] Hermann Deckert, Zum Begriff des Porträts, Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaften 5 (1929), S. 261–282.
[19] Deckert [Anm. 18], S. 273.
[20] Deckert [Anm. 18], S. 274.
[21] Ernst H. Gombrich, *Maske und Gesicht.* Die Wahrnehmung physiognomischer Ähnlichkeit im Leben und in der Kunst, in: Ernst H. Gombrich / Julian Hochberg / Max Black, Kunst, Wahrnehmung, Wirklichkeit, Frankfurt a. M. 1977 (edition suhrkamp 860), S. 10–60.
[22] Boehm [Anm. 7], S. 25.
[23] Boehm [Anm. 7], S. 28.

Die spezielle Ähnlichkeitserfahrung ist eine kognitive Leistung, die den unbewußten oder bewußten Vergleich von Urbild und Abbild, von Abbild und Abbild oder – am problematischsten und unsichersten – von Beschreibung und Abbild zur Voraussetzung hat. Wo diese Möglichkeit nicht gegeben ist, kann gerade der diachrone Blick auf die Porträtdarstellung einer als Ganzes fremd gewordenen Epoche Vorstellungen generieren, die von der zeitgenössischen Ähnlichkeitserfahrung (›erkennen‹ und ›wiedererkennen‹) weit abführen. Boehm ist sich dieser Gefahr durchaus bewußt, wenn er den naheliegenden Einwand gegen seine ›Phänomenologie‹ vorwegnimmt in dem Bedenken, »daß sie notgedrungen mit den Augen eines Zeitgenossen des 20. Jahrhunderts betrieben werden muß, die zu einer anderen Bewußtseinsstellung gehören als derjenigen der Renaissance [...]. Hat nicht auch das Sehen seine Geschichte?«[24] Das ist mehr als nur eine rhetorische Frage. Vielmehr formuliert sie die notwendige Konsequenz aus dem allgemeinsten Verständnis von Kunstgeschichte als Stilgeschichte, die Harald Keller mit dem Blick auf Porträtdarstellungen auf das je unterschiedlich typisierte ›Zeitgesicht‹[25] verkürzt hat. Dieses ›Zeitgesicht‹ ist die wechselnde Matrix, in die das jeweils als besonders Empfundene, das Individuelle, eingeschrieben wird. Für das Renaissanceporträt macht Boehm zu Recht »rhetorische und ethische Interpretamente«[26] geltend. Anderseits sondert er in historischer und systematisch-struktureller Hinsicht alle jene Bildnisdarstellungen aus, die noch »bedeutungsbezogener« und nicht schon »selbstbezogener Repräsentation« dienen. Gegen dieses Verständnis von »Bildnissen ohne Individuen«[27] hat Hans Robert Jauss zu Recht Einspruch erhoben mit dem Argument, »daß auch unselbständigen Formen der Bildniskunst ein hohes Maß an Individualität eigen sein kann, während anderseits das selbständige Portrait der Hochrenaissance seine prätendierte Autonomie um den Preis einer Idealisierung des Okkasionellen zu erkaufen pflegt, die immer noch mehr repräsentiert als nur den kontingenten Einzelnen«.[28]

Den Literaturhistoriker geht diese Debatte unmittelbar dort an, wo die Kunsthistoriker sich literarischer Texte zur Stützung ihrer Argumentation bedienen. Die »Kontinuität der Absicht, bestimmte Personen darzustellen«, so heißt es programmatisch bei Ladner, sei unabweisbar schon deshalb, weil es »eine breite literarische Tradition gibt, welche die Absicht des Porträtierens schon seit dem Frühmittelalter bezeugt«.[29] Ladner beruft sich vor allem auf Hubert Schrade, der in seiner leider nicht zum Abschluß gelangten Darstellung der Malerei des Mittelalters literarische Belege für die Fortdauer einer säkularen Bildnispraxis bis ins 12. Jahrhundert gesammelt hat.[30]

---

[24] Boehm [Anm. 7], S. 72.
[25] Keller, Entstehung des Bildnisses [Anm. 8], passim.
[26] Boehm [Anm. 7], S. 71 ff.
[27] Boehm [Anm. 7], S. 111 ff.
[28] Hans Robert Jauss, [Kritische Nachbemerkungen.] Zur Entdeckung des Individuums in der Portraitmalerei, in: Individualität [Anm. 4], S. 599–605, hier S. 600.
[29] Ladner [Anm. 13], S. 321.
[30] Hubert Schrade, Vor- und frühromanische Malerei. Die karolingische, ottonische und frühsalische Zeit, Köln 1958, S. 47 ff. – Ergänzungen und Fortsetzung dieser Belegreihe finden sich u. a. in den hier immer wieder zitierten Arbeiten von Harald Keller [Anm. 8 und 9]. Einzelnes auch schon in: Quellenbuch zur Kunstgeschichte des abendländischen

Die literarischen Bezeugungen von Bildniswollen und Bildniskunst sind besonders dort von Interesse, wo sie das problematische Phänomen der ›Ähnlichkeit‹ ansprechen. Das Wort *similis* (*similiter, simillime, similitudo*) allein gilt nicht als verläßlicher Indikator für ›Ähnlichkeit‹ im Sinne der Übereinstimmung von empirischer Erscheinung und Abbild und belegt schon gar nicht die Vorstellung, »das Bild eines Menschen wäre etwas Individuelles«.[31] Vielmehr kann in solchen Fällen auch lediglich ein antiker Wortgebrauch beibehalten worden sein, dessen ursprüngliche Bedeutung verloren gegangen ist. »Der Begriff der Ähnlichkeit erhält sich hartnäckig dort, wo ein solches Kriterium keinen Sinn mehr hat.«[32] Neben dieser rigorosen Negation des verbalen Ähnlichkeitskriteriums für die Jahrhunderte bis zur Renaissance gibt es aber auch den Versuch, positiv zu bestimmen, was das Mittelalter unter *similis* (*similitudo*) in bildlicher Darstellung verstanden habe. ›Ähnlichkeit‹ »im mittelalterlichen Sinne wird durch Attribute hergestellt«,[33] so hat Keller selbst seine negativen Aussagen ergänzt. Noch allgemeiner heißt es in einer Untersuchung über ›Figürliche Grabmäler des 11. bis 15. Jahrhunderts‹ von Kurt Bauch speziell zum deutschen Sprachgebrauch: »Im Mittelalter wird [...] Ähnliches, wenn es z. B. etwas nur bedeutet, bezeichnet, es verkörpert oder abbildet, sofort gleich, identisch genannt. Dies hat in der lateinischen symbolischen Begriffssprache der Theologie seine Entsprechung. Das dem Dargestellten ähnliche Ebenbild ist – im mittelalterlichen Sinne – das Dargestellte.«[34] Und weiter: Formulierungen wie *ad illius similitudinem depictus* (*depicta*), *similiter sibi, ad similitudinem Regis* etc. »bedeuten nur, daß die Genannten dargestellt sind, weiter nichts. Den Begriff ›ähnlich‹ im heutigen Sinne, auf die Darstellungsweise bezogen und abgelöst von ›gleich‹, gibt es im Mittelalter nicht. Als direkte Aussage verhelfen die Quellen uns nicht zu einer Klärung der Ähnlichkeitsfrage [...].«[35]

Dagegen steht die andere Auffassung von Hubert Schrade, wonach es auch vor dem 13. Jahrhundert schon den »Willen zur Bildnistreue«[36] gegeben habe. »Die Frage nach Art und Umfang der erreichten Bildnistreue bleibt für uns jedoch so gut wie unlösbar.«[37] Damit ist nicht nur ein technisch-künstlerischer Progreß im Sinne Jacob Burckhardts gemeint, der seine Skizze über ›Die Anfänge der neuern Porträtmalerei‹ von 1885 als »Überblick der Geschichte der Ähnlichkeit, des Vermögens und des Willens, dieselbe hervorzubringen«[38] verstanden hat; vielmehr wird hier eine histo-

---

Mittelalters. Ausgewählte Texte des vierten bis fünfzehnten Jahrhunderts. Gesammelt von Julius von Schlosser, Wien 1896 (Quellenschriften für Kunstgeschichte und Kunsttechnik des Mittelalters und der Neuzeit NF 7).

[31] Percy Ernst Schramm / Flora Mütherich, Denkmale der deutschen Könige und Kaiser. Ein Beitrag zur deutschen Herrschergeschichte von Karl dem Großen bis zu Friedrich II., 768–1156, München 1962; hier zitiert nach Keller, Portrait [Anm. 9], Sp. 448.

[32] Keller, Portrait [Anm. 9], Sp. 448.

[33] Keller, Nachleben [Anm. 9], S. 55.

[34] Kurt Bauch, Das mittelalterliche Grabbild. Figürliche Grabmäler des 11. bis 15. Jahrhunderts in Europa, Berlin/New York 1976, S. 228.

[35] Bauch [Anm. 34], S. 228.

[36] Schrade [Anm. 30], S. 90.

[37] Schrade [Anm. 30], S. 91.

[38] Jacob Burckhardt, Gesamtausgabe, Bd. 14: Vorträge, hg. v. E. Dürr, Berlin/Leipzig 1933,

rische Wahrnehmungsweise vorausgesetzt, die nicht die unsere ist. Das wird nicht ausdrücklich reflektiert, sondern klingt immer wieder in den angeschlossenen Bildanalysen durch, wenn mit aller Vorsicht vom »Eindruck erreichter Ähnlichkeit«[39] o. ä. die Rede ist. Wort und Bild sprechen nach Schrade gleichermaßen dafür, »daß bei dem früh- und hochmittelalterlichen Bildnis die Frage nach der Ähnlichkeit wohl immer möglich, ja vielfach geradezu notwendig, daß sie aber keineswegs die einzige ist, die gestellt werden muß, wenn man sich bemüht, Art und Umfang des Bildniswillens jener Jahrhunderte zu erkennen«.[40]

Damit sind die Extrempositionen bezeichnet, die in der gegenwärtigen kunstwissenschaftlichen Diskussion mit jeweils guten Gründen bezogen werden. Paradigma dieser anhaltend kontroversen Debatte ist die Deutung des Cappenberger Kopfs, jener bekannten, nach dem Muster zeitgenössischer Kopfreliquiare gestalteten Kleinplastik, die Kaiser Friedrich I. seinem Taufpaten Otto von Cappenberg nach der Mitte des 12. Jahrhunderts zusammen mit einer Silberplatte, der sog. Taufschale, zum Geschenk gemacht hat.[41] Der Empfänger sprach in einer späteren Schenkungsurkunde an das Prämonstratenserstift Cappenberg von dem *capud argenteum ad Imperatoris formatum effigiem*, von dem »silbernen Haupt, das nach dem Bild des Kaisers geformt ist«.[42] Dieses Zeugnis hat die Phantasie in Gang gesetzt. Seit dem 19. Jahrhundert hat man immer wieder »höchst individuelle Züge«[43] im Cappenberger Kopf entdecken wollen oder aber jede ›Ähnlichkeit‹ vehement bestritten. Die Möglichkeit, es könne sich um ein porträthaftes »Bildnis Kaiser Friedrichs I.«[44] handeln, wurde endgültig erst mit dem Nachweis gesichert, daß kein Herrscherattribut es als den identifizierte, dem es *ad effigiem* nachgebildet sein soll.[45] Die sogenannte Caesaren- oder Imperatorenbinde, ein in Verlust geratener, aber einigermaßen sicher erschließbarer Kopfschmuck, war als Herrscherattribut im 12. Jahrhundert durchaus ungebräuchlich. »Die Zeitgenossen hätten daran nicht den Kaiser oder einen Kaiser erkannt wie sonst an der Krone oder an anderen Insignien und Symbolen, die diesem Bildnis fehlen; Otto von Cappenberg aber, dem es geschenkt wurde, konnte und sollte daran die ihm vertrauten Züge des Mannes erkennen, dessen Pate er gewesen war: dazu wurde es geschaffen, zu nichts sonst.«[46]

S. 316–330, hier S. 316. – Vgl. auch ders., Das Porträt in der italienischen Malerei, in: Gesamtausgabe, Bd. 12: Beiträge zur Kunstgeschichte Italiens, hg. v. Heinrich Wölfflin, Berlin/Leipzig 1930, S. 141–291.

[39] Schrade [Anm. 30], S. 95.

[40] Schrade [Anm. 30], S. 95.

[41] Dazu grundsätzlich: Herbert Grundmann, Der Cappenberger Barbarossakopf und die Anfänge des Stiftes Cappenberg, Köln/Graz 1959 (Münstersche Forschungen 12).

[42] Facsimile und Übersetzung der Urkunde zuletzt bei Horst Appuhn, Beobachtungen und Versuche zum Bildnis Kaiser Friedrichs I. Barbarossa in Cappenberg, Aachener Kunstblätter 44 (1973), S. 186f.

[43] So zuerst F. Philippi, Die Cappenberger Porträtbüste Kaiser Friedrichs I., Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde 44 (1886), S. 150–161, hier S. 155.

[44] So Hermann Fillitz im ersten Band des Katalogs zur Stauferausstellung, Stuttgart 1977, S. 393.

[45] Dazu Grundmann [Anm. 41], S. 46 ff.

[46] Grundmann [Anm. 41], S. 64.

Die »vertrauten Züge erkennen« – das setzt nun freilich ganz andere Sehgewohnheiten und Wahrnehmungsformen voraus, als sie uns eigen sind. Ohne die Stiftungsnotiz käme wohl niemand heutzutage spontan auf die Idee, dem Cappenberger Kopf Porträtähnlichkeit zuzuschreiben. Dennoch ist der Gedanke nicht neu. Er wurde nahegelegt durch den Vergleich mit der ungewöhnlich ausführlichen Beschreibung der Physiognomie des Kaisers durch den Freisinger Propst Rahewin:[47]

> Sein Haar ist blond und oben an der Stirn gekräuselt, die Ohren werden kaum durch darüberfallende Haare verdeckt, da der Barbier aus Rücksicht auf die Würde des Reichs das Haupthaar und den Backenbart durch dauerndes Nachschneiden kürzt. Seine Augen sind scharf und durchdringend, die Nase ist schön, der Bart rötlich, die Lippen sind schmal und nicht durch breite Mundwinkel erweitert, und das ganze Antlitz ist fröhlich und heiter. Die in schöner Ordnung stehende Reihe der Zähne zeigt schneeige Weiße.[48]

Grundmann diagnostizierte, wie andere vor ihm, die Übereinstimmung dieser Beschreibung mit dem Cappenberger Kopf und verstieg sich zu der provozierenden Formulierung, das plastische Bildnis sei »aufmerksam beobachtend um getreue Nachbildung der Wirklichkeit bemüht«.[49] Hier schlägt die Emphase der Polemik gegen Harald Keller durch, der jedwede Porträtähnlichkeit des Cappenberger Kopfs als schlechthin undenkbar und unnachvollziehbar abgelehnt hatte: »Kaum mit einer der von Otto von Freising [sic!] hervorgehobenen Eigentümlichkeiten des Kaisers stimmt die Büste überein!« Vielmehr handele es sich um »eine ganz ornamentale, noch gar nicht von Naturbeobachtung genährte Modellierung«.[50] Keller hat auch in seinen späteren Publikationen an dieser Auffassung festgehalten. Die Kontroverse ist bis heute nicht beigelegt. Es klingt wie ein verlegener Vorschlag zur Güte, wenn man im Stauferkatalog über das »Bildnis Kaiser Friedrichs I.« belehrt wird: »Außerordentlich ist schließlich der Versuch, das allgemein Typische durch charakteristische Eigenheiten des Antlitzes Friedrich Barbarossas zu einem Porträt des Herrschers zu machen, soweit das überhaupt dem Mittelalter möglich war.«[51]

Die physiognomische Wahrnehmung ist ein hochkomplexer Vorgang, dessen Analyse und Beschreibung nicht geringe Mühen bereiten. Innerhalb der Kunstwissenschaft hat ihr erst Ernst H. Gombrich die gehörige Aufmerksamkeit gewidmet.[52] Das

---

[47] Bischof Otto von Freising und Rahewin, Die Taten Friedrichs oder richtiger Cronica, übersetzt v. Adolf Schmidt, hg. v. Franz-Josef Schmale, Darmstadt 1965 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 17), S. 708f.

[48] *Flava cesaries, paulolum a vertice frontis crispata, aures vix superiacentibus crinibus operiuntur, tonsore pro reverentia imperii pilos capitis et genarum assidua succisione curtante. Orbes oculorum acuti et perspicaces, nasus venustus, barba subrufa, labra subtilia nec dilati oris angulis ampliata totaque facies leta et hylaris. Dentium series ordinata niveum colorem representant.*

[49] Grundmann [Anm. 41], S. 49.

[50] Keller, Entstehung des Bildnisses [Anm. 8], S. 236 und Anm. 13.

[51] Fillitz [Anm. 44], S. 394.

[52] Vgl. außer dem in Anm. 21 genannten Titel noch Ernst H. Gombrich, Kunst und Illusion. Zur Psychologie der bildlichen Darstellung, Köln 1967, S. 368–397: ›Das Experiment der Karikatur‹. – Ders., Meditationen über ein Steckenpferd. *Von den Wurzeln und Grenzen der Kunst*, Wien 1973. Wieder aufgelegt als suhrkamp taschenbuch wissenschaft 237, Frankfurt a. M. 1978, S. 90–107: ›Über physiognomische Wahrnehmung‹.

menschliche Gesicht (wie die Gesamterscheinung eines Menschen) bildet ein »dichtes Bündel zahlloser beteiligter Variablen«,[53] deren ständig sich änderndes Zusammenwirken im Akt des Erkennens und Wiedererkennens dennoch als Identität erfahren wird. Die kognitive Fähigkeit dazu scheint dem Menschen eingeboren zu sein und durch frühkindliche Prägung noch verstärkt zu werden. Dennoch unterliegt sie den bekannten Einschränkungen individueller Kompetenz, die es mit sich bringen, daß wir in dieser oder jener Situation das bekannte Gesicht erkennen oder nicht erkennen.

Mir geht es im folgenden nur um den Akt der physiognomischen Identifizierung durch die Wahrnehmung der Ähnlichkeit einer Person mit sich selbst oder mit andern Personen (Erkennen) oder ihres Abbilds mit dem lebenden Urbild (Wiedererkennen). Dabei handelt es sich um Vorgänge, die erzählbar sind und für die die Literatur Beispiele zu liefern vermag. Die Literatur kann Aufschluß darüber geben, wie selbstverständlich dieser kognitive Akt sich einerseits vollzieht, welchen situativen Einschränkungen er anderseits unterliegt und wie er zunehmend bewußt wird. Das alles kann hier nur schlaglichtartig beleuchtet werden.

Es ist sicher kein Zufall, daß das Erkennen, Verkennen und Wiedererkennen in der älteren Dichtung eine so große Rolle spielt[54] und daß nur selten davon die Rede ist, daß die entscheidenden Signale von der (individuellen) Physiognomie der erkannten oder wiedererkannten Person ausgehen. Das steht völlig im Einklang mit der allgemeinen Einsicht, derzufolge im Mittelalter »die Identifizierung der Persönlichkeit nicht mehr durch das Gesicht, sondern durch Kleidung, Gesten, Zusammensetzung des Gefolges, Standesbezeichnungen (Pallium für Erzbischof, Handschuh für Richter, Meißel für Bildhauer usw.)«[55] erfolgt. Anders etwa im 'Iwein' Hartmanns von Aue.

Im Artusroman müssen nicht selten die miteinander vertrauten oder sogar verwandtschaftlich verbundenen Ritter unerkannt gegeneinander kämpfen.[56] Das hat seinen besonderen poetischen Sinn und seinen schlichten pragmatischen Grund in der Tatsache, daß die Kämpfe in voller Rüstung bei geschlossenem Visier stattfinden. Wo kein Wappenzeichen den einzelnen Ritter identifiziert oder wo sein Wappenzeichen unbekannt ist, da findet – und so soll es ja auch sein – das Erkennen durch die Waffen, durch die Anerkenntnis der Tapferkeit und Körperkraft des Gegners, statt. Paradigma dafür ist der Kampf zwischen Yvain und Gauvain in Chrestiens 'Yvain'.[57] Gauvain hatte sich einige Tage vor dem Termin des Gerichtskampfes vom Hof zurückgezogen »und kam in solcher Aufmachung dahin zurück, daß die, die ihn

---

[53] Gombrich, Maske und Gesicht [Anm. 21], S. 35.

[54] Ingrid Hahn, Parzivals Schönheit. Zum Problem des Erkennens und Verkennens im 'Parzival', in: Verbum et Signum (Fs. Friedrich Ohly), Bd. 2, München 1975, S. 203–232. – Dies., Zur Theorie der Personenerkenntnis in der deutschen Literatur des 12. bis 14. Jahrhunderts, Beitr. (Tüb.) 99 (1977), S. 395–444.

[55] Keller, Portrait [Anm. 9], Sp. 448.

[56] Wolfgang Harms, Der Kampf mit dem Freund oder Verwandten in der deutschen Literatur bis um 1300, München 1963 (Medium Aevum 1).

[57] Ich zitiere im folgenden die literarischen Texte nach den gängigen Ausgaben, ohne die Anmerkungen durch deren genauere Angabe zu belasten.

doch alle Tage gesehen hatten, ihn nicht an der Rüstung erkennen konnten, die er trug«.[58] Yvain hat aus gleichem Grund seinen Löwen, der ihn zumindest als den Löwenritter identifziert hätte, zurückgelassen. Die Freunde treffen, wie Chrestien mehrfach betont, unerkannt aufeinander (vv. 5998 ff., 6106f., 6221f., 6226 ff., 6229 ff.). Als es Nacht wird, beenden sie den Kampf; und statt des Schwerts ergreift Yvain das Wort. Aber selbst da erkennt Gauvain seinen Freund noch nicht, denn dessen Stimme war aus Erschöpfung leise und heiser (vv. 6229 ff.). Erst als Gauvain seinen Namen nennt, findet die Wiedererkennung statt.

Hartmann von Aue hat – wie so oft – diese Szene rationalisiert. Wenn schon vorstellbar ist, daß die beiden Kontrahenten um ihrer Anonymität willen am Hof mit geschlossenem Visier aufgetreten sind, so doch nicht, daß sie in der erzwungenen Kampfpause die Helme nicht abgenommen hätten. Chrestien selbst hatte ja einen Grund dafür angegeben, daß sie sich nicht an der Stimme erkennen konnten. Hartmann erweitert diese Erklärung in einer für unseren Zusammenhang höchst aufschlußreichen Weise:

ouch heten die helme unt tiu naht
ir gesiune bedaht
unttes kampfes grimme
verwandelt ir stimme,
daz sî dâ wâren unerkant,
enhêten sî sich niht genant. (ed. Wolff, vv. 7517 ff.)

Hartmann setzt also das Selbstverständliche voraus, daß die Freunde sich bei Tageslicht an den Gesichtszügen hätten erkennen können. Das ist eine so banale Feststellung, daß es des besonderen Nachdrucks bedarf, sie als bemerkenswert herauszuheben. Bemerkenswert ist, daß das Selbstverständliche bei Hartmann ins Bewußtsein tritt, daß ausdrücklich gesagt wird, der einzelne sei an seinem bloßen Gesicht, jener ›Abbreviatur‹ der menschlichen Gesamterscheinung,[59] zu erkennen und zu identifizieren.

Ähnlich hat sich wohl auch Wolfram seiner Vorlage gegenüber im 'Willehalm' verhalten. Als Graf Willehalm nach seiner Niederlage in der erbeuteten Rüstung des Heidenkönigs Arofel vor Orange erscheint, erkennt ihn seine Frau Gyburc, die tapfere Verteidigerin von Stadt und Burg, nicht und zwingt ihn, sich durch entsprechende Heldentaten im Kampf mit den Belagerern als den legitimen Landesherrn zu beweisen. Erst als dies geschehen ist, zeigt sich Gyburc bereit, ihm das Tor zu öffnen. Zuvor aber will sie sich letzte Sicherheit verschaffen. Sie bittet ihn, den Helm abzunehmen, damit sie ihn erkennen könne:

Eine masen die ir empfienget do
durh den babest Leo,
die lat mich ob der nasen sehen.
so kan ich schiere daz gespehen,
ob irz der marcrave sit. (ed. Schröder, vv. 92,1 ff.)

---

[58] Vv. 5880 ff. *Et vint a cort si atornez,/ Que reconoistre ne le porent/ Cil, qui a toz jorz veü l'orent,/ As armes, que il aporta.*

[59] Vgl. Keller, Nachleben [Anm. 9], S. 20: »Die Büste hat die griechische Kunst nicht gekannt – erst die Römer haben sie erfunden als eine Abbreviatur der griechischen Statue.«

So geschieht, es und jede Täuschung ist ausgeschlossen:

die masen si bekante.
mit vreuden si in nante:
›Willelm ehkurneys,
willekomen, werder Franzeys.‹ (vv. 92,15 ff.)

Ehkurneys, au court nez – hier wird nach alter Gepflogenheit ein körperliches Merkmal isoliert und zum Gnorisma gemacht. Das ist nicht wörtlich zu nehmen im Umgang nur kurzzeitig getrennter Ehegatten miteinander, sondern ist zu verstehen als Abbreviatur der Abbreviatur. Die Sprache ist ein unzureichendes Medium, um die physische Erscheinung eines Menschen oder gar die subtile Komplexität seiner Physiognomie zur Anschauung zu bringen. In der Sprache können nur Merkmale genannt werden, ohne daß ihre Zahl und Abfolge – seien sie nun nach den Regeln der Rhetorik geordnet oder nicht – ein identisches Vorstellungsbild zu generieren vermöchten. Wohl aber können sie das Wiedererkennen ermöglichen.

So unverwechselbar gerade eine Narbe oder eben die im Kampf verwundete und verkürzte Nase sind, so wenig sind es einzelne körperliche Merkmale, die immer vielen eigen sind. Erst deren jeweils unterschiedliches Zusammenwirken ergibt eine individuelle Physiognomie. Es ist der ›Gesamteindruck‹, der die »Erfahrung der physiognomischen Identität oder [...] der physiognomischen Konstanz«[60] überhaupt erst möglich macht.

Am ehesten wird diese Erfahrung bewußt in der Wahrnehmung physiognomischer Ähnlichkeit zwischen verschiedenen Personen, so wenig sie auch in Worten auszudrücken ist. Auch dafür liefert Wolframs 'Willehalm' ein instruktives Beispiel. Als Gyburc zum ersten Mal ihren als Kind verschleppten und deshalb unerkannten Bruder wiedersieht, glaubt sie, eine gewisse Familienähnlichkeit an ihm zu erkennen:

ich muoz im antlützes jehen
als eteslich min geslehte hat. (vv. 272,26f.)

Und als die einander noch unbekannten Geschwister Seite an Seite an der Festtafel sitzen, da greift der Erzähler zu einem umständlichen Vergleich, um ihre Ähnlichkeit emphatisch zu beglaubigen:

sin und ir, ir beder schin
sich kunde alsus vermæren,
als ob si bede wæren
uf ein insigel gedrucket
und gahes her abe gezucket. (vv. 274,18 ff.)

Wäre da nicht das Barthaar des Mannes gewesen, *man ersæhe den man wol vür daz wip. / so geliche was ir beder lip* (vv. 274,25f.).

Wolframs – im Wortsinn – eindrücklicher Vergleich hat Schule gemacht. Als Konrad von Würzburg im 'Engelhard' die Ähnlichkeit der Protagonisten, die in diesem Fall nicht miteinander verwandt sind, beschreiben wollte, bediente er sich der selben Vorstellung:

---

[60] Gombrich, Maske und Gesicht [Anm. 21], S. 11.

sô anelîch gebildet
wâren diu vil werden kint
als dâ zwei wahs gedrücket sint
in ein vil schœnez ingesigel. (ed. Reiffenstein, vv. 470 ff.)

Was bei Wolfram Hyperbel ist, Ausdruck eines hohen Grades von Ähnlichkeit zwischen Geschwistern (und daneben vielleicht auch ihrer spirituellen Ebenbürtigkeit), das hat bei Konrad von Würzburg seinen planen Sinn im qui pro quo, in der Verwechselbarkeit der selbstlosen Freunde, von denen die Geschichte erzählt.

Beide Stellen scheinen für die These zu sprechen, daß zu der Zeit zwischen *similitas* und *aequalitas*, zwischen Ähnlichkeit und Identität, noch nicht unterschieden wird.[61] Doch ist nicht zu übersehen, daß Wolfram sich um eine differenziertere Wiedergabe der Ähnlichkeitswahrnehmung bemüht. Das *je ne sais quoi* dieser Wahrnehmung kommt auf schönste in den Worten Gyburcs – »er sieht aus wie einige aus meiner Familie« – zum Ausdruck, die konsequent in den Affekt der Zuneigung – *ich enweiz durh waz* (v. 272,29) – münden. Der Vergleich mit einem Siegelbild ist nur effektvolle Steigerung des Vorgangs durch den Erzähler.

Genauer wird erst Petrarca die Wahrnehmung physiognomischer Ähnlichkeit zu beschreiben versuchen. In einem Brief an Boccaccio[62] spricht er von der Nachahmung des Stils der klassischen Autoren,[63] die nicht sklavisch sein, sondern das Eigene bewahren und Ähnlichkeit derart anstreben solle, wie sie den Sohn mit dem Vater verbinde:

> Mögen sie auch häufig große körperliche Unterschiede aufweisen, erzeugt doch eine gewisse Abschattung und das, was unsere Maler *aria* nennen und das am besten im Gesicht und im Blick zum Ausdruck kommt, jene Ähnlichkeit, die uns beim Anblick des Sohns sogleich an den Vater erinnert, obwohl doch bei genauer Ausmessung sich alles als unterschiedlich erweist.[64]

An anderer Stelle spricht Petrarca davon, daß jeder Mensch von Natur aus in seiner physiognomischen Erscheinung, in seiner Bewegung, im Klang seiner Stimme und in seiner Art zu reden etwas nur ihm Eigenes, also Individuelles habe.[65] Das ist im 14. Jahrhundert keine neue Einsicht mehr. In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts benutzte Jacobus a Voragine in den Legenden 'Von Sanct Andreas dem Apostel'[66] unter anderm die traditionelle Geschichte von den drei Rätselfragen, deren erste – also leichteste! – auf »das größte Wunder« zielt, »das Gott in einer kleinen Sache gewirkt« habe. Die Antwort lautet:

---

[61] Vgl. Bauch [Anm. 34], S. 228.
[62] Hier zitiert nach Gombrich, Maske und Gesicht [Anm. 21], S. 17.
[63] Dazu Haug [Anm. 4], S. 299f.
[64] Fam. 23,9: *eamque similitudinem talem esse oportere, non qualis est imaginis ad eum cuius imago est, quae quo similior eo maior laus artificis, sed qualis filii ad patrem. In quibus cum magna saepe diversitas sit membrorum, umbra quaedam et quem pictores nostri aerem vocant, qui in vultu inque oculis maxime cernitur, similitudinem illam facit, quae statim viso filio, patrem in memoriam nos reducat, cum tamen si res ad mensuram redeat, omnia sint diversa.*
[65] Fam. 22,2: *Et est sane cuique naturaliter, ut in vultu et gestu, sic in voce et sermone quiddam suum ac proprium.*
[66] Die Legende aurea des Jacobus de Voragine aus dem Lateinischen übersetzt von Richard Benz, Jena 1917 u. ö.

> Das Wunder ist der Unterschied der Angesichter aller Menschen, daß man von Anbeginn der Welt bis an ihr Ende keine zwei kann finden, deren Antlitz gleich sei ohn allen Unterschied.[67]

Das Motiv mag älter sein, bemerkenswert ist seine Popularisierung im 13. Jahrhundert dennoch.

Die Einsicht, daß die menschlichen Gesichter alle verschieden sind, wird konterkariert durch die Erfahrung, daß zwei oder mehrere einander ähnlich sein können. Worin diese Ähnlichkeit aber bestehe, bleibt ein *ineffabile*, vor dem nicht nur Petrarca verzagt. Welches Geheimnis den Eindruck der Ähnlichkeit erzeuge, wisse er nicht: *sed est ibi nescio quid occultum quod hanc habeat vim.*[68]

Solange die Repräsentanz des Dargestellten in der Darstellung durch Inschriften und Attribute sichergestellt war, bedurfte es der Porträtähnlichkeit nicht. Auch die Bildnisdarstellung wollte gelesen werden und nicht einen der Lebenspraxis angenäherten kognitiven Akt der Personenidentifizierung in Gang setzen. Daß dennoch schon früh der »Wille« (Schrade) und die »Möglichkeit« (Ladner) bestanden, individuelle Merkmale der physischen Erscheinung des Dargestellten in seine Darstellung aufzunehmen, wird aus der Literatur geschlossen. Es sind in der Hauptsache nur zwei – freilich höchst erstaunliche – Anekdoten, die dafür einstehen müssen. Die eine findet sich in Ekkehards 'Casus S. Galli'.[69] Hadwig, die Nichte Kaiser Ottos I. und nachmalige Herzogin von Schwaben, war als Kind mit einem byzantinischen Prinzen verlobt

> und wurde durch dessen Eunuchen, die hierzu hergesandt waren, in griechischer Bildung vorzüglich unterwiesen. Als aber ein Maler unter den Eunuchen ein Bildnis von der Jungfrau so ähnlich wie möglich malen sollte, um es seinem Herrn zu schicken, und sie[70] genau ins Auge faßte, verzerrte sie Mund und Augen, da ihr die Hochzeit zuwider war.[71]

Die Verbindung kam denn auch nicht zustande. Welche Rolle das mißglückte Porträt (?) dabei gespielt haben könnte, erzählt Ekkehard nicht.

Dieses (historisch übrigens nicht zu verifizierende) Ereignis von einer geplanten und gescheiterten Verbindung mit dem byzantinischen Kaiserhaus liest sich in der Tat wie ein Beweis dafür, »daß selbst in ottonischer Zeit noch Modellsitzungen oder doch aufmerksames Studium des Modells möglich waren«[72] und »nicht daran ge-

---

[67] Theodor Graesse (ed.), Jacobi a Voragine Legenda Aurea vulgo Historia Lombardica dicta, Dresden/Leipzig 1846 (Nachdruck 1965), S. 20: *diversitas et excellentia facierum: inter tot enim homines, qui fuerunt ab initio mundi et usque in finem futuri sunt, duo reperiri non possent, quorum facies per omnia similes sint vel essent.*

[68] Fortsetzung des Zitats von Anm. 64.

[69] Text und Übersetzung zitiert nach der Ausgabe von Hans H. Haefele, Darmstadt 1980 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 10), S. 184f.

[70] Hier fügt der Übersetzer fälschlich »beim Porträtieren« ein.

[71] Kap. 90: *per eunuchos eius ad hoc missos literis Grecis adprime est erudita. Sed cum, imaginem virginis pictor eunuchus domino mittendam uti simillime depingeret, sollicite eam inspiceret, ipsa nuptias exosa os divaricabat et oculos.*

[72] Schrade [Anm. 30], S. 90.

zweifelt wurde, dass ein Maler imstande war, ein ähnliches Porträt herzustellen«.[73] Wer dagegen wie Harald Keller jede Bildnisfähigkeit und -willigkeit dem Mittelalter abspricht, kommt in nicht geringe Erklärungsschwierigkeiten. Problematisch ist nicht das *simillime*, sondern die explizite Betonung von Mund und Augen, also der Physiognomie im engeren Sinn. Wie hat der Empfänger das Bildnis gesehen? »Gewiß wird sein Blick zunächst bei den Abzeichen der fürstlichen Würde verweilt sein, deren Reichtum ihn befriedigt, deren Kargheit ihn enttäuscht haben dürfte. Die fremde Kleidung und die unbekannte Haarfarbe werden die besondere Aufmerksamkeit beansprucht haben, die alles Niegesehene heischt. Aber darüber hinaus muß die Wiedergabe des Physiognomischen dem Einfühlungsbedürfnis und der nachschaffenden Phantasie des Betrachters Möglichkeiten genug gewährt haben, sich auch einzelne Züge des Antlitzes der schwäbischen Hedwig vorzustellen.«[74] So weit ist Keller später nicht mehr gegangen, sondern hat knapp und apodiktisch erklärt: Der Bräutigam »kann kein individuelles P[ortrait] empfangen haben, weil die damalige Kunst dies nicht zu leisten verstand«.[75]

Auch das philologische Argument hilft nicht weiter. Die naheliegende Vermutung, Ekkehard bediene sich hier eines aus der Antike tradierten Motivs, hat sich bis heute nicht durch den Nachweis einer Quelle erhärten lassen. Vergleichen läßt sich eine ähnliche Episode der Alexandersage, von der gleich noch die Rede sein wird. Einige Jahrhunderte später hat ein solcher – realer oder fiktiver – Vorgang dagegen nichts Erstaunliches mehr. Im frühen 16. Jahrhundert erzählt der anonyme Autor des 'Fortunatus'[76] von einer Werbung. Der König von Zypern bemüht sich für seinen Sohn um die Hand einer englischen Prinzessin. Man rät ihm, ein Porträt des Bräutigams anfertigen zu lassen:

> *lassent eüweren sun abconterfetten vnd senden den mitt der botschafft hyn/ so werden ir innen das der künig vnd die künigin ain freüd darab nemen werden/ dester meer begir haben/ ir schönen tochter ainen solichen schönen jüngling zugeben.* (560,3 ff.)

So geschieht es, und erwartungsgemäß zeigen sich die Empfänger am englischen Hof entzückt über den Bewerber – nicht freilich ohne sich ausdrücklich versichern zu lassen, daß das Bild nicht geschönt sei:

> *do sy sein gestalt sahenn/ das er so schön was. sprach der künig/ ob es och allso wär/ do schwüren sy dem künig vnd der künigin ayd/ das er noch vil baß gestalter vnd fast gerad vnd lang wär/ auch nit mer dann .xxiiij iar alt/ das geuiel yn fast wol.* (563,7 ff.)

Obwohl hier in typisierenden Worten nur von der traditionellen Adelsschönheit die Rede ist, muß man sich dennoch ein individualisiertes Porträt vorstellen, das die Prinzessin in die Lage versetzte, ihren künftigen Mann zu erkennen. Als sie in Zypern ankommt und ihm entgegentritt,

> *gedauchte sy dem bild nach so man ir fürgehalten het/ wie das es der iung künig wär der ir gmahel sein sölt.* (565,31 ff.)

---

[73] Ladner [Anm. 13], S. 322.
[74] Keller, Entstehung des Bildnisses [Anm. 8], S. 230.
[75] Keller, Portrait [Anm. 9], Sp. 448.
[76] Zitiert nach der Ausgabe von Jan-Dirk Müller [Anm. 1].

Diese Episode hat einen ganz anderen und unmittelbar einsichtigen Wirklichkeitsbezug als die Anekdote Ekkehards, in der es ausschließlich um die Abwehr der Verbindung geht.[77] »Bei Eheschließungen per procuram zwischen fremden Herrscherhäusern ist seit dem 15. Jh. der Austausch von Portraits Brauch.«[78] Mag auch die »Kontrolle am Portrait« in der Erzählung dysfunktional sein,[79] die Malerei des 15. und 16. Jahrhunderts bot längst die Möglichkeit dazu, so daß dieser Episode alles Überraschende abgeht.

Nicht so, wenn man auf ähnliche Geschichten schon im 12. Jahrhundert stößt, die die gleiche Sprache sprechen und auf scheinbar vergleichbare Bilderfahrungen rekurrieren. Die zweite, den Kunsthistorikern geläufige Anekdote überliefert Wilhelm von Malmesbury in seinen 'Gesta pontificum Anglorum'.[80] Als Erzbischof Anselm von Canterbury 1097 vom englischen König abgesetzt worden war, begab er sich nach Rom zu Papst Urban II. Auf der Reise entkam er den Häschern des Gegenpapstes Wibert von Ravenna. Zwei Jahre später beschloß er, Rom wieder zu verlassen, konnte aber nicht den direkten Weg nehmen,

> weil man erzählte, daß Wibert einen Maler nach Rom geschickt habe, um sein [sc. Anselms] Bild auf eine Tafel malen zu lassen, damit er nicht unentdeckt bleibe, in welcher Verkleidung auch immer er erschiene.[81]

Wie dieses ›Fahndungsbild‹ ausgesehen haben könnte, hat Hubert Schrade an zeitgenössischen Personendarstellungen plausibel zu machen versucht. »Mit Sicherheit hatte das Bildnis Anselms diesen unkünstlerisch-abbildlichen Charakter (sc. eines Steckbriefes) nicht. Aber die Folgerung, daß Anselm seinen Häschern entkommen konnte, weil das Bildnis nicht ›ähnlich‹ gewesen sei, wäre auch unzutreffend. Denn Wilhelm von Malmesbury hätte die Geschichte von dem Bildnis niemals erwähnt, wenn er Bildnistreue für etwas gehalten hätte, das der Kunst der Zeit vollkommen unmöglich war.«[82]

Im 12. Jahrhundert mehren sich solche (den Kunsthistorikern nicht geläufigen) literarischen Auskünfte. Sie dringen auch in die Volkssprache ein und lassen den Schluß zu, daß populäre Vorstellungen im Spiel sind. In der deutschen 'Kaiserchronik' wird unter anderm die Silvesterlegende erzählt. Es geht um die Heilung des Kaisers Konstantin vom Aussatz. Eines Nachts liegt der Kaiser im Schlaf. Da erscheinen ihm – unerkannt, denn er ist noch nicht zum Christentum übergetreten – die Apostel Petrus und Paulus und verweisen ihn auf einen guten Arzt: den Papst Silvester. Am Morgen schickt der Kaiser nach dem Papst und erzählt ihm den Traum. Silvester ahnt, daß hier eine Vision vorliege und aufzulösen sei. Er läßt

---

[77] Der oben nicht zitierte folgende Satz lautet: *Sicque Greco pervicaciter repudiato* [...].

[78] Müller [Anm. 1], S. 1223. – Beispiele in: Adolf Reinle, Das stellvertretende Bildnis. Plastiken und Gemälde von der Antike bis ins 19. Jahrhundert, Zürich/München 1984, S. 150f.

[79] So Müller [Anm. 1], S. 1223 zur Stelle. Die Funktion der Episode liegt aber wohl im Überbietungstopos ›schöner als ein gemaltes Bild‹.

[80] Willelmi Malmesbiriensis monachi de gestis pontificum Anglorum. Ed. N. E. S. A. Hamilton, London 1870 (Rerum Brittanicarum Medii Aevi Scriptores 52), p. 103.

[81] I, 52: *quod ferebatur Wibertus pictore Romam misso, imaginem ejus in tabula pingi fecisse, ut quocumque se habitu effigiaret, non lateret.*

[82] Schrade [Anm. 30], S. 91.

Bildnisse der Apostel herbeischaffen und dem Kaiser vorlegen. Dieser erkennt auf der Stelle seine nächtlichen Besucher wieder:

ez sint die selben zwêne man,
als ich si hînaht ersehen hân,
wan daz si dô lebeten
unt wider mich redeten. (ed. Schröder, vv. 7912 ff.)

Auf die Frage, ob *diu pilde den hêrren gelîch wæren* (v. 7910), antwortet er ohne Zögern:

der ain was grâ,
als er nû schînet dâ,
der ander was chal.
ich erchenne sie iemer baide wol. (vv. 7916 ff.)

Nicht also von ikonographisch vertrauten Attributen ist hier die Rede (sie hätte der heidnische Kaiser ja auch gar nicht zu entziffern vermocht), nicht von Schlüssel und Buch (oder Schriftrolle), sondern allein von physischen Merkmalen: der eine war grauhaarig, der andere kahl. Es mindert die Bedeutung dieser Stelle nicht, daß traditionelle Bildschemata zitiert werden[83] und der deutsche Nachdichter offensichtlich einem älteren lateinischen Wortlaut der Silvesterlegende folgt. In dem von Carl Kraus abgedruckten Text[84] befiehlt der Kaiser, man möge ihm ein Bild der beiden Apostel vorlegen, damit er erkennen könne, ob sie es sind, die ihm im Traum erschienen seien.[85] Der Bearbeiter des sog. 'Trierer Silvester' läßt die ganze Passage unangetastet, obwohl er sonst vielfach von seiner Vorlage abweicht. Auch das verstärkt den Eindruck, daß hier ein durchaus aktuelles Interesse angesprochen ist.

Ebenfalls auf spätantiker Grundlage beruht die Erzählung von der Begegnung Alexanders des Großen mit der indischen Königin Candacis. Im 'Straßburger Alexander' ist die 'Epistola Alexandri ad Aristotelem' verarbeitet. Hier heißt es:

dô was di frowe des bedâht,
daz si zô mir sante einen man,
der was alsô getân,
daz er konde mâlen.
der mâlede zô dem mâle
an einer tabelen mînen lîb. (ed. Kinzel, vv. 5590 ff.)

Als Alexander der Königin gegenübertritt, redet sie ihn mit seinem Namen an und erklärt ihm, was sie dazu in die Lage versetzt:

---

[83] Vgl. Martin Lechner, Paulus, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 8, 1976, Sp. 128–147, hier Sp. 130f. und Wolfgang Braunfels, Petrus, ebd., Sp. 158–174, hier Sp. 161. – Zu denken ist an eine Darstellung wie das älteste erhaltene Diptychon mit den Bildnissen der beiden Apostel Abb. 3 bei Wolfgang Kerner, Studien zum Diptychon in der sakralen Malerei: Von den Anfängen bis zur Mitte des sechzehnten Jahrhunderts, Diss. Tübingen 1966, Düsseldorf 1967. – Vgl. auch Belting [Anm. 86], S. 140 (Abb. 73), und Schrade [Anm. 30], Abb. 34b.

[84] Carl Kraus (Hg.), Der Trierer Silvester, Hannover 1895 (MGH Deutsche Chroniken I).

[85] *Peto, utrum hos istos apostolos habet aliqua imago expressos, ut in ipsis lineamentis possim agnoscere, hos esse quos me revelatio docuisset.* – Über den faktischen Gebrauch solcher Heiligenbilder im Frühmittelalter vgl. Schrade [Anm. 30], S. 82 ff.

dô leitte mih di frowe
in eine kemenâte,
dâ si behalden hâte
ein bilide nâh mir getân,
dan abe ih û gesagit hân. (vv. 6146 ff.)

Hier ist jedoch nicht so viel Aufschluß zu gewinnen wie aus den anderen Beispielen. Es wird nicht gesagt, wie das Bild ausgesehen habe, und schon gar nicht ist die Rede von der besonderen Physiognomie des Dargestellten. Man kann also von der den Zeitgenossen geläufigeren Vorstellung einer durch Attribute, durch Kleidung und Schmuck identifizierbaren Bildrepräsentation ausgehen, wie sie in Herrscherbildern üblich war.

Viel erstaunlicher dagegen erscheint mir das folgende Beispiel. Im 12. Jahrhundert wird die Veronikalegende populär. Das allein ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert genug. In ihr werden Legendenmotive aufgenommen und aktualisiert, die seit dem 5. Jahrhundert in der Ostkirche aufgekommen waren und dazu dienten, »alle Widerstände, die sich seit den Tagen des Evangeliums gegen die Bilder erhoben hatten, wie durch göttlichen Eingriff niederzuschlagen«.[86] Behauptet wird die Existenz ›authentischer‹ Bildnisse (Ikonen) von Christus und – wenig später – auch von Maria und einzelnen Heiligen, die nicht von Menschenhand gemacht seien und dementsprechend ›Achiropoiiten‹ genannt werden.[87] Dieser Glaube hatte in der Abgarlegende seinen folgenreichen literarischen Ausdruck gefunden.[88] Die von Rom ausgehende Veronikalegende ist von ihr abgeleitet.

Aus dem 12. Jahrhundert sind uns drei deutsche Fassungen der Veronikalegende überliefert. Nur fragmentarisch erhalten ist der entsprechende Passus in der 'Mittelfränkischen Reimbibel' (ed. Maurer, vv. 320 ff.). Vollständig sind die Veronikaerzählungen in der deutschen 'Kaiserchronik' (vv. 729 ff.) und in den Gedichten eines rätselhaften Autors, der sich *di wilde man* nennt[89] und die für unsern Zusammenhang aufschlußreichste Version liefert. Während die beiden andern Fassungen vom Faktum des wunderbaren Bildes ausgehen,[90] erzählt der Wilde Mann ausführlich von dessen Entstehung.

---

[86] Schrade [Anm. 30], S. 48. – Vgl. zur Bilderfrage und ihrer Geschichte die jüngste, ausführliche Darstellung von Hans Belting, Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 1990.

[87] Wilhelm Grimm, Die Sage vom Ursprung der Christusbilder, Göttingen 1942. Wieder in: ders., Kleine Schriften 3, Berlin 1883, S. 138–199. – Ernst von Dobschütz, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende, Leipzig 1899 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 18, NF 3). – Johannes Kollwitz u. a., Christus, Christusbild, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 1, 1968, Sp. 355–454. – Zuletzt Belting [Anm. 86], S. 60 ff.

[88] Jutta Seibert, Abgar-Legende, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 1, 1968, Sp. 18f.

[89] Zum ›Wilden Mann‹ zuletzt Dieter Kartschoke, Der Wilde Mann und die religiösen Bewegungen im 12. Jahrhundert, in: Aspekte der Germanistik (Fs. Hans-Friedrich Rosenfeld), hg. v. Walter Tauber, Göppingen 1989 (GAG 521), S. 69–97.

[90] Im Falle der 'Mittelfränkischen Reimbibel' ist die Wahrscheinlichkeit dafür sehr groß, wenn auch angesichts der Verstümmelung der Handschrift letztlich nicht zu beweisen.

Während der Herr auf Erden wandelte und viele Wunder tat, folgte ihm eine Frau nach, die sich an seinem Antlitz nicht satt sehen konnte: Veronika (ed. Maurer, vv. 89 ff.). Sie bittet den *meister* Lukas, er möge das verehrte Antlitz auf ein Tuch malen. Lukas verspricht, den Heiland so zu malen, wie er an diesem Tag ausgesehen habe (v. 106: *ich scriven di alse he hude was*). Der Auftrag wird ausgeführt, und das Bild scheint gelungen zu sein. Um sich davon zu überzeugen, gehen der Maler und seine Auftraggeberin zum Heiland:

Idoch versuhten si sich
of iz im wære glich. (vv. 131f.)

Als aber Lukas dem Heiland ins Gesicht blickt (v. 136: *alse en under den ougen sach*), findet er das *antlizze* so verwandelt, als ob er es noch nie gesehen hätte. Lukas malt ein zweites Bild, das zum Kummer der Veronika noch ärger mißlingt. Nach einem ebenso vergeblichen dritten Versuch erhört Gott das Gebet der Frau und greift auf wunderbare Weise ein. Am Abend erscheint der Heiland bei ihr auf *ein luzil imbis*. Er verlangt Wasser, wäscht sich und trocknet Hände und Gesicht mit dem Tuch ab:

Die dwehele daz antlizze inphinc
giscaffen alse der gotis sun ginc.
unde alse der heilant si ane sach,
zume guten wibe her sprach:
›dit mach mir wol wesin glich‹. (vv. 187 ff.)

Hier ist in wünschenswerter Deutlichkeit vom Ähnlichkeitsverhältnis die Rede, von physiognomischer Wahrnehmung, von der Nachahmung der physischen Erscheinung in der Malerei und vom Wiedererkennen des Urbilds im Abbild.

»Die Forderung nach ›Ähnlichkeit‹, der jede Ikone genügen will«,[91] entstammt der Tradition. Deren Wiederaufnahme und Popularisierung im 12. Jahrhundert ist aber höchst auffällig. Auf welche – offenbar entlegenen – Quellen der Wilde Mann sich stützen konnte, ist ganz unklar. Im allgemeinen wird die hier auftauchende Verbindung von Lukas dem Maler und der Christusikone der Veronika[92] als verfrüht angesehen. Es scheint wie immer beim Wilden Mann auch hier viel Unverstandenes verarbeitet zu sein. So wird Lukas *der meister einir* (v. 98) genannt, aber nicht ausdrücklich als Apostel kenntlich gemacht. Offenbar mißverstanden ist auch das in den Auseinandersetzungen zur Bilderfrage zentrale Argument »von der wechselnden Mannigfaltigkeit im Aussehen Christi«,[93] wenn das vergebliche Bemühen des Lukas mit der Mannigfaltigkeit und Unbeständigkeit der Schöpfung (!) begründet wird (vv. 111 ff.). Eigenartig ist auch der Wortgebrauch von *scriben* (vv. 106, 109, 128 und 145) in der Bedeutung von ›zeichnen, malen‹. Es liegt nahe, an die *lineamenta* einer Umrißzeichnung zu denken. Es könnte aber auch eine – wie immer vermittelte – Reminiszenz an das *perigraphein* im Bilderstreit des 8. und 9. Jahrhunderts vorliegen.[94]

[91] Belting [Anm. 86], S. 428.

[92] Außer der in Anm. 86 genannten Literatur vgl. auch P. Christoph Schönborn OP, Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung, Einsiedeln 1984.

[93] Dobschütz [Anm. 87], S. 133 mit Hinweis auf Origenes, Contra Celsum VI,77 und In Matth. comm. ser. 100 sowie Augustinus, De trinitate VIII,4,7.

[94] Belting [Anm. 86], S. 170f.: »Immer wieder kreist die Argumentation um den Vorwurf,

Christus selbst gibt eine Erklärung dafür, daß Lukas scheitern mußte: *wan min antlize inwart ni bikant, wen alda danne ich bin gesant* (vv. 157 ff.). Warum der Wilde Mann so emphatisch die Nichtabbildbarkeit des heiligen Antlitzes herausstellt, ist ebenso rätselhaft wie das seiner eigenen Erzählung widersprechende Argument, dieses sei nur im Himmel bekannt. So muß es bis heute bei der – freilich gerade in dieser Hinsicht unvollständigen – Erklärung von Ernst von Dobschütz bleiben: »Wenn der ›wilde Mann‹, der schon dadurch, dass er den Namen Lukas einführt, ausgebreitete Kenntnis der griechisch-abendländischen Legenden verrät, erzählt, dass Jesus jedesmal anders ausgesehen habe, so kann dieser, wohl nicht der Phantasie des deutschen Dichters entsprungene Gedanke auf die bekannte Stelle bei Augustin[95] zurückgeführt werden: ungleich näher aber liegt doch die Anschauung der Abgarlegende in den Menaeen und den verwandten Texten, die genau so das Unvermögen des Malers, Jesu Züge zu erfassen mit dem steten Wechsel in dessen Antlitz motiviert, und ebenso ist der Gedanke, dass Jesus nicht einfach die Malerleinwand nimmt und ans Gesicht drückt, sondern sich beim Essen Wasser und ein Handtuch reichen lässt, am leichtesten zu verstehen, wenn man ihn aus den analogen Erzählungen der Abgarlegende herleitet.«[96]

Daß ein heiliges Antlitz bzw. die Gestalt einer heiligen Person sich nur mit deren eigner (oder göttlicher) Hilfe in Nachbildungen anschaulich machen lasse, ist ein Legendenmotiv, das auf die byzantinische Achiropoiitentheorie zurückgeht und sich schon lange vor der Entstehung der Veronikalegende auch in der westlichen hagiographischen Literatur findet. So erzählt Ekkehard in der St. Galler Klosterchronik vom Mönch Tuotilo, »dem Maria selbst bei der Arbeit an einem Marienbild geholfen habe: als Modell u. Inspiratrix und schließlich als Vollenderin des Bildwerks«.[97] In diese Tradition gehört wohl auch die aitiologische Legende vom Haupt des Heiligen Servatius. Sie berichtet von einem Vorkommnis, das in puncto Ähnlichkeitswahrnehmung der Veronika- wie der Silvesterlegende nahesteht. Ich folge der Version Heinrichs von Veldeke: Kaiser Heinrich II. stiftete St. Servatius eine Kirche in Goslar, für die er ein Kinnbein als Reliquie des Heiligen erwarb. Zur Aufbewahrung gab er ein Kopfreliquiar in Auftrag. Die Goldschmiede machten sich mit um so mehr Glück an die Arbeit, als ihnen der Heilige selbst die Hand führte. Die Arbeit gelang. Nase und Mund, Kinn und Kehle boten einen herrlichen Anblick. Nur die von zwei Edelsteinen gebildeten Augen verrutschten immer wieder. Jeder Korrekturversuch mißlang, immer stand ein Auge niedriger als das andere. Der Kaiser kam, sah den mißratenen Kopf und ließ die Goldschmiede unter Androhung der Todesstrafe ins Gefängnis werfen. In der Nacht erschien ihm der Heilige, und alles wendete sich zum Guten:

Christus sei nicht umschreibbar (*a-perigraptos*) und daher nicht malbar (*a-graptos*). [...] *Graphē* bedeutet Schreiben und Malen zugleich.«

[95] Vgl. Anm. 87. Freilich ist bei Augustin nicht vom wechselnden Aussehen Christi die Rede, sondern von den unterschiedlichen Vorstellungen, die sich die Menschen von ihm machen.

[96] Dobschütz [Anm. 87], S. 293.

[97] Hans Holländer, Lukasbilder, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 3, 1971, Sp. 119–122. Die Verbindung mit der Lukaslegende, die Holländer annimmt, halte ich nicht für zwingend.

besich wie schele dat ich bin.
des mut dat houvet schele sin
dat gedan is na dem houvede min.
(ed. Frings/Schieb, vv. 5444 ff.)

So steht es schon in der lateinischen Legende.[98] Der Dichter des 'Oberdeutschen Servatius' geht noch weiter. Nicht nur belehrt der Heilige den kaiserlichen Visionär: *wil du der warhæit iehen so ist dein guldein manleich meinem antlütze geleich* (ed. Wilhelm, vv. 2580 ff.), sondern dieser überzeugt sich am nächsten Morgen noch einmal ausführlich von der Richtigkeit der nächtlichen Auskunft:

er eilte daz haubet chiesen.
sein sehe ze fleize umbe flauch,
daz antlütze in niender entrauch,
ezn wære rehte in der weise,
als der altherre greise,
der sich des nahtes erzæigete. (ed. Wilhelm, vv. 2596 ff.)

Mag man auch hier wieder feststellen können und müssen, daß es sich um ein in die Spätantike zurückreichendes Legendenmuster handelt, wonach »ein Betrachter auf einem Bild die Personen wiedererkennt, die ihm im Traum erschienen sind«,[99] so ist das Interesse, das man solchen Visionslegenden im 12. Jahrhundert entgegenbringt, und die Art und Weise, in der man sie gerade auch hinsichtlich des Ähnlichkeitsmoments ausmalt, auffällig genug.

Die zeitgenössische Technik bildnisartiger Darstellung scheint solcher Erwartung noch nicht zu entsprechen, doch das gilt so vielleicht nur für unsere Augen. Das Kopfreliquiar eines Heiligen, der vor Hunderten von Jahren gelebt hat, ist freilich ein schlechtes Beispiel dafür. Seine Authentizität kann nur behauptet, nicht – oder eben nur in einer Vision – überprüft werden. Wir werden es uns aber nicht viel anders vorzustellen haben als den Barbarossakopf von Cappenberg, der uns heute schlechterdings keine Vorstellung zu vermitteln vermag, wie der Kaiser ausgesehen haben könnte.

Die Bildnisdarstellung macht schon im 12. Jahrhundert – nicht zuletzt durch die Wiederbegegnung mit der antiken Porträtplastik[100] – enorme Wandlungen durch, die auch die Wahrnehmungsformen verändert und die Ansprüche an Porträtähnlichkeit den unseren angenähert haben. Eines von vielen Beispielen dafür bietet der Kölner Dreikönigsschrein des Nikolaus von Verdun mit seinen »individualisierten Köpfen«[101] der Propheten. Die Authentizität der Ikone wie das nicht durch Attribute in den Rang der Repräsentation gehobene Bild des Kaisers beziehen ihren Wert

[98] Friedrich Wilhelm, Sanct Servatius oder Wie das erste Reis in deutscher Zunge geimpft wurde. Ein Beitrag zur Kenntnis des religiösen und literarischen Lebens in Deutschland im elften und zwölften Jahrhundert, München 1910, S. 99: *›Considerasne‹ inquit ›fili mi faciem, quam diligis? Nonne, que tuo nunc sese offert animo eadem facies eodem modo est expressa in auro? Ita non secus, quam deus uoluit, manus artificum opus disposuit.‹*

[99] Belting [Anm. 86], S. 16.

[100] Keller, Nachleben [Anm. 9], passim. Schon die Kopfreliquiare sind »ohne die Einwirkung eines antiken Vorbildes schwer erklärbar« (S. 75).

[101] Dietrich Kötzsche im Ausstellungskatalog: Rhein und Maas. Kunst und Kultur 800–1400, Köln 1972, S. 317.

gerade aus dem Zitat des Individuellen, aus der eklatanten Normabweichung (der schielende Servatius). Das individuelle Merkmal dient der Identifikation in durchaus positiver, porträtmäßiger Absicht.[102]

Entscheidend ist, welches Gewicht man den vielfach gleichzeitigen historischen Erscheinungen zuteil werden läßt. Ohne Zweifel bleibt die alte Anschauung, daß »im Individuellen als dem Defizienten die wesensmäßige Unvollkommenheit des Menschen im Diesseits in Erscheinung« trete,[103] in Geltung. »Der Mensch erfährt seine Individualität vorzüglich über seine Sündhaftigkeit«.[104] Kein Autor des Mittelalters hat dem eindrucksvollere Worte verliehen als Thietmar von Merseburg am Ende des vierten Buchs seines 'Chronicon':[105]

> Zuweilen ist mein Wollen gut, doch weil ich mich nicht bemühe, ihm ausreichend Kraft zu verleihen, nützt es nur wenig. Ständig mache ich mir Vorwürfe, leiste aber keine ausreichende Buße. So bedarf ich in allem der Besserung, weil ich mich ihm nicht zuwende, der über alles Lob erhaben ist. Nun sieh dir doch den vornehmen Herrn an, lieber Leser! Da siehst du in mir ein kleines Männlein, die linke Wange und Seite entstellt, weil hier einmal eine immer noch anschwellende Fistel aufgebrochen ist. Meine in der Kindheit gebrochene Nase gibt mir ein lächerliches Aussehen. Doch über das alles würde ich gar nicht klagen, hätte ich innere Vorzüge.[106]

Dies ist zugleich ein Beleg dafür, daß »das Individuelle im Mittelalter seinen stärksten Ausdruck im Detailrealismus der Satire, in der Beschreibung des Häßlichen, im Bereich der Komik«[107] findet.

Die negative Wertung des Individuellen als des Vergänglichen, Unvollkommenen und Sündhaften einerseits und seine Darstellung in der positiven Absicht der Gedächtnisstiftung konvergieren im zunehmenden ›Realismus‹ des Grabbildes.[108] So ist es wohl zu verstehen, daß Bischof Heinrich von Regensburg († 1296) zwölf Jahre vor seinem Tod ein *sepulcrum similiter sibi* errichten ließ.[109] Bekannter ist die Anekdote, die Ottokar von Steiermark in seiner 'Österreichischen Reimchronik' über die Entstehung des Grabmals erzählt, das Rudolf von Habsburg sich ebenfalls bereits zu Lebzeiten für die Grablege im Speyrer Dom anfertigen ließ. Der Steinmetz sei immer wieder zum König gegangen, *unde nam darnâch die gestalt hie ab, die er dort dem bilde gap* (ed. Seemüller, vv. 39137 ff.). Auch als er schon fertig war, versuchte er,

---

[102] Colin Morris, The Discovery of the Individual 1050–1200, London 1972 (Church-History-Outlines 5), S. 86–95: ›The Portrait‹.

[103] Haug [Anm. 4], S. 297.

[104] Ebd.

[105] Thietmar von Merseburg, Chronik. Neu übertragen und erläutert von Werner Trillmich, Darmstadt 1966 (Ausgewählte Quellen zur Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein–Gedächtnisausgabe 9), S. 190 ff.

[106] IV,75: *Voluntas interdum bona est; sed quia eidem vires aptas suggerere non studeo, parum prodest. Semper me accuso, sed sicut debui reatum non solvo; sumque ideo in omnibus corrigibilis, quia me non converto ad eum, qui est super omnia laudabilis. Agnosce, lector, procerem, et videbis in me parvum homuntionem, maxilla deformem leva et latere eodem, quia hinc olim erupit semper turgescens fistula. Nasus in puericia fractus ridiculum de me facit. Idque totum nil questus essem, si interius aliquid splendescerem.*

[107] Haug [Anm. 4], S. 295.

[108] Dazu grundsätzlich Bauch [Anm. 34].

[109] Zitiert nach Keller, Portrait [Anm. 9], Sp. 450.

weiter daran zu bessern. Nie habe man ein Bildnis gesehen *einem manne sô gelîch* (v. 39132). Als er eines Tages erfuhr, daß die Stirn des Königs durch Krankheit und Alter noch faltenreicher geworden sei, suchte er ihn auf

und las
an den sachen die wârheit,
als man im het geseit.
Und dô er daz ervant,
dô kêrt er zehant
gegen Spîre wider
und warf daz bilde nider
unde macht ez aber gelîch
Ruodolfen dem kunic rîch. (vv. 39163 ff.)

Das ist, bei allem Erstaunen des Erzählers über dieses Verfahren,[110] gesprochen aus der Sicht und Erfahrung des beginnenden 14. Jahrhunderts, für das die Forderung nach überprüfbarer Porträtähnlichkeit schon nicht mehr so erstaunlich ist wie für die ältere Zeit. Daß es sich um eine aitiologische Anekdote, vergleichbar der Servatiuslegende, handelt, tut dabei nichts zur Sache.[111]

Diese Skizze bedürfte der Vervollständigung durch einen Überblick über die Personenbeschreibung in Dichtung und Geschichtsschreibung. Historiker und Literaturwissenschaftler haben sich um die Geschichte des ›literarischen Porträts‹ ebenso bemüht wie die Kunsthistoriker um die Geschichte der Bildnishaftigkeit in Malerei und Plastik.[112] In der einschlägigen Forschungsliteratur wird ›literarisches Bild‹ oder ›literarisches Porträt‹ jedoch sehr unterschiedlich verstanden und meint nie lediglich die in Worten gemalte Physiognomie, sondern die Gesamterscheinung und – meist im Sinn der ausdruckorientierten jüngeren Physiognomik – den Charakter der jeweils beschriebenen Person. Sie ist deshalb für die hier gestellte Frage nach dem Ähnlichkeitsverhältnis von Urbild und Abbild nur von untergeordnetem Belang. Die Nachwirkung antiker Personenbeschreibung im Herrscherporträt und die rhetorische Standardisierung machen es ungemein schwer, zwischen literarischer Konvention und authentischer Aussage zu unterscheiden. Man kann – um nur das oben zitierte Beispiel zu nehmen – in Rahewins Beschreibung Friedrichs I. die über mittelalterliche Vorbilder (Einhards Beschreibung Karls des Großen) in die Antike (Sueton) und Spätantike (Apollinaris Sidonius) zurückführenden Stereotypen heraus-

[110] Vv. 39141 ff.: *lât iu ze liehte bringen/ einen albæren sit,/ der dem meister wonte mit:/ er het sô gar gevedemt/ und in sîn herz begedemt/ al des kuniges gestalt,/ daz er die runzen zalt/ an dem antlutze.* Das ist jene meßbare Porträtähnlichkeit, von der auch Petrarca implizit noch auszugehen scheint (vgl. Anm. 64).

[111] Vgl. zuletzt Willi Treichler, Mittelalterliche Erzählungen und Anekdoten um Rudolf von Habsburg, Bern/Frankfurt a. M. 1971, S. 118. – Erich Kleinschmidt, Herrscherdarstellung. Zur Disposition mittelalterlichen Aussageverhaltens, untersucht an Texten über Rudolf I. von Habsburg, Bern 1974 (Bibliotheca Germanica 17), S. 163.

[112] Vgl. u. a. Friedrich M. Kircheisen, Die Geschichte des Literarischen Porträts in Deutschland, Bd. 1: Von der ältesten Zeit bis zur Mitte des zwölften Jahrhunderts, Leipzig 1904. – Alice M. Colby, The Portrait in twelfth-century French literature. An example of the stylistic originality of Chrétien de Troyes, Genève 1965. – Peter M. Schon, Das literarische Porträt im französischen Mittelalter, Archiv 202 (1966), S. 241–263.

heben oder sie als exemplarischen Fall nehmen »für die Absicht und Fähigkeit, einen Menschen des 12. Jahrhunderts literarisch so zu porträtieren, wie er aussah und war«.[113] Denn Rahewin ist den literarischen Vorbildern »keineswegs sklavisch und blindlings« gefolgt, sondern kombinierte die traditionellen Versatzstücke durchaus selbständig.[114]

In jüngerer Zeit und in Texten, die bereits unbefangener auf die sichtbare Welt reagieren, wird das Dilemma der Personenbeschreibung auf andere Weise sichtbar. Eine Fundgrube für stark individualisierte literarische Porträts ist die 'Limburger Chronik' des Tilemann Elhen von Wolfhagen[115] des ausgehenden 14. Jahrhunderts. Ein viel zitiertes Beispiel ist die Beschreibung des Erzbischofs Kuno von Trier (1362–1388), die sich ausdrücklich auf *phyzonomien und gestalt*, also Gesicht und Körperbau, bezieht. Aber auch sie kommt über die isolierte Nennung einzelner Merkmale – großer Kopf mit struppigem braunen Haar, breites Gesicht mit dicken Backen, eingedrückte Nase etc. – nicht hinaus. Neu ist der Versuch, auch das Moment der Bewegung in die Beschreibung aufzunehmen:

> *wanne daz he zornig was, so puhseden unde floderten ime sine backen unde stonden ime herlichen unde wislichen unde nit obel.* (ed. Wyss, S. 51)

Darin ist die Beschreibung dem gemalten Bild überlegen.[116] Sie wird ihm aber immer unterlegen bleiben im Zwang zur Beschränkung auf einzelne Merkmale, deren charakteristisches Zusammenwirken nur unzureichend in Worte zu fassen ist. »Das ist tatsächlich die harte, die unerbittliche Grenze, auf die jeder Autor stößt, der sich ein leibhaftiges Gesicht zum Gegenstand nimmt.«[117] Eben diese Erfahrung läßt den spätgeborenen Chronisten Serenus Zeitblom in die bewegte Klage ausbrechen:

> Wie viele Schriftsteller vor mir schon mögen die Untauglichkeit der Sprache beseufzt haben, Sichtbarkeit zu erreichen, ein wirklich genaues Bild des Individuellen hervorzubringen![118]

---

[113] Grundmann [Anm. 41], S. 62.

[114] Grundmann [Anm. 41], S. 51: »Prüft man jedoch genauer, als es bisher geschah, was Rahewin aus seinen literarischen Vorlagen übernahm, wie er sie verwendete und kombinierte, was er daran änderte, wegließ oder ergänzte, so zeigt sich überraschend deutlich, daß er ihnen keineswegs sklavisch und blindlings folgte, daß er sie vielmehr sorgfältig mit Bedacht auswählte wie die Farben der Palette, als wäre sein Blick immer zwischen den anderen Herrscherbildern, die er mit großer Belesenheit aus der Literatur kannte, und dem Kaiser, den er darstellen wollte, vergleichend hin und her gegangen, um zu übernehmen, was für seine eigene Aufgabe brauchbar war, und wegzulassen oder retouchierend zu ändern, was dazu nicht paßte.«

[115] Hg. v. Arthur Wyss, MGH Deutsche Chroniken IV,1. 1883.

[116] Deckert [Anm. 18], S. 270: »Nun gibt aber das Porträt garnicht die gesamte sinnliche Erscheinung eines Menschen, sondern nur die anschauliche [...]. Aber nicht einmal die ganze anschauliche Erscheinung zeigt das Porträt; denn der durch das Porträt dargestellten anschaulichen Erscheinung fehlt die Bewegung in der Zeit und damit die Veränderlichkeit.«

[117] Peter von Matt, ... fertig ist das Angesicht. Zur Literaturgeschichte des menschlichen Gesichts, München/Wien 1983. Hier zitiert nach der Ausgabe von 1989 (suhrkamp taschenbuch 1694), S. 112.

[118] Thomas Mann, Gesammelte Werke in zwölf Bänden, Bd. 6: Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde, [Frankfurt a. M.] 1960, S. 612.

Sie folgt auf die ausladende Beschreibung des Nepomuk Schneidewein – »so gut das unbeholfen sich annähernde Wort sie dem, der nicht sah, zu geben vermag« – und hat die sentimentalisierte Funktion des traditionellen Unsagbarkeitstopos. Das Modell für Nepomuk Schneidewein ist des Autors leibhaftiger Enkel Frido. Leichter hatte er es in der Tat, wo er andere Protagonisten nach bildlichen Vorlagen beschreibt,[119] wie etwa Vater Leverkühn nach dem bekannten Kupferstich des Philipp Melanchthon von 1526:

> Wenig geordnetes aschblondes Haar fiel in eine gewölbte, stark zweigeteilte Stirn mit vortretenden Schläfenadern, hing unmodisch lang und dick aufliegend in den Nacken und ging am wohlgebildeten, kleinen Ohr in den gekrausten Bart über, der blond die Kinnbacken, das Kinn und die Vertiefung unter der Lippe bewuchs. Diese, die Unterlippe, trat ziemlich stark und gerundet unter dem kurzen, leicht abwärts hängenden Schnurrbart hervor, mit einem Lächeln, das außerordentlich anziehend mit dem etwas angestrengten, aber ebenfalls halb lächelnden, in leichter Scheu vertieften Blick der blauen Augen übereinstimmte. Die Nase war dünnrückig und fein gebogen, die unbebartete Wangenpartie unter den Backenknochen schattig vertieft und selbst etwas hager.[120]

Solche Beschreibungen stehen letztlich in der Tradition des Kryptoporträts,[121] dessen Geschichte in der Literatur noch nicht geschrieben ist.[122]

---

[119] Bild und Text bei Thomas Mann. Eine Dokumentation, hg. v. Hans Wysling unter Mitarbeit von Yvonne Schmidlin, Bern/München 1975, S. 358 ff.

[120] Thomas Mann [Anm. 118], S. 20f.

[121] Keller, Entstehung des Bildnisses [Anm. 8], S. 327 ff. und Keller, Nachleben [Anm. 9], passim. – Gerhart B. Ladner, Die Anfänge des Kryptoporträts, in: Von Angesicht zu Angesicht (Fs. Michael Stettler), Bern 1983, S. 78–97.

[122] Einige Vorüberlegungen zu diesem Beitrag habe ich 1989 auf Einladung von Volker Honemann und Jan-Dirk Müller in Göttingen und Hamburg vorgetragen. Ihnen und allen Diskussionsteilnehmern danke ich für Anregungen und Kritik.

Gerhart von Graevenitz

Differenzierung der Differenz

Grundlagen der Autobiographie in Abaelards und Héloises Briefen

Der Beitrag will zeigen, daß in der Zeit, in der Chrétien die neuen Grundlagen der Gattung ›Roman‹ entworfen hat, auch für die Gattung ›Autobiographie‹ neue Voraussetzungen geschaffen worden sind, und zwar in den Abaelard und Héloise zugeschriebenen Briefen des Paraklet-Buches.[1] Auf den ersten Blick stehen einer solchen Gleichordnung zu viele Befunde entgegen. Chrétiens volkssprachlicher Neuanfang war über Jahrhunderte Lesern, Hörern und Schreibern gegenwärtig, während das Briefwerk aus der lateinischen Tradition gar nicht, verspätet oder verstümmelt wahrgenommen worden ist. Und wie es keine der Chrétienschen Allgegenwart auch nur entfernt vergleichbare Rezeption des Paraklet-Buches gegeben hat, so hat im Mittelalter keine der Romanproduktion vergleichbare Produktion von Autobiographien stattgefunden. Sind aber im Mittelalter Autobiographien geschrieben worden, dann gab es keine ernstzunehmende Alternative zum Modell der Augustinischen 'Confessiones'. Dies alles zugestanden, bleibt doch die Beobachtung, daß in den Abaelard-Briefen Strukturen neuzeitlichen autobiographischen Schreibens erprobt worden sind, ganz so wie Chrétien in seinen Texten Strukturen des neuzeitlichen Romans vorgezeichnet hat. Man kann die These in Zusammenhang bringen mit der inzwischen verbreiteten Annahme, daß in vielen Lebensbereichen die Vorgeschichte der Neuzeit mit den einschneidenden Wandlungen des 12. Jahrhunderts begonnen hat. »Der Welt, die im 12. Jahrhundert entstand, schreibt man Bestand bis ins 18. Jahrhundert zu.«[2] Diese Spanne umgreift in exemplarischer Weise Rousseaus Abaelard- und Héloise-Rezeption, in der 'Nouvelle Héloise' ebenso wie in den 'Confessions'.

Der für den Neuansatz bei Chrétien und im Paraklet-Buch entscheidende Wandel hat mit dem den Mediävisten wohlvertrauten europäischen ›Schriftlichkeitsschub‹

---

[1] Zur verwickelten Forschungsgeschichte, in der die Überzeugung von der kompositorischen Einheit des Brief-Corpus sich nur langsam durchgesetzt hat, sowie zu der damit verbundenen Authentizitätsdebatte, die keineswegs abgeschlossen ist, vgl. Peter von Moos, Mittelalterforschung und Ideologiekritik. Der Gelehrtenstreit um Héloise, München 1974. – Nicht zuletzt aus Platzgründen verzichte ich darauf, meinen Beitrag explizit ins Verhältnis zu den Positionen der Abaelard-Forschung zu setzen. Die angeführten Titel genügen nur einer Minimalanforderung an die Nachweisgenauigkeit.

[2] Hanna Vollrath, in: FAZ, 11. Dezember 1990, S. L 21, in einer Rezension von Adalberta Podlech, Abaelard und Héloisa oder die Theologie der Liebe, München 1990.

nach 1060 stattgefunden. Daß den Veränderungen der Schriftlichkeitskultur zunehmend Bedeutung für die Geschichte literarischer Gattungen zugestanden wird, hat wiederum mit der Geschichte literaturwissenschaftlicher Methode zu tun, ihren Paradigmenwechseln seit der ›linguistischen Wende‹. Gerade für die Forschung zur Autobiographie galt in besonderer Weise eine radikale Orientierung am dargestellten Gegenstand, vornehmlich an der Geschichte des Subjekts, in der die sprachlichen Vermittlungen, die Phänomenalität des Geschriebenen bestenfalls als ›Ausdruck‹, als nachgeordnete symbolische Repräsentation zugelassen waren. Seitdem die Medialität der Sprache bis hin zur Materialität der Schrift wieder als primäre Ordnung v o r der Ordnung der Dinge betrachtet werden kann, wird auch autobiographisches Schreiben nicht länger nur als Mimesis außersprachlicher Subjektzustände, sondern vor allem als Poiesis primärer »Selbstverschriftlichung«[3] verstanden.

Ein blinder Fleck bleibt freilich auch in dieser veränderten Sichtweise. Es ist die einst von der Subjektgeschichtsschreibung für die Gattung gezogene Grenze der frühen Neuzeit, mit der nach einer ›vorsubjektiven‹ Überlieferung von Ich-Dokumenten die ›eigentliche‹ Blüte der Gattung beginnt. Dabei müßte jetzt auch die Autobiographieforschung der Neuphilologien in Rechnung stellen, daß die Schriftlichkeitsgeschichte der Neuzeit im Mittelalter, vornehmlich im 12. Jahrhundert beginnt und daß in diesem Mittelalter in der Verbindung von Logik, Grammatik und Semantik eine vielfältige Diskussion über den Zusammenhang der Ordnungen der Sprache und der Dinge stattgefunden hat, eine Diskussion, die auch die Grundlagen autobiographischen Schreibens verändert hat.

Einer der Klassiker der subjekt-orientierten Autobiographie-Geschichte hat ganz unfreiwillig vor Augen geführt, wie die ›vorsubjektive‹ Überlieferung dort, wo sie nicht einfach ausgeblendet wird, sich gegen die Übermacht der Neuzeit behauptet. Mit einer an Goethe und Dilthey orientierten Version des neuzeitlichen Subjektbegriffs hat Georg Misch sich daran gemacht, die ganze autobiographische Überlieferung in der Perspektive dieses Begriffs durchzuarbeiten.[4] Doch die Fülle der vorsubjektiven Überlieferung überwältigte Misch. Sie ließ ein Werk entstehen, in dem gegen alle seine Intentionen gerade die Selbstdarstellungen vor der Epoche des neuzeitlichen, in Goethe erfüllten Persönlichkeitsbegriffs einen unverhältnismäßig viel breiteren Raum einnehmen als die Texte seit der Renaissance, die, nach Mischs Prämissen geurteilt, den Hauptteil hätten beanspruchen müssen. Fast könnte man sagen, Misch habe unter falschen Prämissen das richtige Buch geschrieben. Es bleibt das einzige Geschichtswerk seiner Art, in dem die vorsubjektive Überlieferung so ausgiebig zu ihrem Recht kommt. Die Konsequenz hätte nur heißen müssen, daß diese vorsubjektiven Überlieferungen zu ihren eigenen Bedingungen akzeptiert, ihre Ich-Darstellungen als abhängig von den praktischen und theoretischen Möglichkei-

[3] Unter diesem Titel untersucht mein Konstanzer Kollege Jürgen Schlaeger englische Autobiographien vor allem der frühen Neuzeit.

[4] Zwar benützt Horst Wenzel nicht mehr den Persönlichkeitsbegriff des Dilthey-Schülers Georg Misch, sondern einen sozial- und mentalitätsgeschichtlich verjüngten Subjektbegriff, gleichwohl erscheint auch in seiner Dokumentation »Die Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit«, 2 Bde., München 1980, das Material ausschließlich in der Perspektive dieses Subjektbegriffs.

ten ihrer Schriftlichkeitskultur gezeigt worden wären. Denn mittelalterliche Autobiographien waren in geradezu emphatischem Sinne Schreiber-Autobiographien, und einige von ihnen artikulieren ein eigenes Bewußtsein von der konstitutiven Rolle sprachlicher Medialität für das ›Ich‹.

Die Paraklet-Briefe entstammen einer Umbruchsituation der klerikalen Schriftkultur zwischen alter monastischer und neu entstehender universitärer Wissenschaft. Die Texte haben in Abaelards Gesamtwerk ein weites sprachtheoretisches Umfeld,[5] wie überhaupt in diesem ganzen, auf die *artes* des Lesens und Schreibens gegründeten Wissenschaftsbetrieb – Philosophieren hieß Kommentieren von Texten – der Primat der Sprachlichkeit über das Gedachte ein zentraler Punkt der Auseinandersetzung war. Primat sprachlicher Medialität erscheint bei Abaelard in der Perspektive von Logik und Grammatik, und in Kontakt gebracht mit Abaelards sprachanalytisch fundierter Theologie zeigen die Paraklet-Briefe ihr systematisches Thema, den Zusammenhang von grammatischer Rolle und identitätskonstituierender Differenz. ›Differenz‹ ist dabei doppelt besetzt. Die Biographie beider Schreibenden ist durch Abaelards Kastration buchstäblich zerschnitten in ein ›Vorher‹ und ein ›Nachher‹, und dieser Differenzschnitt wird, gewiß ganz ohne moderne Psychologie, zum Quellpunkt narrativer und argumentativer Differenzerkundung. ›Differenz‹ ist aber auch reflektierte Bedingung der Schriftlichkeit. Der Sprachtheoretiker Abaelard folgt der platonischen Nach- und Unterordnung der ›Schrift‹ unter die ›Stimme‹. Die wirkliche oder imaginierte Distanz der Liebenden zwingt sie zum Gebrauch von Briefen, einer literarischen Gattung, die spätestens seit Seneca die Differenz von Nähe und Ferne, von gesprochenem und geschriebenem Wort zu ihrem thematischen Grundbestand zählt. Im Paraklet-Buch findet nun nicht die Theologisierung, Ontologisierung oder »Grammatologisierung« (Derrida) einer Differenz statt, in der sich eine Metapher von Schrift und ein Konzept von Ich-Rolle begegnen. Sondern die Differenzierung der Differenz wird geleistet. In der literarischen Ausarbeitung verschiedener Funktionszusammenhänge unterschiedlicher Differenztypen wird ein reiches thematisches und strukturelles Repertoire aufgebaut, mit dessen Hilfe variable Aspekte der Ich-Konstitution formuliert werden können. Das Paraklet-Buch hat in seiner stets anerkannten Singularität eine singuläre Breite dieser ›Differenzierung der Differenz‹ entfaltet und damit Möglichkeiten der Autobiographie entworfen, die zwar sofort wieder verdeckt worden sind, die für eine historische Systematik der Autobiographie dennoch ihre singuläre Bedeutung behalten. Sie aufzuzeigen ist das Vorhaben dieses Beitrags.

I.

Differenztheorie und Sprachtheorie sind für Abaelard eng miteinander verbunden. Differenztheorien der spätantiken und mittelalterlichen Theologen sind leicht zugänglich in ihren Schriften zur Hermeneutik, zum freien Willen oder in ihren Traktaten zur Trinität, in denen sie gleich eine doppelte Differenz erklären müssen, die

[5] Das ist *communis opinio* der Philosophiegeschichtsschreibung. Zum einzelnen vgl. besonders Jean Jolivet, Arts du langage et théologie chez Abélard, Paris 1969.

Differenz zwischen der Einheit und der Differenz der drei göttlichen Personen. Abaelard löst das Problem in seiner 'Theologia summi boni' über ein grammatisches Analogon:

> Wundere dich nicht, wenn in derselben göttlichen Substanz drei Personen unterschieden werden [...]. Denn auch nach der grammatischen Lehre [Priscians] geben wir zu, daß der eine Mensch drei Personen ist, eine erste demgemäß, daß er spricht, eine zweite insofern, als die Rede an ihn gerichtet wird, und endlich eine dritte, wenn einer zum andern über ihn spricht.[6]

Die Grammatik solcher Sprechsituationen läßt sich logisch analysieren mit Hilfe der »von der Philosophie begrifflich erarbeitete[n] Unterscheidungsweise[n]« (ThSB, S. 109), den von Aristoteles, Porphyr und Boethius (ThSB, S. 113) vorbereiteten »sechs Weisen, ›einerlei‹ zu sagen« (ThSB, S. 127) und den entsprechenden »sechs Weisen, ›verschieden‹ zu sagen« (ThSB, S. 133). Für das Trinitätsproblem einschlägig sind die beiden ersten der sechs Kategorien, Identität oder Differenz des Numerischen und der Definition. Numerisch einerlei oder verschieden sind solche Dinge, die »durch den ganzen Umfang und Inhalt ihrer Essenz« (ThSB, S. 133) einerlei oder verschieden sind. Definitorisch einerlei oder verschieden sind Dinge, die sich »in ihrem Kerngehalt« [*sententia nominis*] durch die gleiche Definition definieren oder nicht definieren lassen (ThSB, S. 129, 137). Die Anwendung auf das Trinitätsproblem geschieht folgendermaßen: »›Einerlei‹ [der Gottheit] meine ich im essentiellen Sinne«, also als Einheit der Substanz.

> Gleichwohl sind sie, d. h. der Vater, der Sohn und der Heilige Geist, voneinander verschiedene Personen, und zwar nach der Analogie von solchen Dingen, die nach ihren Definitionen verschieden sind. Auch wenn nämlich ganz die gleiche Substanz Vater ist, welche Sohn und Heiliger Geist ist, gibt es doch ein Proprium des Vaters insofern, als er Vater ist, und ein anderes des Sohnes und ein anderes des Heiligen Geistes. Der Grund ist: Der Vater hat seinen Namen nur daraus, daß er mächtig ist, der Sohn daraus, daß er unterscheidend, d. h. mächtig zur Unterscheidung ist; der Heilige Geist daraus, daß er gütig ist. (ThSB, S. 143)

Der ontologischen Einheit der Substanz-Kategorie steht die Kategorie der Definition gegenüber, von der unentschieden bleibt, ob das Definiens als *proprium* primär ontologischer oder als *nomen* primär zeichenhafter, sprachlicher Natur ist. Mit Abaelard bewegen wir uns im Kontext des Universalienstreits, wobei das Angeführte noch keine Grundlage dafür bietet, »seine Position zwischen Nominalismus und Realismus des näheren zu bestimmen.«[7] Daß Abaelard tatsächlich eine Zwischenstellung einnimmt, darauf deuten Grundzüge seiner Bedeutungstheorie hin. Sie kennt, ähnlich der stoisch-augustinischen Zeichentheorie, eine zwischen den Wörtern und Sachen

---

[6] Peter Abaelard, Theologia summi boni. Tractatus de unitate et trinitate divina. Abhandlung über die göttliche Einheit und Dreieinigkeit. Übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen hg. v. Ursula Niggli, Hamburg 1989 (Philosophische Bibliothek, Meiner 395) [im folgenden zitiert als ›ThSB‹], S. 149. – Zur Tradition dieser Anwendung der Pronomina auf die Trinitätsproblematik und ihre Vorgeschichte in der ›prosopographischen Methode‹ vgl. Manfred Fuhrmann, Person (I.), in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 7, 1989, Sp. 269–283. Der Abaelard-Beleg ist dort zu ergänzen.

[7] Ursula Niggli in ihrer Einführung zur ThSB [Anm. 6], S. LXI.

vermittelnde dritte Instanz der Vorstellungen oder Begriffe.[8] In dieser ›realistischen‹ Rückbezüglichkeit der Wörter auf die Dinge sind philosophische Termini und Definitionen dasjenige, »das unverkürzt die Kraft und das Eigenwesen des Definierten ausdrückt und den Kerngehalt des Namens [*sententia nominis*] in nichts überschreitet, ohne auch von ihm überschritten zu werden« (ThSB, S. 129). Über die *sententia nominis* und den in ihr aufbewahrten *intellectus* der *res* kann die sprachliche Ordnung der Definitionen die Ordnung der Dinge wiedergeben. Das Sprechen in Definitionen erschließt im Besprochenen die Strukturen der Sachen, die *nomina* sind Repräsentationen der *propria*. In Abaelards Trinitätsanalyse wirkt sich das so aus, daß der Übergang von der Einheit zur Verschiedenheit der drei göttlichen Instanzen zwei differenzierende Übergänge gleichzeitig vollzieht. Die erste Unterscheidung ist rein ontologischer Natur und trennt *substantia* und *proprium*. Die zweite Unterscheidung führt Kategorien der Sprachlichkeit ein und setzt sie unvermittelt neben die ontologischen Kategorien: gegenüber der nur ontologischen *substantia* ist die Definition ihrem ontologischen Gehalt nach Präsenz des *propriums*, ihrer Sprachlichkeit nach Repräsentation, *nomen* des *propriums*. Einen Hiat zwischen bezeichnendem *nomen* und bezeichnetem *proprium* gibt es im Geltungsbereich der Definitionen nicht. Das Unterscheiden in den Sachen (*substantia/proprium*) und das Unterscheiden von Sache und Sprache (*proprium/nomen*) sind in der Definition gewissermaßen gleichursprünglich.

In seinen konkreten Analysen führt Abaelard vor, wie die Logik der *propria* und die Grammatik der *nomina* sich wechselseitig erläutern. In seinen Erwiderungen auf denkbare Einwände setzt sich Abaelard mit der Frage auseinander, ob die drei göttlichen Personen substantielle Autonomie besäßen und darum von einer Mehrzahl von Göttern zu reden sei. Abaelard will deutlich machen, daß eine Mehrzahl von *propria* und *nomina* noch keine Zerteilung der Substanz in viele Substanzen bedeute. *Propria* sind nicht nur unterscheidbar, sie sind sogar abtrennbar ohne Schaden für die Einheit der Substanz.

> An einem Menschen gibt es dergestalt mehrere voneinander verschiedene Teile, daß dieser nicht jener ist. [Das gleiche gilt für] ein Stück Holz oder eine Perle. Solche Teile werden nach Abtrennung oder Beseitigung anderer Teile ›Menschen‹, ›Hölzer‹ oder ›Perlen‹ genannt. Jeder Teil war vor der Abtrennung für sich ein Mensch, ein Stück Holz oder eine Perle. Nicht nämlich verleiht unsere Teilung demjenigen, das entweder zurückbleibt oder entfernt wurde, irgendetwas in der Substanz, das es zuvor nicht gehabt hätte. Denn nach der Verstümmelung der Hand bleibt dasjenige, das auch vor der Verstümmelung ein Mensch, [beziehungsweise] ein gewisser unbemerkter Teil am unversehrten Menschen war, ein Mensch. Analog wenn später ein Fuß amputiert wird, ist das Verbleibende ein Mensch, weil es sich auch vor der Amputation um einen Menschen handelte. Hatte er doch auch damals die Definition von einem Menschen und war ein Lebewesen, das beseelt, empfindungsfähig und auf dieselbe Weise vernünftig und sterblich war wie jetzt!
> Auch wenn es daher vor jeder Verstümmelung mehrere Teile in dem einen Menschen gegeben hätte, von denen jeder einzelne ein Mensch gewesen wäre, handelte es sich deswegen doch nicht um mehrere Menschen in dem einen Menschen, weil wir nur dann von

[8] Vgl. Jolivet [Anm. 5], S. 68: »... les mots signifient des intellections, mais ils portent sur des choses. On peut même dire en un sens que les choses sont aussi signifiées par les mots, puisqu'elles sont présentées par eux ...«.

›mehreren Menschen‹ sprechen, wenn sie durch mehrere Seelen belebt [sind]. (ThSB, S. 177/179)

Gleichrangig mit dieser handfesten Demonstration der *propria* als abtrennbarer *particularia* führt Abaelard seinen grammatikalischen Musterfall, die Sprechsituationen der Personalpronomina an.

Gesetzt, von den drei Personen, welche nach den Grammatikern in Sokrates sind, ist jede für sich Sokrates oder ein Mensch, weil er selber der sprechende Mensch oder Sokrates und derjenige ist, zu dem und über den jemand spricht. [Gleichwohl] sprechen wir deshalb nicht von ›drei Sokraten‹ oder ›drei Menschen‹, da die drei Personen einerlei Essenz haben, d. h. derjenige, der spricht, und [derjenige], zu dem und über den jemand spricht. (ThSB, S. 179)

Die grammatikalischen Personenbegriffe sind wiederum kompatibel mit Aspekten funktionaler Differenzierung: »Zwar sagen wir von demselben Menschen, er sei in seiner Kompetenz in drei Berufen, drei[facher] Handwerker, doch [sagen wir] deshalb nicht drei Menschen« (ThSB, S. 181). Die Beispielkette in Abaelards Analyse zeigt zweierlei. Erstens, daß übereinstimmend mit Abaelards Bedeutungslehre Sprache und Dinge eng aufeinander bezogen sind und die Ordnung der Sprache die Ordnung der Welt ebenso erschließt, wie umgekehrt die Sachlogik der Sprachlogik die Muster liefern kann. Zweitens wird deutlich, daß Abaelard eine Grammatik der Differenz von Sprechsituationen benützt, die der Differenz von konkreten Handlungen und Funktionen gleichgesetzt wird.

In seinen abstrakten Begriff von ›Person‹, der pragmatischen und funktionalen Differenzierung einer Substanz, führt Abaelard einen ganz konkreten Bezug ein, das Problem seiner eigenen Identität. Denn die Frage, ob das Abtrennen eines *proprium* das Menschsein tangiere, betrifft doch in erster Linie Abaelard selbst, der als Verstümmelter in Gefahr steht, seine Identität verloren zu haben. Abaelards differenz- und sprachtheoretische Überlegungen zeigen also deutlich, wo sie offen sind für den autobiographischen Bezug. Damit entsteht die Möglichkeit, daß Abaelards direkt autobiographisches Schreiben im selben Problemhorizont stattfindet, den die Trinitätsschrift zu erkennen gibt. Es müßte sich demnach am Paraklet-Buch zeigen lassen, daß die autobiographische Realität über sprachliche, genauer grammatikalische Strukturen erschlossen wird und daß in diesem Erschließen das Verhältnis von ›Person‹ oder ›Identität‹ und ›Differenz‹ einer Klärung nähergebracht wird. Was die Grammatik anbelangt, so ist der Bezug zwischen Trinitätsschrift und Paraklet-Buch ganz eng. Die drei Teile des Paraklet-Buches – Abaelards 'Historia calamitatum' als emphatische Ich-Geschichte, der Briefwechsel Abaelards und Héloises, ein ebenso emphatischer Dialog, und die Abhandlung über die Klosterregel mit ihrem distanzierten Entwurf eines Lebensplans – diese drei Teile folgen der Grammatik der Sprechsituationen in den Personalpronomina. Die 'Historia calamitatum' beschreibt das Ich des Redenden, der Briefdialog inszeniert die Instanz des ›Du‹ »in bezug auf den, der eine Rede an den anderen richtet«. Die Klosterregel für die Bräute Christi redet zu Héloise vom ›Du‹ Héloises, als wäre sie eine dritte Person: »die Äbtissin soll ...«.[9] Die eigentliche Leistung des Paraklet-Buches ist, so der zweite Teil der

[9] Abaelard, Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloise, vollständige Ausgabe,

These, daß es diesen Aspekten von ›Person‹ jeweils verschiedene Differenztypen und verschiedene Schreibweisen zuordnet. Damit zeigt die Ganzheit des Paraklet-Buches, wie sich nur in einem Ensemble vielfältiger autobiographischer Schreibhaltungen die Differenzierungsbedingungen von Identität darstellen lassen.

II.

Die kompositorische Einheit der Paraklet-Briefe läßt sich nur behaupten, wenn man eine Differenzstruktur des Textes in Rechnung stellt, wie sie für die ältere Autobiographie überhaupt kennzeichnend ist. So legten Augustins 'Confessiones' einen deutlichen Schnitt zwischen die *confessio peccati* und die *confessio fidei*, der zu langanhaltenden Diskussionen über die Einheit des Werkes geführt hat. Guibert de Nogents Autobiographie, von Georg Misch als die erste umfassende des lateinischen Mittelalters bezeichnet,[10] wechselt vergleichbar abrupt vom Ich-Bezug zur memoirenhaften Historiographie des Augenzeugen. Die Komposition des Paraklet-Buches legt zwischen die Ich-Geschichte der 'Historia calamitatum' (1. Brief) und die Lebensregel für die Nonnen (8. Brief mit Anhang) eine Art Übergangs- und Vermittlungszone. Die Briefe 2 bis 7, in denen zwischen Abaelard und Héloise das Drama der *consolatio* durchgespielt wird, zeigen gerade in ihrer Dramatik, welche Kluft zwischen der individuellen Leidensgeschichte einerseits und der Allgemeinheit von Klosterregeln andererseits liegt, die die Abwendung von den Leiden der Welt befördern sollen. Es ist der Schnitt der Kastration, der die Kluft geschaffen hat und der als Wende, als erzwungene ›Bekehrung‹ zum mönchischen Dasein in der *consolatio* bewältigt werden muß. Zuletzt soll in der Rolle des Kloster- und Regelstifters derjenige Abaelard gezeigt werden, der im christlichen und monastischen Sinne ›überwunden‹ hat. Die Differenzstruktur der Textanordnung ist also biographisch motiviert, vergleichbar den Augustinischen 'Confessiones', in denen biographisch wie textuell das Sünden- und das Glaubensbekenntnis geteilt und zugleich verbunden sind durch die Wende der ›Bekehrung‹. Im differenzierten Ganzen des Paraklet-Buches übernimmt allerdings die 'Historia calamitatum' die Aufgabe, über alle Verwandtschaften[11] hinaus die grundsätzliche Verschiedenheit der Abaelardschen Wende von der Augustinischen Bekehrung scharf herauszuarbeiten. Die 'Historia' setzt ihre anti-augustinischen Akzente an zwei markanten Stellen, am Eingang der Brieffiktion und am Ende des Berichts von der erzwungenen Wende. Der Briefeingang handelt von Rhetorik. Gegen Augustins hochrhetorische Eingangsanrufung Gottes und

---

übertragen und herausgegeben von Eberhard Brost, 4., verbesserte Auflage, mit einem Nachwort von Walter Berschin, Heidelberg 1979, im folgenden im Text zitiert als ›AH‹, hier S. 275. – Der Nachweis des lateinischen Originaltexts erfolgt nach der Ausgabe von Victor Cousin, Petri Abaelardi opera, Bd. 1, Paris 1849 (Nachdruck 1970), abgekürzt ›Cousin‹, hier S. 168.

[10] Georg Misch, Geschichte der Autobiographie, 3. Band, Das Mittelalter, Zweiter Teil, Das Hochmittelalter im Anfang, Erste Hälfte, Frankfurt a. M. 1959, S. 109.

[11] Die 'Historia calamitatum' zitiert zwar Augustinus, nicht aber direkt die 'Confessiones', wie das in der 'Theologia summi boni' (vgl. ThSB, S. 51, 91) oder im achten Brief geschieht (vgl. AH S. 302, Cousin S. 181).

gegen die Verheißung »ruhelos ist unser Herz, bis daß es seine Ruhe hat in dir«,[12] setzt Abaelard eine nüchterne Wirkungsregel. Ruhe oder Erregung des Herzens sind abhängig von den rhetorischen Mitteln:

> Ein Menschenherz leidenschaftlicher schlagen zu lassen oder es ganz still zu machen, beides gelingt dem Beispiel oft besser als dem Wort: mündlich hatte ich Dich schon etwas aufrichten können; den vollen Trost will ich Dir in der Ferne mit einer Schilderung meiner eigenen Leiden geben [...]. (AH S. 9, Cousin S. 3)

Der Wirkung des durch den Kinderanruf *tolle lege* vermittelten göttlichen Worts verdankt Augustinus die Vollendung seiner Bekehrung. Ein demütigender Lesezwang, das *tolle lege* des kirchlichen Unterwerfungs- und Strafrituals vollendet Abaelards Lebenskatastrophe. Seine *confessio fidei* ist nicht augustinisches Lob Gottes, sondern Instrument seiner Feinde.

> Ich erhob mich, um meinen Glauben zu bekennen und zu erläutern und in eigenen Formulierungen meine Gedanken zum Ausdruck zu bringen. Aber meine Gegner riefen, ich solle nur das Athanasianum aufsagen, was doch jeder kleine Junge ebensogut konnte; und um mir die Ausrede zu benehmen, der Wortlaut sei mir nicht geläufig, ließen sie mir einen Text zum Ablesen bringen. Und ich las die Worte ab, soweit nicht Seufzen, Schluchzen und Weinen meine Stimme erstickte. Das Konzil schloß dann damit, daß ich als überwiesener Ketzer dem Abt von St. Médard, der auch zugegen war, übergeben und in sein Kloster abtransportiert wurde, als gehe es ins Gefängnis. (AH S. 43, Cousin S. 22)

Das Agonale, in das die augustinische Leseszene verkehrt worden ist, kennzeichnet die ganze 'Historia calamitatum'. Buchstäblich wie ein Ritter zieht Abaelard in die Gefechte mit seinen Lehrern und mit seinen Widersachern. Abaelards Disputierkunst ist Turnier- und Gefechtskunst,[13] seine dialektische Methode eine hochentwickelte Kampfart, die nur Sieger und Besiegte kennt.

> Ich will mich nicht brüsten wie der Ajax des Ovid, aber ich darf frank und frei mit ihm sagen: »wenn Ihr etwa das Schicksal dieses Kampfes erforscht, nicht ward ich geschlagen von jenem.« (AH S. 14, Cousin S. 6)

Die Austauschbarkeit von ›Ritter‹ und ›Gelehrtem‹ im Zeichen der Kampfeslust ist, wie das um ungefähr 15 Jahre ältere Beispiel des Guibert de Nogent[14] zeigt, für Klerikerautobiographien des 12. Jahrhunderts offensichtlich konstitutiv. Was bei Abaelard problemlos äquivalent erscheint, das Verhältnis von Ritter und Kleriker, ist bei Guibert selbst agonal bezogen. Guibert beschreibt die Bedrohung des monastischen Schrift- und Wissenschaftsmonopols in doppelter Frontstellung, einmal zum machtpolitisch involvierten Weltklerus, dessen mörderisches Schicksal er in der breiten Schilderung der ›Kommune von Laon‹ vor Augen führt, zum anderen in Front gegen ein weltliches Rittertum, das längst begonnen hat, sich eigene Schriftkom-

[12] Augustinus, Bekenntnisse, lateinisch und deutsch, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart, mit einem Vorwort von Ernst Ludwig Grasmück, Frankfurt a. M. 1987.

[13] Vgl. AH S. 9, Cousin S. 4. Zu Literatur über die militärische Metaphorik in der 'Historia' vgl. Petrus Abaelardus, Person, Werk, Wirkung, hg. v. Rudolf Thomas in Verbindung mit Jean Jolivet, D. E. Luscombe und L. M. de Rijk, Trier 1980 (Trierer theologische Studien 38), S. 24. Von den *acies argumentorum* spricht auch die ThSB, S. 82.

[14] Self and Society in Medieval France, The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent, edited with an Introduction and Notes by John F. Benton, New York 1970.

petenzen anzueignen, das Guibert darum auch als Bedrohung seiner monastischen Identität erfahren muß und dessen Vertreter er als Teufel von Unwissenheit, Sittenlosigkeit und Brutalität vorführt. Auch Guibert transponiert diesen Konflikt ins augustinische Muster. Die bei Augustinus angelegte psychische Opposition zwischen Mutter- und Vaterbezug wird offen ausgestaltet zum Kampf zwischen monastischer Mutter- und ritterlicher Vaterwelt. Auf Seiten der Mutter stehen sexuelle Enthaltsamkeit und Gelehrsamkeit, auf Seiten des Vaters Waffenkampf und Promiskuität. Der Sohn wird, bis in seine Träume hinein, von diesem Kampf zerrissen. Seine endgültige ›Bekehrung‹ vollzieht er als Rückkehr zum mönchischen Erziehungsideal seiner Mutter von einem Ausflug in die Freizügigkeit der ritterlichen *juvenes*. Für Abaelard verlaufen die Kampflinien anders. Er ist Vertreter eines neuen, nicht monastischen Typs von Wissenschaft. Guibert ist der eher konservative Mönch, der die Verteilungskämpfe des Schriftlichkeitsschubs nach 1060 zwischen Rittern und Klerikergruppen nachzeichnet. Abaelard ist der Angreifer innerhalb der neuen Verhältnisse, in denen Interessenausgleich und ›Äquivalenz‹ von Schriftkompetenz und Rittertum möglich sind. Er verficht selbstbewußt einen neuen Typ von klerikaler Gelehrsamkeit und wird, wie vor allem die Auseinandersetzung mit Bernhard von Clairvaux zeigt, von der monastischen Opposition zum monastischen Ideal gezwungen.[15] Ganz formal gesprochen: Guibert macht in seiner kämpferischen Abwehr Ritter und Weltkleriker äquivalent. Abaelard nimmt diese Äquivalenz Gelehrter–Ritter in Anspruch, um umgekehrt gegen die mönchische Wissenschaft ins Feld zu ziehen. Äquivalente, Substitution oder Opposition von Äquivalenten sind die Differenzkategorien der 'Historia calamitatum'.

Die Liebe tritt an die Stelle der Wissenschaft, wenn der Wissenschaftler nicht mehr kämpft: »Wer in dieser Welt nicht mehr zu kämpfen braucht, der verliert die Spannkraft und verfällt schließlich den Lockungen des Fleisches« (AH S. 18, Cousin S. 9). Die Substitution ist ganz handgreiflich zu verstehen. »Meine Hand hatte oft mehr an ihrem Busen zu suchen als im Buch, und statt in den wissenschaftlichen Textbüchern zu lesen, lasen wir sehnsuchtsvoll eins in des anderen Auge« (AH S. 21, Cousin S. 10). Der Onkel gab Abaelard das Züchtigungsrecht über Héloise, Züchtigung und Vergewaltigung (vgl. AH S. 132, Cousin S. 99f.) sind die agonalen Spielarten ihrer Liebe. Die Liebe führt zum Verrat, und dessen Wiedergutmachung folgt dem gewaltsamen Äquivalenzdenken des *ius talionis*: »Gottes gerechtes Gericht – ich konnte das nicht verkennen – hatte mich an dem Teil gestraft, mit dem ich gesündigt hatte« (AH S. 32, Cousin S. 16). Auch in der Strafe bleibt die Äquivalenz von Wissenschaft und Liebe erhalten: zwei ›Krankheiten‹, die der wissenschaftlichen Hoffart und die der Fleischeslust werden gestraft und ›geheilt‹ (AH S. 18, Cousin S. 9). Freilich verschieben sich nach der Kastration die Akzente: »ich beklagte die Schändung meines wissenschaftlichen Namens noch leidenschaftlicher als die meines Leibes« (AH S. 44, Cousin S. 23) und »der Verlust meines guten Namens ist eine größere Qual als der Schaden an meinem Körper« (AH S. 63, Cousin S. 32). Die Äquivalen-

[15] Vgl. dazu u. a. Arno Borst, Abälard und Bernhard, HZ 186 (1958), S. 497–526. »Die neue Schulwissenschaft und die erneuerte monastische Unterweisung waren sich noch kaum begegnet.« (S. 507).

zen werden ungleichgewichtig, die Regel der Substituierbarkeit versagt zunehmend. Abaelard ist nicht mehr Herr des Kampfes, ist nicht mehr der Angreifer in klar gegliederten Fronten. Aus der Sicht des Opfers ist das Agonale nicht mehr Kampf gleich starker Positionen. Es ist das Überwältigende, das die Asymmetrie der Positionen erzeugt. Abaelard sieht nur noch Feinde. Ein wenig entsteht der Eindruck, als habe der Autor der 'Nouvelle Héloise' auch für den Verfolgungswahn in den 'Confessions' sein Maß an Abaelard genommen.

Die Erzählgrammatik der 'Historia calamitatum' ist angesichts dieser Befunde auf folgende Formel zu bringen: In der Ersten Person Singularis, in der Redesituation ›dessen, der spricht‹, werden die Differenzkategorien Äquivalenz, Substitution und Opposition inszeniert. Es sind Differenztypen der einfachsten Logik, nicht die ontologischen Kategorien der 'Theologia summi boni'. Zu beobachten sind zwei Stufen der Differenzgeschichte: Die Ordnung der Äquivalenzen verschiebt sich in dem Maße zur Asymmetrie, in dem Abaelard vom Angreifer zum Verfolgten umgekehrt wird.

III.

Héloises erster Brief reagiert nicht nur auf die autobiographische Erinnerungsarbeit der 'Historia calamitatum', sondern auch auf ihre rhetorischen Reflexionen. Der Rhetorik von Nähe und Ferne am Anfang der 'Historia calamitatum' stellt Héloises erster Brief in einem Seneca-Zitat die, wie man sagen könnte, Supplement-Poetik des Briefs zur Seite:

> Schon Bilder von unseren Lieben in der Ferne sind eine Freude, halten sie doch die Erinnerung frisch und trösten über ihr Fernsein hinweg, auch wenn ein solcher Trost in Wahrheit wohl eitler, leerer Ersatz ist. Bilder sind also schon eine Freude, aber sie sind in ihrem Wert nicht zu vergleichen mit den Briefen, in denen der ferne Freund wirklich und wahrhaft lebt. (AH S. 77, Cousin S. 73)

Héloises Briefe richten sich mit ihren Erinnerungsbildern an die *memoria* des Freundes, mit Bildern begangener Fleischessünden, die weniger wegen der Ferne des Freundes als wegen der Entfernung seines Gliedes unwiederbringlich vergangene Lüste sind. Die Erinnerungsbilder suchen Héloise heim und steigern sich, weil sie nur leerer Ersatz sind, zur peinvollen Gegenwart des Mangels. Die Briefe aus der Ferne versuchen, die Katastrophe der Entfernung, der *privatio* (Cousin S. 100), zu bewältigen. Wo Héloises Briefrhetorik die Nähe und Unmittelbarkeit ihrer Seelenzustände wenigstens ersatzweise erzeugen will, da hält sich der ferne Abaelard im Gestus der *consolatio* und der Belehrung auch rhetorisch auf Distanz. Nicht ganz mit Erfolg, denn spätestens im fünften Brief erfaßt auch ihn die Lebendigkeit der Erinnerungen, und alles kontrollierte Argumentieren vermag die elementare Betroffenheit nicht zu verbergen. Der Briefdialog überwindet Distanz und Ferne, wie es Seneca schreibt, die Bedrängnisse des ›Du‹ werden im ›Ich‹ gegenwärtig. Das Ferne ist dabei nicht einfacher Gegenbegriff des Nahen, das Nahe nicht mehr äquivalente Umkehr des Fernen. Der nahe Brief macht den fernen Freund nur als Abwesenden nah. Nach der *privatio* kann Ferne nicht mehr durch das Äquivalent der Nähe aufgehoben werden. Auch ganz nah bliebe der frühere Freund ein Entfernter. Im Brief ist die negative

Präsenz des Unerreichbaren eine doppelte: Der von sich selbst durch die *privatio* entfernte Freund ist weit entfernt. An die Stelle von Opposition und Äquivalenz in der 'Historia calamitatum' tritt im Briefwechsel zwischen Héloise und Abaelard die Negativität[16] als leitender Differenztyp.

Zunächst freilich knüpft Héloise an das Äquivalenzdenken der 'Historia calamitatum' an und versucht ihrer beider Schicksal als Folge einfacher Umkehrungen zu rationalisieren. Alle Gebote der Billigkeit sind ins Gegenteil verkehrt worden, erlaubte Liebe wurde in verbotene verkehrt. Gott strafte Gleiches mit Gleichem und verkehrte die sanktionierte Ehe in die Unfähigkeit zur Liebe (vgl. AH S. 105, Cousin S. 87). Gutes ist in Böses verkehrt worden, und durch äquivalente Kompensation soll das Böse wieder aufgehoben und Abaelard, der Kranke, durch die Wunde geheilt worden sein. Abaelard versucht, Héloises Äquivalenz- und Oppositionsdenken dadurch zu verändern, daß er den Zusammenhang von Gut und Böse, Sünde und Erlösung nicht der Gerechtigkeit Gottes, die straft, wie der Onkel sich rächt, sondern der Gnade unterstellt, in der alles Böse zum Guten werden muß, weil alles Böse *privatio*, negative Präsenz des Guten ist. Die Gegenüberstellungen eines kontradiktorischen und eines privativen Verhältnisses von Gut und Böse haben unter den theologischen Differenztheorien gleichen prinzipiellen Rang wie die Analysen der Trinität.[17] In Augustins 'Confessiones' markieren die beiden Verhältnisse eine biographische Schwelle, den Wechsel vom dualistischen Denken der Manichäer zur katholischen Theodizee, den der Text der 'Confessiones' nacharbeitet in langen Reflexionen zur Freiheit des Willens. Von der Oppositionslogik der anti-augustinisch akzentuierten 'Historia calamitatum' vollziehen die Abaelard-Briefe im zweiten Teil des Paraklet-Buches eine Wende zur Negativität, die mit der augustinischen Position verträglich ist. Dabei erweitert sich die Konnotation von *privatio* (Cousin S. 100). Bezeichnete sie zunächst nur Abaelards Verstümmelung, ausgeübt nach den Regeln des *ius talionis*, gilt sie jetzt zunehmend als logischer Begriff, der es erlaubt, im Fehlenden oder Verborgenen das Negierte als abwesendes Positives zu denken (vgl. bes. Cousin S. 100). Abaelard teilt mit Augustinus die Grundlage für die theologische Systematisierbarkeit des Negativitätsdenkens, die platonisch inspirierte Bildtheologie. Im Bild der Schöpfung ist der Entfernte präsent, und doch ist diese Präsenz ein ›leerer Ersatz‹, denn mit dem Entfernten ist auch seine Entfernung schmerzhaft präsent. Gottes Immanenz in seinen Bildern steht unter dem unaufhebbaren Vorbehalt seiner absoluten Transzendenz, alles Geschaffene ist Bild nur nach dem Gesetz der »unähnlichen Ähnlichkeit«. Das ist ebenso theologisches Gemeingut wie seine Konsequenzen für die Darstellbarkeit. Das Unähnliche ist nur analog zu beschreiben, rhetorische Negations-, Umkehr- oder Steigerungsformen stehen für die

---

[16] ›Negativität‹ meint zunächst *privatio* im Unterschied zur *contradictio*. Im Kontext der Theologie ist die Denkfigur der Verbergung gemeint, die Immanenz und Transzendenz Gottes zusammendenkt und so alle Präsenz immer zugleich auch unter dem Aspekt der Absenz deutet. Zur Begriffsgeschichte von ›Negativität‹ vgl. Wolfgang Hübener, Hegels Idee der Negativität und die metaphysische Tradition, in: Positionen der Negativität, hg. v. Harald Weinrich, München 1975 (Poetik und Hermeneutik 6), S. 476–481.

[17] Zur klassischen Position bei Augustinus vgl. Kurt Flasch, Augustin, Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980, S. 95f.

via negationis oder die *via eminentiae* der negativen Repräsentierbarkeit. Abaelard selbst hat sich dazu ausführlich in seiner Trinitätsschrift geäußert, als es um die Begriffe der Philosophen von Gott ging.[18]

Negativität ist aber nicht nur ein Problem theologischer Differenztheorien. In Héloises Briefen ist sie Grundstruktur der Selbsterfahrung. Das Paradox der unähnlichen Ähnlichkeit wird zum Paradox eines sich selbst negativen Ich. Sichtbar wird diese Negativität des Ich gleichermaßen im Du-Bezug wie im Selbst-Bezug. Negativität im Du-Bezug macht das Ich zur negativen Präsenz des fernen Anderen: »Ist mein Selbst nicht bei dir, so ist es nirgends, und ohne Dich hat es kein Sein und Wesen« (Cousin S. 85). Negativität im Selbst-Bezug zeigt sich als radikaler Selbst-Zweifel, als »Täuschung« des Ich über sich selbst (vgl. Cousin S. 111). Die Negativität des Ich im Du-Bezug artikulieren die Briefe in (1) der Hierarchisierung von ›hoch‹ und ›nieder‹, die Negativität des Ich im Selbst-Bezug in (2) der Zuordnung von ›außen‹ und ›innen‹.

(1) Den vierten Brief, die Klimax von Héloises Leiden an der Verstümmelung des Freundes und an der Verkehrung des Guten, umschließen zwei negative Artikulationen der eigenen Identität. Zu Beginn des Briefes wirft Héloise Abaelard eine Abweichung von den Regeln der *ars dictaminis* vor, die einem Verstoß gegen die Naturordnung gleichkommt. Er hat die Frau vor dem Mann genannt, das Niedere vor dem Höheren. Er hat mit diesen Verkehrungen auch seinen Auftrag ins Gegenteil verkehrt: »Du mußtest uns trösten, aber Du hast uns in die Trostlosigkeit hineingestoßen [...]« (AH S. 101, Cousin S. 85). Die Verkehrung der Naturordnung bedeutet genau genommen eine Negation der Negativität. Denn die Seinshierarchie, in der ›höhere‹ und ›niedere‹ Stufen unterschieden werden können, ist geordnet auf einen unsichtbaren Schöpfer hin. Alle Komparative der »unähnlichen Ähnlichkeit«, alle Annäherungsversuche auf die *via eminentiae* bleiben unabschließbar angesichts der Negativität Gottes. Dem Aufstieg auf den Leitern der Ähnlichkeit komplementär ist die Methode der Erniedrigung. Demütiges Hervorkehren der Unähnlichkeit macht die Seele bereit zum Empfang des Gnadengeschenks der Ähnlichkeit. Solche Selbsterniedrigung, die auf ihre Umkehrung hofft, betrieb auch Héloise, nicht vor Gott, sondern vor dem Geliebten. »Die tiefste Erniedrigung vor Dir [als ›Deine Schlafbuhle, Deine Dirne‹] versprach die höchste Huld bei Dir, und ich brauchte so in meiner Niedrigkeit Deinen Ruhmesglanz auch nicht zu trüben« (AH S. 81, Cousin S. 75). Die Hoffnung oder den Trost, daß die Hingabe an die Negativität deren Umkehr erzwingen könnte, hat Abaelard dadurch zerstört, daß er mit der Umkehr der rhetorischen Rangordnung, mit der Lobeserhebung der Briefpartnerin, die gottgegebene Seinsordnung der Negativität negiert hat. Um den Bestand dieser Ordnung der Negativität, manifest in der Ungleichheit von Mann und Frau, bemühen sich der sechste und der siebte Brief.

(2) Dem Anfang des vierten Briefes und seinem Einspruch gegen Abaelards Negation der Negativität korrespondiert am Schluß die Hervorhebung der Negativität

---

[18] Vgl. ThSB, Zweites Buch, drittes Kapitel: »Die Philosophen und ihre Schwierigkeit, von Gott zu reden«, S. 109–123. Zur *via negationis* und *via eminentiae* vgl. die Einführung zur ThSB von Ursula Niggli [Anm. 6], S. XC.

des eigenen Ich. Gestört bis zur Trostlosigkeit ist nicht nur die Umkehrlogik von Erniedrigung und Erhöhung, sondern auch die Korrespondenz von ›Innen‹ und ›Außen‹. Skepsis zersetzt das Abbildverhältnis zwischen Augenschein und Seelenzustand. »Es ist das Herz ein trotzig Ding, wer kann es erforschen und wer ergründen« (Jer. 17,9, AH S. 112, Cousin S. 91). Der »äußere Augenschein«, die »äußerlichen Werke« (ebd.) können dem Zustand des Inneren ähnlich sein, doch der Zweifel unterstellt Unähnlichkeit und Heuchelei, und was von außen rühmenswert erscheint, »hat vor Gottes Auge keinerlei Wert« (ebd.). Das ›Innen‹ des Ich entzieht sich vor seinen eigenen Augen in die Nichtabbildbarkeit, das Außen steht unter permanentem Verkehrtheitsverdacht: »wie selten ist diese Betrübnis wahrer Reue.« (AH S. 109, Cousin S. 89).

Gegen Héloises doppelte Inszenierung der Selbstnegativität in der Selbsterniedrigung und im Selbstzweifel verwahrt sich Abaelard. Doch setzt er die Selbstnegativierung nicht etwa außer Kraft. Er will sie nur für sich in Anspruch nehmen. Es beginnt eine Art Rangstreit darüber, wer mehr Recht zur Selbsterniedrigung habe. Das Agonale ist dieser Liebe geblieben, nur die Logik des Kampfes ist eine andere geworden, Negativitätsdenken hat das Oppositionsdenken abgelöst. »Und daß Du höher stehst als ich, das trifft zu, laß es Dir gesagt sein, seit Du meines Herrn Christi Braut geworden und damit meine Herrin!« (AH S. 118, Cousin S. 93). Wer sich erniedrigt, der wird erhöht werden, die Ersten werden die Letzten sein, und Gottes Kraft ist in den Schwachen mächtig. Der Theologe Abaelard zieht alle Register seiner Gelehrsamkeit und seiner methodischen Schulung, um seine Version der Negativitätsordnung zu belegen. In einem Musterbeispiel mittelalterlicher Exegese deutet er die Mohrin des Hohen Liedes als Verschränkung der Relationen von ›hoch‹ und ›nieder‹, ›innen‹ und ›außen‹. Denn mit ihrer schwarzen Haut und ihren weißen Zähnen ist sie ein Bild des Unähnlichkeitsverhältnisses von ›innen‹ und ›außen‹, das zugleich Analogon ist für ihre äußere Niedrigkeit und der aus dieser äußeren Demut hervorgehenden inneren Erhöhung. Die Erhöhung ist Gnade, die in der Demut der Selbsterniedrigung nur empfangen werden kann. Des Herrn Gnade ist aber auch schon darin wirksam, daß solche Demut sich als echte unterscheiden läßt von der »äußerliche[n] Demut und Selbstquälerei« der »Ketzer und Heuchler« (AH S. 121, Cousin S. 94).

Abaelards exegetische Übung leistet noch ein Zweites. Héloise hatte ihre Selbsterniedrigung und Selbstbezweiflung in der Systematik der negativen Theologie artikuliert und es dabei riskiert, ihren Du- und Ich-Bezug in Konkurrenz zur ursprünglichen Ausrichtung des Negativitätsdenkens auf Gott treten zu lassen. »Dir zu gefallen liegt mir mehr am Herzen als Gott zu gefallen. Daß ich den Schleier nahm, es geschah nicht aus Liebe zu Gott, es geschah nur auf Dein Gebot« (AH S. 111, Cousin S. 90). Abaelard legt die Passage aus dem Hohen Lied auch aus, um diesen gottfernen Selbstbezug der Negativität wieder in ein Abbild- und Ähnlichkeitsverhältnis zu Gott zu setzen. Er übersetzt die Unähnlichkeit von ›Innen‹ und ›Außen‹ in die Trennung von »Kammer« und »Welt«. In die Kammer verlegt er die heimlich genossene Sinnlichkeit von Braut und Bräutigam und macht sie so zum Sinnbild für Abaelards und Héloises heimliche Ehe (vgl. AH S. 121, Cousin S. 95). Héloises ganze Lebensgeschichte und gegenwärtige Situation, die Erniedrigung der heimlichen Ehe

und deren Zerstörung, die Einsamkeit des Klosterlebens, zu der auch die Ferne des Freundes gehört, und die Leiden ihrer Selbsterniedrigung, all das soll über die Mohrin des Hohen Lieds zurückgeholt werden in die theologische Weltdeutung, in die Systematik einer auf die Negativität Gottes hin geordneten Schöpfung.

Ihrer Tendenz nach erschließen Héloises Klage und Beichte und Abaelards Tröstung und Belehrung in entgegengesetzter Richtung die Konsequenzen der Negativität Gottes. Héloise leidet am Schnitt der Unähnlichkeit, sie begreift die unüberwindliche Trennung von Immanenz und Transzendenz. Differenzen und Negationen sind nicht rückbezüglich auf die Negativität Gottes, sondern sie werden zu Negativitätswunden eines an seiner fensterlosen Immanenz verzweifelnden Ich. Abaelard setzt auf das aller Unähnlichkeit und Differenz komplementäre Ähnlichkeits- und Relationsargument, nicht minder verzweifelt vielleicht, aber in der Artikulation diszipliniert durch die wissenschaftlichen Argumentationstechniken. Hermeneutik enthüllt den in der Äußerlichkeit der Zeichenkörper verhüllten inneren Ähnlichkeitszusammenhang von Zeichen und Bezeichnetem. Als Sinnbildrede, als Metapher (Cousin S. 95) ist auch die heimliche Sinnlichkeit zuletzt Abbild der Gottesliebe. Ohne direkt davon zu sprechen, mutet Abaelard Héloise den Gedanken zu, daß das, was sie getan haben, bis hin zur Vergewaltigung, nachdem es nun zwangsweise und endgültig in die Vergangenheit abgetrennt worden ist, daß alles das aufzufassen sei als gelebte Sinnbildrede, daß die leibhaftige Erotik in ihren Erinnerungsbildern zugleich Zukunftsbild der mystischen Christusliebe sei.

Héloise folgt Abaelard und läßt die theologische Umbesetzung ihrer selbstbezogenen und immanenten Negativitätserfahrung geschehen. Sie wechselt das Thema: »Einen eingeschlagenen Nagel treibt ein neuer Nagel wieder heraus: so verdrängt ein neuer Gedanke den früheren, wenn der Geist sich anders einstellt und die Erinnerung an Früheres schwinden oder doch zurücktreten läßt« (AH S. 149, Cousin S. 106). In der Entfernung durch Vergessen geschieht allerdings nicht wirkliche Substitution, nur Ähnliches tritt als negative Präsenz des Fernen supplementär an dessen Stelle. Die Negativitätsordnung von ›Innen‹ und ›Außen‹, ›Hoch‹ und ›Nieder‹ wird jetzt im praktischen Leben aufgesucht. Héloise bittet um eine Aufklärung über den Stand der Nonnen und um eine Klosterregel. ›Innen‹ und ›Außen‹, ›Hoch‹ und ›Nieder‹ verschränken sich wieder, wenn sie zum Beispiel fragt, ob den schwächeren Frauen die strikte männliche Observanz der Askeseregeln nicht erlassen werden könne, wo die Verbindung zwischen äußerer Übung und innerer Wirkung doch ohnehin zweifelhaft sei. Abaelards erste Antwort, der siebte Brief, ist ein Glanzstück mittelalterlicher Frauenspiegel. Aufgehäuft werden die Belege über die besondere Erwähltheit der Frauen, nicht um am Ende ihre Unterordnung aufzuheben, sondern um gerade an ihnen die Dialektik der Negativität aufzuzeigen. Ihre Schwachheit und Niedrigkeit ist verhüllte, negative Präsenz des Höheren: die Kraft Gottes ist in den Schwachen mächtig. Der achte Brief, die sogenannte ›Klosterregel‹, ist Abaelards zweite Antwort auf Héloises Themenwechsel. Dort aber wird der Wechsel radikaler sein und das Prinzip der Negativität selbst aufgegeben werden.

IV.

Der achte Brief, die ›Klosterregel‹, beginnt mit einer ausführlichen poetologischen Reflexion. Sie ist nicht, wie die Einleitungen früherer Briefe, auf die *ars dictaminis* gerichtet. Vielmehr entwirft sie mit Bezug auf die für Klosterregeln gewiß merkwürdige Autorität von Ciceros Rhetorik eine Poetik der Abhandlung (*tractatus*, Cousin S. 154). Diese Poetik behandelt zwei Varianten des Differenz-Themas, zum einen die Abweichung und zum anderen das Verhältnis zwischen der Mannigfaltigkeit von Teilen und der Einheit eines Ganzen.

Der Gegenstand der geschriebenen Regel, das Idealbild der ›Braut Christi‹ und ihres Lebenswandels, weicht ab von dem, was in der Realität vorkommen kann. Wieder wird, wie in Senecas Gegenüberstellung von Briefen und Bildern der Abwesenden, ein Bild zur Veranschaulichung des Differenztheorems benutzt. Ciceros Zeuxis-Anekdote über das aus vielen Schönheiten zusammengesetzte Bild der Schönheit steht für den Entwurf einer Klosterregel, die abweichend von dem, was in der »Natur« möglich ist, »der Seele Schönheit« malt und die »Vollkommenheit der Braut Christi« (AH S. 246, Cousin S. 154) abzeichnet. Eine künstliche dritte Person entsteht: »In meinem Werk sollt Ihr, wie in einem Spiegel, die geisterfüllte Jungfrau immer vor Augen haben und in diesem Spiegel Eure Schönheit oder Häßlichkeit erkennen« (ebd., Hervorh. G. v. G.). Was der Anfang des Briefes für Héloise entwirft, wird am Schluß des Briefes in gleicher Weise für Abaelard gelten. Nicht eine Klosterregel, nicht Abaelards eigene Schriften, sondern die Heilige Schrift selbst wird ihm dort den Spiegel des abweichenden Ideals vorhalten. »›Die Heilige Schrift hält‹«, so zitiert Abaelard die 'Moralia' des Hl. Gregor, »›unserem geistigen Auge gewissermaßen einen Spiegel vor, auf daß unser Antlitz in ihm sich abbilde. In diesem Abbild erkennen wir die häßlichen und die schönen Züge [...]‹« (AH S. 348, Cousin S. 205). Das Ideal, als Gegenstück zur ›geisterfüllten Jungfrau‹ des Nonnenspiegels entworfen, ist das des vollkommenen Auslegers, des Theologen, des geistigen Nährvaters der Laien. »Den Kindern bricht das Brot, wer den Einfältigen den Sinn der Schrift deutet« (AH S. 353, Cousin S. 207). Nach der Ich-Geschichte der 'Historia calamitatum', nach dem Ich-Du-Dialog der Beicht- und Trostbriefe, stellt der Traktat des achten Briefs Idealbilder der dritten Person dar, ›sie‹ als Ideal einer Nonne, ›ihn‹ als Ideal eines monastischen Theologen und Exegeten.

Der Traktat hat demnach nicht die Aufgabe, Realität zu beschreiben. Die Differenz zur Realität, die idealisierende Darstellung, die gerade nicht von realen Befunden beeinträchtigt wird, macht unentstellte Wahrheit erst möglich. Das ist ein entscheidender Schritt hin auf die Funktionen von Fiktionalität: das im Traktat entworfene Ideal ist ›wahrer‹ als die Wirklichkeit. Solchermaßen von der Wirklichkeit ›abweichendes‹ Schreiben ist Instrument der Wahrheit. Auf Seiten der »Wahrheit« und der »Vernunft« steht das ›geschriebene Wort‹ des Traktats und damit gegen das unzuverlässige und trügerische »Herkommen« (AH S. 245, Cousin S. 153). »Wer die Wahrheit mißachtet, und sich einfallen läßt, der Gewohnheit zu folgen, der vergeht sich in teuflischer Bosheit an den Brüdern [...]. Vernunft und Wahrheit stehen über dem Herkommen«, schreibt Abaelard mit Zitaten Cyprians und Gregors VII. (AH S. 302f., Cousin S. 182). Doch nicht nur das Schreiben erfüllt die Funktion der

Abweichung, auch das Beschriebene. Denn das Leben im Kloster ist Dienst an der Wahrheit, der abweicht vom Weltlauf des Üblichen. In der Hohelied-Exegese des fünften Briefs war die »Kammer« der Klosterniederlassungen der Öffentlichkeit der Welt gegenübergestellt worden, die Religion der Armen dem Mißbrauch des üppigen Weltklerus: »Ich bin die Wahrheit«, sagt der Herr der Klöster, »aber nicht ›Ich bin die Gewohnheit‹« (AH S. 124, Cousin S. 96).

Abaelards Poetik des oder doch seines Traktats umschreibt nicht nur allgemeine Erkenntnisleistungen der Differenz, sie gibt auch die Prinzipien zu erkennen, nach denen der Text ausgeführt werden soll. Dem zusammengesetzten Bild des Zeuxis entsprechend ist ein Florileg geplant.

> Ich will also aus einer Menge Schriften der Kirchenväter und an Hand der besten Regeln mönchischen Lebens Euer zukünftiges Leben gestalten; all die Blüten, die mir bei einem Gang durch die Literatur begegnen, will ich abpflücken und gewissermaßen zu einem Strauß (*fasciculus*) binden [...] (AH S. 246, Cousin S. 154).

Abaelard will vom Herkommen, nicht von der Autorität der Überlieferung abweichen, und doch soll auch aus der Überlieferung ein Neues entstehen. Aus ihrem Kontext gelöst und neu zusammengesetzt, werden die Schönheiten der Väterzitate zu Gliedern einer Schönheit. »Ich will [wie Zeuxis] aus unzusammenhängenden Teilen eine Einheit schaffen« (AH S. 245, Cousin S. 153). Aber es bleibt die Einheit der *collatio* (vgl. Cousin S. 154), des *fasciculus*,[19] der die Differenz seiner Teile nicht verschwinden macht. Die Einheit des Traktats bleibt als differenzierte, als aus Teilen zusammengefügte erkennbar. Es ist dies auch die Konstruktionsregel des ganzen Paraklet-Buches. Auch die Einheit der acht oder zwölf Briefe ist die des *fasciculus*, der Korrelation des Differenten. Wie aber das abweichende Schreiben seinen adäquaten Gegenstand im abweichenden Klosterleben hatte, so besitzt auch die in ihren Teilen differente Texteinheit ihr Äquivalent im Beschriebenen: der ›Teil‹, die Partikularität wird zum neuen Differenzthema der Person. Sie wird den Differenzen von Opposition und Negativität nicht nur zur Seite gestellt, sondern wird deutend auf sie bezogen. Das abweichende Schreiben bewährt sich auch gegenüber den eigenen Voraussetzungen. Der achte Brief zeigt, wie die vorausliegenden Differenzen der Opposition und Negativität zu überwinden sind. Es genügt, an wenigen Teilansichten der umfangreichen Abhandlung dieses durch Umdeutung abweichende Differenzideal der Partikularität aufzuzeigen.

Nach der poetologischen Einleitung setzt der eigentliche Traktat zunächst mit der Ritter- und Kampfmetaphorik der 'Historia calamitatum' ein. Das »Heerlager des Herrn« ist wie ein »weltliches Heerlager« (AH S. 264, Cousin S. 163), die Schwestern sind »Ritter und Kriegsknechte Christi« (AH S. 267, Cousin S. 164). Auch die Nonnen haben zunächst Teil an der oppositiven Identität des Klerikers, bezeichnet mit der alternativen Identität des Ritters und in Gegensatz gebracht zum Weltklerus der Städte (AH S. 256 ff., Cousin S. 158f.). Das wichtigste unterscheidende Merkmal

---

[19] *fasciculus*: neben der proprie-Bedeutung des Holz-, Blumen- oder Blätter-Bündels (vgl. Thesaurus linguae latinae, Bd. VI,1, 1912–1926, Sp. 289) die Bedeutung des Briefbündels, letztere vor allem bei Cicero. Vgl. dazu Theodor Birt, Das antike Buchwesen in seinem Verhältnis zur Literatur, Berlin 1882 (Nachdruck 1959), S. 21, 33.

bleibt die Schriftkompetenz: »unsere Speise ist es [die Bücher vom Leben und Lehren der Heiligen Väter] zu lesen und in unserem Herzen zu überdenken« (AH S. 257, Cousin S. 159). Diese Differenzansicht ändert sich sofort, wenn Abaelard sich ins Innere dieser Identität begibt, das Heerlager nicht in seiner Frontstellung, sondern seinen Organisationsformen nach beschreibt. Die oppositive Differenz wird von innen heraus in eine funktionale Differenz verwandelt. Nach außen gewandt, sind Lesen und Schreiben oppositive Merkmale, im Innern des klösterlichen Heerlagers sind sie Teilfunktion im System funktionaler Differenzierung. Lesen und Schreiben sind Aufgaben der »Vorsängerin« (AH S. 289, Cousin S. 175), die neben Äbtissin, Mesnerin, Krankenschwester, Kleiderverwalterin, Verwalterin und Pförtnerin eines der sieben Hauptämter der Klostergemeinschaft versieht. Nicht nur die oppositiven Merkmale werden in partikulare verwandelt. Auch die Konkretisationen der Negativität, die Differenzen des Innen und Außen, des Oben und Unten, die den Briefdialog so stark geprägt hatten, werden als partikulare Momente in den Funktionszusammenhang des Klosteralltags eingefügt. Die natürlichen Unterschiede von Männern und Frauen sind kein Thema mehr einer auf Negativität hin gerichteten Seinsordnung. Sie machen ganz einfach die Brüder zur Außenarbeit, die Schwestern zum Innendienst tauglich (AH S. 287, Cousin S. 174). Die in den Beicht- und Trostbriefen so unüberwindlich scheinende Differenz zwischen den »äußeren Werken« der Frömmigkeit und dem »Inwendigen« des Herzens (AH S. 325, Cousin S. 193), die in Héloises radikalen Selbstzweifeln kulminierte, sie wird jetzt aufgefangen in den Regeln der Lebensführung. »Mäßigkeit« im Essen und Trinken wird die Differenz zwischen Werken und Gesinnung, zwischen Außen und Innen pragmatisch überbrükken. Funktionen und Verhaltensweisen werden gekennzeichnet, jede von ihnen als Teilaspekt eines sozialen und institutionellen Zusammenhangs. Der Streit der Oppositionen und das Leid der Negativität werden neutralisiert in ihrer Unterordnung unter eine Teilhabe am Ganzen.

Zum Zeichen dafür, daß aber nicht nur Héloises, sondern auch Abaelards Differenzschicksal, wie man es nennen könnte, im neuen Differenzkonzept aufgefangen wird, wendet sich der achte Brief zum Schluß noch einmal der 'Historia calamitatum' zu, und zwar gerade auch ihrer speziellen Form des autobiographischen Berichts. Abaelard zitiert autobiographische Äußerungen des Hl. Hieronymus, in denen der Kontrast zum Tenor der 'Historia calamitatum' offenkundig ist. Wo der Held der 'Historia' auszog, im wissenschaftlichen Streit die Lehrer zu überwinden, da erzählt Hieronymus von seinem Eifer, dem Beispiel der Lehrer zu folgen. Hieronymus lobt nicht den dialektischen Kampf des Schulgelehrten, sondern die andächtige Versenkung der Mönche (AH S. 359, Cousin S. 210). Er favorisiert nicht den einsamen Helden, der gegen ein Heer von Widersachern zieht, sondern die Arbeiter am gemeinsamen Werk: »Jeder Einzelne«, jeder Teil des Ganzen, »wirkte wie ein Lehrer der göttlichen Weisheit« (ebd.). Als Teil eines vielfältigen Ganzen ist Identität nicht mehr nur durch ein Oppositionsmerkmal bestimmt. Sie wird reicher und konstituiert sich als Ensemble nicht konfligierender partikularer Merkmale.

Der heilige Beda, der schon als Knabe ins Kloster aufgenommen wurde, erzählt in seiner Geschichte der Angeln: »Mein ganzes Leben verbrachte ich im gleichen Kloster; der Heiligen Schrift galt mein ganzer Eifer; neben (*inter*) der Beobachtung der Klosterregel und

neben den täglichen Gottesdiensten in der Kirche war es meine größte Freude, immer zu lernen oder zu schreiben.« (AH S. 359, Cousin S. 210, Hervorh. G.v.G.)

Schreiber zu sein neben oder unter anderem oder, wie es die 'Theologia summi boni' formuliert, kompetent zu sein in drei Berufen (*trium officiorum scientia*, ThSB, S. 180f.), kennzeichnet die neue Identität. Dieser Schreiber in der vielfachen Funktion schreibt seine eigene Geschichte neben der allgemeinen Geschichte der Angeln, eine Position, die die 'Historia calamitatum' dadurch erreicht, daß sie in das Paraklet-Buch eingefügt wird und in dessen Zusammenhang eine Teilfunktion übernimmt.[20]

Abaelard hat, so wird erzählt,[21] nach großen und gefährlichen Fehden seinen Frieden gemacht mit dem Hl. Bernhard, dem Exponenten des monastischen Wissenschaftsprinzips. Der Streiter des ersten Briefs, der Freund des Briefdialogs, der die Gemeinschaft gerade beiseite rückte, um zu Héloise allein zu reden (vgl. AH S. 94, Cousin S. 82), er schreibt sich und Héloise im achten Brief des Paraklet-Buches eine neue, eine Gemeinschaftsidentität zu. Die Identität erzeugende Differenz, schneidend als Opposition, peinigend als Negativität, wird wohltätig als Partikularität.

Aus der Perspektive des achten Briefs und seiner Programmatik gelesen, haben wir es mit einer aufs monastische Ideal hin gerichteten Entwicklungsgeschichte der Differenzschicksale zu tun. Aus der systematischen Perspektive der 'Theologia summi boni' geurteilt, ihrer Einheit von Einheit und Differenz der Trinität, ist die Partikularitätsthese erst dann vollständig, wenn alle diese Differenzschicksale Teilaspekte eines Menschen, drei Identitäten einer Person sind. Es lassen sich denn auch mit den Epitheta, die Abaelards Trinitätsschrift den drei göttlichen Personen gibt, die drei im Paraklet-Buch durchgespielten Differenz- und Identitätsaspekte umschreiben. Die »erste Person«, der »Vater hat seinen Namen nur daraus, daß er mächtig ist«, daß er fähig ist, »aus sich selbst zu sein« (ThSB, S. 143/145). Die erste Person der 'Historia calamitatum' erfährt in der Oppositionsstellung ihre Geschlossenheit, ihre Autonomie, die sie erfolgreich oder erfolglos versucht gegen die Autonomieansprüche anderer Identitäten durchzusetzen. Die »zweite Person«, der »Sohn« hat seinen Namen daraus, »daß er unterscheidend, d.h. mächtig zur Unterscheidung ist« (ThSB, S. 143). Die Unterscheidung des ›Ich‹ vom ›Du‹ wird zur Voraussetzung einer Selbstunterscheidung. Die Setzung der Autonomie, so könnte man idealistisch sagen, erfährt ihre komplementäre Nicht-Setzung. Die ›Macht‹ zur Autonomie ist zugleich die ›Macht‹ zu deren Alterität. In der Selbstunterscheidung, Selbstnegativierung

[20] Der Randstellung der 'Historia calamitatum' entspricht am Ende des Buches die Randstellung der Anhang-Briefe, in denen unter den Erwartungen und Bedingungen der klösterlichen Gemeinschaft, wie sie der achte Brief entworfen hat, geistliche Themen und Texte behandelt werden. Sie sind äußerlich wieder dialogisch verfaßt, wie die Beicht- und Trostbriefe. Aber wie die Ich-Position der Historia, so ist auch die Ich-Du-Situation des Dialogs jetzt den Funktionen der Gemeinschaft untergeordnet. Die Übersetzung der grammatischen Rollen, der Differenz- und Identitätstypen ins integrative Ideal ist abgeschlossen, der »Ich-Roman in Briefen« kann seine Funktion als »Gründungsdokument für den Paraklet« übernehmen (von Moos, [Anm. 1], S. 64). Wie der 8. Brief das poetologische Prinzip der Zusammensetzung thematisiert, so der Anhang dasjenige der Hinzufügung: vgl. Frage XLI der 42 theologischen Fragen AH S. 373f., Cousin S. 287.

[21] Vgl. Borst [Anm. 15].

wird die in praktischer Autonomie erfahrene Identität sich selbst theoretisch. Diese negative und theoretische Identität kann, ohne ihre Struktur zu ändern, in verschiedene Sinnbezirke übertragen werden, kann, wie das im Briefdialog geschieht, als erlebte Erfahrung ebenso formuliert werden wie als theologisches Theorem. Schließlich hat die »dritte Person«, der Heilige Geist, seinen Namen daraus, »daß er gütig ist« (ThSB, S. 143). Zum *posse* des Vaters, dem *discernere* des Sohnes tritt die soziale Qualität des *benignus*, kein Verb der praktischen oder theoretischen Tätigkeit, sondern eine soziale Tugend als Eigenschaft. Sie entsteht in der Trinität durch das Ausgehen aus zwei Personen (ThSB, S. 145), sie entsteht auf Erden in einer Gemeinschaft der Wechselseitigkeit, der idealen Form klösterlichen Zusammenlebens mit ihrer Zuweisung partikularer, sich erst wechselseitig zum Ganzen vervollständigender Einzelfunktionen. Ganz konsequent hat Abaelard darum seiner Klostergründung den Namen ›Paraklet‹, den Namen der dritten Person der Trinität gegeben. Jeweils drei Differenztypen und Identitätsaspekte sind korreliert, Opposition und Autonomie, Negativität und Alterität, Partikularität und Sozialität. Die Korrelationen haben im Paraklet-Buch ihre Geschichte, anders als die göttlichen sind die irdischen Personen dem Wandel unterworfen. Aus den Oppositionen entwickelt sich eine Geschichte der Umkehrung: Abaelard wird aus dem kraftvollen Angreifer zum ohnmächtigen Verfolgten. Negativität und Alterität erfahren eine dramatische Umdeutung, ihre Immanenz wird rückübersetzt zum Bild der göttlichen Ordnung, einer zuletzt auch negativen Transzendenz. Partikularität und Sozialität werden formuliert als institutionelle Rahmenbedingungen, in denen die oppositive und die negative Identität sich umgestalten lassen zu Funktionsaspekten im sozialen Zusammenhang.

So allgemein betrachtet, zeigen die drei Differenz- und Identitätstypen in Abaelards Trinitätsschrift und im Paraklet-Buch Verwandtschaft mit Chrétiens Konzeption des Romanhelden, dem Muster narrativer Identitätsrollen bis in die Neuzeit hinein. Das Äquivalenzdenken von Beleidigung und Vergeltung führt Erec in Oppositionshandlungen von rein agonaler Qualität, in denen Erec seine Identität behauptet. Die Wiederholungsstruktur des Romans übersetzt Erecs Handlungen in einen neuen Differenz- und Identitätstyp. Erec begegnet im doppelten Kursus nicht nur Gegnern, er begegnet auch sich selbst, seiner eigenen Alterität, deren Negativität sich bis zur Grenzerfahrung des Todes steigert (»Limors«), die aber auch in der Negativität des ›Du‹ manifest ist, in der Aussparung des Dialogs durch das Schweigegebot. Zuletzt aber werden Opposition und Autonomie, Negativität und Alterität eingeholt in die ideale Sozialität des Artusprogramms. Die *benignitas* des Paraklet und Erecs *joie de la court* durchdringen sich im Ideal der Abaelardschen Klostergemeinschaft ebenso wie im Ideal der Chrétienschen Rittergemeinschaft.

Jenseits solcher allgemeinen Entsprechungen bleibt die logische Analyse der grammatischen Rollen Besonderheit der Abaelardschen Position, und sie verschärft sich zur grundlegenden Verschiedenheit, wenn gegenüber der einheitlichen Narration des Romans das Paraklet-Buch ein Nebeneinander verschiedener Schreibweisen zusammenstellt. Den drei Differenz- und Identitätstypen, orientiert an den drei grammatikalischen Rollen der Personalpronomina, werden drei illokutionäre Modi zugeordnet. Opposition und Autonomie mit ihrer Umkehrgeschichte werden in der Form

des historischen, memoirenhaften Berichts vermittelt. Negativität und Alterität mit der Geschichte ihrer theologischen Umdeutung erscheinen in der Form des Briefdialogs, einer literarischen Gattung der Ferne und der negativen Präsenz. Partikularität und Sozialität mit ihrem Entwurf der Integration haben die Form der Abhandlung, einer Gattung, die nach Abaelards Auffassung die strukturelle Integration heterogener Materialien leistet. Die Zusammenstellung des Paraklet-Buches, entstanden aus den Bedürfnissen einer Klostergemeinschaft, entwirft zugleich eine ganz neue Möglichkeit autobiographischer Textkonstitution. Diese neue Möglichkeit besteht in der Korrelation von vier Kategorien, von grammatischer Rolle, Differenztyp, Identitätsaspekt und Schreibweise. Nicht aus einem literarischen Gattungsbegriff, nicht aus einem Konzept von Identität oder von Differenz wird die Möglichkeit von Autobiographie entwickelt. Sondern das Gründungsdokument einer Gemeinschaft zeigt autobiographisches Schreiben gewissermaßen auf dem Weg zur Sozialität, analysiert die Vielfalt der Konstituentien, die ein einfaches ›Ich‹ zum Schnittpunkt hochkomplexer Bezüge machen, seinen zugleich selbstdifferenten und intersubjektiven Kern bloßlegen. Und es gibt dieser Vielfalt der Aspekte ein strukturelles Äquivalent im Ensemble der Schreibweisen: die Vielfalt der autobiographischen Textsorten hat hier eine auf die Vielfalt des ›Ich‹ direkt bezogene Funktion. Die augustinische innertextuelle Differenz von *confessio peccati* und *confessio fidei*, zusammengehalten durch einen hohen argumentativen Aufwand, ist gewissermaßen aufgebrochen in die Vielfalt der Ich-Aspekte und ihrer Texte, die aber nicht als Unverbundenes stehen bleibt, sondern die im sozialen Funktionszusammenhang die Aspekte des Ich zusammenführt und die in der Poetologie des *fasciculus* ein Textmodell kombinierter Heterogenität entwirft. Die Trinitätsschrift legt nahe, daß die Vielheit der Ich-Aspekte und ihrer Texte kein Argument gegen ihre substantielle Einheit ist. Entscheidend ist, daß das Paraklet-Buch an dieser substantiellen Einheit kein thematisches Interesse hat.

Abaelards Grundorientierung bleibt die auf die Logik der grammatischen Rollen. Auch das Paraklet-Buch ordnet die Differenz- und Identitätsaspekte verschiedenen illokutionären Rollen zu. Gerade darin aber ist Abaelards Verfahren von ungebrochener Aktualität, und was Jürgen Habermas in einer Studie zur Geschichte der Subjekttheorie als eine erstmals bei Humboldt zu beobachtende »sprachpragmatische Wende« bezeichnet, ist eine Wende zurück zu sprachorientierten Subjektanalysen des Mittelalters. Die Wendung, die »der welterschließenden Sprache – als dem Medium möglicher Verständigung, gesellschaftlicher Kooperation und selbstkontrollierter Lernprozesse – Vorrang einräumt vor der welterzeugenden Subjektivität« (S. 191), sie stellt gewiß eine »entscheidende Neuerung« dar gegenüber der idealistischen Subjektphilosophie, die »durch die Sprache wie durch ein gläsernes, eigenschaftsloses Medium« hindurchsieht.[22] Vielleicht ist aber auch die idealistische Subjektphilosophie nur eine kurze Unterbrechung einer schon immer sprach- und rhetorikorientierten Konstitution des Subjekts, zu der Humboldts »Neuerung« die moderne Theorie zu-

[22] Jürgen Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu George Herbert Meads Theorie der Subjektivität, in: ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1988, S. 187–241, hier S. 191, 200.

rücklenkt. Humboldt, so schreibt Habermas, »verwendet große Mühe auf die Analyse des Gebrauchs der Personalpronomina, er vermutet nämlich in der von der Ich-Er und der Ich-Es-Beziehung differenzierten Ich-Du und Du-Mich-Beziehung die spezifischen Bedingungen, für jene gewaltlose Synthesis sprachlicher Verständigung, welche die Beteiligten gleichzeitig vergesellschaftet und individuiert.«[23] Den sprachlichen Zusammenhang von Vergesellschaftung und Individuierung, den »intersubjektiven Kern des Ich« legt auch George Herbert Meads Unterscheidung von »I« und »me« frei. Sie zeigt, wie in der »Einstellung auf eine zweite Person« ein Sprecher zu sich selbst in Beziehung tritt, wenn »er die Perspektive des anderen einnimmt und seiner als alter ego seines Gegenübers, als zweite Person einer zweiten Person, ansichtig wird. Die performative Bedeutung des ›Ich‹ ist [...] Meads ›mich‹, das alle meine Sprechakte muß begleiten können.«[24]

Auch Abaelard hat in performativen Sätzen die grammatischen Rollen der Personalpronomina analysiert. Er hat sie als Personen in der trinitarischen Einheit unterschieden und damit dem einen ›Ich‹ Gottes drei performative Rollen zugeschrieben, die Konstitution autonomer Identität, ihre Unterscheidung im alter ego und ihre Vergesellschaftung in der dritten Person. Im Paraklet-Buch wird die rein theologische Argumentation auf die Ebene lebensweltlicher Ich-Konstitution übertragen. Das Schreiber-Ich des Buches wird in drei auf die grammatischen Rollen bezogenen illokutionären Modi gezeigt, und wie die Trinität zugleich in Einheit und Differenz der Personen besteht, so ist dieses ›Ich‹ zugleich die Vielfalt der grammatischen Rollen von ich, du und er/sie. Abaelard stellt nicht nur die Instanz des ›Mich‹ als ›intersubjektiven Kern‹ im ›Ich‹ dar, zeigt nicht nur die »Internalisierung des kommunikativen Redens mit anderen«[25] als solche. Abaelard differenziert die intersubjektive Differenz im Ich, stellt vor das Ideal einer internalisierten Konsensutopie die agonale und die negative Identität. Ich und Du begegnen einander nicht nur, um diskursive Harmonie zu stiften, sondern auch um einander zu bekämpfen oder sich aneinander zu verlieren. Abaelards ›me‹ ist reicher als seine moderne Version, nicht nur weil es eine generalisierte Ich-Mich-Differenz differenziert, sondern weil es in seiner Paraklet-Version die propositionalen Aussagen der systematischen Schrift in performative Akte, in Literatur übersetzt. Das Ich ist affirmativ, negativ oder intersubjektiv nicht in grammatischen Rollen jenseits seiner performativen Sätze, sondern nur in ihnen. Das nicht nur zu sagen, sondern auch zu zeigen, haben Abaelard oder sein alter ego ihrem autobiographischen Schreiben aufgegeben.

---

[23] Habermas [Anm. 22], S. 201f.
[24] Habermas [Anm. 22], S. 229f.
[25] Vgl. zu Mead auch die 11. und 12. Vorlesung in: Ernst Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt a. M. ⁴1989, hier S. 245.

Fritz Peter Knapp

Historie und Fiktion in der spätscholastischen und frühhumanistischen Poetik

Die Entdeckung der Fiktionalität durch Chrétien de Troyes in ihrer ganzen epochalen Tragweite richtig abzuschätzen, haben wir erst aus den Arbeiten Walter Haugs[1] gelernt. Haug hat auch klargestellt, daß die mittelalterliche Fiktionalität durch »das freie Spiel mit dem Unwahrscheinlichen«, wobei eben dieses »Unwahrscheinlich-Erfundene der Handlung den Zuhörer umso nachdrücklicher auf den Sinn hinführt«,[2] die theoretische Bestimmung der fiktionalen Dichtung in der 'Poetik' des Aristoteles beträchtlich überholt, bindet dieser doch die Wahrheit der Dichtung an das Wahrscheinliche und Modellhafte. Zugleich ist es natürlich Haug nicht entgangen, daß Chrétien und seine Nachfolger mit ihren theoretischen Erörterungen die Neuerungen ihrer dichterischen Praxis gar nicht wirklich zu fassen vermochten.[3] Sie hätten es wohl nicht einmal gekonnt, wären ihnen die aristotelischen Überlegungen bekannt gewesen. Was den griechischen Autor des 4. Jahrhunderts v. Chr. zu diesen befähigte, war sein philosophisches Begriffsarsenal gewesen. Gerade dasselbe trug ihm aber auch in der modernen Forschung den Vorwurf ein, im Grunde weder der Dichtung noch gar der – gegenüber der Dichtung abgewerteten – Geschichtsschreibung gerecht geworden zu sein. Die Kardinalstelle sei hier trotz ihres hohen Bekanntheitsgrades zitiert:

> Φανερὸν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων καὶ ὅτι οὐ τὸ τὰ γενόμενα λέγειν, τοῦτο ποιητοῦ ἔργον ἐστίν, ἀλλ' οἷα ἂν γένοιτο, καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον. Ὁ γὰρ ἱστορικὸς καὶ ὁ ποιητὴς οὐ τῷ ἢ ἔμμετρα λέγειν ἢ ἄμετρα διαφέρουσιν (εἴη γὰρ ἂν τὰ Ἡροδότου εἰς μέτρα τεθῆναι, καὶ οὐδὲν ἧττον ἂν εἴη ἱστορία τις μετὰ μέτρου ἢ ἄνευ μέτρων)· ἀλλὰ τούτῳ διαφέρει, τῷ τὸν μὲν τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο. Διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν· ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει. Ἔστιν δὲ καθόλου μέν, τῷ ποίῳ τὰ ποῖα ἄττα συμβαίνει λέγειν ἢ πράττειν κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον, οὗ στοχάζεται ἡ ποίησις ὀνόματα ἐπιτιθεμένη· τὸ δὲ καθ' ἕκαστον, τί Ἀλκιβιάδης ἔπραξεν ἢ τί ἔπαθεν.

---

[1] Vgl. Walter Haug, Literaturtheorie im deutschen Mittelalter, Darmstadt 1985; ders., Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters, Tübingen 1989.

[2] Haug, Literaturtheorie [Anm. 1], S. 106.

[3] Vgl. ebd., S. 104f.; Fritz Peter Knapp, Historische Wahrheit und poetische Lüge. Die Gattungen weltlicher Epik und ihre theoretische Rechtfertigung im Hochmittelalter, DVjs 54 (1980), S. 581–635, hier S. 625 ff.

> Aus dem Gesagten ergibt sich auch, daß es nicht Aufgabe des Dichters ist mitzuteilen, was wirklich geschehen ist, sondern vielmehr, was geschehen könnte, d. h. das nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit Mögliche. Denn der Geschichtsschreiber und der Dichter unterscheiden sich nicht dadurch voneinander, daß sich der eine in Versen und der andere in Prosa mitteilt – man könnte ja auch das Werk Herodots in Verse kleiden, und es wäre in Versen um nichts weniger ein Geschichtswerk, als ohne Verse –; sie unterscheiden sich vielmehr dadurch, daß der eine das wirklich Geschehene mitteilt, der andere, was geschehen könnte. Daher ist Dichtung etwas Philosophischeres und Ernsthafteres als Geschichtsschreibung; denn die Dichtung teilt mehr das Allgemeine, die Geschichtsschreibung hingegen das Besondere mit. Das Allgemeine besteht darin, daß ein Mensch von bestimmter Beschaffenheit nach der Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit bestimmte Dinge sagt oder tut – eben hierauf zielt die Dichtung, obwohl sie den Personen Eigennamen gibt. Das Besondere besteht in Fragen wie: was hat Alkibiades getan oder was ist ihm zugestoßen.[4]

Diese berühmten Sätze konnten im Verbande mit dem fundamentalen Mimesis-Prinzip Poetikern der Renaissance und der Aufklärung die Handhabe zur rigorosen Ablehnung alles Wunderbaren in der Dichtung geben, wobei sie freilich gerade die ziemlich schroffe Distanzierung gegenüber der Geschichtsschreibung nicht so recht ernstnehmen durften. Sie will auch nicht ohne weiteres einleuchten. Die herbe Kritik von Historikern und Philologen unserer Zeit zusammenfassend, qualifiziert Peter von Moos die zitierten Sätze zwar als »poetologisch gewiß fruchtbare Konzeption«, sie enthalte jedoch

> leider in sich selbst schon ein höchst unzureichendes Abgrenzungskriterium gegenüber der Geschichtsschreibung. Denn diese verfährt im wesentlichen nicht anders als die so bestimmte Dichtkunst. Wo sie über das Niveau der bloßen Annalistik hinausragt und die szientistischen Ansprüche der modernen Geschichtsforschung noch nicht kennt, strebt sie zu allen Zeiten letztlich genau den Wirklichkeitsbezug an, den Aristoteles für die Poiesis in Vers und Prosa reserviert: die wählende, strukturierende, verwandelnde und doch glaubwürdig wirkende Umsetzung der Ereignisse in die Modellhaftigkeit einer epischen Sprache. Die gesamte antik-mittelalterliche Literatur beweist die praktische Wirkungslosigkeit der aristotelischen Kontrastierung von Dichtung und Historie.[5]

Von Moos erinnert zurecht an den heilsgeschichtlichen Rahmen mittelalterlicher Historiographien auf der einen und an die geglaubte Geschichtswirklichkeit unzähliger mittelalterlicher epischer Werke auf der anderen Seite, hält den von Aristoteles behaupteten Gegensatz aber auch »von einem allgemeinen geschichts- und literaturtheoretischen Standpunkt aus« für »unannehmbar. Die Kategorie der auf das Mögliche bezogenen Allgemeingültigkeit verbindet beide Gattungen sogar weit mehr, als daß sie sie trennt: Beide sprechen durchaus ›philosophisch‹ die Selbstverwirklichung des Menschen an, entweder als das Gewordene oder als das, was werden will« (S. 97).

---

[4] Aristoteles, Poetik, Kap. 9, 1451ab, hg. u. übers. v. Manfred Fuhrmann, Stuttgart 1982, S. 28–31; vgl. dazu u. a. Manfred Fuhrmann, Einführung in die antike Dichtungstheorie, Darmstadt 1973, bes. S. 22 ff.; Wolfgang Rösler, Die Entdeckung der Fiktionalität in der Antike, Poetica 12 (1980), S. 283–319, bes. S. 309 ff. (beide mit weiterer Literatur).

[5] Peter von Moos, *Poeta* und *historicus* im Mittelalter. Zum Mimesis-Problem am Beispiel einiger Urteile über Lucan, Beitr. (Tüb.) 98 (1976), S. 93–130, hier S. 96.

Selbstverständlich hat Aristoteles zwischen dem, was geschehen ist (τὰ γενόμενα) und dem, was geschehen kann (τὰ δυνατά) keinen absoluten Gegensatz gesehen, da es »im Falle des wirklichen Geschehens offenkundig ist, daß es möglich ist – es wäre ja nicht geschehen, wenn es unmöglich wäre«.[6] Ja, das Prinzip des Möglichen ist der freien Entfaltung der Fiktionalität in der frühen Neuzeit dann eben in der bekannten Weise zum Verhängnis geworden. Nun hatte der Philosoph den Grundsatz aber doch ein wenig eingeschränkt. Während er im Kap. 9 noch feststellt, »daß das Mögliche auch glaubwürdig ist,« räumt er in späteren Kapiteln einen denkbaren Konflikt zwischen den beiden Kategorien und damit der Dichtung »ein gewisses Maß von Eigengesetzlichkeit«[7] ein: »Das Unmögliche, das wahrscheinlich ist, verdient den Vorzug vor dem Möglichen, das unglaubwürdig ist« (Kap. 24, ähnlich in Kap. 25). Das Wahrscheinliche öffnet sich also gleichsam ein wenig auf das Irreale hin. Demselben wirkungsästhetischen Standpunkt entspringt aber auch die grundlegende Forderung der Handlungseinheit des epischen und dramatischen Kunstwerks, selbst wenn der Wortlaut der 'Poetik' das nicht verrät, da das Mimesisprinzip die »Einheit des Gegenstandes« (Kap. 8) eben gerade nicht verbürgt. Wir kennen aus der frühneuzeitlichen Literaturgeschichte die ebenso segensreichen wie verheerenden Folgen auch dieser aristotelischen Forderung zur Genüge und brauchen hier kein weiteres Wort darüber zu verlieren. Festzuhalten bleibt aber der kaum bestreitbare Umstand, daß Aristoteles hiermit eine zwar immer noch nicht absolute, aber doch beträchtliche graduelle Differenz zwischen Epos (bzw. Drama) und Geschichtsschreibung, die der bunten Vielfalt der Fakten auf jeden Fall ein ganz anderes Heimatrecht gewähren darf und soll als jene poetischen Gattungen, klar herausgestellt hat.[8]

Der christlichen Literaturtheorie von der Spätantike bis zum Hochmittelalter stand dieses gewichtige Votum aber nur in undeutlichen Reflexen zur Verfügung, da die 'Poetik' früh in Vergessenheit geraten war, während die aristotelische 'Rhetorik' im römischen Schulbetrieb breite Wirkung entfaltete. Hier ging es natürlich nicht um Mimesis, sondern um die Überzeugungskraft des Redners im Widerstreit von Wahr und Falsch. Daß bei der dann erfolgten teilweisen Übertragung rhetorischer Maximen auf die Dichtkunst zahllose Unstimmigkeiten auftauchen mußten, versteht sich von selbst und ist von der Forschung weitgehend registriert worden.[9] Für unsere Zwecke muß es genügen, die dem Mittelalter vermittelten simplen Formeln zu zitieren, auf welche die antiken Grammatiker und Rhetoriker das Verhältnis von Wirklichkeit und Fiktion gebracht haben. Da ist einmal diejenige, welche mit drei Kategorien arbeitet:

---

[6] Poetik, Kap. 9, 1451b; Fuhrmann [Anm. 4], S. 30f.

[7] Fuhrmann [Anm. 4], S. 136 (Anm. 13 zu Kap. 24).

[8] Ob Aristoteles selbst diese graduelle Differenz zu einer absoluten hypertrophiert hat, wie von Moos und andere Kritiker meinen, bleibe dahingestellt. Die Widerständigkeit historischer Faktenfülle gegen die ›Bändigung‹ im Epos hat sich jedenfalls in der dichterischen Praxis oft genug bewiesen. Wenn, wie von Moos [Anm. 5], S. 97, meint, Lucan »die symbolschaffende Organisation der rohstofflichen Fülle ereignishafter Erscheinungen zu einer allgemein intelligiblen Struktur« gelungen ist, so stellt er damit gerade die Ausnahme dar.

[9] Vgl. dazu Knapp, Wahrheit [Anm. 3], S. 584, 594 u. ö; ders., Similitudo, Bd. I, Wien/Stuttgart 1975 (Philologica Germanica 2), S. 41 ff. (mit umfangreichen Literaturhinweisen).

> *Fabula* ist (eine Erzählung), die weder wahre (=wirkliche) noch wahrscheinliche Ereignisse enthält, wie diejenigen sind, welche als Tragödien überliefert sind. *Historia* ist wirkliches Geschehen, aber eines, das der Erinnerung unserer Zeit entrückt ist. *Argumentum* ist ein erfundenes Geschehen, das gleichwohl hätte geschehen können wie die Handlungen der Komödien.[10]

Aus dieser Definition geht, zumindest oberflächlich betrachtet, eine größere Nähe von *fabula* und *argumentum* hervor, da sie beide Fiktion sind. Allerdings hat Isidor von Sevilla, der dieser Dreiteilung nahezu kanonische Geltung im Mittelalter verschafft hat, auch hier die Trennungslinie stärker durchgezogen, indem er die *fabula* ausdrücklich auf Naturwidriges (*contra naturam*) festlegt.[11]

Dabei stützt er sich u. a. auf den Vergilkommentator Servius, der seinerseits eine Zweiteilung mit der Gleichsetzung von *historia* und *argumentum* bevorzugt:

> Es gilt zu wissen, daß der Unterschied zwischen *fabula* und *argumentum*, d. i. *historia*, darin besteht, daß *fabula* etwas ist, was gegen die Natur gesagt ist, mag es nun geschehen oder nicht geschehen sein, wie das über Pasiphae, und *historia* alles, was der Natur entsprechend gesagt wird, mag es nun geschehen sein oder nicht geschehen sein, wie das über Phaedra.[12]

Der christliche Bischof Isidor konnte diese Begriffsbestimmung, obwohl sie seiner andernorts gegebenen Definition »Erfunden ist, was wahrscheinlich ist« (*fictum quod verisimile est*: 'Differentiae' I 2,21) entgegenkam, wohl schon deshalb nicht übernehmen, weil sie mit der Möglichkeit rechnete, auch naturwidrige mythologische Geschehnisse könnten sich wirklich einmal so abgespielt haben. Jedenfalls wird in den folgenden Jahrhunderten die servianische Formel von der isidorischen völlig ins Abseits gedrängt, und dies, obschon Isidor bei seiner Untergliederung der *fabula* deren eindeutige Definition wiederum verletzt, da er außer den äsopischen Fabeln und den zur Naturdeutung erfundenen Mythen auch solche *fabulae* hier einreiht, welche bloß zur Unterhaltung (*delectandi causa*) erfunden sind, wie diejenigen, »welche man im Volk erzählt oder welche Plautus und Terenz gedichtet haben« (orig. I 40,3). Der spanische Kirchenvater verläßt hier die gängige rhetorische Tradition mit ihrer Zuteilung des *argumentum verisimile* an die Komödie, eine im Mittelalter durchaus lebendige Tradition (vgl. z. B. Bernhard von Utrecht am Ende des 11. Jh.s),[13] zugunsten des Anschlusses an die neuplatonische Bestimmung der *fabula* durch den spätantiken lateinischen Philologen Macrobius.[14]

---

[10] Rhetorica ad Herennium (Incerti auctoris de ratione dicendi ad C. Herennium libri IV, hg. v. Friedrich Marx, Leipzig 1894) 1,8,13: *Fabula est, quae neque veras neque veri similes continet res, ut eae sunt, quae tragoedis traditae sunt. – Historia est gesta res, sed ab aetatis nostrae memoria remota. – Argumentum est ficta res, quae tamen fieri potuit velut argumenta comoediarum.*

[11] Isidor von Sevilla, Origines sive etymologiae (hg. v. Wallace M. Lindsay, 2 Bde., Oxford 1911), 1,44,5: *fabulae vero sunt quae nec factae sunt nec fieri possunt, quia contra naturam sunt.*

[12] Servius, Commentarii in Vergilii carmina (hg. v. Georg Thilo / Hermann Hagen, 3 Bde., Leipzig 1881–1887), Aen. I 235: *sciendum est, inter fabulam et argumentum, hoc est historiam, hoc interesse, quod fabula est dicta res contra naturam, sive facta sive non facta, ut de Pasiphae, historia est quicquid secundum naturam dicitur, sive factum sive non factum, ut de Phaedra.*

[13] Commentum in Theodulum (hg. v. Robert B. C. Huygens, Accessus ad auctores – Bernard d'Utrecht – Conrad d'Hirsau, Leiden 1970), S. 127.

[14] Macrobius, Commentarii in somnium Scipionis, hg. v. James Willis, Leipzig 1970.

Macrobius kennzeichnet in seinem Kommentar zu Ciceros 'Somnium Scipionis' alle *fabulae* als »Ausdruck der Unwahrheit« (*falsi professio*), unterscheidet aber solche, die bloß zur Unterhaltung geschaffen werden, von solchen, die auch eine moralische Absicht verfolgen. Davon trennen möchte er schließlich die *narratio fabulosa*, die sich trotz ihrer fiktionalen Ausformung auf die »Festigkeit des Wahren« (*veri soliditas*) stützt. Damit meint er die alten Mythen, deren sich auch die Philosophen bedienen müssen, wenn sie von geistigen und übernatürlichen Phänomenen sprechen. Den beiden Arten der ›echten‹ *fabulae* weist er einerseits die Komödien und die Liebesromane, andererseits die äsopischen Fabeln zu.[15] Isidor stutzt dann dieses apologetische Element, stellt die *fabula ad naturam rerum ficta* mit der *ad morum finem relata* auf eine Ebene und beläßt beiden sogar die Gattungsgemeinschaft mit der *fabula*, die jeder tieferen Bedeutung entbehrt (Is. orig. 1,40).

Weitet Isidor hier auf der einen Seite die *fabula* in den Bereich des *argumentum* hinein aus, so öffnet er auf der anderen Seite auch der so rigoros eingegrenzten Historie das Tor zur Dichtung:

> Die Aufgabe des Dichters aber liegt darin, das, was wahrhaft geschehen ist, mittels bildhafter Darstellungen unter Einsatz gewisser Schmuckmittel in andere Gestalt überzuführen und umzuwandeln.[16]

Das stammt nahezu wörtlich aus den 'Divinae institutiones' (I 11,24) des römischen Kirchenvaters Lactantius, der auf diese Weise die dichterische Freiheit gegenüber dem Vorwurf der Lüge verteidigt, aber dabei unversehens den historischen Kern aller poetischen Inhalte festzuschreiben scheint.[17] Bei Servius klingt dasselbe keineswegs apologetisch, sondern durchaus normativ:

[15] Ebd., 1,2,7–13: *Fabulae, quarum nomen indicat falsi professionem, aut tantum conciliandae auribus voluptatis, aut adhortationis quoque in bonam frugem gratia repertae sunt. auditum mulcent vel comoediae, quales Menander eiusve imitatores agendas dederunt, vel argumenta fictis casibus amatorum referta, quibus vel multum se Arbiter exercuit vel Apuleium non numquam lusisse miramur. hoc totum fabularum genus, quod solas aurium delicias profitetur, e sacrario suo in nutricum cunas sapientiae tractatus eliminat. ex his autem quae ad quandam virtutum speciem intellectum legentis hortantur fit secunda discretio. in quibusdam enim et argumentum ex ficto locatur et per mendacia ipse relationis ordo contexitur, ut sunt illae Aesopi fabulae elegantia fictionis illustres, at in aliis argumentum quidem fundatur veri soliditate sed haec ipsa veritas per quaedam composita et ficta profertur, et hoc iam vocatur narratio fabulosa, non fabula, ut sunt cerimoniarum sacra, ut Hesiodi et Orphei quae de deorum progenie actuve narrantur, ut mystica Pythagoreorum sensa referuntur. ergo ex hac secunda divisione quam diximus, a philosophiae libris prior species, quae concepta de falso per falsum narratur, aliena est. sequens in aliam rursum discretionem scissa dividitur: nam cum veritas argumento subest solaque fit narratio fabulosa, non unus reperitur modus per figmentum vera referendi. aut enim contextio narrationis per turpia et indigna numinibus ac monstro similia componitur ut di adulteri, Saturnus pudenda Caeli patris abscidens et ipse rursus a filio regni potito in vincla coniectus, quod genus totum philosophi nescire malunt – aut sacrarum rerum notio sub pio figmentorum velamine honestis et tecta rebus et vestita nominibus enuntiatur: et hoc est solum figmenti genus quod cautio de divinis rebus philosophantis admittit. cum igitur nullam disputationi pariat iniuriam vel Er index vel somnians Africanus, sed rerum sacrarum enuntiatio integra sui dignitate his sit tecta nominibus, accusator tandem edoctus a fabulis fabulosa secernere conquiescat. sciendum est tamen non in omnem disputionem philosophos admittere fabulosa vel licita; sed his uti solent cum vel de anima vel de aeriis aetheriisve potestatibus vel de ceteris dis loquuntur.*

[16] Is. orig. [Anm. 11], 8,7,9: *officium autem poetae in eo est ut ea, quae vere gesta sunt, in alias species obliquis figurationibus cum decore aliquo conversa transducant.*

[17] Lactantius, Divinae institutiones (hg. v. Samuel Brandt / Georg Laubmann, Opera omnia,

> An dieser Stelle berührt er (=Vergil) vorübergehend die Geschichte, welche er gemäß dem Gesetz der Dichtkunst unverhüllt nicht darstellen kann ... Daß, wie wir gesagt haben, er durch die Dichtkunst gehindert wird, die Geschichte unverhüllt darzustellen, steht fest. Lucanus hat es somit nicht verdient, zu den Dichtern gezählt zu werden, da er offenkundig Historie und keine Dichtung geschaffen hat.[18]

Bei Servius ist es also das wirkliche Geschehen, das als solches – wie bei Aristoteles – nicht Gegenstand der Dichtung sein, aber ihr selbstverständlich zugrunde liegen kann. Bei Isidor wertet dagegen die historische Erzählsubstanz kraft der Divinität aller – letztlich von Gott gelenkten – Geschichte eine epische Dichtung wesentlich auf, so daß für ihn und die meisten mittelalterlichen Theoretiker der *poeta historiographus* den *poeta purus* bei weitem übertrifft, wie Peter von Moos überzeugend dargestellt hat.[19]

Zum Anwalt Vergils macht sich im 12. Jahrhundert ein Kommentator aus der Schule von Chartres, wohl nicht Bernardus Silvestris, wie zumeist angenommen, vielleicht Bernhard von Chartres oder ein anderer.[20] In diesem Aeneis-Kommentar wird die Vorgangsweise des antiken Epikers so beschrieben:

> Er beabsichtigt also, das Schicksal des Aeneas und die Beschwernisse der anderen gleicherweise herumirrenden Trojaner darzustellen; dies aber nicht durchgehend gemäß der historischen Wahrheit, die Dares Phrygius beschrieben hat; vielmehr erhöht er die Taten und die Flucht des Aeneas allenthalben mit Erfindungen, um die Huld des Augustus zu verdienen.[21]

Hierauf wird Vergils Verfahren des *ordo artificialis* charakterisiert.[22] Es folgt die Einteilung der Dichter in *satirici, comedi* und *historici* nach den horazischen Kategorien der *utilitas* und der *delectatio*. Das Ziel der Satiriker sei nur der (moralische) Nutzen, das der Komödienschreiber nur die Unterhaltung, das der *historici* schließlich eine Kombination von beiden, die nunmehr an der 'Aeneis' demonstriert wird. Sowohl Form wie Inhalt können den Leser ergötzen. Am Stil kann er sich aber auch selbst schulen und zugleich die Taten der Protagonisten als *exempla* guten und schlechten Verhaltens zu Richtlinien des eigenen Lebens machen.[23]

Bd. 1, Wien 1890 [CSEL 19]) 1,11,23–24: *non ergo res ipsas gestas finxerunt poetae, quod si facerent, essent uanissimi, sed rebus gestis addiderunt quendam colorem. non enim obtrectantes illa dicebant, sed ornare cupientes. hinc homines decipiuntur, maxime quod dum haec omnia ficta esse a poetis arbitrantur, colunt quod ignorant. nesciunt enim qui sit poeticae licentiae modus, quousque progredi fingendo liceat, cum officium poetae in eo sit, ut ea quae uere gesta sunt in alias species obliquis figurationibus cum decore aliquo conuersa traducat.*

[18] Serv. Aen. I 382: *hoc loco per transitum tangit historiam, quam per legem artis poeticae aperte non potest ponere ... Quod autem diximus eum poetica arte prohiberi, ne aperte ponat historiam, certum est. Lucanus namque ideo in numero poetarum esse non meruit, quia videtur historiam composuisse, non poema.*

[19] Von Moos [Anm. 5].

[20] The commentary on the first six books of the *Aeneid* of Vergil commonly attributed to Bernardus Silvestris, hg. v. Julian Ward u. Elizabeth Frances Jones, Lincoln/London 1977.

[21] Ebd., 1,8–11: *Intendit itaque casus Enee aliorumque Troianorum errantium labores evolvere atque hoc non usque secundum historie veritatem, quod Frigius describit, sed ubique ut Augusti Cesaris gratiam lucraretur, Enee facta fugamque ficmentis extollit.*

[22] Ebd., 1,15–2,9.

[23] Ebd., 2,11–3,3: *Poetarum quidam scribunt causa utilitatis ut satirici, quidam causa delectationis ut*

Fallen schon diese Angaben, die Vergil als *poeta* definieren, etwas sprunghaft aus, so folgt nun noch ohne logische Verbindung die Charakterisierung Vergils als *philosophus*,[24] hatte doch Macrobius der 'Aeneis' sowohl *poeticae figmentum* als auch *philosophiae veritatem* zugebilligt.[25] In diesem Sinne versteht der Kommentator das Epos (im Gefolge des Fulgentius) als naturphilosophische und anthropologische Allegorie, die den moralischen Aspekt durchaus einschließt, aber übersteigt. Vergil erscheint somit zugleich als *poeta purus*, als *poeta historiographus* und als *poeta philosophus*.[26]

Dieses dreifache Ideal schwebt dann noch genauso den italienischen Frühhumanisten bei ihrer heftigen Polemik gegen die scholastischen Verächter der Dichtkunst vor. Nach kräftigen Vorstößen Dante Alighieris (1265–1321)[27] und Albertino Mussatos (1261–1329)[28] sammelte Francesco Petrarca (1304–1374)[29] im großen Stile Argumente zum Ruhme der Poesie und trug viele davon in seiner Rede vor, die er anläßlich seiner Krönung zum *magnus poeta et historicus* (!) im April 1341 hielt.[30] Eine nochmals erweiterte Zusammenfassung dieser Rechtfertigungsgründe lieferte schließlich Giovanni Boccaccio (1313–1375)[31] namentlich in seinem Traktat zum

comedi, quidam causa utriusque ut historici; unde Oratius »Aut prodesse volunt aut delectare poete aut simul et iocunda et ydonea dicere vite.« Et in hoc opere ex ornatu verborum et figura orationis et ex variis casibus et operibus hominum enarrandis habetur quedam delectatio. Si quis vero hec omnia studeat imitari, maximam scribendi peritiam consequitur; maxima etiam exempla et excogitationes aggrediendi honesta et fugiendi illicita per ea que narrantur habentur. Itaque est lectoris gemina utilitas: una scribendi peritia que habetur ex imitatione, altera vero recte agendi prudentia que capitur exemplorum exhortatione. Verbi gratia: ex laboribus Enee tolerantie exemplum habemus, ex affectu eius in Anchisem et Ascanium pietatis, ex veneratione quam diis exibebat et ex oraculis que poscebat, ex sacrificiis que offerebat, ex votis et precibus quas fundebat quodammodo ad religionem invitamur. Per immoderatum Didonis amorem ab appetitu illicitorum revocamur.

[24] Ebd., 3,8–11 *Nunc vero hec eadem circa philosophicam veritatem videamus. Scribit ergo in quantum est philosophus humane vite naturam. Modus agendi talis est: in integumento describit quid agat vel quid paciatur humanus spiritus in humano corpore temporaliter positus.*

[25] Macr. somn. [Anm. 14] 1,9,8; danach Bern. comm. [Anm. 13] 1,1–3.

[26] Zur Intention des Vergilkommentators vgl. Earl G. Schreiber / Thomas E. Maresca, Commentary on the first six books of Virgil's *Aeneid* by Bernardus Silvestris, Lincoln/London 1979, Einleitung; Christoph Huber, Höfischer Roman als Integumentum? Das Votum Thomasins von Zerklaere, ZfdA 115 (1986), S. 79–100, hier S. 89 ff.; Fritz Peter Knapp, Integumentum und âventiure. Nochmals zur Literaturtheorie bei Bernardus (Silvestris?) und Thomasin von Zerklaere, Literaturwiss. Jahrbuch NF 28 (1987), S. 299–307.

[27] Vgl. u. a. August Buck, Italienische Dichtungslehren vom Mittelalter bis zum Ausgang der Renaissance, Tübingen 1952, S. 33 ff.; Concetta C. Greenfield, Humanist and Scholastic Poetics, 1250–1500, London/Toronto 1981, S. 56 ff.

[28] Vgl. u. a. Buck [Anm. 27], S. 69 ff.; Greenfield [Anm. 27], S. 79 ff.

[29] Vgl. u. a. Buck [Anm. 27], S. 72 ff.; Greenfield [Anm. 27], S. 95 ff.

[30] Francesco Petrarca, Collatio laureationis, hg. v. Carlo Godi, Italia Medioevale e Umanistica 13 (1970), S. 1–27. Zur Bestimmung der Aufgabe des Dichters zitiert Petrarca hier zuerst (8,4) Lactanz [s. o. Anm. 17], dann (8,5) Macrobius in somn. Scip. 2,10,11 (über eine *imago fabulosa* Homers), um dann den allgemeinen Grundsatz aufzustellen, *poetas sub velamine figmentorum, nunc fisica, nunc moralia, nunc hystorias comprehendisse*. Zwischen der Aufgabe eines Dichters und der eines Historikers oder Philosophen bestehe derselbe Unterschied wie zwischen dem bewölkten und dem klaren Himmel. Der Gegenstand bleibe derselbe, stelle sich aber für die Erfassung durch den Beschauer verschieden dar (9,7).

[31] Vgl. u. a. Buck [Anm. 27], S. 77 ff.; ders., Boccaccios Verteidigung der Dichtung in den 'Genealogie deorum', in: Boccaccio in Europe, hg. v. H. Tournoy, Leuven 1977, S. 53–65; Greenfield [Anm. 27], S. 110 ff.

Lobe Dantes (von 1360) und im 14. Buch von 'De genealogiis deorum gentilium' (von 1350/60).[32] In der italienischen Schrift über Leben und Werk Dantes[33] rühmt Boccaccio den großen *poeta vates*, er habe schon früh erkannt, »daß die Dichtkunstwerke nicht eitle oder einfache *fabulae* oder *mirabilia* sind, wie viele Toren meinen, sondern im Innern ganz süße Früchte der historischen oder philosophischen Wahrheiten verborgen haben.«[34] In der Abhandlung über die Götter liefert er eine ganze Gattungstheorie. Er unterscheidet vier Arten der *fabula*:

> Deren erste entbehrt überhaupt der Wahrheit an der Oberfläche, wie z. B. wenn wir unvernünftige Tiere oder auch unbelebte Wesen im Gespräch miteinander vorführen. Und ihr bedeutendster Autor war Äsop, ein griechischer Mann, verehrungswürdig wegen seiner Altertümlichkeit und seiner Würde. Obwohl sich ihrer nicht nur Bürger, sondern auch Bauern bedienen –, und das nicht selten – verschmähte es auch Aristoteles, ein Mann von himmlischem Genie und Führer der peripatetischen Philosophen, nicht, bisweilen seinen Büchern solche [Fabeln] einzufügen. Die zweite Art aber mischt an der Oberfläche bisweilen Fabulöses der Wahrheit bei, wie wenn wir sagen wollten, die Töchter des Minyas, welche webten und die Orgien des Bacchus verschmähten, seien in Fledermäuse verwandelt worden [vgl. Ovid, 'Metamorphosen' 4,1–54 u. 389–415]. Von Anfang an haben aber die ältesten Dichter, die Sorge trugen, Göttliches und Menschliches gleicherweise mit Erfindungen zu verbergen, diese (*fabulae*) erfunden, und die erhabensten unter den nachfolgenden Dichtern haben sie zum Besseren emporgeführt, obwohl einige Komödienschreiber sie verdarben, da sie sich mehr um den Beifall des lasziven Volkes als um Ehrenhaftigkeit kümmerten. Die dritte Art aber ist eher der *historia* als der *fabula* ähnlich. Auch ihrer haben sich auf die eine oder andere Art berühmte Dichter bedient. Denn die Dichter heroischer Epen meinen, wie sehr sie auch eine *historia* zu schreiben scheinen, wie Vergil, wenn er schreibt, daß Aeneas vom Meeressturm umhergetrieben wurde, oder Homer, daß Odysseus am Schiffsmast angebunden war, um nicht vom Sirenengesang angelockt zu werden, doch bei weitem anderes unter der Verhüllung, als gezeigt wird. Zudem bedienten sich die ehrenhafteren Komödienschreiber, wie Plautus und Terenz, auch dieser Art des Dichtens, ohne mehr darunter zu verstehen, als der Buchstabe aussagt, aber in der Absicht, mit ihrer Kunst Sitten und Worte verschiedener Menschen zu beschreiben und mitunter die Leser zu belehren und zu warnen. Und wenn auch diese Geschehnisse nicht wirklich stattgefunden haben sollten, konnten oder könnten sie dies, da sie der allgemeinen Erfahrung entsprechen. Die vierte Art besitzt freilich gar nichts an Wahrheit an der Oberfläche oder im Verborgenen, da sie eine Erfindung schwachsinniger Vetteln ist.[35]

---

[32] Giovanni Boccaccio, Genealogie deorum gentilium libri, hg. v. Vincenzo Romano, 2 Bde., Bari 1951; Buch XIV auch hg. in der Sammelausgabe v. Pier G. Ricci [Anm. 33], nach der ich hier zitiere.

[33] Giovanni Boccaccio, Trattatello in laude di Dante, in: Giovanni Boccaccio, Opere in versi, Corbaccio, Trattatello in laude di Dante, prose latine, epistole, hg. v. Pier G. Ricci, Mailand/Neapel 1965 (La letteratura italiana 9), S. 565–650.

[34] Ebd., S. 574: *le poetiche opere non essere vane o semplici favole o maraviglie, come molti stolti estimano, ma sotto sé dolcissimi frutti di veritá istoriografe o filosofiche avere nascosti.*

[35] Genealogie [Anm. 32/33], 14,9 (S. 958–961): *quarum prima omnino veritate caret in cortice, ut – puta – quando animalia bruta aut etiam insensata inter se loquentia inducimus. Et autor harum permaximus fuit Esopus, vir grecus antiquitate ac etiam gravitate venerabilis. Et dato his non solum civile vulgus, sed etiam agrestes utantur, ut plurimum, non fastidivit aliquando suis libris inserere Aristotiles, celestis ingenii vir et perypatheticorum princeps phylosophorum. Secunda autem species in superficie non nunquam veritati fabulosa conmiscet, ut si dicamus Minei filias nentes spernentesque orgia Bachi in vespertiliones versas. Has autem a primevo vetustissimi invenere poete, quibus cure fuit divina et humana pariter palliare figmentis; et qui poetarum sublimiores secuti sunt, in melius evexere, posito non nulli comici depravaverint eas, magis de assensu lascivientis vulgi quam de*

Boccaccio vermeidet es, exakte Termini zu prägen. Wollten wir zur besseren Verständigung welche einführen, so böten sich etwa *fabula aesopica, mythologica, historica, vana* an.

Während es Boccaccio natürlich nicht einfällt, die letztgenannten ›Ammenmärchen‹ zu verteidigen, sucht er die drei anderen Arten der ›echten‹ poetischen *fabulae* bereits in der Bibel nachzuweisen und damit unangreifbar zu machen. Der *fabula aesopica* stellt er – wie bereits Augustinus und Isidorus – die Fabel im Buch Richter 9,8–15 an die Seite,[36] der *fabula mythologica* »beinahe das ganze heilige Buch des Alten Testaments«, insbesondere die Visionen der Propheten, der *fabula historica* die Gleichnisse (*parabolae*) Jesu, welche von einigen wegen ihrer exemplarischen Verwendungsweise *exempla* genannt werden. Nichtsdestoweniger verabsäumt es der Verfasser des 'Decameron' auch nicht, noch auf den Unterhaltungswert der *fabulae* zu verweisen, die Entspannung den Mächtigen und Regierenden, Trost den Beladenen und Anreiz den Studierenden zu bringen vermögen.[37]

Im Kapitel 13 verteidigt Boccaccio die Dichter nochmals eindringlich gegen den Vorwurf der Lügenhaftigkeit. Wie üblich geht er dabei von Augustins Schrift 'De mendacio'[38] aus. Uns interessiert hier nur diejenige Art der Fiktion, welche aufgrund ihrer Nähe zur ›Wahrheit‹ (d. h. Wirklichkeit) der Täuschungsabsicht verdächtigt werden könnte, nämlich die *fabula historica*. Diese ist nach Boccaccio »im uralten Urteil aller Völker frei vom Makel der Lüge, da es nach altem Brauche einem jeden gestattet ist, sie zum Zwecke eines Exempels zu benützen, in dem weder die einfache Wahrheit gefragt noch die Lüge verboten ist.«[39] Es folgt ein Rückbezug auf die Aufgabe des Dichters nach Lactanz und Isidor. Als Hauptbeispiel einer solchen ›historischen‹ *fabula* in der klassischen Antike greift Boccaccio die 'Aeneis' auf und gibt vier Gründe an, warum Vergil Dido nicht entsprechend der historischen Überliefe-

honestate curantes. Species vero tercia potius hystorie quam fabule similis est. Hac aliter et aliter usi poete celebres sunt. Nam heroyci, quantumcunque videantur hystoriam scribere, ut Virgilius, dum Eneam tempestate maris agitatum scribit, et Omerus alligatum malo navis Ulixem, ne a syrenarum cantu traheretur, longe tamen aliud sub velamine sentiunt quam monstretur. Comici insuper honestiores, ut Plautus atque Terrentius, hac confabulandi specie etiam usi sunt, nil aliud preter quod lictera sonat intelligentes, volentes tamen arte sua diversorum hominum mores et verba describere, et interim lectores docere et cautos facere. Et hec si de facto non fuerint, cum comunia sint, esse potuere vel possent. Quarta quidem species nil penitus in superficie nec in abscondito veritatis habet, cum sit delirantium vetularum inventio. Hauptquellen sind Macrobius und Isidor (s. o).

[36] Is. orig. 1,40,6; Augustinus, Contra mendacium (hg. v. Joseph Zycha, Wien [u. a.] 1900 [CSEL 41], S. 467–528) 13,28 (S. 508, Z. 22 bis S. 509, Z. 12): *in quo genere fingendi humana etiam dicta uel facta inrationalibus animantibus et rebus sensu carentibus homines addiderunt, ut eius modi fictis narrationibus, sed ueracibus significationibus quod uellent commendatius intimarent. nec apud auctores tantum saecularium litterarum, ut apud Horatium, mus loquitur muri et mustela uulpecule, ut per narrationem fictam ad id, quod agitur, uerax significatio referatur: unde et Aesopi tales fabulas ad eum finem relatas nullus tam ineruditus fuit, qui putaret appellanda mendacia. sed in litteris quoque sacris, sicut in libro Iudicum, ligna sibi regem requirunt et loquuntur ad oleam et ad ficum et ad uitem et ad rubum. quod totum utique fingitur, ut ad rem, quae intenditur, ficta quidem narratione, non mendaci tamen, sed ueraci significatione ueniatur.*

[37] Genealogie [Anm. 32/33], 14,19 (S. 960–965).

[38] Augustinus, De mendacio (Ausg. [Anm. 36], S. 411–466) 14,25.

[39] [*Fabula historica*] *antiquissimo omnium nationum consensu a labe mendacii inmunis est, cum sit consuetudine veteri concessum ea quis uti posse ratione exempli, in quo simplex non exquiritur veritas, nec prohibetur mendacium* (14,13, S. 986).

rung, sondern nur in vager Anlehnung an diese mit dichterischer Freiheit dargestellt habe: (1.) den *ordo artificialis*, den Vergil – im Gegensatz zu dem *historiographus* Lucan – gebraucht; (2.) die Verkörperung des Ideals der begehrenswerten Frau in Dido, um den tiefen Zwiespalt des Helden zwischen heroischer Pflicht und erotischer Neigung zu demonstrieren; (3.) die Verherrlichung des julischen Hauses durch das Lob der Standhaftigkeit des Aeneas in diesem Zwiespalt und (4.) die Verkündigung der Größe Roms in den (vergeblichen) Flüchen der sterbenden Dido (ebd., Schluß des 13. Kapitels).

Es ist ebenso unübersehbar wie überraschend, daß der große Humanist des Trecento über den hochmittelalterlichen Standpunkt in keinem wesentlichen Punkt hinausgelangt ist, der sich natürlich nicht nur an Bernhards (?) Aeneiskommentar, sondern auch anderen grammatischen, rhetorischen und poetologischen Texten des 12. Jahrhunderts ablesen läßt.[40] Neu ist im Grunde nur der Versuch, durchgehend die ›echte‹ *fabula* mit der Bibel zu parallelisieren. Das geht auf Dante und dessen Auseinandersetzung mit der Bibelexegese zurück.[41] Die Anwendung epischer Handlungen als moralischer *exempla* empfiehlt aber ebenfalls schon der Aeneiskommentar des 12. Jahrhunderts (s. o). Dahinter steht einerseits die antike Vorstellung von der Geschichte als *magistra vitae*,[42] andererseits die oben beschriebene servianische Zusammenlegung von *historia* und *argumentum*, die es erlaubt, auch das historische Exempel und die biblische Parabel eng zu verbinden. Auch in der ›Rehabilitierung‹ des Servius gegenüber Isidor ist dem Humanisten der Chartrenser Neuplatonist des Hochmittelalters stillschweigend vorausgegangen. Beide begeben sich aber damit natürlich auch der Möglichkeit, den eben doch bestehenden Unterschied zwischen tatsächlichem und bloß möglichem Geschehen für ihr poetologisches System fruchtbar zu machen.

Unsere Verwunderung darüber steigt noch, wenn wir sehen, daß die Rezeption der 'Poetik' des Aristoteles vorerst keineswegs in der Lage war, dieses Manko zu beseitigen. Die im Jahre 1278 von dem großen Aristoteles-Übersetzer Wilhelm von Moerbeke angefertigte lateinische Version der 'Poetik'[43] blieb nämlich aus bisher nicht einleuchtend geklärter Ursache unbeachtet, während sich die lateinische Fassung einer arabischen Bearbeitung der 'Poetik' durchaus einer gewissen Beliebtheit erfreute. Diese Bearbeitung, teils Übersetzung, teils Paraphrase, teils Kommentar, vorgenommen ca. 1175 von dem berühmten islamischen Philosophen Averroës (Ibn Ruschd), übersetzt 1256 in Toledo von Hermannus Alemannus, nach Ausweis der erhaltenen Handschriften über ganz Europa verbreitet,[44] bot jedoch die entscheidende, zu Anfang zitierte Stelle in völlig veränderter Form:

[40] Vgl. Knapp, Wahrheit [Anm. 3], passim.

[41] Dante Alighieri, Convivio 2,1 (Tutte le opere, hg. v. Luigi Blasucci, Florenz 1981, S. 123f.); Brief an Cangrande della Scala = Epist. XIII,7–9 (ebd., S. 343f.). Vgl. Buck [Anm. 27], S. 48f.; Greenfield [Anm. 27], S. 63 ff.

[42] Vgl. Joachim Knape, ›Historie‹ in Mittelalter und früher Neuzeit, Baden-Baden 1984 (Saecvla Spiritalia 10), S. 67 ff., 153 u. ö. (mit reicher Literatur).

[43] Aristoteles Latinus, Bd. XXXIII: De arte poetica, hg. v. Lorenzo Minio-Paluello, Brüssel/Paris 1968. Von Wilhelms Übersetzung haben sich nur zwei Codices erhalten (Eton, Bibl. Coll. 129, ca. 1300; Toledo, Bibl. Capit. 47.10, ca. 1280). Andere Rezeptionszeugnisse der Übersetzung sind bisher auch keine aufgetaucht.

[44] Ausgabe ebd. Von dieser Fassung hat der Herausgeber 24 Handschriften in den Bibliotheken Europas von Spanien über Italien, Frankreich, England, Deutschland bis Polen

DIXIT. Et patet etiam ex hiis que dicta sunt de intentione sermonum poeticorum, quoniam representationes que fiunt per figmenta mendosa adinventitia non sunt de opere poete. Et sunt ea que nominantur proverbia et exempla, ut ea que sunt in libro Esopi et consimilibus fabulosis conscriptionibus. Ideo poete non pertinet loqui nisi in rebus que sunt aut quas possibile est esse; talia quippe sunt que appetenda sunt aut refutanda aut quarum conveniens est assimilatio secundum quod dictum est in capitulis representationum. Compositorum vero fabularum et proverbiorum opus non est opus poetarum, quamvis huiusmodi proverbio et fabulas adinventicias componant sermone metrico; quamvis enim in metro communicent, tamen alterius eorum completur operatio intenta per fabulas etiam si sit absque metro; et est instructio quedam prudentialis que acquiritur per tales adinventicias fabulas. Poeta vero non pertingit ad complementum propositi sui per ymaginativas commotiones nisi per metrum. Fictor ergo proverbiorum adinventiciorum et fabularum adinvenit seu fingit individua que penitus non habent existentiam in re, et ponit eis nomina. Poete vero ponunt nomina rebus existentibus, et fortassis loquuntur in universalibus; ideoque ars poetrie propinquior est philosophie quam sit ars adinventicia proverbiorum. Et hoc est quod ipse dixit secundum consuetudinem ipsorum in poetria que imitativa videtur nature et apud gentes naturaliter se habentes.[45]

Soweit sich diesem typischen Übersetzerlatein ein Sinn entnehmen läßt, sind die aristotelischen Positionen vertauscht. Vom Werk des Dichters ausgeschlossen wird nicht die Historie, sondern die reine Fiktion. Diese hat, heißt es da, in Form von *proverbia* und *exempla*, wie sie bei Äsop und in vergleichbaren Fabeleien vorkom-

---

und Rußland nachgewiesen. Italienische Humanisten wie deren Gegner haben offenbar gleicherweise argumentatives Rüstzeug aus dieser Übersetzung entnommen (vgl. Greenfield [Anm. 27], S. 88f., 132), doch muß sie auch in einigen Schulen des deutschen Sprachraums, namentlich der jungen Universitäten, zur Verfügung gestanden haben.

[45] Arist. lat. XXXIII [Anm. 43], S. 51f. – Die Vorlage der übersetzten Stelle findet sich in: Aristoteles, De poetica. E Graeco transtulit commentis auxit ac critica editione antiquae Arabicae versionis et Alfarabi, Avicennae Averroisque commentariorum 'Abdurrahman Badawi, Kairo 1953, S. 213f. Der arabische Text ist dem Sinn nach in der lat. Wiedergabe großteils erhalten geblieben. Diese Erkenntnis verdanke ich der freundlichen Hilfe von Herrn Dr. Leopold Helmuth vom Institut für Germanistik der Universität Wien, wofür ihm herzlich gedankt sei. Hier sein Übersetzungsvorschlag für die Stelle aus der arabischen Vorlage:
Er sagte: Und es ist auch klar, nach dem, was über den Zweck (die Absicht) der poetischen Reden gesagt wurde, daß die Nachahmung mittels erfundener, lügnerischer Sachen nicht zur Tätigkeit des Dichters gehört. Und sie sind es, die *amṯāl* (= Gleichnisse, Parabeln, Fabeln, Sprichwörter etc.) und Geschichten genannt werden, wie das, was im Buch 'Kalila wa-Dimna' steht. Der Dichter hingegen spricht von existierenden oder (zumindest) möglichen Sachen, denn diese sind es, die vermieden oder angestrebt werden und mit denen Vergleiche angestellt werden (?), entsprechend dem, was in den Abschnitten über die Nachahmung gesagt wurde. Und was die, welche *amṯāl* und Geschichten verfertigen, betrifft, so ist ihre Tätigkeit nicht die Tätigkeit von Dichtern, selbst wenn sie die erfundenen *amṯāl* und Erzählungen in Versen verfertigen. Wenn auch beide sich des Metrums bedienen, so vollbringt doch der eine seine Arbeit mit Hilfe (lügnerischer) Erfindung, und auch wenn diese nicht metrisch ist, zieht der Verstand doch aus den erfundenen Geschichten Nutzen. Der Dichter freilich erreicht das, was er sich in seiner Vorstellung vorgenommen hat, nur durch das Metrum völlig. Der Verfertiger erfundener *amṯāl* und Geschichten jedoch erfindet Personen, die eigentlich keine Existenz haben und legt ihnen Namen zu. Der Dichter hingegen gibt existierenden Dingen Namen. Und manchmal haben sie (= die Dichter) über allgemeine Dinge gesprochen, und deshalb war das Dichten der Philosophie näher als das Verfertigen erfundener *amṯāl*. – Das hat er gemäß ihrer Gewohnheit in der (über die?) Dichtung gesagt, die bei den natürlichen Völkern einer natürlichen Sache nahekommt (nahekommen soll?).

men, ihren Platz in der Weisheitslehre (*instructio quedam prudentialis*). Ein solcher Erfinder (*fictor*) erfindet »Individuen, die gar kein reales Sein besitzen und gibt ihnen Namen.« Das meint sprechende Tiere und dergleichen, während Aristoteles gerade die historischen Personen im Auge gehabt hatte, die als solche nicht in die Dichtung gehörten. Aus dem von Aristoteles gegen das Faktisch-Wirkliche abgehobenen Wahrscheinlich-Möglichen ist nun aber das Real-Natürliche geworden. Wahre Dichter verwenden nur *res existentes in re* (bzw. *in natura*, wie es weiter unten heißt). Damit ist grundsätzlich dieselbe Abgrenzung des Fiktiven erreicht wie bei Servius: *historia* und *verisimile* fallen in eins zusammen, auch wenn noch der hilflose Zusatz »und vielleicht sprechen sie (die Dichter) von allgemeinen (Wesen)« folgt, um der aristotelischen Forderung Genüge zu tun.

Etliche Humanisten haben dieses Buch nachweislich gekannt, während die 'Poetik' selbst weder im Original noch in lateinischer Übersetzung vor dem Ende des 15. Jahrhunderts in ihren Gesichtskreis trat. Boccaccio dürfte, wenngleich er sich der Nachahmung griechischer Dichtung rühmt,[46] dem griechischen Werk in keiner wie immer gearteten Fassung begegnet sein. Hätte er die von Averroës und Hermann eingesehen, so hätte er sich aber ohnehin in seinem Standpunkt nur bestätigt fühlen können.

Dieser war, wie wir gesehen haben, bereits in der Renaissance des 12. Jahrhunderts vertreten worden, der hier wie in vielen anderen Fragen die Renaissance des 14. Jahrhunderts die Hand reichte. Davon gelöst hat sich hingegen ausgerechnet ein Scholastiker, der steirische Abt Engelbert von Admont (um 1250–1331) in seinem 'Speculum virtutum'. In diesem ca. 1309 (also etwa gleichzeitig mit Dantes 'Convivio'!) abgefaßten Fürstenspiegel dienen aristotelische Schriften, insbesondere die 'Nikomachische Ethik', als Hauptquelle. Im Buch X stellt Engelbert im Rahmen einer Konversationstheorie die Mittel der gefälligen Rede nach der 'Rhetorik' des Aristoteles und der pseudo-ciceronianischen 'Rhetorica ad Herennium' dar. Auf diese Weise liefert er unter der Hand auch eine Poetik der (klein)epischen Gattungen, worüber ich an anderer Stelle ausführlich gehandelt habe.[47] Hier nur das Nötigste.

Die *historia* definiert Engelbert als »die geordnete Erzählung eines vergangenen Geschehens, so wie es geschehen ist«,[48] und setzt sie gleich mit dem *exemplum*, das in der Rede als Beweismittel verwendet wird. Die *parabola* ist nach Engelbert »nicht die Erzählung einer Tat, die von bestimmten Personen ausgeführt worden ist, sondern die von irgendwelchen Personen ausgeführt werden konnte. Daher sind die *parabolae*, obwohl sie an sich nicht wahr sind, soweit es die Erzählung einer ausgeführten Tat betrifft, doch wahr, soweit es die Bedeutung eines Geschehens für ein damit vergleichbares vergangenes oder zukünftiges Geschehen betrifft.«[49] Als Beispiele wer-

---

[46] Vgl. Buck [Anm. 27], S. 85f.

[47] Fritz Peter Knapp, Mittelalterliche Erzählgattungen im Lichte scholastischer Poetik, in: Exempel und Exempelsammlungen, hg. v. Walter Haug / Burghart Wachinger, Tübingen 1991 (Fortuna vitrea 2), S. 1–22.

[48] Engelbert von Admont, Speculum virtutum (hg. v. Bernhard Pez, Regensburg 1724 [Bibliotheca ascetica III], S. 1–498), X,17 (S. 343): *Historia ... est rei gestae, prout gesta est, ordinata narratio.*

[49] Ebd., X,19 (S. 348): *parabola non est narratio rei gestae a certis personis, sed quae geri potuit a*

den u. a. die Gleichnisse Jesu und eine allegorische Erzählung aus den 'Gesta Romanorum' angeführt. Völlig unmißverständlich kommen hier trotz einer gewissen quellenbedingten Formulierungsnot der bildhafte und der unhistorische Charakter der *parabola* zum Ausdruck. Diese nimmt damit eine Mittelstellung zwischen *historia* und *fabula*, ein, welche als »eine erfundene und ausgearbeitete Rede nicht über Ereignisse, die geschehen, sondern die fingiert sind,«[50] gekennzeichnet wird. Die drei Typen dieser Gattung bestimmt Engelbert zwar nach Isidor, doch wertet er die rein unterhaltende *fabula* gegenüber dem naturphilosophischen Mythos und der moralphilosophischen Fabel keineswegs ab. Vielmehr erklärt er die aus jenen Geschichten zu gewinnende *delectatio* so:

> Deshalb aber ergötzen die *fabulae*, da sie aus Wunderbarem und Ungewohntem zusammengestellt sind. Es ist aber ergötzlich, was das Denkvermögen ausweitet und aus Ungewohntem und Fremdem, jedoch mit Ähnlichem und vorher Unbemerktem, auf das Verständnis von Gewohntem und Vertrautem hinführt.[51]

Das aus der 'Metaphysik' des Aristoteles gewonnene *admiratio*-Prinzip, das weiter unten im Text ausdrücklich als solches benannt wird,[52] vermag hier die Eigengesetzlichkeit dichterischen Erzählens auf eine ganz unkomplizierte, nichtsdestoweniger einleuchtendere Art zu begründen, als es Aristoteles in der 'Poetik' selbst gelungen war. Keine Richtlinie des Möglichen schottet mehr das Irreale ab. Die Sagen des Volkes – Engelbert nennt romanische und deutsche Heldensagen, die zu seiner Zeit lebendig waren – brauchen daher auch nicht mehr aus den Kreisen der Gebildeten verbannt zu werden, sondern dürfen hier ihren legitimen Platz behaupten.

Engelbert stand ja auch nicht wie die Humanisten unter dem Zwang, den hohen, theologiegleichen Rang der Dichtung zu behaupten. Dazu hätte er sich auch gar nicht bereitgefunden. Wie andere Scholastiker sprach er ihr nur einen recht niedrigen Stellenwert in der Hierarchie der Wissenschaften zu, den jedoch die Geschichtsschreibung mit ihr teilte, hatte doch Aristoteles seinen Wissenschaftsbegriff, der ihn zur Abwertung der Geschichtsschreibung veranlaßte, in mehreren Schriften begründet und der Scholastik vermacht. Nach Aussagen der 'Metaphysik' und der 'Zweiten Analytika' gelangt die Erfahrung nur zur Kenntnis des Einzelnen, zu einem Wissen um das bloße Daß, die Wissenschaft hingegen zur Kenntnis des Allgemeinen, zu einem Wissen um das Warum.[53] In der Hochscholastik galt das Axiom *scientia non est*

---

quibuscunque personis. Unde parabolae, licet non sint in se verae quantum ad narrationem rei gestae, sunt tamen verae quantum ad significationem rei ad earum similitudinem gestae vel gerendae.

[50] Ebd., X, 18 (S. 345): *Fabula vero est sermo de rebus non factis, sed fictis inventus et compositus.*

[51] Ebd., X, 18 (S. 346): *Ideo autem delectant fabulae, quia componuntur ex miris et insolitis. Talia autem sunt delectabilia, quia dilatant mentem, et deducunt ad intelligenda solita et consueta ex insolitis et inconsuetis, sed cum similibus et prius non animadversis.* Diese außergewöhnliche Aussage hat nichts mit der von Renaissancepoetikern öfter aufgestellten, durch Übertragung aus der Bibelexegese auf die Poetik gewonnenen Behauptung zu tun, daß gerade der zur Durchdringung der poetischen Umhüllung nötige Aufwand den Genuß an der Dichtung erhöhe (vgl. z. B. Petrarca, Collatio [Anm. 30], 9,8 *Eo tamen dulcior fit poesis, quo laboriosius quesita veritas magis atque magis inventa dulcescit*).

[52] Ebd., X, 18 (S. 347).

[53] Vgl. Renate Zoepfel, Historia und Geschichte bei Aristoteles, Heidelberg 1975 (Abh. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Jg. 1975, 2. Abh.), S. 18 ff.

singularium uneingeschränkt.[54] Dadurch war man sogar genötigt, die Theologie, die sich ja auf die in der Heiligen Schrift überlieferten Einzelereignisse stützte, vor dem Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit zu schützen. So schreibt etwa Thomas von Aquin:

> Singularien werden in der heiligen Wissenschaft überliefert, nicht weil über sie in erster Linie gehandelt werden soll, sondern sie werden eingeführt sowohl als Vorbild für die Lebensführung, wie in den moralischen Wissenschaften, als auch zur Begründung der Autorität der Männer, durch welche die göttliche Offenbarung an uns ergangen ist, worauf sich die Heilige Schrift oder die Theologie gründet.[55]

Gehören also sogar die Singularien der Bibel sozusagen nur in den Vorhof der Wissenschaft, so umso mehr die von der profanen Geschichtsschreibung überlieferten Einzelereignisse. Daß die *historia* zur Erkenntnis von Universalien vorstoßen könnte, traute ihr die Scholastik ebensowenig zu wie Aristoteles. Als Hilfsmittel für ›echte‹ Wissenschaften wie Rhetorik und Ethik behauptete die *historia* aber natürlich ihren Platz – zusammen mit der Dichtung. Als solche fungieren sie beide denn auch in Engelberts 'Speculum virtutum'. Hier kann ihre Behandlung von theologischen Implikationen fast ganz frei bleiben, findet dann aber auch fast zwangsläufig in der poetologischen Debatte keine weitere Beachtung mehr, obwohl das 'Speculum virtutum' in immerhin 14 mittelalterlichen Handschriften erhalten ist (darunter allerdings keiner in einer italienischen Bibliothek).[56]

Wenn in der Mitte des 14. Jahrhunderts Boccaccio in seinem epochalen Erzählwerk 'Il decameron' dessen hundert Novellen als *fabulae*, *parabolae* oder *historiae* (*o favole o parabole o istorie che dire le vogliamo*)[57] bezeichnet, so ist die Übereinstimmung mit Engelberts Terminologie gewiß zufällig. Die Begriffe begegnen ja auch in 'De genealogiis deorum gentilium', werden hier allerdings in einer Weise festgelegt, die dem Anliegen des 'Decameron' wenig entgegenkommt. Mit Engelberts aristotelischem Instrumentarium täte sich der Autor wesentlich leichter. So zieht er sich einfach auf die horazische Formel von *delectatio* und *utilitas* (*diletto ... e utile consiglio*)[58] zurück und gesteht offen ein, vom Parnaß der hohen Dichtkunst herabgestiegen zu sein.[59] Wie ernst das gemeint ist, bleibe dahingestellt, und dasselbe gilt auch für des Erzählers Verteidigung gegenüber jenen, »welche behaupten, diese Ge-

---

[54] Vgl. Arno Seifert, Historia im Mittelalter, Archiv für Begriffsgeschichte 21 (1977), S. 226–284, hier S. 269 ff.

[55] Thomas Aquinas, Summa theologica I, Madrid 1951, Nachdruck 1978 (Biblioteca de Autores Cristianos 77), q. 1, a. 2 ad 2: *singularia traduntur in sacra doctrina, non quia de eis principaliter tractetur; sed introducuntur tum in exemplum vitae, sicut in scientiis moralibus; tum etiam ad declarandum auctoritatem virorum per quos ad nos relevatio divina processit, super quam fundatur sacra Scriptura seu doctrina.*

[56] Vgl. George B. Fowler, Manuscripts of Engelbert of Admont, Osiris 11 (1954), S. 455–485; ders., Additional Notes on Manuscripts of Engelbert of Admont, Recherches de Théologie ancienne et médiévale 28 (1961), S. 269–282.

[57] Giovanni Boccaccio, Il decamerone (hg. v. Enrico Bianchi, 2 Bde., Florenz 1976), Proemio, Bd. I, S. 20.

[58] Ebd.

[59] Ebd., Giornata quarta, Introduzione, Bd. 1, S. 361.

schichten hätten sich nicht auf die erzählte Weise zugetragen«.[60] In jedem Falle läßt sich daraus entnehmen, daß der toposartige Vorwurf so aktuell ist wie eh und je.

Zumindest in der poetischen Theorie – deren genaue Bestimmung freilich erst gestattet, ihren Einfluß auf die Praxis zu ermessen – bleibt im Frühhumanismus die mittelalterliche Forderung nach *veritas historica vel philosophica* – dies Boccaccios eigene Formel (s. o.) – unangefochten, und dabei steht die historische Wahrheit der philosophischen nicht nach. Es ist eben kein bloßes Kuriosum, daß Petrarca, Boccaccios bewunderter älterer Freund, ausgerechnet in seinem historischen Epos 'Africa' den Gipfelpunkt seines Schaffens erblickt, mit dem er die einst mit Daedalus nach Italien gekommenen, aber wieder entflohenen Musen hierher zurückzurufen glaubt.[61]

Nur eine intensive Aristotelesrezeption hätte vermutlich eine andere Sicht der Dinge erlaubt, doch sie war den führenden Literaturtheoretikern der Zeit durch ihre antischolastische Haltung verbaut. Diese mochte auch Schuld daran tragen, daß sie sich nicht viel mehr als ihre antipoetischen Gegner um die 'Poetik' kümmerten. Engelbert von Admont hätte diese dagegen gewiß aufgegriffen, hätte er sie gekannt. Ob er sie in derselben, eher einseitigen Weise wie dann die Poetiker der Hochrenaissance verstanden hätte, ist keineswegs gewiß. Daß diese, »was die Bindung des Fiktionalen an das Wahrscheinliche anbelangt, noch einmal hinter die mittelalterliche Position zurückgefallen« sind,[62] wie Walter Haug mit Recht konstatiert, ist vermutlich nicht allein auf den Wortlaut der 'Poetik', sondern auch auf das Fortwirken der hier skizzierten platonisch-christlichen Literaturtheorie zurückzuführen. Die Kenntnis einer insgesamt stärker aristotelisch geprägten Position wie der Engelberts hätte da ein etwas anderes Ergebnis zeitigen können. Aber die Worte dieses einsamen Rufers, am falschen Ort an die falsche Adresse gerichtet, verhallten ungehört.

---

[60] Ebd., S. 362: *Quegli che queste cose cosi non essere state dicono, avrei molto caro che essi recassero gli originali, li quali, se a quel che io scrivo discordanti fossero, giusta direi la loro riprensione, e d'amendar me stesso m'ingegnerei; ma infino che altro che parole non apparisce, io gli lascerò con la loro opinione, seguitando la mia, di loro dicendo quello che essi di me dicono.*

[61] Vgl. Buck [Anm. 27], S. 75.

[62] Haug, Literaturtheorie [Anm. 1], S. 106.

Ursula Peters

Historische Anthropologie und mittelalterliche Literatur

Schwerpunkte einer interdisziplinären Forschungsdiskussion

Während bis in die frühen 80er Jahre die Erforschung der gesellschaftsgeschichtlichen Einbindung der mittelalterlichen Literatur im Zentrum eines kulturhistorischen Forschungsinteresses stand und der Hinweis auf textbestimmende überhistorische Themen, Verhaltensweisen und Einstellungen mit dem Verdikt einer Suche nach sogenannten anthropologischen Konstanten belegt wurde, hat sich die Diskussion seit einigen Jahren grundlegend geändert. Nun bestimmen nicht mehr die großen zeitspezifischen gesellschaftsgeschichtlichen Problembereiche der mittelalterlichen Dichtung die literarhistorische Argumentation, etwa die Frage nach dem sozialen Status der Autoren und ihres Publikums, die Auseinandersetzung um ministerialisches bzw. adeliges Bewußtsein, die sog. Territorialisierung und ihre Bedeutung für die Entstehung einer höfischen Literatur,[1] sondern eher Fragen nach der literarischen Verarbeitung genereller Lebenssituationen, unbewußter Verhaltensweisen und unartikulierter Einstellungen: die literarisch vermittelten Vorstellungen von Geschlechterrollen und Weiblichkeit, literarische Utopien von Eltern-Kind-Beziehungen und Familienbindungen, literarische Bilder der Angst und Abgrenzung, Fremdheits- und Entfremdungserfahrungen, Phantasmen der Sexualität und Aggression, der freien Liebe und gesellschaftlichen Normenüberschreitung.[2]

[1] Vgl. etwa die Gemeinschaftsarbeiten und Sammelbände: Dieter Richter (Hg.), Literatur im Feudalismus, Stuttgart 1975 (Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften 5); Winfried Frey u. a. (Hgg.), Einführung in die deutsche Literatur des 12. bis 16. Jahrhunderts, 3 Bde., Opladen 1979–1981; Horst Wenzel (Hg.), Adelsherrschaft und Literatur, Bern/Frankfurt a. M./Las Vegas 1980 (Beiträge zur Älteren Deutschen Literaturgeschichte 6).

[2] Vgl. etwa die neueren Sammelbände: Xenja von Ertzdorff / Marianne Wynn (Hgg.), Liebe – Ehe – Ehebruch in der Literatur des Mittelalters. Vorträge des Symposiums vom 13. bis 16. Juni 1983 am Institut für deutsche Sprache und mittelalterliche Literatur der Justus Liebig-Universität Gießen, Gießen 1984 (Beiträge zur deutschen Philologie 58); Danielle Buschinger / André Crépin (Hgg.), Amour, mariage et transgressions au moyen âge. Actes du colloque des 24, 25, 26 et 27 mars 1983, Université de Picardie, Centre d'Etudes Médiévales, Göppingen 1984 (GAG 420); Ulrich Müller (Hg.), Minne ist ein swaerez spil. Neue Untersuchungen zum Minnesang und zur Geschichte der Liebe im Mittelalter, Göppingen 1986 (GAG 440); Jeffrey Ashcroft u. a. (Hgg.), Liebe in der deutschen Literatur des Mittelalters. St. Andrews-Colloquium 1985, Tübingen 1987; Maria E. Müller (Hg.), Eheglück und Liebesjoch. Bilder von Liebe, Ehe und Familie in der Literatur des 15. und 16. Jh.s, Weinheim/Basel 1988 (Ergebnisse der Frauenforschung 14) und neuerdings Hans-Jürgen Bachorski (Hg.), Ordnung und Lust. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Trier 1991 (Literatur – Imagination – Realität 1).

Diese Verlagerung der mediävistischen Forschungsdiskussion von einer mehr oder weniger konkreten sozialgeschichtlichen Entzifferung der literarischen Texte auf die Rekonstruktion der ihnen zugrundeliegenden und sie implizit bestimmenden epochenspezifischen, aber eher langfristigen, weil vorbewußten affektiven Dispositionen der Menschen gegenüber Grundsituationen und -problemen des Lebens erfolgte in engem Kontakt mit einem speziellen Zweig der Geschichtswissenschaft: der in Frankreich seit 1945 erfolgreichen Nouvelle Histoire, die sich programmatisch von den singulären Ereignissen der politischen Fakten- und intellektuellen bzw. literarischen Geistesgeschichte löst und zunächst unter den Schlagworten *histoire des mentalités*, neuerdings eher *anthropologie* bzw. *ethnologie historique* eine *histoire totale* der alltäglichen Gewohnheiten, der kollektiven Verhaltensweisen und Lebenshaltungen sozialer Gruppen wie auch der gruppenübergreifenden, vorbewußten und überdauernden Vorstellungsgeflechte und Einstellungen der Menschen anstrebt.[3]

Bestimmend für dieses anspruchsvolle Konzept einer *histoire totale* ist eine dezidierte Interdisziplinarität: vornehmlich aufgrund der erweiterten Materialbasis, da neben den traditionellen historischen Quellen auch archäologische Funde, Alltagsgegenstände, Werke der Bildenden Kunst und literarischen Fiktion und damit auch die entsprechenden Disziplinen der Archäologie, der Volkskunde, der Kunst-, Sprach- und Literaturwissenschaft einbezogen werden; aber auch in methodischer Hinsicht, da eine Erforschung der kollektiven, langfristigen und unbewußten Orientierungen und Verhaltensweisen notwendigerweise eine Annäherung an Fragestellungen, Themenbereiche und Arbeitstechniken der Psychologie, Psychoanalyse und Ethnologie bzw. Anthropologie impliziert. Da es dieser historischen Richtung weniger um die Einzelpersönlichkeit als die kollektiven Dispositionen und gruppenspezifischen Vorstellungsgeflechte geht und mit den *attitudes mentales* nicht, zumindest nicht nur situationsspezifische Emotionen und Reaktionen, sondern eher generelle Haltungen und Reaktionsmechanismen der Menschen angesichts grundlegender Lebenssituationen gemeint sind, sind die Methoden und Forschungsergebnisse der Psychologie und Psychoanalyse nur sehr zurückhaltend, bestenfalls im Sinne einer vergleichbaren Suche nach dem verborgenen Unformulierbaren oder im Hinblick auf punktuelle Verhaltenserklärungen, aber nie grundsätzlich und auf breiter Basis rezipiert worden. Um so intensiver hat sich die Nouvelle Histoire jedoch um einen Dialog mit der Ethnologie bemüht, von deren Erfahrungen bei der Erforschung oraler Gesellschaften in ihrer sozialen Organisation, körpersprachlichen

[3] Zur Programmatik dieser historischen Schule vgl. aus der Vielzahl der Darstellungen und Sammelbände: Claudia Honegger u. a. (Hgg.), Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse, Frankfurt a. M. 1977 (edition suhrkamp 814); Michael Erbe, Zur neueren französischen Sozialgeschichtsforschung. Die Gruppe um die Annales, Darmstadt 1979 (Erträge der Forschung 110); Robert Deutsch, »La Nouvelle Histoire« – die Geschichte eines Erfolgs, HZ 233 (1981), S. 107–129; Ulrich Raulff (Hg.), Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse, Berlin 1987 (Wagenbachs Taschenbücherei 152) und vor allem die Selbstdarstellung: La Nouvelle Histoire. Sous la direction de Jacques Le Goff, Roger Chartier, Jacques Revel, Paris 1978 (Les encyclopédies du savoir moderne). Teilübersetzung: Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft, Frankfurt a. M. 1990.

Kommunikation und Mythenbildung sich das neue mediävistische Interesse an den kollektiven Einstellungen, archaischen Verhaltensweisen und magisch-rituellen Praktiken entscheidende methodische und sachliche Einsichten verspricht. Die wichtigsten ›Gesprächspartner‹ waren Marcel Mauss mit seinen Arbeiten zum ›totalen sozialen Phänomen‹, zur Anthropologie von Gabentausch und Körpertechniken und Claude Lévi-Strauss mit seinen weitausgreifenden Untersuchungen der elementaren Strukturen von Verwandtschaft und Familie, die – auch nach den Selbstaussagen der französischen Historiker – ganz entscheidend die historisch-anthropologisch orientierten Studien der Nouvelle Histoire mitgeprägt haben.[4]

Am explizitesten und produktivsten haben in den letzten 20 Jahren die im Umkreis von Jacques Le Goff und Georges Duby entstandenen Arbeiten die Möglichkeiten einer an ethnologischen Fragestellungen und Arbeitsmethoden orientierten historischen Anthropologie des Mittelalters erprobt und dabei in zahlreichen Detailuntersuchungen die Konturen eines ›anderen‹ Mittelalters mit seinen alltäglichen Gewohnheiten, archaisch-paganen Glaubenspraktiken, vorbewußten Einstellungen und kollektiven Reaktionen der Menschen herausgearbeitet. Allerdings auf methodisch und thematisch sehr unterschiedliche Weise: Jacques Le Goff verfolgt seit seinen im Jahre 1977 unter dem programmatischen Titel ›Pour un autre Moyen Age‹ zusammengefaßten Studien bis zu der nicht weniger programmatisch gemeinten Aufsatzsammlung ›L'imaginaire médiéval‹ von 1985[5] konsequent und in den verschiedensten thematischen Konstellationen dieses ›andere‹, tiefgründige Mittelalter in seinen langanhaltenden, die kurzlebige Ereignisgeschichte überdauernden, tiefsitzenden Verhaltens- und Reaktionsweisen, seinen nicht expliziten, verdeckten, aber um

---

[4] Zum Verhältnis von Nouvelle Histoire und Ethnologie bzw. Anthropologie vgl. Jacques Le Goff, L'Histoire et l'homme quotidien, in: L'historien entre l'ethnologue et le futurologue. Actes du séminare international, Venise 2–8 avril 1971, Paris/La Haye 1972 (Le savoir historique 4), S. 238–250; André Burguière, L'anthropologie historique (1978). Dt.: Historische Anthropologie, in: Le Goff, Rückeroberung [Anm. 3], S. 62–102; Claude Lévi-Strauss, Histoire et ethnologie, Annales E. S. C. 38 (1983), S. 1217–31; Michael Erbe, Historisch-anthropologische Fragestellungen der Annales-Schule, in: Hans Süssmuth (Hg.), Historische Anthropologie. Der Mensch in der Geschichte, Göttingen 1984, S. 19–31. Zur historischen Anthropologie generell vgl. die einführenden Arbeiten von Thomas Nipperdey, Bemerkungen zum Problem einer historischen Anthropologie, in: Simon Moser (Hg.), Die Philosophie und die Wissenschaften, Meisenheim 1967, S. 350–370; Wolf Lepenies, Geschichte und Anthropologie. Zur wissenschaftshistorischen Einschätzung eines aktuellen Disziplinenkontakts, Geschichte und Gesellschaft 1 (1975), S. 325–343; Thomas Nipperdey, Die anthropologische Dimension der Geschichtswissenschaft, in: ders., Gesellschaft, Kultur, Theorie. Gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte, Göttingen 1976 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 18), S. 33–58; Wolf Lepenies, Probleme einer historischen Anthropologie, in: Reinhard Rürup (Hg.), Historische Sozialwissenschaft. Beiträge zur Einführung in die Forschungspraxis, Göttingen 1977, S. 126–159 sowie den bereits genannten von Hans Süssmuth herausgegebenen Sammelband: Historische Anthropologie.

[5] Jacques Le Goff, Pour un autre Moyen Age, Paris 1977. Teilübersetzung: Für ein anderes Mittelalter. Zeit, Arbeit und Kultur im Europa des 5.–15. Jahrhunderts. Ausgewählt von Dieter Groh, eingeleitet von Juliane Kümmell, Frankfurt a. M. 1984 (Sozialwissenschaftliche Bibliothek 35180); ders., L'imaginaire médiéval (1985). Dt.: Phantasie und Realität des Mittelalters, Stuttgart 1990.

so wirkungsmächtigeren ›volkstümlichen‹ Vorstellungsbereichen, seinen magischen Praktiken und geheimen Kulten. Georges Duby hingegen entwirft – unter dem vieldiskutierten Stichwort *histoire des mentalités* – Perspektiven einer historischen Rekonstruktion und Durchdringung des komplexen Zusammenhangs und Wechselspiels von politischem Handeln, gesellschaftlichen Verhaltensweisen, expliziten Ideologemen und affektiven Dispositionen, die er in programmatischen Studien zu berühmten Szenarien der faktischen wie intellektuellen Ereignisgeschichte des Mittelalters entfaltet: dem Gesellschaftsmodell der drei Ordnungen, der Schlacht von Bouvines, den aufsehenerregenden Eheskandalen französischer Königs- und Fürstenhäuser, der Ritterbiographie Wilhelm Marschalls.[6]

Das Ergebnis dieser im weitesten Sinne anthropologisch orientierten Bemühungen der mediävistischen Nouvelle Histoire ist eine deutliche Zentrierung des historischen Interesses auf bestimmte Themenbereiche und Fragestellungen. Dabei zeichnen sich drei große Schwerpunkte ab: die Geschichte des Körpers, der familialen Organisation des Lebens und der Volkskultur, die in einem weitgespannten, die Alltäglichkeit der Gewohnheiten, aber auch die Spezifität ideologischer Konzepte umfassenden Umkreis erforscht werden.[7] Da diese Themenkreise auch in der literarhistorischen Diskussion der letzten Jahre eine zunehmende Rolle spielen, lassen sich an ihnen die literarhistorische Bedeutung, die möglichen Perspektiven und methodischen Probleme dieses neuen historisch-anthropologischen Forschungsinteresses erörtern.

Im Umkreis des Themenbereichs Körper/Körperlichkeit hat die Nouvelle Histoire entsprechend ihrer Nähe zur Historischen Demographie bislang die intensivsten Forschungsaktivitäten entfaltet, die ein thematisch weit ausdifferenziertes Feld abdecken: mit ganz unterschiedlichen Arbeiten zur Ernährung, zu den Eßgewohnheiten, Hungersnöten und Mortalitätsraten mittelalterlicher Bevölkerungsgruppen, zu ihrem Verhalten angesichts der grundlegenden Lebenssituationen von Geburt, Krankheit und Tod, zu den Ausdruckssystemen von Gestikulation, Gebärdensprache und körperlicher Repräsentation, zu dem Wandel von Körpergefühl und Sexualverhalten, zur Rolle kirchlicher Sexualitätsverbote und gesellschaftlicher Körpertabus im Mittelalter. Dieser thematischen Vielfalt entspricht auch in methodischer Hinsicht ein breites Spektrum: von demographischen Untersuchungen zu den Verbindungen von Klimaschwankungen, Anbaumethoden, Bevölkerungswachstum und Eßgewohnheiten,[8] über zivilisationstheoretische Überlegungen zu Veränderun-

[6] Georges Duby, Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme (1978). Dt.: Die drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus, Frankfurt a. M. 1981; ders., Le dimanche de Bouvines. 27 juillet 1214 (1973). Dt.: Der Sonntag von Bouvines. 27. Juli 1214, Berlin 1988; ders., Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale (1981). Dt.: Ritter, Frau und Priester. Die Ehe im feudalen Frankreich, Frankfurt a. M. 1988 (suhrkamp taschenbuch 735); ders., Guillaume le Maréchal ou le meilleur chevalier du monde (1984). Dt.: Guillaume le Maréchal oder der beste aller Ritter, Frankfurt a. M. 1986.

[7] Zu diesen Themenschwerpunkten einer historischen Anthropologie vgl. die Darstellungen von Burguière [Anm. 4], Le Goff, L'Histoire et l'homme quotidien [Anm. 4] und Erbe, Historisch-anthropologische Fragestellungen [Anm. 4].

[8] Vgl. vor allem die bei Burguière [Anm. 4], S. 75–80, aufgeführten Arbeiten aus dem Umkreis der Annales.

gen des Verhaltens im Bereich von körperlicher Hygiene, Körperkontakten und Schamschwellen,[9] mentalitätshistorische Untersuchungen der sich wandelnden Einstellungen zu Sexualität, Liebe und Ehe[10] und diskursanalytische Überlegungen zum quantitativen und qualitativen Wandel des Sprechens über Sexualität und Körperlichkeit[11] bis zu dem Versuch einer an Marcel Mauss' Arbeit über die Körpertechniken anknüpfenden systematischen Erschließung der verschiedenen Repräsentationssysteme des Körperlichen, der differenzierten Zeichensysteme von Gestikulation und Körpersprache, auf die sich neuerdings eine spezielle Arbeitsgruppe der Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, die Groupe d'anthropologie historique de l'Occident médiéval, konzentriert.[12]

Für die Literaturgeschichte ist diese Erforschung der Geschichte des Körpers von unterschiedlicher Relevanz. Während die demographisch orientierten Arbeiten zu den materiellen Lebensbedingungen und -situationen im Mittelalter dem Literarhistoriker zwar wertvolle Informationen bieten, aber nur sehr vermittelt entscheidende Probleme des Textverständnisses betreffen, zielt die historische Diskussion um Schamgrenzen, Sexualität und Körpersprache auf einen zentralen Themenbereich der mittelalterlichen Literatur: die literarische Signifikanz des Körpers, die lange Zeit in der literarhistorischen Diskussion wenig beachtet worden ist, in den letzten Jahren jedoch – in den Fragekomplexen Sexualität, weiblicher Körper und Repräsentationssysteme des Körpers – ganz neue Dimensionen gewonnen hat.

---

[9] Grundlegend ist hier natürlich die 1939 erstmals publizierte Arbeit von Norbert Elias, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 2 Bde., Frankfurt a. M. ²1976, die in Frankreich erst im Jahre 1973 unter dem Titel ›La civilisation des moeurs‹ erschienen ist, dann – vornehmlich im Umkreis der Annales – vehement rezipiert und in die verschiedensten Richtungen weitergeführt wurde. Ergebnis dieses zivilisationstheoretischen Interesses ist u. a. die Arbeit von Georges Vigarello, Le propre et le sale (1985). Dt.: Wasser und Seife, Puder und Parfüm. Geschichte der Körperhygiene seit dem Mittelalter, Frankfurt a. M./New York 1988.

[10] Vgl. etwa Jean-Louis Flandrin, L'Eglise et le contrôle des naissances, Paris 1970 (Questions d'Histoire 23); ders., Mariage tardif et vie sexuelle: Discussions et hypothèses de recherche, Annales E. S. C. 27 (1972), S. 1351–78; ders., Repression and Change in the Sexual Life of Young People in Medieval and Early Modern Times, Journal of Family History 2 (1977), S. 196–210; ders., Le sexe et l'Occident. Evolution des attitudes et comportements, Paris 1981 (Univers Historique); Duby, Ritter, Frau und Priester [Anm. 6]; Philippe Ariès / André Béjin (Hgg.), Sexualités occidentales (1982). Dt.: Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland, Frankfurt a. M. 1984; Jean-Louis Flandrin, Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI^{e}–XI^{e} siècle), Paris 1983; L'amour et la sexualité, Paris 1984 (L'Histoire 63); Danielle Jacquart / Claude Thomasset, Sexualité et savoir médical au moyen âge, Paris 1985 (Les chemins de l'Histoire); Jacques Rossiaud, La prostitution médiévale (1988). Dt.: Dame Venus. Prostitution im Mittelalter, München 1989; Georges Duby, Die Frau ohne Stimme. Liebe und Ehe im Mittelalter, Berlin 1989.

[11] Vor allem Michel Foucault, Histoire de la sexualité (1976–1984). Dt.: Sexualität und Wahrheit, 3 Bde., Frankfurt a. M. 1977–1986, und in Anlehnung an Foucault Marie-Claude Derouet-Besson, ›Inter duos scopulos‹. Hypothèses sur la place de la sexualité dans les modèles de la représentation du monde au XI^{e} siècle, Annales E. S. C. 36 (1981), S. 922–945.

[12] Vgl. dazu vor allem die Hinweise von Le Goff, Phantasie und Realität [Anm. 5], Kap. III: Der Körper, S. 141 ff.

Die literarische Darstellung von Sexualität hat zwar schon immer die Aufmerksamkeit der literarhistorischen Forschung gefunden, allerdings eingeschränkt auf bestimmte Texttypen – die Schwankdichtung, die Neidhartiana, die Fastnachtspiele des Spätmittelalters – und lange Zeit mit dem Gestus ästhetischer wie moralischer Ausgrenzung.[13] Inzwischen richtet sich jedoch der Blick der Literarhistoriker nicht mehr nur auf die Inhalte grobianischer Sexualitätsszenen von Schwankdichtung und Fastnachtspiel, sondern auch auf die stilistisch-rhetorische Ebene der Sexualitätsmetaphorik, des sexualisierten Sprechens in den verschiedensten Texten und damit auch auf die komplexe literarische Thematisierung von Sexualität und Körperlichkeit, auf den verdeckten Zusammenhang von Sexualität, Geschlecht und Gewalt in den Texten.[14] Methodische Orientierungspunkte sind natürlich in erster Linie psychoanalytische Modelle des Verständnisses von Sexualität und Repression, aber auch Norbert Elias' zivilisationstheoretische Überlegungen zur zunehmenden Triebregulierung, neuere mentalitätsgeschichtliche Arbeiten zu den gruppenspezifischen Veränderungen im Sexualverhalten bzw. den sich wandelnden Einstellungen gegenüber Sexualität an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit und nicht zuletzt die durch Michel Foucault initiierte Diskussion um den für die Neuzeit bestimmenden Prozeß einer zunehmenden ›Diskursivierung‹ der Sexualität. Den Texten bzw. der literarischen Thematisierung von Sexualität und Körperlichkeit wird dabei – ungeachtet aller methodischen Unterschiede im einzelnen – eine besondere Aussagekraft zugewiesen: in psychoanalytischem Kontext erweisen sie sich als signifikante Dokumente sexueller Ausgrenzungs-, Bewältigungs- und Gewaltphantasien, im Rahmen einer historischen Dokumentation sich wandelnden Körper- und Sexualverhaltens als eindrucksvolle Zeugnisse für die sich verändernde Rolle von Sexualität und Körperlichkeit, für den Wandel von Tabuisierung und Schamgrenzen im Prozeß der Zivilisation und im Gefolge von Foucaults Thesen zu Sexualität, Wissen und Macht als eindrucksvolle Beispiele für die Vielfalt des mittelalterlichen Diskurses

---

[13] Vgl. diese Forschungsdiskussion bei Rüdiger Krohn, Der unanständige Bürger. Untersuchungen zum Obszönen in den Nürnberger Fastnachtsspielen des 15. Jahrhunderts, Kronberg 1974 (Scriptor. Hochschulschriften Literaturwissenschaft 4), S. 15 ff.

[14] So etwa Sarah White, Sexual Language and Human Conflict in Old French Fabliaux, Comparative Studies in Society and History 24 (1982), S. 185–210; R. Howard Bloch, Le mantel mautaillié des fabliaux, Poétique 54 (1983), S. 181–198; Helmut Birkhan, Neidhart von Reuental und Sigmund Freud. Allgemeines und Spezielles zur psychoanalytischen Interpretation mittelalterlicher Texte, in: ders. (Hg.), Neidhart von Reuental. Aspekte einer Neubewertung, Wien 1983 (Philologica Germanica 5), S. 34–73; John Margetts, Die Darstellung der weiblichen Sexualität in deutschen Kurzerzählungen des Spätmittelalters: Weibliche Potenz und männliche Versagensangst, in: Jürgen Kühnel u. a. (Hgg.), Psychologie in der Mediävistik. Gesammelte Beiträge des Steinheimer Symposions, Göppingen 1985 (GAG 431), S. 259–276; Wolfgang Beutin, Sexualität und Obszönität in der Erzählliteratur des Spätmittelalters und der Renaissance, ebendort, S. 277–300; Rüdiger Schnell, Mittelalter oder Neuzeit? Medizingeschichte und Literaturhistorie. Apologie weiblicher Sexualität in Boccaccios 'Decameron', in: ders. (Hg.), Gotes und der werlde hulde. Literatur in Mittelalter und Neuzeit (Fs. Heinz Rupp), Bern/Stuttgart 1989, S. 240–287; Gerhard Wolf, Spiel und Norm. Zur Thematisierung der Sexualität in Liebeslyrik und Ehelehre des späten Mittelalters, in: Bachorski, Ordnung und Lust [Anm. 2], S. 477–509.

über Sexualität in Moraltheologie, kanonischem Recht, in Medizin, lateinischer Didaxe oder volkssprachiger Unterhaltungsliteratur.

Der Literarhistoriker wird freilich gegenüber generellen Aussagen über die Rolle und Bewertung von Sexualität und Körperlichkeit im Mittelalter zurückhaltend sein. Denn die strikt gattungs-, typen-, ja diskursspezifische Darstellung und Behandlung der Themen Sexualität und Körperlichkeit in der mittelalterlichen Literatur warnt ihn, in Unterschieden der Thematisierung von Sexualität und Körperlichkeit ohne weiteres literarische Reflexe von Veränderungen im Sexualverhalten oder in den Einstellungen zur Sexualität zu sehen. Die Texte verdeutlichen vielmehr eine erstaunliche Flexibilität und Souveränität der mittelalterlichen Autoren im Reden über Sexualität: das Neben- und Ineinander unterschiedlicher, z. T. geradezu einander widerstreitender Sexualitätsdiskurse in den verschiedenen Literaturbereichen, das zumindest punktuelle Ausblenden moraltheologischer Aspekte des Themas etwa in der volkssprachigen höfischen Dichtung, demgegenüber das Ausgreifen auf juristische oder medizinische Sexualitätskasuistik in bestimmten Bereichen der lateinischen Liebesliteratur – mit jeweils differierender Ausgestaltung der Sexualitätsthematik. Eine systematische Erfassung und Ausdifferenzierung der gattungs- und typenspezifisch unterschiedlichen Sexualitätsdiskurse wäre deshalb eine der wichtigsten Voraussetzungen für weiterführende historische und literarhistorische Überlegungen zur Bedeutung und Rolle des Körpers und der Sexualität im Mittelalter. Die neueste literarhistorische Diskussion zur Sexualitätsdarstellung mittelalterlicher Texte hat diesen Weg bereits eingeschlagen und verfolgt – wie die jüngsten Arbeiten von Rüdiger Schnell zu Boccaccio und Gerhard Wolf zu spätmittelalterlichen Liebesliedern und Ehelehren zeigen[15] – mit überzeugenden Ergebnissen die typenspezifische Akzentuierung der Sexualitätsthematik durch die mittelalterlichen Autoren.

Eine spezifische Variante der literarischen Signifikanz des Körpers bietet die Dichotomie Seele–Körper,[16] speziell in ihrer geschlechterstereotypen Zuspitzung auf die Opposition männlicher Geist – weibliche Körperlichkeit, die mehr oder weniger direkt die mittelalterliche Literatur durchzieht und in den letzten Jahren vor allem von der mediävistischen Frauenforschung in ihren literarischen Ausprägungen diskutiert wird.[17] In Arbeiten zum sexualisierten Blick der Autoren auf den weiblichen Körper, zur literarischen Aktualisierung der misogynen Identifizierung der Frau mit Sexualität und kruder Körperlichkeit, zur verborgenen Ausgrenzung und offenen Inkriminierung weiblicher Sexualität in den literarischen Texten werden die diffizilen Zusammenhänge von programmatischer Körperfeindlichkeit, männlichen Weiblichkeitsphantasien und gesellschaftlichem Status der Frau analysiert. Mit dem Ziel eines neuen, feministischen Verständnisses bestimmter literarischer Themen und Figurenkonstellationen: etwa der Rolle Enides[18] in Hartmanns 'Erec' oder der laten-

[15] Vgl. Anm. 14.

[16] Dazu Jacques Le Goff, Körper und Ideologie im mittelalterlichen Abendland, in: ders., Phantasie und Realität [Anm. 5], S. 143–146 sowie ders., Die Ablehnung der Lust, ebendort, S. 156–168, hier S. 157 ff.

[17] Vgl. etwa die Beiträge in dem programmatischen, von Ingrid Bennewitz herausgegebenen Sammelband: *Der frauwen buoch.* Versuche zu einer feministischen Mediävistik, Göppingen 1989 (GAG 517).

[18] Die latente Sexualitäts- und Misogyniethematik des Erecromans betonen Kathryn Smits,

ten Sinnebene in den Melusineromanen.[19] Ihre überzeugendsten Ergebnisse hat diese Forschungsrichtung bislang im Bereich der Frauenmystik, wenn sie – wie etwa C. W. Bynum in ihren perspektivenreichen Arbeiten zur religiösen Frauenbewegung des Spätmittelalters[20] – die in Fastenaskese, Krankheitsschilderungen, kreatürlichen *unio*-Visionen dominante und für die Spiritualität der Frauen offenbar signifikante Körperthematik der Texte herausstellt und dabei die geradezu pointiert geschlechterstereotype Konkretisierung weiblicher Kreatürlichkeit betont, mit der die Frauen nicht nur souverän die etablierten Deutungspotentiale der Dichotomie männlicher Geist vs. weibliche Körperlichkeit aufgegriffen, sondern zugleich die in der religiösen Bewegung des 13. Jahrhunderts bestimmende theologische Programmatik der *humanitas Christi* am eigenen Körper exemplifiziert hätten. Die religiösen Intentionen der Autorinnen und Rezipientinnen verwirklichten sich am eindrücklichsten in der für die Frauenmystik so charakteristischen Körperthematik. Insofern ist die frauenmystische Vitenliteratur des Spätmittelalters ein besonders prägnantes Beispiel für eine ausgeprägte – in diesem Fall religiöse – Signifikanz des (weiblichen) Körpers, die – lange Zeit in der Forschung nicht erkannt – erst im Rahmen eines neuen mediävistischen Interesses an den anthropologischen Themengeflechten Körper, Ernährung, Geschlecht in ihrem theologischen und literarischen Anspruch erschlossen worden ist. Es ist zu vermuten, daß auch in anderen Fällen eine anthropologisch orientierte, auf die literarische Signifikanz des Körpers achtende Lektüre bisher unbemerkte, für das Verständnis der Texte jedoch zentrale Sinnschichten erschließt.

Ein besonderer Bereich ist das Bedeutungssystem mittelalterlicher Gebärden, das zwar schon seit langem – vor allem in der Rechtsgeschichte – die Aufmerksamkeit der Historiker[21] gefunden hat und auch in der literarhistorischen Forschung an ausgewählten Beispielen – den Gebärden der Begrüßung, des Schweigens, der Klage, Angst oder Scham – in seiner literarischen Aussagekraft untersucht worden ist,[22] nun

---

Die Schönheit der Frau in Hartmanns 'Erec', ZfdPh 101 (1982), S. 1–28; Ursula Schulze, *Âmîs unde man*. Die zentrale Problematik in Hartmanns 'Erec', Beitr. 105 (1983), S. 14–47 und René Perennec, Les fautes d'Enide. Culpabilité féminine et association conjugale, in: Sieglinde Hartmann (Hg.), Deutsch-französische Germanistik, Göppingen 1984 (GAG 364), S. 69–105.

[19] Vgl. etwa Ulrike Junk, »So müssen Weiber sein«. Zur Analyse eines Deutungsmusters von Weiblichkeit am Beispiel der »Melusine« des Thüring von Ringoltingen, in: Bennewitz [Anm. 17], S. 327–352, die an der Dämonisierung der Melusinefigur »Spuren der männlichen Angstbewältigung« (S. 331) konstatiert.

[20] Vgl. etwa Caroline Walker Bynum, »... And Woman his Humanity«: Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages, in: C. W. Bynum u. a. (Hgg.), Gender and Religion. On the Complexity of Symbols, Boston 1986, S. 257–288; dies., Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women, Berkeley/Los Angeles/London 1987; dies., The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages, in: Michel Feher (Hg.), Fragments for a History of the Human Body. Part One, New York 1989, S. 161–219.

[21] Vgl. etwa die grundlegende Arbeit von Karl Amira, Handgebärden in den Bilderhandschriften des Sachsenspiegels, München 1905 (Sitzungsber. d. Bayer. Akad. der Wiss. 23,2).

[22] Neben den älteren übergreifenden Arbeiten von Erhard Lommatzsch, System der Gebärden, dargestellt auf Grund der mittelalterlichen Literatur Frankreichs, Diss. Berlin 1910 und

aber in der von Jean-Claude Schmitt geleiteten Groupe d'anthropologie historique de l'Occident médiéval offenbar auf breiter Basis und in großem Rahmen erforscht wird: von der Begriffsgeschichte über eine Ikonologie der Gebärdensprache bis zu übergreifenden Arbeiten zu mittelalterlichen Körper-Raum-Vorstellungen.[23] Ziel dieser systematischen Rekonstruktion des Zeichencharakters mittelalterlicher Gebärden ist eine historische Dokumentation des mittelalterlichen Gestensystems als einer dritten Fundamentalkategorie der Kommunikation neben Schriftlichkeit und Mündlichkeit. Und dies ist ein Gedanke, der auch die neuere literarhistorische Diskussion um die spezifische Körperlichkeit des Literaturvortrags, um die – nach Paul Zumthor – *voix* mittelalterlicher Werke leitet.[24] Denn Zumthor, der in der Materialität des Literaturvortrags, in der »sonorité d'une voix présente« (S. 99) eine entscheidende Ausdrucksschicht der mittelalterlichen Dichtung sieht, betont die Bedeutung der körperlichen Präsenz des Autors bzw. Vortragenden für die literarische Kommunikation mit dem Publikum und damit auch die kommunikations- wie sinnstiftende Leistung von Mimik, Gestikulation und Körpersprache. Diese Überlegungen sind natürlich nicht neu. Zumindest die Minnesangsforschung hat sich immer wieder darum bemüht, den Aufführungsaspekt und damit die Ebene einer nonverbalen Kommunikation für das Verständnis lyrischer Vortragskunst fruchtbar zu machen.[25] Nach Hugo Kuhns wenig geglücktem Interpretationsversuch von Hartmanns

Franz Bernhard Zons, Von der Auffassung der Gebärde in der mittelhochdeutschen Epik, Diss. München 1934; vgl. vor allem Werner Habicht, Die Gebärde in englischen Dichtungen des Mittelalters, München 1959 (Bayer. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Kl. Abhandlungen NF 46); Dietmar Peil, Die Gebärde bei Chrétien, Hartmann und Wolfram. Erec – Iwein – Parzival, München 1975 (Medium Aevum 28); Philippe Ménard, Les gestes et expressions corporelles de la Chanson de Roland, in: Wolfgang van Emden / Philip E. Bennet (Hgg.), Guillaume d'Orange and the chanson de geste, Reading 1984, S. 85–92; Helmut Birkhan, Der babylonischen Verwirrung entgangen? Mittelalterliche Gebärdensprache als Schlüssel zum Verständnis bildlicher Darstellungen, in: Peter K. Stein u. a. (Hgg.), Festschrift für Ingo Reiffenstein zum 60. Geburtstag, Göppingen 1988 (GAG 478), S. 443–462; eine weitausgreifende, literarische wie bildliche Zeugnisse einbeziehende Untersuchung zur Symbolgebärde ›Kuß‹ bietet neuerdings Klaus Schreiner, »Er küsse mich mit dem Kuß seines Mundes« (*Osculetur me osculo oris sui*, Cant 1,1). Metaphorik, kommunikative und herrschaftliche Funktionen einer symbolischen Handlung, in: Hedda Ragotzky und Horst Wenzel (Hgg.), Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen, Tübingen 1990, S. 89–132.

[23] Vgl. neben den Hinweisen von Le Goff [Anm. 12] die ersten Ergebnisse von Jean-Claude Schmitt, Gestus – gesticulatio. Contribution à l'étude du vocabulaire latin médiéval des gestes, in: La lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen Age, Paris 1981, S. 377–390; ders., Le faire et le dire: vers une anthropologie des gestes iconiques, in: ders. (Hg.), Gestures, London 1984 (History and Anthropology 1, 1984/85, Heft 1), S. 1–23; ders., La raison des gestes dans l'Occident médiéval, Paris 1990; ders., The Ethics of Gesture, in: Feher, Fragments [Anm. 20], Part Two, S. 129–147.

[24] Vgl. etwa die zusammenfassende Darstellung der *voix*-Problematik in Paul Zumthor, La poésie et la voix dans la civilisation médiévale, Paris 1984 (Collège de France. Essais et Conférences), aus der das folgende Zitat stammt, sowie die übergreifende Arbeit: La lettre et la voix. De la »littérature« médiévale, Paris 1987.

[25] Vgl. den Forschungsüberblick bei Claudia Händl, Rollen und pragmatische Einbindung. Analysen zur Wandlung des Minnesangs nach Walther von der Vogelweide, Göppingen 1987 (GAG 467), S. 16 ff.

Kreuzlied MF 218,5[26] war allerdings der Gedanke einer nonverbalen Verständigungs- und Sinnebene kaum noch an Texten bzw. in der Textanalyse konkretisiert worden. Neue Impulse für eine generelle Diskussion dieses Problems sind schließlich von der Mündlichkeit-Schriftlichkeit- bzw. der Text-Bild-Forschung ausgegangen, die sich zunehmend auf den Aspekt der körperlichen Kommunikation im mittelalterlichen Literaturvortrag konzentriert, dabei – wie etwa Sylvia Huot – bildliche und literarische Zeugnisse im Umkreis des Themenspektrums Gebärdensprache und Literaturrezeption zusammenstellt[27] oder – wie Horst Wenzel – einen Zusammenhang zwischen der Bedeutung körperlicher Kommunikation in der mittelalterlichen Erziehung und der didaktischen Visualisierung von Inhalten in der Literatur sieht und auf diese Weise das für den mittelalterlichen Literaturbetrieb charakteristische Zusammenspiel von körperlicher Kommunikation, mündlichem Literaturvortrag, schriftlicher Buchkultur und Didaxe in den Blick rückt.[28]

Schon diese ersten Versuche, die noch punktuell, von ganz unterschiedlichen methodischen Ansätzen her das thematische Umfeld nonverbaler Kommunikation in ihrer Bedeutung für die Wirkungsweise und Sinnerschließung mittelalterlicher Literatur abschreiten, erweisen die Fruchtbarkeit dieses neuen anthropologisch orientierten Interesses der Literaturgeschichte an der ›Kommunikation der Körper‹ im Mittelalter. Eine systematische Erschließung ihrer literarhistorischen Bedeutung ist allerdings noch nicht in Sicht: es fehlen nicht nur fachübergreifende Forschungsreferate, die die unübersichtliche, in den unterschiedlichsten Disziplinen und oft auch abseits der üblichen Fachzeitschriften ausgetragene Diskussion zusammenstellen und kritisch auf ihre Relevanz für literarhistorische Fragenkomplexe überprüfen, sondern auch inhaltliche Bestimmungen und Eingrenzungen eines spezifisch literarhistorischen Interesses an diesem Themenumkreis. Die literarhistorische Forschung bewegt sich bislang zwischen den Extrempositionen punktueller Erforschung in der Auflistung bedeutungstragender Gebärden bzw. in Einzelinterpretationen gestischer Ausdrucksszenen und weitausgreifender poetologischer Überlegungen zur Körperlichkeit mittelalterlicher Textpräsentation und -vermittlung. Die gesamte Zwischenschicht eines anthropologischen Blicks für die explizite Körperthematik mittelalterlicher Texte ist dabei noch weitgehend unberücksichtigt geblieben. Es fehlen übergreifende Untersuchungen etwa zur Rolle des Körpers in der höfischen Dichtung, zur spezifischen Körperlichkeit höfischen Verhaltens, zum Zusammenspiel von körperlicher und verbaler Kommunikation, zu den körperlichen Implikationen des höfischen Sprechens, zum Bedeutungssystem des von Jacques Le Goff an Chrestiens Erecroman vorgeführten »code alimentaire et vestimentaire«[29] in den höfischen Ro-

---

[26] Hugo Kuhn, Minnesang als Aufführungsform, in: ders., Text und Theorie, Stuttgart 1969, S. 182–190.

[27] Vgl. Sylvia Huot, From Song to Book. The Poetics of Writing in Old French Lyric and Lyrical Narrative Poetry, Ithaca/London 1987, hier vor allem S. 83 ff., 135 ff.

[28] Horst Wenzel, Partizipation und Mimesis. Die Lesbarkeit der Körper am Hof und in der höfischen Literatur, in: Hans Ulrich Gumbrecht / K. Ludwig Pfeiffer (Hgg.), Materialität der Kommunikation, Frankfurt a. M. 1988 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 750), S. 178–202.

[29] Jacques Le Goff, Quelques remarques sur les codes vestimentaire et alimentaire dans 'Erec et

manen, die auf der Darstellungsebene der Texte die repräsentative und bedeutungstragende Rolle des Körpers verfolgen. In diesem Sinne bietet der Themenbereich Körper/Körperlichkeit der literarhistorischen Forschung eine Fülle noch kaum beachteter Fragestellungen, deren systematische Erörterung zu neuen Einsichten in die spezifische Wirkungsintention der höfischen Dichtung führen wird.

Demgegenüber gehört Familie und Verwandtschaft, der zweite Themenschwerpunkt der historischen Anthropologie, bereits seit langem zu den etablierten Forschungsgegenständen nicht nur der Ethnologie, sondern auch der Geschichtswissenschaft, die mit der historischen Familienforschung sogar über eine Art Spezialdisziplin für die Erforschung der historischen Vorformen der neuzeitlichen Kernfamilie Westeuropas verfügt.[30] In der Nouvelle Histoire hat das Thema *famille et parenté*, vor allem im Bereich der Mediävistik und Frühneuzeitforschung, sogar einen besonderen Platz als Grundkategorie der gesellschaftlichen Organisation, deren Erforschung – im Gegenzug gegen materialistische Deutungsmodelle – neue und bessere Einsichten in die Epocheneinteilung der vorindustriellen Gesellschaft, in die Hintergründe gesellschaftlicher Antagonismen, die Antriebskräfte religiöser und politischer Bewegungen und schließlich auch in die Entstehung bestimmter Ideologeme über Frau, Jugend, Liebe und Ehe in der Literatur verspricht.[31] Dementsprechend wird schon seit

---

Enide' (1982). Dt.: Kleidungs- und Nahrungskode und höfischer Kodex in Erec und Enide, in: ders., Phantasie und Realität [Anm. 5], S. 201–217, 386–390.

[30] Aus der umfangreichen Literatur zur historischen Familienforschung vgl. die übergreifenden Darstellungen und Gemeinschaftsarbeiten: Peter Laslett / Richard Wall (Hgg.), Household and family in past time. Comparative studies in the size and structure of the domestic group over the last three centuries in England, France, Serbia, Japan, and colonial North America, with further materials from Western Europe, with an analytical introduction on the history of the family, Cambridge 1972; Edward Shorter, The Making of the Modern Family (1975). Dt.: Die Geburt der modernen Familie, Reinbek 1977; Karin Hausen, Familie als Gegenstand historischer Sozialwissenschaft. Bemerkungen zu einer Forschungsstrategie, Geschichte und Gesellschaft 1 (1975), S. 171–209; dies., Historische Familienforschung, in: Reinhard Rürup (Hg.), Historische Sozialwissenschaft, Göttingen 1977, S. 59–95; Michael Mitterauer / Reinhard Sieder, Vom Patriarchat zur Partnerschaft. Zum Strukturwandel der Familie, München 1977 (Beck'sche Schwarze Reihe 158); Hans Reif (Hg.), Familien in der Geschichte, Göttingen 1982; Michael Mitterauer / Reinhard Sieder (Hgg.), Historische Familienforschung, Frankfurt a. M. 1982 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 387); Richard Wall u. a. (Hgg.), Family Forms in Historic Europe, Cambridge/ New York 1983; Jack Goody, The Development of the Family and Marriage in Europe (1983). Dt.: Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa, Berlin 1986; David Herlihy, Medieval Households, Cambridge, Mass. 1985; Martine Ségalen, Historical Anthropology of the Family, Cambridge 1987; Peter-Johannes Schuler (Hg.), Die Familie als sozialer und historischer Verband. Untersuchungen zum Spätmittelalter und zur frühen Neuzeit, Sigmaringen 1987.

[31] Dieses spezielle Interesse der Nouvelle Histoire für Familie und Verwandtschaft im Mittelalter zeigt sich in themengebundenen Heften der Annales, in Tagungsbänden und Gemeinschaftsarbeiten wie: Georges Duby / Jacques Le Goff (Hgg.), Famille et parenté dans l'Occident médiéval, Rom 1977 (Collection de l'Ecole Française de Rome 30); Philippe Ariès / Georges Duby (Hgg.), Histoire de la vie privée, Tome 2: De l'Europe féodale à la Renaissance (1985). Dt.: Geschichte des privaten Lebens, Bd. 2: Vom Feudalzeitalter zur Renaissance, Frankfurt a. M. 1990; André Burguière u. a. (Hgg.), Histoire de la famille. 1. Mondes lointains, mondes anciens, Paris 1986.

einigen Jahren im Umkreis der Zeitschrift Annales bzw. der Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales in sehr unterschiedlicher methodischer Ausrichtung systematisch und kontinuierlich das historische und ideologische Umfeld von Familie und Verwandtschaft abgeschritten: Übergreifend-programmatische Studien informieren über die historische Entwicklung und Strukturmerkmale mittelalterlicher Familienorganisation,[32] demographisch orientierte serielle Reihenuntersuchungen verfolgen auf der Basis einer Vielzahl von Daten der Geburts- und Taufregister, der Testamente und Kataster für die sogenannte Schwellenzeit des 16. bis 18. Jahrhunderts die Veränderungen in der familialen Organisation, im Verhalten und den Einstellungen einzelner sozialer Gruppen gegenüber grundlegenden Lebenssituationen der Familie.[33] Ethnologisch orientierte Arbeiten konzentrieren sich hingegen in methodischer und terminologischer Anlehnung an Claude Lévi-Strauss' Thesen zu den Interdependenzregeln verwandtschaftlicher Relationen auf die verhaltensprägende Bedeutung elementarer Verwandtschaftsstrukturen.[34] Und schließlich steht in einer Reihe mentalitätsgeschichtlicher Arbeiten in der Nachfolge von Philippe Ariès' Kindheits-Buch auf der Basis und am Beispiel literarischer Familienaufzeichungen und künstlerischer Familiendarstellungen der Aktions- und Emotionsraum der Familie im Mittelpunkt des Interesses: das Beziehungsgeflecht von generativem Verhalten, Eltern-Kind-Konstellationen, Generationskonflikten, Heiratsstrategien und Erbregelungen in seiner historischen Entwicklung.[35]

---

[32] Georges Duby, Structures familiales aristocratiques en France du XI[e] siècle en rapport avec les structures de l'Etat (1968), wieder in: ders., Mâle moyen âge. De l'amour et autres essais, Paris 1988, S. 139–146; Jean-Louis Flandrin, Familles. Parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société (1976). Dt.: Familien. Soziologie – Ökonomie – Sexualität, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1978; Georges Duby, Structures familiales dans le moyen âge occidental (1970), wieder in: ders., Mâle moyen âge, S. 129–138; Robert Fossier, Les structures de la famille en occident au moyen-âge, in: Congrès International des Sciences Historiques. Bukarest 1980, Rapports II, S. 115–132; Christiane Klapisch-Zuber, La famille médiévale, in: Jacques Dupâquier / Jean-Noel Biraben (Hgg.), Histoire de la population française. I. Des origines à la renaissance, Paris 1988, S. 463–511.

[33] So etwa die bereits in Anm. 10 genannten Arbeiten von Jean-Louis Flandrin zu Sexualität und Heiratsverhalten; vgl. auch André Burguière, De Malthus à Max Weber: le mariage tardif et l'esprit d'entreprise, Annales E. S. C. 27 (1972), S. 1128–38 oder Michel Vovelle, La mort et l'occident de 1300 à nos jours, Paris 1983.

[34] Vgl. etwa Pierre Maranda, French Kinship. Structure and History, La Hague/Paris 1974 (Janua Linguarum Series Practica 169); Marc Augé (Hg.), Les domaines de la parenté. Filiation, alliance, résidence, Paris 1975 (Dossiers africains. Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales); J. E. Ruiz Domenec, Système de parenté et théorie de l'alliance dans la société catalane (env. 1000 – env. 1240), Revue historique 532 (1979), S. 305–326; Anita Guerreau-Jalabert, Sur les structures de parenté dans l'Europe médiévale, Annales E. S. C. 36 (1981), S. 1028–49; Emmanuel Terray, Sur l'exercice de la parenté (Note critique), Annales E. S. C. 41 (1986), S. 259–270.

[35] Philippe Ariès, L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime (1966). Dt.: Geschichte der Kindheit, München 1975; Robert Muchembled, Famille et histoire des mentalités (XVI[e]–XVIII[e] siècles). Etat présent des recherches, Revue des Etudes Sud-Est Européennes 12 (1974), S. 349–369; Marie-Thérèse Lorcin, Façons de sentir et de penser. Les fabliaux français, Paris 1979; Doris Desclais Berkvam, Enfance et maternité dans la littérature française des XII[e] et XIII[e] siècles, Paris 1981 sowie die perspektivenreichen, sich teilweise überschneidenden Aufsatzsammlungen von Christiane Klapisch-Zuber, Women, Family and Ritual in

Von besonderer Bedeutung sind für die mediävistische Diskussion die Arbeiten von Georges Duby, der seit 25 Jahren die nordfranzösische Adelsfamilie des Mittelalters von den verschiedensten Seiten umkreist: in prosopographischen Untersuchungen zur wirtschaftlichen Basis adeliger Herrschaften, zur Ehepraxis und Erbregelung, in sozialgeschichtlichen Analysen des komplizierten Verhältnisses von Adel und Rittertum, Familienverband und Geschlecht, der Rolle der *seniores*, der Stellung der jüngeren Söhne und adeligen Frau im Familienverband, in Arbeiten zum adeligen Familienbewußtsein und genealogischen Denken, in Studien zur Heiratspolitik, kanonistischen Ehelehre und feudaladeligen Heiratsmustern und schließlich in sozialpsychologischen Überlegungen zu den Heiratsphantasien, Integrationswünschen der *juvenes*, ihren Aggressionsneurosen und sozialen Ängsten.[36] Und im Gegensatz zu den seriellen Datenreihen demographischer Familienuntersuchungen etwa zu Schwangerschaftsabfolgen und Mortalität, Heiratsverhalten und Familienpolitik, unehelichen Geburten und Kindstötungen stützt sich Duby mit Vorliebe auf die Aussagekraft singulärer narrativer Texte, auf Genealogien, Chronikberichte, Biographien und dichterische Werke, die mit ihren spärlichen Angaben über berühmte Vorfahren, ihren juristischen Notizen über aufsehenerregende Ehe-Skandale, ihren biographischen Berichten über die Jugend von Fürstensöhnen, ihren literarischen Utopien von Familienwünschen und Liebesehen sowohl den kurzfristigen gesellschaftlichen Wandel als auch die langfristigen Verhaltens- und Einstellungsänderungen kommentierend und antizipierend begleiteten und deshalb dem Familienhistoriker, der sich für das Zusammenspiel von gesellschaftlicher Lebenswelt, normativen Vorstellungen und geheimen, die Wirklichkeit überschreitenden Wunschwelten interessiert, signifikante Informationen über die mit dem Thema *famille et parenté* verbundenen Einstellungen und Reaktionsweisen der Menschen bereitstellten: die Genealogien nordfranzösischer Fürstenhäuser etwa über die Ausbildung agnatischer, auf einen Spitzenahn und einen Herrschaftssitz ausgerichteter Adelsgeschlechter mit einem ausgeprägten Bewußtsein von ihrer Abstammungsgemeinschaft,[37] die juristischen Dokumente zu den Ehe-Prozessen etwa über den Widerstreit kirchlicher und feudaladeliger Auffassungen von adeliger Familienpolitik und Ehepraxis,[38] die Ritterbiographie des englischen Aristokraten Wilhelm Marschall über das ungebärdige Auftreten jugendlicher Fürsten und ihrer Begleiter, die Einstellung des Hochadels zur Kirche, den Frauen und Kindern[39] und schließlich die höfische Liebes- und

Renaissance Italy, Chicago/London 1985 und La maison et le nom. Stratégies et rituels dans L'Italie de la Renaissance, Paris 1990 (Civilisations et Sociétés 81).

[36] Neben den bereits Anm. 6 genannten Arbeiten von Georges Duby vgl. seine ›Familienstudien‹ in den Sammelbänden: Hommes et structures au moyen âge. Recueil d'articles, Paris 1973; ders., Mâle moyen âge [Anm. 32]; ders., Wirklichkeit und höfischer Traum. Zur Kultur des Mittelalters, Berlin 1986.

[37] Vgl. Georges Duby, Remarques sur la littérature généalogique en France aux XI[e] et XII[e] siècles (1967), wieder in: ders., Hommes et structures [Anm. 36], S. 287–298; ders., Structures familiales [Anm. 32].

[38] Duby, Ritter, Frau und Priester [Anm. 6].

[39] Georges Duby, Les »jeunes« dans la société aristocratique dans la France du Nord-Ouest au XII[e] siècle (1964). Dt.: Die Jugend in der aristokratischen Gesellschaft, in: ders., Wirklichkeit und höfischer Traum [Anm. 36], S. 103–116, 171–173 sowie ders., Guillaume le Maréchal [Anm. 6].

Abenteuerdichtung über verdeckte Verwandtschaftsphantasien und herrschaftliche Heiratswünsche der von der strikten Familien- und Ehepolitik des Adels empfindlich betroffenen nachgeborenen Söhne.[40]

Auch die Literarhistoriker beteiligen sich seit einigen Jahren an dieser Diskussion der historischen Familienforschung, auch sie in unterschiedlicher sachlicher und methodischer Ausrichtung: In psychoanalytisch bzw. psychohistorisch orientierten Arbeiten werden auffallende Eltern-Kind-Beziehungen, Vater-Sohn-Konflikte, Inzestdarstellungen, problematische Familientableaux der literarischen Texte als Versuche der literarischen Bewältigung komplizierter Familienkonstellationen gedeutet,[41] in strukturalistischen Arbeiten hingegen die Familien- bzw. Verwandtschaftsthemen literarischer Texte im Hinblick auf die in der strukturalen Anthropologie erforschten verwandtschaftlichen Interdependenzregeln von Filiation und Allianz analysiert: etwa die Dominanz der mütterlichen Verwandtschaft im 'Parzival', die auffallende Verteilung von affektiven Onkel-Neffen-, problematischen Bruder-Schwester- und komplizierten Vater-Sohn-Beziehungen in den Chansons de geste und den höfischen Romanen, die Regeln von Exogamie und Endogamie in den literarischen Ehedarstellungen.[42] Die größte Resonanz haben allerdings in der Literaturgeschichte Georges Dubys Familienuntersuchungen gefunden: seine Darstellung der allmählichen Entwicklung adeliger Sippen des Frühmittelalters zu eng geschlossenen, patri-

---

[40] Georges Duby, Que sait-on de l'amour en France au XII[e] siècle? (1983). Dt.: Was weiß man über die Liebe im Frankreich des 12. Jahrhunderts?, in: ders., Die Frau ohne Stimme [Anm. 10], S. 33–51; ders., A propos de l'amour que l'on dit courtois (1986). Dt.: Über die höfische Liebe, ebendort, S. 81–90; ders., Le modèle courtois, in: ders. et Michelle Perrot (Hgg.), Histoire des femmes en occident, Bd. 2: Le Moyen Age. Sous la direction de Christiane Klapisch-Zuber, Paris 1991, S. 261–276.

[41] Vgl. etwa neben Beiträgen der in Anm. 2 angeführten Sammelbände Rolf Endres, Minderwertigkeit, Geltungsproblem und Gemeinschaftsgefühl in Texten Wolframs von Eschenbach, in: Rüdiger Krohn u. a. (Hgg.), Stauferzeit, Geschichte, Literatur, Kunst, Stuttgart 1978, S. 377–398; Danielle Buschinger, Das Inzest-Motiv in der mittelalterlichen Literatur, in: Kühnel u. a. (Hgg.), Psychologie in der Mediävistik [Anm. 14], S. 107–140; Thelma S. Fenster, The Family Romance of Aye d'Avignon, Romance Quarterly 33 (1986), S. 11–22; Wilhelm E. Jackson, Das Märe vom *Helmbrecht* als Familiengeschichte, Euphorion 84 (1990), S. 45–58.

[42] Aus der Vielzahl von Arbeiten, die terminologisch und inhaltlich mehr oder weniger direkt an Lévi-Strauss anknüpfen, vgl. Donald L. Maddox, Kinship Alliances in the Cligès of Chrétien de Troyes, L'Esprit Créateur 12,1 (1972), S. 3–12; Wolfgang Busse, Verwandtschaftsstrukturen im 'Parzival', Wolfram-Studien 5 (1979), S. 116–134; Karl Bertau, Versuch über Verhaltenssemantik von Verwandten im 'Parzival', in: K. B., Wolfram von Eschenbach. Neun Versuche über Subjektivität und Ursprünglichkeit in der Geschichte, München 1983, S. 190–240; Elisabeth Schmid, Familiengeschichten und Heilsmythologie. Die Verwandtschaftsstrukturen in den französischen und deutschen Gralromanen des 12. und 13. Jahrhunderts, Tübingen 1986 (Beihefte zur ZfrPh 211); Jean-Guy Gouttebroze, Famille et structures de la parenté dans l'œuvre de Chrétien de Troyes, Europe 60, Nr. 642 (1982), S. 77–95; Mario Mancini, Aiol et l'ombre du père, in: VIII. Congrès International de la Société Rencevals, Pamplona 1981, S. 305–311, eine Reihe von Beiträgen des Sammelbands: Les relations de parenté dans le monde médiéval, Aix-en-Provence 1989 (Senefiance 26) sowie Walter Delabar, Erkantiu sippe unt hoch geselleschaft. Studien zur Funktion des Verwandtschaftsverbandes in Wolframs von Eschenbach Parzival, Göppingen 1990 (GAG 518).

linear-agnatisch ausgerichteten hochmittelalterlichen Adelsfamilien, die – eine positive Konsequenz dieser Umstrukturierung – ein ausgeprägt genealogisches Geschlechtsbewußtsein zeigten, zugleich aber – negativ – mit ihren strikten Erb- und Heiratsregelungen eine Gruppenbildung innerhalb des Familienverbands bewirkten, einen Gegensatz zwischen den älteren Söhnen als den Herrschaftsträgern und den von der Herrschaft ausgeschlossenen jüngeren Söhnen, den *juvenes*. In der literarhistorischen Diskussion sind beide Seiten des Dubyschen Familienbildes präsent: Einerseits wird die große Bedeutung der *lignage*-Thematik für die mittelalterliche Literatur herausgestellt, die literarische Glorifizierung von agnatischer Verwandtschaft und Primogenitur, von Geschlechtsdenken und erblicher Herrschaft in der höfischen Dichtung, die in historischer Anbindung als geschlechtermythologische Genealogie oder *ancestral romance*, im fiktionalen Kontext als *roman de lignage* bzw. Enfances die Konstituierung hochmittelalterlicher Adelsgeschlechter begleitet habe.[43] Andererseits werden die von Duby angesprochenen Schattenseiten der hochmittelalterlichen Adelsfamilie in ihren literarischen Spuren verfolgt: die literarische Verarbeitung von Familienkonflikten, Generationsproblemen und Erbauseinandersetzungen, die literarische Problematisierung familialer Heiratsstrategien, die Stimmen der Jeunes, der herrschaftslosen Adelssöhne als den Opfern streng geschlechtsbezogener Familienpolitik.[44] Die gesellschaftsgeschichtliche Interpretation mittelalterlicher Dichtung ist jedenfalls in den letzten Jahren zunehmend zur familiengeschichtlichen Argumentation im Sinne von Dubys Diktum geworden, daß die hochmittelalterliche Adelsfamilie bzw. der Prozeß der Herausbildung der hochmittelalterlichen Adelsgeschlechter als eine Art Grundprinzip der mittelalterlichen Gesellschaft sämtliche gesellschaftlichen Bereiche durchdringe, die wichtigsten gesellschaftlichen Antagonismen steuere und insofern auch die volkssprachige Adelsliteratur auf vielfältige Weise bestimme. Der Romanist Howard Bloch geht sogar noch einen Schritt weiter und sieht im genealogischen Denken des Mittelalters die allen Äußerungsformen inhärente Bewußtseinskategorie, die zentrale Denk- und Lebensbereiche durchdrin-

---

[43] Vgl. die Arbeiten von Friedrich Wolfzettel, Stellung und Bedeutung der Enfances in der altfranzösischen Epik I. II., ZffSL 83 (1973), S. 317–348; 84 (1974), S. 1–32; ders., Idéologie chevaleresque et conception féodale dans Durmart le Gallois: l'altération du schéma arthurien sous l'impact de la réalité politique du XIII[e] siècle, in: Actes du 14[e] Congrès International Arthurien Rennes, 16–21 Août 1984. Tome premier, Rennes o. J., S. 668–686; René Perennec, Artusroman und Familie: *Daz welsche buoch von Lanzelete*, Acta Germanica 11 (1979), S. 1–51; ders., Recherches sur le roman arthurien en vers en Allemagne aux XII[e] et XIII[e] siècles, 2 Bde., Göppingen 1984 (GAG 393); Alfred Ebenbauer, Wigamur und die Familie, in: Friedrich Wolfzettel (Hg.), Artusrittertum im späten Mittelalter. Ethos und Ideologie. Vorträge des Symposiums der deutschen Sektion der Internationalen Artusgesellschaft vom 10. bis 13. November 1983, Gießen 1984, S. 28–46, und Marie-Louise Chênerie, Le chevalier errant dans les romans arthuriens en vers des XII[e] et XIII[e] siècles, Genève 1986 (Publications romanes et françaises 177).

[44] So etwa am Beispiel ganz unterschiedlicher Texte Helmut Brall, Gralsuche und Adelsheil. Studien zu Wolframs Parzival, Heidelberg 1983 (Germanistische Bibliothek. 3. Reihe: Untersuchungen), hier S. 107 ff.; Marie-Gabrielle Garnier-Hausfater, Mentalités épiques et conflits de générations dans le cycle de Guillaume d'Orange, Le Moyen Age 93 (1987), S. 17–40; Jeffrey Ashcroft, Als ein wilder valk erzogen. Minnesang und höfische Sozialisation, in: Konzepte der Liebe im Mittelalter, LiLi 19 (1989) Heft 74, S. 58–74.

ge: die etymologische Sprachtheorie ebenso wie Literatur, Familienbewußtsein und Verhaltensformen des Adels.[45]

Selbst wenn man diese Extremposition nicht teilt, so zeigt sich doch, daß die literarhistorische Forschung der letzten Jahre mit ihrer familiengeschichtlichen Orientierung neue Wege einer gesellschaftsgeschichtlichen Funktionsbestimmung der mittelalterlichen Literatur eingeschlagen hat, die eine wichtige Seite der Adelsliteratur in den Blick rücken und im ganzen erfolgversprechend sind. Allerdings unter der Voraussetzung, daß klarer, als es bisher geschehen ist, zwischen historisch-empirischer Rekonstruktion und thematisch-ideologischer Deutung unterschieden wird. Auf der Ebene einer empirisch-institutionellen Anbindung mittelalterlicher Texte an historische Adelsfamilien und ihr Geschlechtsbewußtsein müßte sich die familiengeschichtliche Argumentation auf Fragen nach dem Status der mittelalterlichen Literatur als adelige Hausüberlieferung, als literarisches Selbstzeugnis adeligen Familienwissens, als spielerisch-fiktionaler Entwurf historischer Familiengeschichte konzentrieren. Betroffen sind davon historische wie literarische ›Familientexte‹: So wären etwa die vornehmlich im Bereich der Nibelungenüberlieferung weitergeführten Überlegungen von Karl Hauck zur haus- und sippengebundenen Adelsliteratur neu zu diskutieren,[46] die von Hans Patze unter dem Sammelbegriff ›Stifterchronik‹ zusammengestellten historischen Texte im Sinne von Gerd Althoffs Insistieren auf den ›Anlässen‹ der schriftlichen Fixierung von Familiengeschichte auf ihren Charakter als adelige Familienüberlieferung zu überprüfen[47] und schließlich auch die volkssprachigen *ancestral romances* des anglonormannischen Bereichs, die geschlechtermythologischen Romane des Typs Lohengrin oder Melusine kritisch in ihrer funktionalen Ausrichtung auf das Selbstverständnis und Familienwissen der ange-

---

[45] R. Howard Bloch, Etymologies et généalogies: théories de la langue, liens de parenté et genre littéraire au XIII[e] siècle, Annales E. S. C. 36 (1981), S. 946–962; ders., Etymologies and Genealogies. A Literary Anthropology of the French Middle Ages, Chicago 1983; ders., Genealogy as a Medieval Mental Structure and Textual Form, in: Ursula Link-Heer / Peter-Michael Spangenberg (Hgg.), La littérature historiographique des origines à 1500, Tome 1 (Partie historique), Heidelberg 1986 (GRLMA XI,1), S. 135–156.

[46] Karl Hauck, Haus- und sippengebundene Literatur mittelalterlicher Adelsgeschlechter von Adelssatiren des 11. und 12. Jahrhunderts her erläutert (1951), wieder in: Walther Lammers (Hg.), Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren 1933 bis 1959, Darmstadt 1965 (Wege der Forschung 21), S. 165–199. Zum Problem der Nibelungentradition als Hausüberlieferung vgl. Reinhard Wenskus, Wie die Nibelungen-Überlieferung nach Bayern kam, Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 36 (1973), S. 393–449 sowie Wilhelm Störmer, Nibelungentradition als Hausüberlieferung in frühmittelalterlichen Adelsfamilien? Beobachtungen zu Nibelungennamen im 8./9. Jahrhundert vornehmlich in Bayern, in: Fritz Peter Knapp (Hg.), Nibelungenlied und Klage. Sage und Geschichte, Struktur und Gattung. Passauer Nibelungengespräche 1985, Heidelberg 1987, S. 1–20.

[47] Gerd Althoff, Anlässe zur schriftlichen Fixierung adligen Selbstverständnisses, ZGO 134 (1986), S. 34–46; zur Problematik des Begriffs der Hausüberlieferung ders., Causa scribendi und Darstellungsabsicht: Die Lebensbeschreibungen der Königin Mathilde und andere Beispiele, in: Michael Borgolte / Herrad Spilling (Hgg.), Litterae Medii Aevi (Fs. Johanne Autenrieth), Sigmaringen 1988, S. 117–133, hier S. 120f. und genereller ders., Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter, Darmstadt 1990, hier S. 67–77.

sprochenen adeligen Geschlechter zu untersuchen. Dabei wird man mit sehr unterschiedlichen Intentionen und Möglichkeiten der Ausgestaltung rechnen müssen: von der Verschriftlichung mündlicher Traditionen der Adelsfamilie, der panegyrischen Rekonstruktion fürstlicher Genealogien bis zu zielgerichtet-polemischen Familienanekdoten oder fiktionalen Geschlechtermythologien historischer Adelsfamilien. Erst auf der Basis dieses breiten Spektrums unterschiedlich motivierter Konstruktionen von Familienwissen ließe sich genereller auch die Rolle der Literatur als Zeugnis und Begleiter des Prozesses der Herausbildung der hochmittelalterlichen Adelsfamilie angemessen diskutieren.

Im Bereich der familiengeschichtlichen Interpretation der volkssprachigen Dichtung stellen sich andere Probleme. Hier müßte zunächst die historische Grundlage der literarhistorischen Familiendeutungen, vor allem Georges Dubys Aussagen über die mittelalterliche Adelsfamilie, die sozialen und psychischen Auswirkungen ihrer Erb- und Heiratsstrategien bei bestimmten Adelsgruppen, auf ihre Evidenz befragt werden. Dubys Familienbild ist bislang von den Literarhistorikern unbesehen übernommen und in attraktive Deutungsszenarien umgesetzt worden, obwohl schon seit einiger Zeit in der historischen Diskussion zentrale Punkte seiner Argumentation – die Bedeutung väterlicher bzw. mütterlicher Abstammungslinien, der Zusammenhang der Entstehung von Patronymen und agnatischen Geschlechtern, die Praxis der Primogenitur und die gesellschaftliche Stellung der jüngeren Adelssöhne – problematisiert werden.[48] Und weiter ausgreifend müßte die Familiendarstellung der mittelalterlichen Adelsdichtung, ihre Familienbilder und Verwandtschaftskonzepte in einer systematischen Durchsicht der Texte auf ihre familiengeschichtlichen Implikationen hin befragt und im Blick auf die von Georges Duby initiierte *famille et parenté*-Interpretation noch einmal neu diskutiert werden. Erst dann wird sich zeigen, ob etwa die literarischen Jeune-Figuren tatsächlich auf die gesellschaftlichen Frustrationserfahrungen jüngerer Adelssöhne verweisen, ob die in manchen Texten so positiv bewertete mütterliche Verwandtschaft eine Kritik der Autoren an der strikt agnatisch organisierten Welt adeliger Familien implizieren, ob schließlich die höfische Dichtung insgesamt – wie im Anschluß an Dubys Jeune-Thesen vermutet wird – als eine literarische Verarbeitung und Bewältigung der problematischen Seiten adeliger Familienpolitik zu verstehen ist. Mit diesen familiengeschichtlichen

[48] Am nachdrücklichsten Constance B. Bouchard, The Structure of a Twelfth-Century French Family: The Lords of Seignelay, Viator 1979, S. 39–56; dies., Family Structure and Family Consciousness among the Aristocracy in the Ninth to the Eleventh Century, Francia 14 (1986), S. 639–658. Die Kritik richtet sich zugleich gegen Karl Schmid und seine von Duby weitergeführten Überlegungen zur Umstrukturierung frühmittelalterlicher Sippenverbände in die hochmittelalterliche Adelsfamilie: vgl. dazu Karl Leyser, The German Aristocracy from the ninth to the early twelfth century. A historical and cultural sketch, Past and Present 41 (1970), S. 25–53; ders., Maternal kin in early medieval Germany. A reply, Past and Present 46 (1970), S. 126–134; Wilhelm Störmer, Früher Adel. Studien zur politischen Führungsschicht im fränkisch-deutschen Reich vom 8. bis 11. Jahrhundert, 2 Teile, Stuttgart 1973 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 6, I.II.), II, hier S. 51 ff.; ders., Adel und Ministerialität im Spiegel der bayerischen Namengebung (bis zum 13. Jahrhundert). Ein Beitrag zum Selbstverständnis der Führungsschichten, DA 33 (1977), S. 84–152.

Überlegungen wäre zugleich jene die literarhistorische Forschung in den 60er und 70er Jahren ungemein befruchtende Diskussion über die gesellschaftsgeschichtlich-lebensweltlichen Voraussetzungen der Entstehung und Verbreitung der höfischen Dichtung neu belebt: nun allerdings auf anthropologischer, d. h. um bedeutende Themenbereiche erweiterter Grundlage und – wie ich denke – mit erfolgversprechenden Perspektiven für unser Verständnis der hoch- und spätmittelalterlichen Dichtung.

Am problematischsten für die Literaturgeschichte ist der dritte Themenkomplex der anthropologisch orientierten Geschichtswissenschaft: die Erforschung der sogenannten Volkskultur, der sich seit 20 Jahren zunächst in Frankreich, in Italien und den angelsächsischen Ländern, in den letzten Jahren auch in Deutschland unter den Schlagworten ›Geschichte von unten‹, ›Geschichte der kleinen Leute‹, ›Alltagsgeschichte‹ etabliert hat.[49] Schwerpunkt dieser kontroversen Diskussion ist die Mittelalter- und Frühneuzeitforschung mit programmatischen Arbeiten und Fallstudien etwa von Emmanuel Le Roy Ladurie, Robert Muchembled und Roger Chartier zu den Einstellungen und Verhaltensweisen der französischen Land- und Stadtbevölkerung des 13. bis 18. Jahrhunderts,[50] von Peter Burke zur europäischen Volkskultur im allgemeinen,[51] von Carlo Ginzburg zu dem sektiererischen Weltbild eines friaulischen Müllers im 16. Jahrhundert,[52] Natalie Zemon Davis zu dem Aggressionspotential jugendlicher Charivaribräuche[53] oder Aaron Gurjewitsch zur mittelalterlichen Volkskultur.[54] In Deutschland haben diese neuen Bemühungen um die Volkskultur in den letzten Jahren zu einer kontroversen Methodendiskussion geführt, die vordergründig an sachlichen und methodischen Implikationen der Begriffe Volk und Kultur einsetzt, aber zugleich das Selbstverständnis der an ihrer

[49] Zur Problematik der mit diesen Begriffen verbundenen Geschichtskonzeption vgl. R. Samuel (Hg.), People's History and Socialist Theory, London 1981; Peter Burke, Popular Culture between History and Ethnology, Ethnologia Europaea 14 (1984), S. 5–13; Norbert Schindler / Richard van Dülmen (Hgg.), Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags, Frankfurt a. M. 1984; Wolfgang Kaschuba, Volkskultur zwischen feudaler und bürgerlicher Gesellschaft. Zur Geschichte eines Begriffs und seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit, Frankfurt a. M./New York 1988; A. Lüdtke (Hg.), Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen, Frankfurt a. M./New York 1989.

[50] Emmanuel Le Roy Ladurie, Montaillou village occitan de 1294 à 1324 (1975). Dt.: Montaillou. Ein Dorf vor dem Inquisitor 1294–1324, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1980; Robert Muchembled, Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^{e}–XVIII^{e} siècles) (1978). Dt.: Kultur des Volks – Kultur der Eliten. Die Geschichte einer erfolgreichen Verdrängung, Stuttgart 1982; Roger Chartier, La culture populaire en question, Histoire 8 (1981), S. 85–98.

[51] Peter Burke, Popular Culture in Early Modern Europe (1978). Dt.: Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit, Stuttgart 1981.

[52] Carlo Ginzburg, Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio de '500 (1976). Dt.: Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600, Frankfurt a. M. 1979.

[53] Natalie Zemon Davis, The Reasons of Misrule: Youth Groups and Charivaris in Sixteenth-Century France (1971). Dt.: Die Narrenherrschaft, in: dies., Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt. Gesellschaft und Kultur im frühneuzeitlichen Frankreich, Frankfurt a. M. 1987 (Fischer-Taschenbuch 4369), S. 106–135.

[54] Aaron J. Gurjewitsch, Mittelalterliche Volkskultur (1981), München 1987.

Erforschung beteiligten Disziplinen tangiert.[55] Betroffen ist davon vor allem die Volkskunde, der im neuen Gewand einer empirischen Kulturwissenschaft bzw. Sozialanthropologie, die sich den Fragestellungen der Ethnologie, Religionssoziologie und neueren Geschichtswissenschaft öffnet, neue thematische und methodische Aufgaben und Möglichkeiten zugewiesen werden.

Eine gewichtige Stimme haben hierbei in methodischer und sachlicher Hinsicht die französischen Mediävisten der Nouvelle Histoire, die konzeptuell schon immer die historische Bedeutung der Glaubensvorstellungen, Verhaltensformen und traditionellen Praktiken des ›Volkes‹ im Mittelalter, die *longue durée* der *culture* bzw. *religion populaire* betont haben und im Anschluß an Marc Blochs Buch über den Glauben an die Wunderheilungen der französischen Könige[56] von den verschiedensten Seiten her die komplizierte Interdependenz von *culture folklorique* und *culture des élites*, von *religion populaire* und *culture cléricale* verfolgen.[57] Und zwar in einem archäologisch-ethnologischen Analyseverfahren der Rekonstruktion, da diese *culture* bzw. *religion populaire* des Mittelalters in einer leidvollen und bis heute andauernden Geschichte der Interpretation, Ausgrenzung und Unterdrückung hinter einem dichten Vorhang normativer Selbstdeutungen und Repräsentationsmuster der offiziellen Welt der Kirche wie des Feudaladels verborgen sei und deshalb im Verfahren einer diffizilen Spurensuche und Entzifferung hinter den verschiedensten Schüben jahrhundertelanger Verschüttung neu entdeckt werden müsse. Hauptquellen dieser Rekonstruktion sind Dokumente kirchlicher Unterweisung und Verhaltenskodifizierung, Rechtsquellen und Pastoraltexte, Bußbücher, Beichtspiegel, Inquisitionsprotokolle, Exempla und Visionsberichte. Als offizielle Dokumente böten sie zwar keine genuine Überlieferung dieser Volkskultur, sondern nur Reaktionen auf bestimmte *croyances populaires*, die sich jedoch unter der expliziten Ebene geistlicher und feudaladeliger Adaptation, Umdeutung und Ausblendung aufspüren ließen.

Jacques Le Goff demonstriert dies am Beispiel des volkstümlichen Melusinemythos der Fruchtbarkeit, den er aus lateinischen Exempla bzw. Anekdoten des 12. und 13. Jahrhunderts und den französischen Melusineromanen des 14. Jahrhunderts erschließt, an mittelalterlichen Visionsberichten über Jenseitsreisen, deren volkstüm-

---

[55] Aus der breiten Diskussion vgl. Peter Dinzelbacher, Mittelalterliche Volkskultur. Skizze ihrer Forschungsproblematik und bibliographische Einführung, Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft 3 (1984/85), S. 313–360; ders., Volkskultur und Hochkultur im Spätmittelalter, in: Peter Dinzelbacher / Hans-Dieter Mück (Hgg.), Volkskultur des europäischen Spätmittelalters, Stuttgart 1987 (Böblinger Forum 1), S. 1–14; Wolfgang Brückner, Popular Culture. Konstrukt, Interpretament, Realität. Anfragen zur historischen Methodologie und Theorienbildung aus der Sicht der mitteleuropäischen Forschung, Ethnologia Europaea 14 (1984), S. 14–24.

[56] Marc Bloch, Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre, Strasbourg 1924 (Publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg 19).

[57] Neben Jacques Le Goff vor allem Jean-Claude Schmitt in programmatischen Arbeiten: ›Religion populaire‹ et culture folklorique, Annales E. S. C. 31 (1976), S. 941–953; ders., Les traditions folkloriques dans la culture médiévale. Quelques réflexions de méthode, Archives de sciences sociales des religions 52 (1981), S. 5–20; ders., Der Mediävist und die Volkskultur, in: Peter Dinzelbacher / Dieter R. Bauer (Hgg.), Volksreligion im hohen und späten Mittelalter, Paderborn 1990, S. 29–40.

liche Grundlagen einer mehrfachen monastischen Überformung ausgesetzt gewesen seien, und dem popularen Glauben an die dritte Welt des Fegefeuers.[58] Emmanuel Le Roy Ladurie entwirft in einer Fallstudie auf der Basis der Inquisitionsakten einer Untersuchung des Dorfes Montaillou vom Ende des 13. Jahrhunderts die populare Welt heidnischen Wunderglaubens und Geheimwissens, unorthodoxer Einstellungen und archaischer Verhaltensweisen,[59] und Jean-Claude Schmitt rekonstruiert in einer exemplarischen historisch-anthropologischen bzw. ethnohistorischen Studie zum Kult des Windhundes Guinefort, der, als Lebensretter eines adeligen Kindes unschuldig von dessen Vater getötet, um die Wende des 12. Jahrhunderts von den Bauern der Gegend als Beschützer und Retter kranker Kinder verehrt worden sein soll, die verschlungene Geschichte der Entstehung und Verbreitung eines paganen Kultes vom Mittelalter bis in die Neuzeit.[60]

Diese eindrucksvolle Rekonstruktion paganer Glaubensvorstellungen aus den Sedimenten klerikaler und feudaladeliger Überformung zeigt jedoch zugleich die mit dieser Arbeitsweise der Spurensuche verbundenen methodischen Probleme, wie sie in der Diskussion um die *culture populaire* bzw. *folklorique* immer wieder angesprochen werden. Die Vorbehalte konzentrieren sich vor allem auf die Fragen, ob diese im Verfahren des Vergleichs eruierten *croyances populaires* tatsächlich jenes vermutete Widerstandspotential haben, das durch klerikale und aristokratische Überblendung verdeckt werden sollte, ob sie mit jenen überdauernden elementaren *structures* bzw. *attitudes mentales* gleichgesetzt werden können, denen sich die Nouvelle Histoire widmet, und schließlich grundsätzlicher, ob nicht die Vorstellung eines Neben- und Übereinanders von zwei autonomen ›Kulturen‹, eine explizit ausformulierte klerikale Gelehrten- bzw. aristokratische Laienkultur, deren Unter- und Gegenseite die von ihr verdrängte pagane *culture populaire* bzw. *folklorique* bildet, nicht ein Forschungsmythos ist, der sich vornehmlich den kirchlichen Quellen und ihrer Polemik gegen angebliche Überreste heidnischen Aberglaubens verdankt.[61]

---

[58] Jacques Le Goff / Emmanuel Le Roy Ladurie, Mélusine maternelle et défricheuse (1971). Teilübersetzung: Melusine – Mutter und Urbarmacherin, in: J. Le G., Für ein anderes Mittelalter [Anm. 5], S. 147–174; Jacques Le Goff, Gelehrte und volkstümliche Aspekte der mittelalterlichen Jenseitsreisen (1984), wieder in: ders., Phantasie und Realität [Anm. 5], S. 125–140; ders., La naissance du purgatoire (1981). Dt.: Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart 1984.

[59] Le Roy Ladurie, Montaillou [Anm. 50].

[60] Jean-Claude Schmitt, Le saint lévrier (1979). Dt.: Der heilige Windhund. Die Geschichte eines unheiligen Kultes, Stuttgart 1982.

[61] So vor allem Michel Lauwers, »Religion populaire«, culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du moyen âge, Revue d'Histoire ecclésiastique 82 (1987), S. 221–258, der im Sinne eines anthropologischen Blicks für die Komplexität jeder Kultur auf das flexible Nebeneinander ganz unterschiedlicher Erfahrungs- und Verhaltensweisen verweist, die – basierend auf der Opposition von mündlichen und schriftlichen Kommunikationsformen – zwar als *culture folklorique-ecclésiastique* bezeichnet werden können, aber weder von dem Gegensatz heidnisch–christlich noch offiziell–inoffiziell getragen sind, sondern sich als eine Art komplexen Systems osmotischen Austauschs gegenseitig befruchten. Und Georges Duby geht in seiner Skepsis gegenüber dem Gegensatz von *culture populaire–ecclésiastique* bzw. der Existenz einer eigenständigen *culture populaire* noch weiter und warnt vor der Aussagekraft mittelalterlicher und neuzeitlicher Quellen hinsichtlich einer

Die Literarhistoriker haben sich bislang an dieser Diskussion um die mittelalterliche Volkskultur kaum beteiligt, obwohl literarische Texte – Exempelsammlungen, Visionen, Viten und spätmittelalterliche Romane – in dieser Kontroverse eine besondere Rolle spielen. Diese Zurückhaltung ist um so erstaunlicher, als die wissenschaftliche Beschäftigung mit den mittelalterlichen Texten von Anfang an von intensiven Diskussionen um ihre volkstümlichen Grundlagen begleitet gewesen ist, vor allem in der Lyrikforschung, speziell im Hinblick auf die Herkunft der Frauenlieder bzw. Frauenstrophen der romanischen und deutschen Liebeslyrik.[62] In Frankreich sind in der neueren, strukturalistisch orientierten Lyrikforschung diese Überlegungen zur volkstümlichen Grundschicht aristokratischer Liebeslyrik wieder aufgegriffen und zu den poetologischen Oppositionskategorien *registre aristocratisant – popularisant* mit ihren jeweiligen typenspezifischen Konkretisierungen ausdifferenziert worden.[63] Eine Anbindung dieser neueren romanistischen Diskussion um das Folkloresubstrat bestimmter Liedtypen der Trobador- und Trouvèrelyrik an die historisch-anthropologische Volkskulturforschung wäre ein großer Gewinn für diese. Denn die literarhistorische Kontroverse um Herkunft und Ausdrucksrepertoire etwa der Frauenstrophen hat zum einen noch einmal die methodischen Probleme einer Rekonstruktion sogenannter volkstümlicher Weltsichten und Ausdrucksformen verdeutlicht und mit den soziopoetischen Registern *folklorique–aristocratisant* – im Gegenzug gegen Rekonstruktionsversuche volkstümlicher Traditionen – ein terminologisches Instrumentarium der Beschreibung entwickelt, mit dem die typenspezifischen Unterschiede in ihrer stilistisch-rhetorischen wie thematisch-ideologischen Stilisierung erfaßt werden können, zum anderen die in der Volkskultur-Diskussion bestimmende Dichotomie pagan vs. klerikal auf den Gegensatz subliterarisch-traditional vs. aristokratisch-gelehrt verlagert.

Doch die Frauenstrophen sind natürlich nur ein – wenn auch methodisch aussagekräftiger – Sonderzweig einer literarhistorischen Volkskultur-Diskussion, die sich im ganzen auf andere Bereiche und vor allem auf andere Fragen konzentriert: weniger auf hochmittelalterliche Texte als auf den Umkreis der spätmittelalterlichen Literatur und vornehmlich als Suche nach Relikten volkstümlicher Überlieferung, genauer als interpretatorische Frage nach Spuren einer literarischen Verarbeitung und d. h. ideologischen Umdeutung volkstümlicher Welterfahrung in den Texten. Dabei hat Jacques Le Goff mit seinen programmatischen Überlegungen zur volkstümlichen Herkunft der mittelalterlichen Melusine und ihrer literarischen Vereinnahmung

---

Volkskultur, der er jede Eigenständigkeit abspricht und die er bestenfalls als das Ergebnis einer »Vulgarisierung aristokratischer Modelle in einer langsam absteigenden Bewegung« sieht: Georges Duby / Guy Lardreau, Dialogues (1980). Dt.: Geschichte und Geschichtswissenschaft. Dialoge, Frankfurt a. M. 1982 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 409), S. 75–82, hier S. 77.

[62] Vgl. etwa die bei Ulrich Mölk (Hg.), Romanische Frauenlieder, München 1989 (Klassische Texte des Romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben 28) dokumentierte frühe Diskussion, S. 16 ff.

[63] Vor allem Pierre Bec, La lyrique française au moyen âge (XII^{e}–XIII^{e} siècles). Contribution à une typologie des genres poétiques médiévaux. Etudes et textes. Vol. I: Etudes, Paris 1977 (Publications du Centre d'Etudes Supérieurs de Civilisation Médiévale de l'Université de Poitiers VI).

durch die Ritter als »symbolische und magische Inkarnation ihres sozialen Aufstiegswillens« (S. 165) den methodischen Rahmen nicht nur historischer, sondern auch literarhistorischer Studien abgesteckt: der Weg führt – notwendigerweise in einem zirkulären Verfahren – von der vergleichenden Inhaltsanalyse der literarischen Tradition zur Rekonstruktion der ihr zugrundeliegenden mündlichen Volksüberlieferung und abschließenden funktionsgeschichtlichen Bestimmung ihrer literarischen Instrumentalisierung in den mittelalterlichen Texten. Diese Bemühungen um das Volkskultur-Substrat der Texte sind allerdings nicht unproblematisch, da – eine prinzipielle Gefahr der Volkskultur-Forschung – die stoffgeschichtliche Synopse der Texte häufig ihre zeitliche Differenzierung überdeckt und – wie im Falle der Melusine – aus relativ späten Textzeugen frühere Stadien der Volkskultur in ihrem gesellschaftlichen Funktionszusammenhang erschlossen werden.[64]

Ergiebiger ist die literarhistorische Volkskultur-Diskussion bei spätmittelalterlichen Texten, die direkter, gelegentlich sogar explizit volkskulturelles Wissen zu verarbeiten scheinen und deshalb von der Forschung mit gewissem Recht als wertvolle Dokumente der *croyances populaires* des Spätmittelalters herangezogen werden. Eine besondere Rolle spielt in dieser Diskussion ein französischer Text aus der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts, die in Flandern entstandenen 'Evangiles des Quenouilles',[65] ein Kompendium traditioneller, von den Vorfahren ererbter Lehrmeinungen, die »oppinions et doctrines« (S. 80, 135f.), und Kommentare, die »gloses« (S. 80, 154), die – nach dem Prolog des Textes – der »composeur de ce livre« (S. 78, 61) im Auftrag von sechs namentlich genannten Frauen als »secretaire« (S. 80, 148) ihrer sechs abendlichen Zusammenkünfte aufgezeichnet haben will. Das Ergebnis dieser ›Niederschrift‹ ist ein den sechs Sitzungen folgendes, in Großkapiteln und zahlreichen Unterabteilungen, in Sentenzen und Kommentaren gegliedertes Lehrbuch von ›Frauenwissen‹ aus dem Umkreis von Ehe, Familie und Haus, ein Konglomerat aus Sprichwörtern, Lebens- und Verhaltensregeln, Liebeszaubern, Wetterprognostik und Rezepten, in einem merkwürdigen Nebeneinander von dokumentarischer Wiedergabe, ironischer Zuspitzung und komischer Verkehrung. Seit Robert Muchembled[66] ist dieser Text in die historische Diskussion um die Dichotomie *culture des élites – culture populaire* eingebunden und gilt als eine Fundgrube popularen Wissens, als ein – wie Madeleine Jeay in einer eindrucksvollen Studie[67] zu

---

[64] So liest Le Goff, Melusine [Anm. 58], die wirtschaftliche Expansion und das soziale Aufstiegsstreben der Ritter des 12. Jahrhunderts als die gesellschaftlichen Antriebskräfte der Ausbildung der ›feudalen‹ Melusinengeschichte vornehmlich an den Texten des 14. Jahrhunderts ab (S. 163f.); ähnlich auch Claude Lecouteux, Zur Entstehung der Melusinensage, ZfdPh 98 (1979), S. 73–84; ders., Mélusine et le chevalier au Cygne, Paris 1982, S. 45 ff.

[65] Les Évangiles des Quenouilles, Edition critique, introduction et notes par Madeleine Jeay, Paris/Montréal 1985.

[66] Muchembled, Kultur des Volks [Anm. 50], S. 69 ff., der allerdings keinen Blick für die komisch-parodistische Schicht des Textes hat, sowie ders., Le corps, la culture populaire et la culture des élites en France (XV^{e}–XVIII^{e} siècle), in: Arthur E. Imhof (Hg.), Leib und Leben in der Geschichte der Neuzeit. L'homme et son corps dans l'histoire moderne. Vorträge eines internationalen Colloquiums. Berlin 1.–3.12.1981, Berlin 1983 (Berliner Historische Studien 9), S. 141–153.

[67] Madeleine Jeay, Savoir faire. Une analyse des croyances des ›Evangiles des Quenouilles‹

dem dem Text zugrundeliegenden System der »croyances populaires« formuliert – »document folklorique« (S. 26), dessen Autor sich als »le premier des folkloristes« (S. 11) für Aberglauben, geheime Praktiken, Sprichwörter und Magie des Volkes interessiere, dieses Wissen mit dem distanzierten Blick des Gebildeten als ein in sich kohärentes System volkstümlicher Welterfahrung bewahre und zugleich mit den traditionellen literarischen Mitteln der Übersteigerung, Verkehrung und Parodierung ironisiere. Diese ethnologische Lektüre der 'Evangiles des Quenouilles' eröffnet freilich dem Literarhistoriker zugleich eine charakteristische Seite dieses im 15. und 16. Jahrhundert weit verbreiteten Textes: seine thematisch-ideologische Ambivalenz der literarischen Erschließung wie parodistisch-ironischen Verarbeitung eines in die verkehrte Welt eines ›Evangeliums‹ alter Frauen eingebundenen Systems populären Wissens durch einen gebildeten Autor des 15. Jahrhunderts. Und das ist eine für die literarhistorische Volkskultur-Diskussion typische Konstellation, die sich auch an anderen Texten erweisen ließe.[68]

Dieser Forschungsüberblick über Themen und Fragestellungen einer von historisch-anthropologischen Interessen geleiteten literarhistorischen Mediävistik bietet kein ausgewogenes Bild von ihren Möglichkeiten. Durch seine Orientierung an den thematischen und methodischen Vorgaben der französischen Nouvelle Histoire sind bestimmte Schwerpunkte einer historischen Anthropologie – etwa der Themenkreis Familie–Verwandtschaft oder Volkskultur–Elitekultur – überrepräsentiert, während andere, nicht weniger zentrale Themenbereiche einer historisch-anthropologischen Interpretation, Überlegungen etwa zum Menschenbild, zu den Individualitätsvorstellungen, zur Geschlechterthematik literarischer Texte, unberücksichtigt geblieben sind. Aber selbst dieser eingeschränkte und unvollständige Forschungsbericht verdeutlicht die vielfältigen Möglichkeiten einer historisch-anthropologisch fundierten Literaturbetrachtung, die Gefahren wie Chancen, die sich der Literaturgeschichte beim Ausgreifen auf Themen und Methoden einer historischen Anthropologie ergeben. Die Probleme sind offensichtlich: Wie im Falle der sozialgeschichtlichen Interpretation droht die Literatur mit ihren spezifischen Informationen zum puren Dokument zu werden: etwa für die sich wandelnden mentalen und affektiven Dispositionen der mittelalterlichen Menschen, ihre Einstellungen und Reaktionen angesichts grundlegender Lebenssituationen, für die verhaltensprägende Wirkung elementarer Verwandtschaftsstrukturen, die subliterarische Existenz und Wirkungsmächtigkeit paganer Glaubensvorstellungen und geheimer Alltagspraktiken. Und im Gegenzug gegen die immer wieder inkriminierte unvermittelte sozialhistorische Anbindung literarischer Texte an konkrete soziale Konflikte, spezifische gesellschaftliche

---

(XV^{e} siècle), Montreal 1982 (Le moyen français 10); ähnlich Anne Paupert, Les fileuses et le clerc. Une étude des Evangiles des Quenouilles, Paris/Genève 1950 (Bibliothèque du XVI siècle 52) und Werner Röcke, Zur Literarisierung populären Wissens im deutschen 'Rokken-Evangelium', in: Bachorski, Ordnung und Lust [Anm. 2], S. 447–475, am Beispiel der 1537 in Köln gedruckten, bislang noch unedierten deutschen Übersetzung.

[68] Werner Röcke verweist in seiner Anm. 67 genannten Studie zum 'Rocken-Evangelium' auf Hans Vintlers 'Blumen der Tugend' und Johann Hartliebs 'Buch der verpoten Kunst', S. 455.

Erfahrungen und aktuelle Legitimationsbedürfnisse von Autor wie Publikum besteht bei einer historisch-anthropologischen Lektüre der Texte die Gefahr, daß diese aus ihrem historisch-gesellschaftlichen Entstehungszusammenhang herausgelöst und – abgehoben von ihrer literarischen Konstruktion – zu überhistorischen Gliederungsmarken in der *longue durée* sich langsam verändernder Haltungen und Einstellungen werden.

Dennoch überwiegen für die Literaturgeschichte die Vorteile einer Anknüpfung an historisch-anthropologische Themen und Fragestellungen bei weitem. Denn sie bietet die Möglichkeit, die aporetischen Diskussionen um die Vermittlung von gesellschaftlichem Leben und literarischer Produktion zu überwinden, die immer wieder beklagte Kluft zwischen ökonomisch-sozialen Strukturen der Gesellschaft und den Einzeltexten im Rückgriff auf den Bereich elementarer Lebenssituationen und Kollektiverfahrung, auf die vorbewußten Haltungen, affektiven Dispositionen und ideologischen Ausdrucksformen der Menschen zu überbrücken und sich damit um die zentralen, von der sozialgeschichtlichen Interpretation aufgeworfenen, aber nur unzureichend beantworteten Fragen der ›Funktion‹ mittelalterlicher Literatur zu bemühen. Nun allerdings nicht mehr ausschließlich unter den Stichworten soziale Sinnangebote, gesellschaftliche Selbstdeutung, ständisches Bewußtsein oder gesellschaftliche Legitimierung, sondern erweitert um den historisch-anthropologischen Bereich der literarischen Thematisierung und Verarbeitung bestimmter Grund- und Grenzerfahrungen im thematischen Umfeld von Körperkommunikation und Sexualität, Individualitätsproblematik, Liebe, Ehe, Krankheit, Jugend, Alter und Tod, Verwandtschaftssysteme und Glaubensvorstellungen. Und das sind Themen, die zumindest bei bestimmten literarischen Texten und Typen ins Zentrum der literarischen Darstellung führen und deren literarhistorische Erforschung neue Einsichten in die Ausgestaltung, Wirkungsintention und Funktionsbestimmung mittelalterlicher Texte versprechen.

Aleida Assmann

Vae Soli

Über die Entdeckung sozialer Tugenden in der frühen Neuzeit

1. Melancholie und Konversation (Cesare Ripa)

Im Jahre 1593 erschien in Rom das letzte einer erfolgreichen Serie von Emblem-Handbüchern, in denen die Weisheit der Antike gesammelt und für gelehrte und künstlerische Praxis aufbereitet war. Es handelt sich um Cesare Ripas 'Iconologia', ein Werk, das keinen Anspruch auf Originalität erhebt, uns dafür aber einen zuverlässigen Eindruck von dem gehobenen Allgemeinwissen der Zeit vermittelt. Die Sammlung besteht aus einer Serie durchnumerierter und alphabetisch angeordneter Allegorien, wobei jedem Bild eine erläuternde Beschreibung beigefügt ist. Greifen wir zwei von ihnen heraus.

Abb. 1: 'Malinconico' aus: Iconologia di C. Ripa, Siena 1613

Abb. 2: 'Conversazione' aus: Dalla piu che novissima Iconologia di C. Ripa, amplia dal Sig. Cav. G. Zarantino Castelli, Padua 1630

Das erste ist die Nr. 59, 'Malenconico' oder Melancholie. Die Beischrift dechiffriert die zeichenhaften Attribute, die der Gestalt zugeordnet sind: der Kubus unter dem Fuß konnotiert Beständigkeit, das offene Buch in der Linken Studium, der verbundene Mund Schweigen, der Geldsack Geiz. Der Sperling auf dem Haupte steht für Einsamkeit, da dieser Vogel dafür bekannt ist, daß er jeden Umgang mit Artgenossen meidet.[1]

Stellen wir dieser Figur eine weitere gegenüber. Es ist die Nr. 70 mit dem Titel 'Conversatione'. Dargestellt ist ein fröhlicher junger Mann von gewinnendem Äußeren mit Lorbeerkranz auf dem Haupt. In der Rechten hält er einen Stab, um den sich Myrte und Granatapfel schlingen zum Zeichen »gegenseitiger Verbundenheit in Konversation«; gekrönt wird der Stab durch eine Zunge, die auf Gesprächsbereitschaft hindeutet. In ihrer Linken hält die Gestalt ein Schriftband mit der Aufschrift *VAE SOLI* bzw. in der englischen Fassung spiegelschriftlich: *WOE TO HIM THAT IS A[LONE]*.[2]

Wir dürfen vermuten, daß diese beiden Gestalten komplementär aufeinander bezogen sind und ein Begriffspaar abbilden. Melancholie ist die Negation der Konversation, Konversation die Therapie der Melancholie. Unsere These ist, daß mit diesem Begriffspaar in der Renaissance der Komplex Einsamkeit–Geselligkeit thematisiert wird. Überspringt man diese Begrifflichkeit, dann bleiben bestimmte Zusammenhänge und für dieses Thema einschlägige Quellen verborgen.[3] Diese These ist gewagt angesichts der weitausgreifenden und hochspezialisierten Melancholie-Literatur, die sich in medizinische, ikonographische, literarische und soziologische Studien auffächert und deren eindrucksvolle Resultate hier auch nicht in Frage gestellt werden. Es soll im folgenden lediglich der Versuch unternommen werden, einen bislang übersehenen begrifflichen Kontext der Melancholie-Diskussion im 16. Jahrhundert zu rekonstruieren.

Das Motto *VAE SOLI* wollen wir als Leitsatz der Konversationskultur reklamieren. Was es einmal mit dem Begriff ›Konversation‹ auf sich hatte, ist heute so gut wie vergessen. Im Wörterbuch philosophischer Grundbegriffe findet sich kein Eintrag zu

---

[1] Der Sperling als Vogel der Melancholie stammt aus dem Psalm: »Ich wache und klage wie ein einsamer Vogel auf dem Dache« (Ps. 102,7–8). Walter Magaß, der mich auf den Psalm hingewiesen hat, fügt hinzu, daß Schlaflosigkeit und Klagen zu den bestimmenden Tätigkeiten des weltlosen Anachoreten gehören. Die Assoziation von Wiedehopf und Melancholie findet sich auch bei dem Paracelsisten Oswald Crollius, Von den Signaturn oder Wahren und lebendigen Anatomia der großen und kleinen Welt, Frankfurt 1629, S. 53. Eine enge Parallele zu dieser Melancholie-Darstellung findet sich bei Peacham (1612, S. 126).

[2] Das Motto geht auf einen Bibelvers zurück (Prediger 4,9–10; für den Hinweis danke ich Walter Magaß):

Zweie sind besser dran als nur einer;
Denn fallen sie, so hilft der eine dem andern auf.
Doch wehe dem Einzelnen, wenn er fällt
und kein andrer da ist, ihm aufzuhelfen!

[3] Das gilt auch für das brillante Melancholie-Buch von Wolf Lepenies (1981), der den wechselnden sozialgeschichtlichen Horizont des Melancholie-Syndroms sehr genau rekonstruiert hat, dabei aber gänzlich ohne den komplementären Schlüssel-Begriff der ›Konversation‹ auskommt.

diesem Lemma, obwohl damit einmal ein philosophisches Programm verbunden gewesen ist. Konversation hat heute ihre Würde verloren; sie wird von denjenigen gemacht, die sich nichts zu sagen haben. Für Kant, der den Begriff noch kannte, schwang weniger der bürgerliche Affekt gegen aristokratische Umgangsformen als das Element der Unverbindlichkeit mit. Er definierte Konversation als »zweckfreies Spiel der Gedanken und der Einbildungskraft«.[4] Im ›Konversations-Lexikon‹ ist noch etwas vom Ideal polyhistorischer Bildung zu spüren. Impliziert ist ein Wissen, das in Umlauf gebracht wird und dem zwischenmenschlichen Umgang zugute kommt, im Gegensatz zu einem Wissen, das auf das Abstellgleis pedantischer Gelehrsamkeit gerät.

Um an den ursprünglichen Bedeutungsumfang des Begriffs heranzukommen, müssen wir über den Buckel der Sattelzeit klettern. Dann werden wir eines Begriffs gewahr, der in nuce ein ganzes Programm sozialer und literarischer, sprachlicher und pragmatischer, ethischer und ästhetischer Erziehung einschließt. Wiederzugeben ist er am ehesten mit Worten wie ›Umgang‹, Geselligkeit oder Konvivenz, womit er sich als Widerpart der Melancholie erschließt.

2. Einsamkeit und Gemeinschaft – zum geistesgeschichtlichen Hintergrund

Lassen wir zunächst einige traditionelle Stimmen zum Thema Einsamkeit und Geselligkeit zu Wort kommen.

2.1 Politische Gemeinschaft (Thomas von Aquin)

Das Problem von Einsamkeit und Geselligkeit stellt sich im Zusammenhang der Frage nach der *condicio humana*. Die Natur des Menschen, die durch bestimmte Bedürfnisse, Gaben und vor allem auch Mängel gekennzeichnet ist, verlangt nach Formung, Ergänzung und Bewältigung. So wurde in der Antike die Frage nach der Natur des Menschen meist mit spezifischen Empfehlungen der Kultur beantwortet. Platon und auch noch Aristoteles sahen in der Polis die zentrale Bestimmung des Menschen. Beide definierten den Menschen als ein teleologisch auf Gemeinschaft angelegtes Wesen. Aristoteles, der Lehrer des Herrschers, dessen Imperium der Polis ein Ende machte, hatte bereits kein direktes Verhältnis mehr zur athenischen Polis. Was aber der Formel vom *zoon politikon* an historischer Empirie abging, wuchs ihr an theoretischer Allgemeinheit hinzu.

Thomas von Aquin machte die aristotelische Formel vom Menschen als *zoon politikon* zum Kernstück seiner Anthropologie und zur *differentia specifica* zwischen Mensch und Tier. Tiere sind besser ausgerüstet und können allein (über-)leben, betont er, der Mensch dagegen, so der ständig wiederholte Leitsatz, ist auf andere Menschen bezogen und angewiesen.

> Wenn nun für den Menschen zuträfe, was für zahlreiche Lebewesen zutrifft, daß er als einzelner leben könnte, dann bräuchte er niemanden anders, der ihn zum Ziel leitet; dann

[4] Kant, Anthropologie 1798, § 14, 88.

> wäre ein jeder sein eigener König und nur Gott, dem höchsten König, unterstellt, soweit er sich in seinen Handlungen durch das gottgegebene Licht der Vernunft selbst lenken würde. Doch gehört es zur Natur des Menschen, daß er als geselliges und gruppenbildendes Wesen in der Menge lebt. [...] Denn wer auf sich allein angewiesen wäre, könnte mit dem Leben nicht fertigwerden. Deshalb gehört es zur Natur des Menschen, daß er in Gemeinschaft vieler lebt.[5]

Die Sozialität des Menschen ist nicht Teil seiner Kultur, sondern bereits seiner Natur. »Es ist für den Menschen notwendig, in der Menge zu leben.« Thomas betont diesen Aspekt mit Nachdruck, weil er daraus die Notwendigkeit irdischer Herrschaft ableitet. Es muß einen geben, der die Menge lenkt, es darf nicht jeder gottesunmittelbar und sein eigener König sein. Deshalb findet sich diese Anthropologie im Einleitungskapitel eines Fürstenspiegels, in dem es weiterhin um weise Herrschaft geht. Sozialität und Obrigkeit gehören in diesem Entwurf aufs engste zusammen. Einsamkeit ist das exklusive Privileg des Herrschers. Seine Einsamkeit allerdings wird abgestützt durch einen Kreis von Sachverständigen und Ratgebern, der durch Weisheit, Erfahrung und Vernunft den Lenker lenken darf.

2.2 Religiöse Einsamkeit (Augustin und Thomas von Kempen)

Im Gegensatz zum Ideal politischer Gemeinschaft stehen die radikalen Rückzugsbewegungen, die das hellenistische und vor allem das römische Imperium kennzeichneten. Sie nahmen die Formen religiöser Sekten oder auch eines stoischen Individualismus an. Beides sind Lebensentwürfe, die menschliche Existenz jenseits und außerhalb der politischen Gesellschaft begründeten. Die Würde der Einsamkeit, innere Unabhängigkeit und Autarkie wurden in Krisenzeiten zu Überlebensstrategien.

Augustin gehört in diese Tradition. Er entwarf gegen die positiven Menschenbilder der Antike eine radikal negative Anthropologie. Den Menschen beschrieb er als ein Mängelwesen. Schmerz, Krankheit, Gebrechlichkeit regieren ihn. Er ist das Opfer seines widerständigen und hinfälligen Körpers; gegen diese Grundbefindlichkeit ist mit keiner geistigen Gabe anzukommen.[6] Als ein Mängelwesen wird der Mensch erfahrungsgemäß von denjenigen beschrieben, die für seine ›Krankheit‹ ein Heilmittel parat haben. Das gilt auch für Augustin, der der Unbeständigkeit und Vergänglichkeit des Menschen Gott als den sicheren Halt und konstanten Bezugspunkt gegenüberstellt. Die schadhafte menschliche Natur gilt es nicht zu bessern mit den Mitteln der Kultur, wie Cicero es wollte, sondern radikal zu überwinden mit dem Mittel der Religion. Diese Einstellung hat für unsere Frage nach Einsamkeit oder Geselligkeit Konsequenzen. Denn Geselligkeit, Umgang mit anderen, Pflege menschlicher Gemeinschaft ist für Augustin das falsche Heilmittel der *condicio humana*. Seine Suche nach etwas wirklich Sicherem, nach einem enttäuschungsfesten Halt, kann sich mit nichts weniger als Gott zufrieden geben, den er als den einzig sicheren Partner in einer Welt der Unsicherheit ausmacht. Die enge Beziehung zu Gott, auf die hin die augustinische Anthropologie ausgerichtet ist, entwertet radikal

---

[5] Thomas von Aquin, De regimine principum; Über die Herrschaft der Fürsten I, 1; zit. nach Borst (1979), S. 335f.

[6] Augustin, De Civitate Dei xix, 4, 5 u. 7.

alle zwischenmenschlichen Bindungen. Sie entwickelt dagegen mit der Ausformung des inneren Menschen die Möglichkeit sozialer Isolierung und der Unabhängigkeit von umgebenden Gruppen, eine Fähigkeit, die unter widrigen Umständen – Augustin schrieb als historischer Zeuge des Untergangs Roms – zur Überlebenstechnik wird.

Mit einer solchen radikalen Einstellung ließ es sich nicht nur überleben, sondern – unter geschützten Bedingungen – auch leben. Davon zeugt die mönchische Lebensform, die der negativen augustinischen Anthropologie viel verdankt. Machen wir einen Sprung von tausend Jahren, dann gelangen wir zur Bewegung der Devotio moderna, die wichtige Elemente mönchischer Lebensformen zu demokratisieren und unter alltäglichen Bedingungen zu sichern half. Dazu gehört an erster Stelle wiederum die Vorrangigkeit der Beziehung des Menschen zu Gott vor den Beziehungen zu seinen Mitmenschen. Ein Kapitel des berühmtesten Buchs zwischen Mittelalter und Neuzeit, die um 1420 verfaßte 'Imitatio Christi' des Thomas von Kempen, enthält ein Kapitel mit der Überschrift: ›Von der Liebe zur Einsamkeit und Stille‹. Darin wird die andächtige Gemeinschaft mit Gott der betriebsamen Gesellschaft unter Mitmenschen gegenübergestellt. Die inneren, geistlichen Güter gedeihen nur in Abgeschiedenheit von äußerlich weltlichem Getriebe. Zum Inbegriff dieser Abgeschiedenheit wird das sprichwörtliche stille Kämmerlein, dessen Tür fest zu schließen ist.

> Wenn du von Herzen Reue empfinden willst, geh in deine Kammer und schließe den Lärm der Welt aus. [...] In der Zelle wirst du finden, was du draußen so oft verlierst. [...] Wer sich also von Bekannten und Freunden zurückzieht, den wird Gott mit heiligen Engeln besuchen. [...] Schließ die Tür hinter dir und rufe deinen geliebten Jesus zu dir. Bleib mit ihm in der Zelle, denn nirgends sonst findest du so viel Frieden.[7]

Das Draußen, vor dem Thomas warnt, hat wenig gemein mit der lebensbedrohenden Umwelt, die Augustin erlebte. ›Draußen‹ steht hier für so harmlose Beschäftigungen wie Spaziergänge, Gespräche, Zerstreuungen, Geselligkeiten. Sie alle stehen im Zeichen des Müßiggangs, der Unbeständigkeit, der vergeudeten Zeit. Der Leitspruch für den Eintritt der Mönche in den Konvent der Augustiner lautete: »Du mußt wissen, daß du berufen bist zum Dulden und Arbeiten, nicht zum Müßiggang und Plaudern.«[8] Das Äquivalent zur geschlossenen Kammer ist das Schweigen.

> Es ist leichter, ganz zu schweigen, als im Reden nicht zu weit zu gehen. [...] Im Schweigen und in der Stille macht die fromme Seele Fortschritte und lernt die Geheimnisse der Bibel begreifen.[9]

Die räumliche Abgeschiedenheit der Zelle, das Schweigen und die konzentrierte Andacht sind Formen produktiver Einsamkeit, die die mönchische Lebensform bestimmen. Mit der Frömmigkeitsbewegung der Devotio moderna jedoch hören sie auf, Privileg religiöser Virtuosen zu sein, und werden zu verallgemeinerbaren Normen methodischer Lebensführung. »Verborgen leben und für sich besorgt sein, ist

---

[7] De Imitatione Christi I,20; zit. nach Borst (1979), S. 249.
[8] Borst (1979), S. 250.
[9] De Imitatione Christi I,20; zit. nach Borst (1979), S. 248.

besser als Wunder wirken und sich vernachlässigen.« In diesem Satz hat ein altes Ethos einen neuen Platz gefunden. Die *cura sui*, die Sorge um sich selbst, die einst im Mittelpunkt heidnisch antiker Lebenskunst stand,[10] ist zu einem Bestandteil christlicher Askese geworden.

2.3 Profane Einsamkeit (Justus Lipsius und der Neostoizismus)

Die andere Einsamkeits-Tradition, die in der humanistischen Renaissance zu Ehren kam, stammt aus der stoischen Philosophie. »Die Einsamkeit ist ja heilig, einfach, unverdorben, und sie ist wirklich das Reinste von allem Menschlichen«, schrieb Petrarca in seinem Werk 'De Vita solitaria'.[11] Petrarcas Lob der Einsamkeit tritt kontrafaktisch an die Stelle des paulinischen Lobpreises der Liebe: »Sie will niemanden täuschen, sie heuchelt nicht und verbirgt nichts, sie gibt nichts vor.« Hinter dem Ideal der Autarkie, das mit der Einsamkeit verbunden ist, steht die Suche nach einem festen Halt in einer von Unsicherheit und Schwankungen gezeichneten Welt. Ruhe, Sicherheit, Beständigkeit sind Werte, die auf dem Erfahrungsboden tiefgreifender Umbrüche und Wandlungen wachsen. 1584 verfaßte Justus Lipsius einen Dialog mit dem Titel 'De constantia'. Darin definierte er die Grundhaltung der Beständigkeit als »aufrechte und feste Geistesstärke«.

> Stärke sage ich und meine damit eine dem Geiste innewohnende Festigkeit, die nicht aus dem bloßen Meinen zu gewinnen ist, sondern allein aus dem Urteil und der ungebeugten Vernunft. (I, 4)

Arno Borst hat den Zusammenhang von existentieller Unsicherheit und dem Ideal der Beständigkeit klar herausgearbeitet, als er (mit Blick auf Augustin) schrieb:

> In geschichtlichen Krisenlagen, beim Untergang der römischen Republik oder beim Beginn der germanischen Völkerwanderung, schwankt so viel von dem, was ist, daß stattdessen das, was sein soll, zum archimedischen Punkt wird.[12]

Dieser archimedische Punkt muß ›enttäuschungsfest‹ sein. Er wird gegen die beständige Unbeständigkeit der Welt, der Gesellschaft, des Menschen aufgerichtet und hat verschiedene Namen erhalten: Gott, Gewissen, Geist, Vernunft, Selbst. Es handelt sich dabei grundsätzlich um Schutzburgen, Bastionen gegen den Wandel, Petrarca spricht vom »Hafen vor allen Stürmen«. Die biedere Tugend der Beständigkeit wird im Späthumanismus zur hochaktuellen Strategie der Selbstbehauptung.

Man hat den Neostoizismus treffend als »Philosophie der Krise« bezeichnet.[13] Die Innerlichkeit des Subjekts wird zum letzten Ort der Freiheit und moralischen In-

---

[10] »Die Mittel und Wege dieser Arbeit bezeichnet Foucault als ›Selbsttechniken‹. Es sind Techniken, die es den Individuen erlauben, an ihnen selbst, an ihren eigenen Körpern und Seelen, an ihrer Lebensführung, Operationen vorzunehmen, um sich selber umzuformen und einen Zustand größeren Glücks und größerer Vollkommenheit zu erreichen. [...] Askese, so verstanden, bezeichnet keine Moral des Verzichtes, sondern eine Praxis des Einwirkens auf sich, der Herstellung eines besseren und schöneren Selbst.« (Ulrich Raulff [1986]).

[11] I, 4; zit. nach Brall (1990), S. 81.

[12] Borst (1979), S. 13.

[13] Kühlmann (1982), S. 132 ff.: »Die Trostlosigkeit weltimmanenten Mißlingens – Leiden,

tegrität in einer undurchschaubaren und gottverlassenen Welt. Gott ist nicht tot, aber er ist in akosmische Ferne gerückt, beziehungsweise – das ist der dialektische Pendelschlag – in die unmittelbare Nähe des auf sich selbst zurückgeworfenen Ich. Neben die Haltung der frommen Weltüberwindung tritt als säkulare Variante des Neustoizismus die Attitüde der Weltdistanz im Medium der Bildung. Die Bücher antiker Autoren ersetzen, was die Gegenwart an stabilen sozialen Verbindungen verloren hat. Die musische Muße, die zu Zeiten des Cicero noch mit politischer Aktivität verbunden war, wird im Späthumanismus zu einem asketischen Prinzip gesteigert. Das Geistergespräch mit den großen Autoren wird zu einem Topos, bei dem die Bücher als Gegenwelt und Fluchtort dienen.[14]

Die Wiederentdeckung des Selbst in der Renaissance geschieht vor dem Erfahrungshintergrund verheerender Konfessions- und Bürgerkriege; hinzu kommen die sozialen Umbrüche im Übergang von der altständischen Ordung zum absolutistischen Fürstenstaat und eine Lebenswelt, die im Begriff ist, ihre bekannten Konturen zu verlieren. Eine solche Zeit ist wahrhaft aus den Fugen, zumal aus der Perspektive derjenigen, die von politischer Macht und gesellschaftlichem Rang abgedrängt waren.[15] Dieser humanistischen Schicht blieb in den Zeiten der Wirren das Asyl der Innerlichkeit, das immerhin noch mit einer ansehnlichen Bibliothek ausgestattet ist. Die entsetzlichsten Erschütterungen mochten den Erdkreis überziehen, ja die Welt selbst mochte vergehen, das Selbst indessen wußte sich an gehobener Lektüre zu stärken, in seinen Geist zurückzuziehen und sich der Sorge um sich selbst zu widmen.[16]

Verfolgung, Bedrückung, auch der Gesamtkomplex politischer Entmächtigung – wurden zu Motiven der Aktivierung der moralischen und intellektuellen Energien des Individuums.«

[14] »Während bei Cicero der Gedanke der musischen Ruhe beständig mit der Forderung bürgerlich-politischer Aktivität vermittelt wird, ja diese voraussetzt, dominiert in der Spätrenaissance der Gestus der ostentativen Abkehr von der Gesellschaft, d. h. von Hof und Stadt. Die bürgerliche Grundfärbung des Gedankens erweist sich in der immer wiederholten Distanzierung nach oben und unten, d. h. von Hof und ›Pöbel‹« (Kühlmann, 1982, S. 276f. Anm. 28). Zur Bildung als Trutzburg gegen die geschichtliche Gegenwart S. 278–283. Siehe auch unter Anm. 22.

[15] Genauere Untersuchungen über die wechselnden Chancen von Adel und Bürgertum im Ämter-Wettbewerb des deutschen Fürstenstaats hat Martino (1976) vorgelegt. Danach ist der Höhepunkt bürgerlicher Aufstiegsmöglichkeiten um 1690 bereits überschritten. Die negative Folge dieser Entwicklung hat Lepenies (1981) als Melancholie-Syndrom analysiert, wobei er die für Deutschland folgenreiche Entwicklung der Nobilitierung der Melancholie herausstellt (S. 85 ff. mit Hinweis auf die Schriften von Zimmermann und Garve). Die positive Folge besteht in der Fähigkeit zur System-Kritik, wie sie allein aus einer Abseitsposition möglich wird. »Zwischen der Verdrängung der bürgerlichen Intelligenz in eine soziale Randposition und der politischen, sozialen und ästhetisch-literarischen Ideologie der Aufklärung besteht eine genetische Verknüpfung.« (Martino, 1976, S. 140.)

[16] »Quicquid olim gloriae & posteris impendebatur, nunc in animum ejusque curam revocabitur« – so Daniel Heinsius in einer Rede über die 'Annalen' des Tacitus, zit. nach Kühlmann 1982, S. 278.

3. Geselligkeit als neue Bürgertugend (Stefano Guazzo)

Unsere Vermutung, daß Melancholie und Konversation Ende des 16. Jahrhunderts aufeinander bezogene Begriffe sind, findet ihre Bestätigung, wenn wir uns einem Text zuwenden, der als repräsentatives Monument der Konversationskultur gelten darf. Es handelt sich um Stefano Guazzos 'La Civil Conversazione' (1574). Das Werk ist jener Schicht zugedacht, die eben in den oberitalienischen Stadtstaaten zu politischem und gesellschaftlichem Einfluß gelangte. Ihr werden anstelle der älteren religiösen und ständischen Tugenden neue, spezifisch soziale Tugenden anempfohlen. Die Ersetzung des Adels der Geburt durch den des Verhaltens führte zu einer Aristokratisierung des Bürgertums und zu einer Verbürgerlichung des Adels, die in England jene schroffe Polarisierung verhinderte, wie sie für die deutsche Entwicklung prägend geworden ist. ›Konversation‹ wurde zum Leitbegriff einer Lebensform, die die Differenzen zwischen Aristokratie und Bürgertum nivellierte und dem Selbstbewußtsein und Selbstdarstellungsbedürfnis einer neuen staatstragenden Schicht zum Ausdruck verhalf.[17]

Das erste von vier Büchern dieser Konversationslehre ist dem Thema Einsamkeit gewidmet.[18] Es wird, wie in einem Werk über Konversation nicht anders zu erwarten, in Dialogform erörtert. Das Plädoyer für die Einsamkeit übernimmt Guglielmo Guazzo, der Bruder des Autors, der sich als akuter Melancholiker zu erkennen gibt; das Plädoyer für Konversation verkörpert sein Freund und Mentor, ein gewisser Annibal Magnoconvalli. So stehen sich in diesem Gespräch zugleich Patient und Therapeut gegenüber, womit die zwischen ihnen geführte Unterhaltung nicht nur Lehrgespräch ist, sondern auch eine ›talking cure‹.

3.1 Einsamkeit als Droge

Guazzo, der Melancholiker, weiß genau, was ihm gut und was ihm schlecht bekommt. Er versichert, »daß die Gesellschaft anderer [ihm] zu schaffen macht und umgekehrt die Einsamkeit eine große Wohltat ist und [seine] Last erleichtert.« Zu den Geschäften bei Hofe begibt er sich mit größtem Widerwillen, denn

[17] In den ersten 50 Jahren erlebte Guazzos Werk über 40 Neuauflagen sowie viele Übersetzungen. Ich benutze die englische Übersetzung von 1581. Ins Deutsche wurde Guazzo 1599 aus einer lateinischen Übersetzung gebracht; vgl. Bonfatti (1977). An deutschen Titeln in der Tradition der Konversationsliteratur ist u. a. zu erwähnen: J. M. Husanus, Der politische Weltmann (1631); D. Zunner, Wegweiser zur Höflichkeit (1648); Christian Thomasius, Kurtzer Entwurff der Politischen Klugheit/ sich selbst und andern in allen Menschlichen Gesellschaften wohl zu rathen/ und zu einer gescheiden Conduite zu gelangen (1707); Johann Jänichen, Galante Gelehrsamkeit (1712). Das Wort ›Politica‹ wird in der letztgenannten Schrift definiert als »eine Kunst/ sich klüglich in seinem Stande aufzuführen/ das ist so zu leben/ daß man den äuserlichen Schaden/ so viel möglich/ von sich abwendet/ andere Menschen sich zu Freunden macht/ und auf honette Weise sein äuserlich Glücke befördert.« (zit. nach Sinemus [1978], S. 158). Knigge [s. u. Anm. 26] hatte ursprünglich als Titel für sein Werk im Sinn: »Vorschriften, wie der Mensch sich zu verhalten hat, um in dieser Welt und in Gesellschaft mit andern Menschen glücklich und vergnügt zu leben und seine Nebenmenschen glücklich und froh zu machen« (zit. nach Pittrof [1989], S. 72f.).

[18] Das zweite und dritte Buch behandeln zwischenmenschliche Beziehungen außerhalb und innerhalb des Haushalts, das vierte Buch schildert ein modellhaftes Festbankett.

> es ist Schwerarbeit für meinen Geist, der Rede anderer Menschen zu folgen, mir passende Antworten einfallen zu lassen und auf all die Umstände zu achten, die die Rangordnung und meine Ehre mir abverlangen: all das ist nichts als Mühe und Unterwerfung. Wenn ich mich aber in mein Haus zurückziehe, sei's um zu lesen, zu schreiben oder mich auszuruhen, dann gewinne ich meine Freiheit zurück und lasse die Zügel schießen. Dann bin ich niemandem mehr etwas schuldig und widme mich ganz meinem Vergnügen und Wohlergehen. (S. 17)

Der erste wichtige Therapieschritt besteht darin, daß der Patient lernt, die Einsamkeit, die er als Erleichterung empfindet, als eigentliche Wurzel des Übels zu erkennen. Einsamkeit ist die Droge der Melancholie, nicht ihre Linderung, geschweige denn ihr Heilmittel. Die Lehre des Therapeuten lautet:

> Deine Krankheit beruht auf einer falschen Vorstellung, nach der du, wie die Motte das Licht, mit Lust dein Verderben suchst, und statt das Übel auszumerzen, ihm immer neue Nahrung gibst. Während du glaubst, durch Einsamkeit Linderung zu erfahren, gibst du den zersetzenden Körperflüssigkeiten (*ill / corrupt humours*) Nahrung, die von dir Besitz ergreifen [...] und schließlich den edlen Palast deines Geistes zerstören. Deshalb rate ich dir, diese lebensgefährliche Haltung aufzugeben und den entgegengesetzten Weg einzuschlagen. Du mußt die Einsamkeit als das erkennen, was sie ist, nämlich als Gift, und Gesellschaft (*companie*) als Gegengift und Lebens-Grundlage. Verjage die Konkubine der Einsamkeit und nimm Gesellschaft zu dir als deine rechtmäßige Gemahlin. (S. 18)

Diese Rezeptur steht am Anfang, nicht am Ende der Auseinandersetzung um die Einsamkeit. Der Patient ist weit davon entfernt, sich von diesen Ermahnungen schnell überzeugen, geschweige denn heilen zu lassen. Es ist erst der Rahmen gesetzt, in dem alle folgenden Argumente für und wider die Einsamkeit ihren Platz finden können.

3.2 Plädoyer für Einsamkeit: die christliche und die stoische Option

Der Melancholiker widersetzt sich einer Geselligkeits-Therapie, die möglicherweise dem Körper nützen, mit Sicherheit aber der Seele oder seinem Geist schaden muß. Er, der aus der Tradition heraus argumentiert, kann in aller Breite die wohlbekannten Einsamkeits-Argumente zur Sprache bringen. Für die fromme Seele, die sich auf der Leiter der Kontemplation zu Gott erheben will, ist die Menschenwelt nichts anderes als ein widriges Gemenge von

> Haken und Zangen, die uns mit Macht aus der Bahn unserer heilsamen Gedanken ziehen und auf den Weg des Untergangs setzen. Denn das gesellschaftliche Leben ist voller Verdächtigungen, Täuschungen, schnöder Lust, Meineide, Zerstreuungen, Neid, Bedrückung, Gewalt und unzähliger anderer Unbilden. [...] Der Einsame dagegen, der sich fern hält von allen Verlockungen, Verstrickungen und Überwältigungen, der der Welt entschlossen den Rücken gekehrt hat, kommt seinem ursprünglichen Glückszustand wieder nahe. (S. 24)

Die Stadt gilt als Ort der Lüge und des Lasters für diejenigen, die ihrem Gewissen und ihrem Geist leben wollen. Die großen Philosophen haben den Umgang mit ihren Mitmenschen geflohen wie Scylla und Charybdis; nicht nur haben sie sich von der Masse ferngehalten, sondern auch von allen Ämtern und Ehren, nach denen die Ehrgeizigen so sehr verlangen. Der Stoiker, das wird aus dieser Argumentation deutlich, distinguiert sich als Individuum vor dem Hintergrund einer verachtungs-

würdigen Menge, die ununterscheidbar, ungebildet und auf puren Zeitvertreib aus ist. Das Lob der Einsamkeit gipfelt in dem Satz: »Die Stadt ist mir ein Gefängnis, die Einsamkeit ein Paradies« (S. 27).

Die Antwort darauf ist zuerst ein Kompliment für die Form der Konversation; Guazzo wird gelobt, weil er die wohlbekannten Argumente von Petrarca und Vida auf so gesellige Weise einzustreuen weiß. Sachlich stellt der Therapeut in Rechnung, daß das Christentum ursprünglich eine Religion der Gemeinde und nicht der Einsamkeit gewesen ist und daß die christlichen Tugenden mehr wert sind, wenn sie sich im Leben bewähren. Ähnliches gilt für die Philosophie, die sich vom Leben und der Erfahrung abkehrt und aus der menschlichen Gemeinschaft ausschert: sie wird abstrakt und abstrus.

3.3 Die Erziehung des Menschen zur Gesellschaft

Die Position des Therapeuten ist anthropologisch und pragmatisch. Er geht von einer Definition des Menschen als Gemeinschaftswesen aus. Wenn die Geselligkeit zur Natur des Menschen gehört, dann muß die Einsamkeit als Perversion gelten.

> Man darf also mit Recht sagen, daß der, der die menschliche Gemeinschaft verläßt, um in der Wüste zu leben, gewissermaßen zum Tier wird und eine animalische Natur annimmt. So kennt auch der Volksmund nur zwei treffende Namen für den Einsamen: Tier oder Tyrann. (S. 30)

Einsamkeit wird als pathologisch eingestuft, wo Geselligkeit und Gesellschaft zur Norm werden. Die stoische *cura sui* oder die exklusive Sorge um das eigene Seelenheil sind nichts anderes als Hochmut und Geiz, d. h. Formen eines Egoismus, der den Zusammenhalt des Gemeinwesens in Frage stellt. Der antisoziale Impuls verstößt gegen das erste Gebot der Gesellschaft, das die Zirkulation der Güter und des Wissens fordert. Das Horten von Sachwerten und Erfahrungen erweist sich dann als ebenso subversiv wie die selbstbezüglichen Tugenden:

> Darum sollte dieser Satz in goldenen Lettern geschrieben werden: daß der seine eigene Schande sucht, der nur auf seinen eigenen Vorteil bedacht ist. (S. 32)

Das zentrale Paradigma sozialer Beziehungen ist die Sprache. Sie überschreitet das Individuum auf den anderen hin, kolonisiert den zwischenmenschlichen Raum und bildet den unverzichtbaren Zement sozialen Zusammenlebens.

> Durch das Medium der Sprache sind wir in der Lage zu lehren, zu fordern, zu vermitteln, zu verhandeln, zu beraten, zu korrigieren, zu argumentieren, zu richten und den Regungen unseres Herzens Ausdruck zu verleihen. Sie ist das Band, durch das Menschen einander lieben und sich aneinander gliedern. (S. 35)

Sie ist freilich, das gehört zu den Prämissen der Konversationskultur, auch das Gegenteil: Medium der Zwietracht und Bosheit, der Verleumdung und des Klatsches. Deshalb ist der größte Teil des ersten Buches den verschiedenen Formen des Mißbrauchs von Sprache gewidmet. Das Im-Zaum-Halten böser Zungen und die Immunisierung gegen bestimmte Redeweisen gehört mit zur Kunst der rechten Konversation wie das Schweigen zum Reden.

Der antike Leitsatz vom Menschen als Maß aller Dinge wird von Annibal signifikant abgewandelt in: der Mitmensch ist das Maß aller Dinge. Deshalb sind Integration und Kommunikation nicht nur die vorzüglichsten menschlichen Tugenden, es sind auch die förderlichen Lebensbedingungen in einer Zeit expandierender Stadtkulturen, prosperierenden Handels, entstehender neuer Öffentlichkeiten und der Vermischung bislang geschiedener Lebenskreise.[19] Gegen die Stadt als emblematischen Ort der Korruption und des Lasters stellt Annibal eine konkrete Alltagserfahrung, die zeigt, daß es in der modernen Stadt keine Alternative mehr gibt zum obligatorisch gewordenen Sozialverkehr. Sein Beispiel ist eine Schiffsreise von Padua nach Venedig, die »Männer und Frauen, fromme und profane Menschen, Soldaten, Höflinge, Deutsche, Franzosen, Spanier, Juden und andere Menschen verschiedener Nationen und Arten« zusammenwürfelt. Eine solche Gesellschaft sucht man sich nicht aus, aber das Leben verlangt täglich, daß man sich in sie einfügt. Annibal gesteht offen, daß er sich zuerst nicht gerade wohl fühlte,

> doch hinterher war ich ganz zufrieden und fröhlich. Ich habe mich nämlich auf die Eigenheiten der anderen sehr gut einzustellen vermocht, bin mit Anstand aus der Sache herausgekommen und habe in der Gruppe sogar noch einen guten Eindruck hinterlassen. (S. 22)

Die Episode führt die unspektakulären Tugenden des sozialen Lebens vor Augen. Die Überfahrt auf dem Schiff ist nichts anderes als der Regelfall städtischen Lebens. Soll dieses Leben erträglich sein, so müssen in erster Linie die sozialen Tugenden kultiviert werden: Rücksicht, Toleranz, Heiterkeit, Bescheidenheit, Nachgiebigkeit; verbannt werden Tiefsinn und schroffer Ernst, Eigensinn, Unbelehrbarkeit sowie alles, was brüskiert, geniert, isoliert.[20] ›Konversation‹ meint nichts anderes als die Summe dieser sozialen Tugenden. ›Zivil‹ wird definiert als eine universalistische Haltung, die Stadt und Land ebenso wie die unterschiedlichen Stände übergreift:

> Du siehst also, daß wir dem Wort ›zivil‹ einen denkbar weiten Bedeutungsumfang geben. [...] Um es kurz zu sagen: zivile Konversation bedeutet eine ehrliche, angenehme und tugendhafte Art, in der Welt zu leben. (S. 55)

Der Akzent fällt auf das »in«. In der Welt soll man sich zurechtfinden, in die Welt soll man investieren, und zwar gemeinsam. Das erfordert keine radikale Umwertung aller Werte, wohl aber eine Herabstimmung aller radikalen Werte. Was Laster,[21]

[19] In Deutschland steht die Sprache als Medium sei's der Urbanisierung, Demokratisierung oder Nationalisierung der Kultur im Mittelpunkt der Sprachgesellschaften des 17. Jahrhunderts. Diese Gesellschaften, die nicht an Höfe, sondern Städte gebunden waren, boten jedenfalls in der Tendenz einen progressiv sozialen Kontext, in dem zwar noch keine neue Öffentlichkeit ihren Ausdruck fand, wohl aber ein kritischer, die Standesgrenzen übersteigender Tugendbegriff entwickelt werden konnte. Vgl. van Ingen (1978).

[20] In der 'Ars aulica' des Lorenzo Ducci heißt es (in einer frühen englischen Übersetzung): »Society is nothing else but a mutual & a reciprocal exchange of gentlenes, of kindnesse, of affabilitie, of familiaritie, and of courtesie among men.« Zit. nach W. Lee Ustick, Advice to a son: A type of seventeenth century conduct book, Studies in Philology 29 (1932), S. 409–441, hier S. 430. Zum pejorativen Begriff des ›Singularisten‹ vgl. Sinemus (1978), S. 157, 159. Dazu Kant: »Das einige allgemeine Merkmal der Verrücktheit ist der Verlust des Gemeinsinnes (*sensus communis*) und der dagegen eintretende logische Eigensinn (*sensus privatus*)«; zit. nach Lepenies (1981), S. 107.

[21] Ein großer Teil des Dialogs kann unter die Überschrift ›Einübung in Toleranz‹ gestellt

Ehre, Tugend, ja sogar was Wahrheit ist, soll fortan durch das Forum der anderen bestimmt werden.[22] Absolute Instanzen jenseits des menschlichen Verkehrs werden nicht mehr zugelassen; weder im Namen Gottes noch des Selbst haben sie Einspruchsrecht. Alles wird in die soziale Zirkulation einbezogen, selbst die Wahrheit, die erst aus Disput und Konsens menschlicher Meinungen hervorgeht (S. 41).

3.4 Schriftgestützte Einsamkeit

Die Schrift ermöglicht interaktionsfreie Kommunikation. Damit ist sie ein machtvolles Inzentiv für Einsamkeit. Im 16. Jahrhundert gewinnt dieses Potential unter den neuen medialen Bedingungen des gedruckten Buches neue Aktualität. Man muß nicht mehr ein religiöser Virtuose oder ein großer Philosoph sein, um sich den Freuden der Einsamkeit hinzugeben. Es genügt schon, daß man ein leidenschaftlicher Leser ist. Diese Art von Einsamkeit droht im Zeitalter des Buchdrucks epidemisch zu werden.

Ripas Melancholie ist mit einem Buch ausgerüstet. Auch bei Guazzo spielen Lesen und Schreiben als Inzentiv für Einsamkeit eine besondere Rolle. Für die stoizistische Lebenform sind, wie wir gesehen haben, Schreiben und Lesen existentiell. Man wird von seiner unmittelbaren Umgebung in dem Maße unabhängig, wie man literarisch sozialisiert ist.[23] Für Seneca, Petrarca und Lipsius spielt der Brief eine hervorragende Rolle, für Marc Aurel und Montaigne die schriftliche Selbstkommunikation.[24]

---

werden. Rigide Normen werden ersetzt durch flexible Akzeptanz. Was im Begriff ist, sich durchzusetzen (wie öffentliches Kartenspiel), soll nicht mehr unter moralische Sanktion gestellt werden.

[22] Guazzo spielt hier auf die Akademien an, von denen er selbst eine mitbegründet hat (die Accademia degli Illustrati von 1566, vgl. Auernheimer 1973, S. 5). Die Beziehungen zwischen Konversationskultur und Sozietätenbewegung sind so eng, daß man von unterschiedlichen Erscheinungsformen desselben Phänomens sprechen muß. Ihre gemeinsamen Leitideen sind: Kommunikation, Kompetition, Progressivität, Praxisbezug und Gemeinnützigkeit. Dazu die instruktive Arbeit von Im Hof (1982, S. 226 ff.), der beschreibt, daß in den italienischen Akademien Wissenschaft, Spiel, Musik, Tanz und Galanterie ungeschiedene Elemente waren.

[23] In den stoizistischen Gedichten des 17. Jahrhunderts in England spielen die Bücher eine wichtige Rolle (zit. nach Grierson/Bullough 1968):

Let plots and news embroil the State,
Pray what's that to my books and me? (Norris, S. 949)
Books should, not business, entertain the Light
And sleep, as undisturb'd as Death, the Night. (Cowley, S. 716)
Ah, yet, e'er I descend to th'Grave
May I a small house, and large Garden have!
And a few Friends, and many Books, both true,
Both wise, and both delightful too! (Cowley, S. 694)

[24] 1563 starb Etienne de la Boétie, ein Freund, mit dem Montaigne vier Jahre lang das Prinzip vom Dialog als Lebensform verwirklicht hatte. Die Essays sind nicht zuletzt der Versuch, den unterbrochenen Dialog auf dem Papier weiterzuführen. An die Stelle des Freundes, der ihm sein Spiegelbild zurückwirft, tritt das Buch, in dem er sich selbst zu konturieren und enträtseln unternimmt. Die schriftliche Introspektion tritt an die Stelle der geselligen Konversation. Zum Kommunikationswandel unter den Bedingungen der Schrift gehört, daß