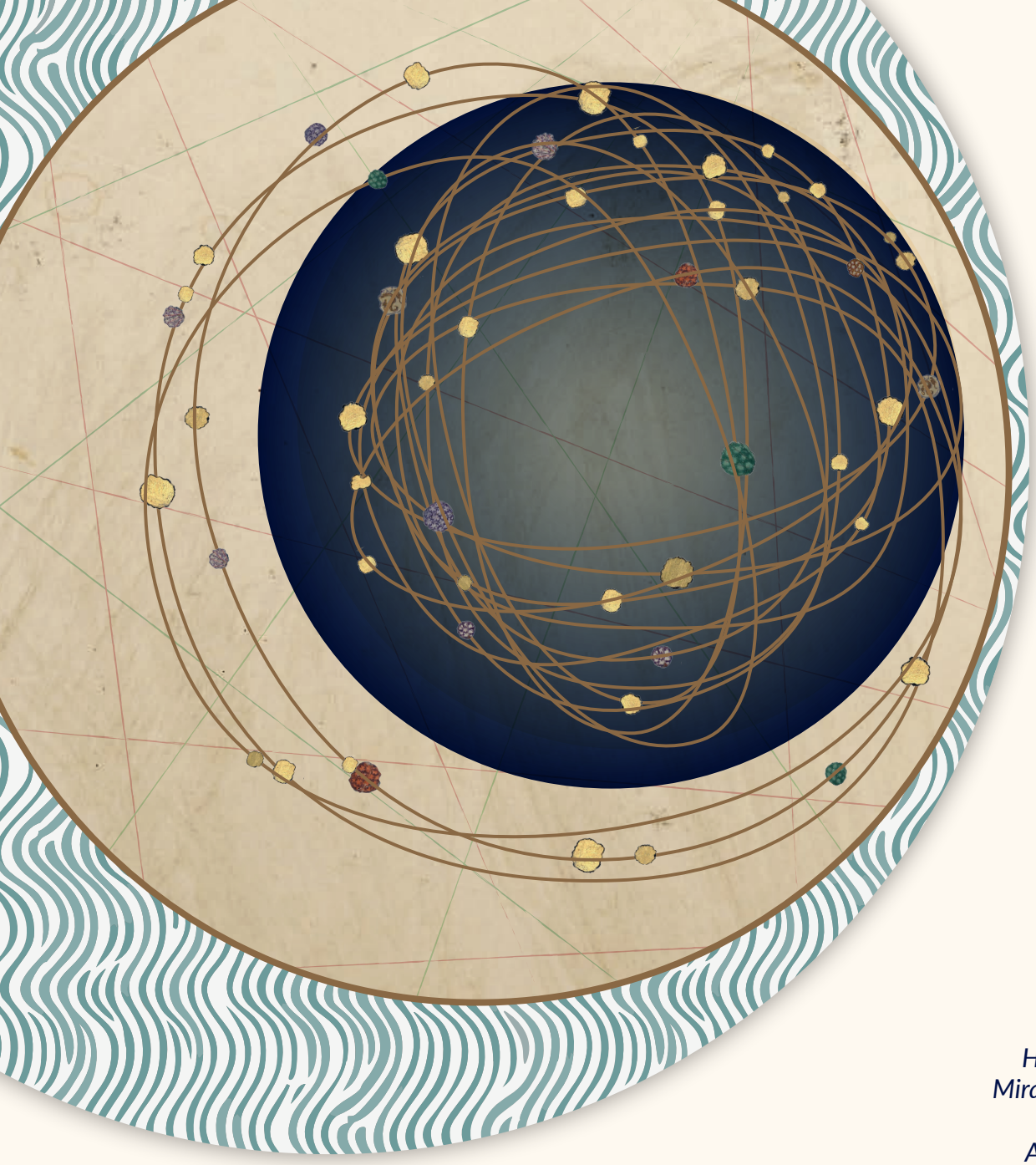


Herausgegeben von
Mira Becker-Sawatzky
Şirin Dadaş
Anne Eusterschulte
Kristiane Hasselmann
Andrew James Johnston
Falk Quenstedt
Claudia Reufer
Hanna Zoe Trauer
Christian Vogel
Katrin Wächter
& Helge Wendt

LOGBUCH WISSENSGESCHICHTE

Harrassowitz Verlag

Logbuch Wissensgeschichte

DOI: 10.13173/9783447121804.I
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Episteme in Bewegung

Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte

Herausgegeben von Gyburg Uhlmann
im Auftrag des Sonderforschungsbereichs 980
„Episteme in Bewegung.
Wissenstransfer von der Alten Welt
bis in die Frühe Neuzeit“

Band 36

2024

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

DOI: 10.13173/9783447121804.I
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Logbuch Wissensgeschichte

Herausgegeben von
Mira Becker-Sawatzky, Şirin Dadaş,
Anne Eusterschulte, Kristiane Hasselmann,
Andrew James Johnston, Falk Quenstedt,
Claudia Reufer, Hanna Zoe Trauer,
Christian Vogel, Katrin Wächter & Helge Wendt

2024

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

DOI: 10.13173/9783447121804.I
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

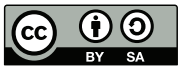
Die Reihe „Episteme in Bewegung“ umfasst wissensgeschichtliche Forschungen mit einem systematischen oder historischen Schwerpunkt in der europäischen und nicht-europäischen Vormoderne. Sie fördert transdisziplinäre Beiträge, die sich mit Fragen der Genese und Dynamik von Wissensbeständen befassen, und trägt dadurch zur Etablierung vormoderner Wissensforschung als einer eigenständigen Forschungsperspektive bei.
Publiziert werden Beiträge, die im Umkreis des an der Freien Universität Berlin angesiedelten Sonderforschungsbereichs 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“ entstanden sind.

Herausgeber·innenbeirat:
Mira Becker-Sawatzky (FU Berlin)
Anne Eusterschulte (FU Berlin)
Kristiane Hasselmann (FU Berlin)
Andrew James Johnston (FU Berlin)
Jochem Kahl (FU Berlin)
Klaus Krüger (FU Berlin)
Christoph Markschies (HU Berlin)
Miltos Pechlivanos (FU Berlin)
Christian Vogel (FU Berlin)
Helge Wendt (MPIWG)

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 191249397 – SFB 980.

Die Publikation wurde ermöglicht durch eine Ko-Finanzierung für Open-Access-Monografien und -Sammelbände der Freien Universität Berlin.

Umschlaggestaltung: Grafikbuero Melanie Wiener
Fokus-Collagen: Judith Groth von Vidal & Groth



Diese Publikation ist unter der Creative Commons-Lizenz CC BY-SA 4.0 lizenziert.

Weitere Informationen: https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/

Die Bedingungen der CC-Lizenz gelten nur für das Originalmaterial. Die Verwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet durch eine Quellenangabe) wie Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über https://www.dnb.de/ abrufbar.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
https://www.harrassowitz-verlag.de

© Bei den Autor·innen
Verlegt durch Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2024

ISSN 2365-5666
eISSN 2701-2522
DOI 10.13173/2365-5666

ISBN 978-3-447-12180-4
eISBN 978-3-447-39520-5
DOI: 10.13173/9783447121804

DOI: 10.13173/9783447121804.I
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Inhalt

Dank IX

Vorrede 1
Anne Eusterschulte & Andrew James Johnston

Fokus Modi

Auftakt 23
Mira Becker-Sawatzky & Şirin Dadaş

Wissen im Traum. Konzeption und Diskussion von Traumwissen in zwei hebräischen Enzyklopädien des 13. Jahrhunderts 29
Hanna Zoe Trauer

Malerei als *scientia*? Wissensdebatten, Proportionslehren & Stilfragen in Mailand um 1500 54
Mira Becker-Sawatzky

Modi (al)chemischen Wissens in der Frühen Neuzeit 87
Volkhard Wels

Die Liste als epistemisches Format in den Keilschriftkulturen Vorderasiens 110
Eva Cancik-Kirschbaum & Ingo Schrakamp

Handlungswissen und Strukturwissen in frühneuzeitlichen Sprachbüchern 131
Linda Gennies

Das Wunderbare als Wissensmodus in der Literatur des Mittelalters 149
Jutta Eming

Erfahrung, elusives Wissen und epistemische Potentiale der Dichtung in Pietro Bembos liebestheoretischem Dialog *Gli Asolani* 163
Şirin Dadaş

Podcast as Research 180
Jan Fusek, Kristiane Hasselmann, Armin Hempel & Katrin Wächter

DOI: 10.13173/9783447121804.I
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Fokus Material & Medium

Auftakt 183
Helge Wendt & Kristiane Hasselmann

Epistemische Materialität 189
Anne Eusterschulte

Ästhetische Materialität. Aushandlungs- und Vermittlungsprozesse in hand-illuminierten italienischen Frontispizen 214
Claudia Reufer

Kontingenzbewältigung der Stoffvielfalt bei Agricola am Beispiel der Gruppe Gagat-Bitumen-Kohle 241
Helge Wendt

(Al)Chemische Stoffe als Instanzen frühneuzeitlicher Wissensvermittlung 258
Simon Brandl

Dichten in Gold und Lasur: Stoffe des Wunderbaren im *Partonopier und Meliur* Konrads von Würzburg 273
Antonia Murath

daz gewürhte was sô wilde. Lanzelets Prunkzelt und die Medialisierung des Wunderbaren 291
Carolin Pape

Sprechen lernen mit dem Auge. Intermediale Transferprozesse in Fremdsprachenlehrwerken des 17. Jahrhunderts 304
Horst J. Simon

Podcast as Research 310
Jan Fusek, Kristiane Hasselmann, Armin Hempel & Katrin Wächter

Fokus Praktiken

Auftakt 313
Falk Quenstedt

Wissen im Wettbewerb – Prüfungspraktiken an koreanischen und französischen Akademien in transkultureller Perspektive 319
Vladimir Glomb & Martin Urmann

Paratextualisierung als Wissenspraxis. Zu textgliedernden Verfahren bei Sueton, Valerius Maximus und Plinius dem Älteren 344
Matthias Grandl

DOI: 10.13173/9783447121804.I
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Dichterreferenzen in der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles 366
Sandra Erker

Die Macht des Kompilators 379
Philip van der Eijk

Oribasios und die galenische Temperamentenlehre. Die Möglichkeiten des Kompilierens 392
Maria Börno

Praktiken der Texttradition in spätantiken griechischen medizinischen Sammelwerken – Fallstudie Uroskopie 409
Annette Heinrich

Annotationen im Medienwandel 421
Felix Ernst, Germaine Götzelmann, Philipp Hegel, Christoph Kalchreuter, Michael Krewet, Andrea Rapp, Torsten Schenk & Danah Tonne

Rätsel und Verrätselung als Wissenspraxis 439
Julia Beier, Jan-Peer Hartmann & Falk Quenstedt

Podcast as Research 472
Jan Fusek, Kristiane Hasselmann, Armin Hempel & Katrin Wächter

Fokus Macht

Auftakt 475
Hanna Zoe Trauer & Christian Vogel

Macht und Mirabilia in Ulrichs von Etzenbach *Alexander* 481
Falk Quenstedt

Macht des Wissens und Machtwissen. Die griechischen *homines novi* im Osmanischen Reich um die Tulpenzeit 505
Miltos Pechlivanos & Nikolas Pissis

Dasselbe *Odyssee*-Zitat in Platons Dialogen *Laches* und *Charmides*. Wiederholung und Erkenntnis 524
Gyburg Uhlmann

Dichterlob und Platonkritik in Aristoteles' *Politik*. Zum Verhältnis von Zitat, Autorität und Argument 548
Christian Vogel

An uxor sit ducenda? Gender, Iteration und Transfer in Fragepraktiken zwischen Antike und Früher Neuzeit 568
Anita Traninger

Podcast as Research 578
Jan Fusek, Kristiane Hasselmann, Armin Hempel & Katrin Wächter

DOI: 10.13173/9783447121804.I
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Fokus Momentum

Auftakt 581
Claudia Reufer

Sibyllen & Propheten: Wissen in Mikrokonstellationen. Die Fresken der Chigi-Kapelle in Santa Maria della Pace in Rom 587
Anne Eusterschulte & Ulrike Schneider

Achilles oder Egil. Globale Wissensgeschichten im Franks Casket 618
Jan Peer Hartmann & Andrew James Johnston

Dunkle Augen. Die Wanderverse des al-Mutanabbī 638
Beatrice Gruendler

Rhetorik der Abschweifung 659
Marie-Christin Barleben, Sarah-Magdalena Kingreen, Melanie Möller & Carolin Pape

Aristoteles' Verfassungskritik im zweiten Buch der *Politik*. Dimensionen epistemischer Beschleunigung 680
Christian Vogel

Forschungsrückblicke bei Platon und das dialektische Gespräch 694
Gyburg Uhlmann

Podcast as Research 702
Jan Fusek, Kristiane Hasselmann, Armin Hempel & Katrin Wächter

Verzeichnis der Textausgaben und Abkürzungen für antike Autoren und Werke 705

Abbildungsnachweise 708

Sachindex 716

Personen- und Werkindex 742

Ortsindex 755

DOI: 10.13173/9783447121804.I
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Dank

Das Logbuch Wissensgeschichte basiert auf 12 Jahren inter- und transdisziplinärer geisteswissenschaftlicher Arbeit am Sonderforschungsbereich 980 *Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit*. Unser aufrichtiger Dank gilt daher zuallererst und im Namen des gesamten SFB 980 der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Ihre umfassende Förderung ermöglichte unsere langjährige, konzentrierte, gemeinsame Arbeit an komplexen Themen und Fragestellungen, die dank zahlreicher wissenschaftlicher Veranstaltungen unterschiedlichen Formats und dank wertvoller Forschungsreisen gut vernetzt im internationalen Austausch stattfinden konnte. Wir danken insbesondere auch Brit Redöhl, der für unseren Verbund zuständigen Programmdirektorin, die uns in allen Antrags- und Förderphasen mit ihrer großen Fachkompetenz und wertvollem Rat zur Seite stand.

Als Herausgeber·innen dieser zum Ende der dritten Förderphase des SFB erscheinenden umfassenden Publikation danken wir zudem allen aktuellen und ehemaligen Kolleg·innen ganz herzlich! An den in dieses Buch eingegangenen Erträgen, Einsichten und Erkenntnissen haben sie alle als Team maßgeblichen Anteil, gründet doch jede einzelne Fallstudie wie auch die konzeptuelle gemeinsame Arbeit eines Forschungsverbundes im kollegialen Austausch mit seinen kritischen Impulsen, Nachfragen und Diskussionen. Unser ganz besonderer Dank gilt Gyburg Uhlmann, die von 2012 bis März 2023 Sprecherin der *Episteme in Bewegung* war und die mit immensem Einsatz die Arbeit unseres Verbundes vorangetrieben, geleitet und zum Erfolg geführt hat. Gyburg Uhlmann hat diesen Sonderforschungsbereich vom ersten Moment der Planung an entscheidend intellektuell und konzeptionell geprägt und ihm über die gesamte Laufzeit wesentliche begriffliche und theoretische Impulse gegeben. Neben diversen (Jahres-)Tagungen des SFB und der anregenden Expertise der jeweils eingeladenen externen Gäste erwiesen sich in den vergangenen beiden Jahren unsere internen Retreats als sehr produktiv für die Arbeit an dem vorliegenden Buch. Auch hier danken wir allen Beteiligten für ihren Einsatz und für wertvolle Inspiration und Denkanstöße. Dass diese Veranstaltungen stets bestens vorbereitet und reibungslos ablaufen konnten, verdanken wir zu einem beträchtlichen Anteil Stefanie Fröhlich und Sofie Mörchen. Wir

DOI: 10.13173/9783447121804.I
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

danken Sofie Mörchen zudem als Geschäftsführerin unseres SFB seit Ende 2023 für ihre großartige vielfältige und tatkräftige Unterstützung in der Endphase dieses Publikationsprojekts.

Seit November 2021 ist unser Webblog Logbuch Wissensgeschichte im digitalen Netz zugänglich, über das wir regelmäßig neue Beiträge von SFB-Mitgliedern sowie mitunter auch externen Wissenschaftler·innen veröffentlichen. Der Blog hat sich als eine grundlegende Vorbereitung und zugleich als ein ästhetisch wie auch konzeptionell herausforderndes Pendant unseres Buches Logbuch Wissensgeschichte erwiesen, ja als ein wichtiges Experimentierfeld von Gestaltungs- und Kooperationsmöglichkeiten. Daher danken wir an dieser Stelle allen Autor·innen von Blog-Beiträgen vielmals für ihr Mitwirken am digitalen, aber eben auch indirekt am analogen Format des Logbuchs.
Dass wir im vorliegenden Buch verschiedene Gestaltungsweisen – die Anne Eusterschulte und Andrew James Johnston in ihrer Vorrede noch näher kommentieren werden – produktiv machen konnten, verdanken wir dem aufrichtigen Interesse sowie der Flexibilität und Fachkompetenz des Teams des Harrassowitz Verlages. Wir sind hier insbesondere Stephan Specht (Verlagsleiter) und Julia Guthmüller (Lektorat/Layout) für ihre umsichtige, geduldige und gekonnte Begleitung der Drucklegung zu großem Dank verpflichtet.
Für ihre wertvolle, kollegiale Mitarbeit und ihr kluges Mitdenken danken wir weiterhin Carsten Michael Flaig und Eva Kiesele sehr. Für ihre aufmerksame, engagierte und oftmals kurzfristige Unterstützung im Endspurt vor der Drucklegung danken wir außerdem ganz herzlich: Noah Brümmer, Iuliia Burtceva, Samantha Dittrich, Luisa Marie Elisabeth Edler, Maximilian Knade, Hannes Puchta, Linda Schneider, Leonie Stork und Sofia Thierauf Mercante.
Für die Umsetzung der Langfristsicherung der SFB-Publikationen im digitalen Raum geht unser Dank an das Team des Refubiums und des Centers für Digitale Systeme (CeDiS) an der Universitätsbibliothek der Freien Universität Berlin, namentlich an Tatjana Fritz, Tobias Kilgus, Andreas Sabisch, Birgit Schlegel und Denise Sievers.
Abschließend danken wir von Herzen allen Autor·innen dieser Publikation für ihre fundierten Beiträge. Dank ihrer Fallstudien, ihrer Expertise und Teilhabe konnte ein facettenreiches Logbuch entstehen, das mit Tiefenschärfe durch eine Vielfalt an vormodernen Wissensgeschichten lotst. Für die grafische Gestaltung danken wir Judith Groth von Vidal & Groth (Visuals) und Melanie Wiener (Umschlaggestaltung).
Wir wünschen Ihnen und Euch allen, die dieses Buch nun auf dem Tisch oder Bildschirm vor sich haben, eine gute, gewinnbringende Lektüre und Betrachtung, danken für das Interesse an der Arbeit des SFB und hoffen, dass das Wissen, das in diesem Buch steckt, in Bewegung bleibt.

DOI: 10.13173/9783447121804.I
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Vorrede

Logbuch Wissensgeschichte

Konzeptuelle Einleitung in die Arbeit des Forschungsverbundes

Mit dem Logbuch Wissensgeschichte gibt der Sonderforschungsbereich 980 *Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit* Einblick in die Untersuchungsverfahren, materialen Forschungsgegenstände und begrifflichen Instrumentarien, die den auf Wissenswandel in der Vormoderne fokussierten Forschungsverbund über zwölf Jahre interdisziplinärer Zusammenarbeit in Bewegung gesetzt und gehalten haben. Mit den hier zusammengeführten Studien zu Wissenskulturen der Vormoderne und den damit zusammenhängenden konzeptuellen Überlegungen zur Wissensgeschichte möchten wir den Leser·innen zugleich Ausblicke wie epistemische Anstöße für zukünftige Forschungen an die Hand geben. Bewusst haben wir ein Format gewählt, das wir in Rekurs auf in der Vormoderne etablierte Aufschreibemedien und -praktiken der Seefahrt als ‚Logbuch' charakterisieren: Die – weitgehend durchaus metaphorisch zu verstehende – Anlehnung an eine nautische Praxis der Wissensaufzeichnung erlaubt es uns, eine Reihe von konstitutiven Perspektiven zu skizzieren, die für unser Verständnis von ‚Episteme in Bewegung' bzw. unsere wissensgeschichtliche Orientierung grundlegend waren.

So verzeichnet ein Logbuch, wie es in vormodernen Kulturen auf Seereisen (mit)geführt wurde – und dies in veränderter Form bis heute wird – als Schiffsjournal je situations- und zeitbezogen konkrete Phänomene, Beobachtungen, Messungen, Aufzeichnungen über Kontexte, besondere Vorkommnisse, Probleme, Einschätzungen wie Entdeckungen aus verschiedensten Disziplinen und legt auf diese Weise einen Bericht von den Einsichten und Erfahrungen ab, die man auf einer Reise gemacht hat bzw. die im Vollzug der Fahrt kontinuierlich fortgeschrieben, erweitert und revidiert werden und somit im Konnex mit den Akteur·innen wie Gegenständen *unterwegs* und *in Bewegung* sind.

DOI: 10.13173/9783447121804.001
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Zugleich gehen mit kontinuierlichen Aufzeichnungen, wie sie in Logbüchern niedergelegt werden, Ordnungsleistungen einher, d. h. die Einträge erfordern Systematisierungsansätze, tragen sich in Wissenskonstellationen, Zuordnungen und Rubrizierungen von Befunden ein und generieren so je medienspezifisch epistemische Taxonomien. Auch das war für unseren Sonderforschungsbereich von Anfang an zentral: Die Darstellungsformen von Wissensbeständen, ihre Materialien, Medien, kulturspezifischen Anwendungsverfahren und Weisen der Disposition stehen in direkter Korrelation zur epistemischen Qualifizierung von Wissen, ja sie konstituieren geradezu Geltungsansprüche wie Weisen der Wissensaneignung. Dies gilt auch umgekehrt, insofern Wissensbestände spezifische mediale wie materiale Darstellungs-, Vermittlungs- und Distributionsformate generieren. All das unterliegt historischen Veränderungsbewegungen und zeigt, dass epistemische Ansprüche stets *materialiter* in Bewegung sind (etwa in Vollzugsformen oraler Überlieferung, in Gestalt von Aufschreibemedien wie z. B. Listen, Tafeln, Rollen, Diagrammen, Manuskripten bis hin zu Printmedien sowie in Gestalt von Objekten, Artefakten, Bildwerken, Sammlungen, Instrumentarien etc.). Gerade der in unserem Forschungsverbund gepflegte transkulturelle Vergleich und die von seinen Forscher·innen bevorzugte *longue durée*-Perspektive auf Weisen, wie Wissensansprüche behauptet werden, ließen uns darauf aufmerksam werden, wie sehr die jeweiligen Wissensanordnungen oder traditionsbildenden Narrative selbst in Bewegung sind und auch dann historischen Veränderungen unterliegen, wenn in Selbstbeschreibungen eher Stabilität betont wird und das Quellenmaterial erst auf den zweiten Blick preisgibt, unter welchen Umständen sich z. B. mikrologische Verschiebungen den Weg bahnen, latente Bewegungen wirksam werden oder etwa sozialhistorische Machtstrukturen Wissensbewegungen lenken.

Insofern sich Verfahren der Erhebung, Konstitution, Einteilung und Transmission von Wissen sowie deren Darstellungsmodi in materialgebundenen Dynamiken historisch je kontextspezifisch entfalten und sich Geltungsansprüche an Wissen auf vielfältige Weisen artikulieren bzw. behaupten, unterschiedliche Chronologien oder Periodisierungen entwerfen, soziopolitische Interessen verfolgen und so raum-zeitliche Koordinaten überhaupt erst generieren, schlagen sich in Praktiken der Wissensgeschichtsschreibung multiple geschichtliche Wegführungen nieder. Durch die Erforschung dieser multiplen historischen Entwicklungsmöglichkeiten lenken wir den Blick auf die Pluralität von Wissensformen und -praktiken in der sogenannten ‚Vormoderne' sowie auf das Interagieren und nicht selten Konkurrieren von Geltungsansprüchen. Unter ‚Vormoderne' verstehen wir europäische und außereuropäische Kulturen vor 1750, also vor dem Beginn dessen, was in klassischen eurozentrisch-teleologischen Narrativen als die ‚Moderne' identifiziert wird. Reinhart Koselleck setzte hier den Beginn der Sattelzeit an. Wir folgen dabei

DOI: 10.13173/9783447121804.001
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

bewusst einer Periodisierung, von deren Prämissen wir uns gleichwohl abgrenzen. Die Vormoderne ist für uns weder das Andere der Moderne noch eine Serie von Vorstufen, die zur Moderne hinführt. Im Gegenteil: Indem wir epistemische Komplexität, intellektuelle Kreativität und insbesondere Verflechtungsdynamiken zwischen Kulturen der ‚Vormoderne' und damit auch kulturspezifische Geschichts- bzw. Temporalstrukturen in den Fokus rücken, üben wir Kritik an der einseitigen Dominanz von Periodisierungen bzw. Epocheneinteilungen, wie sie westliche Großerzählungen prägen. Auf der Basis eines transkulturellen, komparativen Forschungsansatzes betrachten wir die Vormoderne – bzw. die Erkenntnisse, die wir über vormoderne Prozesse des Wissenswandels gewinnen – als eine Ressource, um etablierte und gewöhnlich eurozentrisch-westlich orientierte Konzepte und Stereotypen von/der Moderne einer grundsätzlichen Kritik zu unterziehen, die für die Theoriebildung zu vormodernem Wissenswandel relevant ist. Aus der Perspektive unseres Sonderforschungsbereichs führt ein erweitertes und vertieftes Verständnis vormodernen Wissenswandels auch zu einem komplexeren und pluralen Verständnis der Moderne, d. h. zu einer kritischen Reflexion auf die eigenen epistemischen Voraussetzungen.

Eine jede Form, wissensgeschichtliche Bewegungen bzw. epistemische Verschiebungen historisch darzulegen, operiert selektiv, indem sie wissensrelevante Gegenstände je perspektivisch sammelt, verdichtet, einflicht, rekonfiguriert, kartographiert oder auch ausschließt bzw. der Vergessenheit anheimgeben kann, sei es durch dezidierte Preisgabe, Verkennung oder weil Wissensbestände verloren gehen. Stets kommen soziohistorische Legitimierungsstrategien wie Wahrheitsansprüche wissensgeschichtlicher Darstellungen ins Spiel: etwa in Berufung auf mythische oder religiöse Voraussetzungen, in Rekurs auf Paradigmen von Anciennität, Ursprünglichkeit, Neuanfang, epochale Wenden, Rationalitätsstandards, empirische Autopsie u. v. m.

Vor diesem Hintergrund wurde für unseren Ansatz eine komparative Perspektive auf transkulturelle wie transtemporale Dimensionen von Wissensbewegungen grundlegend, d. h. die Rolle von Akteur·innen und Institutionen, der sozialhistorischen Bedingungen und divergierenden Interessen wie auch geschichtliche Konflikte, Konkurrenzen, machtpolitische Strategien und nicht zuletzt Migrationsdynamiken durch Sprachen, materiale Objekte und Praktiken. Medien und Methoden der Wissensverzeichnung werden so stets auch zu Zeugnissen von Traditionsbildungen und -abbrüchen bzw. Hybridisierungen, sie offenbaren partielle Kontinuitäten wie diskontinuierliche Bewegungsverläufe und weisen auf den prägenden Einfluss der soziokulturellen wie politischen Interessen jeweiliger Akteurskonstellationen.

Doch das Buchmedium und die Weise der Verzeichnung all dieser Entwicklungen und epistemischen Intersektionen, die wir mit unserem Logbuch zur Wissensgeschichte der Vormoderne in ex-

DOI: 10.13173/9783447121804.001
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

emplarischen Untersuchungen vorlegen, impliziert stets auch eine bewahrende, Wissen bzw. Wissensbewegungen nachzeichnende wie begrifflich explizierende und zur Orientierung einladende Dimension. Schließlich eröffnet es die Möglichkeit, über objektbezogene, praxisorientierte Studien das Spektrum von etablierten epistemischen Kategorien der Wissensgeschichtsschreibung zu differenzieren, in Hinsicht auf die Vormoderne zu präzisieren und nicht zuletzt zu erweitern. Ausgehend von Beobachtungen an materialen Verfahren, Objektkonstellationen, Praktiken wie kulturspezifischen Phänomenen kommen so bis dato nicht hinreichend berücksichtigte Aspekte eines Wissenstransfers in den Blick, deren epistemische Relevanz es auszuweisen gilt. Das heißt aber auch, Begrifflichkeiten in das Repertoire der Wissensgeschichte einzuführen und zu qualifizieren, die bislang nicht als einschlägig betrachtet wurden bzw. schlichtweg nicht vorkamen. Diese ‚Neu- und Neben-Einträge' in die Wissensgeschichte stellen wir vor und damit zugleich auf die Probe. Mit einer solchen Binnendifferenzierung sowie partiellen Erweiterung epistemischer ‚Kategorien' bzw. Beschreibungsbegriffe verändert sich einerseits das je bestehende Begriffsspektrum. Das heißt, durch die Erweiterung bzw. Distinktion des Repertoires ergeben sich Verschiebungen im Kontext bereits eingeführter, einschlägiger begrifflicher Standards, veränderte Gewichtungen und Geltungsmaßstäbe. Andererseits und zugleich modifiziert und erweitert sich der Bereich der als ‚kanonisch' erachteten Referenzgegenstände oder Entwicklungen, die für die ‚Vormoderne' als charakteristisch in Anschlag gebracht werden können. Durch die Implementierung und Erweiterung von epistemisch relevanten Perspektiven bzw. deren begriffliche Einfassung wird die etablierte Terminologie wissensgeschichtlicher Untersuchungen keineswegs außer Kraft gesetzt, sondern vielmehr in einer Weise ergänzt und variiert, die ihrerseits auf die stets kontextbedingten, historisch veränderlichen Geltungsbedingungen von Wissensdynamiken weist: eine in steter Bewegung befindliche Konstitution von epistemischen Phänomenen und deren Aushandlungspraktiken.

In diesem Sinne will das *Logbuch Wissensgeschichte* keine Festschreibungen vornehmen, sondern zieht Bilanz und ruft zum Fortschreiben auf. Wir legen objektbezogen eine Darstellung von Wissenserkundungen vor, die wir in der Form dieses Buches – von Fallstudien ausgehend – an Wissensgegenständen aus unterschiedlichen Forschungskulturen zusammenführen und in einem Netzwerk von Korrespondenzverhältnissen in kritischer Reflexion auf Historisierungslinien zu präsentieren suchen. Eben das heißt hier Bilanzieren: Beobachtungen wie Befunde in ein Abwägungsverhältnis zu setzen, das nicht notwendig resultativ abschließt, sondern ausbalanciert, multiple Verbindungslinien erkennbar werden lässt und dabei den Blick auf neue, weiterführende Fragestellungen freilegt. Wir kommen auf die entsprechend gewählte spezifische Strukturierung, Form und konzeptuelle Gestaltung dieses Buches abschließend zu-

DOI: 10.13173/9783447121804.001
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

rück. Vor dem Hintergrund langjähriger Forschung wollen wir mit diesem Buch den Horizont öffnen für die zukünftige Erforschung vormoderner Wissenspraktiken und den Blick für die Bedingungen historischer Kategorienbildungen schärfen. Diese, die Parameter historischer Wissensgeschichtsschreibung, waren ein Ausgangspunkt unseres kooperativen Forschungsansatzes, Wissen bzw. das Reklamieren von Wissensansprüchen in Bewegung zu setzen und Begrifflichkeiten zu entwickeln, mit deren Hilfe wir den Status epistemischer Zuschreibungen, Praktiken wie Historisierungsmodelle im Hinblick auf die Vormoderne einschließlich der heuristisch gewählten Kategorie *Episteme* selbst einer Befragung, Reflexion und Dynamisierung unterziehen konnten. Blicken wir zunächst auf den konzeptuellen Rahmen am Beginn unserer Arbeit zurück, um die methodischen Ausgangsfragen wie auch die daraus entwickelten Untersuchungsverfahren zu konturieren.

Der Sonderforschungsbereich setzte bei einer vertrauten Beobachtung an: Die moderne Disziplin der Wissensgeschichte ruft vielfach Narrative des Bruchs oder der Ablösung auf, denkt oftmals in Strukturen der Revolution und des fundamentalen Wandels, dem dann – allerdings gewöhnlich weit weniger wirkmächtige – Narrative der Kontinuität und der Beharrung entgegengesetzt werden. Von Jacob Burckhardt zu Johan Huizinga über Reinhart Koselleck zu Michel Foucault und Stephen Greenblatt: Immer wieder folgten die Großerzählungen der westlichen Wissensentwicklung Modellen, die den radikalen Wandel ins Zentrum rückten, kopernikanische Wenden und massive epistemische Brüche postulierten; und allzu oft geschah dies im Zeichen einer – meist eher implizit angedeuteten als explizit ausbuchstabierten – Linie der Höherentwicklung, des Fortschritts. Im Hintergrund stehen dabei nicht zuletzt im Hinblick auf die Vormoderne Historisierungen aus dem Bereich der westlich geprägten Wissenschaftsgeschichte, für die über lange Zeit die Orientierung an naturwissenschaftlich-technischen Innovationen, an den methodischen Rationalisierungen mathematisch orientierter Wissenschaften bzw. an empirisch basierten Experimentalverfahren des Wissensgewinns in Verbindung mit sozioökonomischen wie politisch-zivilisatorischen ‚Fortschritten' als Maßstab einer Progressgeschichte gesetzt wurde. In dem Maße, in dem der Anfangspunkt eines solchen Aufbruchs von Wissenschaften und Techniken in einer ‚Neuzeit' lokalisiert wurde, konnten von diesem Wendepunkt aus Perioden wie die ‚Frühe Neuzeit' oder mittelalterliche Kulturen gemessen an ihrem Innovationspotential als bloß proto-wissenschaftliche Entwicklungen gewürdigt oder gar als irrelevant übergangen werden. Die Bewertung der Fortschritte zeigt sich dabei vielfach gebunden an Wissenschaftsparadigmen der Moderne und situiert so die ‚Vormoderne' je in einem Fortschrittsnarrativ, das vor allem nach Voraussetzungen wie Wendepunkten auf dem Weg zur Moderne fragt. Wie Bruno Latour es einmal formulierte:

DOI: 10.13173/9783447121804.001
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

> Die Modernen haben die Eigenart, den Lauf der Zeit so zu verstehen, daß er tatsächlich die Vergangenheit hinter sich abschafft. Sie halten sich alle für Attila, hinter dem kein Gras mehr wächst. Sie fühlen sich vom Mittelalter nicht um einige Jahrhunderte entfernt, sondern getrennt durch kopernikanische Revolutionen, epistemologische Einschnitte, Brüche mit früheren Wissensformen, die derart radikal sind, daß von dieser Vergangenheit nichts in ihnen fortlebt – nichts mehr fortleben darf.
>
> (Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Berlin 1995, S. 93)

Zwar blieben die von Latour kritisierten historischen Schemata nie unwidersprochen, doch tappten die Gegner solcher Narrative nicht selten in die methodische Falle, dass sie zwar den spezifischen Verlauf einer jeweiligen Erzählung in Frage stellten, dessen fortschrittsorientierte und tendenziell binäre Struktur jedoch intakt ließen. Auf diese Weise wurde ein bestimmtes Bruchszenario bequem hin- und hergeschoben und der je eigentliche Punkt, an dem die entscheidende Wende angeblich ‚wirklich' stattgefunden habe, so positioniert, dass das, was man jeweils selbst aufzuwerten trachtete, immer gerade an der postulierten Bruchkante auftauchte. So konnte man Renaissancen schon im Karolingerreich oder im 12. Jahrhundert beobachten, oder mit Foucault die eigentliche epistemische Verschiebung zur Neuzeit erst nach der Renaissance, also mit dem angeblichen Wechsel von einer Episteme der Analogie zur sogenannten ‚klassischen' Episteme ansetzen. Auch wenn sich auf diese Weise der jeweilige Moment des *take-off* verlagerte, blieben die Narrative in struktureller Hinsicht unverändert: Eine statisch-konservative Vorzeit wird durch eine neue, moderne Zeit – oder gar: Neuzeit – abgelöst, mit der sich nicht einfach neue Wissensbestände ergeben, sondern ein vorher nie gekanntes, bewusstes, neugieriges Streben nach Wissen einsetzt, das die verkrusteten Strukturen der Vergangenheit aufbricht und einen Prozess permanenten, positiv besetzten und als solchen reflektierten Wandels einläutet.

Ironischerweise entsprechen diesen modernen Projektionen aufseiten der vormodernen Kulturen – also in den historischen Quellen, in denen es in welcher Form auch immer um Wissen und Wissenswandel geht – nicht selten programmatische Aussagen, welche die Statik der vormodernen Wissensbestände zu bestätigen scheinen. Häufig kann man beobachten, dass das Wissen vormoderner Kulturen in Selbstbeschreibungen einem tendenziellen Stabilitätspostulat unterliegt; dass Wandel in vielen vormodernen Kulturen für unmöglich oder – wenn überhaupt – ablehnenswert und gefährlich gehalten wird, dass der Umgang mit dem Wissen vorzugsweise als ein Bewahren des Überkommenen, Überlieferten, als eine Verwaltung der Tradition verstanden oder zumindest inszeniert wird. Die Wissensgeschichte der Vormoderne hat es als Disziplin zunehmend gelernt, solchen Stabilitätsanmutungen zu misstrauen: Das, was vormoderne Kulturen über ihr Verhältnis zum Wissen programmatisch formulieren, bildet nur selten die Komplexität der Prozesse ab, unter

DOI: 10.13173/9783447121804.001
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

denen sich Wissenswandel vollzieht. Es gilt daher, den wissenshistorischen Selbstbeschreibungen vormoderner Kulturen mit Skepsis zu begegnen, ohne diese jedoch von vorneherein zu ignorieren. Insbesondere die Reflexion des vormodernen Wissenswandels stellt dabei ein großes Problem dar: Wenn eine Kultur in ihren programmatischen Äußerungen die Möglichkeiten des Wissenswandels negiert, dann kann sich das Wissen unter der Hand zwar trotzdem ändern, aber können solche subkutanen Prozesse des Wissenswandels von den Akteur·innen dann noch reflektiert werden?

Hier setzte der Sonderforschungsbereich 980 *Episteme in Bewegung* an: Es galt herauszufinden, wie und unter welchen Bedingungen sich in Kulturen der Vormoderne Wissenswandel vollzieht, wie die involvierten Akteurs- und Objektkonstellationen diesen Wandel gestalten und erfahren, wie sie aus der Pflege und Verwaltung der Tradition Neues schaffen bzw. entstehen lassen, was bewusste, intendierte Verfahren ebenso einschließt wie unwillkürliche kulturelle Dynamiken, und wie sie diese Prozesse reflektieren – und zwar auch und gerade dann, wenn sie behaupten, diese Entwicklungen fänden gar nicht statt.

Um diese Fragen beantworten zu können, muss die wissenshistorische Forschung vormoderne Prozesse des Wissenswandels wie auch seiner Kommentierung und Reflexion nicht etwa allein oder vornehmlich im Bereich überlieferter, expliziter Aussagen und Textzeugnisse oder programmatischer Verlautbarungen aufsuchen, sondern auch in den materialen, medialen und ästhetischen Strukturen, unter denen sich der Wandel vollzieht; in den Praktiken, Diskursformen und Protokollen, die solche Prozesse gestalten und sich selbst im Verlauf dieser Prozesse verwandeln, so wie es Pierre Bourdieu zufolge auf der Ebene des sozialen Subjekts der Habitus tut, die strukturierende strukturierte Struktur, die den Rahmen für Veränderung setzt und sich dabei stets zugleich mit verändert. Folglich lautete die Ausgangshypothese unseres Forschungsverbundes, dass auch und gerade dort, wo Wissensvermittlung, -tradierung und -genese auf Kontinuität gründen oder diese für sich in Anspruch nehmen, Wissen immer in Bewegung ist und dynamische Beziehungen zu unterschiedlichen Kontexten ausbildet, die wiederum für den Wissenswandel konstitutiv sind. Der Fokus auf die Dynamik und Prozesshaftigkeit der von uns untersuchten Gegenstände wie auch unser Interesse an den Verflechtungen und den unterschiedlichen, sich ständig verändernden Kontexten des Wissenswandels sowie unser exemplarisch-objektbezogener Ansatz machten eine komparative Herangehensweise über Epochen- und Kulturraumgrenzen hinweg nötig, wie sie in dieser Form idealerweise in einem Verbundprojekt möglich wird, das durch die Breite seiner Objektbereiche, seine kulturelle Vielfalt und die historische Tiefe der mitwirkenden Disziplinen den Vergleich geradezu herausfordert: Vom alten Ägypten über das antike Griechenland bis hin zum Osmanischen Reich und zur arabischen Welt, von der Anek-

DOI: 10.13173/9783447121804.001
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

dote über die Alchemie bis zum Bergbau, vom 3. Jahrtausend vor Christi Geburt bis zur europäischen Sattelzeit.

Um Prozesse des Wissenswandels beschreibbar zu machen, entwickelte der Sonderforschungsbereich ein Begriffsrepertoire, das – wie könnte es anders sein – eine dezidiert heuristische Funktion hat; sprich: das sich im Verlauf der Forschung selbst verändern und erweitern sollte. Im Folgenden wird das Tableau der für uns besonders relevanten Begriffe in denkbarer Knappheit aufgeschlüsselt. Diese Begriffe bilden die konzeptuelle Basis für die methodisch-theoretischen Überlegungen wie die interpretatorischen Einzelstudien, die dieser Band vereint. Allerdings ist es keinesfalls so, dass jeder Beitrag auf das gesamte Repertoire unserer Begriffe zurückgreifen würde oder gar müsste. Die Begriffe bieten ein Gewebe epistemischer Perspektiven, das von Aufsatz zu Aufsatz je unterschiedlich zum Tragen kommt bzw. in je pointierter, objektbezogener Form zur Geltung gebracht wird. In ihrer Gesamtheit zeigen die Texte dieses Bandes, wie dieses dynamische Begriffsgewebe aus der Arbeit des Sonderforschungsbereichs hervorging, die Entwicklung und Präzisierung dieser Begrifflichkeiten in Orientierung an Einzelstudien allererst ermöglichte und es uns jetzt, vor dem Hintergrund einer produktiven zwölfjährigen interdisziplinären Zusammenarbeit, einerseits erlaubt, die Genealogie der von uns gewählten begrifflichen Instrumentarien einer kritischen Betrachtung zu unterziehen. Das aber ist andererseits und eingedenk der kontinuierlich fortgeführten Differenzierung und Profilierung von Begrifflichkeiten zur Erforschung epistemischer Dynamiken der Vormoderne die Basis, um die Entwicklung weiterführender Perspektiven in Bewegung zu setzen oder geradezu zu ‚provozieren'.

Im Zentrum der Überlegungen stand von Anfang an der Begriff ‚Episteme', der uns durch die gesamte Laufzeit des Sonderforschungsbereichs begleitet hat. Der von uns für die Vormoderne konturierte Begriff von Episteme zielt in vielfältiger Hinsicht auf eine Pluralität gleichzeitig wirksamer, interagierender oder auch konkurrierender Formen der Wissensgenerierung und -aushandlung ab. Er ist dynamisch gefasst eingedenk von Verflechtungen und kontextuellen Veränderungsbewegungen, die Wissen prägen und allererst konstituieren, und er ist stark an Dingen, Praktiken, Erfahrungen und Konkretisierungen orientiert, d. h. an material- und mediengebundenen Wissensmodi wie auch an divergierenden Akteurs- und Objektkonstellationen, in denen sich Wissensansprüche historisch sedimentieren wie manifestieren. Dabei muss betont werden, dass wir Episteme deutlich anders fassen als beispielsweise Foucault, für den die Episteme eine Art unsichtbaren Rahmen bildet, der die Strukturen und Grenzen des Wiss- und Denkbaren darstellt. Diese latente historische *épistémè*, die – so Foucault in *Les mots et les choses* – die Bedingungen bestimmt, unter denen sich Wissen bzw. Wissensdispositive einschließlich der institutionellen Repräsentationen formieren, entzieht sich dem Zugriff der Wissenden selbst.

DOI: 10.13173/9783447121804.001
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Sie agieren unweigerlich in einer Wissensordnung, die allen disziplinären Dispositiven gleichermaßen inhäriert. Insofern geht Foucault von der jeweils ‚einen' *épistémè* aus, die in einer spezifischen historischen Situation alle Diskurse definiert. Für den spezifischen Fragehorizont des Sonderforschungsbereichs hingegen sollte unser deutlich pluraler, poröser und dynamischer verstandener Episteme-Begriff es ermöglichen, – auch vor dem Hintergrund einer Reflexion auf Unterscheidungskriterien der antiken Wissenschaftstheorie – Wissen (ἐπιστήμη/*epistēmē*) als solches zu erkennen. So verstanden ist Wissen immer Wissen, das Geltung beansprucht – ein ‚Wissen von etwas' – und dabei ständig Gegenstand von Aushandlungsprozessen. Die Art und Weise, in der sich solche Geltungsansprüche manifestieren, kann dabei von Kontext zu Kontext stark variieren, so wie auch die Aushandlungsprozesse selbst sehr unterschiedliche Gestalt annehmen können. Besonders relevant wurden für uns dabei diejenigen Manifestationen des Wissenswandels, die sich als solche nicht in programmatischen Aussagen oder sprachlich artikulierten, definierten, bezeugten oder rational verwaltbaren Formeln ausdrücken, sondern die Wissensbewegungen subkutan und implizit auslösen. Dabei hat uns nicht zuletzt der Begriff der ‚Iteration' wertvolle Impulse gegeben. Mit diesem Konzept lassen sich Prozesse begreifen, deren zugrundeliegende Intention oder deren repetitive Struktur zwar auf Reproduktion und möglichst exakte Wiederholung ausgerichtet zu sein scheinen, die sich solchen Ansprüchen jedoch zugleich mehr oder minder unmerklich entziehen. In iterativen Prozessen stellt bereits jede Reproduktion und jede Wiederholung eine Veränderung dar, bergen diese das Potenzial für minimale oder sogar größere Verschiebungen, Schwerpunktverlagerungen, Differenzierungen oder Auslassungen, die bei scheinbarer Stabilität große Veränderungen im Wissen nach sich ziehen. Zudem verknüpft sich mit dem Begriff der Iteration auch das Problem der spezifischen Zeitlichkeiten, unter denen sich vormoderne Prozesse des Wissenswandels vollziehen bzw. die von diesen Prozessen allererst hervorgebracht werden. So lassen sich etwa Phänomene der Verzögerung oder der Latenz beobachten oder auch Konstruktionen von historischer Kontinuität, in denen allmählicher Wandel beispielsweise im Sinne von immer genauerer Differenzierung einkalkuliert wird. So ermöglichen über lange Zeiträume gepflegte Kommentartraditionen einen bewussten Dialog mit der Vergangenheit, doch die Interaktivität zwischen Kommentaren aus verschiedenen Stadien folgt weder linearen Zeitverhältnissen von ‚vorher' und ‚nachher' noch wird in Kommentarpraktiken schlichtweg ‚Altes' durch ‚Neues' ersetzt, sondern es entsteht vielmehr eine komplexe Dynamik von sich fortschreibenden Modifikationen, die Lesarten bereits bestehender, älterer Texte genauso imprägnieren wie diese spätere Kommentaransätze.

Um die Prozesse und Prozesshaftigkeit, d. h. die Vielzahl der interagierenden Beweg-Kräfte einer solchen reziproken Wissensdynamik, in denen sich der epistemische Wandel vollzieht, darstellen

DOI: 10.13173/9783447121804.001
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

und analysieren zu können, wählte der Sonderforschungsbereich den Begriff des ‚Transfers'. Unter Transfer versteht er die Neukontextualisierung von Wissen im Prozess seiner Tradierung: die Veränderung von Wissensbeständen durch ihre Weitergabe, aber ebenso durch Praktiken der Sicherung und Bewahrung, die darauf ausgerichtet sind, eine Stabilität des Wissens zu garantieren. Transfer ist hier nicht als schlichte Transportkategorie zu begreifen, bei der ein in sich abgeschlossener, unveränderlicher Wissensbestand wie ein physisches Objekt von einem Ort zum anderen getragen, von A nach B verschoben oder von einem Behältnis in ein anderes verlagert wird. Im Gegenteil: ‚Transfer' bedeutet hier eine dynamische Beziehungsstruktur, in der sich die Wissensgegenstände im Verlauf ihres Bewegtseins und Bewegtwerdens wandeln und damit zugleich auch immer die Umgebung verändern, in der sie sich bewegen. Denn der Transfer von Wissen aus einem bestehenden historischen Kontext in einen anderen Aushandlungszusammenhang bedeutet gleichermaßen eine Dekontextualisierung spezifischer Wissensbestände, -objekte oder -praktiken mitsamt ihren Geltungsansprüchen wie eine Einbettung, Einflechtung oder Rekontextualisierung in ein anderes epistemisches Bezugsgewebe, das damit seinerseits eine Veränderung vollzieht. Transfer heißt in diesem Sinne für den Sonderforschungsbereich eine Bewegung im Gefüge von Netzwerken und Verflechtungsformen, die selbst beweglich sind und sich durch den Prozess der Bewegung in ihrer Struktur wandeln. Diese Dynamiken des Wandels im und durch den Transfer sind dabei immer an Praktiken und Materialitäten, an Medien und Machtverhältnisse, an Wissensmodi und Erkenntnismethoden sowie historische Konstellationen, Momente oder Situationen gebunden, innerhalb derer menschliche wie nicht-menschliche Akteure in komplexe Verhältnisse der Reziprozität eintreten. Diese Bestimmung von ‚Transfer' hat Rückwirkungen auf den Kontextbegriff, der mit der Kategorie ‚Transfer' unauflöslich zusammenhängt: Kontext ist kein passiver Rahmen für einen in sich abgeschlossenen Wissensgegenstand, sondern das Feld reziproker Beziehungen, in denen Wissen als Wissen konstituiert wird und das vom Wissen im Transfer ständig mit geformt wird. Erst in den durch diese Bewegformen von Transfer stets neu gestalteten bzw. sich modifizierenden Kontexten, d. h. durch Verfahren der De- und Rekontextualisierung, wird das Wissen zum Gegenstand. Insofern es mit seinen Kontexten verflochten ist, konstituiert sich Wissen und wird manifest. Vor diesem Hintergrund kamen in unserer Forschung nicht zuletzt auch solche Modi von Wissen in den Blick, die eine traditionelle, allein auf propositionales Wissen fokussierte Wissens- und Wissenschaftshistoriographie auszublenden pflegt: ästhetisches und elusives Wissen, imaginatives und fingiertes Wissen, emotionales Wissen und Körperwissen, Erfahrungswissen sowie ein in der Materialität und Medialität von Objekten und Praktiken gebundenes Wissen. Über die Berücksichtigung und Differenzierung all dieser Wissensmodi wird

DOI: 10.13173/9783447121804.001
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ein für lange Zeit als einschlägig behandeltes Narrativ der Vormoderne-Historiographie einer Befragung unterzogen. Artikulieren sich doch in Teilen der Wissens-, Wissenschafts- und Technikgeschichte wie in historischen Rekonstruktionen einer Geschichte der Theoriebildungen wiederholt Ansätze, wonach sich der Entwicklungsstand vormodernen Wissens an der Etablierung von rationalistischen Erkenntnismethoden wie einer wissenschaftlichen Praxis bemessen lasse, die begrifflich explizierbare Kriterien von Logizität, Systematisierbarkeit und abstrakter Verallgemeinerbarkeit etabliere und damit zugleich die Grundlegung von Rationalitätsstandards wissenschaftlich-technischer wie kultureller ‚Fortschrittlichkeit' leiste. Doch eine vorrangige oder gar ausschließliche Betrachtung vormoderner Wissenskulturen nach Maßgabe begriffsorientierter Argumentations- und Begründungslogiken bzw. in Orientierung an Konzeptualisierungen von wissenschaftlich-technischem, gesellschaftspolitischem oder zivilisatorischem ‚Progress' blendet zwangläufig ein breites Spektrum an vormodernen Wissenspraktiken und -verständnissen aus, das sich beispielsweise in materialästhetischen Erfahrungsformen und Artefakten; in spekulativen, die Faktizität des Gegebenen überschreitenden Erkenntnisweisen; in religiösen oder kultischen Praktiken bzw. (Ein)Übungen; in literarisch-poetischen Reflexionen ebenso wie in traditionsreichen Kulturtechniken und Objektformationen artikuliert, ohne Ambitionen von begrifflicher Durchdringung bzw. einer progredierenden Definierbarkeit zu folgen bzw. sich auf solche Konzepte festlegen zu lassen. Ganz im Gegenteil wird die Möglichkeit diskursiver Objektivierbarkeit vielfach explizit negiert bzw. stehen künstlerische, performative oder habitualisierte Vollzugsformen einer Transzendierung des Bestehenden für ein Wissen ein, das sich einer rationalen Greifbarkeit entzieht, diese übersteigt, gleichwohl aber einen epistemischen Anspruch erhebt. Entsprechend war es uns darum zu tun, gerade solche Wissensmodi differenziert zu untersuchen, für die Aspekte von Unbegrifflichkeit, Überschreitung wie Indetermination konstitutiv sind bzw. die an materiale Praktiken gebunden sind, und so Modellierungen eines epistemischen Anspruchs bzw. eines Wissens, das sich je kontextuell in seinen spezifischen Aushandlungsweisen manifestiert, auszuweisen. Gerade solchen Modi vormodernen Wissens Aufmerksamkeit zukommen zu lassen und Gewicht zu verleihen, ist wissensgeschichtlich von größter Relevanz, insofern es ermöglicht, im transkulturellen Vergleich gerade kulturspezifische Wissensformen wie -praktiken zu beschreiben und in ihrer epistemischen Geltung zu exponieren, die sich nicht in den Kriterienkatalog okzidentaler Rationalitätsstandards fügen. Das wiederum ist nicht nur unerlässlich, um der Varietät von Wissensmodi in ihren jeweiligen kulturvarianten, historischen Kontexten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, sondern auch ein wichtiges Korrektiv und kritisches Reflexionspotential in Hinsicht auf eine an okzidentalen Kriterien orientierte Wissensgeschichtsschreibung. Und schließlich

DOI: 10.13173/9783447121804.001
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

verhilft der komparative Ansatz dazu, auf Verschränkungen und Hybridisierungen aufmerksam zu werden. Galt doch unser Interesse stets den Dynamiken eines transkulturellen Wissenstransfers und damit den Intersektionen und Verflechtungen von Traditionen. Zur genaueren Beschreibung des so immer als vernetzt, verflochten und relational gedachten Wissens entwickelten wir den Begriff der ‚Wissensoikonomien'. Er bezeichnet die dynamischen Konstellationen von Akteur·innen des Wissenswandels – menschlichen wie nicht-menschlichen –, die in einem komplexen, vielfach differenzierten und Rückbezüglichkeiten ermöglichenden Verhältnis zueinander in Beziehung stehen und dabei in Bewegung sind. Wir haben diesen Begriff gewählt, weil im Konzept des *Oikos* die Vorstellung eines auf Austausch und Kommunikation beruhenden dynamischen Systems steckt. Ein solches systemisches Zusammenwirken von Kräften verstehen wir jedoch nicht als eine in sich geschlossene Einheit, die sich gegen ihr Außen abgrenzt. Vielmehr gehen wir – übertragen auf den Begriff von Wissensoikonomien – von dynamischen Wissenssystemen aus, die auch untereinander in einem Austausch stehen und so jeweils integrale Bestandteile von umfassenderen zeit- und kulturübergreifenden Verflechtungsprozessen sind.

Ein so gefasstes dynamisches System lebt nicht nur von Prozessen der Weiterentwicklung von Wissen oder der Aufnahme neuer Wissensgegenstände, sondern auch von solchen der Marginalisierung und Dekontextualisierung von Wissensbeständen, von Selektionsprozessen und Ausschlussmechanismen. Um diese genauer spezifizieren zu können, haben wir unser Begriffsrepertoire erweitert und diesen Typus eines auf Ausschluss beruhenden Wissenswandels als ‚Negativen Transfer' bezeichnet. Das Selegieren und Ausschließen, das Vergessen und Auslassen wird dabei nicht als bloßer Verlust betrachtet, sondern als elementarer Bestandteil der Konstitution von Wissensbeständen, als eine produktive Form, mit Wissen umzugehen, wobei hier wiederum gleichermaßen das aktive Anstoßen von Prozessen vonseiten historischer Agenten (Akteur·innen, Objekte, Praxiskontexte) wie latent sich ihren Weg bahnender Dynamiken wirksam wird.

Aus diesen Thesen und Beobachtungen ergeben sich Konsequenzen für die Formen, in denen wir Wissensgeschichte darzustellen suchen. Die Vielgestaltigkeit der Prozesse und ihre reziproken Dynamiken erfordern ein multifokales Erzählen, das dem Geflecht der Faktoren und Praktiken nachspürt und den pluralen Formen, in denen diese aufeinander wirken, Ausdruck und Geltung verleiht. Wir können uns dies etwa anhand eines Kletternetzes vergegenwärtigen: Ein großflächiges, an vielen Haltepunkten verankertes, elastisches Seilgeflecht, bei dem jede Belastung auch nur eines einzigen Punktes das gesamte System der Kräfte in Bewegung und neue Spannungen versetzt. Dieses Modell erlaubte uns zu veranschaulichen, dass Wissensbewegungen sich nicht aus einer eindimensionalen, linear-kausalen Bewegung herleiten und erklären lassen, sondern durch ein

DOI: 10.13173/9783447121804.001
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Interagieren von Bewegkräften, bewegenden Akteuren und kontextuellen Spannungen bestimmt werden. Zudem ergeben sich über das Konzept miteinander verflochtener Reziprozitäten und Multidirektionalitäten Folgen für die Zeitlichkeiten, in denen wir Wissensgeschichte wahrnehmen. Denn jeder Transfer von Wissen bedeutet nicht nur eine auf die Zukunft hin gerichtete Bewegung des Systems, sondern auch die Neuordnung dessen, was man als die Vergangenheit begreift: Insofern Wissensbestände permanent Veränderungen unterliegen, wandeln sich auch die Formen ihrer Herleitung, d. h. die Perspektiven auf ihre – auch historisch-genealogische – Begründung, wandelt sich die retrospektive Wahrnehmung ihrer Kontexte. Um den Feinheiten, aber auch den besonderen Gerichtetheiten dieser dynamischen Verflechtungen gerecht werden zu können, führten wir den Begriff des ‚Momentum' ein. Mit Momentum beschreiben wir einen Impuls, der Bewegungen anstößt und beschleunigt, der sie aber auch verlangsamen oder unterbrechen, in eine neue Richtung lenken oder in neue Kontexte befördern kann. Momentum hat als ‚Anstoß' von Bewegungen somit je auch eine zeitliche Implikation im Sinne eines Bewegungen auslösenden Augenblicks. Wir verstehen ein solches Momentum selbst als das Ergebnis einer (Mikro-) Konstellation von Faktoren, die einen solchen Impuls allererst ermöglichen. Im hier beschriebenen Sinne lässt sich ein solches Momentum am Modell eines Farbtropfens veranschaulichen, den man in ein Glas Wasser fallen lässt. Mag die Bewegung auch mit einer deutlichen Richtung einsetzen, entstehen unmittelbar neue Effekte, die aus der Bewegung der Farbe im Wasser folgen und dennoch nicht linear auf deren Gerichtetheit zurückgeführt werden können: Die Farbe folgt nicht kalkulierbaren, eigendynamischen Wegen und geht unvorhersehbare Verbindungen mit dem Medium Wasser ein. Es entstehen sich verselbständigende, kontingente Farbverläufe, zufällig erscheinende Diffusionen, Auflösungen und Verdichtungen, die nicht vorherbestimmte Bewegungsverläufe zeitigen. Dabei sind diese Momenta – Verschiebungen innerhalb von Mikrokonstellationen – nicht als unmittelbare oder gar unhintergehbare Anfänge zu sehen, sondern eher als instantane Richtungswechsel innerhalb von beweglichen Figurationen menschlicher und nicht-menschlicher Akteure, die entfernt an das *clinamen* erinnern, jene geringfügige Abweichung bzw. zufallsbestimmte Impulsverschiebung, die für Lukrez Ursprung und Basis allen Wandels war. Auf diese Weise lassen sich spezifische Modi des Wissenswandels beobachten, die je verschiedenen Arten und Weisen, in denen sich die Mikrokonstellationen dynamisch verhalten.

Gerade weil die Verschiebungen und Verlagerungen innerhalb von Mikrokonstellationen als von Akteuren ausgelöste Bewegungen zu denken sind – auch dann, wenn Dynamiken sich latent, gleichsam hinter dem Rücken der Agierenden in Bewegung setzen –, müssen sie immer als sozial bedingt und daher als in Machtkonstellationen eingebettet verstanden werden. Diese Machtkontexte betreffen

DOI: 10.13173/9783447121804.001
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

die Frage, wer auf welche Weise am Wissenswandel teilhat, welche Objektkomplexe, sozialen Praktiken, Techniken und Institutionen Raum greifen können, wer dabei welche Rollen spielt oder gar vom Umgang mit dem Wissen völlig ausgeschlossen ist. Darin deutet sich bereits an, dass hier historische Genderverhältnisse in die Untersuchungen einfließen, sofern Gender-Macht ausdrücklich oder implizit über Partizipations- wie Exklusionsdynamiken bestimmt.

Doch auch in Formen der Institutionalisierung bzw. Legitimierung von Wissen wirken sich die strukturellen Machtbezüge in Hinsicht auf wissensgeschichtliche Bewegungen grundsätzlich aus. Wir mögen in diesem Zusammenhang ebenso an Schulbildungen, Curricula und Lehrverfahren denken wie an die Etablierung und Sanktionierung von religiösen Praktiken, sozialen Normen oder die Kanonisierung autoritativer Texte und Texttraditionen bzw. als ‚orthodox' verhandelter Lehrgegenstände – im Unterschied zu ‚hetorodoxem' Wissen. Unter der Perspektive von historischen Machtansprüchen wie politischen Konflikten heißt dies stets zugleich, dass Ausschlussverfahren, Marginalisierungen oder Zensurmechanismen greifen, die entscheidend auf die Zirkulation von Wissensbeständen einwirken. In diesem Zusammenhang spielt, insbesondere in transkultureller Perspektive, ebenso der Umgang mit Periodisierungen und Epocheneinteilungen als Instrument einer Validierung von Traditionen wie von Derivationsansprüchen und historischen Genealogiebildungen eine entscheidende Rolle. Legitimations- wie Delegitimationsverfahren von Wissensansprüchen, die Frage der Geltung von Autoritäten oder autoritativ verstandenen Wissensüberlieferungen, Herrschaftsformationen sowie konkurrierende Wissenskulturen zeigen insbesondere in einem über die okzidentale Perspektive hinausgehenden Vergleich, dass sich epistemische Dynamiken des Machtgewinns über Wissen stets in einem Feld von transkulturellen Konkurrenzbeziehungen bewegen. Die oft unausgesprochenen Regeln und Gepflogenheiten, die einen solchen machtbestimmten Umgang mit Wissen steuern, fasst der Sonderforschungsbereich mit dem Begriff des ‚Protokolls'. Mit diesem Begriff des Protokolls nähern wir uns zudem auch der praxeologischen Komponente unserer Perspektiven an: Weil der Wissenswandel in den von uns untersuchten vormodernen Kulturen vielfach subkutan stattfindet oder nur implizit reflektiert wird, richten wir unseren Fokus auf verschiedene weitere methodische Aspekte, mit deren Hilfe aufgezeigt werden kann, wie sich die mit unseren theoretischen Begriffen erfassten Prozesse in Praktiken und *in*, *an* und *durch* Objekte vollziehen, die mit menschlichen Akteuren und Akteursgruppen in komplexen Assemblagen interagieren. Neben diesen praxeologischen Dimensionen spielen für unsere Untersuchungen von Wissensdynamiken Materialien und Medien, an die Wissensdynamiken je gebunden sind bzw. in denen sie sich manifestieren, eine entscheidende Rolle und damit wissensgeschichtliche Implikationen von Materialität und Materialästhetik sowie Medialität. So

DOI: 10.13173/9783447121804.001
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

prägen sich an Objekten, die prominent an Prozessen des Wissenswandels beteiligt sind, spezifische Affordanzen aus, hinsichtlich derer sie genutzt, aber auch umgenutzt und neu appropriiert, also im Sinne unseres Sonderforschungsbereichs rekontextualisiert werden. Zugleich können in Kunstwerken und Artefakten Materialien und Gegenstände aus unterschiedlichen Epochen zusammenfinden und eine Dynamik verschiedener und konkurrierender Zeitlichkeiten ergeben, etwa wenn klassisch-antike Kameen in mittelalterliche Reliquiare eingefügt werden und die daraus entstehenden neuen Objekte sich in multitemporale Komplexe verwandeln, in denen der Zusammenprall unterschiedlicher Kunstformen und Materialien – Materialien, die unterschiedlich altern – als unterschwelliger Kommentar auf die Historizität des Gegenstandes gelesen werden kann. In ähnlicher Weise können solche multitemporalen und multimaterialen Assemblagen aber auch eine besondere transkulturelle Dimension offenbaren, etwa wenn vom frühen Mittelalter bis weit über die Renaissance hinaus in europäischen religiösen, aber auch höfischen Kontexten auf die Exotik von Artefakten zurückgegriffen wird, deren islamische Herkunft die für mittelalterliche Verhältnisse denkbar ausgeprägteste Form des kulturell Anderen birgt. Insofern Prozesse des Wissenswandels und die ihnen immanenten Dynamiken und Praktiken stets *in* Materialien gebunden sind bzw. sich *in* spezifischen Medien vollziehen, darstellen und verändern, die je kulturgeschichtliche Implikationen, historische Sedimentierungen von Bedeutungszuweisungen wie die Einschreibung von Traditionsgeflechten in sich bergen, ist unser Ansatz, epistemische Dynamiken zu bestimmen, insbesondere an materialen Gegebenheiten und an der Beschreibung der spezifischen Differenzen von Wissens-Medien orientiert. Ebenso gilt, dass die Veränderung von Wissensbeständen vielfach mit einer Erprobung, Exploration und Generierung von materialen Medien einhergeht. Das umfasst etwa die Aufmerksamkeit für Stofflichkeiten, für materiale (Handhabungs)Eigenschaften bzw. medienspezifische Funktionen und Praktiken, deren Eigenleben wie kulturvariante Semantisierung, betrifft aber auch die Materialität als einem Objekt eignende immanente Reflexionsform von Wissensansprüchen. Wichtig werden hier aber ebenso intermateriale wie intermediale Transferprozesse, in denen sich Wissensbestände verdichten und neu konfigurieren, sowie ‚Übersetzungen' von einem Material in ein anderes oder transmediale Prozesse der Tradierung, Konservierung, Transposition, Distribution und Dissemination von Wissensbeständen. In all diesen Perspektivierungen von materialgebundenen wie medienspezifischen Strategien und Techniken des Wissenstransfers artikulieren sich je Formen der Wissensgenerierung wie der Aushandlung von epistemischen Geltungszuweisungen, die rückgebunden sind an kulturspezifische institutionelle Formationen, an Akteurskonstellationen und wissensoikonomische Systemdynamiken sowie nicht zuletzt für uns zentral: an ästhetische Praktiken der Vormoderne.

DOI: 10.13173/9783447121804.001
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Zu Aufbau und Gestaltung des Logbuchs

Mit dem Logbuch Wissensgeschichte haben wir unserseits ein Medium gewählt, das diesen epistemischen Dynamiken in Hinblick auf die unmittelbare Korrelation von ästhetisch-materialen bzw. mediengebundenen Verfahren und epistemischen Transferprozessen folgt. Es sucht in Reflexion auf die Verflechtungsstrukturen einerseits den latenten Bewegungsformationen historischer Transferbewegungen sowie der Multifokalität von Bewegungsmodi Rechnung zu tragen und andererseits die Feindynamik dieser epistemischen Prozesse anhand mikrologischer, objektbezogener Studien nachvollziehbar zu machen. Folgende editorische Maßgaben waren dabei grundlegend:

Aufbau und Struktur

Der Aufbau des Logbuchs folgt zunächst einmal dem grundlegenden Verfahrensprinzip, Studien zur Wissensgeschichte, zu Dynamiken von Wissenstransfer bzw. historisch sich etablierenden epistemischen Geltungsansprüchen objekt- und kontextgebunden zu verfolgen. Bereits dieser Vorrang des Objektbezugs bzw. historischer Praxisbezüge impliziert eine These unseres Verständnisses von Episteme in Bewegung, wie wir es im Voraufgehenden skizziert haben. Und so verstehen sich Aufbau und Struktur dieses Logbuches als dynamischer Ausdruck dieses Forschungsansatzes und -verfahrens, der die Leser·innen ausdrücklich einbeziehen möchte. Auf der einen Seite gründet sich die Disposition des Buches auf die Prüfung von Thesen zur historischen Bewegungsdynamik von Wissensbeständen, mit denen der Forschungsverbund angetreten ist, und unternimmt eine Exploration der epistemischen Frageperspektiven, die wir mit unseren heuristischen Analysekategorien in Gang gesetzt haben. Die zu Beginn unserer gemeinsamen Forschungsarbeit aufgestellten Begrifflichkeiten sind so ihrerseits gleichsam als ‚Logs', als tentative Instrumente zum Ausloten von Wissensbewegungen zu verstehen. Man könnte auch sagen, wir haben begriffliche wie konzeptuelle Sonden mit auf den Weg genommen, um sie fortlaufend an Wissensgegenständen zu erproben und unsere Instrumentarien reflektieren und präzisieren zu können. Auf der anderen Seite und im entsprechenden Gegenzug gehen die hier präsentierten Untersuchungen in kulturvarianter, komparativer Perspektive von einzelnen Phänomenen bzw. konkreten kultur- bzw. soziohistorischen Mikro- wie Makrokonstellationen aus und suchen, sei es in pointierter Betrachtung, sei es in Ausziehung von *longue durée*-Dynamiken, von der Objektseite her eine differenzierende Beschreibungssprache zu entfalten. Zugleich geht es uns darum, die heuristischen Analysekategorien, die wir im Laufe unserer langjährigen interdisziplinären Forschungskooperation eingeführt haben und weiter ausdifferenzieren konnten, an kulturhistorischen Objekt- und Akteurskonstel-

DOI: 10.13173/9783447121804.001
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

lationen zu prüfen oder auch zu revidieren. Vor allem aber ist es uns darum zu tun, mutmaßliche Beschreibungs- wie Untersuchungsterminologien zu verfeinern, zu spezifizieren und in vielen Fällen eine terminologische Erweiterung der Wissensgeschichtsschreibung vorzuschlagen. Wir führen also eine ganze Reihe von neuen Konzepten ein, um der Komplexität von Wissensbewegungen in der Vormoderne sowohl unter den Bedingungen von Mikro- wie Makrodynamiken gerecht werden zu können, als auch, um ein Angebot zu machen, mit dem einseitige, kulturell monopolisierende Begriffstraditionen in Frage gestellt werden können. Vor dem Hintergrund dieser reziproken, korrektiven Reflexions-Bewegungen von objektbezogenen Beobachtungen, der jeweiligen Kultur- und Kontextvarianz wie der Beschreibungs- und Terminologie-Bildungen haben sich für unsere Arbeit fünf epistemische Felder herausgebildet, anhand derer wir komplexe Bewegkräfte, Überschneidungen und Verdichtungen komparativ in den Fokus rücken. In Adaption einer optischen bzw. photographischen Metapher begreifen wir jeden dieser fünf Bereiche, anhand derer sich das Buch strukturiert, als Fokus, der unsere Forschungsgegenstände wie -verfahren in spezifischer Hinsicht ins Licht rückt. Fokussiert wird so auf die Dynamiken von Wissensbewegungen in Hinsicht auf die Kategorien Modi – Material und Medium – Praktiken – Macht – Momentum.

Jeder Fokus-Bereich wird über die graphische Gestaltung mit einer je eigenen Farbregie gekennzeichnet und beginnt mit einem kurzen konzeptuellen ‚Auftakt' der Fokus-Editor·innen in Hinführung auf das anschließende Ensemble von Fokus-bezogenen Beiträgen.

Hieran schließt sich jeweils eine Doppelseite mit sogenannten *Visuals* an, die auf den nachfolgenden Fokus-Bereich einstimmen. Diese ‚Visuals' suchen über eine kollagierende Darstellungsweise auf Gegenstandsbereiche wie Wissensfragen des jeweiligen Fokus hinzudeuten, zugleich aber über die Ausschnitthaftigkeit, Dekontextualisierung und Montage von Text- wie Bildelementen sowie den spielerischen Umgang mit Details, Größenverhältnissen, Materialeigenschaften, Farbigkeiten, Anmutungen von Stofflichkeit wie die Gestaltung von szenischen Aufführungen eines Ensembles von Wissensgegenständen jenseits von historiographischen Ordnungsmodellen einen multiperspektivischen Einstieg in variable Bezugsstrukturen anzuregen sowie schlichtweg Lese- und Schaulust auf die im Folgenden gebotenen Einzelstudien auszulösen. Wir wenden hier bewusst unabhängig von genuin vormodernen Darstellungsweisen sowie von Konventionen historisch-dokumentierender Präsentation ästhetische Techniken an, die das selektive Heraustrennen, Ausschneiden, Zusammenfügen und Überlagern sichtbar machen, um so wiederum auf materialer Ebene die Potentiale möglicher Verflechtungszusammenhänge zu exponieren, gewohnte Zuordnungen zu unterlaufen und über farb- oder formbezogene Arrangements von Figuren, Gegenständen, Stofflichkeiten, Schriftelementen etc. die Vielschichtigkeit von Anmutungen wie Deutungsmöglichkei-

DOI: 10.13173/9783447121804.001
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ten in Szene zu setzen bzw. Assoziationsspielräume zu eröffnen. Die über diese Visualisierungsweise jeweils entstehenden Gewebe von möglichen, unkonventionellen Korrespondenzen, Anspielungen, Brüchen bis hin zu Ironisierungen mögen die Leser·innen einladen, sich ihrerseits auf eine Entdeckungsreise zu begeben.

Die Möglichkeit, epistemischen Aushandlungen in unterschiedlichen ‚Settings' nachzugehen, wird weiterhin durch ‚intermediale' Wegführungen eröffnet, die es erlauben, zwischen analogen und digitalen Zugängen zu wechseln bzw. diese miteinander zu verbinden. Der Sonderforschungsbereich 980 hat seine Ergebnisse von Anfang an nicht nur in analogen Printmedien wie etwa der im Harrassowitz-Verlag publizierten Buchreihe *Episteme in Bewegung* veröffentlicht und als E-book lizenzfrei verfügbar gemacht, sondern auch eine Reihe weiterer offen zugänglicher digitaler Formate entwickelt. Dazu zählen neben dem bereits erwähnten Weblog *Logbuch Wissensgeschichte* die digital abrufbaren *Working Papers*, mit denen ausgewählte Forschungsbeiträge online zugänglich gemacht werden, und der *Listen, Read & Watch-Bereich* der SFB-Website, in dem Vorträge und Tagungsbeiträge in audiovisuellen Mitschnitten zum Nachhören und -sehen bereitgestellt wurden. Diese unterschiedlichen Publikationsformate und -medien eröffnen einen breiten Zugang zu zurückliegenden wie aktuellen, digital aktiv gehaltenen Wissensgeschichten und erlauben ein Navigieren bzw. Kombinieren von Pfaden und ‚files'. Sie bilden nicht nur einen Hintergrund der Buchpublikation, sondern gehen über Links und Querverweise in Gestalt von QR-Codes in diese ein, so dass es den Lesenden offensteht, ausgehend vom analogen Text-Bild-Bestand auf digitale bzw. audiovisuelle Ressourcen zuzugreifen. Der mögliche Wechsel der medialen Präsentationsformate mag nicht nur auf die je medienspezifischen Weisen einer Thematisierung von Wissensfragen aufmerksam machen, sondern dazu anregen, ganz individuelle Routen zu verfolgen bzw. intermedial anzureichern. Unser Versuch, das Interagieren von medienspezifischen Zugangsweisungen auch im gedruckten Buch erfahrbar wie verfügbar zu machen und Wissensdynamiken in ihren je kontextuellen, medien- wie materialgebundenen Präsentationsweisen aktual zur Erfahrung zu bringen, mag gleichzeitig in historischer Perspektive die Aufmerksamkeit auf die Diversität wie das Ineinander-Spielen vormoderner Medien wie deren materiale Darbietungsformen lenken. Kommen wir damit zum Buchobjekt und den Eigenheiten bzw. Charakteristika der analogen Disposition zurück.

Die Anordnung und Gestaltung der objektorientierten Fallstudien konzentriert sich auf fünf Bereiche, die jeweils eine übergreifende Untersuchungsperspektive fokussieren. Die Reihenfolge der fünf Fokusse innerhalb des Buchaufbaus, die der sukzessiven Disposition des analogen Mediums geschuldet ist, indiziert keine interne Logik, thematische Konsekution oder gar Hierarchisierung. Vielmehr stehen die Fokusse sowohl in Hinsicht auf die Binnenstrukturierung

DOI: 10.13173/9783447121804.001
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

wie die Zuordnung in einem variablen, konstellativen Verhältnis zueinander. Wir geben keine monolineare Leserichtung vor, sondern betonen den multiplen Charakter von Bezugsperspektiven auf der Ebene der Binnenstruktur wie der Fokus-Struktur durch graphisch herausgehobene Querverbindungen und Referenzen und suchen so unser Konzept von der Episteme in Bewegung in der Darstellung erfahrbar zu machen. Unterstützt wird dies durch einen umfassenden Registerapparat im Buchanhang, der ein Namens- und Werkregister, ein Ortsregister und ein Sachregister/Begriffe und Konzepte umfasst. Über die Indices und ihre je spezifische Rubrizierung von möglichen Suchbegriffen in Verbindung mit den textimmanenten Links werden Ordnungsstrukturen transparent sowie unterschiedliche Lesezugänge und -richtungen eröffnet.

Textpräsentation und Genres

Für die Präsentation der Beiträge haben wir den Autor·innen verschiedene Layout-Konzepte zur Wahl gestellt, die sich ihrerseits an vormodernen Manuskript- bzw. Buchkulturen orientieren: a) ein Seitenformat mit zwei Textkolumnen und breitem Randbereich; b) eine Kombination dieser Kolumnen mit Nutzung des Randbereichs für Marginalien, Glossen, Randspalten-Texte wie -bilder oder -kommentare sowie der Möglichkeit, über die Randspalte und eine der Kolumnen Begleittexte laufen zu lassen; c) ein Satzspiegel, der in Anlehnung an vormoderne Kommentierungsverfahren einen Haupttext mit umlaufenden Textelementen einfasst bzw. rahmt. Zudem werden Bildelemente großzügig in alle Layout-Formate integriert.
Über diese verschiedenen Layout-Optionen sowie die vielfältigen Gestaltungsmöglichkeiten für das Zusammenspiel von Text- wie Bildelementen, Marginalien, Hervorhebungen, Verweisen sowie die Ebenen der Farbregie unternehmen wir einerseits den Versuch, im Buchmedium Logbuch selbst das enge Verhältnis von Text-Bild-Disposition und Wissenskonstitution erfahrbar werden zu lassen und zugleich die Reflexion darüber anzuregen. Zum anderen versteht sich das Gestaltungskonzept ebenso als ein Ansatz, die unterschiedlichen Aufmerksamkeitslenkungen bzw. multiperspektivischen Leseführungen bewusst zu halten und so auch auf dieser Ebene die Wissensoikonomie und Dynamik von epistemischen Bewegungen in der Vormoderne wirksam werden zu lassen.
Denn mit der Wahl der hier skizzierten konzeptuellen Gestaltungsprinzipien sowie Darstellungsverfahren nehmen wir in transponierter Form Bezug auf vormoderne Verschriftlichungs- und Buchmedien. Etwa in Hinsicht auf die Frage, wie sich die Strukturierung von Wissensbeständen bzw. die Disposition von Textseiten (Kolumnen, Marginalien, umlaufende Kommentare, Glossen, Farbregie, Einsatz von Bildmaterial etc.) in Lese- und Aneignungspraktiken ausprägt bzw. die konkrete Handhabung eines Mediums bestimmt und erfahrbar macht. Dies betrifft nicht nur die haptischen, sondern stets multisensuelle Erfahrungs- und Umgangsweisen mit einem

DOI: 10.13173/9783447121804.001
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

jeweiligen Medium ebenso wie Fragen der Orientierung und des Manövrierens im Medium (Register, Indices, Apparate) oder auch der Memorierung bzw. grundsätzlich der Reflexion auf Lese-Praktiken. Indirekt mag damit im Rückgriff auf vormoderne Konzepte die Rolle mediengeschichtlicher wie materialästhetischer Veränderungen von Wissensdarstellung zumindest angedeutet werden sowie grundsätzlich der Status von Wissensdispositionen, etwa im Verhältnis von analogen Printmedien zu digitalen Textpräsentationen. Die je spezifischen Eigengesetzlichkeiten wie Potentiale, aber auch die intermedialen Interaktionsdynamiken sind in dem hier vorliegenden Buchmedium verankert und bauen auf explorativen Vorarbeiten im digitalen Medium auf.

Die im Logbuch realisierten Darstellungsprinzipien und Verweistechniken wurden zuvor in einem digitalen Weblog erprobt, der parallel zur Konzeption und Niederschrift des Buches weitergeführt wurde. Der Weblog erlaubte es, zentrale Begrifflichkeiten und Fragestellungen mit bildlichen wie akustischen Materialien oder auch filmischen Sequenzen anzureichern und dokumentiert fortlaufend die jeweils aktuellen Beobachtungen, Ergebnisse und Diskussionsprozesse unseres Forschungsverbundes. Verschlagwortungen, Such- und Analysetools ermöglichten es, gezielt spezifische Begriffskonstellationen und thematische Bündelungen aufzurufen und so unterschiedliche wissensgeschichtliche ‚Kartographien' zu entwerfen, den Entwurfscharakter von multiplen, variierbaren Wissensordnungen gerade im Vergleich zu vergegenwärtigen und damit die unterschiedlichen Dispositionsweisen wie die dynamischen Modellierungsmöglichkeiten von Wissenssystematisierungen vor Augen und Ohren zu führen: Episteme in Bewegung.

Darüber hinaus haben wir parallel zu digitalen wie analogen Publikationen und Präsentationen sowie einer Fülle von akademischen Veranstaltungen, Workshops, internationalen Tagungen etc. eine Reihe von Initiativen ergriffen, um auch die außerakademische Öffentlichkeit sowie kulturelle Institutionen im Berliner Umfeld einzubeziehen bzw. mit diesen zusammenzuarbeiten. Ein breites Publikum erreichte vor allem der von unserem Forschungsverbund produzierte und in Kooperation mit den Staatlichen Museen zu Berlin publizierte Wissenschaftspodcast *Hinter den Dingen. 5000 Jahre Wissensgeschichte zum Mitnehmen und Nachhören*, bei dem Deutschlandfunk Kultur als Medienpartner fungierte. Auch dieses auditive Medium wird über das Logbuch ‚aufrufbar': Die am Ende eines jeden Fokus abgedruckte Vignette „Podcast as Research" vermittelt einen Einblick in die forschungsgeleitete Erarbeitung dieses experimentellen akustischen Formats. Der Wissenschaftspodcast *Hinter den Dingen* ist im Hörspielformat auf allen gängigen Podcastplattformen kostenfrei abrufbar. Über die QR-Codes am Seitenrand des vorliegenden Buches können die Lesenden zu Hörenden werden und die einzelnen, objektorientierten Folgen, die über das Refubium – das Langzeitarchiv der Freien Universität Berlin – be-

DOI: 10.13173/9783447121804.001
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

reitgestellt werden, ansteuern. Wir laden dazu ein, die Lektüre mit Hörepisoden zu verbinden und dem „Link zur Ressource" zu folgen, um auf einer Übersichtsseite Podcast-Folgen auszuwählen und zu Gehör zu bringen. Wissenschaftskommunikation sowie ein Experimentieren mit der Korrelation von unterschiedlichen medialen Präsentationsformen gehörte von Anbeginn an zur Agenda unseres Sonderforschungsbereichs. Wir übersetzen damit unser Verständnis von Wissen, das sich als Wissen ‚von etwas' stets in Aushandlungszusammenhängen bewährt bzw. kontextuell Veränderungsdynamiken unterliegt, in aktuelle Medienformate. Insofern Wissen sich nicht ausschließlich ausgehend von zurückgezogenen, solitären Gelehrten, Künstler·innen oder Forscher·innen, in exklusiven Zirkeln oder akademischen Milieus entfaltet, d. h. aus unserer Forschungsperspektive nicht isoliert von den kontextspezifischen Kooperationsformen von Akteur·innen und Objekten betrachtet werden kann, die ihrerseits im Austausch *mit* bzw. in Reaktion *auf* wissenspolitische, historisch-soziale Umgebungen agieren, versuchen wir über das Zusammenspiel von Weblog und Buchmedium sowie die Einbindung von digitalen wie audiovisuellen Formaten ein intermediales Gewebe von Wissenszugängen zu gestalten – und darin eine Reflexion auf vormoderne Wissensdynamiken wie Vermittlungsstrategien anzuregen. Episteme in Bewegung, auch und gerade in Hinsicht auf Wissenstransfer in der Vormoderne, heißt nicht retrospektive Betrachtung eines historisch Vergangenen, sondern weist im Wandel der Vermittlungs- wie Rezeptionsformen auf epistemische Dynamiken, die sich in der Jetztzeit immer wieder neu aktualisieren.

Anne Eusterschulte & Andrew James Johnston
für den Sonderforschungsbereich 980
Episteme in Bewegung

DOI: 10.13173/9783447121804.001
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Fokus Modi

Auftakt
Mira Becker-Sawatzky & Şirin Dadaş

Wissen im Traum. Konzeption und Diskussion von Traumwissen in zwei hebräischen Enzyklopädien des 13. Jahrhunderts
Hanna Zoe Trauer

Malerei als *scientia*? Wissensdebatten, Proportionslehren & Stilfragen in Mailand um 1500
Mira Becker-Sawatzky

Modi (al)chemischen Wissens in der Frühen Neuzeit
Volkhard Wels

Die Liste als epistemisches Format in den Keilschriftkulturen Vorderasiens
Eva Cancik-Kirschbaum & Ingo Schrakamp

Handlungswissen und Strukturwissen in frühneuzeitlichen Sprachbüchern
Linda Gennies

Das Wunderbare als Wissensmodus in der Literatur des Mittelalters
Jutta Eming

Erfahrung, elusives Wissen und epistemische Potentiale der Dichtung in Pietro Bembos liebestheoretischem Dialog *Gli Asolani*
Şirin Dadaş

Podcast as Research | Modi
Jan Fusek, Kristiane Hasselmann, Armin Hempel & Katrin Wächter

Episteme in Bewegung – das heißt auch: Wissen gibt es nicht im Singular. Im Gegenteil. In vormodernen Wissensgeschichten lässt sich eine Vielfalt an geltungsstarken Wissensmodi nachvollziehen. Mit Schlaglichtern auf Mikrokonstellationen zwischen dem 4. Jahrtausend v. Chr. und dem 17. Jahrhundert n. Chr. werden in den Beiträgen dieses Fokusbereichs verschiedene Wissensmodi in ihren medial und material stets spezifischen Konkretionen sowie historischen Kontexten erforscht: das Wissen wahrer Träume, epistemische Dimensionen der Bildkünste, (al)chemisches Wissen, Listen als epistemisches Format, sprachliches Struktur- und Handlungswissen, sinnlich affizierende Erkenntnisprozesse durch Staunen und Bewunderung sowie körpergebundenes und zugleich kulturell geformtes Erfahrungswissen.

Explizite und implizite Reflexionen sowie die jeweils spezifische Darstellung von Wissen erweisen sich dabei als besonders relevant für die wissensgeschichtliche Erfassung vormodernen Wissens im Plural. Die Fallstudien zeigen, dass Differenzierungen oftmals zum einen gerade in Konfliktkonstellationen bzw. Kontroversen pointiert beobachtbar werden und zum anderen mit dem Thematisieren, Problematisieren bzw. Ausloten von Grenzen – der Bestimmbarkeit, des Ausdrucks, der Lehrbarkeit oder des Messbaren – verknüpft sind. So werden etwa in hebräischen Enzyklopädien des 13. Jahrhunderts verschiedene Arten von Traumwissen für die Bereiche der medizinischen Diagnostik, Gelehrsamkeit und göttlichen Transzendenz angesetzt, wobei kontrovers diskutiert wird, durch welche Kraft – Imagination, Intuition und/oder Mutmaßung – solche Träume zustandekommen. Kontroversen um Wissensfragen und das Ordnungsmodell der *artes liberales* im Kontext höfischer Nobilitierungsdebatten, aber auch bildkünstlerischer Konkurrenzen machen in Mailand um 1500 dann Auseinandersetzungen mit dem *scientia*-Status von Malerei sowie mit einem Wissen nachvollziehbar, das immanent an ästhetische Erkenntnis und Erfahrung gebunden ist und in dem sich nicht zuletzt Theorie und Praxis unauflöslich miteinander verschränken. Derweil zeigt der Blick in frühneuzeitliche Fremdsprachlehrwerke, wie – je nach Zielgruppe – praktisches und theoretisches Wissen als komplementäre Modi unterschiedlich gewichtet und immer neu relationiert werden. Aber auch der Wandel (al)chemischen Wissens vom geheimen Experimentieren und verschlüsselten Tradieren hin zur öffentlichen Diskussion und Lehre macht das epistemische Spannungsfeld von praktischen und theoretischen Valenzen sowie Zugriffen im Prozess einer Institutionalisierung dieses Wissens beobachtbar.

Vormodernes Wissen lässt sich, so zeigen es die Fallstudien auf facettenreiche Weise, nicht in starren und dichotomen Schemata fassen und auf ein rationales, propositionales oder theoretisches Wissen einengen. Denn es gilt ebenso die Präsenz und Relevanz epistemischer Potentiale des sinnlichen Begreifens, des Prozessualen, Vagen, Wunderbaren und Verborgenen zu eruieren und diese auch jenseits expliziter Reflexionen im Impliziten herauszuarbeiten. In höfischen Romanen des Mittelalters bspw. lässt sich beobachten, wie Elemen-

DOI: 10.13173/9783447121804.022
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

te des Wunderbaren durch ihre affizierende Wirkung zum Überschreiten eines gegebenen Erfahrungsraums und Kenntnisstands führen. In einem liebestheoretischen Dialog des 16. Jahrhunderts wiederum finden sich ganz explizite, konzeptionelle Auseinandersetzungen mit Erfahrung, die als elusives, sprich begrifflich schwer fassliches Wissen erörtert wird, als ein Wissensmodus, dessen Grenzen der Diskursivierung in der Darstellung reflektiert werden.

Die Problematisierung von Ausdrucksgrenzen lässt einen grundlegenden Zusammenhang in eindrücklicher Weise erkennbar werden: Modi von Wissen lassen sich nicht getrennt von Modi der Darstellung betrachten. Das betrifft keineswegs nur künstlerische Gestaltungsbereiche und die mit ihnen verbundenen historischen Geltungsansprüche, etwa wenn Dichtung Evidenz zu erzeugen vermag oder wenn Gemälde göttliche Wahrheiten und Unschärfen der Wahrnehmung zur Anschauung bringen können. Auch mit Blick auf alchemische wie chemische Prozesse oder die Vermittlung von Sprachwissen – etwa in keilschriftlichen Überlieferungen altvorderasiatischer Gesellschaften – erweist sich Wissen stets als mit seiner Darstellung verschränkt, spielen bspw. Fragen von Mündlichkeit und Schriftlichkeit eine zentrale Rolle. So sind es Listen auf Tontafeln, die allererst die Entstehung, Verbreitung und Etablierung von Schrift im transkulturellen Transfer ermöglicht haben. Modi der Darstellung sind folglich nicht beliebig. Je nachdem, ob auf Memorierbarkeit, Geheimhaltung, sinnliche Erfahrbarkeit, Affizierung, Nachprüfbarkeit und/oder auf Anschaulichkeit gesetzt wird, kommen Metaphern, Verrätselungen, Dialoge, Muster, Tabellen, Exempla, detailreiche Beschreibungen, aufgelöste Konturen etc. zum Tragen. Die konkrete Verfasstheit kann, wie im Fall der Liste, sowohl bewahrende und stabilitätssuggerierende Qualitäten aufweisen als auch explorative Möglichkeiten des Verschiebens, Hinzufügens, Auslassens und mithin Neuschöpfens bieten. Prozesse der Institutionalisierung können nicht nur Medienwechsel – bspw. Buch statt Manuskript –, sondern auch veränderte Formate, Notationen oder Textgliederungen erfordern. Die je spezifischen Potentiale unterschiedlicher Formen der Darstellung werden zuweilen offen diskutiert, etwa bei der Verhandlung eines liebesbezogenen Erfahrungswissens, zuweilen müssen sie in der wissensgeschichtlichen Analyse der historischen Phänomene kenntlich gemacht werden: ob es nun um Wissen geht, das erklärende Kommentartexte, dunkle Verse, enzyklopädische Kompilationen, Embleme oder Beschreibungen wunderbarer Objekte konfigurieren. Mit dem breiten Auffächern unterschiedlicher Wissens- und Darstellungsmodi in diesem Fokusbereich wird freilich kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben, sondern darauf abgezielt, eine immer wieder aufs Neue zu entdeckende Vielfalt von Wissensformen ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken und die weitreichenden Geltungsbereiche ebenso wie deren Verschiebungen und zeitgenössischen Reflexionen beispielhaft aufzuzeigen.

Mira Becker-Sawatzky & Şirin Dadaş

DOI: 10.13173/9783447121804.022
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Wissen im Traum

Konzeption und Diskussion von Traumwissen in zwei hebräischen Enzyklopädien des 13. Jahrhunderts

Wissen im Plural? Unterschiedliche Modi von Wissen, Weisen, wie etwas gewusst werden kann, deren Geltungsansprüche miteinander konkurrieren? Der arabische Gelehrte Ibn Rushd (latinisiert Averroes, 1126–1198) lehnt solche Überlegungen in aller Deutlichkeit ab. In seinem Kommentar zu den *Parva Naturalia* (der sich auf eine arabische Adaption der aristotelischen Schrift bezieht)[1] diskutiert Ibn Rushd die Frage, ob Wissen auf dem Gebiet theoretischer Fragen auch im Traum erlangt werden kann. Dagegen spricht jedoch das grundsätzliche Argument, dass der Mensch solches Wissen durch Schlussfolgerungen erlangt, und jeder zusätzliche Weg zur Erkenntnis eine unzulässige Dopplung darstellen würde:

واما العلوم النظرية, فيبعد ان يكون ذلك فيها, اذ لو كان فيها ذلك, لكان النظر فيها امراً باطلاً وعبثاً. وذلك ان فى طباع الانسان ان يدرك العلوم النظرية فى ما فطر عليه اولاً من المقدمات الاولى, فلو كان يدركها دون مقدمات, لكانت المقدمات الاولى فيها عبثاً. كما انه لو امكنه السعى دون القدمين, لكانت القدمان فيه عبثاً وباطلاً, والطبيعة تابى ذلك .

Und was die theoretischen Wissenschaften angeht, so ist es ausgeschlossen, dass es diesbezüglich so etwas [d. i. Traumwissen, H. T.] gibt, denn gäbe es dies, so wäre die Beschäftigung mit ihnen eine eitle und nutzlose Angelegenheit. Und zwar, weil es in der Natur des Menschen liegt, die theoretischen Wissenschaften ausgehend von dem zu begreifen, was ihm von Anfang an von den ersten Prämissen zuteil wurde. Könnte er sie auch ohne Prämissen begreifen, so wären diese ersten Prämissen nutzlos. Gerade so, wie, wenn es ihm möglich wäre, auch ohne Füße zu laufen, die Füße nutzlos und eitel wären, und dergleichen verhindert die Natur.[2]

Theoretisches Wissen lasse sich aus den ersten Prämissen erschließen; die ersten Prämissen sind für Ibn Rushd bestimmte unzweifelhafte Sätze, die dem Menschen unmittelbar klar sind.[3] Da man auf Basis dieser Prämissen alles weitere selbst erschließen könne, wäre es überflüssig, das gleiche Wissen noch einmal im Traum zu erhalten, und eine solche Dopplung sei aufgrund der vernünftigen Einrichtung der Natur ausgeschlossen. Etwas anders wird dieser Zusammenhang in hebräischen Kompilationen des 13. Jahrhunderts bewertet, deren Verfasser das Wissen ihrer arabischsprachigen Vorgänger zusammenfassten, und dabei wahren Träumen einen besonderen Stellenwert einräumten. Wie sie die Möglichkeit konzipierten, Wissen im Traum zu erwerben, welche Rolle der ablehnenden Haltung früherer Philosophen wie Ibn Rushd zukam und wie die hebräischen Kompilatoren selbst diesen besonderen Wissensmodus der im Traum erworbenen Erkenntnis begründeten, soll im Folgenden dargestellt werden.

DOI: 10.13173/9783447121804.029
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Traumwissen und die hebräischen Kompilationen des 13. Jahrhunderts

Das Zitat von Ibn Rushd verdeutlicht, dass die Diskussion über verschiedene Wissensmodi und deren Geltungsansprüche nicht von außen an die mittelalterlichen Texte herangetragen werden muss, sondern die entsprechenden Auseinandersetzungen innerhalb dieser historischen Werke stattfanden; von der Forschung wurden sie bisher jedoch nicht sehr genau analysiert. Dies soll hier für zwei mittelalterliche Kompilationen geschehen, deren Autoren sich mit einem besonderen Wissensmodus – dem Traumwissen – kontrovers auseinandersetzten, dessen Wahrheitsanspruch und Status diskutierten sowie sein Zustandekommen und seine besonderen Eigenschaften erörterten.

Im 13. Jahrhundert entstanden mehrere hebräische Kompilationen, die auch als ‚Enzyklopädien' bezeichnet werden,[4] weil ihre Autoren nach eigenem Bekunden danach strebten, die Gesamtheit des ihnen bekannten Wissens „im Allgemeinen und im Detail"[5] zusammenzustellen. Anlass dieser Zusammenstellung war die Fülle an neuem Wissen, das durch die ab der Mitte des 12. Jahrhunderts sukzessive aufblühende arabisch-hebräische Übersetzungsbewegung zur Verfügung gestellt wurde und nach Ordnung und Orientierung zu verlangen schien.[6] Die hebräischen Enzyklopädien werden von der Forschung schon lange insofern geschätzt, als sie „Kulturmesser ihrer und der nächstfolgenden Zeit sind",[7] oder „einen Einblick in den damaligen Stand der wissenschaftlichen Studien […] gewähr[en]".[8] Weniger Aufmerksamkeit wurde bislang hingegen der Tatsache geschenkt, dass auch durch die Zusammenstellung verschiedener Quellen Innovation möglich ist, und Wissen durch subtile Umformulierungen oder Neukontextualisierungen gewandelt werden kann, wie hier für das Traumwissen gezeigt wird.[9] Damit stehen die hebräischen Kompilationen im Kontext eines arabisch-hebräischen Wissenstransfers, bei dem Wissen rezipiert, tradiert, aber stets auch selektiert und modifiziert wurde. Es bestätigt sich, dass der Wandel von Wissen in der Vormoderne häufig auch und gerade flankiert von Stabilitätsbehauptungen stattfindet,[10] wie jener Selbstcharakterisierung der Enzyklopädisten, es handle sich bei ihren Werken um Kompilationen, in denen sie „kein Wort selbst geschrieben"[11] haben.

Im Folgenden werden zwei dieser Schriften im Hinblick auf ihre Auseinandersetzung mit Traumwissen fokussiert: *Deʿot ha-Filosofim* („Die Ansichten der Philosophen") des Shem Ṭov Ibn Falaquera (ca. 1225–1295), für die er Schriften verschiedener arabischer Philosophen in die hebräische Sprache übersetzte und zugleich systematisierend zusammenstellte;[12] sowie das *Shaʿar ha-Shamayim* („Pforte des Himmels") von Gershon ben Solomon (fl. 13. Jh.), eine Kompilation des seinerzeit bereits auf Hebräisch verfügbaren Wissens aus unterschiedlichen Schriften, aufsteigend sortiert wie auf einer Leiter von den Elementen, über Pflanzen, Tiere und den Menschen bis zur Astronomie und Metaphysik.[13] Die beiden Kompilationen wurden für die Untersuchung ausgewählt, da sich in ihnen jeweils ein eigenständiges Kapitel zu Schlaf und Traum findet, während das Thema außerhalb der Enzyklopädien auf Hebräisch im gesamten Mittelalter nur sehr selten und kaum je systematisch behandelt wurde.[14]

Falaqueras Enzyklopädie *Deʿot ha-Filosofim* orientiert sich über weite Strecken an Ibn Rushds Aristoteles-Kommentaren; weitere Quellen fügt er in seine Enzyklopädie sogar eher selten ein.[15] In den Kapiteln zu Schlaf und Traum ergänzt er insgesamt nur zwei Passagen, von denen eine im Folgenden diskutiert wird. Ibn Rushd wiederum hatte zwar für Zukunftsträume eine Erklärung angeführt, die auf deren Empfang in der Imagination des Menschen basierte – Träume, die sich auf eher theoretische Wissensbereiche beziehen, hielt er jedoch für unplausibel, da, wie in obigem Zitat zum Ausdruck kommt, theoretisches Wissen nicht im Traum, sondern durch logische Schlussfolgerungen erworben werde. Auch sei die Imagination zum Empfang eines solchen

DOI: 10.13173/9783447121804.029
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Wissens nicht geeignet, da sie nur konkrete und materielle Vorstellungen erhalten könne.
Gershon baut eine größere Vielfalt an Quellen in seine Enzyklopädie ein,[16] doch im Kapitel zu Schlaf und Traum orientiert er sich meist an einer Hauptquelle, der Schrift *Shena vi-yqiṣa le-ʾaristo* („Schlaf und Wachen des Aristoteles"), einer pseudo-aristotelischen Abhandlung über Schlaf und Wachen, die viele galenische Elemente enthielt, und im 13. Jahrhundert auf hebräisch vorlag (ihr Ursprung war möglicherweise Latein).[17] In dieser Schrift wurden Träume als natürliches Phänomen ohne besonderen Wahrheitsanspruch behandelt – es ging darum, ihr Zustandekommen zu erklären, doch ein eigenes Wissen wurde ihnen nicht zugeschrieben. Eine weitere wichtige Quelle sowie ein zentraler Orientierungspunkt für Gershon ben Solomon war der jüdische Philosoph Maimonides (1138–1204). Dessen auf judäo-arabisch verfasste Schrift „Führer der Unschlüssigen" (*Dalālat al-ḥāʾirīn*),[18] in der Maimonides die Torah vor dem Hintergrund philosophischer und naturwissenschaftlicher Diskussionen und Erkenntnisse deutete, diente Gershon in der hebräischen Übersetzung Samuel Ibn Tibbons (*Moreh Nevukhim*)[19] als wichtige Quelle für alle Wissensgebiete. Träume spielen bei Maimonides jedoch keine zentrale Rolle; vielmehr behandelte er lediglich ‚prophetische Träume' als einen Teilbereich der Prophetie, wobei diese Träume nicht durch besondere Eigenschaften von anderen prophetischen Erfahrungen unterschieden werden.[20]
In Bezug auf Falaquera wurde von der Forschung bereits festgestellt, dass er durch seine Präsentation verschiedener Quellen im Traumkapitel den Träumen etwas mehr Bedeutung zuspricht als seine Hauptquelle, Ibn Rushds *Parva Naturalia*-Kommentar.[21] Falaqueras innovative Leistung, seine Absichten bei der Zusammenstellung, die sich durch die vergleichende Betrachtung von Passagen aus seinem restlichen Werk ermitteln lassen, wurden jedoch bislang nicht fokussiert. Gershons Vorgehen im Traumkapitel wurde sogar vollständig übersehen, und die Forschung ging bisher davon aus, dass er den wahren Träumen in seiner empirisch orientierten Enzyklopädie, da er ‚rationalistisch' eingestellt sei, keine Beachtung schenke.[22] Dass – ganz im Gegenteil – wahre Träume in beiden Kompilationen eine zentrale Rolle spielten, und dies auch nicht in Widerspruch zu empirischen Beobachtungen stand, möchte ich demonstrieren; der Fokus wird dabei auf der Charakterisierung dieses besonderen Wissensmodus in den hebräischen Enzyklopädien liegen.

Vier Arten von Traumwissen und ihre Charakteristika

Was verstanden hebräische Gelehrte des 13. Jahrhunderts unter Traumwissen und was unterschied in ihren Augen einen ‚wahren' von einem ‚falschen', einen ‚gewöhnlichen' von einem ‚göttlichen' Traum? Diese Frage lässt sich kaum pauschal beantworten, da fast jeder Philosoph seine ganz eigene Konzeption von wahren Träumen entwickelte. In den meisten Fällen, so wie beispielsweise bei Gershon, scheint die Unterscheidung darauf bezogen, ob Träume über die Zukunft etwas zeigen, was später auch eintritt (diese sind ‚wahr', *ʾamiti*), oder ob die Traumbilder keinen besonderen Sinn ergeben und keine Bedeutung haben (ein solcher bedeutungsloser Traum wird in beiden Enzyklopädien häufig als ‚falsch' (*kozev*) bezeichnet). Dabei spielt allerdings der Bezug auf die Zukunft eine zentrale Rolle, denn Träume, die lediglich aus Tagesresten zusammengesetzt sind, werden meist als ‚falsche' Träume bezeichnet, auch wenn ihre Inhalte nicht unbedingt faktenwidrig sein müssen (wenn ich tagsüber studiere, und nachts vom Studium träume, so ist dieser Traum zwar nicht im Wortsinne ‚falsch'; es handelt sich aber auch nicht um einen ‚wahren' Traum im Sinne der Diskussion bei Gershon, dem es darum geht, ob das Geträumte auch eintritt).
Ibn Rushd hielt es – wie eingangs bereits beschrieben – durchaus für möglich, im Traum Wissen über die Zukunft zu empfangen; solche Träume bezeichnete er als ‚wahr' (*ṣādiq*). Die theoretischen Wissenschaften müsse sich

DOI: 10.13173/9783447121804.029
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

der Mensch jedoch selbst erschließen, und könne nicht darauf hoffen, beispielsweise ein mathematisches Problem im Traum zu lösen; wir werden sehen, dass Falaquera dies etwas anders einschätzte. Diejenigen Träume hingegen, die Wissen über Zustände innerhalb des Körpers vermitteln, und die ich hier ebenfalls als wahre Träume fasse, bezeichnete Ibn Rushd interessanterweise als ‚falsch' (*kāḏib*); es scheint daher, dass er damit nicht den Gegensatz ‚falsch vs. richtig' meinte, sondern eher, dass diese Träume ihren Ursprung innerhalb des Menschen haben, und nicht – wie die von ihm als ‚wahr' bezeichneten Träume – in einer höheren Wissensquelle.

Als höhere Wissensquelle kommt neben Gott und himmlischen Wesen wie den Engeln (*malʾakhim*)[23] vor allem der sogenannte ‚Aktive Intellekt' (*ha-śekhel ha-poʿel*) infrage; es handelt sich um einen separaten, himmlischen Intellekt, mit dem sich der menschliche Intellekt (auch im Wachzustand) verbinden könne, um Wissen zu erlangen; seine Existenz wurde von vielen mittelalterlichen hebräischen und arabischen Philosophen vorausgesetzt.[24] Andere Möglichkeiten – dass die Träume aus weiter Ferne zu den Menschen gelangen könnten, wie Aristoteles angedeutet hatte[25], oder dass die Träume von Dämonen verursacht werden,[26] spielten in den Enzyklopädien eine untergeordnete Rolle.

Auch wenn die Enzyklopädisten selbst keine solche Systematik einführten, lassen sich grob vier Arten von Träumen unterscheiden, die in unterschiedlicher Weise Wissen vermitteln und insofern als ‚wahr' bezeichnet werden können; sie sollen hier mit ihren jeweiligen Spezifika differenziert und erläutert werden.

Träume über die Zukunft und andere entfernte Ereignisse

Gershon ben Solomon beschreibt die wahren Träume mit folgenden Worten: „dass Du einen gewissen Menschen findest, der schon (vorher) sagte: ‚so (wird es)'; und die Sache tritt so ein, wie er sie sich vorgestellt hat" (שתמצא שפלוני כבר אמר כך ויהיה הענין כמו שדמה).[27] Hier geht es um die Traumvorstellung eines konkreten weltlichen Ereignisses, das in der Zukunft liegt und dessen Kenntnis dem Individuum damit gewöhnlich nicht verfügbar sein dürfte. Diese Träume sind dann wahr, wenn die Ereignisse in der Zukunft den Vorhersagen desjenigen, der von ihnen geträumt hat, entsprechen. Auch Wissen über Ereignisse der Vergangenheit oder Gegenwart, die außerhalb des Erfahrungsschatzes oder des räumlichen Radius liegen, kann dieser Art von Traumwissen zugerechnet werden. In all diesen Fällen handelt es sich um ein exklusives Wissen über partikulare Ereignisse, das aufgrund zeitlicher oder räumlicher Distanzen nur qua Traum erlangt werden kann.[28]

Wie ein solches Wissen zu den Träumenden gelangt, dafür gibt es unterschiedliche Erklärungen: Falaquera folgt in seiner Schrift *Deʿot ha-Filosofim* der Erklärung des Ibn Rushd. Dessen Theorie zufolge kommt Zukunftswissen dem Menschen im Traum durch den erwähnten ‚Aktiven Intellekt' zu.[29] Der Aktive Intellekt kenne eine abstrakte Version all jener Ereignisse, die in der Zukunft stattfinden werden, aber nicht diese Ereignisse selbst, sondern ihre ‚intelligible Form'.[30] Diese erreiche im Schlaf, wenn Intellekt und Sinne ruhten, die Imagination oder ‚imaginative Seele' des Menschen, welche davon ausgehend eine materielle Vorstellung davon entwickele, was geschehen werde. Da die Imagination jedoch nur die ‚intelligible Form' erhalte, die sie selbst in eine Vorstellung ‚übersetze', sehe man im Traum oft keine exakte Darstellung des zukünftigen Ereignisses, sondern lediglich etwas irgendwie Ähnliches und Deutungsbedürftiges;[31] auf beide Eigenschaften der wahren Träume komme ich anschließend noch zu sprechen.

Neben der äußeren Quelle (aus dem Aktiven Intellekt) kommt auch ein innerer Ursprung dieser Träume in Frage. So scheint die Erläuterung Gershons zumindest teilweise auf der Theorie zu basieren, dass während des Wachens wahrgenommene Versatzstücke anschließend im Traum von einer besonders starken Imagination so zusammengesetzt wer-

DOI: 10.13173/97834471218804.029
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

den, dass aus ihnen auf die Zukunft geschlossen werden kann – Gershon lässt offen, ob dieser innere Prozess des Kombinierens oder eine andere, äußere Ursache für die wahren Träume über die Zukunft verantwortlich ist.[32]
Die Vorstellung, dass wahre Träume die Zukunft offenbaren, liegt auch den Traumbüchern zugrunde, die über deren richtige Deutung aufklären: Dort werden Traumbilder bestimmten Deutungsvorschlägen zugeordnet (nach dem Prinzip: wer von einem Kamel träumt, darf Rettung erwarten, ein Esel bedeutet Heil, Oliven ein gutes Geschäft etc.),[33] wobei die Deutungen sich in der Regel auf zukünftige Ereignisse im Leben des Träumenden beziehen. Sinn und Unsinn dieser (teils bezahlten) Traumdeutungspraxis waren schon zur Zeit des babylonischen Talmuds umstritten, wie eine Passage in Talmud Berakhot 56a zeigt.[34] Dort tritt ein Deuter auf, der den beiden Rabbis abhängig von seiner Bezahlung die gleichen Traumbilder recht willkürlich einmal positiv und einmal negativ auslegt; da kann ein Salat im Traum genauso gut wegen seines schnellen Wachstums für ein gutes Geschäft, wie umgekehrt wegen seiner Bitterkeit für einen herben Verlust stehen.[35]

Offenbarungsträume

Eine zweite Gruppe wahrer Träume, die meist mehr als Zukunftswissen enthalten, sind die Offenbarungsträume der Propheten. Der Einblick, den ausgewählte Menschen in den Bereich der göttlichen Vorsehung erhalten, mag ihnen Wissen über Zukünftiges gewähren, doch liegt der Fokus dabei selten auf der Frage, was konkret im Bereich partikularer Ereignisse geschehen wird. Die Propheten sehen häufig vielmehr komplexe, deutungsbedürftige Traumbilder – denken wir beispielsweise an Jakobs Traum von der Leiter oder an die Träume des Danielbuches[36] –, die zwar auf die Zukunft hin ausgelegt werden können, jedoch darüber hinaus einen gewissen „Sinnüberschuss" enthalten,[37] deutungsbedürftig bleiben und ähnlich wie der heilige Text stets neue Exegesen erlauben und provozieren.[38] Ihr biblischer Ursprung und ihre schriftliche Überlieferung sind weitere Eigenschaften der prophetischen Träume, welche sie im Kontext der hebräischen Philosophie von den zukunftsweisenden Träumen gewöhnlicher Menschen unterscheiden. Sie stellen ein Phänomen der Vergangenheit dar, welches im Rahmen der Schriftexegese zu deuten ist. Somit sind sie von theologischer Relevanz und bieten in ihrer literarischen Ausgestaltung Raum für Exegese, zugleich sind sie der alltäglichen Realität enthoben; vielleicht erklärt sich so, warum sie in den Enzyklopädien weniger präsent sind. Gershon erwähnt in seinem Kapitel zu den wahren Träumen die Propheten mit keinem Wort – Falaquera erwähnt (Ibn Rushd folgend) Josefs Deutung der Träume des Pharaos, bei denen es sich allerdings um typische Zukunftsträume (Vorhersage einer Hungersnot) handelt, die auch von Falaquera nur in dieser Hinsicht, als ‚gewöhnliche' Zukunftsträume, interpretiert werden.[39]
Der Wahrheits- und Geltungsanspruch prophetischer Träume liegt dabei auf einer anderen Ebene als der von Zukunftsträumen von partikularen Ereignissen und persönlichen Geschehnissen, welche sich vor allem im Nachhinein als *richtig* erweisen; ihre Wahrheit liegt nicht darin begründet, dass ein bestimmtes weltliches Ereignis eintritt, sondern dass das Ereignis der göttlichen Offenbarung im Traum tatsächlich stattgefunden hat. In Bezug auf die Prophetenträume deutet sich solch eine Suche nach bestätigenden Zeichen an. So berichten beispielsweise Talmud und Midrasch, der Patriarch Jakob habe nach dem Erwachen bemerkt, dass die Steine, welche er zum Schlafen unter seinen Kopf gelegt hatte, während des Traumes verschmolzen waren;[40] auf diese Weise wird das Traumgeschehen mit der Welt des Wachenden verbunden. Bereits im biblischen Bericht stellt Jakob an der Stelle, an der er geschlafen hat, einen Stein auf, als Zeichen auch für die Wahrhaftigkeit des Traumgeschehens; über den Ort, an dem er geschlafen hat, sagt er: „Wie furchtbar ist dieser Ort. Er ist nichts anderes als das Haus Gottes und die Pforte des Himmels."[41]

DOI: 10.13173/9783447121804.029
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Falaquera geht auf Jakobs Traum in seinem (größtenteils verlorenen) Bibelkommentar ein;[42] im Einklang mit seiner Deutung der wahren Träume beschreibt Falaquera das Zustandekommen von Jakobs Traum in dem ihm zeitgenössischen philosophischen Vokabular: Es handle sich um eine Verbindung des Intellekts des träumenden Jakob mit dem Aktiven Intellekt (התדבק שכלו בשכל הפועל).[43] Um diese philosophische Deutung des Jakobstraums zu legitimieren, greift Falaquera auf die Deutungen in der rabbinischen Literatur zurück; er zeigt, dass schon die Rabbinen viele Elemente der biblischen Erzählung rund um den Jakobstraum allegorisch deuteten, und begründet so seine eigene philosophische Deutung des Traumgeschehens als intellektuelle Verbindung (*dvequt*).

Ebenfalls im 13. Jahrhundert findet unter Rechtsgelehrten vor allem des (nord-)französischen Raumes eine Auseinandersetzung darüber statt, inwiefern es möglich ist, auch zu dieser Zeit noch Offenbarungen im Traum zu erhalten, was mithilfe der sogenannten Traumfragen (*She'elot Ḥalom*) geschehen sollte. Indem man vor dem Einschlafen über ein halakhisches (das jüdische Religionsgesetz und dessen Auslegung betreffendes) Dilemma oder ungeklärte Details der religiösen Gesetze nachdachte, eine solche Frage aussprach oder aufschrieb, konnte man (teils mit Unterstützung magischer Praktiken) auf eine Beantwortung im Traum hoffen.[44] Andere Gelehrte widersprachen dieser Praxis und meinten, nachdem die Torah einmal offenbart wurde, könne dem durch einzelne Träume nichts mehr hinzugefügt werden; sie argumentierten in Anlehnung an talmudische Topoi: *lo' bashamayim hi'* ‚[die Torah] ist nicht im Himmel, [sondern wurde uns Menschen gegeben und muss von uns selbst ausgelegt werden]', oder: *ha-ḥalomot lo' ma'alin we-lo' moridin*, ‚die Träume erheben und erniedrigen nicht', sie sind bedeutungslos.[45] Trotz dieser Einsprüche machten zahlreiche Gelehrte von der Praxis Gebrauch und dokumentierten ihre Ergebnisse teils in ausführlichen Werken, wie Jakob ben Levi von Marvège, ein Zeitgenosse Gershons, der sich ebenfalls in der Provence aufhielt und eine ausführliche Schrift über alle Fragen verfasste, die ihm im Traum beantwortet wurden (*She'elot u-teshuvot min ha-shamayim*).[46] Die Träume enthalten kein konkretes Wissen über die Zukunft, sondern beantworten häufig abstrakte und komplexe Fragen zum jüdischen Religionsgesetz. Es scheint plausibel, dass diese verbreitete Praxis auch Einfluss auf die Enzyklopädisten hatte, die berichten, dass wahre Träume ein in ihrer Zeit weit verbreitetes Phänomen seien.

Gelehrte Träume

Wenn Falaquera postuliert, er sei erst durch Träume vollends davon überzeugt worden, dass die göttliche Vorsehung die Ereignisse in der Welt lenkt und vorherbestimmt,[47] so spielt er neben den Zukunfts- und Offenbarungsträumen noch auf eine weitere Gruppe von wahren Träumen an, mit denen er selbst Erfahrung gemacht habe: jenen Träumen nämlich, die ich hier als „gelehrte Träume" bezeichnen möchte. Ein ganzes Traktat, so deutet es Falaqueras eigener Verweis an, und so bestätigt eine später hinzugefügte Notiz in jenem Traktat selbst, will er im Traum empfangen und nach dem Erwachen sogleich aufgeschrieben haben. Er erläutert:

> כי עם היות אצלי זו האמונה אמתית אין אצלי ספק בה ולא פקפוק, כלומר השגחת האלוה ית׳ בכל הנמצא בכללים ובפרטים, אמת אותה אצלי ענין החלום. כי מה שיוזהרו בו רבים מבני אדם על עניניהם הפרטיים מורה בלי ספק כי ההשגחה בפרטים. וכבר חברתי בזה הענין אגרת קראתי שמה אגרת החלום, וזכרתי בה הזהרות רבות שהוזהרתי החלום [...] מה שהוא פלא.

> Obwohl ich diese wahre Überzeugung schon immer hatte, und daran nicht zweifle oder zögere, ich meine: an der göttlichen Vorsehung für alles, sei es allgemein oder partikular; so wurde diese Sache doch bei mir durch den Traum wirklich verifiziert. Denn viele Menschen wurden in Träumen über partikulare Dinge gewarnt, und das bedeutet ohne Zweifel, dass sich die Vorsehung auf die Partikularien bezieht. Zu diesem Thema habe ich ein Traktat geschrieben, welches ich ‚Sendschreiben über den Traum' genannt habe, und darin erwähnte ich viele Warnungen, die ich im Traum erhielt […], was wundersam ist.[48]

DOI: 10.13173/9783447121804.029
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Es handelt sich bei dem Sendschreiben nicht um ein Traktat *über* Träume, wie der Verweis nahelegt, sondern es geht darin um die ethische und intellektuelle Perfektion des Menschen; entsprechend seiner Herkunft *aus* einem Traum wird es als Traumtraktat (*Iggeret ha-Ḥalom*) bezeichnet.[49] Innerhalb der Schrift wird der Bezug jedoch nicht wieder aufgegriffen, auch ist sie frei von jeglichen Elementen, die an einen Traum gemahnen würden. Vielmehr sind solche Verweise selbst ein gelehrter Topos mit langer Tradition, der sich bspw. auch bei Ibn Sīnā (latinisiert Avicenna, ca. 980–1037) findet. Ibn Sīnā erwähnt explizit, wie ihm gelegentlich Träume bei philosophischen Fragestellungen geholfen haben, wenn er auf anderen Wegen nicht mehr weiter kam.[50] Auch Ibn Rushd beschreibt im *Parva Naturalia*-Kommentar einen schlaf- oder ohnmachtsähnlichen Zustand, der sich zuweilen aus angestrengtem Nachdenken ergebe und in dem durch Ausschluss der äußeren Eindrücke und innere Versammlung der geistigen Kräfte gleichsam träumend Wissen erlangt werden könne.[51] Einige Eigenschaften, welche den Träumen sonst oft zugeschrieben werden – wie deren Deutungsbedürftigkeit, ihre der Realität lediglich ähnlichen Formen, oder das Erstaunen und die Verwirrung, die sie beim Träumenden auslösen – werden mit gelehrten Träumen eher nicht verbunden; vielmehr kennzeichnet diese Art von wahren Träumen eine besondere Klarheit, die gerade im Traum entsteht, während sie dem Philosophen im Wachen verwehrt war. Die gelehrten Träume enthalten auch nicht (nur) konkretes oder partikulares Wissen über die Zukunft oder andere zeitliche Begebenheiten, sondern können abstraktes und theoretisches Wissen enthalten, welches die Träumenden anschließend in ganzen Traktaten niederschreiben.

Diagnostische Träume

Die diagnostischen Träume, die den Ärzten Auskunft über die physischen Zustände innerhalb des Körpers ihrer Patienten geben, unterscheiden sich von den anderen wahren Träumen zunächst vor allem dadurch, dass ihr Ursprung im Inneren des Menschen verortet wird, und sie nicht aus einer höheren Wissensquelle stammen, weshalb Ibn Rushd sie als ‚falsch' bezeichnet hatte. Zugleich haben sie jedoch eine besondere alltägliche Relevanz für diejenigen, die sie in ihrer medizinischen Praxis berücksichtigen, und daher auch für die Auseinandersetzung mit Traumwissen als einem historisch präsenten Wissensmodus; sie zeigen auf, in wie vielen unterschiedlichen Bereichen vorausgesetzt wurde, dass Träume ein exklusives Wissen enthalten können. So spielen die Träume nicht nur für die bereits erwähnten Bereiche der Philosophie, der Theologie und der Halakha eine zentrale Rolle, sondern auch für die Medizin. Schon im hippokratischen Corpus (De Victu IV) wurde die medizinische Traumdeutung beschrieben;[52] Aristoteles berichtet entsprechend, dass die Gelehrten unter den Ärzten die Patienten hinsichtlich ihrer Träume befragen,[53] und Galen bezog diese Praxis auf die Humoralpathologie und entwickelte eine Zuordnung von Zeichen: Wer von Feuer träume, sei dominiert von der gelben Galle, ein Traum von Rauch und Dunkelheit zeuge von der schwarzen Galle, Schnee, Eis und Hagel deuteten auf weißes Phlegma hin; wer von Blut dominiert sei, träume davon, in Blut zu stehen.[54] Besonders in Gershons stark an medizinischen Fragen interessierter Enzyklopädie fanden diese Träume prominente Erwähnung:

עוד כתבו חכמי הרפואות, כי מי שיגבר עליו מזג הדם יחלום שהוא רואה דם, או עומד גופו בדם [...] וכן מי שיגבר עליו הירוקה יחלום האש, לפי שהצפר"א מטבע האש
כמו שנמצא לאותם שגובר עליהם הליחה הלבנה, ידמו בעת שנתם שעומדים במים [...] ועל כן יחקרו הרופאים החולים בחלומם ויבינו איזה ליחה גוברת עליהם .

Auch schrieben die Gelehrten der Medizin, dass derjenige, der vom Temperament des Blutes beherrscht ist, träumen wird, dass er Blut sieht, oder sein Körper in Blut steht. […] Und ebenso, wer von der gelben [Galle, H. T.] beherrscht ist, träumt vom Feuer, da sie von der Natur des Feuers ist.
So wie es auch festgestellt wird bei jenen, die vom weißen Phlegma beherrscht werden, dass sie sich

DOI: 10.13173/9783447121804.029
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

zur Zeit ihres Schlafes imaginieren, sie ständen im Wasser. […] Und daher befragten die Ärzte die Kranken über ihre Träume, und erfuhren, welcher Saft sie beherrscht.[55]

Offen ist, ob diese wenigen Zeilen in Gershons Schrift eine zur Zeit der Enzyklopädisten verbreitete Praxis repräsentieren, oder ob sie lediglich ein Wissen tradieren, das allein in der Vergangenheit Anwendung fand, wie Diepgen für lateinische Texte zum selben Thema vermutete.[56] Aus seiner Sicht spricht die schematische und repetitive Darstellung in mehreren lateinischen Texten dafür, dass es sich nicht um ein praktisches Wissen handelte – ähnliches lässt sich für Gershon sagen, da seine Beschreibung der Traumbilder derjenigen Galens nichts Neues hinzufügt, und er sich hier sehr kurz fasst, obwohl er sonst häufig auf eigene Beispiele und anschauliche Beschreibungen setzt.

Falaquera scheint in seinem *Sefer ha-Mevaqqesh* (eine für ein breiteres Publikum verfasste literarische Komposition) die Rückführung von Alpträumen auf eine melancholische Veranlagung und eine entsprechende medizinische Herangehensweise eher abzulehnen;[57] dies könnte entweder so verstanden werden, dass die Praxis bei seinen Zeitgenossen verbreitet war, und er sie für falsch hielt, oder aber, dass die Vorgehensweise zu seiner Zeit bereits überholt war, und er sie daher kritisierte. Dennoch bezeichnet er in seiner Enzyklopädie die diagnostischen Träume abschließend als ‚wahre Formen' (*ṣorot ṣodeqot*) und nicht wie Ibn Rushd als ‚falsch', wohl da er, anders als sein arabischer Vorgänger, als Kriterium für Wahrheit die ‚Richtigkeit' der Traumbilder ansetzte, und nicht nur Träume aus einer höheren Quelle als ‚wahr' bezeichnete.[58]

Die Eigenschaften der wahren Träume

Diese vier Arten der wahren Träume, die ich für die hebräische Philosophie des 13. Jahrhunderts differenziert habe, waren also in unterschiedlichem Maße Phänomene, mit denen im Alltag tatsächlich gerechnet wurde. Nur auf Basis ihrer Unterscheidung lässt sich differenziert über jene Eigenschaften sprechen, die sowohl den Träumen selbst als auch dem durch sie vermittelten Traumwissen zugeschrieben wurden.

Allen vier Arten von wahren Träumen ist gemein, dass sich ihr Wissen auf einen verborgenen, exklusiven Bereich bezieht – die Zukunftsträume lassen erblicken, was real noch nicht gewusst werden kann; die prophetischen Träume gewähren Einsicht in den Bereich göttlicher Vorsehung oder in die verborgene Welt des Himmels, der Engel oder in die Bedeutung der Torah; die diagnostischen Träume erlauben den Ärzten, in den Körper hinein zu blicken und dort ein Verhältnis der Humore zu sehen, das sie aus äußeren Krankheitszeichen nur schwer erschließen können; auch die Träume der Gelehrten verleihen ein Wissen, nach dem der Wachende vergeblich gesucht hat und das ihm in dieser Form unklar oder verborgen geblieben war. Diese revelatorische Dimension zeichnet das Traumwissen in allen vier hier besprochenen Fällen aus.

Eine weitere wichtige Eigenschaft der Funktionsweise von Träumen kann in ihrem Operieren mit Ähnlichkeit ausgemacht werden. Gershon betont diesen Aspekt im Hinblick auf die diagnostischen Träume: jemand träume beispielsweise von einem süßen Geschmack, oder von erdigen Dingen. Diesen Zeichen ist gemein, dass es sich nicht um eine Darstellung der jeweils überschüssigen Humore handelt, sondern um den Humoren zugeordnete Elemente (Erde) oder Eigenschaften (süß). Dieses Phänomen sucht Gershon zu erklären; er zieht dafür mit Ibn Rushds Kommentar zu Ibn Sīnās medizinischem Gedicht *Urǧūza fī-l-ṭibb* eine zusätzliche Quelle heran, die das Zustandekommen eines solchen Traumes erläutert:

והסבה בזה שכח המדמה נמשך אחר מזג הגוף, א"כ מה שגובר על הגוף מבפנים יראה אותו הכח ההוא, <...> כאשר ידמה מה שירגיש בחוש, וכן כתב אבן רש"ד בפירושו לחרוזות אבן זינ"י

Und der Grund dafür ist, dass die Imagination vom Temperament des Körpers angezogen wird. Daher sieht diese Kraft dasjenige, was den Körper

DOI: 10.13173/9783447121804.029
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 1 (von rechts nach links – hebräische Leserichtung): Traum des Pharaos (von den fetten und den mageren Kühen, von den vollen und den dürren Ähren), Joseph deutet den Traum des Pharaos (daneben beraten drei Wahrsager des Pharaos). *Goldene Haggada* (um 1320, Katalonien), British Library

von innen beherrscht [und imitiert es, H. T.], so als ob sie abbildet, was sie vom Sinn wahrnimmt, und so schrieb es Ibn Rushd in seinem Kommentar zu den Versen Ibn Sinas.[59]

Die Vorstellungskraft des Menschen, die bei Tag dafür zuständig ist, die äußeren Eindrücke aus den Sinnen zu verarbeiten, begibt sich im Schlaf, wenn die Sinne ruhen, nach innen. Dort sieht sie jene inneren Zustände, welche sie dann – wie es ihre Art ist – in Form von Bildern darstellt, die diesen Zuständen *ähneln*. Auch das hebräische Wort für Imagination, *dimyon* oder *koaḥ ha-medammeh*, leitet sich von der Wurzel *d-m-h* ab, welche ebenfalls ‚ähneln' bedeutet – es scheint nur konsequent, dass die Imagination die Kraft ist, die Ähnlichkeiten erzeugt.

Falaquera betont ebenfalls die Eigenschaft der Ähnlichkeit, welche die Träume mit der Imagination verbindet, dort in Bezug auf die Zukunftsträume: Dem *Parva Naturalia*-Kommentar folgend erläutert er, dass die Träume häufig nicht das zukünftige Ereignis selbst, sondern etwas Ähnliches darstellen, da die ‚intelligible Form', welche die Imagination empfängt, noch keine konkrete, partikulare Vorstellung enthält. Eine solche Vorstellung kreiert erst die Imagination, und zwar entsprechend ihrer üblichen Vorgehensweise als eine *Ähnlichkeit* von jenem Ereignis, das dann real eintritt.[60]

So erklärt sich auch die Deutungsbedürftigkeit der Träume. Deutungsbedürftig sind selbst die medizinischen Träume – hier wird häufig schematisch angegeben, welches Bild für welches humorale Übergewicht steht –, doch in Bezug auf die Zukunftsträume wird die Deutung besonders virulent. Wie kann der Deuter unter allen möglichen zukünftigen Ereignissen dasjenige erkennen, welches dem Geträumten entspricht? Die bemerkenswerte Erklärung für diesen Vorgang bei Falaquera (die schon auf Ibn Rushd und

DOI: 10.13173/9783447121804.029
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

vor diesem auf die arabische Adaption der aristotelischen *Parva Naturalia* zurückgeht),[61] lautet, dass der Deuter ein besonders begabter, gelehrter und lauterer Mensch sein muss, welcher selbst noch einmal unabhängig vom Träumenden die entsprechende geistige Form empfängt, die ihm aufgrund seiner herausragenden Qualitäten in aller Klarheit erscheint, weshalb er zu ihrer Deutung befähigt ist.[62] Das Phänomen greift Falaquera in seiner Schrift *Sefer ha-Mevaqqesh* auf, wo ebenfalls ein begabter Deuter auftritt: Dort empfängt den Traum zunächst ein reicher Mann, der auf den rechten Weg geleitet werden soll, ohne den Deuter die Traumsprache jedoch nicht entziffern kann; der Traumdeuter, ein rechtschaffener Weiser, empfängt den Traum noch einmal und erläutert ihm die Bedeutung. Vielleicht liegt die folgende Konzeption dem doppelten Empfang zugrunde: Zuerst empfängt den Traum derjenige, den er *betrifft*, anschließend derjenige, der zur Deutung befähigt ist und sich dem Betroffenen zur Verfügung stellt. Falaquera nennt Josef als Beispiel für einen weisen Deuter; hier ist das Verhältnis eindeutig so, dass Pharao der Adressat ist, die Träume jedoch selbst nicht deuten kann (Abb. 1); zu denken ist auch an Daniel, der die Deutung des Traums des Nebukadnezar in einer Nachtvision (aramäisch: חזוא די־ליליא) explizit ein zweites Mal empfängt.[63]

Das Wissen, welches dem Träumenden zukommt, zeichnet sich also in vielen Fällen dadurch aus, dass es – anders als Sinneswahrnehmungen und intellektuelle Konzepte, wie beide Kompilatoren betonen – kein Abbild der realen Welt, sondern dieser nur ähnlich ist.[64] Daher bedarf es in aller Regel auch der Deutung, wozu im Fall der diagnostischen Träume die Ärzte, im Fall der Zukunftsträume die Traumdeuter befähigt sind, welche sich neben ihrer Gelehrsamkeit auch durch ihre seelische Reinheit auszeichnen müssen. Beide Eigenschaften – Ähnlichkeit und Deutungsbedürftigkeit – treffen jedoch nicht auf jene Träume zu, die halakhische Fragen beantworten, und jene „gelehrten Träume", welche Falaquera und andere Philosophen für sich selbst in Anspruch nahmen. Im Gegenteil: diese Träume enthalten abstraktes und theoretisches Wissen und bringen gerade Klarheit, wo vorher Unordnung herrschte; sie geben Gedanken ein oder helfen, Gedanken so zu sortieren, dass sie nur noch als Traktat niedergeschrieben werden müssen.

Beide miteinander in Zusammenhang stehenden Eigenschaften – Deutungsbedürftigkeit und Ähnlichkeit mit Ereignissen der realen Welt – können auch kaum dazu dienen, die wahren von den falschen und unbedeutenden Träumen zu unterscheiden. Auch ein unsinniger Traum mag schließlich deutungsbedürftig oder deutbar erscheinen. Wie lassen sich also die wahren Träume erkennen, und in welcher Hinsicht sind sie von den gewöhnlichen Träumen verschieden? Gershon geht auf diese Unterscheidung und Problematik nicht ein. Vielmehr findet sich in seiner Kompilation ein fließender Übergang zwischen den Abschnitten zu jenen Träumen, in denen der Träumende Elemente der wachen Welt wahrnimmt (wie wenn ein Geräusch von außen in den Traum eindringt), über die diagnostischen Träume, zu jenen wahren Zukunftsträumen, die wiederum nur ungenau von den darauf folgenden Träumen der Kranken, Fiebernden und Sterbenden abgegrenzt werden.[65] Diese geringe Abgrenzung der Traumarten voneinander mag erstaunen, da doch die Identifikation von wahren Träumen für die Aussagekraft der Träume zentral erscheint. Der Fokus liegt bei Gershon jedoch darauf, die jeweiligen Phänomene zu begründen, und weniger auf der praktischen Anwendung und Traumdeutung; auch ging er vermutlich davon aus, dass sich die Zukunftsträume ohnehin im Nachhinein als ‚wahr' oder ‚falsch' erweisen, je nachdem, ob das geträumte Ereignis eben eintritt oder nicht.

Falaquera hingegen nennt einige, wenn auch eher vage Kriterien für das Erkennen und Unterscheiden von wahren und falschen Träumen: Der wahre Traum zeichne sich unter anderem dadurch aus, dass er beson-

DOI: 10.13173/9783447121804.029
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ders „geistig“ oder spirituell (*ruḥani*) erscheine (was wohl auf die Herkunft des Traums aus der *geistigen* Form zurückzuführen ist);[66] auch erwache der wahr Träumende häufig mit einem Schrecken der Seele und wundere sich über das im Traum Gesehene:

והפרש בין אלו הצורות הצודקות והצורות הכוזב כי הצודקות תרגיש בהם הנפש ותתמה מהם ואיפשר שתיקץ כמו המפחדת ממה שראתה ותתמה מדקות הרוחנית שראתה בהם .

Ein Unterschied zwischen diesen wahren Formen und den falschen ist: Bezüglich der wahren hat die Seele eine Empfindung und wundert sich über sie, und wacht vielleicht sogar auf, als ob sie erschreckt ist, über das, was sie sah, und wundert sich über die spirituelle Feinheit, die sie darin sah.[67]

Es fällt auf, dass sich auf Basis dieser Kriterien kaum adäquat zwischen wahren und falschen Träumen unterscheiden lässt; auch bleibt die Wahrnehmung, ob ein Traum wahr sein könnte, einem sehr subjektiven Urteil des Träumenden überlassen. Im Umfeld halakhischer Traumfragen, wo den wahren Träumen eine noch stärkere praktische Relevanz zukam, scheinen etwas detailliertere Kriterien für die Wahrheit eines Traumes entwickelt worden zu sein (dort werden bspw. der Ort des Träumens oder die soziale Stellung des Träumenden zumindest erwähnt sowie bestimmte Erkennungsmerkmale wahrer Träume, wenn bspw. der Träumende von einer Stimme direkt adressiert wird);[68] solche Unterscheidungen wurden von den Enzyklopädisten jedoch nicht aufgenommen, bis auf den Hinweis Gershons, gelegentlich seien die Träume am Morgen wahrer als am Abend.[69]

Imagination, Intuition und Mutmaßung – die Kräfte des Traumwissens

Viele der Eigenschaften wahrer Träume, die in den hebräischen Enzyklopädien beschrieben werden, lassen sich auf die für sie verantwortliche Kraft, die Imagination, zurückführen. Sie ist es, die jene Ähnlichkeiten, sei es mit den Zuständen innerhalb des Körpers, sei es mit den zukünftigen Ereignissen in der Welt, produziert. Doch die Rolle der Imagination für die wahren Träume war umstritten, denn sie galt als eine körperliche Kraft, deren Vorstellungen an der materiellen Welt orientiert waren. Wahre Träume hingegen konnten nicht nur konkrete zukünftige Ereignisse und körperliche Zustände, sondern auch ganz andere Formen von Wissen enthalten: Die gelehrten Träume lieferten Klarheit über komplexe theoretische Probleme, die halakhischen Autoritäten fragten nach religiösen Geboten und die Propheten hatten im Traum Visionen von himmlischen Welten und Wesen. War es möglich, dass auch diese Träume, die sich in theoretische und metaphysische Höhen aufschwangen, in der Imagination empfangen wurden? Müsste für diese Träume nicht eine rein geistige Kraft wie der Intellekt verantwortlich sein? In den gelehrten Kontroversen über diese Fragen, denen der folgende Abschnitt gewidmet ist, kommt besonders deutlich zum Ausdruck, dass die Enzyklopädisten das Wissen über die Träume nicht nur sammelten, sondern auch innovativ mit den kompilierten Texten interagierten und sich nicht zuletzt darum bemühten, die Möglichkeit wahrer Träume zu rechtfertigen und das Traumwissen auch hinsichtlich seines Zustandekommens zu erklären. Im zweiten Teil möchte ich mich also der Frage zuwenden, welche Kraft im Menschen dafür zuständig ist, die wahren Träume zu kreieren oder zu empfangen. Diese Frage wurde in den Enzyklopädien des 13. Jahrhunderts kontrovers diskutiert, wie die folgenden Ausführungen zeigen.

Die Imagination als Kraft der Träume

Im Hintergrund steht zunächst die Annahme, dass es die menschliche Imagination sei, die die wahren Träume empfängt. Aristoteles hatte postuliert, dass sowohl die fünf Sinne als auch der Verstand im Schlaf ruhen und sich erholen, weshalb nur die Imagination als Ursprung der Träume infrage komme.[70] Dieser Ansicht hatte sich auch Ibn Rushd

DOI: 10.13173/9783447121804.029
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

in seinem *Parva Naturalia*-Kommentar angeschlossen.[71] Ebenso schrieb Ibn Sīnā, dass die Imagination für die Träume verantwortlich sei (dabei unterstütze sie evtl. noch eine weitere geistige Kraft, die ebenfalls unterhalb des Intellekts verortet wurde, die sogenannte Einschätzungskraft (*wahm*)).[72]

Diese Vorstellung ist uns bereits begegnet, wenn es hieß, dass die Imagination im Menschen eine ‚intelligible Form' vom ‚Aktiven Intellekt' erhalte, und diese Form in eine materielle Vorstellung übersetze, die das zukünftige Ereignis – oder etwas sehr Ähnliches – vorausdeute. Im Detail lautet die Erklärung bei Falaquera so:

> נאמ/ כי אינו רחוק שיהיה השכל הנבדל נותן לנפש המדמה הטבע הכללי אשר לאותו האיש ההווה ר׳נו לומ׳ מושכל סבותיו ותקבל אותו הנפש המדמה פרטי מצד שהוא בחומר ואיפשר שתקבל איש אותו המושכל על אמתתו ואיפשר שתקבל מה שדומה לו .
>
> Also liegt es nicht fern, dass der separate Intellekt [d. i. der Aktive Intellekt, H. T.] der imaginativen Seele die allgemeine Natur übermittelt, zu jenem gegenwärtig existierenden Mann; wir meinen: das Konzept seiner Gründe. Und dies empfängt die imaginative Seele partikular, insofern es materiell ist, und es kann sein, dass einer dieses Konzept so empfängt, wie es ist, oder er empfängt etwas Ähnliches.[73]

Die Zukunft wird von der Imagination also folgendermaßen vorhergesehen: Die separaten Intellekte, besonders der Aktive Intellekt, mit dem die menschliche Seele in Kontakt kommen kann, wissen die Zukunft oder etwas über die Zukunft – jedoch nicht in der gleichen Weise, wie Menschen etwas wissen, sondern in ganz immaterieller Form, hinsichtlich der ‚Konzepte' für die ‚Gründe' dessen, was geschehen wird. Das Wissen muss so abstrakt sein, denn der Aktive Intellekt ist dieser Philosophie zufolge der Materie und dem Wissen über materielle Dinge gänzlich enthoben. Nachdem die Imagination diese Konzepte der Gründe empfangen hat, stellt sie sich in partikularer Weise etwas vor, das auf diesen Konzepten basiert, und in etwa dem entspricht, was geschehen wird. So kommen Vorstellungen zustande, welche die Zukunft so oder so ähnlich repräsentierten, wie sie tatsächlich auch eintritt.[74]

Doch was passiert, wenn ein Gelehrter, wie Falaquera selbst, ein theoretisches Traktat im Traum empfängt, oder ein Prophet, wie es die Bibel berichtet, Einblick in himmlische Sphären erhält? Handelt es sich dabei um den gleichen Vorgang? Dies scheint ausgeschlossen, denn ein solches Wissen, das den konkreten, partikularen Bereich übersteigt, kann die Imagination laut Falaquera gar nicht aufnehmen – ihre Vorstellungen sind immer ‚materiell', konkret, ‚partikular'. Auch richtet sich gerade gegen eine solche Konzeption das eingangs zitierte Argument des Ibn Rushd: Wäre es möglich, abstraktes, theoretisches Wissen im Traum in der Imagination zu empfangen – wozu bräuchte es dann noch die Fähigkeit, solche Dinge intellektuell zu erschließen? Wohl um diese Probleme zu umgehen und die wahren Träume gegen solche Kritik zu verteidigen, erfinden die beiden Enzyklopädisten Shem Ṭov Ibn Falaquera und Gershon ben Solomon jeweils (unabhängig voneinander) eine neue Traumkraft, die in Bezug auf die wahren Träume neue Möglichkeiten eröffnet. Diese Innovationen sind umso bemerkenswerter, als in der ihnen bekannten Tradition, von Aristoteles über Ibn Sīnā[75] und Ibn Rushd bis zu Maimonides stets die Imagination für die Träume verantwortlich gemacht wurde, und andere seelische Fähigkeiten für die Träume vorher keine Rolle spielten.

Falaqueras Alternative zur Imagination: Intuition

Falaquera vertritt in seinem Kapitel über die Träume die Auffassung, dass wahre Träume über die Zukunft in der Imagination empfangen werden – wie dies von Ibn Rushd erläutert wurde. Darüber hinaus zitiert er jedoch eine Passage aus Ibn Sīnās Werk *al-Shifāʾ*, die in Falaqueras Augen wohl der Rechtfertigung des gelehrten oder theoretischen Traumwissens dienen sollte.[76] Da er die Passage gleich hinter Ibn Rushds Argument einfügte, in dem es heißt, die Träume könnten *kein* abstraktes, theoretisches Wissen enthalten, liegt

DOI: 10.13173/9783447121804.029
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

es nahe, dass es ihm damit um die Verteidigung jener Träume ging, in denen der Mensch auch solches Wissen empfängt – man denke an Falaqueras eigenen gelehrten Traum, in dem er ein ganzes theoretisches Traktat empfangen hatte. In der Passage von Ibn Sīnā geht es jedoch nicht um die wahren Träume, oder überhaupt um Träume; Ibn Sīnā präsentiert in der Passage eine neue, vorher unbekannte psychische Kraft namens *ḥads*, die so etwas wie eine intellektuelle Intuition, Scharfsinn, oder Fähigkeit zum schnellen logischen Denken darstellt.[77] Diese Intuition erlaubt es jenen Menschen, in denen sie stark ausgeprägt ist, theoretisches Wissen in kürzester Zeit, gleichsam plötzlich und ohne Anstrengung, zu erschließen:

וכתב החכם בן סינא ודע כי הלמוד [...] יש בזה יתרונות [...] ואם יהיה זה לאדם [...] נקראת זו ההכנה החזקה אומד. [...] ועל כן איפשר שיפול לאדם בנפש האומד ושיהיה נקשר במחשבתו ההוא <ה>קש בלא מלמד וזה ממה שיש בו יתרונות בכמות ובאיכות והכמות הוא כי מקצת בני אדם הוא רב לאומד לגדרים האמצעיים והאיכות הוא כי ממקצתם הוא אומד במהירות ומפני שזה היתרונות אינו מוגדר אבל [...] יגיע בקצה החסרון למי שאין לו אומד כלל על כן יתחייב שיגיע בקצה התוספת אל מי שיש לו אומד בכל <עניין> או רובם ולמי שיש לו אומד במהירו׳ וקוצר עת .[...]

Und der Gelehrte Ibn Sina schrieb: wisse, dass [einige] bezüglich des Lernens […] gewisse Vorteile haben. […] Und wenn dies bei einem Mann geschieht, […] so wird diese starke Vorbereitung „Intuition" (*omed*) genannt. […] Daher [da Erkenntnis auf dem richtigen Verständnis von Syllogismen beruht, H. T.] ist es also möglich, dass auf den Menschen in der Seele diese Intuition fällt, und dass in seinen Gedanken ein gewisser Syllogismus verbunden wird, ohne dass es eines Lehrers bedarf. Und dies gehört zu den Dingen, worin es Unterschiede gibt bezüglich der Quantität und Qualität. In der Quantität, weil einige Menschen ganz häufig intuitiv auf den Mittelbegriff kommen, und in der Qualität, da einige von ihnen intuitiv sehr schnell darauf kommen; denn diese Vorteile sind nicht beschränkt, sondern […] reichen bis zu einem extremen Mangel bei jemandem, der gar keine Intuition hat, und daher notwendigerweise auch zum extremen Vorzug, bei jemandem, der Intuition in jeglicher [Sache] hat, oder in vielen, und jemandem, der sehr schnell und in kurzer Zeit diese Intuition hat.[78]

Ḥads kommt zwar nicht allen Menschen in gleichem Maße zu – es ist aber die Voraussetzung eines jeden Wissenserwerbs, und Menschen, denen diese Gabe vollständig fehlt, sind darauf angewiesen, von anderen, mit mehr Scharfsinn begabten Menschen zu lernen. Mit den wahren Träumen hatte diese Fähigkeit bei Ibn Sīnā nichts zu tun – vielmehr ist *ḥads* eine intellektuelle Fähigkeit, die zu Schlussfolgerungen im Wachzustand befähigt. Hinsichtlich der Träume vertrat Ibn Sīnā wie bereits erwähnt, dass die Imagination sie erhält, und zwar von der Seele der Sphäre,[79] wobei es sich auch hier um konkretes und partikulares Wissen aus dem Bereich des Träumenden sowie aus der Zukunft, Ferne oder Vergangenheit handelt.[80]

Falaqueras Auffassung von *ḥads* als Kraft der wahren Träume kommt also nicht von Ibn Sīnā, sondern ist innovativ: Er verwendet nicht Ibn Sīnās Traumtheorie, sondern vielmehr dessen Konzeption einer besonderen intellektuellen Kraft *im Wachzustand* für seine eigene Erklärung jener wahren Träume, die auch theoretisches Wissen enthalten. Vermutlich trugen bestimmte Charakteristika, die bei Ibn Sīnā der Fähigkeit *ḥads* zugeschrieben wurden, dazu bei, dass sie sich für die Rekontextualisierung als Traumkraft in Falaqueras Augen besonders eignete: so die Schnelligkeit oder gar Plötzlichkeit des Schließens dank *ḥads*, welche kein aktives und konzentriertes Nachdenken erfordert (denn intuitiv und erfahrungsgemäß leuchtet ein, dass Erkenntnisse im Traum nicht das Resultat von Überlegungen, sondern eher von instantanen Geistesblitzen sind, die dem Träumenden gleichsam unvermittelt zukommen). Auch die Tatsache, dass *ḥads* nicht allen Menschen gleichermaßen eignet, sowie der Umstand, dass in Ibn Sīnās Konzeption von *ḥads* der bereits erwähnte Aktive Intellekt eine zentrale Rolle spielt (da dieser bei Ibn Sīnā an allen intellektuellen Vorgängen beteiligt ist),[81] mögen Falaqueras Neudeutung dieser Kraft als Traumkraft beeinflusst haben.

So konnte Falaquera auch jenes abstrakte Traumwissen erklären, welches in der Imagi-

DOI: 10.13173/9783447121804.029
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

nation, die stets nur konkrete und materielle Konzepte vorstellt, nicht hätte empfangen werden können – zugleich konnte Falaquera auf diese Weise vermeiden, die prophetischen Offenbarungsträume auf die Imagination zurückzuführen, und mit deren Tendenz zu Irrtümern und Fehlschlüssen in Verbindung zu bringen. Sowohl Falaquera als auch Gershon charakterisierten die Imagination in ihren Kompilationen nämlich eher negativ.[82] Zwar komme ihr eine spezifische Funktion im Erkenntnisprozess zu, da sie die von den Sinnen wahrgenommenen Gegenstände innerlich repräsentiere und dem Intellekt zur Verfügung stelle – doch überall dort, wo die Imagination eigenständig agiert, nicht den Sinnen oder dem Intellekt verpflichtet ist, neige sie dazu, sich zu irren und damit den Menschen zu täuschen; so verleite sie zu Fehlschlüssen und theologisch falschen Vorstellungen wie derjenigen, das Gott körperlich sei.[83] Dieser Vorwurf wog schwer, waren doch Anthropomorphismen in Bezug auf Gott eines der größten Probleme, gegen das der von beiden Kompilatoren hoch geschätzte Maimonides in seinem Werk angeschrieben hatte.[84]

Dem starken Abgrenzungsbedürfnis gegenüber der Imagination entspricht, dass Falaquera in seiner Exegese des Jakobstraums betont, es sei der „Intellekt" (*śikhlo*) des Propheten gewesen, der sich mit dem Aktiven Intellekt verbunden, und so den Traum von der Himmelsleiter empfangen habe.[85] Ganz besonders energisch kritisiert Falaquera zudem Samuel Ibn Tibbon (1160–1230), welcher als einer der bekanntesten hebräischen Übersetzer des Mittelalters für eine hebräische Fassung von Maimonides' Hauptwerk mit dem Titel *Moreh Nevukhim* verantwortlich zeichnete. Maimonides hatte auf Judäo-Arabisch formuliert, ein Mensch könne die Zukunft vorhersehen, wenn neben seinem Bewusstsein (*shuʿūr*) seine Intuition (*ḥads*) besonders stark sei, also gerade jene Fähigkeit, die bei Ibn Sīnā den intellektuellen Scharfsinn konstituierte, und die Falaquera für die Empfängerin der wahren Träume im Menschen hielt.[86] Samuel Ibn Tibbon übersetzte das arabische Wort *ḥads* an dieser Stelle mit dem hebräischen Ausdruck *dimyon*, ‚Imagination'. Der hebräischen Maimonides-Übersetzung zufolge wird die Zukunft also nicht dank der Intuition *ḥads*, sondern dank der Imagination *dimyon* vorhergesehen:

Judäo-arabisch (Maimonides):

תגד מן אלנאס מן חדסה ושעורה קוי גדא צאיב חתי יכאד אן לא יתכיל אן אמראּ יכון אלא ויכון כמא תכיל או יכון בעצה .

Hebräisch (Samuel Ibn Tibbon):

ותמצא מבני־אדם מי שדמיונו ומשערו חזק מאד נכון, עד שאפשר שכל אשר ידמה היותו יהיה כמו שידמה או יהיה קצתו .

Und Du findest einen von den Menschen, dessen Intuition [auf hebräisch: Imagination] und Bewusstsein [auf hebräisch: Mutmaßung] sehr stark und treffend sind, sodass es kaum je so ist, dass er sich eine Sache imaginiert, die nicht auch so eintritt, wie er sie imaginiert hat, oder sehr ähnlich.[87]

Falaquera kommentiert die Übersetzung Samuel Ibn Tibbons äußerst kritisch: „Dies ist ein großer Fehler, denn es gibt in dieser Angelegenheit keinen Zusammenhang mit der Imagination" (וזו שגיאה גדולה כי אין מבוא לדמיון בזה הענין).[88] Intuition und Imagination seien also streng voneinander unterschieden. Falaqueras Invektive richtet sich formal nur gegen die Übersetzung Samuel Ibn Tibbons, der weitere Kontext legt jedoch nahe, dass er schon in Maimonides' judäo-arabischer Formulierung Schwierigkeiten gesehen haben dürfte. Schließlich heißt es dort, ein Mensch mit starker intellektueller Intuition (*ḥads* – חדס) sei jederzeit in der Lage, etwas so zu „imaginieren" (*yataḫayyalu* – יתכיל), wie es später auch eintrete.[89] Für Maimonides waren also die Konzepte *ḥads* und Imagination (*al-mutaḫayyila*, von der gleichen Wurzel wie das Verb *yataḫayyalu*) nicht streng getrennt, und es gab durchaus jenen „Zusammenhang", den Ibn Tibbon herstellt und Falaquera verneint.

Während Maimonides auf eine strenge Trennung verzichtete und einem Menschen mit starker Intuition die Fähigkeit zuschrieb, die

DOI: 10.13173/9783447121804.029
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Zukunft imaginativ zu erfassen,[90] separierte Falaquera die beiden Bereiche ausdrücklich. Anders als Maimonides wollte er wohl tatsächlich den „Gefahren der imaginativen Prophetie“[91] ausweichen, also die Frage umgehen, wie die Imagination, die doch zu so viel Falschheit führt, zugleich die wahren Träume hervorbringen könne. Auch war es Falaqueras Ziel, plausibel zu erklären, wie das theoretische Traumwissen zustande kommt; da die Imagination zum Erfassen dieses Wissens nicht in der Lage wäre, fügte der Kompilator mit *ḥads* eine Kraft so in sein Traumkapitel ein, dass sie zu einer intellektuellen Traumkraft wurde. Als Traumkraft musste er sie von der Imagination (die meist als Traumkraft schlechthin galt) scharf abgrenzen, um ihre Eigenständigkeit zu behaupten, und sie als echte Alternative zur Imagination zu präsentieren.

Gershons Alternative zur Imagination: Mutmaßung

Für Gershon sind die wahren Träume vor allem solche Träume, die Wissen über die Zukunft und über Zustände innerhalb des Körpers enthalten. Anders als Falaquera hat er daher keine Schwierigkeiten, zu erklären, wie das Wissen in die Vorstellungen der Imagination gelangt – schließlich handelt es sich um partikulares und konkretes Wissen, das den Vorstellungsfähigkeiten der Imagination gerade entspricht. Doch scheint sich auch bei ihm, eine Skepsis gegenüber der Zuverlässigkeit der Imagination eingeschlichen zu haben, denn auch er bringt diese Kraft mit Trug und Täuschung in Verbindung,[92] und auch er ergänzt eine zweite Kraft, welche neben der Imagination in einem Menschen stark ausgeprägt sein muss, damit er wahre Träume über die Zukunft haben kann: die Mutmaßungskraft. Anders als Falaquera lehnt Gershon die Imagination also nicht völlig ab, doch stellt er ihr eine Gehilfin zur Seite.

Wie es für einen Kompilator üblich ist, und genau wie Falaquera, schreibt Gershon die Zeilen zu den Traumkräften nicht selbst, sondern entlehnt sie aus einem anderen Kontext; in seinem Fall aus Maimonides *Moreh Nevukhim*. Diesen las er in der hebräischen Übersetzung, und in dieser Übersetzung sind es, wie gerade gesehen, die Imagination (*dimyon*) und mit ihr eine noch unbekannte „Mutmaßungskraft“ (*meshaʿer*), die für die Vorhersage der Zukunft verantwortlich sind. Da Gershon des Arabischen nicht mächtig war, konnte er nicht erkennen, dass das hebräische Wort *dimyon* (Imagination) die Übersetzung für ein spezifisches Konzept Ibn Sīnās (*ḥads*) darstellte; er sah darin nur die Vorstellungskraft. Somit saß Gershon genau dem Irrtum auf, den Falaquera befürchtet und darum die Übersetzung Samuel Ibn Tibbons kritisiert hatte. Indem Gershon die beiden Kräfte in sein Traumkapitel integrierte, machte er zudem die Mutmaßungskraft zu einer neuen Traumkraft.[93]

Was hat es mit dieser Mutmaßungskraft auf sich? Bei Maimonides war an der gleichen Stelle von Bewusstsein oder Wahrnehmung (*shuʿūr*) die Rede gewesen, der hebräische Übersetzer Samuel Ibn Tibbon hatte von der gleichen Wurzel (*sh-ʿ-r*) auf Hebräisch das Wort ‚Mutmaßungskraft‘ gebildet. Beide brachten diese Kräfte mit der Zukunftsvorhersage in Verbindung, nicht jedoch mit wahren Träumen. Dies ist eine Innovation Gershons, der die Kraft zusammen mit der Imagination in seinem Traumkapitel einsetzte und postulierte, nur wenn diese beiden Kräfte in einem Menschen stark seien, habe er wahre Träume.

Ähnlich wie Falaquera verwendet also auch Gershon eine neue psychische Kraft, um die Schwierigkeit zu lösen, dass die wahren Träume einer volatilen Instanz wie der Imagination nicht allein zugeschrieben werden können. Auch wenn Gershon nicht explizit darauf eingeht, kann angesichts seiner kritischen Perspektive auf die Imagination vermutet werden, dass es sich bei der Mutmaßungskraft in seinen Augen um eine Art Absicherung handelt; möglicherweise ist seiner Theorie zufolge die Imagination dafür zuständig, verschiedene Vorstellungen eines zukünftigen Ereignisses aufleben zu lassen, und die Mutmaßungskraft dafür,

DOI: 10.13173/9783447121804.029
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

die Wahrscheinlichkeit von deren Eintreten einzuschätzen und somit die Richtigkeit des Traumwissens zu garantieren. Bemerkenswert ist, dass Gershon dabei ganz ähnlich vorgeht wie Falaquera: Auch die Mutmaßungskraft ist in Samuel Ibn Tibbons Übersetzung von Maimonides' *Moreh Nevukhim* eine Kraft, die im Wachzustand aktiv ist, und erst Gershon stellt die Passage in den Kontext des Traumwissens, indem er sie in sein Traumkapitel einfügt. Genau wie Falaquera etabliert auch Gershon mit der Mutmaßungskraft eine neue Kraft der wahren Träume, indem er zugleich kompilierend und neukontextualisierend vorgeht.

Beide Kompilatoren schienen der Imagination nicht zuzutrauen, die wahren Träume (allein) hervorzubringen oder zu empfangen; beide scheinen jedoch auch nicht den Verstand oder Intellekt mit dieser Aufgabe betrauen zu wollen. Dies mag daran liegen, dass der Verstand im Schlaf ruht, jedoch auch darin begründet sein, dass das Traumwissen wie oben ausgeführt mit einigen besonderen Eigenschaften (Ähnlichkeit, Deutungsbedürftigkeit) ausgestattet war, welche es vom Wissen des Verstandes unterscheiden. Daher fanden beide Kompilatoren eine Lösung für die von ihnen wahrgenommene Leerstelle in Bezug auf das Traumwissen, indem sie bis dato weniger weit verbreitete arabische psychologische Konzepte durch Neukontextualisierung fruchtbar zu machen suchten. Es drückt sich darin auch der Wunsch aus, Traumwissen zu plausibilisieren und zugleich einer seelischen Kraft zuzuordnen, die nicht mit jenen des wachen Geistes identisch ist. Weitere Recherchen mögen noch andere Kräfte zutage fördern, doch bisher kommen somit als Ort des Traumwissens in der mittelalterlichen hebräischen Philosophie die Imagination *dimyon*, die intellektuelle Intuition *ḥads* (heb.: *ʾomed*) und die Mutmaßungskraft *meshaʿer* infrage.

Die Eigenschaften der Traumkräfte

Welche Auswirkungen hat die Zuordnung zu jenen drei Kräften jeweils auf den Status und auf die Charakterisierung der wahren Träume und des Wissens, das im Medium der Träume erhalten wird? Welche Eigenschaften der Träume beeinflussen die Zuordnung zu einer bestimmten seelischen Kraft – und umgekehrt: Wie beeinflusst eine bestimmte Kraft, die neu als Traumkraft konzipiert wird, die Vorstellung von den Eigenschaften der Träume und des darin vermittelten Wissens?

Auch wenn die Imagination von den Kompilatoren nicht mehr als (alleinige) Traumkraft aufgefasst wurde, sondern von Falaquera in Bezug auf die gelehrten, theoretischen Träume durch *ḥads* ersetzt, und von Gershon durch die Mutmaßungskraft ergänzt wurde, steht sie doch in enger Verbindung zu Träumen und in Träumen vermitteltem Wissen, was sich auch in den geteilten Eigenschaften spiegelt. Es wurde bereits festgestellt, dass besonders die Eigenschaft der Ähnlichkeit bei den diagnostischen Träumen und den Zukunftsträumen mit der Imagination verbunden wurde. Daraus folgte zudem die Deutungsbedürftigkeit der Träume. Auch erklärt sich die Assoziation von Träumen und Imagination damit, dass die Träume Wissen häufig in Form von Bildern und anderen sinnlichen Eindrücken vermitteln, seltener als ausformulierte Gedanken. So sehen beispielsweise die Patienten bei den diagnostischen Träumen nicht etwa den Überfluss eines Saftes im Traum, sondern träumen von einem süßen Geschmack oder von einem Mann, der in einem See aus Blut steht. Der Bereich der Imagination ist – ähnlich wie das Reich der Träume – derjenige der Bilder, Geräusche, Geschmäcke und Gerüche. Sie sind es daher auch, die im Traum besonders verstärkt werden, wenn beispielsweise (wie Gershon unter Rückgriff auf aristotelische Motive beschreibt) ein kleines äußeres Geräusch im Traum als ein Donnern vorkommt, oder ein winziger Tropfen Flüssigkeit als Geschmack von Honig wahrgenommen wird.[94] Auch aufgrund der Sinnlichkeit der Träume wurden sie also auf die Vorstellungsgebilde der Imagination zurückgeführt.

DOI: 10.13173/9783447121804.029
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Ganz anders jene intellektuelle Intuition *ḥads*, die laut Falaquera die wahren Träume aus dem Bereich des theoretischen Wissens empfängt. Sie ist im Unterschied zur Imagination weder den Sinnen zugeneigt noch in Ähnlichkeiten befangen, sondern steht vielmehr für besonderen intellektuellen Scharfsinn. *Ḥads* ist daher vor allem mit jenen Träumen verbunden, in welchen dem Gelehrten eine im Wachzustand unerreichbare Klarheit über seinen Gegenstand zuteil wurde. Mit den Träumen mag Falaquera diese Kraft assoziiert haben, da es sich um einen *instantanen* Wissenserwerb handelt, bei dem die neuen Schlussfolgerungen dem Menschen ohne längeres Nachdenken einleuchten, und der sich daher auch in einigen Formulierungen Ibn Sīnās als Alternative zum mühsamen Schließen aus den Prämissen ausnimmt – wie jene Fähigkeit „ohne Füße zu laufen", die Ibn Rushd kritisiert hatte. Auch wenn Ibn Sīnā verdeutlicht, dass *ḥads* keine Alternative zu geistiger Arbeit, sondern vielmehr die Bedingung für jegliche vernünftige Schlussfolgerung darstellt, so neigt er doch gelegentlich selbst dazu, die Fähigkeit zu intellektueller Intuition mit langwierigen Überlegungen zu kontrastieren.[95] Solche (teils widersprüchlichen) Passagen aus Ibn Sīnās Werk mögen Falaquera beeinflusst haben.

Auch innerhalb der von Falaquera zitierten Passage schwankt Ibn Sīnā zwischen zwei Aspekten der Intuition, die widersprüchliche Tendenzen für das Traumwissen implizieren: Einerseits handle es sich bei *ḥads* um die Fähigkeit, den sogenannten „Mittelbegriff eines Syllogismus" zu erschließen, also anhand von zwei Sätzen schnell das zu ermitteln, was logisch aus ihnen folgt. Solch eine Fähigkeit unterscheidet sich nicht wesentlich von der Weise, wie durch Nachdenken neue Erkenntnisse erworben werden; nur geht dies dank intellektueller Intuition etwas schneller als bei anderen. In diesem Fall versteht der Mensch, wie Ibn Sīnā betont, die Dinge auch nicht nur oberflächlich, sondern hinsichtlich ihrer Gründe. In der gleichen Passage beschreibt Ibn Sīnā die Intuition jedoch auch als „heilige Kraft" (*quwwa qudsiyya*) und erwähnt, dass sie nur auserwählten Menschen zukomme, es sei eine Art der „Prophetie" (*nubūʾa*).[96] Ob Ibn Sīnā durch diese Formulierung die Prophetie an eine ‚gewöhnliche' intellektuelle Kraft rückbinden, oder umgekehrt die intellektuelle Intuition einem Bereich zuordnen wollte, der die gewöhnlichen menschlichen Fähigkeiten übersteigt, bleibt offen.

Je nachdem, wie diese Passage verstanden wird, erscheint auch Falaqueras Neuinterpretation von *ḥads* als Kraft der wahren Träume in einem je anderen Licht: Sind die wahren Träume eine besondere, prophetische Fähigkeit, die nur wenigen Menschen zukommt und die in den Bereich einer „heiligen Kraft" der „Propheten" fällt? Oder handelt es sich eher um eine Fähigkeit, schneller zu schließen, als dies bei anderen Menschen der Fall ist, und so vielleicht das lange Nachdenken durch plötzliche Erkenntnis im Traum zu umgehen? Die prophetischen Träume, wie der von Falaquera als intellektuelle Verbindung gedeutete Traum Jakobs, sprechen eher für die erste Sicht auf das Traumwissen – besonders die Träume der Gelehrten, wie Falaqueras eigener Traum, der ihn zu einem Traktat inspirierte, lassen sich jedoch auch als beschleunigte Form intellektueller Erkenntnis interpretieren; denn Falaquera erwähnt nicht, dass sich die Inhalte seiner Abhandlung nicht auch durch mühsame Denkarbeit hätten begreifen lassen; auch haben die in dem „Traktat des Traums" enthaltenen Überlegungen keinen mystischen oder metaphysischen Anklang, sondern sind eher konventioneller Natur.

Als noch komplexer erweist sich die Bewertung des Traumwissens, das dank *meshaʿer* erlangt wurde, sowie der Auswirkungen, welche Gershons Zuschreibung der Träume an diese Kraft auf die Charakterisierung des Traumwissens hat. Das zugrundeliegende arabische Konzept *shuʿūr* ist in philosophischen Schriften nicht weit verbreitet. Dort, wo es auftritt – meist in Form des Kompositums *shuʿūr bi-l-ḏāt* (deutsch: „Bewusstsein des Selbst") – handelt es sich beispielsweise

DOI: 10.13173/9783447121804.029
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

bei Ibn Sīnā um die Konzeption eines basalen Selbstbewusstseins, welches Menschen unabhängig von ihren rationalen Fähigkeiten aufweisen.[97] Doch scheint schon in Maimonides' judäo-arabischer Formulierung im obigen Zitat der Aspekt der Reflexivität ganz in den Hintergrund zu treten. *Shuʿūr* taucht vielmehr in Verbindung mit *ḫads* als eine Fähigkeit auf, etwas Zukünftiges „so zu imaginieren, wie es dann auch eintritt" – dementsprechend formuliert auch Samuel Ibn Tibbon in seinem Lexikon, es handle sich bei dieser Kraft um eine Fähigkeit, Mutmaßungen über die Zukunft anzustellen. Er verwendet für seine hebräische Übersetzung das Wort *meshaʿer*, welches zwar über die Wurzel (*sh-ʿ-r*) mit dem arabischen Begriff verwandt ist, jedoch „vorstellen, mutmaßen" und nicht „Bewusstsein" bedeutet:

כח המשער הוא שם לכח שבו יחשב האדם שכך יהיה, לא שיהיה לו בו שום ידיעה, נגזר מ"כמו שער בנפשו כן הוא" [...] ובלעז קוראים העניין הזה "אדישמר", ובערבי: שעור – העברי והערבי והארמי שווים במלה הזאת .

Die Mutmaßungskraft (*meshaʿer*), ist der Name jener Kraft, in der ein Mensch denkt, dass etwas so und so werde, worüber er aber gar kein Wissen hat; abgeleitet von: „So wie er es sich in seiner Seele vorstellt (*shiʿer*), so ist es" [Sprüche 25,3]. […] Und in der Fremdsprache nennen sie diese Sache: *adeśmar*, und auf Arabisch *shuʿūr* – das Arabische, Hebräische und Aramäische gleichen sich bezüglich dieses Wortes.[98]

Über das okzitanische Wort „adesmar" (entspricht *estimer, deviner, imaginer*)[99] sowie über die hebräische Übersetzung mit dem Partizip *meshaʿer* legt Samuel Ibn Tibbon fest, dass es sich bei *shuʿūr* um die Fähigkeit zur Mutmaßung oder Einschätzung handelt. Beide Ausdrücke, *adesmar* und *meshaʿer*, gemahnen dabei eher an jene Einschätzungskraft (arabisch: *wahm*), die Ibn Sīnā etabliert hatte, und die in den lateinischen Schriften als *aestimatio* bekannt wurde. Es ergibt sich so eine erstaunliche Parallele, die wir vorerst als Zufall betrachten müssen: Indem Ibn Tibbon die Ausdrücke *shuʿūr* und *ḫads* als Einschätzungskraft (*meshaʿer*) und Imagination (*dimyon*) übersetzt, scheint es so, als lägen ihnen die beiden ganz anderen arabischen Begriffe *wahm* (Aestimatio) und *mutaḫayyila* (Imaginatio) zugrunde. Dies passt just zur Traumtheorie Ibn Sīnās, denn bei ihm war *wahm* als Kraft gemeinsam mit der Imagination für die Träume verantwortlich;[100] doch diese Assoziation bleibt gänzlich indirekt, da der hebräische Ausdruck *meshaʿer* bei Samuel Ibn Tibbon schließlich gerade nicht das arabische *wahm*, sondern das arabische *shuʿūr* übersetzt – erst in späteren hebräischen Übersetzungen aus dem Lateinischen steht just der hebräische Ausdruck *meshaʿer* für den lateinischen Ausdruck *aestimatio*, der wiederum für das Arabische *wahm* eingesetzt wurde.[101] Wir können daher nicht sicher davon ausgehen, dass Samuel Ibn Tibbon diese Parallele beabsichtigte, und die Unterschiede zwischen den beiden Kräften bleiben bestehen: Die Funktionen von *wahm* sind in der Regel vor allem auf den Wachzustand bezogen, und viele ihrer Eigenschaften (vor allem als höchste Kraft der Tiere, die diesen erlaubt, Gefahren einzuschätzen) haben mit der hier skizzierten Mutmaßungskraft wenig zu tun.

So wurde innerhalb der hebräischen Übersetzungen Samuel Ibn Tibbons eine neue eigenständige Kraft geschaffen: eine Mutmaßungskraft, deren Funktion es ist, die Zukunft vorherzusagen; bei Gershon: *im Traum* die Zukunft vorherzusagen. Mit den Eigenschaften des Selbstbewusstseins (*shuʿūr*) hat diese neue Kraft kaum noch etwas gemein – vielmehr handelt es sich um eine neue, spezifische Traum- und Zukunftsvorhersagekraft, die erklären soll, auf welche Weise ein Mensch im Traum Wissen erlangt. Somit hat die Zuschreibung zu dieser Kraft auch Einfluss auf die Konzeption des Traumwissens: Es handelt sich um konkrete, partikulare Vorstellungen zukünftiger Ereignisse.

Welche Eigenschaften Gershon dieser Kraft darüber hinaus zuschrieb, lässt sich nur indirekt ermitteln, da er die Mutmaßungskraft zwar im Traumkapitel einsetzte, sie jedoch in den Kapiteln über die verschiedenen Seelenkräfte mit keinem Wort erwähnte. Aus

DOI: 10.13173/9783447121804.029
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Ibn Tibbons Schriften kann nur bedingt erschlossen werden, welche Bedeutung die Kraft für Gershon hatte, da sie dort nicht auf die Träume bezogen wird. Ibn Tibbon betont in seiner oben zitierten Lexikondefinition des Begriffs *meshaʿer*, derjenige, der eine solche Mutmaßung habe, verfüge über „gar kein Wissen". Dies kann als Kontrastierung verstanden werden zu „gesichertem Wissen", welches auf andere Weise erworben wird als das Wissen jener Kraft, die vielleicht eher *Deutungsbedürftiges* oder *Unsicheres* produziert. Zugleich jedoch kann die Einschränkung im obigen Zitat („worüber er aber gar kein Wissen hat") auch gerade so verstanden werden, dass es sich zwar durchaus um eine Form von Wissen handelt, es jedoch verwunderlich ist, wie ein Mensch zu Mutmaßungen über Ereignisse kommt, von denen er doch *eigentlich* gar nichts wissen könne, da sie in der Zukunft liegen; dies würde erneut eher auf den *revelativen* Aspekt verweisen.

Gershon lässt jedoch offen, ob die Mutmaßungskraft im Traum in Kontakt mit einem höheren oder göttlichen Bereich tritt. Erneut können wir dies nur indirekt erschließen: In der anonymen Schrift *Ruaḥ Ḥen* wird ausgeführt, die Mutmaßungskraft sei eine Perfektion der Imagination, die durch Kontakt mit dem Aktiven Intellekt zur Prophetie befähige;[102] dies entspricht der Traumprophetie bei Falaquera, die ebenfalls dem Aktiven Intellekt entspringt. Gershon hingegen erwähnt einen solchen Kontakt nicht. Es ist denkbar, dass er den Aktiven Intellekt nicht benennt, da er seine Rolle in dem Geschehen für selbstverständlich hielt; es ist aber ebenfalls denkbar, dass Gershon der menschlichen Mutmaßungskraft selbst zutraut, in Kooperation mit der Imagination aus den Eindrücken des Tages auf die Zukunft zu schließen. Ob (und falls ja, inwiefern) das Traumwissen Gershon zufolge ein *göttliches* oder *offenbartes* Wissen darstellt, bleibt unbeantwortet.

Angesichts einer differenzierten Betrachtung der menschlichen Psyche sowie der Bevorzugung einer starken intellektuellen Kontrolle über die anderen Fakultäten, wie sie bei Ibn Sīnā, Maimonides und Ibn Rushd vorgezeichnet war, ergab sich die Herausforderung, die Träume einer psychischen Kraft zuzuordnen. Schrieb man sie allein der Imagination zu, so riskierte man ihre Assoziation mit Irrtum und Täuschung. Dass Träume im Intellekt entstehen, schien ebenso unplausibel, da der Intellekt im Schlaf ruhen sollte und zudem offen bliebe, was den Traum in diesem Fall von den Gedanken des Wachzustands unterschiede; es käme dann zu der von Ibn Rushd für unzulässig erklärten Dopplung des Wissenserwerbs. Das Resultat dieser Konflikte und der Bemühungen um ihre Lösung stellen die jeweils neu in den Kontext der Traumkapitel transferierten spezifischen Kräfte der intellektuellen Intuition (*ḥads*) und der Mutmaßungskraft (*meshaʿer*) dar. Die Tatsache, dass beide Kompilatoren jeweils neue Traumkräfte (*ḥads* und *meshaʿer*) etablierten, weist darauf hin, dass ihnen die bisherigen Erklärungen für das Phänomen nicht genügten oder diese sie nicht überzeugten. Sie bemühten sich daher darum, in ihren Quellen neue und plausiblere Erklärungen zu finden; auf die Gründe für diese Entscheidungen werde ich im nächsten Abschnitt eingehen.

Die wahren Träume: zwischen Ausnahme und Alltag

Unwidersprochen blieben die skizzierten Annahmen zum Traumwissen nicht. Auch in den Enzyklopädien wird deutlich, dass sich die Kompilatoren mit Gegenargumenten konfrontiert sahen, wie unter anderem dem von Aristoteles bekannten Einwand, dass Gott (bzw. die Götter) ihr Wissen doch eher den gelehrtesten Menschen bei Tag zukommen lassen würden als mittels Träumen, wie sie auch einfache Menschen und sogar Tiere hätten.[103] Die Beobachtung, dass Hunde im Schlaf bellen, scheint dieses universelle Vorkommen der Träume zu bestätigen. Beide Kompilatoren zitieren diese Kritik des Traumwissens und führen zugleich je ein Gegenargument an: Falaquera verdeutlicht, dass

DOI: 10.13173/9783447121804.029
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

sich kein Widerspruch daraus ergeben muss, wenn einige Träume auf natürlichem Weg zustande kommen, während andere von Gott gesandt werden[104] – Gershon wiederum stellt die Überlegung an, das Bellen der Hunde könne (ebenso wie die Saugbewegungen der Säuglinge im Schlaf) auch eine gewohnheitsmäßige Handlung sein, die nicht unbedingt auf einen Traum hindeute.[105]

Einmal mehr kommt zum Ausdruck, dass den Kompilatoren an einer Verteidigung von wahren Träumen gelegen ist; daher führen beide, wie gezeigt wurde, eigens eine neue Kraft in ihren Traumkapiteln ein, die das Zustandekommen der wahren Träume im Menschen erklären soll. Diese Wertschätzung des Phänomens wurde von der Forschung teils übersehen; man ging davon aus, ein „rationalistischer" Denker wie Gershon könne wahre Träume nicht für real gehalten haben.[106] Indessen hat sich gezeigt, dass beide Kompilatoren besonders innovativ werden, um wahre Träume zu begründen. Da Falaquera nur selten andere Quellen als die Kommentare des Ibn Rushd zitiert, fällt die Ergänzung von Ibn Sīnā besonders auf. Gershon wiederum fügt nicht nur die erwähnte Passage aus Maimonides' *Moreh Nevukhim*, sondern zudem noch eine Begründung der diagnostischen Träume (aus Ibn Rushds *Urjūza*-Kommentar) in die Ausführungen seiner Hauptquelle ein. Schon die Entscheidung, den wahren Träumen in den Kompilationen jeweils ein eigenes Kapitel einzuräumen, ist nicht selbstverständlich: Auf Hebräisch existierten zu dem Thema damals kaum eigenständige Abhandlungen,[107] Maimonides hatte die Träume nur als ‚prophetische Träume' im Kontext der Prophetie erwähnt, und ihnen keine besondere Relevanz als separates Phänomen zugestanden; sie seien lediglich ein qualitativ nicht verschiedener Teilbereich der Prophetie.[108]

Dass Gershon und Falaquera in ihren enzyklopädischen Werken hingegen auf wahre Träume als eigenständiges Phänomen und deren epistemische Dimensionen eingehen, zeugt davon, dass sie sie als integrativen Teil einer umfassenden Darstellung von Wissen über die Welt erachteten. Ein wichtiger Faktor mag dabei die Relevanz der Träume im Alltag gewesen sein; so schreibt beispielsweise Falaquera unter Rückgriff auf eine Passage bei Ibn Rushd:

> כי אי אפשר שיהיה המפורסם כוזב [...] כל שכן מציאות החלום האמיתי כי רוב בני אדם יראו חלומות ויזהירו במה שיתחדש להם לעתיד לבא .
>
> Denn was allgemein bekannt ist, kann nicht falsch sein […] Umso mehr [kann] die Existenz des wahren Traumes [nicht geleugnet werden], denn die meisten Menschen haben Träume gesehen, die sie vor dem warnten, was ihnen in der Zukunft geschehen würde.[109]

Eine ähnliche Beobachtung lässt sich bei Ibn Sīnā machen, der die wahren Träume ebenfalls gerade deshalb für erklärungsbedürftig hielt, da viele Menschen damit Erfahrungen gemacht haben. Gutas kommt zu folgender Einschätzung: „This is Avicenna in his least dogmatic moment – it is the most explicit acknowledgement of empiricism that one finds in his works".[110] Bei Ibn Sīnā wie bei Falaquera sind also die wahren Träume zunächst ein Phänomen der empirischen Realität, mit dem sie sich konfrontiert sehen. Schon Aristoteles berichtet trotz seiner skeptischen Haltung, dass die *Erfahrung* kaum bestreitbar sei, dass Menschen Dinge träumen, die zukünftig eintreten, auch wenn er diese Ereignisse für Zufälle hält.[111] Dies kann für die wahren Träume behauptet werden, die die Zukunft vorhersagen oder Klarheit über halakhische Fragen versprechen, da diese im Alltag eine Rolle spielten. Auch die diagnostischen Träume hatten möglicherweise noch empirische Relevanz im Bereich der Medizin, und obwohl es sich bei den Träumen der Gelehrten um einen Topos handelt, will Falaquera selbst eine entsprechende Erfahrung gemacht haben, die ihn noch dazu von der Existenz wahrer Träume überzeugt habe.

Die arabischen und hebräischen Philosophen waren offen für den Bereich des Erfahrungswissens und bemühten sich, für verbreitete Phänomene entsprechende philosophische Erklärungen zu finden. Dies gilt ganz beson-

DOI: 10.13173/9783447121804.029
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ders für die hebräischen Enzyklopädien, da die Autoren dieser Werke versuchten, für ein breiteres Publikum anschlussfähig zu sein und eine große Fülle an Wissen darzustellen; so betonen Falaquera und Gershon beide in ihren Einleitungen, Wissen auch von weniger anerkannten oder nicht-jüdischen Gelehrten aufzunehmen, sofern die Meinungen oder Beobachtungen vernünftig erscheinen.[112] Was vielleicht zunächst erstaunen mag, und doch aus den gerade zitierten Passagen recht deutlich hervorgeht: Wahre Träume sind aus Sicht der Enzyklopädisten gerade ein solches Phänomen, das im Alltag relevant ist, und dessen philosophische Erklärung darum notwendig erscheint. Hier wird nicht etwa, wie man meinen könnte, ein traditionelles Element (prophetische Träume) entgegen jeder Empirie behauptet, sondern umgekehrt ein empirisch (scheinbar) verbreitetes Phänomen trotz großer theoretischer Schwierigkeiten bestmöglich im Rahmen des philosophischen Vokabulars erklärt.

Gerade die schematische Unterteilung in ‚rationale' und ‚irrationale' Wissensbereiche und das Vorurteil, dass beispielsweise die Erklärung eines empirisch relevanten und vielseitigen Phänomens wie der wahren Träume für ‚irrational' gegolten hätte, lässt schnell übersehen, dass die Kompilatoren sich um eine plausible psychologische Erklärung bemühten, die nicht von solchen Gegensätzen geleitet ist.[113] So mag zwar richtig sein, dass die wahren Träume insofern nicht ‚rational' sind, als ihr Ursprung nicht im Intellekt liegt – damit sind sie jedoch noch lange nicht ‚irrational' (besonders nicht im Sinne von ‚unwahr'), sondern beispielsweise ‚imaginativ' – oder, wie Falaquera argumentieren würde, ‚intuitiv' im Sinne der spezifischen Fähigkeit *ḥads*. Die sehr differenzierten Auseinandersetzungen mit intellektueller Intuition, Imagination, Mutmaßung und Einschätzung zeugen davon, dass die mittelalterlichen Philosophen vielfältige Wissenszugänge akzeptierten und für relevant erachteten (man denke auch an Falaqueras strenge Beurteilung der ungenauen Übersetzung Samuel Ibn Tibbons); bis heute werden diese Differenzierungen von der Forschung allerdings nicht ausreichend beachtet.[114] Traumwissen wurde also in seinen unterschiedlichen Ausprägungen bei den Enzyklopädisten Falaquera und Gershon als eigenständiger Wissensmodus gefasst, für den neben rationalen Formen der Erkenntnisgewinnung Geltung beansprucht wurde. Tatsächlich ist es einem zu engen Wissensverständnis der Forschung geschuldet, dass diese epistemische Offenheit vormoderner Denker bislang eher verkannt wurde.

Hanna Zoe Trauer

Anmerkungen

1 Zu dieser Adaption s. Rotraud Hansberger, „How Aristotle Came to Believe in God-Given Dreams: The Arabic Version of *De divinatione per somnum*", in: *Dreaming Across Boundaries: The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*, hg. v. Louise Marlow, Cambridge, MA 2008, S. 50–77.

2 Ibn Rushd (Abū l-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad Ibn Rushd), *Talḫīṣ kitāb al-ḥiss wa-l-maḥsūs*, hg. v. Harry Blumberg, Cambridge, MA 1972, S. 89, alle dt. Übers. H. T.

3 Ibn Rushd (Abū l-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad Ibn Rushd), *Epitome of Parva Naturalia*, hg. u. übers. v. Harry Blumberg, Cambridge, MA 1961, S. 105, Anm. 17.

4 Für eine Diskussion des Begriffs s. Steven Harvey, „Introduction", in: ders., *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy: Proceedings of the Bar-Ilan University Conference*, Dodrecht [u. a.] 2000, S. 1–28.

5 Shem Ṭov Ben Joseph Ibn Falaquera, *Deʿot ha-Filosofim*, Handschrift Parma, Biblioteca Palatina, MS 3156 (De Rossi 164) (IMHM 13897), fols. 1r-291r, hier fol. 4v.

6 Zur Übersetzungsbewegung Gad Freudenthal, „Les sciences dans les communautés juives médiévales de Provence: Leur appropriation, leur rôle", in: *Revue des Études Juives* 152 (1993), S. 29–136, zu den Enzyklopädien den Band *The Medieval Hebrew Encyclopedias*

DOI: 10.13173/9783447121804.029
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

of Science and Philosophy: Proceedings of the Bar-Ilan University Conference, hg. v. Steven Harvey, Dodrecht [u. a.] 2000.

7 Moritz Steinschneider, *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893, S. 11 f.

8 Heinrich Gross, „Zur Geschichte der Juden in Arles", in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* 28 (1879), S. 17–25, 62–69, 121–130, 228–238, 323–332, 350–359, hier S. 63.

9 Ganz ähnliche Beobachtungen machte am Sonderforschungsbereich für die griechischen medizinischen Enzyklopädien Ricarda Gäbel, „Galen oder nicht Galen, das ist hier (nicht) die Frage! Ausschluss, Ablehnung und Annahme von Wissen in den medizinischen Enzyklopädien der Spätantike", in: *Dynamiken der Negation. (Nicht)Wissen und negativer Transfer in vormodernen Kulturen*, hg. v. Şirin Dadaş u. Christian Vogel, Wiesbaden 2021, S. 331–351.

10 Siehe die Vorrede von Anne Eusterschulte und Andrew James Johnston in diesem Band auf S. 6 f.

11 Falaquera, *Deʿot* (Parma), fol. 5r.

12 Zu Falaquera s. Raphael Jospe, *Torah and Sophia. The Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera,* Cincinnati 1988, zu Falaqueras Enzyklopädie Steven Harvey, „Shem-Tov Ibn Falaquera's *Deʿot ha-Filosofim*: Its Sources and Use of Sources" in: ders., *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy: Proceedings of the Bar-Ilan University Conference*, Dordrecht [u. a.] 2000, S. 211–247.

13 Gershons Enzyklopädie liegt in über 40 Handschriften vor, gedruckt u. a. in Gershon Ben-Shlomo, *Shaʿar ha-shamayim*, Druck Warschau 1875; übers. in: Gershon Ben-Shlomo, *The Gate of Heaven*, übers. v. Friedrich S. Bodenheimer, Jerusalem 1953, s. a. James T. Robinson, „Gershom ben Solomon's *Shaʿar ha-Shamayim*: Its Sources and Use of Sources", in: *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy: Proceedings of the Bar-Ilan University Conference*, hg. v. Steven Harvey, Dordrecht [u. a] 2000, S. 248–269.

14 Für diese Einschätzung s. a. Hagar Kahana-Smilansky, „The Mental Faculties and the Psychology of Sleep and Dreams", in: *Science in Medieval Jewish Cultures*, hg. v. Gad Freudenthal, Cambridge 2011, S. 230–254, S. 236. Eine Ausnahme bildet die Schrift *Shena vi-yqiṣa leʾaristo*, wobei es sich möglicherweise um eine Übersetzung aus dem Lateinischen handelte, s. zu dieser Schrift Hagar Kahana-Smilansky, „Aristotle on Sleep and Wakefulness: A Medieval Hebrew Adaptation of an Unknown Latin Treatise", in: *Aleph. Historical Studies in Science & Judaism* 10 (2010), S. 66–118.

15 S. Harvey, „Shem-Tov Ibn Falaquera's *Deʿot ha-Filosofim*".

16 S. Robinson, „Gershom ben Solomon's *Shaʿar ha-Shamayim*".

17 S. Kahana-Smilansky, „Aristotle on Sleep and Wakefulness".

18 Moses Maimonides, *Dalālat al-ḥāʾirīn*, hg. v. Samuel Munk, Jerusalem 1931.

19 Moses Maimonides, *Moreh ha-Nevukhim. Hebrew Version of R. Samuel Ibn Tibbon*, hg. v. Yehuda Ibn Shmuel, Jerusalem 1987.

20 Maimonides, *Dalālat*, Kapitel II, 36, vor allem das Zitat mit Bezug auf Talmud Berakhot 57b, die Träume seien „ein Sechzigstel" der Prophetie, also zu dieser nur quantitativ ins Verhältnis zu setzen.

21 Für diese Beobachtung s. auch Harvey, „Shem-Tov Ibn Falaquera's *Deʿot ha-Filosofim*", S. 232 f.

22 S. Robinson, „Gershom ben Solomon's *Shaʿar ha-Shamayim*", S. 261.

23 Diese Option findet sich an einer Stelle bei Falaquera (*Deʿot* fol. 205r), doch handelt es sich vermutlich um eine an die Tradition angelehnte Bezeichnung für den im Folgenden diskutierten ‚Aktiven Intellekt'.

24 Zu den komplexen Theorien bez. der Verbindung mit dem Aktiven Intellekt s. Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna & Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, & Theories of Human Intellect*, New York/Oxford 1992, S. 321–335.

25 Aristot. *div.* 463b31–464a19.

26 Diese populäre Theorie findet nur eine kurze Erwähnung bei Ibn Rushd und Falaquera, s. Ibn Rushd, *Talḫīṣ*, S. 67 und Falaquera, *Deʿot* (Parma), fol. 205r.

27 Gershon, *Shaʿar* (Warschau), S. 71; evtl. fehlt hier hinter כך ein zweites יהיה, evtl. bedeutet der Satz auch, dass einer es „so sagte" und es wurde so. Inhaltlich bleibt die Aussage gleich. Im Zitat ist nicht von „träumen", sondern von „vorstellen" die Rede, da Gershon das Zitat aus einem anderen Kontext kompiliert und auf die Träume anwendet, dort ursprünglich jedoch nicht die Träume gemeint sind.

28 Aristoteles spricht allgemeiner von Träumen, die „den Bereich des Träumenden überschreiten, sei es in Zeit, Raum oder Umfang", s. Aristot. *De insomniis* 464a 1–2, zitiert nach *Parva Naturalia III: De insomniis. De divina-*

DOI: 10.13173/9783447121804.029
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

tione per somnum, hg. u. übers. v. Philip J. van der Eijk, Berlin 1994, S. 29.
29 S. Ibn Rushd, *Talḫīṣ*, S. 79.
30 S. zu dieser Theorie aus der arabischen Adaption Rotraud Hansberger, „Kitāb al-Ḥiss wa-l-maḥsūs: Aristotle's *Parva naturalia* in Arabic Guise", in: *Les* Parva naturalia *d'Aristote: Fortune antique et médiévale,* hg. v. Pierre-Marie Morel u. Christophe Grellard, Paris 2010, S. 143–162, hier S. 146.
31 Ebd., sowie Hansberger, „How Aristotle Came to Believe in God-Given Dreams", S. 57 f.
32 Zu dieser Theorie s. Kahana-Smilansky, „Aristotle on Sleep and Wakefulness", S. 105–107 und Gershon, *Shaʿar* (Warschau), S. 71.
33 Alexander Kristianpoller, *Traum und Traumdeutung im Talmud,* Wiesbaden 2006, S. 171–208 zu zahlreichen Traumsymbolen.
34 Babylonischer Talmud, Traktat Berakhot, 56a, auch zitiert in Kristianpoller, *Traum und Traumdeutung*, S. 141–151.
35 Ebd., S. 144. Die Prämisse dieser Anekdote ist die Überzeugung, dass ein Traum stets so eintritt, wie er vom Deuter ausgelegt wird, s. dazu: Andreas Lehnardt, „‚Alle Träume erfüllen sich nach ihrer Deutung'. Jüdische Traumdeutung im Mittelalter", in: *Traum und Vision in der Vormoderne: Traditionen, Diskussionen, Perspektiven*, hg. v. Annette Gerok-Reiter u. Christine Walde, Berlin 2011, S. 45–64.
36 Genesis 28,10–22 und Daniel 2, 4 und 7 u. 8.
37 S. Christfried Böttrich u. Sabine Fahl, u. Mitarb. v. Dieter Fahl, *Leiter Jakobs*, JSHRZ.NF I/6, Gütersloh 2015, S. 49, Anm. 196: „Das Bild von der Leiter hat schon von vornherein einen unverkennbaren Sinnüberschuss: Für das, was Gott ganz direkt zu Jakob sagt (Gen 28,13–15) bedarf es – wie schon in den früheren Gottesreden zu Abraham – keiner zusätzlichen Symbole".
38 So bspw. die Deutungen der Jakobsleiter in der jüdischen Tradition, vgl. Alexander Altmann, „The Ladder of Ascension", in: *Studies in Mysticism and Religion. Presented to Gershom G. Scholem on his Seventieth Birthday by Pupils Colleagues and Friends,* hg. v. Ephraim E. Urbach u. a., Jerusalem 1967, S. 1–32 und Sara Klein-Braslavy, „Maimonides' Interpretation of Jacob's Dream of the Ladder", in: dies., *Maimonides as Biblical Interpreter*, Brighton, MA 2011, S. 89–123.
39 Falaquera, *Deʿot* (Parma), fol. 203v.
40 So in Bereshit Rabbah 68,11 und bTalmud Chullin 91b.
41 Genesis 28,17.
42 Fragmente in Jospe, *Torah und Sophia* (Appendix E).
43 Zitiert nach ebd., S. 475 f.
44 Zu dieser Praxis s. bspw. Ephraim Kanarfogel, „Dreams as a Determinant of Jewish Law and Practice in Northern Europe during the High Middle Ages", in: *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History*, hg. v. David Engel u. a., Leiden 2012, S. 111–143.
45 Ebd., für den ersten Ausspruch S. 116, 124 (mit Verweis auf bTalmud Gittin 42a) und für den zweiten S. 131.
46 Zu diesem Werk s. ebd., S. 134–138 und Israel Ta-Shma, „She'elot u-Teshuvot min ha-Shamayim", in: *Tarbiz* 57 (1987), S. 51–66.
47 Shem Ṭov Ben Joseph Ibn Falaquera, *Moreh ha-Moreh*, hg. v. Yair Shiffman, Jerusalem 2001, S. 317.
48 Ebd.
49 Shem Ṭov Ben Joseph Ibn Falaquera, *Iggeret ha-Ḥalom* (*Treatise of the Dream*), hg. v. Henry Malter, London 1911.
50 Zu den gelehrten Träumen bei Ibn Sīnā s. Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works,* Leiden 1988, S. 183 f. u. S. 28.
51 Ibn Rushd, *Talḫīṣ*, S. 58.
52 S. bspw. Maithe A. A. Hulskamp, „The Value of Dream Diagnosis in the Medical Praxis of the Hippocratics and Galen", in: *Dreams, Healing, and Medicine in Greece from Antiquity to the Present*, hg. v. Steven M. Oberhelman, Farnham, Surrey 2013, S. 33–68.
53 Aristot. *div.* 463a3–21, nach van der Eijk S. 27 f.
54 Galen, *On Diagnosis from Dreams*, übers. v. Steven M. Oberhelman, in: *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 38 (1983), S. 36–47, besonders S. 43–45 zu den Traumbildern.
55 Gershon, *Shaʿar* (Warschau), S. 71 u. S. 69 f.
56 Paul Diepgen, *Traum und Traumdeutung als medizinisch-naturwissenschaftliches Problem im Mittelalter*, Berlin/Heidelberg 1912, S. 35.
57 Shem Ṭov Ben Joseph Ibn Falaquera, *Sefer ha-Mebaqqesh* (*Book of the Seeker*), übers. v. M. Herschel Levine, New York 1976, S. 22, hebräisch in Shem Ṭov Ben Joseph Ibn Falaquera, *Sefer ha-Mevaqqesh*, hg. v. Mordechai Tama, Den Haag 1778–1779, S. 20–22.
58 Falaquera, *Deʿot* (Parma), fol. 205v.
59 Gershon, *Shaʿar* (Warschau), S. 71; Ergänzung H. T. nach der arabischen Vorlage und der lateinischen Übersetzung.
60 S. o. Anm. 31, und Falaquera, *Deʿot* (Parma), fol. 203r.

DOI: 10.13173/9783447121804.029
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

61 S. Ibn Rushd, *Talḫīṣ*, S. 84 f. und Hansberger, „How Aristotle Came to Believe in God-Given Dreams“, S. 59.
62 Falaquera, *Deʿot* (Parma), fol. 203v.
63 Genesis 41,25–36 und Daniel 2, besonders Vers 19.
64 Dazu, dass Sinne und Intellekt (im Vergleich mit der Imagination) in der Regel nicht irren, s. Falaquera, *Deʿot* (Parma), fol. 170v und Gershon, *Shaʿar* (Warschau), S. 74.
65 Ebd., im Verlauf d. Traumkapitels, S. 70 f.
66 Zu dieser Theorie der arabischen *Parva Naturalia*-Adaption s. Hansberger, „How Aristotle Came to Believe in God-Given Dreams“, S. 57 f.
67 Falaquera, *Deʿot* (Parma), fol. 205v; den Topos greift Falaquera auch im *Sefer ha-Mevaqqesh* auf, s. die Ed. Levine S. 21 f.
68 Kanarfogel, „Dreams as a Determinant of Jewish Law and Practice“, S. 142, der allerdings hier aus christlichen Quellen ohne ausführliche Argumentation auf die ashkenazischen jüdischen Quellen schließt.
69 Gershon, *Shaʿar* (Warschau), S. 71.
70 Aristoteles, *De Insomniis*, 458b9 und 495a8–22 nach van der Eijk S. 17 f.
71 Ibn Rushd, *Talḫīṣ*, S. 69.
72 Dimitri Gutas, „Imagination and Transcendental Knowledge in Avicenna“, in*: Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, hg. v. James E. Montgomery, Leuven [u. a.] 2006, S. 337–354, hier S. 343.
73 Falaquera, *Deʿot* (Parma), fol. 203r.
74 Ihren Ursprung hat diese Theorie der Träume in der arabischen *Parva Naturalia*-Adaption, s. dazu Hansberger, „How Aristotle Came to Believe in God-Given Dreams“.
75 Mit der Einschränkung, dass die Kraft *wahm* bei Ibn Sīnā möglicherweise an der Entstehung der Träume beteiligt war (s. Anm. 72), deren Rolle wird jedoch nicht ausgeführt und von den Enzyklopädisten nicht rezipiert.
76 Für diese Beobachtung s. auch Harvey, „Shem-Tov Ibn Falaquera's *Deʿot ha-Filosofim*“, S. 232 f.
77 Zu der Passage s. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, S. 161–163, zu der Kraft im Allgemeinen Dimitri Gutas, „Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology“, in: *Aspects of Avicenna*, hg. v. Robert Wisnovsky, Princeton 2013, S. 1–38.
78 Falaquera, *Deʿot* (Parma), fol. 204v–205r.
79 Ebd., sowie Dimitri Gutas, „Intellect Without Limits: The Absence of Mysticism in Avicenna“, in: *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale: Actes du Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002*, hg. v. Maria Cândida Pacheco u. José Francisco Mairinhos, Turnhout 2006, S. 351–372, hier S. 360 f.
80 Ebd., S. 361 f.
81 Ebd., S. 357.
82 S. die jeweiligen Kapitel zur Imagination, Falaquera, *Deʿot* (Parma) fol. 170r–172r und Gershon, *Shaʿar* (Warschau) S. 72–74.
83 S. dazu ebd., S. 73, basierend auf Maimonides' Argumentation, s. dafür Maimonides, *Dalālat*, I, 73, S. 147.
84 S. bspw. Kenneth Seeskin, „Maimonides“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), hg. v. Edward N. Zalta, URL: https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/maimonides/ (18.11.2022).
85 S. o. Anm. 43.
86 Maimonides, *Dalālat*, II, 38, S. 266.
87 Ebd.; für den hebräischen Text s. Maimonides, *Moreh ha-Nevukhim*, S. 332.
88 Falaquera*, Moreh ha-Moreh*, S. 360.
89 Maimonides, *Dalālat*, II, 38, S. 266.
90 Amira Eran, „Intuition and Inspiration – The Causes of Jewish Thinkers' Objection to Avicenna's Intellectual Prophecy (*Ḥads*)“, in: *Jewish Studies Quarterly* 14 (2007), S. 39–71, hier S. 59.
91 Ebd. („dangers of imaginative prophecy“).
92 S. Anm. 83.
93 Gershon, *Shaʿar* (Warschau), S. 71.
94 Ebd., S. 70 f. basierend auf Aristot. *div.* 463a10–16, nach van der Eijk S. 28.
95 Gutas, „Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology“, S. 25–26.
96 Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, S. 163.
97 S. bspw. Deborah Black, „Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows“, in: *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and their Interactions*, hg. v. Shahid Rahman u. a., Dordrecht 2008, S. 63–87 sowie Ahmed Alwishah, „Avicenna on Self-Cognition and Self-Awareness“, in: *Aristotle and the Arabic Tradition*, hg. v. dems. u. Josh Hayes, Cambridge 2015, S. 143–163.
98 Samuel Ibn Tibbon, *Perush ha-Millot ha-zarot asher be- maʾamar ha-rav z.s.l.*, hg. v. Yehuda Ibn Shmuel, Jerusalem 1987, Lexikoneintrag auf S. 59 f.

DOI: 10.13173/9783447121804.029
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

99 Wörterbuch des Okzitanischen auf DOM en ligne. Dictionnaire de l'Occitan médiéval, URL: www.dom-en-ligne.de, Lemma *adesmar.*
100 S. Anm. 72.
101 Carsten L. Wilke, „Judah Romano's Hebrew Translation From Albert, *De Anima* III", in: *Latin-into-Hebrew: Vol 2, Texts in Contexts*, hg. v. Gad Freudenthal u. Resianne Fontaine, Leiden 2013, S. 369–436, hier S. 373 und im Folgenden.
102 Anonym, *Ruaḥ ḥen*, hg. v. Ofer Elior, Jerusalem, 2016, S. 247, Nr. 27.
103 Aristot. *div.* 463b12–14, nach van der Eijk S. 29; die konkrete Beobachtung, dass Hunde im Schlaf bellen, kommt in *hist. an.* 536b27–30 zur Sprache.
104 Falaquera, *Deʿot* (Parma), fol. 205r, s. a. Harvey, „Shem-Tov Ibn Falaquera's *Deʿot ha-Filosofim*", S. 232.
105 Gershon, *Shaʿar* (Warschau), S. 71.
106 Robinson, „Gershom ben Solomon's *Shaʿar ha-Shamayim*", S. 261.
107 Außer jene anonyme Schrift über Schlaf und Wachen, s. zu dieser Kahana-Smilansky, „Aristotle on Sleep and Wakefulness".
108 Maimonides, *Dalālat*, II, 36, S. 261.
109 Falaquera, *Deʿot* (Parma), fol. 200r.
110 Gutas, „Imagination and Transcendental Knowledge in Avicenna", S. 352–354, Zitat auf S. 353.
111 Aristot. *div.* 462b14–16, van der Eijk S. 27.
112 So Gershon über die Meinungen der „Weisen der Völker", *Shaʿar* (Warschau), S. 3, und Falaquera mit dem von Maimonides übernommenen Spruch „Höre die Wahrheit, wer sie auch spricht", *Deʿot* (Parma), fol. 3v.
113 So die Tendenz bei Robinson, „Gershom ben Solomon's *Shaʿar ha-Shamayim*", der daher den Status des Traumwissens bei Gershon falsch einschätzte („[Gershon] quickly dispenses with the subject"), S. 261.
114 Wenn beispielsweise in Bezug auf *ḥads* und Imagination unterschiedslos von einem Bereich des imaginativen, elusiven und semi-rationalen gesprochen wird, obwohl die vormodernen Denker selbst viel nuancierter zwischen den aufgezählten Adjektiven zu unterscheiden wussten, s. Eran, „Intuition and Inspiration": „dangers of imaginative prophecy […] *ḥads* as part of the elusive expressions of semi-rational insight", S. 59.

DOI: 10.13173/9783447121804.029
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Malerei als *scientia*?

Wissensdebatten, Proportionslehren & Stilfragen in Mailand um 1500

Im ausgehenden 15. Jahrhundert prägt eine intensive Debatten- und Wettstreitkultur den Austausch renommierter internationaler Kulturschaffender und Gelehrter am Mailänder Hof Ludovico Sforzas.[1] Spielarten des *paragone delle arti* bzw. Nobilitierungsdebatten um die Ordnung der *artes liberales* und den *scientia*-Status unterschiedlicher Disziplinen sind dabei hochaktuell. Von einem „laudabile e scientifico duello", das am 9. Februar 1498 im *Castello Sforzesco* stattfand, berichtet bspw. der Mathematiker und Theologe Luca Pacioli gleich zu Beginn seines *Compendium de divina proportione* – einer mathematischen Abhandlung über den als ‚göttliche Proportion' gefassten goldenen Schnitt, über geometrische Körper und zugleich über die Vorrangigkeit mathematischer Disziplinen im Wissensmodell und das Primat des Sehsinns.[2] Als Teilnehmende des *scientifico duello* nennt Pacioli neben seiner selbst den Mailänder Herzog, mehrere Geistliche, Ärzte, Juristen, den *condottiere* der Kavallerie, Astrologen, Architekten sowie den als Ingenieur, Erfinder, Architekt, Bildhauer und Maler präsentierten Leonardo da Vinci.[3] Letzteren stellt Pacioli besonders ausführlich vor, voller Lob und mit Verweis auf dessen aktuelle Projekte: das Reiterstandbild Francesco Sforzas, das monumentale Wandbild des Abendmahls in *Santa Maria delle Grazie* sowie ein Malereibuch. In dieser Beschreibung des Duells wird sogleich deutlich, dass gerade auch vielseitig versierte Bildkünstler einen prominenten Platz in den interdisziplinären Debattenzirkeln einnahmen. Inschriften einer Kupferstichserie der frühen 1490er-Jahre präsentieren Leonardo sogar als Namenspatron eines derartigen, ‚akademischen' Kreises: der *Academia Leonardi Vinci*.
In diesem Diskurszusammenhang höfischer Wissensdebatten setzt Leonardo nun die Frage zentral, „[s]e la pittura è scientia, o no"[4] – ob die Malerei eine *scientia* sei oder nicht.
Er notiert diese Frage samt Diskussionsbeiträgen und Antworten in seinen Entwürfen für ein Malereibuch. Dadurch sind Argumentationsgänge und Vorstellungen nachvollziehbar, qua derer ein ambitionierter Maler in

„[T]here is no history of knowledge. There are only histories, in the plural, of knowledges, also in the plural".[5] Als pointiertes Beispiel dafür, dass stets unterschiedliche Konzepte und Modi von Wissen koexistieren, wetteifern und in Konflikt stehen, nennt der Historiker Peter Burke in *What is the History of Knowledge?* trefflicher Weise gerade ein Beispiel aus Mailand, wo um 1400 zwischen den lombardischen Baumeistern und dem französischen Architekten Jean Mignot ein Disput über die Pläne und Konstruktionsweise des Doms *Santa Maria Nascente* „in terms of the relative importance of practical knowledge (*ars*) and theory, especially geometry (*scientia*)" dokumentiert ist.[6] In den 1460er-Jahren wiederum macht Antonio Averlino, genannt Filarete, die Nobilitierung der Architektur als *scienza* zu einem gewichtigen Anliegen seines am Sforza-Hof entstandenen *libro architettonico* und rekurriert dabei u.a. auf die Tischgespräche über die *artes liberales* unter Mailänder Gelehrten, die in Francesco Filelfos Dialog *Convivia Mediolanensia* (1442–1444, Erstdruck 1484) in Szene gesetzt sind.[7] Im ausgehenden 15. Jahrhundert ist in Mailänder *scientia*-Debatten nun eine intensive Auseinandersetzung mit Fragen zur Nobilitierung der Malerei zu beobachten.

DOI: 10.13173/9783447121804.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Mailand um 1500 im paragonalen Vergleich mit anderen Disziplinen – wie bspw. der Musik – einen gebührenden Platz für die Malerei im *scientia*-Reigen einfordert und das traditionsreiche Modell der *artes liberales* in Bewegung bringt. Insbesondere Verbindungen der Malerei zur Mathematik, v. a. zu Proportions- und Perspektivlehren, werden im Zuge dessen immer wieder als einschlägige *scientia*-Kriterien hervorgehoben und an das Primat des Sehsinns gekoppelt. Im vorliegenden Aufsatz geht es nun um derartige Auseinandersetzungen mit der Relationierung von Malerei und Episteme, dem Stand der Malerei im jeweiligen Wissensmodell und den ihren Werken eignenden epistemischen Potentialen. Untersucht werden dabei sowohl schriftlich überlieferte Notizen und Belege zu den höfisch situierten Nobilitierungsdebatten als auch und im Besonderen Bilder, Bildprogramme und poetische Bildbetrachtungen – also Beiträge unterschiedlicher medialer und materialer Verfasstheiten sowie Funktions- und Bedingungszusammenhänge. Auf diese Weise kann die Vielgestaltigkeit der Reflexionen malereispezifischer Wissensfragen in ‚Konfliktmomenten' pointierter Wissensdebatten in Mailand um 1500 eruiert werden. Gerade in solchen „moments that define conflicts" lassen sich schließlich Auseinandersetzungen mit unterschiedlichen Modi von Wissen – kurz: Wissen im Plural – nachvollziehen.* Dabei wird hier mit dem Fokus auf Malerei etwa auch Wissen greifbar, das immanent an ästhetische Erfahrung und Erkenntnis gebunden ist, das begrifflich nicht einholbar bzw. irrational ist und bspw. an den Bereich des Divinen gekoppelt wird.

Konkret wird zunächst das Bildprogramm der *camera dei moroni* (Maulbeerbaumzimmer) im Mailänder Sforza-Schloss betrachtet, in dem man sich u. a. zu *scientifici duelli* traf und dessen komplexe Motivik mit der Kupferstichserie der *Academia Leonardi Vinci* verknüpft ist. Anschließend werden themenrelevante Argumente und Aspekte der höfischen Nobilitierungsdebatten und *scientia*-Duelle besprochen, wie sie u. a. in Paciolis *Divina proportione* und Leonardos posthum kompilierten Malereibuch-Aufzeichnungen verschriftlicht sind. In Korrelation dazu wird Leonardos Bildnis eines Musikers untersucht. In diesem Gemälde sind Malerei und Musik, vergleichbar der einige Jahre später verschriftlichten Duelle, als zwei – mindestens auf Augenhöhe anzusehende – *artes liberales* zur Anschauung gebracht. Zugleich verschränken sich über Leonardos Malweise und ästhetisch-epistemisches Konzept des *sfumato* mit *divine proportioni* Wissensfragen aufs Engste mit Stilfragen. Es wird deutlich, dass zentrale Aspekte wie jene der *proportioni* im ästhetischen Diskurs facettenreich thematisiert werden. Ein vergleichender Blick auf unterschiedliche bildkünstlerische Konzeptionen in Mailand um 1500 und insbesondere Werke Bramantinos macht dann noch einmal verschiedene Verknüpfungsweisen von Proportionslehren, Stil- sowie Wissensfragen nachvollziehbar. In der Zusammenschau der Fallbeispiele zeigt sich letztlich, dass die Auseinandersetzungen mit und Anwendungen von Proportionslehren – bzw. weiter gefasst mathematischen Disziplinen – im Zusammenhang mit Malerei stets reizvoll und für die Relationierung von Malerei und Episteme einschlägig sind, aber dass sie je nach (Debatten-)Kontext und Künstler unterschiedlich als Wissens- und/oder Stilfrage bzw. epistemische und/oder ästhetisch-stilistische Duelle ausgestaltet werden, dass keine Regel allgemeingültig wird oder ungebrochen bleibt, sondern vielmehr eine Pluralität von konkurrierenden Proportions- (und Perspektiv-) lehren sowie Sichtweisen auf die Frage des *scientia*-Status von Malerei virulent ist.

* Wenn uns der Kunsthistoriker Michael Cole in seiner anregenden Studie zur menschlichen Figur in der italienischen Renaissancekunst auffordert, „[to] watch not for starting points but for the moments that define conflicts",[8] regt dies im vorliegenden Zusammenhang dazu an, jenseits von linearen und teleologisch ausgerichteten Narrativen einen kleinen Ausschnitt von Wissensgeschichten frühneuzeitlicher Ästhetik eben gerade anhand von Konstellationen zu erforschen, in denen etwas – hier Fragen zur Relation von Malerei und Episteme – umfassend zur Debatte gestellt, Geltungsansprüche in ‚Duellen' ausgehandelt und eine Vielfalt von Wissensmodi bzw. konkurrierende Wissensbegriffe greifbar werden.

DOI: 10.13173/9783447121804.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 1: Leonardo da Vinci, *Sala delle Asse (Camera dei moroni)* (1498). Fresko. Mailand, Castello Sforzesco

Maulbeerbäume, Knotenmuster, *scientifici duelli* & die *Academia Leonardi Vinci*

1498 malte Leonardo da Vinci im Auftrag Ludovico Sforzas einen quadratischen Raum im Erdgeschoss des Nordturms des Mailänder *Castello di Porta Giovia* (*Castello Sforzesco*) aus.[9] Dieser heute v. a. als *Sala delle Asse* bekannte Raum wurde um 1500 aufgrund seiner Motivik und Symbolik als „camera de' moroni" (lombardisch: Zimmer der Maulbeerbäume) bezeichnet (Abb. 1, 2, 5).[✧] Er diente dem Herzog als Empfangssaal sowie als Ort des intellektuellen Austauschs mit engen Vertrauten – etwa im Rahmen von *scientifici duelli*, in denen insbesondere auch Kunst- und Architekturthemen von Interesse waren, wie wir in Luca Paciolis *Divina Proportione* lesen und uns aber insbesondere auch anhand des vielschichtigen, zu Gesprächen und Interpretationen anregenden Bildprogramms vorstellen können.

In der Sockelzone des Raumes sind – freigelegt durch jüngste Restaurierungsarbeiten – Fragmente von (Vor-)Zeichnungen gräulich-monochrom anmutender Stein-, Wurzel- und Astwerkdarstellungen sowie mauerwerkartiger Steinformationen zu erkennen.[11] Dazwischen wachsen braune Baumstämme die Wände empor. Die sehr viel besser und um-

✧ In Ergänzung zu seinem Bericht über das *scientifico duello* am 9. Februar 1498 erwähnt Pacioli in einem Kapitel über (v. a. vitruvianische) Säulenordnungen, das Teil der mehrere Abhandlungen vereinenden Druckfassung der *Divina proportione* (Venedig 1509) ist, eine weitere interdisziplinär geführte Debatte desselben Jahres – diesmal zum Thema der Gestaltung und Ausstattung des Mailänder Doms. Er informiert uns an dieser Stelle auch über den genauen Ort dieser Debatte: die „camera detta de' moroni".[10]

DOI: 10.13173/97834471218O4.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

fassender erhaltenen Malereien im oberen Teil der Wände sowie am Deckengewölbe sind schließlich buntfarbig. Dort bilden die Äste und Zweige der Bäume mit ihrem grünen Blattwerk ein die Decke vollständig überspannendes, dichtes, rautenförmig strukturiertes Geflecht. Durch die illusionistische Pergola scheint ein zart hellblau gefärbter Grund hindurch, der den Eindruck erweckt, man stehe bzw. wandle in einem Garten unter freiem Himmel. Zugleich umrankt das kunstvolle Naturflechtwerk das Wappen der Sforza- und Este-Familien sowie heraldische Plaketten als Verweise auf politische und diplomatische Erfolge Ludovico Sforzas. Die Baumstämme mit dem Flechtwerk aus Zweigen und Blättern vermögen dabei eine gelehrte Referenz auf Vitruvs Schilderung des Ursprungs der Architektur in den ersten aus Baumstämmen, Blättern und ineinander verflochtenen Ästen erbauten Hütten im Buch 1 von *De architectura* zu visualisieren.[12]

Bei näherer Betrachtung des Blätterdachs lassen sich an den langen biegsamen Zweigen mit den rundlichen, herzformähnlichen Blättern kleine Beerenfrüchte sowie goldene Bänder erkennen, die in unterschiedlichen Knoten- und Schlaufenarten verschlungen sind. Die Zweige, Blätter sowie Beerenfrüchte charakterisieren die Bäume als Maulbeerbäume. Mit diesem Motiv transferiert Leonardo ein prominentes Sinnbild der ertrag- und ruhmreichen Herrschaft Ludovico Sforzas in die Wand- und Deckenmalerei. Denn der etablierte Beiname des Herzogs war ‚il Moro', was im Italienischen zum einen ‚der Schwarze/Dunkle' – als möglicher Bezug auf die Haar- oder auch Hautfarbe des Herzogs – bedeutet und zum anderen Maulbeerbaum.[13] Mit dem Maulbeerbaum verband sich eine spezifische Semantik. Zum einen förderte Ludovico il Moro den Anbau von Maulbeerbäumen im großen Stil, da ihre Früchte das Grundnahrungsmittel der Seidenraupen lieferten und die Seidenproduktion ein entscheidender und bedeutsamer Wirtschaftszweig des Herzogtums war.[14] Zum anderen galt dieser Baum mit seinen brombeerähnlichen Früchten und dem gewundenen Astwerk spätestens seit Plinius als der weiseste Baum, der nach langsamer Reife genau im rechten Moment schlagartig Früchte und Blüten trägt.[15] Die Funktionalisierung des Maulbeerbaums für das Herrscherlob Ludovicos insbesondere auch als Schirmherr über Künstler, Denker

Abb. 2: Leonardo da Vinci, *Nordost-Wand der Sala delle Asse (Camera dei moroni)* (1498). Fresko. Mailand, Castello Sforzesco

DOI: 10.13173/9783447121804.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

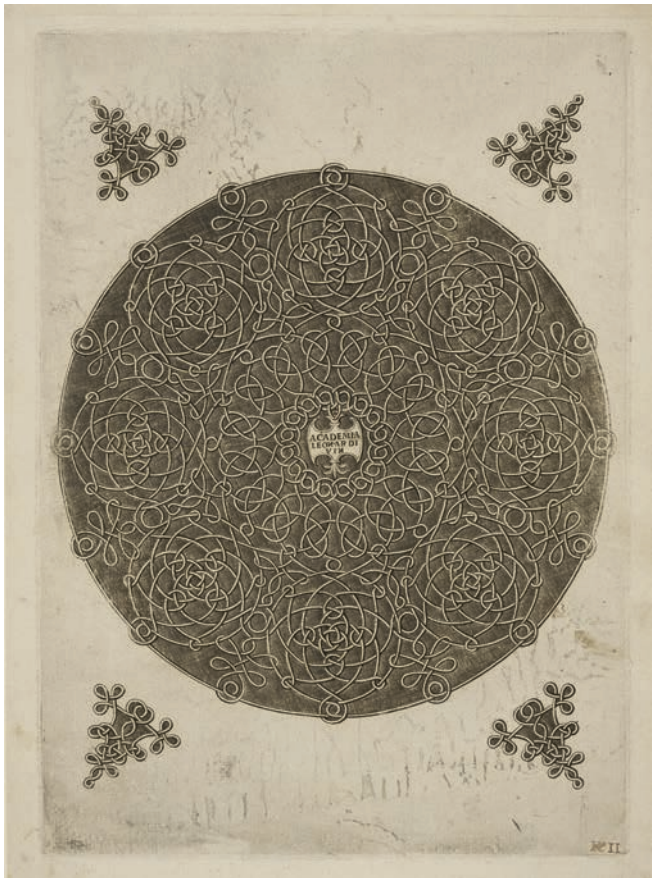


Abb. 3: nach Leonardo da Vinci, *Schlaufen- und Knotenformation und in der Mitte eine Plakette mit der Inschrift ACADEMIA LEONARDI VIN – sog. Fünfter Knoten* (1490–1500). Kupferstich, 298 × 212 mm. London, British Museum

Abb. 4: Leonardo da Vinci, *Studien für einen Zentralbau, Aufriss und Grundriss einer Kirche mit weiteren Skizzen und Notizen* (ca. 1487–1490). Feder und Tinte auf Papier, 21,4 × 14,6 cm. Paris, Institut de France, Ms. B (Ms 2173), fol. 95v

und Forscher war in den 1490er-Jahren weit verbreitet, wie bspw. Bernardino Bellincionis Sonett „In laude di quattro uomini famosi nutriti sotto all'ombra del Moro" zeigt – ein Lob auf den höfischen Goldschmied Cristoforo Foppa, genannt Caradosso, auf Leonardo da Vinci als Zeichner und Maler, auf den Humanisten Giorgio Merula d'Alessandria und auf den ‚maestro Gieronimo bombardiere'.[16] Laut Gedicht sind alle vier unter dem Schatten des ‚Moro' genährt worden.

Die zwischen die Zweige und Blätter geschlungenen goldenen Bänder mit ihren Knotenmustern rufen zudem Assoziationen zu den wertvollen Fäden der Mailänder Seidenraupen sowie kunstvollen Stoffen der am Mailänder Hof hochgeschätzten Textilkünstler bzw. der prestigeträchtigen Textilkunst auf. Denn zu jener Zeit waren dort für das Design von Kleidern und Tapisserien ganz ähnliche Knoten- und Schlaufenmuster in Mode. Diese Mode wiederum entspann sich aus einem dichten Netz an Darstellungstraditionen, die von „Celtic-Germanic ship burials to Coptic and Carolingian embossed leather bookcovers" ebenso reichten wie von „Saracen metalware, faïence, ceramic tiles, and leather goods […] called moreschi, moresques by the Europeans" zu

DOI: 10.13173/97834471218O4.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

„decorative woodcuts of borders and initials" frühneuzeitlicher norditalienischer Bücher, wie Carmen Bambach darlegt.[17] Dabei wurden Knoten- und Schlaufenmuster im Italienischen auch als „fantasia dei vinci" bezeichnet; in Leonardos *camera dei moroni* nun sind sie gewissermaßen Teil der ‚fantasia del Vinci'.[18] Leonardo erprobte in seinen Notizbüchern bereits seit Beginn seines Mailand-Aufenthaltes um 1483 geometrisch durchdrungene Knotenmuster und verband sie mit *ludi geometrici* – „the games of mathematics and logic which his friend Luca Pacioli, and probably Bramante, encouraged him to pursue".[19] Außerdem entwarf er Anfang der 1490er-Jahre komplexe Knotenmuster für eine Serie von mindestens sechs Kupferstichen, die Mitte des Jahrzehnts in Umlauf kamen und deren Muster bzw. Knotenfigurationen jeweils ein elaboriertes Spiel mit ornamentalen Strukturen und Symmetrien darstellen, das sich aus mehreren, kunstvoll ineinander verknoteten bzw. in Schlaufen gelegten Linien ergibt (Abb. 3).[20] Im Zentrum bzw. teilweise inmitten des Ornaments sind derweil in Variation die Inschrift bzw. Initialen *Ac(h)ademia Leonardi Vin(ci)* bzw. *ALV* zu lesen. Jill Pederson hat gezeigt, dass beim Isolieren einzelner Linien der Knotenmuster Figuren sichtbar werden, die Leonardos architektonischen Zeichnungen von symmetrischen Grundrissen achteckiger Zentralbauten nahestehen, welche der forschende Künstler in seinen Aufzeichnungen wiederum als „gruppi di Bramante" bezeichnete (Abb. 4).[21] Da „gruppi" im Lombardischen für Knoten- und Flechtmuster steht, wird in den ‚Knoten Bramantes' auch auf begrifflicher Ebene die Verknüpfung von Geometriespiel, Architekturentwurf und Knotenmuster deutlich. Mit dem aus Urbino stammenden prominenten Maler, Dichter und Architekten Bramante verband Leonardo in Mailand das Interesse an Zentralbauten und *ludi geometrici* sowie eine Freundschaft mit intensivem Expertise-Austausch.[22] Auf ein besonderes Diskussionsforum, in dessen Rahmen solch ein Austausch in Szene gesetzt werden konnte, verweisen die Inschriften bzw. Initialen der Kupferstiche: die *Academia Leonardi Vinci*. Der frühneuzeitliche *academia*-Begriff, wenngleich vielfältig und offen, markiert doch ein Kernelement, das nahezu allen so bezeichneten Gruppen jener Zeit gemein ist: der von Erkenntnisdrang geleitete intellektuelle Austausch insbesondere zu aktuellen Wissensmodellen und dem epistemologischen Status sowie den epistemischen Potentialen und Funktionen der unterschiedlichen Disziplinen der Teilnehmenden.[23] Dass nun Leonardo eine zentrale Rolle in solch einem Netzwerk am Mailänder Sforza-Hof einnahm, führen die Inschriften der Kupferstichserie vor Augen. Aber auch andere Quellen legen dies nahe, etwa die oben besprochene Erwähnung Paciolis zu den *scientifici duelli*, im Zuge derer Leonardo durch die ausführliche und lobende Vorstellung eine Sonderstellung eingeräumt wird. Weitere wichtige Hinweise auf die Zusammensetzung einer interdisziplinären ‚academia' im Mailänder Hofkontext und um Leonardo herum liefert zudem Henrico Boscano in der *Isola Beata* (um 1513 verfasst). Boscano berichtet in diesem Text mehrfach bei Treffen einer „aacademia" dabei gewesen zu sein und nennt etliche der Mitglieder – allesamt Persönlichkeiten, die Ende des 15. Jahrhunderts am Mailänder Hof zusammentrafen.[24] Neben Leonardo erwähnt er bspw. Bramante, Caradosso und Bellincioni sowie u. a. die Dichter und Literaten Gaspare Visconti, Giovanni Cieco da Parma, Antonio Filormo Fregoso und Bartolomeo Simonetta, aber auch Musiker wie Gaspare Werbecke, Johannes da Liege und Pietro da Olli sowie Theologen, Ritter und Physiker.[‡]

Ab 1498 bietet die *camera dei moroni*, die Pacioli ausdrücklich als Ort von Kunst- und Architekturgesprächen nennt, einen beson-

[‡] Dass das Mailänder *academia*-Netzwerk um Leonardo in seiner Zusammensetzung, Verbundenheit sowie Erkenntnissuche etwas Besonderes war, betont Pederson auf pointierte Weise: „[W]hat the Academia Leonardi Vinci eventually represented was something novel: a collective of creative personages that came together in the name of friendship and for the sake of engaging in a range of intellectual endeavors. With Leonardo at its center, this group blurred the boundary between its participants' individual pursuits, most prominently in the realms of art, architecture, geometry, medicine, astrology, and natural philosophy."[25]

DOI: 10.13173/9783447121804.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ders anregenden und geeigneten Raum für Treffen der *academia* um Leonardo und deren *scientifici duelli*. Schließlich werden hier in verdichteter Weise im Medium der Wand- und Deckenmalerei Herrscherlob und Antikenreferenz, kunstvolle *imitatio* der Natur sowie Bezugnahmen zur renommierten Textilkunst, zu aktuellen Themen der Architektur, zu anspruchsvollen *ludi geometrici* sowie nicht zuletzt zur Kupferstichserie der *Academia Leonardi Vinci* und damit zur interdisziplinären Gruppe selbst und ihrer Praxis von ‚Wissen in Bewegung' anschaulich. Leonardos Malerei schafft so einen Raum zum Wandeln und Philosophieren unter Schatten spendenden Maulbeerbäumen, konfiguriert kunstvoll eine Vielfalt an gelehrten Referenzen, die zum Interpretieren und Fädenverknüpfen anregen, und zeigt damit ausschnitthaft, was Malerei ‚kann'. Somit lässt sich das Maulbeerbaumzimmer auch als bildlicher Beitrag zu *scientifici duelli* und Fragen nach dem epistemologischen Status und den epistemischen Potentialen der Malerei betrachten. Im Folgenden werden nun anhand von Paciolis *Compendium de divina proportione* sowie Leonardos Aufzeichnungen zu seinem Malereibuch konkrete Themen, Fragestellungen, Argumentationsgänge und mögliche Redebeiträge der Mailänder *academia*- & Nobilitierungsdebatten besprochen.

Abb. 5: Leonardo da Vinci, *Sala delle Asse (Camera dei moroni)* (1498). Fresko. Mailand, Castello Sforzesco. Detail

DOI: 10.13173/9783447121804.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Umordnungen des Wissensmodells, die *divina proportione* & Zeichnungen von Bausteinen göttlicher Schöpfung

Der Theologe und Mathematiker Luca Pacioli war im ausgehenden 15. Jahrhundert als Mathematikprofessor ins Mailänder Herzogtum berufen worden, war am Sforza-Hof prominenter Teilnehmer der interdisziplinären Zirkel und stand in engem Kontakt zu u.a. Leonardo und Bramante. Seine wissenschaftlichen Publikationen verfasste Pacioli im *volgare* und bereitete als einer der „Protagonisten der rinascimentalen Wissenserneuerung“[26] mathematisches Gelehrtenwissen praxisorientiert und zugänglich auf. Gleich zu Beginn seines ‚Kompendiums zur göttlichen Proportion‘, das er zwischen 1496 und 1498 in Mailand verfasste und Ludovico Sforza widmete, bezieht sich Pacioli, wie erwähnt, auf ein 1498 am Hof situiertes interdisziplinäres „laudabile e scientifico duello“ und benennt dessen illustre und vielseitig begabte Teilnehmer mit besonderem Lob für Leonardo. Im Anschluss legt er das Kernthema des Duells dar: die Frage nach der Hierarchie der *scientie* und der Rolle verschiedener Disziplinen beim Wissenserwerb. Pacioli betont mit

DOI: 10.13173/9783447121804.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Nachdruck, dass ohne Geometrie, Arithmetik und Proportion kein Erkenntnisgewinn möglich sei, da die göttliche Schöpfung auf Maß, Zahl und Ordnung basiere. Da sich nun v. a. in der Geometrie jegliche andere „scientia occulta" wiederfinde, habe auch Platon diejenigen nicht zu seinem „celeberrimo Gymnasio" zugelassen, die der Geometrie unkundig waren.[27] Darauf aufbauend formuliert Pacioli dann aber sein Plädoyer zu einer veränderten Zusammensetzung und damit Neuordnung des geltungsstarken Modells der *artes liberales*, wobei er sich explizit von Überlieferungen Platons, Isidors von Sevilla und Boethius' abgrenzt.[28] Traditionell umfasst das aus der Spätantike transferierte, im 15. Jahrhundert konventionelle Modell der *artes liberales* das Trivium mit Grammatik, Rhetorik und Dialektik sowie das Quadrivium mit Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik. Es diente als „comprehensive classification of human knowledge" sowie lange Zeit auch als Lehrplan etwa für das *curriculum* monastischer Schulen, wie Paul Kristeller hervorhebt.[29] Bis ins 15. Jahrhundert war es der Maßstab jeder höheren Bildung, an dem sich andere Disziplinen zu messen hatten. Im Kontext Mailänder Wissensdebatten Ende des Quattrocento gerät dieser Maßstab nun in Bewegung, indem von Pacioli und z. B. auch von Leonardo, wie weiter unten noch dargelegt wird, der *artes liberales*-Reigen zur Diskussion gestellt wird. Damit eröffnen sich Befragungen des *scientia*-Status bestimmter *artes* – wie etwa der Perspektive oder der Malerei – allererst bzw. werden aufs Neue virulent.

Pacioli geht es in seiner Abhandlung nun zuvorderst um den epistemologischen Status der Perspektive. Er erläutert, dass diese zusammen mit Arithmetik, Geometrie, Astrologie, Musik, Architektur sowie Kosmographie und den von diesen jeweils abhängigen Disziplinen Teil der jegliches Verstehen fundierenden „scientie e discipline mathematiche" sei; und er fordert, dass sie in den Rang des Quadriviums aufgenommen wird – andernfalls müsse man die Musik aus dem Reigen entfernen.[32] Denn vergleichbar der Musik könne die Perspektive Harmonie, Ordnung und Schönheit erzeugen und die Sinne erfreuen. Während die Musik über den Hörsinn vernommen werde, nehme man die Perspektive über den Sehsinn wahr, der die „prima porta" des Intellekts und somit der nobelste aller Sinne sei.[33] Mit dem Sehen nehme alles Wissen seinen Anfang. Implizit integriert er in einem nächsten Schritt schließlich auch die Malerei mit ihren unterschiedlichen Perspektivkonstruktionen in sein Wissensmodell, lobt die Möglichkeiten von Linear- sowie Luftperspektive in Gemälden und v. a. die in der Malerei mögliche Naturnachahmung, die der Aussagefähigkeit von Sprache gleichkomme: „E tanto la pictura immita la natura quanto cosa dir se possa".[34] Als einschlägiges Beispiel führt er Leonardos Abendmahl an, betont hier aber interessanterweise die Evokation von Lebendigkeit mittels der Bildfiguren, die zu sprechen scheinen und jenen Moment, in dem Jesus zu den Aposteln sagt, einer unter euch wird mich verraten, so lebendig wie nur vorstellbar vor Augen führten.[35] Die Betrachtung der epistemischen Potentiale von Malerei wird an dieser Stelle also an die mathematischen Disziplinen gekoppelt, aber zugleich maßgeblich erweitert und diversifiziert mit Blick auf die ‚Sprachfähigkeit' des Bildes und seiner Lebendigkeitswirkung.

Ein weiteres (Veranschaulichungs-)Potential, das in Paciolis Augen Werken der Malerei (sowie Zeichnungen) zukommt, wird anschließend im Zuge seiner ausführlichen Erörterung der titelgebenden *divina proportione* nachvollziehbar, die Teil seiner kommentier-

In frühneuzeitlicher Prägung fasst *scientia* im engeren Sinne Wissensdisziplinen, die in einem hierarchischen Modell von Gelehrsamkeit und Bildung strukturiert sind. In einem weiter gefassten Begriffsverständnis bezeichnet *scientia*, mit James A. Weisheipls prägnanter Formulierung für die mittelalterliche Begriffsverwendung gesprochen, „every field of intellectual endeavour in which true causal explanations could be discovered."[30] Aufschlussreich ist auch Arjan van Dixhoorns und Susie Speakman Sutchs Erläuterung zum mittelalterlichen und frühneuzeitlichen *scientia*-Begriff – mit den zunehmend aus der internationalen Gelehrtensprache Latein übersetzten Varianten –, wonach *scientia* ein „theoretical, non-technical higher Learning and Knowledge" bezeichnet, „that was only to be acquired through serious study".[31]

DOI: 10.13173/9783447121804.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ten *volgare*-Übersetzung von Euklids 13. Buch der *Elementa* ist. Bei der *divina proportione* bzw. dem goldenen Schnitt handelt es sich um ein Proportionsverhältnis, bei dem eine Strecke so in zwei Teile geteilt ist, dass das Verhältnis der kleineren Teilstrecke zur größeren Teilstrecke dem Verhältnis der größeren Teilstrecke zur Gesamtstrecke entspricht; der Punkt, an dem die Gesamtstrecke gemäß dem goldenen Schnitt geteilt wird, lässt sich mithilfe eines Zirkels über geometrische Vermessungen ermitteln oder mit der irrationalen Zahl ϕ berechnen.[36] Pacioli erläutert zunächst, warum er dieses Proportionsverhältnis als ‚divina proportione' bezeichnet, und begründet dies theologisch sowie im Rekurs auf Platons *Timaios* und Euklids *Elementa*: Dieses Proportionsverhältnis, so Pacioli, sei göttlich, da es in vielerlei Hinsicht dem ewigen, dreifaltigen, unveränderlichen Gott ähnle.[37] Es handle sich um ein immer gleichbleibendes Relationsgefüge, eine dreiteilige Einheit, die sich nicht logisch-begrifflich erfassen bzw. definieren lasse. Es gebe, so betont Pacioli, für diese Proportion eben gerade keine rationale Zahl, sie bleibe stets okkult. Zudem liefere sie das Konstruktionsschema des Dodekaeders, der als komplexester der regelmäßigen Polyeder, die gemäß Platons *Timaios* (53b–c) als geometrische Bausteine die Grundelemente der göttlichen Schöpfung repräsentieren, für den Kosmos bzw. Himmel stehe. Pacioli nennt dann dreizehn – in Analogie zum Abendmahl – der unzähligen ‚wunderbaren, unsagbaren, unaussprechlichen, unschätzbaren' („mirabili, ineffabili, innominabili, inextimabili") Effekte, welche die *divina proportione* qua mathematisch-geometrischer Figuren erzeugen könne.[38] Er unterstreicht immer wieder, dass die *divina proportione* irrational sei und sich mit ihrer spezifischen Wirkungsästhetik sprachlichem Zugang und v. a. begrifflicher Definition entziehe. „The irrationality of geometry becomes a touchstone of excellence", merkt John Onians dazu treffend an.[39] Gemäß Paciolis Lehre eröffnet die Proportion des goldenen Schnitts Einblick in und Erkenntnis über göttliches Wissen. Zugleich werden die Grenzen sprachlicher und rationaler Erfassbarkeit dieses Wissens reflektiert. Für die bildkünstlerischen Werke der Malerei (und Zeichnung) bedeutet Paciolis Konzeption des goldenen Schnitts in der Konsequenz, dass ihnen ein besonderer epistemologischer Status bzw. besondere epistemische Potentiale zukommen; denn durch geometrische Konfigurierungen wie bspw. den goldenen Schnitt kann in Malerei (und Zeichnung) im Zusammenspiel mit weiteren Modi der *imitatio naturae* über den Sehsinn Zugang zur Harmonie und Schönheit göttlichen Wissens eröffnet werden. Pacioli macht dieses Veranschaulichungspotential auch für sein *Compendium* produktiv, indem er bspw. Zeichnungen eines über den goldenen Schnitt ideal proportionierten Gesichts integriert und seine Ausführungen zu den (halb-)regelmäßigen Polyedern über Verweise und Nummerierungen eng mit 60 großformatigen Zeichnungen verschränkt, die anschauliche Einsicht in die Komplexität und Konstruktionsweise der geometrischen Figuren ermöglichen (Abb. 6).[40]

Es handelt sich bei diesen – teils von Leonardo ausgeführten, teils nach dessen Entwürfen gefertigten bzw. kopierten – Zeichnungen um linearperspektivisch konstruierte, größtenteils mit Pastelltönen in Tempera kolorierte und aufwendig schattierte Federzeichnungen.[41] In ihrem ästhetisch ambitionierten Repräsentationsschema scheinen die Polyeder wie dreidimensionale Modelle an kunstvoll gewundenen Kordeln zu hängen. Pacioli schreibt, dass sie „auf der Fläche mit aller Perfektion in der Perspektive gemacht sind, genau so, wie es unser Leonardo da Vinci kann" („facto in piano con tutta perfectione de prospectiva, commo sa el nostro Lionardo vinci").[42] In einem späteren Text rühmt er Leonardos Zeichnungen auch als „supraeme et legiadrissime figure", die kein anderer auf der Welt derart perspektivisch hätte darstellen können wie Leonardo mit seiner unbeschreiblichen linken Hand, die in allen mathematischen Disziplinen sicher und kundig sei („ch'in prospectivo disegno non è possi-

DOI: 10.13173/9783447121804.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 6: Leonardo da Vinci, *Polyeder (Exacedron elevatus)* (ca. 1496–1498). Mit Tempera kolorierte Federzeichnung für Luca Paciolis *Compendium de divina proportione*. Mailand, Biblioteca Ambrosiana, S. P. 6, Fig. XI, fol. 96v

bile al mondo farli meglio […] facte et formate per quella ineffabile senistra mano a tutte discipline mathematici acomodatissima").[43] Die ästhetische Anmutung der gezeichneten Bausteine göttlicher Schöpfung erscheint von besonderer Bedeutung – wie sowohl in den Zeichnungen mit ihrer perspektivisch dargebotenen Hängung im Raum, den zarten Farben, den Licht- und Schattenwerten sowie eleganten Schwüngen der Kordeln, als auch in Paciolis Wortwahl deutlich wird. Dass es zugleich gerade nicht um mathematische Exaktheit in der Berechnung der Figuren geht, zeigen Vermessungen des Mathematikers Günter Ziegler.[44] Offenbar wurden die Polyeder ohne konsequente Nutzung von Zirkel und Lineal gezeichnet und stattdessen vermutlich v. a. nach dreidimensionalen Modellen. Einige Perspektivkonstruktionen, z. B. die des Rhombenkuboktaeders, erweisen sich als mathematisch nicht exakt, Parallelen verlaufen bspw. nicht parallel. Mitnichten aber schmälert dieser Befund die eindrucksvolle Leistung der Darstellung solch hochkomplexer Körper, wird doch ihre konkrete Körperlichkeit sehr gut erfahrbar. Damit wird auch die Funktion der Zeichnungen deutlich. Ihnen wird die Aufgabe zuteil, auf betont schöne, ästhetisch ansprechende, geometrisch fundierte sowie perspektivisch überzeugende, aber nicht zwangsläufig mathematisch korrekte Weise die Komplexität der Polyeder und zugleich ihre aufs Göttliche verweisende Schönheit und Harmonie erkenntnisstiftend zu veranschaulichen. So scheinen Leonardos kolorierte und in ihrer Machart nahezu malerisch anmutenden Zeichnungen der Polyeder als Bausteine der göttlichen Schöpfung die rationale Unergründlichkeit von Harmonie vor Augen zu stellen und ein Wissen anschaulich zu machen, das begrifflich nicht zu fassen ist.

Se la pittura è scientia, o no – Duelle in Leonardos Malereibuch

Leonardos Redebeiträge, Themenschwerpunkte und Fragestellungen in den Mailänder *scientia*-Debatten bzw. *scientifici duelli* lassen sich näherungsweise anhand seiner schriftlichen Notizen nachvollziehen, die fragmentarisch in diversen Originalmanuskripten sowie v. a. in den posthum von seinem Mitarbeiter und Erben, dem Mailänder Maler Francesco Melzi, redigierten Aufzeichnungen insbesondere zum ersten Teil (der

DOI: 10.13173/97834471218804.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Prima Parte) des *Libro della Pittura* (*Codex Urbinas Vaticanus* 1270) überliefert sind.[45] Während Leonardos vielfältige Notizen und Skizzen, theoretischen Überlegungen, Beobachtungen und Studien in den Originalmanuskripten keiner linearen, systematisch-stringenten Ordnung folgen und vielmehr in ihrer Aspekthaftigkeit das Prozessuale des forschenden Arbeitens anschaulich machen, vermittelt Melzis geordnete und argumentationsorientierte Kompilation einen – freilich vermittelten und inszenierten – Einblick in die Struktur rhetorisch modellierter Duelle, wie sie mündlich am Sforza-Hof und im Kreise der *Academia Leonardi Vinci* ausgetragen wurden. Bekannt ist die *Parte Prima* seit Guglielmo Manzis Edition des *Codex Urbinas* zudem unter dem Beinamen *Paragone*, der Kernthema und Rhetorik markiert: nämlich paragonale Nobilitierungsdebatten in der Tradition der *disputà delle arti*. Konkret sind es Vorrangigkeitsduelle zwischen ‚dem' Maler und jeweils Vertretern anderer Disziplinen, etwa ‚dem' Dichter, Bildhauer oder Musiker. Laut Giovan Paolo Lomazzo verfasste Leonardo seine Paragone-Notizen auf Bitten des Herzogs Ludovico Sforza zur Beantwortung der Frage, ob die Malerei oder die Skulptur nobler sei: „se è più nobile la pittura, o la scoltura".[46] Die Nobilitätsfrage verbindet sich im *Paragone* jedenfalls untrennbar mit der *scientia*-Frage. Immer wieder geht es in den schriftlich inszenierten Duellen zwischen ‚dem' Maler und seinen Kollegen bzw. Konkurrenten am Hof gerade auch um den epistemologischen Status sowie die epistemischen Potentiale der jeweiligen Disziplin und vermittelt darüber zudem um den gesellschaftlichen Stand der Akteure.

Ausgangspunkt und Auftakt der *Prima Parte* ist die Frage, ob die Malerei eine *scientia* sei oder nicht: „Se la pittura è scientia, o no."[47] Die Formulierung der *scientia*-Frage, die im Verlauf des Textes bspw. auch für die Skulptur gestellt wird, kann auf ein etabliertes Modell scholastischer Tradition rekurrieren, wie es in dem vom Mathematiker, Philosophen und Mediziner Pietro d'Abano (um 1250-1315) verfassten Mailänder Werk *Conciliator differentiarum philosophorum et medicorum* zu finden ist. Dort wird die Frage eruiert, ob die Medizin eine *scientia* sei oder nicht: „Utrum medicina sit Scientia, necne".[48] Die rhetorische Geformtheit bzw. Kultiviertheit der *Parte Prima* wird damit bereits zu Beginn deutlich. Und die Frage, ob die Malerei eine *scientia* sei, wird eindeutig bejaht. Im Abschlussplädoyer der Auftaktfrage heißt es, dass die Malerei nur deshalb bisher nicht in die Wissenshierarchie integriert worden sei, da es den „scrittori" an der Kompetenz mangele, ihre genuinen Eigenschaften zu beschreiben: „Perché la pittura non è connumerata nelle scientie. Perché gli scrittori non hanno aauta notitia della scienzia della pittura, non hanno potuto descriverne li gradi e parti di quella."[49] Dem Fehlen einer Beschreibungs- und Reflexionskompetenz kommen die im Malereibuch präsentierten Redebeiträge schließlich entgegen. Dabei weisen die konkreten Argumente für die Malerei als *scientia* deutliche Schnittmengen mit Pacioli auf. So ist auch gemäß Leonardo der springende Punkt für den *scientia*-Status der Malerei ihre Verflechtung mit den mathematischen Disziplinen, allen voran der Geometrie, mittels der in Werken der Malerei Harmonie durch Proportionen erzeugt werden kann. Wie bei Pacioli werden also die „matematiche dimostrationi" zum Dreh- und Angelpunkt wahrer *scientie*.[50] Zudem weist Leonardo ebenfalls den Sehsinn als nobelsten aller Sinne aus und versteht das Auge als Fenster zur „anima" sowie Hauptweg des *sensus communis* bei der Betrachtung der unendlichen Werke der Natur („le infinite opere de natura").[51] Über den Sehsinn werde alle Schönheit („bellezza") der Welt erfasst, er berate und lenke alle „humane arti", sei Leiter der Astrologie und Kosmographie und „prencipe" der mathematischen Disziplinen, deren „scientie" die gewissesten („certissime") seien.[52] Allerdings geht der *pittore* Leonardo(s) hinsichtlich der Umordnung der konventionellen Wissenshierarchie der *artes liberales* malereitheoretisch betrachtet erwartungsgemäß noch einen Schritt wei-

DOI: 10.13173/9783447121804.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ter als Pacioli. Während letzterer fordert, die der Musik ebenbürtige Perspektive in den *scientie*-Reigen zu integrieren, und er lediglich indirekt die Malerei qua der Perspektive mit bespricht und nobilitiert, argumentiert der *pittore* Leonardo(s) dafür, die Malerei explizit als eigenständige *scientia* in den Reigen der *artes liberales* aufzunehmen. Ebenso aber ist die Musik entscheidend in der Argumentation zur Umordnung: Wenn sie einen Platz im Quadrivium hat, dann muss ebenfalls ein Platz für die Malerei eingeräumt werden: „Adonque, poi che tu ai messo la musica infra le arti liberali, o tu vi metti questa [la pittura], o tu ne levi quella [la musica]".[53] Dabei stehen die von Leonardo und Pacioli geforderten Neuordnungen der Wissenshierarchie in engem Zusammenhang mit der am Sforza-Hof florierenden antagonistischen Debattenkultur und einem akademischen Gelehrtenzirkel wie jenem um Leonardo. Denn im Unterschied zu anderen institutionellen Kontexten wie den Zünften oder Universitäten gab es in diesem durch höfische Interessen und Praktiken eröffnete Spielräume für ein epistemologisches Umdenken und Emanzipieren gewisser Disziplinen samt ihrer Experten.[54]

Anders als in Paciolis *Compendium de divina proportione* sind in Leonardos *Paragone* die Erörterungen zu Nobilitierungsfragen detaillierter und als konkurrierender Vergleich der Malerei mit anderen Disziplinen gestaltet, als Streitgespräch des Malers mit anderen Experten. Charakteristisch ist dabei der im Wechsel von Fragen und Antworten anleitende Duktus des Gesprächs im Zuschnitt auf den Maler. So heißt es etwa im Agon zwischen *pittore* und *scultore*: ‚Es sagt der scultore […] Daraufhin antwortet man, dass […]' („Dice lo scultore […] A costui si risponde che […]"); oder: ‚Hierauf antwortet der scultore und sagt […], woraufhin man antwortet, dass […]' („Qui risponde lo scultore et dice […] al quale si risponde che […]").[55] Die verschriftlichten Duelle muten daher nicht nur als Echo mündlicher Debatten an, sondern gleichermaßen als Anleitungen für zeitgenössische Maler, um erfolgreich an kultivierten Streitgesprächen teilnehmen zu können. Im Duell zwischen *pittore* und *scultore* wird nun die Malerei u. a. deshalb als die vorrangige ausgewiesen, weil sie auf zweidimensionaler Fläche durch unterschiedliche Perspektivkonstruktionen sowie Farb- und Helldunkelmodellierungen „per forza de scientia" die Natur in ihrer Vielfalt überzeugender imitieren sowie Plastizität und Lebendigkeit evozieren könne und dazu vom Maler eine größere intellektuelle Leistung erfordere.[56] Der *scultura* wird der Status als *scientia* sogar abgesprochen, da sie als *arte meccanichissima* präsentiert wird, die große physische Anstrengung erfordere und eben nicht die *scientia* der Perspektive anwende.[57] ✦

Gemäß Leonardos *Libro della Pittura* ist die Malerei nicht nur gegenüber der Skulptur, sondern bspw. auch gegenüber der Dichtung und Musik als nobler anzusehen. Ausschlaggebendes Argument in diesen Duell-Konstellationen ist insbesondere die höhere Wertschätzung des Sehsinns gegenüber dem Hörsinn sowie die besondere Kompetenz der Malerei, göttliche Proportion(en) nicht nur wahrnehmbar und anschaulich zu machen, sondern zudem zu bewahren. Als Beispiel wird vom *pittore* u. a. das Bildnis eines „angelico viso" (eines ‚engelhaften Gesichts') angeführt, das mit „proportionali bellezze" einen „armonico concento" erzeuge, der über den Sehsinn auf einen Blick erfasst werde.[59] Die Malerei macht demnach harmonische

✦ Die Paragone-Passagen des Malereibuchs verdeutlichen einerseits, dass Reflexionen über die Bildkünste und ihren *scientia*-Status im interdisziplinären, insbesondere höfisch situierten Austausch von großem Interesse waren. Andererseits zeigen die Argumente und Schwerpunktsetzungen, dass die auf einen Agon ausgerichteten, rhetorisch stilisierten Nobilitierungsdebatten zuspitzen, Aspekte mithin verflachen und in ihrer Rhetorik als Streitgespräche polemisch werden können. Dadurch werden die mediale und materiale Vielfalt von Malerei und Skulptur bzw. Bildhauerei samt ihrer diversen Arbeitspraktiken, aber insbesondere auch ihre Austauschprozesse und Interaktionen ausgeblendet. Fokussiert werden in den Nobilitierungsdebatten v. a. die Tafelmalerei und der Hofmaler sowie die Marmorskulptur und der Hofbildhauer, wodurch u. a. akute Konkurrenzverhältnisse um soziales Ansehen und Auftragsvergaben des höfischen Umfelds gespiegelt werden. In keiner Weise bildet diese Spielart des duellierenden Paragone aber die Pluralität frühneuzeitlicher Paragoni im ästhetischen Diskurs Mailands und der Lombardei in ihrer Bandbreite von Aspekten und materialen Ausprägungen von Agon bis Mitstreit ab.[58]

DOI: 10.13173/9783447121804.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Proportionen sicht- sowie erfahrbar; in der Fähigkeit, Harmonie durch die stimmige Simultaneität von Proportionen konfigurieren zu können, ähnele die Malerei nun der Musik, die dies durch den Zusammenklang von Tönen erreichen könne – anders als die Dichtung, der dies im Nacheinander der Worte unmöglich sei.[60] Da aber die bewundernswerten Harmonien der Musik über den Hörsinn wahrgenommen werden und mit der Aufführung verklingen, während die „armonicha proportionalità" zusammengesetzt aus „divine proportioni" in Werken der Malerei über den Sehsinn wahrgenommen und im Bild auf Dauer bewahrt werden können, sei die Malerei die noblere *scientia*.[61] In Leonardos Duell-Beiträgen gibt es also die von Pacioli intensiv erörterte und bedeutungsvoll aufgeladene *divina proportione* nicht allein im Singular, sondern zudem im Plural als *göttliche Proportionen*. Damit wird eine weitere, maßgeblich anders konzipierte Facette von Proportion bzw. Proportionslehren ins Spiel gebracht. Die pluralisierte Form bezieht sich in Leonardos Denken und Gestalten nicht auf den goldenen Schnitt, sondern auf Proportionen, die maßgeblich durch ‚lumi e ombre' konfiguriert werden und denen eine optische Erforschung von Proportionen zugrunde liegt, wie im folgenden Unterkapitel anhand der Analyse von Leonardos Bildnis eines Mannes mit Notenblatt bzw. eines Musikers thematisiert wird.

Divine proportioni – Das Bildnis eines Musikers

Ein Gemälde, in dem *divine proportioni* mittels einer besonderen Gestaltungsweise von Licht- und Schattenwerten konfiguriert und dabei als spezifisch epistemische, aber zugleich auch immanent ästhetische Qualitäten von (Leonardos) Malerei zur Anschauung kommen können, ist das um 1490 in Mailand entstandene Bildnis eines Mannes mit Notenblatt bzw. eines Musikers (Abb. 7).[62] Zugleich geht es in diesem Porträt mit der Musik um eben jene *ars liberalis*, an die Leonardo in höfischen Duellen seine Forderung zur Aufnahme der Malerei ins Quadrivium koppelt. Im Hochformat vor einfarbig dunklem Hintergrund und nah an die Bildgrenze gerückt ist die scheinbar plastisch hervortretende Büste eines jungen Mannes mit lockigem, langen, goldbraunen Haar, roter Kappe und einem Notenblatt in seiner langgliedrigen rechten Hand dargestellt.[63] Der Porträtierte ist im Dreiviertelprofil in einer spannungsreichen Pose zwischen Zu- und Abwenden von den Betrachtenden zu sehen. Sein Blick ist versunken nach rechts in Richtung des einfallenden Lichts gewandt, wobei der bildinterne Lichteinfall sein Gesicht mit den markanten Wangen- und Kieferknochen, schwerlidrigen und großen, mandelförmigen, braunen Augen, der geraden Nase und dem schmalen, leicht geöffneten Mund modelliert. Er setzt zugleich die goldbraunen Haarlocken schimmernd von der Gesichtshaut des Mannes ab, lässt das Weiß des Hemdkragens vor dem Schwarz des Überrocks erstrahlen und am unteren Bildrand das weißliche, auseinandergefaltete Notenblatt. Während einige Bereiche des Gemäldes wie der Umhang nicht vollständig ausgearbeitet und ggf. unvollendet sind, ist v. a. der Kopf auf fein nuancierte Weise durch Licht- und Schattenwerte ausdrucksstark gestaltet. Mit den vielschichtigen Lasuren, weichen Übergängen, effektvollen Weißakzenten und dem mit Öl gebundenen Pigmenten arbeitenden Farbauftrag, die Leonardo im Dialog u. a. mit flämischer Porträtmalerei oder auch Bildnissen des sizilianischen Künstlers Antonello da Messina entwickelte, sind lineare Konturen aufgelöst, wird Plastizität erzeugt und der Anschein von Lebendigkeit erweckt.[64] Dabei wirkt der Porträtierte mit seinen leicht feucht glänzenden Augen, dem abgewandten Blick und der angedeuteten Mundöffnung in sich versunken – als hätte er gerade gesprochen bzw. gesungen oder würde dazu ansetzen. Verbunden mit der Evokation einer klanglich-akustischen Harmonie konfigurieren die in weichen Übergängen modellierten und im

DOI: 10.13173/9783447121804.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 7: Leonardo da Vinci, *Porträt eines Mannes mit Notenblatt – Der Musiker* (1485–Anfang der 1490er-Jahre). Tempera und Öl auf Holz, 44,7 × 32 cm. Mailand, Pinacoteca Ambrosiana

DOI: 10.13173/9783447121804.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Gesamteindruck kontrastreichen lichten und schattigen Partien des Gemäldes die Wohlproportioniertheit eines anmutigen Gesichts und verewigen dessen versunkenen Blick – einen Blick, durch den die Augen, Fenster der *anima* und Sitz des nobelsten Sinnes, zu einer Schlüsselstelle des Porträts werden, ganz im Sinne der Paragone-Argumente. Zugleich scheinen im Medium dieses Bildes jenseits eines polemischen Agons durch die Anmutung des Versunkenseins die Augen nicht allein auf visuelle Wahrnehmung anzuspielen, sondern gemeinsam mit dem Notenblatt und leicht geöffneten Mund des Musikers zugleich das Hören von Wohlklängen und dadurch evozierte imaginative, verträumte, nach innen gewandte Dimensionen von Wahrnehmung aufzurufen.

Was genau auf dem hell erleuchteten, nah an die Bildgrenze ‚gehaltenen' Notenblatt steht bzw. gestanden haben mag, ist nicht (mehr) eindeutig zu entziffern. Technische Analysen legen nahe, dass am Beginn der Notenzeile „Cant… An" oder „Cont…Ac" zu lesen war; dies könnte für *Cantum Angelicum* bzw. *contratenor acutus* stehen als Referenz auf Franchino Gaffurios Werk *Angelicum ac divinum opus musice* bzw. eine musikalische Proportion aus dessen Lehre.[68] Mit dem Musiktheoretiker und -professor Gaffurio, der seit 1484 Kapellmeister des Mailänder Doms war und im Dienste des Herzogs stand, verband Leonardo (und auch Pacioli) eine enge Bekanntschaft sowie die gemeinsame Arbeit an Projekten wie der theatralen Inszenierung von Bellincionis *Festa del paradiso*.[69] Zur Zeit der Entstehung des hier betrachteten Bildnisses forschte Gaffurio intensiv zur musikalischen Harmonie, simultanen Polyphonie und Pythagoreischen Proportionslehre. Seine Auseinandersetzung mit der Analogie von Malerei und Musik über den gemeinsamen Nenner mathematischer Proportionsverhältnisse ist u. a. in seinem *De Harmonia Musicorum Instrumentorum Opus* (Mailand 1528) nachvollziehbar. Dort ist zu lesen, dass nichts in einem Gemälde ohne die Proportionen der Zahlen sichtbar werde und sowohl die Komposition eines Bildes als auch die Mischverhältnisse der Farben auf Zahlenverhältnissen gründeten.[70] Über derartige Themen und Thesen konnten sich Gaffurio und Leonardo – je nach Kontext im Dialog oder auch Duell der Mailänder Wissensdebatten – austauschen. Die Proportionierungen von Licht- und Schattenwerten bzw. die Erzeugung von Harmonie und Schönheit durch bestimmte Licht-Schatten-Verhältnisse sind jedenfalls von besonderer Bedeutung im Musiker-Bildnis und zugleich Thema im *Paragone* – u. a. im Gespräch zwischen Maler und Musiker. Dort heißt es, dass die Malerei als „scientia mentale" wie die Musik und die Geometrie die quantitativen Proportionen beachte, aber zusätzlich auch „le qualita delle proportioni d'ombre e lumi, e distantie nella sua prospettiva" bedenke.[71] Im Bildnis des Musikers kommen nun im Modus einer spezifischen Helldunkelmodellierung und konturauflösenden Malweise gewissermaßen die „divine proportioni" eines engelhaften bzw. engelsgleichen Gesichts („angelico viso posto in pittura") zur Anschauung.[72] Dabei werden die visuell wahrnehmbaren harmonischen

Dass Leonardo in seiner Auseinandersetzung mit anderen *artes (liberales)* – wie etwa der Musik – in seiner Malerei anders als in seinen schriftlichen Paragone-Notizen weniger an einem Duell interessiert zu sein scheint als vielmehr an einem Dialog etwa über die Erzeugung von Harmonien durch Proportionen, legen u. a. die unterschiedlichen Funktionskontexte der medial und material differenten Gestaltungsweisen nah. Während die Paragone-Notizen eng mit der höfischen Debatten- und Wettstreitkultur samt ihrer *scientifici duelli* verknüpft und bspw. vom Werben um prestigeträchtige Aufträge geprägt sind, eruiert Leonardo in seiner Malerei gerade auch die eigene Vielseitigkeit als forschender Künstler und erkundet jenseits eines stark wertenden Agons Besonderheiten der Malerei und ihrer epistemischen Potentiale. Insgesamt arbeitete Leonardo schließlich nicht allein als Maler, sondern u. a. auch als in Ton und Bronze plastisch werkender Künstler, er ergründete Mechanismen als Ingenieur, zeichnete mit ganz unterschiedlichen Werkstoffen, entwarf architektonische Pläne, studierte Anatomien von Menschen und Tieren, setzte sich intensiv mit Musik auseinander und musizierte selbst.[65] Aufgrund seines Lyra-Spiels, so heißt es in frühneuzeitlichen Quellen, habe ihn Lorenzo de' Medici gemeinsam mit seinem Musik-Schüler Atalante Migliorotti von Florenz aus zum Mailänder Herzog gesandt.[66] In Mailand, damals ein internationales Zentrum der Musik, „a melting pot […] [characterized by] the antagonism and also fusion between local Italian homophonic tradition and the new Flemish and French polyphonic style",[67] konnte sich Leonardo mit zahlreichen prominenten Musikern und Musiktheoretikern wie Gaffurio zu Proportionstheorien und Harmonien austauschen – nicht zuletzt in *scientifici duelli* und der *Academia Leonardi Vinci*.

DOI: 10.13173/9783447121804.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Proportionen des Gesichts zugleich über das leuchtend helle Notenblatt und den leicht geöffneten Mund des Porträtierten mit musikalischen Harmonien bzw. der klanglichen Dimension von Musik korreliert.

Deutlich wird, dass Leonardos Konzeption von Proportionen nicht allein in linear und geometrisch ermittelten Größenverhältnissen einzelner Gesichtsteile zueinander liegt, sondern auch und v. a. im Relationieren von Licht- und Schattenwerten und damit im wissenschaftlichen Erforschen optischer Phänomene und dem Beobachten der Entstehung von Schönheit im ‚richtigen Licht'. Leonardo konnte den in der Rezeption v. a. als *sfumato* bekannt gewordenen Modus kontrastreicher und zugleich weich modellierter Konturauflösung u. a. in Auseinandersetzung mit malereitheoretischen und optischen Überlegungen zum ‚sfumare' bei Cennino Cennini und Leon Battista Alberti sowie zum „dolce […] ombreggiando"[73] im Mailänder Architekturbuch Filaretes erarbeiten; er rezipierte aber bspw. auch Lehren des aus Basra stammenden Optikers und Mathematikers Alhazen (Abū ʿAlī al-Ḥasan bin al-Haiṯam).[74] Über den – in seiner Faktur per se elusiven – Modus des *sfumato* vermag Leonardo optische und wahrnehmungspsychologische Vorgänge, die stete Beweglichkeit der Formen und die stete Auflösung bzw. Konkretisierung von Konturen beim Sehen zu eruieren und reflektieren und in seiner Malerei erfahrbar und anschaulich zu machen.[75] Zugleich erfasst bzw. konfiguriert er mit dem bzw. im *sfumato divine proportioni* und mittels dieser Schönheit, die, mit den pointierten Worten André Chastels gesprochen, „genau genommen die oberste Stufe [ist], die [das] nicht-begriffliche Denken – eben das Denken der Malerei – erreicht, das sich aber trotzdem alles, was ein begrifflicher Gedankengang (oder die Wissenschaft) beisteuern kann, zu eigen gemacht hat."[76] Anders als bei Paciolis *divina proportione* ergibt sich die Irrationalität jener *divine proportioni* nicht durch ein geometrisches Geheimnis, sondern durch ein nicht allein auf der Grundlage von Regeln erlernbares Wissen, wenngleich Frank Zöllner darauf hinweist, dass Leonardo durchaus erforschte, inwiefern Schattenwerte messbar sein könnten. Durch löffelweises Abmessen der Pigmente habe er zeitweise versucht, eine Regelmäßigkeit abzuleiten.[77] Doch neben dem Vermessen geht es letztlich gerade auch um das Ermessen und Erfassen der, wie Martin Kemp es auf den Punkt bringt, „elusive nature of vision".[78] Und diese liegt für Leonardo wohl nicht zuletzt darin begründet, dass das Auge keine klaren Umrisslinien von Körpern, sondern ineinandergreifende Licht-Schatten-Valenzen wahrnimmt. Mit den weich modellierten Helldunkelschattierungen stellt der forschende Künstler diese Beobachtung bzw. dieses Phänomen und Prinzip in seiner Malerei dar. Beim Porträtieren rät Leonardo denn auch von hochstehendem Sonnenlicht ab und empfiehlt eine halbschattige Beleuchtungssituation, in der die lichten und schattigen Partien weich und mit einer großen plastischen Wirkung ineinander übergehen und in der die *grazia* der porträtierten Person am besten zu fassen sei bzw. zur Geltung komme.[79] Dementsprechend stellt Leonardo unterschiedlichen perspektivischen Konstruktionsmodi „ombra e lumme o voi dire chiaro e scuro", sprich Licht und Schatten bzw. *chiaroscuro*, als hohe „scientia […] di gran discorso" voran.[80]

Während Leonardo nun *chiaroscuro* als hohe *scientia* konzipiert und an anderer Stelle die ‚matematiche dimostrationi', wie oben erwähnt, als fundamentales Prinzip jeglicher ‚vera scientia' ansetzt, fordert er ebenso die epistemologische Wertschätzung von „esperientia" (Erfahrung) ein, mittels derer man erst Gewissheit über die „discorsi mentali" erlangen könne.[81] Jene *scientie*, die nicht aus der *esperientia*, der Mutter aller Gewissheit, geboren werden bzw. in dieser enden und bei denen weder Anfang noch Mitte noch Ende durch einen der fünf Sinne gehe, hält Leonardo für gänzlich fehlerhaft und unsinnig: „[A] me pare che quelle scientie sieno vane et piene d'errori le quali non sonno nate dall'esperientia, madre d'ogni certezza, et che non terminano in nota esperientia, cioè

DOI: 10.13173/9783447121804.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

che'lla loro origgine, o mezzo o fine, non passa per nessun' de' cinque sensi."[82] Die Erfahrung und das an sie gebundene Wissen erfordern und ermöglichen gemäß Leonardo die Evaluierung, Adaption und Anpassung theoretisch-begrifflichen Wissens und seiner Regeln in der Praxis. Dabei verbindet sich mit der Erfahrung eine Wissensform, die begrifflich schwer fasslich und nicht (vollständig) über Definitionen oder Regeln vermittelbar ist, sondern an das Subjekt der Erfahrung gebunden bleibt.[83] Aus dieser Perspektive betrachtet, vermögen Werke der Malerei unterschiedliche Modi von Wissen miteinander zu verschränken, anschaulich und reflektierbar zu machen – so etwa qua *divina proportione* ein im Divinen gründendes Wissen, qua *divine proportioni* ein Wissen um Schönheit sowie phänomenologische und optische Prinzipien und zugleich neben einem an mathematische und optische Berechnungen bzw. Vermessungen geknüpften Wissen auch ein solches, das aus dem Ermessen und Experimentieren heraus gewonnen wird, zwischen Regelwerk und Erfahrungswissen, zwischen Linie und Auflösung der Kontur.

‚Göttliche Proportion(en)' als Stilfrage – Ein vergleichender Blick auf Leonardo, ‚leonardeschi' und Bramantino

Um 1490 notiert Leonardo die Frage, welcher Modus der Proportionierung eines Gesichts die größere Herausforderung darstelle bzw. Anstrengung erfordere: der auf Streckeneinteilungen und Profillinien ausgerichtete oder jener der Modellierung über Licht- und Schattenwerte: „qual è più fatica, o i proffili o l'ombra o lumi?"[84] Mit der bildkünstlerischen Darstellungsweise oder vielmehr *figura* des *sfumato* und dem *chiaroscuro* seiner Malerei sowie deren besonderer – gerade auch epistemologischer – Wertschätzung in seinen schriftlichen Notizen gibt der toskanische Künstler letztlich eine Antwort zugunsten von ‚ombra e lumi'. Dabei ist das *sfumato* nicht ausschließlich als wissenschaftlicher Modus der *imitatio* optischer Naturgesetze produktiv und bedeutsam, sondern ebenso und zugleich als stilbildendes, ästhetisches Konzept, das nicht zuletzt auch – in abgewandelter, oftmals aufpolierter Form – unter Mailänder Malern aus dem engeren Umfeld Leonardos zu einem erfolgreichen, kollektiven Stil adaptiert wurde. Ein Beispiel hierfür ist ein in den 1490er-Jahren emergierender Bildtypus Mailänder Porträtmalerei, den David Brown sinnfällig als „idealized portraits" bezeichnet, und der maßgeblich durch Leonardos Bildnis des Musikers inspiriert wurde.[85] In dieser Werkgruppe, zu der Bilder von u. a. Giovanni Antonio Boltraffio, Ambrogio de Predis und Marco d'Oggiono zählen, werden die Porträtierten als junge, schöne, oft androgyne Personen mit schulterlangem, lockigen Haar, schwerlidrigen Augen und im Close-up vor einfarbig dunklem Grund mit „smooth and glossy surfaces" – gewissermaßen in Hochglanz – dargestellt (Abb. 8).[86] Mit ihrer Appropriation von Figurentypen, Posen und dem ‚leonardesken' *sfumato* gestalten jene ‚leonardeschi' einerseits einen erfolgreichen Stil. Andererseits steht ihre Arbeitsweise aber grundlegenden Prinzipien künstlerischen Schaffens in Leonardos Denken entgegen. Denn die Praxis der *imitatio* jener Mailänder Künstler mit Werken wie den *idealized portraits* marginalisiert das eigenständige, experimentell fundierte Studium, die Beobachtung der poietischen Prinzipien der Natur, aber bspw. auch das zeichnende Elaborieren von *ingegno* und *fantasia*.[87] Im Fokus jener wohl gemerkt bereits zu Beginn von Leonardos Mailand-Aufenthalt etablierten lombardischen Maler steht vielmehr jenseits eines Lehrer-Schüler-Verhältnisses die intensive Auseinandersetzung mit dem zum Modell erwählten originellen ästhetischen Konzept Leonardos und die Kreation bzw. Perfektionierung eines erfolgreichen (Bildnis-) Stils. Ergänzend hierzu argumentiert Luke Syson überzeugend dafür, dass die *idealized portraits* an die traditionsreiche lombardische Kunstpraxis kollaborativen Arbeitens mit

DOI: 10.13173/9783447121804.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 8: Mailänder Maler (Marco d'Oggiono zugeschrieben), *Porträt eines jungen Mannes – sog. Archinto-Porträt* (1494). Öl auf Holz, 53,3 × 38,1 cm. London, National Gallery

einem identitätsstiftenden Stil als „common stylistic language" anschließen und Ludovico Sforzas Interesse an einem „new Sforza house style" entgegenkommen konnten.[88] Dass gerade das ‚Leonardeske' Ende des Quattrocento in Mailand von besonderer Virulenz und hohem Identifikationspotential war, legt auch ein zeitgenössischer Bericht darüber nah, dass in jedem typischen Mailänder *palazzo* jener Zeit ein Gemälde Leonardos zu sehen gewesen sei – womit sicherlich nur ein Gemälde in leonardeskem Stil gemeint sein kann, da Leonardo selbst bekanntermaßen nur sehr wenige gänzlich eigenhändige Werke geschaffen hatte.[89]

An der *figura* des *sfumato* mit seinen Konfigurierungen von *divine proportioni* reiben sich aber im ästhetischen Diskurs Mailands Ende des 15. Jahrhunderts auch Gegenentwürfe bzw. Konkurrenz- und Alternativmodelle. Während Michael Cole die Konkurrenz von Leonardo und Michelangelo pointiert als eine „agonistic history" der Gegenspieler *sfumato* und *circumscriptio* konturiert,[90] lässt sich ein vergleichbarer Agon zwischen *sfumato* und linear verfahrenden, konturbasierten Darstellungsweisen auch innerhalb der Mailänder Debatte um Konzeptionalisierungen von *proportioni* ausmachen. Epistemischer und ästhetischer Agon verschränken sich dabei in der Konkurrenz von Stilen renommierter in Mailand tätiger Maler und ihres je eigenen Umgangs mit verschiedenen Perspektiv- und Proportionslehren – oder anders gesagt: *prospettive* und *proportioni* sind im ästhetischen Diskurs aus unterschiedlichen Blickwinkeln von hoher Relevanz und eröffnen geltungsstarke Gestaltungsspielräume. Ein prägnantes Beispiel für einen Gegenspieler zum *sfumato* und *chiaroscuro* der Malerei Leonardos sowie verschiedener ‚leonardeschi' ist die Malerei des Mailänder Künstlers Bartolomeo Suardi, der in seinen Bildern ebenfalls sehr intensiv die Verschränkung von Malerei und mathematischen Disziplinen (insbesondere Proportionslehren) eruiert, dies jedoch unter anderen Schwerpunktsetzungen – und damit verschränkt mit einem anderen Stil. Suardi nannte sich seit 1490 Bramantino, kleiner Bramante, und stellte damit ganz deutlich seine Orientierung an der Kunst eines anderen sehr prominenten *artist in residence* des Sforza-Hofes heraus: Donato Bramante.[91] Die beiden Künstler hatten in Mailand verschiedentlich gleichzeitig an einem Ort (zusammen)gearbeitet, etwa um 1490 bei der

DOI: 10.13173/9783447121804.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Gestaltung des Wandbildes des *Argo* – ein illusionistischer Überbau der Tür zur Schatzkammer des *Castello Sforzesco*.[92] Bramantinos namentlicher Rekurs lässt sich v. a. über die Expertise des Malers und Architekten aus Urbino in Fragen linearperspektivischer Konstruktionen erklären, die für den Mailänder Künstler von besonderem Interesse waren. Auch Bramantinos Werke sowie sein Ruf in frühneuzeitlichen Quellen zeugen von fundierten Kenntnissen in Perspektive und Geometrie. Giorgio Vasari und Giovan Paolo Lomazzo bspw. loben seine Perspektivkünste und *scorci* – eine forcierte Form perspektivischer Verkürzungen und ein technischer Akzent, insbesondere in Bildern an hohen Anbringungsorten.[93] Lomazzo zitiert zudem aus nicht erhaltenen Schriften Bramantinos zur Perspektive. Demgemäß kritisiert Bramantino die unter seinen Zeitgenossen weit verbreitete Methode, ohne jegliche Vermessung nach der Natur bzw. aus der Vorstellung heraus, frei zu zeichnen; schwerwiegende Fehler werden so begangen, die ‚den Verständigen der Ratio des Sehens und Handelns' („intelligenti della ragione del vedere e dell'operare") nicht unterlaufen.[94] Wenn nicht vollständig, so müsse man in seinen Bildern zumindest teilweise mathematischer Berechnung folgen und diese dann ggf. mit mechanischen Messinstrumenten kombinieren. Deutlich wird dabei ein dezidierter Wahrheitsanspruch an Werke der Malerei.

Ab Mitte der 1490er-Jahre ist in Bramantinos Malerei dazu passend beobachtbar, dass der Aufbau seiner Bilder betont geometrisch über Linien und perspektivisches Fluchten organisiert ist (Abb. 9). Seine Bildfiguren verortet der Maler in klar strukturierten Architektursettings, die durch lineare Ordnungsmuster gekennzeichnet sind und die seine linearperspektivische Expertise ausstellen. Bramantinos Kompositionen sind geometrisch durchorganisiert und vermessen. Dies zeigen bspw. auch Infrarotanalysen mehrerer seiner Bilder, die – im späteren Werkprozess verborgene – Vorzeichnungen sichtbar machen, mit denen der Maler das Bildfeld in Kompartimente aufteilte und ein Modulsystem für kompositorische Ausgeglichenheit schuf.[95] Des Weiteren proportionierte Bramantino mehrere seiner Bilder gemäß dem goldenen Schnitt (Abb. 11). Wohlgemerkt wandte er den goldenen Schnitt nicht in sehr frühen Werken wie dem Gemälde der *Madonna del latte* an, das 1485 entstand und damit vor der v. a. durch Luca Pacioli geprägten intensiven Auseinandersetzung mit der *divina proportione* im Mailänder Diskurs.[96] Bramantino hat sich offenbar ab Mitte der 1490er-Jahre intensiv und zugleich auf sehr eigenständige Weise mit zentralen Themen der Mailänder Wissensdebatten um Pacioli, Leonardo, Bramante und Co. auseinandergesetzt.

Um 1495/1500 bspw. schuf er die nahezu quadratische Tafel der *Anbetung der Könige*, die durch geometrisch-lineare sowie chromatische Proportionierungen des Bildfeldes gekennzeichnet ist (Abb. 9).[97] Darin erscheint die mit dem Turban in Analogie zu Sibyllendarstellungen als Mittlerin göttlich inspirierten Wissens präsentierte Gottesmutter eingebunden in die farbliche Harmonie der rhythmisch-symmetrisch verteilten Pastelltöne ihrer Kleidung und der auf den Thronstufen verteilten Gefäße, die neben der zur Anbetungsszene passenden Semantik des Empfangens und Darbietens nicht zuletzt das Wissen und Können des Malers demonstrieren, geometrische Formen linearperspektivisch darzustellen. Zudem lässt sich beim Vermessen des Bildfeldes die Anwendung der *divina proportione* nachvollziehen (Abb. 11). Setzt man nämlich Geraden an den Punkten an, an denen der goldene Schnitt jeweils die Seiten des Bildes teilt, dann gliedern diese Linien das Bild so, dass ein Rechteck den gewissermaßen divinen Ort rahmt und markiert, an dem das Jesuskind auf Mariens Schoss steht und von Johannes dem Täufer den Betrachtenden als Gottessohn und Erlöser gezeigt wird. Weitere Beispiele für die Anwendung der *divina proportione* in Bramantinos Madonnen-Bildern sind das Mailänder Altarbild der *Ma-*

DOI: 10.13173/9783447121804.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 9: Bartolomeo Suardi, genannt Bramantino, *Anbetung der Könige* (um 1495/1500). Öl auf Holz, 56,8 × 55 cm. London, National Gallery

Abb. 10: Bartolomeo Suardi, genannt Bramantino, *Madonna mit Kind und Engeln (Madonna Soli Deo)* (um 1512). Fresko übertragen auf Leinwand, 240× 135 cm, Mailand, Pinacoteca di Brera

donna mit Kind und den Heiligen Ambrosius und Michael (um 1505) sowie das Mailänder Fresko der *Madonna mit Kind und zwei Engeln* (um 1512) (Abb. 10).[98] Die obere Kante der Stufe bzw. des Sockels unter den Füßen Mariens verläuft jeweils auf der Höhe, auf der der goldene Schnitt die Längsseiten des Bildes unterteilt. Die Proportion scheint produktiv gemacht zu sein, um die Schwelle zwischen himmlischem und irdischem Bereich zu markieren – eine Schwelle, die zudem durch den sich nah an die Bildgrenze vorschiebenden Fuß der Gottesmutter betont wird. Proportioniert man den Bildraum innerhalb des Himmlischen erneut nach dem goldenen Schnitt, rahmt schließlich ein Rechteck göttlicher Proportion den Kopf Mariens und verortet sie sinnfällig als Mittlerin zwischen Gott und den Irdischen.
Während nun die Vermessungen und Proportionierungen der Bildfelder pointiert die *scientia* der Geometrie und Perspektive produktiv machen, finden sich zugleich aus mathematischer Sicht doch auch unlogische Aspekte in Bramantinos Malerei wieder, bspw. mit Blick auf das Größenverhältnis der Bildfiguren zum Bildhintergrund. Doch prinzipiell sind es geometrisch fundierte, geordnete,

DOI: 10.13173/97834471218O4.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

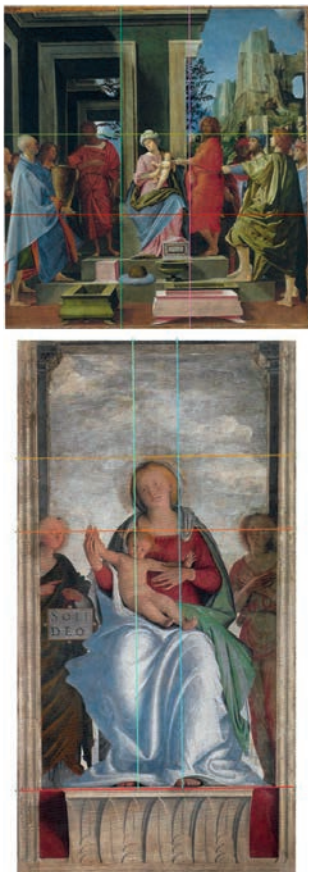


Abb. 11: Zusammenstellung der Abb. 9 und 10 mit Vermessungslinien nach dem goldenen Schnitt von der Autorin

oftmals detailreduzierte, typisierte, zeitlos anmutende bzw. überzeitliche Architekturräumen, in denen die Bildfiguren thronen. Auch die Madonnen-Figuren sind jeweils typisiert, fern individueller Physiognomie, vielmehr idealisiert und übernatürlich; Francesca Rossi spricht treffend von einer „umanità ideale sostanzialmente antinaturalistica".[99] Voluminöse monochrome tektonische Gewänder verhüllen die Anatomie ihrer Körper und monumentalisieren die Figuren in den quasi überzeitlichen Szenerien göttlicher Harmonie. Dabei sind Bramantinos Madonnen eben gerade nicht in prächtig verzierten Stühlen, in idyllischen Landschaften oder felsigen Grotten dargestellt, wie es zeitgleich in Bramantinos Umfeld in prominenten Beispielen der Fall ist. Bernardo Zenale – ein ausgewiesener Konkurrent Bramantinos in der Mailänder Künstlervereinigung San Luca – oder z. B. auch Antonio Boltraffio und zuvor Leonardo in Kooperation mit Ambrogio und Evangelista de Predis verorten die Madonna mit Kind etwa in einer maßgeblich über die „prospettiva aerea" und das „chiaro e scuro" räumlich gestalteten Landschaft mit Grotte, als „construction of space through sculptural masses […] which disregards the geometric cage of Albertian perspective", wie Stephen Campbell es fasst (Abb. 12, 13).[100] Wie oben anhand des Musiker-Bildnisses angesprochen, erforschte Leonardo bspw. insbesondere die optischen, atmosphärischen Aspekte und Effekte von Räumlichkeit. Und er problematisierte die Zentralperspektive u. a. im Mailänder *Abendmahl*, in dem Leon Battista Albertis Forderung nach dem idealen Betrachterstandpunkt, auf den die Linien der Sehpyramide im Bild fluchten, zugunsten der Beweglichkeit der Betrachtenden vor dem Bild im Raum des Refektoriums übergangen wird; zudem wird mathematische Exaktheit durch die räumlich stark verdichtete und mathematisch unlogische Darstellung der zwölf Apostelfiguren gebrochen, um in dem dichten Aufeinander der Gestik und Mimik die emotionale Intensität des Moments zur Anschauung bringen zu können.[101]

Abb. 12 (rechts oben): Leonardo da Vinci und Werkstatt (Ambrogio de Predis), *sog. Felsgrottenmadonna* (zwischen 1493 und 1508). Öl auf Holz, 189,5 cm × 120 cm. London, National Gallery
Abb. 13 (rechts unten): Bernardo Zenale, *Madonna mit Kind und Heiligen in einer Grotte* (um 1510). Öl und Tempera auf Holz, 177,8 × 123,2 cm. Denver, Denver Art Museum

DOI: 10.13173/9783447121804.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Denn Leonardo, mit Martin Kemp gesprochen,

> has used perspective for pictorial suggestion rather than absolute definition. […] He did not so much add science to art, or even art to science, as show how the ‚science of art' possessed a creative unity of its own special kind in relation to both form and content.[102]

Auch Bramantino handhabt mathematische Genauigkeit mitunter flexibel, wie oben erwähnt. Doch er fokussiert und exponiert in seiner Malerei das geometrische, konturierte, linearperspektivische Konfigurieren überzeitlicher architektonischer Bildwelten, idealisiert die Bildfiguren durch Typisierung und gestaltet daraus seinen eigenen Stil mit hohem Wiedererkennungswert.

Im Zusammenhang mit seiner tiefgreifenden Expertise im Bereich mathematisch zu vermessender und ästhetisch-bildkünstlerisch anzupassender Perspektiv- und Proportionslehren setzt sich Bramantino nun zudem auch mit komplexen Wissensfiguren, Ordnungsmodellen von Wissensdisziplinen und Umgestaltungen des geltungsstarken Reigens der *artes liberales* auseinander. Dies zeigt sich bspw. im Bildprogramm eines Musenzimmers in der lombardischen Peripherie sowie in einem während eines Forschungsaufenthalts in Rom verfassten Buch über dortige antike und zeitgenössische Kunstwerke.

Im Castello di Voghera in der Provinz Pavia malte Bramantino zwischen 1501 und 1503 im Auftrag von Louis de Luxembourg, Graf Ligny, das – frühneuzeitlich dem Studium, der Meditation, sozialen Distinktion, Selbstdarstellung sowie ggf. auch Sammlungspräsentation gewidmete – *studiolo* aus und stellte die Musen Apolls als Personifikationen von *scienti(a)e* dar.[103] Mit den Musen gestaltete er Figuren, die seit antiken Zeiten durch unterschiedliche Vorstellungen geprägt waren und mal als Protektorinnen bestimmter Künste bzw. Wissensgebiete, mal als Erzeugerinnen der Sphärenklänge, als Mittlerinnen zwischen Irdischem und Göttlichem und/oder als Figuren von Gelehrsamkeit bzw. Agentinnen der Inspiration aufgefasst wurden.[104] Dass die Musen als Erforscherinnen unterschiedlicher Wissensbereiche sehr gut zum Streben nach Wissen im Studierzimmer passen, jedoch aufgrund der anhaltenden Diskussion um ihre Anzahl und Eigenschaften kein einfaches Thema seien, betonte Mitte des 15. Jahrhunderts bspw. auch der maßgeblich an der Konzeption der Musendarstellungen im *studiolo* Leonello d'Estes im *Palazzo Belfiore* beteiligte Literat Guarino da Verona.[105] Bramantino nun stellt die Musen in perspektivischer Untersicht als überlebensgroße, in antik anmutende Gewänder gekleidete Frauen dar, die auf zweieinhalb Metern Raumhöhe in fingierten architektonischen Rahmungen mit Blick ins gemalte Freie sitzend thronen. Dabei setzt sich der Mailänder Künstler dezidiert von der oberitalienischen Bildtradition seiner Zeit ab, in der die Musen v. a. als junge tanzende, musizierende Frauen oftmals in Verbindung mit Sphärenkugeln und kosmologischen Bezügen gezeigt wurden.[106] Wenngleich das Bildprogramm in Voghera nicht mehr gänzlich erhalten ist, bleibt doch nachvollziehbar, dass ursprünglich jeder der neun Musen eine gemalte Nische zuteil wurde, jeweils eine Namensinschrift sowie lateinische Verse in den Querstreben zu ihrer Identifizierbarkeit beitrugen und Attribute ihre Wissens- und Wirkungsbereiche kenntlich machten.

Betrachten wir die Darstellung der Erathon etwas genauer, schließlich bringt diese sehr gut erhaltene Figur den besonderen Interessens- und Expertiseschwerpunkt des Mailänder Malers zur Darstellung (Abb. 14): Mit leicht geöffnetem Mund, geröteten Wangen, scheinbar wehendem Haar und nach oben gerichtetem Blick hält sie einen großen goldenen Zirkel sowie eine große, goldene Laute in den Händen und ist umgeben von zwei Tafeln mit geometrischen Figuren. Auf diese Weise kommt sie nicht allein als Muse der Liebesdichtung, sondern zugleich als *scientia* der Geometrie, der (harmonischen) Proportionen sowie indirekt ebenso der Perspektive zur Anschauung. In der Inschrift ist zu lesen,

DOI: 10.13173/9783447121804.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

dass Erathon jene Muse ist, die anmutig lyrische Gedichte hervorbringt bzw. die Laute spielt; dass sie die Göttin ist, die den Namen Amors trägt, und diejenige, die jegliches Zeichen auf ihren Tafeln in Ordnung bringt: „PLECTRA DECEN[S] ERATHON GERIT HAEC DEA NOMEN AMORIS DIGESTA ET TABULIS OMNIA SIGNA NOTAT.“[107] Während das goldgelbe Saiteninstrument und der leicht geöffnete Mund auf Erathons Vermögen verweisen, klanglich gestaltete harmonische Proportionen zu erzeugen, weisen Zirkel und geometrische Formen auf ihr Vermögen hin, eine geometrisch-visuelle Ordnung zu konfigurieren. Letztere nun wird im Bild nicht nur etwa durch den Zusammenfall des Bildmittelpunkts mit dem Bauchnabel der Muse gleich dem Vitruvianischen *homo ad circulum* geschaffen, sondern ebenso durch die – prominent durch Paciolis Forschungen semantisch aufgeladene – *göttliche Proportion*, die als geheimer Bauplan der Darstellung zugrunde liegt. Denn die zweifache Teilung der Bildränder gemäß dem goldenen Schnitt und die an diesen Punkten angesetzten und durch das Bildfeld gezogenen Geraden unterteilen den Bildraum so, dass der Kopf der Muse vom Rechteck der *divina proportione* gerahmt wird, von wo aus sie göttlich inspiriert gen Himmel blickt. Zudem setzt der Bogen des Zirkels genau dort an, wo der goldene Schnitt den vorderen Schenkel teilt. Die *scientia* Erathons ist damit nicht nur motivisch durch die Attribute Zirkel, Saiteninstrument sowie die geometrischen Figuren zur Darstellung gebracht; sie liegt der Komposition selbst zugrunde und schafft visuelle Harmonie im Medium des Bildes, während zugleich klangliche Harmonie mittels der Verse, des Instruments und der Andeutung von Gesang evoziert wird.

Interesse an und Auseinandersetzung mit Wissensordnungen prägen schließlich auch den Blick des mit Bramantino identifizierbaren Autors der *Antiquarie prospetiche Romane composte per prospectivo Melanese depictore* – sprich der ‚perspektivisch erfassten römischen Antiken zusammengestellt vom

Abb. 14: Bartolomeo Suardi, genannt Bramantino, *Muse Erathon* (1501–1503). Fresko. Detail des Musenzyklus aus dem *studiolo* des Castello di Voghera

DOI: 10.13173/9783447121804.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

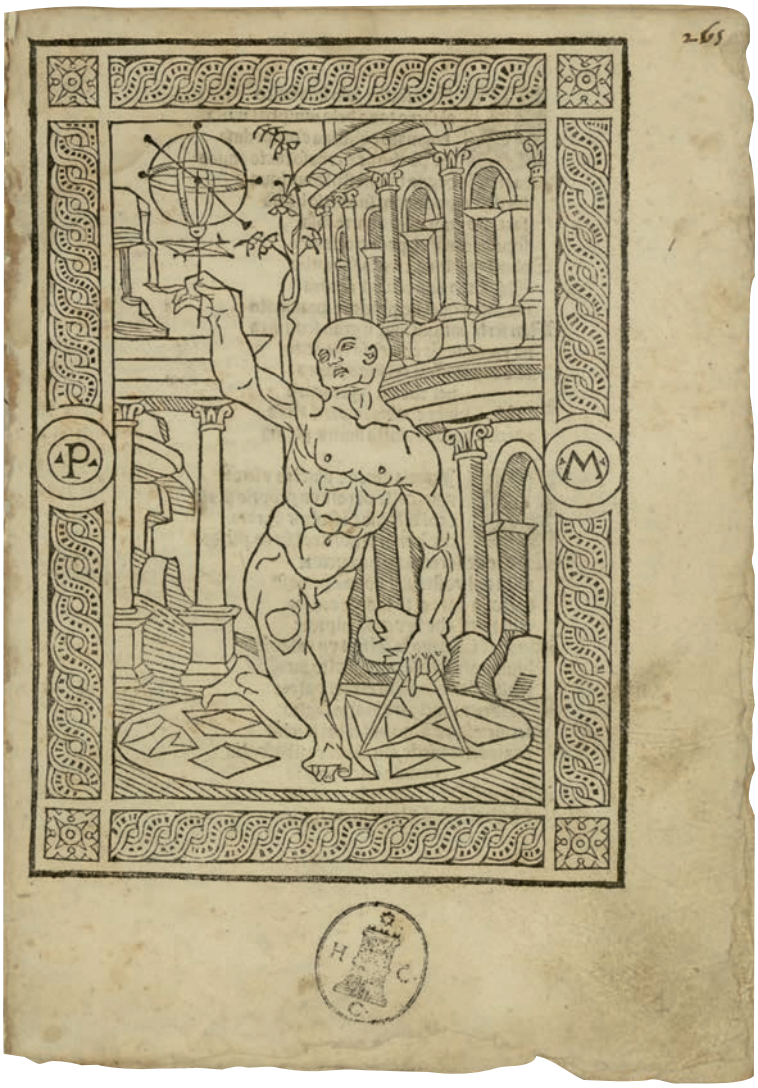


Abb. 15: Prospectivo Melanese depictore, *Frontispiz der Antiquarie prospetiche Romane* (um 1496). Holzschnitt, Rom, Biblioteca Casanatense

Mailänder Perspektivmaler'.[108] Die *Antiquarie prospetiche Romane* sind eines der ersten volkssprachlichen Bücher zu den Bildkünsten, die zeitgenössisch im Druck erschienen.[109] Es ist mit einem Holzschnitt als Titelblatt versehen (Abb. 15), in lombardischem Dialekt mit einigen lateinischen Ausdrücken und neuen Wortschöpfungen sowie in Versform verfasst, um 1496 in Rom gedruckt worden und zudem interessanterweise Leonardo da Vinci als ‚socio' gewidmet.[110] Bereits mit dem Buchtitel wird der Perspektive eine zentrale Stellung beigemessen, wie sie generell das Denken und Gestalten Bramantinos prägt und wie sie sich dann auch im Verlauf des Buchtextes zeigt. So z. B. in den vergleichsweise umfang- und detailreichen Ausführungen zu den Ruinen der *Academia di Virgilio* – der einst monumentalen, 202 n. Chr. erbauten und mit zahlreichen Skulpturen ausgestatteten Brunnenanlage des *Septizodiums*.[111] In der poetischen Rekonstruktion bzw. teils vielmehr imaginären Konstruktion dieses auch als ‚Haus der sieben scientiae' („septem omnium scientiarum domus") bekannten ruinösen Baus am Fuße des Palatins stellt der Mailänder Perspektivmaler eine siebengeschossige *academia* vor, in der jede Ebene bzw. Schule (*scola*) jeweils einer *scientia* zugeordnet ist und jede *scientia* unter dem Einfluss eines Planeten steht.[112] Den *scienti(a)e*-Planeten-Konstellationen werden dann bestimmte Wirkweisen sowie Funktionen in Erkenntnisprozessen bzw. wissensgeleitetem Gestalten zugeschrieben. Die Geometrie wird dabei als dritte *scientia* Mars zugeordnet, der mit der Perspektive als Grundlage dem Architekten den richtigen Weg weise („Era la terza poi Geometria, / ché porgi all'architator la ritta giona / Marte col fondo de la prospetia").[113] Die Perspektive (*prospetia*) wird im Zuge dessen als maßgeblicher *scientia*-Teil eigens genannt, wodurch ihr eine besondere – epistemologisch relevante – Aufmerksamkeit zuteil wird. Diese zeigt sich weiterhin in der anschließenden Werkbesprechung von Antonio Pollaiuolos Bronze-Grabmal Sixtus' IV. In dieser Bronzeplastik hat der Florentiner Künstler Philosophie, Theologie, Geometrie, Musik, Perspektive, Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Astrologie und Arithmetik als personifizierte *scientiae* in einzelnen Bildfeldern um das Ganzkörperporträt des Papstes herum angeordnet und dabei eine entscheidende Erweiterung vorgenommen: „Significantly, Pollaiuolo added to the traditional seven artes liberalis [sic!] three more, among them […], Prospettiva", wie Emanuel Winternitz hervor-

DOI: 10.13173/97834471218804.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 16: Antonio Pollaiuolo, *Prospectiva* (1484–1493). Bronze. Rom, Museo del tesoro di San Pietro. Detail des Grabmals von Papst Sixtus IV.

hebt.[114] Während in den Mailänder *scientifici duelli* mit Nachdruck dafür argumentiert wird, dass (im Falle Leonardos) die Malerei bzw. (im Falle Paciolis) die Perspektive in den Reigen der *artes liberales* aufgenommen werden sollte, integriert Pollaiuolo 1484 in Rom die *Prospectiva* als eine der *freien Künste* prominent ins repräsentative päpstliche Bronzegrabmal (Abb. 16). Und gerade auch deswegen interessiert sich Bramantino offenkundig für dieses Kunstwerk, stellt in seiner lyrischen Besprechung die perspektivische, plastische und anatomische Gestaltung der „virtù, muse e scientiae" lobend heraus und rekurriert sogar in der Gestaltung des Frontispizes seines Rom-Buches auf Pollaiuolos *Geometria* und *Prospectiva*.[115] Dies wird anhand wiederkehrender Motive wie Zirkel, Dreieck, Kreis, Armillarsphäre, Bäumchen und rahmendem Schmuckband deutlich,

DOI: 10.13173/9783447121804.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

aber ebenso hinsichtlich der Körperhaltung mit den angespannt-elegant positionierten Armen sowie perspektivisch verkürzt dargestellten, angewinkelten Beinen, die die Figur auf dem Titelblatt der *Antiquarie prospetiche Romane* zur *Prospectiva* Pollaiuolos in Bezug setzen.

Bramantinos Fokus in der Wissensdebatte scheint damit vergleichbar dem Paciolis auf den epistemischen Potentialen von Perspektive und geometrisch-mathematischen Proportionen wie jener der *divina proportione* zu liegen – wie in der wiederholten Anwendung des goldenen Schnitts in seinen Bildern ab Mitte der 1490er-Jahre nachvollziehbar wird. Hinter Leonardos Forderung, die Malerei als eigenständige *scientia* in den Reigen der *artes liberales* aufzunehmen, würde Bramantino vermutlich nicht stehen. Anders als der toskanische Meister scheint er Malerei weniger als Medium und Material gerade auch naturphilosophischer Erforschungen im Ästhetischen produktiv machen zu wollen, um *natura* ‚neu' zu entwerfen. Vielmehr scheint er Malerei vor allem als mathematisch fundierte Gestaltung von (malerei-)spezifischen Bildwelten aufzufassen – Bildwelten, die ihre eigenständige Buntfarbigkeit haben, oftmals enigmatisch anmuten, mit der ‚göttlichen Proportion' verborgene Wahrheiten bzw. Weisheiten veranschaulichen und in ihrer idealisierenden Typisierung und Geometrisierung von Figuren und Architektur hermeneutische Betrachtungen herausfordern.

Schlussbemerkung

Die Werkanalysen verdeutlichen, dass in Mailand um 1500 auf unterschiedliche Weise die epistemischen Potentiale sowie der *scientia*-Status von Malerei erörtert und diskutiert werden. Nicht nur im engen Kreis der Nobilitierungsdebatten des Sforza-Hofes ist die (mal implizite, mal explizite) Verortung der Malerei im geltungsstarken Reigen der *artes liberales* und die Relationierung von Malerei und Episteme für Bildkünstler und ihre interdisziplinären Gesprächspartner von Interesse. Die Thematik ist vielmehr zugleich auch in Bildprogrammen an Wänden der lombardischen Peripherie, in Bildnissen jenseits prestigeträchtiger Auftragsvergaben oder im Blick eines Mailänder Perspektivmalers auf ein Bronze-Grabmal sowie eine antike Brunnenanlage in Rom virulent. In den Auseinandersetzungen mit den skizzierten Wissensfragen erweisen sich v. a. Proportionen bzw. Proportionslehren als zentral. Dabei werden verschiedene Modi von *proportioni* in Anspruch genommen, erprobt, unterschiedlich gewichtet und mit Fragen nach Grenzen von Mess- und Lehrbarkeit sowie Regelhaftigkeit verknüpft. Reflektiert werden im Zuge dessen schließlich unterschiedliche Modi von Wissen und eben auch eines solchen Wissens, das an Erfahrung und Ermessen gebunden ist, das sich dem begrifflichen und mithin auch rationalen Zugriff entzieht, das in der ästhetischen Konkretisierung gemalter Bilder allererst konfiguriert bzw. anschaulich wird, in der Irrationalität göttlicher Proportion(en) gründet und/oder die Unschärfen der Wahrnehmung fasst. Zugleich werden im ästhetischen Diskurs in der Pluralität der konkurrierenden *proportioni* eben nicht allein *scientia*-Fragen verhandelt, sondern ebenso ein ästhetischer Agon gestaltet. Der Vergleich unterschiedlicher bildkünstlerischer Positionen und Stilentwürfe hat gezeigt, dass ambitionierte Künstler jener Zeit in Mailand Werken der Malerei ein hohes Maß an epistemologischer Bedeutsamkeit beimessen und epistemisch relevante Darstellungsmöglichkeiten erproben und reflektieren. Nicht alle unter ihnen mögen dabei jedoch die Frage, ob die Malerei eine *scientia* sei, entschieden bejaht haben.

Mira Becker-Sawatzky

DOI: 10.13173/97834471218O4.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Anmerkungen

Der vorliegende Beitrag greift Fallstudien aus meiner Dissertationsschrift zum ästhetischen Diskurs in der frühneuzeitlichen Lombardei auf, wobei v. a. Untersuchungen und Ergebnisse des zweiten Kapitels aus der Perspektive des Fokusbereichs Modi reflektiert und pointiert werden: Mira Becker-Sawatzky, Scientia & vaghezza *im ästhetischen Diskurs der Lombardei des Cinquecento. Zum Verhältnis von bildkünstlerischer Praxis und textverfasster Theorie*, Göttingen 2021.

1 Siehe hierzu bspw. Monica Azzolini, „Anatomy of a Dispute: Leonardo, Pacioli and Scientific Courtly Entertainment in Renaissance Milan", in: *Early Science and Medicine* 9/2 (2004), S. 115–135; Monica Azzolini, „In Praise of Art: Text and Context of Leonardo's Paragone and Its Critique of the Arts and Sciences", in: *Renaissance Studies* 19/4 (2005), S. 487–510; Jill Pederson, *Leonardo, Bramante, and the Academia. Art and Friendship in Fifteenth-Century Milan*, Turnhout 2020.

2 Luca Pacioli, *Divina proportione*, Venedig: Paganino Paganini, 1509, Pars Prima, fol. 1r. Es sind zwei Manuskripte des *Compendium* erhalten: in der Mailänder Biblioteca Ambrosiana (S. P. 6, ehemals Cod. F. 170 sup.) sowie in der Genfer Bibliothèque Publique et Universitaire (ms. Langues Etrangères n. 210).

3 Siehe ebd. Für eine Auseinandersetzung mit dieser Passage samt englischer Übersetzung siehe Pederson, *Leonardo, Bramante, and the Academia*, S. 38.

4 Die Textkompilation wird hier und im Folgenden zitiert nach Claire J. Farago, *Leonardo da Vinci's Paragone. A Critical Interpretation with a New Edition of the Text in the Codex Urbinas*, Leiden/New York 1992, hier S. 176.

5 Peter Burke, *What is the History of Knowledge?*, Cambridge 2016, S. 7.

6 Ebd., S. 9.

7 Zu Filaretes Architekturbuch siehe bspw. Ulrich Pfisterer, „Filaretes Künstlerwissen und der wiederaufgefundene Traktat *De arte fuxoria* des Gianantonio Porcellio de' Pandoni", in: *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz* 46 (2002), S. 121–151; Gernot Michael Müller, „Architekturtheorie im Dialog. Antonio Filarete: Libro architettonico, 1464", in: *Das Buch als Entwurf. Textgattungen in der Geschichte der Architekturtheorie. Ein Handbuch*, hg. v. Dietrich Erben, Paderborn 2019, S. 58–91; mit Fokus auf die epistemologische Nobilitierung der Architektur bei Filarete siehe Becker-Sawatzky, *Scientia & vaghezza*, S. 27–33. Zu Filelfos Dialog siehe Daniela Gionta, *Per i Convivia Mediolanensia di Francesco Filelfo*, Messina 2005.

8 Michael W. Cole, *Leonardo, Michelangelo, and the Art of the Figure*, New Haven/London 2014, S. XI.

9 Zu diesem Raum und seinem Bildprogramm siehe u. a. Evelyn S. Welch, *Art and Authority in Renaissance Milan*, New Haven/London 1995, S. 208, 232–235; Patrizia Costa, *La Sala delle Asse in the Sforza Castle in Milan*, Pittsburgh 2006; Michela Palazzo, Francesca Tasso u. Claudio Salsi (Hgg.), *Leonardo da Vinci. La Sala delle Asse del Castello Sforzesco. Sotto l'ombra del Moro*, Mailand 2019; Jill Pederson, „‚Under the Shade of the Mulberry Tree': Reconstructing Nature in Leonardo's Sala delle Asse", in: *Leonardo da Vinci – Nature and Architecture*, hg. v. Constance Moffatt u. Sara Taglialagamba, Leiden 2019, S. 168–190.

10 Pacioli, *Divina proportione*, fol. 35r (Cap. XX, *Dele colonne situate sopra altre colone nelli hedifitii*). Siehe hierzu auch Carlo Catturini, „Leonardo da Vinci nel Castello Sforzesco di Milano: una citazione di Luca Pacioli per la Sala delle Asse ovvero la camera dei Moroni", in: *Prospettiva* 147–148 (2012), S. 159–166.

11 Zu den monochromen Zeichnungen siehe Claudio Salsi, „Riflessi düreriani e tedeschi nella Sala delle Asse del Castello di Milano", in: *Dürer e il Rinascimento tra Germania e Italia*, Ausst. Kat. hg. v. Bernard Aikema, Mailand 2018, S. 115–123.

12 Siehe Jill Pederson, „Leonardo, Bramante, and the Visual Tradition of Friendship", in: *Leonardo in Dialogue. The Artist Amid His Contemporaries*, hg. v. Francesca Borgo u. a., Venedig 2019, S. 147–164, S. 157 f.

13 Siehe auch ebd., S. 156 f. sowie Pietro C. Marani, „Leonardo e le colonne a *tronchonos*: tracce di un programma iconologico per Ludovico il Moro", in: *Raccolta Vinciana* 21 (1982), S. 103–120.

14 Siehe Andrea Schneider, *Das Kulturgut Seide. Der Seidenhandel unter historischen und kulturgeschichtlichen Aspekten*, Hamburg 2014, hier v. a. S. 41.

15 Siehe Edgar Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance. An Exploration of Philosophical and Mystical Sources of Iconography in Renaissance Art*, New York ²1968, S. 112.

DOI: 10.13173/9783447121804.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

16 Bernardino Bellincioni, *Le Rime di Bernardo Bellincioni*, hg. v. Pietro Fanfani, Bologna 1876, S. 106, Sonett 77. Zur Verbreitung des Maulbeerbaummotivs in Ludovicos Herrscherlob siehe bspw. auch Pederson, „‚Under the Shade of the Mulberry Tree'", v. a. S. 179–181.
17 Carmen C. Bambach, „Leonardo, Tagliente, and Dürer: ‚La scienza del far di groppi'", in: *Achademia Leonardi Vinci: Journal of Leonardo Studies and Bibliography of Vinciana* 4 (1991), S. 72–98, hier S. 73 f., Anm. 5.
18 Zur ‚fantasia dei vinci': Martin Kemp, *Leonardo da Vinci. The Marvellous Works of Nature and Man,* Oxford 2006 (überarbeitete Auflage), S. 174.
19 Bambach, „Leonardo, Tagliente, and Dürer", S. 73.
20 Für die Zuschreibung der graphischen Umsetzung von Leonardos Zeichnungen an Francesco Galli, genannt Napoletano, siehe Furio Rinaldi, „The Achademia Leonardi Vinci. Leonardo's Pupils, Followers and the Legacy of the Master's Works", in: *Leonardo da Vinci. The Design of the World*, Ausst. Kat. hg. v. Pietro C. Marani u. Maria Teresa Fiorio, Mailand 2015, S. 439–449, hier S. 447.
21 Pederson, „Leonardo, Bramante and the Visual Tradition of Friendship" mit farblichen Markierungen der Linien, die den Grundrisszeichnungen nahestehen, Abb. 8, S. 421; die Bezeichnung „gruppi di Bramante" findet sich auf fol. 611r des *Codex Atlanticus* (um 1490, Mailand, *Biblioteca Ambrosiana*).
22 Pederson, „Leonardo, Bramante and the Visual Tradition of Friendship", S. 162.
23 Siehe hierzu weiter Mira Becker, „*Grottesco* & *suavitas*: Zur Kopplung von ästhetischem Programm und institutioneller Form in zwei Mailänder Kunstakademien der Frühen Neuzeit", in: *Wissen in Bewegung. Institution – Iteration – Transfer*, hg. v. Eva Cancik-Kirschbaum u. Anita Traninger, Wiesbaden 2015, S. 415–440; Peter M. Lukehart, „Introduction. The Accademia Seminars. The Accademia di San Luca in Rome", in: *The Accademia Seminars. The Accademia di San Luca in Rome c. 1590–1635*, hg. v. dems., New Haven/London 2009, S. 1–22, hier S. 47, 52.
24 Siehe Jill Pederson, *The Academia Leonardi Vinci. Visualizing Dialectic in Renaissance Milan (1480–1499)*, Baltimore 2007, hier v. a. S. 21; Jill Pederson, „Henrico Boscano's *Isola beata*. New Evidence for the Academia Leonardi Vinci in Renaissance Milan", in: *Renaissance Studies* 22/4 (2008), S. 450–475.
25 Pederson, *Leonardo, Bramante, and the Academia*, S. 38.
26 Elisabeth Tiller, „‚Peroché dal corpo umano ogni mesura con sue denominazioni deriva'. Luca Paciolis *De divina proportione* (1509) und die mathematische Aneignung des Körpers", in: *Kunsttexte.de* 3 (2011), S. 1–21, hier S. 1.
27 Pacioli, *Divina proportione*, Prima Pars, fol. 3r.
28 Ebd., fol. 1v–3r. Siehe zu diesem Aspekt auch Argante Ciocci, *Luca Pacioli e la matematizzazione del sapere nel Rinascimento*, Bari 2003, S. 47 f.; Azzolini, „Anatomy of a Dispute", S. 120–123.
29 Paul Oskar Kristeller, „The Modern System of the Arts: A Study in the History of Aesthetics (I)", in: *Journal of the History of Ideas* 12/4 (1951), S. 496–527, hier S. 507.
30 James A. Weisheipl, „Classification of the Sciences in Medieval Thought", in: *Mediaeval Studies* 27/1 (1965), S. 54–90, hier S. 55; siehe auch Farago, *Leonardo da Vinci's Paragone*, S. 65.
31 Arjan van Dixhoorn u. Susie Speakman Sutch, „Introduction", in: *The Reach of the Republic of Letters. Literary and Learned Societies in Late Medieval and Early Modern Europe*, hg. v. dens., Bd. 1, Leiden/Boston 2008, S. 1–16, hier S. 14. Sie erläutern weiter, dass sie sich entschlossen haben „to translate the medieval and early modern *sciensa*, *scienza*, *science*, *scientie*, *Wissenschaft*, and *wetenschap* with Learning and Knowledge, instead of science. These concepts not only covered the natural sciences such as Biology, Mathematics, Astronomy, Medicine, but also the humanities such as Law, History, Theology, Philosophy, or Philology." Ebd.
32 Pacioli, *Divina proportione*, Prima Pars, fol. 3r.
33 Ebd., fol. 1v.
34 Ebd., fol. 3r.
35 Siehe ebd., fol. 3r–3v.
36 Siehe hierzu Günter M. Ziegler, *Mathematik – Das ist doch keine Kunst!,* München 2013, S. 27 f.; Rocco Sinisgalli, „Leonardo e la sezione aurea", in: *Approfondimenti sull'Uomo vitruviano di Leonardo da Vinci*, hg. v. Paola Salvi, Mailand 2014, S. 125–127.
37 Siehe Pacioli, *Divina proportione*, fol. 3v–5v.
38 Ebd., fol. 7v–8r.
39 John Onians, *Bearers of Meaning. The Classical Orders in Antiquity, the Middle Ages, and the Renaissance*, Princeton 1988, S. 219.
40 Eine Abbildung eines durch den goldenen Schnitt proportionierten Gesichts findet sich bspw. in Pacioli, *Divina proportione*, Prima

DOI: 10.13173/9783447121804.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Pars, fol. 25v. Zu den (halb-)regelmäßigen Polyedern aus mathematischer Sicht siehe Ziegler, *Mathematik*, S. 23–36.

41 Eine präzise Studie der Zeichnungsgruppen im *Compendium* und deren Autorschaft liefert Pietro Marani, der sich überzeugend für die Zuschreibung bestimmter einzelner Polyederzeichnungen an Leonardo ausspricht: Pietro C. Marani, „Leonardo's Cartonetti for Luca Pacioli's Platonic Bodies", in: *Illuminating Leonardo. A Festschrift for Carlo Pedretti. Celebrating His 70 Years of Scholarship (1944–2014)*, hg. v. Constance Moffatt u. Sara Tagliagamba, Leiden/Boston 2016, S. 69–82, v. a. S. 70. Zum Repräsentationsschema der Zeichnungen vgl. auch Tiller, „Peroché dal corpo umano", S. 7.

42 Pacioli, *Divina proportione*, Prima Pars, Kapitel 70, fol. 22r (Übers. M. B.-S.).

43 Luca Pacioli, *De Viribus Quantitatis,* verfasst 1497 bis 1508, Universitätsbibliothek Bologna, Ms. 250, fol. 237r, zitiert nach Emanuel Winternitz, *Leonardo da Vinci as a Musician*, New Haven/London 1982, S. 14 (mit englischer Übersetzung); siehe auch Augusto Marinoni, „Luca Pacioli e Leonardo da Vinci", in: Luca Pacioli, *De Divina Proportione*, hg. u. eingel. v. Augusto Marinoni, Mailand 2010, S. 16–18, hier S. 16.

44 Siehe Ziegler, *Mathematik*, S. 35 f.

45 Die Kompilation Melzis setzt sich aus unterschiedlichen Versatzstücken zusammen, die teilweise noch in Originalmanuskripten erhalten sind, v. a. im Ms. A (Paris, Institut de France). Siehe Farago, *Leonardo da Vinci's Paragone*; zur Paragone-Text-Edition und einem Abgleich mit den Original-Manuskripten siehe Leonardo da Vinci, *The Literary Works of Leonardo da Vinci. Compiled and edited from the original manuscripts*, hg. v. Jean Paul Richter, komm. v. Carlo Pedretti, Bd. 1, Oxford 1977, S. 76–86. Für eine Übersicht der Ausgaben des *Libro di Pittura* und Kopien der Kompilation Melzis siehe André Chastel, *Leonardo da Vinci. Sämtliche Gemälde und die Schriften zur Malerei*, München 1990, S. 104–111.

46 Giovan Paolo Lomazzo, „Trattato dell'arte della pittura, scoltura ed architettura (1584)", in: ders., *Scritti sulle arti*, hg. v. Roberto Paolo Ciardi, 2 Bde., Bd. 2, Florenz 1974, S. 9–589, hier S. 138.

47 Farago, *Leonardo da Vinci's Paragone*, S. 176.

48 Zit. nach Azzolini, „In Praise of Art", S. 494.

49 Farago, *Leonardo da Vinci's Paragone*, S. 254.

50 Ebd., S. 176, 178.

51 Ebd., S. 208.

52 Ebd., S. 238.

53 Ebd., S. 246.

54 Siehe Azzolini, „Anatomy of a Dispute", v. a. S. 115, 128; Azzolini, „In Praise of Art", S. 491 f.; Christiane Hessler, *Zum Paragone: Malerei, Skulptur und Dichtung in der Rangstreitkultur des Quattrocento*, Berlin 2014, S. 198 f.

55 Farago, *Leonardo da Vinci's Paragone*, S. 260, 276.

56 Ebd., S. 256.

57 Ebd.

58 Siehe hierzu ausführlich Becker-Sawatzky, *Scientia & vaghezza*, Kapitel 3, S. 139–278; zum Begriff des Mitstreits siehe Joris van Gastel/Yannis Hadjinicolaou/Markus Rath, „Paragone als Mitstreit", in: *Paragone als Mitstreit*, hg. v. dens., Berlin 2014, S. 15–32.

59 Farago, *Leonardo da Vinci's Paragone*, S. 216.

60 Ebd., S. 218–222.

61 Ebd., S. 242, 244.

62 Zur Zuschreibungsdebatte siehe Luke Syson, „Leonardo da Vinci, Portrait of a Young Man (the Musician)", in: *Leonardo da Vinci. Painter at the Court of Milan*, Ausst. Kat. hg. v. dems. u. Larry Keith, London 2011, Kat.-Nr. 5, S. 94–97; Pietro C. Marani, „Il Musico di Leonardo e Federico Borromeo", in: *Leonardiana. Studi e saggi su Leonardo*, hg. v. dems., Mailand 2010, S. 115–123; David Alan Brown, „ Leonardo and the Idealized Portrait", in: *Arte Lombarda. Nuova Serie* 67/4 (1983), S. 102–116.

63 Wer der Dargestellte ist, wird in der Forschung weiterhin offen diskutiert – Deutungen reichen von Franchino Gaffurio über Leonardos Lyra-Schüler Atalante Migliorotti, der ihn auch nach Mailand begleitet hatte, bis hin zu den Komponisten Josquin Desprez und Simon de Quercu; allesamt waren zu jener Zeit im Mailänder Hofkontext aktiv. Aber auch ein Selbstbildnis Leonardos wird bspw. nicht ausgeschlossen. Einen Überblick zur Debatte liefert z. B. Marco Bizzarini, „Gli enigmi del Musico di Leonardo e dei cantori oltremontani alla corte sforzesca", in: *Cultura oltremontana in Lombardia al tempo degli Sforza (1450–1535)*, hg. v. Frédéric Elsig u. Claudia Gaggetta, Rom 2014, S. 261–279.

64 Siehe Pietro C. Marani, „La Dama con l'ermellino e il ritratto milanese tra Quattrocento e Cinquecento", in: *Leonardiana. Studi e saggi su Leonardo da Vinci*, hg. v. dems., Mailand 2010, S. 125–153, S. 125–127.

DOI: 10.13173/9783447121804.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

65 Zu Leonardo als Musiker siehe ausführlich Winternitz, *Leonardo da Vinci as a Musician*.
66 Ebd., S. XXIIf.
67 Ebd., S. 4.
68 Siehe Bizzarini, „Gli enigmi del Musico"; Franchinus Gaffurius, *De Harmonia Musicorum Instrumentorum Opus*, hg., eingel. u. übersetzt v. Clement A. Miller, Neuhausen/Stuttgart 1977, S. 11 f.
69 Siehe Pederson, *Leonardo, Bramante, and the Academia*, S. 34; Winternitz, *Leonardo da Vinci*, S. 5.
70 Siehe Franchino Gaffurio, *De Harmonia Musicorum Instrumentorum Opus*, Mailand: Gottardo Ponte, 1518, 4. Buch, Kapitel 16 (Quod Numeri consoni & aliis artibus multum conferunt), fol. LXXXXVIv.
71 Farago, *Leonardo da Vinci's Paragone*, S. 246, 361.
72 Auf eine Ähnlichkeit des Gesichts des Musikers mit dem des Engels der *Felsgrottenmadonna* verweist zudem u. a. Winternitz, *Leonardo da Vinci as a Musician*, S. 8.
73 Antonio Averlino (genannt il Filarete), *Trattato di Architettura*, hg. v. Anna Maria Finoli u. Liliana Grassi, Bd. 2, Mailand 1972, S. 662.
74 Siehe Janis Bell, „Sfumato, Linien und Natur", in: *Leonardo da Vinci. Natur im Übergang. Beiträge zu Wissenschaft, Kunst und Technik*, hg. v. Frank Fehrenbach, München 2002, S. 229–256.
75 Siehe hierzu ausführlich Frank Fehrenbach, „Der oszillierende Blick. Sfumato und die Optik des späten Leonardo", in: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 65/4 (2002), S. 522–544. Zu Leonardos *sfumato* siehe weiterhin einschlägig Alexander Nagel, „Leonardo and sfumato", in: *Anthropology and Aesthetics* 24 (1993), S. 7–20; Klaus Krüger, *Das Bild als Schleier des Unsichtbaren. Ästhetische Illusion in der Kunst der frühen Neuzeit*, München 2001, v. a. S. 123–131.
76 Chastel, *Leonardo da Vinci*, S. 315.
77 Siehe Frank Zöllner, *Bewegung und Ausdruck bei Leonardo da Vinci*, Leipzig 2010, S. 263 f.
78 Martin Kemp, „The Whole in the Parts and the Parts in the Whole: Leonardo and the Unity of Knowledge", in: *Leonardo da Vinci. The Design of the World*, hg. v. Pietro C. Marani u. Maria Teresa Fiorio, Mailand 2015, S. 353–367, hier S. 358.
79 Siehe hierzu mit Quellentext Bell, „Sfumato", S. 237.
80 Siehe Farago, *Leonardo da Vinci's Paragone*, S. 184.
81 Siehe ebd., S. 176, 178
82 Siehe ebd., S. 250 f.
83 Zur Erfahrung als eine sich der Propositionalität entziehende, nicht objektivierbare Wissensform siehe Christiane Schildknecht, „Metaphorische Erkenntnis – Grenze des Propositionalen?", in: *Metapher, Kognition und Künstliche Intelligenz*, hg. v. Hans Julius Schneider, München 1996, S. 33–52, v. a. S. 42–44; Christina Schaefer, Esperienza. *Zur Diskursivierung von Erfahrungswissen in Leon Battista Albertis* Libri della famiglia, Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung, No. 15/2019, Freie Universität Berlin (https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/26563).
84 Leonardo da Vinci, *Manuskript A*, Paris, Institut de France, fol. 105v, online einsehbar unter: https://www.leonardodigitale.com/sfoglia/manoscritto-a-dell-institut-de-france/0105-v/?term=Zm FoaWNh&exactTerm=0 (zuletzt eingesehen am 04.10.2023). Siehe zu dieser Passage auch Pietro C. Marani, „Leonardo, l'antico, il rilievo e le proporzioni dell'uomo e del cavallo", in: *Leonardo. Dagli studi di proporzioni al Trattato della pittura*, hg. v. dems. u. Maria Teresa Fiorio, Mailand 2007, S. 17–27, hier S. 19.
85 Brown, „Leonardo and the Idealized Portrait".
86 Luke Syson, „Leonardo and Leonardism in Sforza Milan", in: *Artists at Court: Image-Making and Identity 1300–1550*, hg. v. Stephen J. Campbell, Chicago 2004, S. 106–123, hier S. 116; zu den Charakteristika der *idealized portraits*: Brown, „Leonardo and the Idealized Portrait". Zu Leonardos Mailänder Werkstatt und den Malern seines Umfelds z. B.: Antonio Mazzotta, *Leonardeschi. Leonardo e gli artisti lombardi*, Florenz/Mailand 2014; Cristina Geddo, „Leonardeschi tra Lombardia ed Europa: i ‚Giampietrino' della Mitteleuropa", in: *Lombardia ed Europa. Incroci di storia e cultura*, hg. v. Danilo Zardin, Mailand 2014, S. 69–108; Furio Rinaldi, „The *Achademia Leonardi Vinci*. Leonardo's Pupils, Followers and the Legacy of the Master's Works", in: *Leonardo da Vinci. The Design of the World*, Ausst. Kat., hg. v. Pietro C. Marani u. Maria Teresa Fiorio, Mailand 2015, S. 439–449.
87 Zu in diese Richtung gehender Kritik Leonardos an seinen Zeitgenossen siehe z. B. Farago, *Leonardo da Vinci's Paragone*, S. 178; Michael W. Kwakkelstein, „The Limited Impact of Leonardo da Vinci's Ideas on Painting in Sforza Milan", in: *Artibus et Historiae. An*

DOI: 10.13173/9783447121804.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Art Anthology 77/39 (2018), S. 77–98, hier v. a. S. 78 f., 93–95.

88 Syson, „Leonardo and Leonardism", S. 107, 110.

89 Siehe ebd., S. 111.

90 Cole, *Leonardo, Michelangelo*, S. 57–59. Zum *chiaroscuro* als Stilprinzip in Leonardos Malerei siehe auch David Summers, „Style and Meaning in Renaissance Art", in: *The Art Bulletin* 59/3 (1977), S. 336–361, hier S. 360.

91 Siehe Ulrich Rehm, *Stumme Sprache der Bilder. Gestik als Mittel neuzeitlicher Bilderzählung*, München/Berlin 2002, S. 287 f.

92 Zum Fresko siehe Giulio Bora, „Prospettiva lineare e prospettiva dei perdimenti: un dibattito sullo scorcio del Quattrocento", in: *Paragone* 27 (1999), S. 3–45, hier S. 28; Giovanni Agosti/Jacopo Stoppa, „Bartolomeo Suardi, detto il Bramantino. Argo", in: *Bramantino a Milano*, Ausst. Kat. hg. v. dens. u. Marco Tanzi, Mailand 2012, Katalog-Nr. 3, S. 110–121; Welch, *Art and Authority*, S. 227 f.

93 Siehe Giorgio Vasari, *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori, e architettori nelle redazioni del 1550 e 1568*, hg. v. Rosanna Bettarini u. Paola Barocchi, Bd. 5, Florenz 1984, S. 431–433; Lomazzo, „Trattato", S. 274 f. Zu den *scorci* siehe Giulio Bora, „La prospettiva della figura umana – gli ‚scurti' nella teoria e nella pratica pittorica lombarda del Cinquecento", in: *La prospettiva rinascimentale. Codificazioni e trasgressioni*, Bd. 1, hg. v. Marisa Dalai Emiliani, Florenz 1980, S. 295–317, hier v. a. S. 302, 308.

94 Lomazzo, „Trattato", S. 240 f.

95 Siehe Pietro C. Marani, „Disegno e prospettiva in alcuni dipinti di Bramantino", in: *Arte Lombarda* 100 (1992), S. 70–88, v. a. S. 75–78 (mit Abbildungen, in denen die Konstruktionsfelder sichtbar gemacht sind).

96 Allg. zu diesem Gemälde siehe Carlo Cairati, „Bramantino, Madonna con il Bambino o Madonna che allatta il Bambino", in: *Bramantino. L'arte nuova del Rinascimento lombardo*, Ausst. Kat, hg. v. Mauro Natale, Mailand 2014, Katalog-Nr. 2, S. 86 f.

97 Siehe zu diesem Gemälde allg. Charles Robertson, „Bramantino, The Adoration of the Kings", online veröffentlicht 2014, in: *Building the Picture: Architecture in Italian Renaissance Painting*, The National Gallery, London, https://www.nationalgallery.org.uk/research/research-resources/exhibition-catalogues/building-the-picture/architectural-time/bramantino-adoration-of-the-kings (zuletzt eingesehen am 4.10.2023).

98 Zum Gemälde im Allg. Giovanni Agosti u. Jacopo Stoppa, „Bramantino: Madonna con il Bambino tra i Santi Ambrogio e Michele arcangelo", in: *Bramantino a Milano*, Ausst. Kat. hg. v. dens. u. Marco Tanzi, Mailand 2012, Katalog-Nr. 11, S. 164–179; zum Fresko siehe grundsätzlich Mauro Natale/Edoardo Rossetti, „Bramantino, La Madonna con il Bambino e due angeli (Soli Deo)", in: *Bramantino. L'arte nuova del Rinascimento lombardo*, Ausst. Kat. hg. v. Mauro Natale, Mailand 2014, Katalog-Nr. 43, S. 258–264.

99 Francesca Rossi, „Bramantino, Tre studi fisionomici recto, studio di un dettaglio roccioso e per una corazza militare verso, 1502–10", in: *Bramantino. L'arte nuova del Rinascimento lombardo*, Ausst. Kat., hg. v. Mauro Natale, Mailand 2014, Katalog-Nr. 20 a–b, S. 164–167, hier S. 165 f.

100 Stephen J. Campbell, *The Endless Periphery. Toward a Geopolitics of Art in Lorenzo Lotto's Italy*, Chicago/London 2019, S. 32. Zwischen 1483 und 1508 malten Leonardo und die de Predis Brüder zwei Versionen der sogenannten Felsgrottenmadonna, um 1508 verortete Boltraffio die Madonna mit Kind und Heiligen (Pala Lodi) ebenfalls in einer Grotte und Zenale malte um 1510 die *Madonna in der Grotte mit Kind und Heiligen*. Zur Konkurrenz von Bramantino und Zenale siehe bspw. Edoardo Rossetti, „Con la prospettiva di Bramantino. La società milanese e Bartolomeo Suardi (1480–1530)", in: *Bramantino. L'arte nuova del Rinascimento lombardo*, Ausst. Kat. hg. v. Mauro Natale, Mailand 2014, S. 43–79, hier S. 62; Bora, „Prospettiva lineare", S. 31; Charles Robertson, „Bramantino and the ‚Historia' – A Strategy for a Competitive Market", in: *Bramantino e le arti nella Lombardia francese (1499–1525)*, Ausst. Kat., hg. v. Mauro Natale, Mailand 2017, S. 23–34, hier S. 31; Robertson verweist zudem auf die Konkurrenz zwischen Bramantino und Bernardino Luini.

101 Siehe Giulio Bora, „Dalla regola alla natura: Leonardo e la costruzione dei corpi", in: *Leonardo. Dagli studi di proporzioni al Trattato della pittura,* hg. v. Pietro C. Marani u. Maria Teresa Fiorio, Mailand 2007, S. 29–39, S. 31; Bora, „Prospettiva lineare", S. 29 f.

102 Kemp, *Leonardo*, S. 49, 52.

103 Zu Bramantinos Musenzimmer, v. a. auch der Auftraggeberschaft, siehe Maria Luisa Paganin, „Le Muse di Bramantino nel castello di Voghera", in: *Bramantino e le arti nella*

DOI: 10.13173/9783447121804.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Lombardia francese (1499–1525), hg. v. Mauro Natale, Mailand 2017, S. 69–89.

104 Zu den Musenfiguren und ihrem Wandel siehe z. B. Jan Söffner, „Musen", in: *Mythenrezeption – Die antike Mythologie in Literatur, Musik und Kunst von den Anfängen bis zur Gegenwart*, hg. v. Maria Moog-Grünewald, Stuttgart 2008, S. 441–457; Teresa Chevrolet, „From Myth to Theory: Names, Numbers and Functions of the Muses from Mediaeval Mythography to Renaissance Neoplatonism", in: *Allusions and Reflections. Greek and Roman Mythology in Renaissance Europe*, hg. v. Elisabeth Wåghäll Nivre, Newcastle upon Tyne 2015, S. 45–76.

105 Siehe Guarinos auf Latein verfassten Brief vom 5.11.1447, vollständig transkribiert in Stephen J. Campbell, *Cosmè Tura of Ferrara. Style, Politics and the Renaissance City, 1450–1495*, New Haven/London 1997, S. 169, Anm. 5.

106 Für eine Zusammenstellung und Besprechung konkreter Vergleichsbeispiele aus Oberitalien siehe Becker-Sawatzky, *Scientia & vaghezza*, S. 69–78.

107 Zu Rekursen jener Zeilen auf das Gedicht *Nomina Musarum* und Ovids *Ars amatoria* siehe Paganin, „Le Muse di Bramantino", S. 72, S. 86, Anm. 37.

108 Für einen Überblick der Zuschreibungsdebatte siehe Becker-Sawatzky, *Scientia & vaghezza*, S. 61–63.

109 Neben zwei Druckexemplaren der römischen Erstausgabe ist eine frühneuzeitliche Abschrift des Textes samt Reproduktion des Holzschnitts auf dem Titelblatt im 1504 fertiggestellten anthologischen *Liber antiquitatum cum epigrammatibu*s des Nürnberger Mediziners Hartmann Schedel (München, Bayerische Staatsbibliothek, BSB Clm 716, fol. 68–74) erhalten. Für eine kritische kommentierte Ausgabe mit italienischer Prosaübersetzung des in (vorwiegend lombardischem) Dialekt verfassten Gedichts siehe Prospectivo Melanese depictore, *Antiquarie Prospetiche Romane composte per prospectivo melanese depictore*, hg. v. Giovanni Agosti u. Dante Isella, Parma 2004; für eine englische Übersetzung in lyrischer Form siehe Prospectivo Melanese depictore, „The Antiquarie Prospetiche Romane Composte per Prospectivo Melanese Depictore", in: Doris Diana Fienga, *The Antiquarie Prospetiche Romane Composte per Prospectivo Melanese Depictore. A Document for the Study of the Relationship Between Bramante and Leonardo da Vinci*, Los Angeles 1971, S. 38–56. Für die besondere Stellung des Buches als einem der ersten volkssprachlichen Bücher zur Kunst, die im Druck erschienen, siehe Robertson, „Bramantino and the ‚Historia'", S. 23.

110 Zur Datierung siehe Adolfo Tura, „Antiquarie prospetiche romane", in: *Bramante a Milano. Le arti in Lombardia 1477–1499*, Ausst. Kat. hg. v. Matteo Ceriana u. a., Mailand 2015, Katalog-Nr. III.15, S. 198–200, hier S. 199 f.

111 Zum Septizodium siehe Susann S. Lusnia, „Urban Planning and Sculptural Display in Severan Rome: Reconstructing the Septizodium and Its Role in Dynastic Politics", in*: American Journal of Archaeology* 108/4 (2004), S. 517–544, v. a. S. 520–524.

112 Die Bezeichnung „septem omnium scientiarum domus" findet sich etwa in dem um 1411 verfassten *Tractatus de rebus antiquis et situ urbis Romae* (Vatikanstadt, Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. Lat. 984), siehe den editorischen Kommentar in Prospectivo Melanese depictore, *Antiquarie prospetiche Romane*, S. 110.

113 Ebd., V. 286–315, S. 23–25.

114 Winternitz, *Leonardo da Vinci as a Musician*, S. 220.

115 Prospectivo Melanese depictore, *Antiquarie prospetiche Romane*, V. 334–348, S. 26.

DOI: 10.13173/9783447121804.054
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Modi (al)chemischen Wissens in der Frühen Neuzeit

Indem Wissen in der modernen Chemie in Formeln präsentiert wird, wird ein bestimmtes Wissen zum Ausdruck gebracht. Es ist das Wissen um den atomaren Aufbau eines Elements, das Wissen um ein chemisches Geschehen, einen Zustand oder eine Reaktion. Chemische Formeln erlauben, dieses Wissen in einfacher und präziser Weise zu vermitteln. In genau demselben Sinne ermöglicht die Periodentafel der Elemente, auf einen Blick zu erkennen, welche atomare Struktur das jeweilige Element hat. Beide, Periodentafel und chemische Formel, sind Ausdruck eines rhetorischen Prinzips, des Prinzips der ‚perspicuitas', der Klarheit, Deutlichkeit und Verständlichkeit. Sein Gegenteil ist die ‚obscuritas', die Unverständlichkeit, Undeutlichkeit und Mehrdeutigkeit. ‚Perspicuitas' ist das oberste Gebot der wissenschaftlichen Darstellung im Sinne dessen geworden, was das 19. Jahrhundert eine ‚Naturwissenschaft' genannt hat.

Das ist nicht selbstverständlich.

Bis weit ins 17. Jahrhundert hinein war es durchaus üblich, (al)chemisches Wissen in geheimnisvollen Bildern, rätselhaften Metaphern und in Versform zu vermitteln mit dem dezidierten Zweck der Unverständlichkeit. Diese Unverständlichkeit sollte die Geheimhaltung des (al)chemischen Wissens garantieren und damit die Exklusivität seiner handschriftlichen Weitergabe, in maximaler Opposition zu den Forderungen einer ‚wissenschaftlichen Öffentlichkeit'. Man kann dieses Wissen und die Modi seiner Vermittlung als ‚unwissenschaftlich' abtun, als ‚vorwissenschaftliche Alchemie' im Gegensatz zur ‚wissenschaftlichen Chemie' und die eigentliche Geschichte der Chemie damit erst irgendwann im 17. oder gar 18. Jahrhundert beginnen lassen. Oder man kann den wissensgeschichtlich bedeutsamen, wechselseitigen Abhängigkeiten zwischen (al)chemischen Wissens- und Darstellungsmodi, Medien sowie Institutionen des Wissenstransfers nachgehen. An die Stelle des Versuchs, in den Metaphern des ‚Bruchs' oder der ‚Revolution' die Diskontinuitäten zu betonen, um die Begründung der ‚modernen Wissenschaft' als prometheische Tat erscheinen zu lassen, träte dann der Versuch, Diskontinuitäten und Kontinuitäten zwischen ‚Alchemie' und ‚Chemie' herauszuarbeiten.[1]

So möchte der folgende Beitrag zeigen, dass die merkwürdigen Darstellungsstrategien der vormodernen (Al)Chemie zum einen auf einen bestimmten Wissensmodus zurückgeführt werden können, der sich von dem der modernen analytischen Chemie in seiner prozessorientierten und technischen Ausrichtung unterscheidet, zum anderen mit verschiedenen Funktionen realer oder inszenierter Geheimhaltung in Zusammenhang stehen. Diese vielfältigen Funktionen, die etwa ökonomisch oder theologisch begründet sein können, lassen sich, so die These, wiederum aus der singulären Geschichte der frühneuzeitlichen Institutionalisierung (al)chemischen Wissens herleiten.

Doch bevor ich zu dieser These komme, seien zunächst die merkwürdigen Darstellungsformen der vormodernen (Al)Chemie kurz an drei Beispielen illustriert.

DOI: 10.13173/9783447121804.087
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 1: *Hermaphrodit*. Holzschnitt aus dem *Rosarium Philosophorum*, Frankfurt a. M. 1550, fol. M4r

Abb. 2: *Löwe*. Holzschnitt aus dem *Rosarium Philosophorum*, Frankfurt a. M. 1550, fol. Y3r

Die geheimnisvolle Welt der (Al)Chemie: einige Beispiele

Mein erstes Beispiel ist das *Rosarium Philosophorum*, ein (al)chemisches Florilegium aus dem 14. Jahrhundert, das 1550 erstmalig gedruckt wird.[2] Bei diesem *Rosarium* handelt es sich um eine ‚Blütenlese' (al)chemischer Lehrsätze. Die hohe Zahl der Abschriften dieses Florilegiums ist so zu erklären, dass dieser ‚Rosengarten' als eine Enzyklopädie (al)chemischen Wissens wahrgenommen worden ist. Dies entspricht der Funktion, die ein mittelalterliches Florilegium grundsätzlich hatte: Die Sammlung der wichtigsten ‚Stellen', der zu memorierenden Lehrsätze, erhob immer den Anspruch, das eine Buch zu sein, das alle anderen Bücher überflüssig machte.

Das Merkwürdige am *Rosarium* als einem Florilegium der (Al)Chemie ist allerdings, dass die Texte – über weite Strecken – schwer bis gar nicht zu verstehen sind, wie etwa folgende Passage über die „Grünheit" (deren Bedeutung im Übrigen nicht klarer wird, wenn man sie in größerem Kontext zitiert):

> Du hast aber nach der Grünfärbung gefragt, weil du vermutest, daß Kupfer ein aussätziger (metallischer) Körper sei wegen jener Grünfärbung, die es besitzt. Deshalb sage ich dir, daß all das, was im Kupfer vollkommen ist, allein jene Grünheit ist, die es besitzt; denn jene Grünheit wird durch unsere Meisterschaft sofort in unser Gold von größter Echtheit umgewandelt; das haben wir geprüft. Du wirst jedoch auf keine Weise den Stein bereiten können ohne den grünen und flüssigen Duenech, den man in unseren Bergwerksgruben entstehen sieht. O gepriesene Grünheit, die du alle Stoffe hervorbringst! Wisse daher, daß nichts Pflanzliches und keine Frucht sich beim Wachstum zeigt, ohne daß da die grüne Farbe vorhanden ist. Gleichfalls sollst du wissen, daß der Ursprung dieses Stoffes das Grün ist, weshalb die Philosophen es Keim (germen) genannt haben.[3]

DOI: 10.13173/97834471218804.087
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 3: *Coniunctio*. Holzschnitt aus dem *Rosarium Philosophorum*, Frankfurt a. M. 1550, fol. F3v

Abb. 4: *Christus*. Holzschnitt aus dem *Rosarium Philosophorum*, Frankfurt a. M. 1550, fol. a4r

Klare Arbeitsanweisungen, Mengenangaben oder Prozessbeschreibungen sucht man im *Rosarium* vergebens. Stattdessen findet sich die Feststellung, überall dort, wo ‚offen', unverschlüsselt gesprochen werde, sei nichts gesagt. Die Wahrheit finde sich dort, wo verschlüsselt und in Bildern gesprochen werde.[4] Warum eine solche Verschlüsselung notwendig ist, wird nicht erklärt oder begründet.

Das auffälligste Merkmal des *Rosarium* ist damit allerdings noch gar nicht genannt. Dieses Merkmal sind die Abbildungen, die vielen Manuskripten des *Rosarium* beigegeben sind. Im ersten Druck des Textes – Frankfurt 1550 – handelt es sich um eine Folge von 21 Holzschnitten. Abgebildet sind ein Hermaphrodit (Abb. 1), ein Löwe, der eine Sonne verschlingt (Abb. 2), der menschliche Geschlechtsakt (Abb. 3) und ein auferstandener Christus (Abb. 4). Die Abbildungen sind dabei jeweils von deutschsprachigen Reimpaarversen begleitet. Joachim Telle hat deshalb von einem „Bildgedicht" gesprochen, das dem Florilegium einverleibt worden wäre. Die Abbildungen würden dabei bestimmte (al)chemische Prozesse verbildlichen, der Geschlechtsakt etwa die verschiedenen Stadien der Verbindung von ‚Sol' (‚Schwefel') und ‚Luna' (‚Quecksilber'). Welche Verbindung zwischen dem Text und den Abbildungen bestehen könnte, warum dem Florilegium das „Bildgedicht" überhaupt inseriert worden ist und welche Funktion die begleitenden Reimpaarverse haben, ist allerdings schwer zu erkennen.

Ich lasse das vorerst so stehen und komme zu meinem zweiten Beispiel, Leonhard Thurneyssers *Quinta essentia*.[5] Das Buch, das zuerst 1570 in Münster erschienen ist, tritt mit dem Anspruch auf, das geheime Wissen der (Al)Chemie zu enthüllen. Das erste Kapitel trägt den Titel „Die Ewige Heimligkeit redet". Der vorangestellte Holzschnitt (Abb. 5) zeigt die ‚Heimlichkeit', personifiziert als weibliche Figur, mit einem Schloss vor dem Mund, auf einer Truhe sitzend, zu der sie den Schlüssel

DOI: 10.13173/9783447121804.087
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 5: Leonhard Thurneysser, *Quinta essentia*, Leipzig 1574, S. 26

in der rechten Hand hält. Bei „Azot", wie es auf einer Truhe steht, handelt es sich um jenes (al)chemisch hergestellte Allheilmittel des Paracelsus, das langes Leben und Gesundheit verspricht. „Laudanus" steht auf dem Schrank links oben, womit auf das später „Laudanum" genannte Opiumderivat verwiesen ist, das ebenfalls als eine Erfindung von Paracelsus galt. Beide Medikamente zeugen von dem ungeheuren ökonomischen Erfolg, den die neuen, (al)chemisch hergestellten Medikamente (im Gegensatz zu den ‚alten', vorwiegend auf pflanzlicher Basis beruhenden Medikamenten der galenischen Apotheke) in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bedeutet haben.

Das erste Kapitel der *Quinta essentia* gilt einer Geschichte des (al)chemischen Wissens, der „Heimligkeit" in den Mund gelegt. Im folgenden Kapitel spricht die (Al)Chemie selbst. Sie erklärt die verrätselte, arkansprachliche Darstellungsform des (al)chemischen Wissens mit der Notwendigkeit der Geheimhaltung.[6] Diese ist aber offensichtlich jetzt, mit dem Werk Thurneyssers, nicht mehr gegeben, denn gleich in den folgenden Versen führt die (Al)Chemie die Erfolglosigkeit der meisten (Al)Chemiker auf technische Fehler zurück (falsche Mengenangaben, falsche Ausgangsmaterialien, unsaubere Durchführung der Prozesse usw.). Gefordert wird damit die Aufhebung genau der „Heimligkeit", die die *Quinta essentia* selbst zu leisten verspricht. In diesem Sinne ist dann auch das ganze Buch zu verstehen: als eine Aufhebung der (al)chemischen „Heimligkeit".

Das zweite Buch der *Quinta essentia* entwickelt eine anthropologische Grundlage für die Behandlung mit den neuen, (al)chemisch hergestellten Medikamenten, indem es die vier Teile des Menschen erläutert: Geist, Seele, Körper und Gemüt. Das dritte Buch führt in die (al)chemische Praxis, indem es lehrt, wie die vier Elemente im Labor getrennt werden können. Das vierte Buch ist Quecksilber-Produkten gewidmet, das fünfte Buch metallischen Turbiten, das sechste Buch mineralischen Tinkturen, das siebte Buch den Schwefeln, das achte Buch den Salzen, das neunte den Ölen und Essenzen, das zehnte Buch den Qualitäten der Mineralien und Metalle. Das elfte und zwölfte Buch gelten der Zubereitung des Steins der Weisen, wobei Thurneysser an diesem Punkt der *Quinta essentia* den Modus der Darstellung ändert. An die Stelle einer ‚offenen', unverschlüsselten Darstellung treten Rätsel, sowohl in textlicher wie in bildlicher Form (Abb. 6).

Offensichtlich gilt die Forderung nach einer Aufhebung der „Heimligkeit" nicht für die ganze (Al)Chemie. Auch eine Antwort auf die Frage, warum die gesamte *Quinta essentia* in Knittelversen verfasst ist, bleibt Thurneysser seinen Lesern schuldig.

Mein drittes Beispiel sind die *Zwölf Schlüssel* des – pseudonymen – Basilius Valentinus.[7] In diesem Fall ist nicht nur ein Teil, sondern

DOI: 10.13173/9783447121804.087
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

der gesamte Text höchst rätselhaft. Während die erste Ausgabe (Eisleben 1599) noch ohne Abbildungen erscheint, ist der Text ab der zweiten Auflage (Franckenhausen 1602) von Abbildungen begleitet, die diese Rätselhaftigkeit beträchtlich erhöhen. Zu sehen sind auf der Abbildung zum „ersten Schlüssel" ein königliches Paar, ein Wolf, der über ein Feuer springt, sowie ein alter Mann, der eine Sense hält und dem ein Bein fehlt (Abb. 7). Im begleitenden Text heißt es (und ich zitiere nur einen Ausschnitt):

> Die Krone des Königs sol von reinem Golde sein/ vnd eine keusche Braut sol jhm vermählet werden. Darum so du durch vnser Cörper wircken wilt/ so nim den geitzigen grawen Wolff/ so seines nahmens halben den streittigen Marti vnterworffen/ von geburt aber ein kind des alten Saturni ist/ so in den Thälern vnd Bergen der Welt gefunden wird/ vnd mit grossem hunger besessen/ vnd wirff jhm für den Leib des Königes/ daß er daran seine zehrung haben mög/ vnd wenn er den König verschlungen/ so mache ein groß fewer/ vnd wirff den Wolff darein/ das er gantz vnd gar verbrenne/ so wird der König wider erlöset werden/ wenn das dreymal geschicht/ so hat der Löwe den Wolff vberwunden/ vnd wird nichts mehr an jhm zuverzehren finden/ so ist dann vnser Leibe vollkommen zum Anfang vnsers wercks.[8]

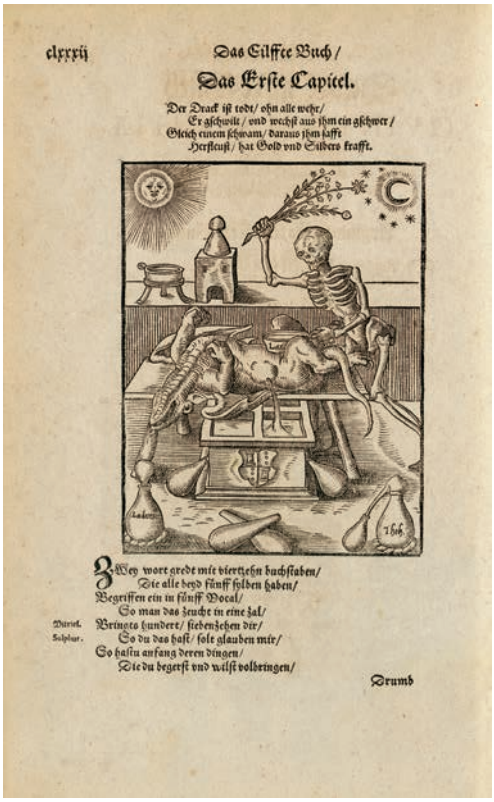


Abb. 6: Leonhard Thurneysser, *Quinta essentia*, Leipzig 1574, S. 128

In diesem Fall ist nicht nur der Text selbst rätselhaft, sondern auch die Identität des Verfassers. Der Herausgeber des Textes, Johann Thölde,[9] behauptet nämlich, es würde sich bei dem Verfasser um einen Benediktinermönch handeln, der „vor vielen Jahren" gelebt habe. Die *Zwölf Schlüssel* habe er in einem Kloster gefunden und herausgegeben.

Viel interessanter als die Identität des Verfassers ist allerdings die Frage, warum jemand chemisches Wissen so verrätselt, wie es in den *Zwölf Schlüsseln* geschieht, sich hinter einem Pseudonym versteckt und sein Wissen um ein Jahrhundert zurückdatiert. Es ist das genaue Gegenteil zu jener Praxis, die sich später im 18. Jahrhundert in den entstehenden ‚Naturwissenschaften' etablieren wird. Hier steht man nicht nur mit seinem Namen für seine wissenschaftlichen Behauptungen ein, sondern legt auch Wert darauf, den eigenen Namen mit den wissenschaftlichen Erkenntnissen zu verknüpfen. Es ist schwer vorzustellen, dass etwa Lavoisier 1785 die Entdeckung der Synthese von Wasserstoff nicht mit seinem Namen hätte in Verbindung bringen wollen. Welchen Grund könnte es haben, ein (al)chemisches Wissen in die Vergangenheit zurückzudatieren und es einem erfundenen Mönch zuzuschreiben?

Um ein solches (al)chemisches Wissen handelt es sich bei den *Zwölf Schlüsseln* tatsächlich. So merkwürdig sich der Text liest, so rätselhaft die Abbildungen sind: Der (al)chemische Prozess, um den es hier geht, lässt sich entschlüsseln, wenn man Texte und Abbildungen als bildliche, arkansprachliche Darstellung ernst nimmt, wie es Lawrence Principe getan hat:

DOI: 10.13173/9783447121804.087
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 7: Basilius Valentinus, *Zwölff Schlüssel*, in: ders., *Ein kurtzer summarischer Tractat [...] Von dem grossen Stein der uhralten [...]*, Franckenhausen 1602, S. 29

The text clearly describes a purification process. In the context of metallic transmutation, the king is likely the „king of the metals", that is, gold. This gold (the king's body) is fed to a ravenous wolf who is a child of Saturn. In the standard planetary nomenclature, Saturn is lead; his child would then be something closely related, and useful for purifying gold. The answer is Valentine's favorite substance, antimony ore or stibnite. Stibnite was widely thought to be related to lead, and was used to purify gold. Calling stibnite a ravenous wolf would make sense to anyone who has seen it react with metals. When melted, stibnite dissolves – „devours" – the metals with breathtaking speed. Corroboration comes from the hint „on account of his name [he] is subjected to bellicose Mars." In German, the name for the mineral stibnite is Spiessglanz, literally „spear-shine," in reference to its shiny needlelike crystals. A spear, like all weapons, is subject to Mars, the god of war. This process works very well today. When a piece of impure gold (for example, a 14-karat gold ring or necklace, which contains 58-percent gold and 42-percent copper) is thrown into melted stibnite, it dissolves almost instantly. Metals other than gold are turned into sulfides that float to the surface. A brilliant white alloy of antimony and gold sinks to the bottom of the melt, where it is easily retrieved after the crucible has cooled. When this alloy (that is, the wolf with the king in his stomach) is roasted („make a great fire and throw the wolf into it"), the antimony evaporates, leaving the purified gold behind. Now that the gold is pure, „nothing more to eat will be found in him"; thus, the „lion [king of beasts = king of metals] has conquered the wolf." [10]

Es handelt sich bei *Zwölf Schlüsseln* also tatsächlich um die Beschreibung eines (al)chemischen Prozesses. Dieser Befund wirft allerdings – einmal mehr – die Frage auf, warum ein (al)chemischer Prozess überhaupt in einer solch verrätselnden Weise beschrieben wird.

Frühe Formen (al)chemisch-technischer Literatur

Es ist dabei keineswegs so, dass es neben diesen bildlichen, verrätselnden Vermittlungsformen (al)chemischen Wissens nicht auch Darstellungen gäbe, die in einer sachlichen, klaren Sprache verfasst wären, mit Abbildungen, die rein illustrativen, technischen Charakter haben. De facto gibt es eine weit ausgreifende und bisher nur unzureichend erfasste, handschriftliche Rezeptliteratur, die weitestgehend ohne metaphorische Sprache, ohne Bildlichkeit und ohne fiktive Verfasser auskommt. Diese (al)chemischen Rezepte beschränken sich auf die Nennung der nötigen Substanzen und eine schnörkellose Beschreibung der Handgriffe, auf Arbeitsanweisungen und mögliche Anwendungen. Solche Rezepte liegen nicht nur als Handschriften in den Bibliotheken, zu umfangreichen Sammelbänden gebunden, sondern gelangen auch schon sehr früh in den Buchdruck.
Eine der berühmtesten Rezeptsammlungen sind die *Secreti* Girolamo Ruscellis von 1555. Bis zum Ende des 17. Jahrhunderts werden

DOI: 10.13173/9783447121804.087
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

sie in über 70 Ausgaben in mehreren Sprachen vorliegen.[11] Das erste Buch der *Secreti* gilt Rezepten für Arzneimittel, das zweite für Parfüme, das dritte für Konfekt und Konfitüren, das vierte für Kosmetika und Mittel zur Schönheitspflege, das fünfte für Mittel zum Färben von Stoffen und zur Fleckentfernung. Ein zweites Beispiel ist der *Thesaurus remediis secretis* von Konrad Gessner, der 1583 erschien. Dieser „Schatz geheimer Mittel" sei nicht nur allen Ärzten und Apothekern höchst notwendig, sondern auch allen, die sich um die „natürlichen Dinge, die (Al)Chemie und den Haushalt" kümmerten, heißt es auf dem Titelblatt der deutschen Übersetzung von 1583. Weiter heißt es dort, in ihr fänden sich

> vil heimlicher guter stuck der artzney/ fürnemmlich aber die art vnd eygenschafft der gebrannten wasseren vnd ölen/ wie man die selbigen bereiten sölle: deßgleichen jeder wasseren vnd ölen art vnd eygenschafft/ nutz vnd brauch. Jtem wie man mancherley wein bereiten solle/ auch den abgestandnen durch hilff der gebranntnen wasseren/ gewürtzen vnd anderley Materi/ widerumb helffen möge. Alles mit schönen lieblichen Figürlinen angezeigt vnd für die augen gestellt/ gantz lustig/ nutzlich vnd gut allen Alchymisten/ haußhalten: insonders den Balbiereren/ Apoteckeren/ vnd allen liebhaberen der Artzney.[12]

Wie an diesem Titel schon zu erkennen, ist das, was hier vermittelt wird, ein Wissen um alltägliche Praktiken, um konkrete Rezepte, die das (al)chemische ‚Geheimwissen' der Ärzte und Apotheker jedem zur Verfügung stellten, der das Geld hatte, sich dieses Buch zu kaufen. (Al)chemisches Wissen für den Hausgebrauch – so könnte man diese „Secreta"-Sammlungen zusammenfassen.

Sehr, sehr früh gelangen auch schon technische Anweisungen für die Verarbeitung von Metallen in den Buchdruck. Die sogenannten ‚Kunst- und Probierbüchlein' beschreiben, wie man mit Metallen arbeiten und deren Reinheitsgrad durch ‚Probieren' feststellen kann. *Probirbüchlein/ auff Golt/ Silber/ Kupffer/ vnd Bley/ Auch allerley Metall/ wie man die zunutz arbeyten vnd Probieren soll. Allen Müntzmeystern/ Wardeyn/ Goltwerckern/ Berckleitten/ vnd Kaufleitten der Metall zunutz mit grosem vleiß zusamen gepracht* lautet einer der Titel aus dem Jahr 1518.[13] In den über hundert Rezepten des Bandes werden konkrete Arbeitsanweisungen vermittelt, wie man die verschiedenen Metalle und Erze, die man im Bergbau findet, unterscheiden und voneinander trennen kann.

Erich Darmstaedter hat darauf hingewiesen, dass einige der Rezepte aus diesem Probierbüchlein sich bereits in mittelalterlichen ‚Hausbüchern' finden, wo sie neben Rezepten für Seife, abführende Medikamente und Fleckenwasser stehen.[14] Diese Traditionslinie, die von den mittelalterlichen Hausbüchern und der „Secreta"-Literatur zu den Kunstbüchlein des 16. Jahrhunderts führt, wird 1529 in einem anderen Kunstbüchlein, dem *Kunst vnd recht Alchamei büchlin*, schon im Titel manifest. Der vollständige Titel lautet: *Kunst vnd recht Alchamei büchlin wie es dann die altenn practicirt haben noch nie mehe durch den Truck außgangen noch iedermann gelesen worden*. Auch hier handelt es sich um eine Sammlung von circa hundert Rezepten: „Wie mann Zinober machen sol", „Wie mann Lasur machen sol", „Wie mann Spongrün machen sol", „Wie man Bleiweiß machen soll" lauten die ersten Einträge des Registers.[15]

Die zutiefst alltägliche Bedeutung (al)chemischen Wissens zeigt auch ein weiteres Kunstbüchlein, das zwei Jahre später, 1531 erscheint: *Rechter Gebrauch der Alchimei/ Mitt vil bißher verborgenen/ nutzbaren vnnd lustigen Künsten/ Nit allein den fürwitzigen Alchimisten/ Sonder allen kunstbaren Werckleutten/ in vnd ausserhalb feurs. Auch sunst aller menglichen inn vil weg zugebrauchen*. Die ‚Geheimnisse' der (Al)Chemie werden dann gleich auf der ersten Seite zugänglich gemacht, wenn die (al)chemischen Zeichen der Metalle erklärt und die „verlateineten wörter" übersetzt werden. Das Titelblatt zeigt den Verkaufsraum eines Schmuckhändlers (Abb. 8). Die ersten Einträge des Registers lauten: „Agatsteyn zemachen", „Edelgestey zum glantz machen", „Edelsteyn weychen/ das manns schneid wie

DOI: 10.13173/9783447121804.087
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Rechter Gebrauch d
Alchimei/ Hett vil bißher verborgenen/ nutzbaren vnd
lustigen Künsten/ Nit allein den fürwitzigen Alchimi-
misten/ Sonder allen kunstbaren Werckleutten/
in vnd ausserhalb feurs. Auch sunst aller
menglichen inn vil wege zuge-
brauchen.
Die Character/ Figürliche bedeuttungen/ vnd namen der Me
tall/ Corpus vnd Spiritus.
Der Alchimistischen verlateineten wörter außlegung.
Register am volgenden blat.

Abb. 8: *Rechter Gebrauch der Alchimei*, Frankfurt a. M. 1531, Titelblatt

keß/ vnd in formen gieß oder truck/ vnd als bald wider hart werde", „Perlin machen/ lieblicher gstalt/ gleich den rechten perlin".[16] Es geht um die (al)chemische Nachahmung echter Edelsteine, die offensichtlich erhebliche ökonomische Anreize hatte.

Wie in dem Probierbüchlein wird (al)chemisches Wissen hier in Form einer reihenden Sammlung von Rezepten vermittelt. Es gibt keine Erklärungen und keine Begründungen, keine Systematik und keine Methode. Die Anonymität der Bücher dürfte deshalb auch darauf zurückgehen, dass die Sammler dieser Rezepte in der schriftlichen Aufzeichnung keine ‚literarische' Leistung im Sinne von Autorschaft erblickten – in einem bemerkenswerten Gegensatz zu ‚Basilius Valentinus', der sich zwar hinter einem Pseudonym verbirgt, damit aber dennoch Anspruch auf Autorschaft erhebt. Die Verfasser dieser ‚Kunstbüchlein' haben zusammengestellt, was sie an Rezepten finden konnten, um damit den Buchmarkt zu bedienen. Das dürfte die – zugegebenermaßen ziemlich profane – Erklärung für die Existenz dieser ‚Kunstbüchlein' sein.

Was die Präsenz der ‚Kunstbüchlein' auf dem Buchmarkt aber vor allem zeigt: Anders als es die populäre, allgegenwärtige Vorstellung einer ‚esoterischen', ‚okkulten' oder ‚mystischen' Alchemie vermuten lässt, ist das (al)chemische Wissen ökonomisch relevantes Wissen. Ökonomisch relevant ist dieses Wissen in eingeschränktem Maße dort, wo es etwa um pharmazeutische oder kosmetische Rezepte ging, in gesteigertem Maße dort, wo es um Techniken der Metallverarbeitung und -verbesserung ging, in stark erhöhtem Maße dort, wo es um den Stein der Weisen und die Herstellung künstlichen Goldes ging. Auch wenn gerade dieser letzte Punkt seit der Aufklärung immer wieder als Beleg für die Scharlatanerie der (Al)Chemie herhalten muss: Für die Vormoderne dürfte die Vorstellung, dass die Verbesserung der Metalle und die Herstellung künstlichen Goldes möglich sei, selbstverständlich gewesen sein. Wer einmal gesehen hatte, wie aus Kupfer und Zinn Bronze oder aus Sand und Pflanzenasche Glas wurde, konnte nicht daran zweifeln, dass die Elemente wandlungs- und verbesserungsfähig waren.

Die Prozesse freilich, die zu diesem künstlichen Gold führten, mussten extrem aufwändig sein, sonst wäre diese Technik längst allgemein verbreitet. Die umstrittene Frage war nicht, ob es möglich war, Gold herzustellen, sondern wie ökonomisch rentabel es war, in diese Technik zu investieren. Nach Georg Agricola etwa, der mit seinem *De re metallica* von 1556 einen der ersten, groß angelegten Versuche machen wird, das montanistische und metallurgische Wissen der Bergleute in systematischer Form zu erfassen, war es wesentlich sinnvoller, sein Geld in den Bergbau zu investieren, also in die Auffindung und Ausbeutung vorhandener Ressourcen, statt in das Unterfangen, selbst Gold herzustellen – an dessen Möglichkeit im Übrigen auch Agricola nicht zweifelt. Die Finanzierung solcher Bergwerke konnten sich natürlich nur die Fürsten oder große Handelsfamilien wie die Fugger leisten. Für diese aber konnten sich die

DOI: 10.13173/9783447121804.087
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Investitionen lohnen. Insbesondere Sachsen hatte durch die proto-industrielle Ausbeutung des Erzgebirges im 16. Jahrhundert einen unglaublichen ökonomischen Aufstieg erlebt. Die ‚Kunstbüchlein' spiegeln diesen Aufstieg, denn hier geht es genau darum, ein ökonomisch relevantes, gleichermaßen montanistisches wie (al)chemisches Wissen zu vermitteln. Ein weiteres dieser ‚Kunstbüchlein' ist Peter Kerzenmachers *Alchimi vnd Bergwerck* aus dem Jahr 1534 (Abb. 9). (Al)Chemie und Bergwerk, die Arbeit am Ofen und die Arbeit im Bergwerk, werden schon auf seinem Titelblatt als komplementäre (oder vielleicht auch alternative) Techniken dargestellt. Noch deutlicher wird die Komplementarität (al)chemischen und montanistischen Wissens in Lazarus Erckers *Beschreibung: Allerfürnemisten Mineralischen Ertzt vnnd Bergwercksarten* (1574). Schon im ersten Satz heißt es dort, dass die (Al)Chemie am Anfang der „Probierkunst" (also der Technik, mit der sich der Reinheitsgrad eines Metalls feststellen lässt) steht und den Bergleuten deshalb „sehr dinstlich" wäre.[17]

Abb. 9: Petrus Kertzenmacher, *Alchimi vnd Bergwerck*, Straßburg 1534, Titelblatt

Wie in der (Al)Chemie, so geht es auch in der Bergwerkstechnik nicht nur um die Frage, was für ein Wissen es ist, dass diesen Praktiken zugrunde liegt, sondern immer auch um die Frage, wie sich dieses Wissen darstellen lässt. Georg Agricola zeigt schon in seinem ersten Werk, dem *Bermannus* (1530), dass man das schmutzige und scheinbar so willkürliche Graben im Berg, von illiteraten und wenig gebildeten Menschen praktiziert, systematisch beschreiben kann, dass man die Metalle und Erze durch präzise (und deswegen lateinische) Beschreibungen und Namen unterscheiden kann, genauso wie man die Prozesse, in denen diese Erze geschmolzen und gereinigt werden, verbessern kann – wenn man sie erst einmal schriftlich erfasst hat. Vom ersten Kapitel des *Bermannus* an (das nur davon handelt, wie die titelgebende Gestalt des Bermannus zu ihrem ungeheuren Vermögen – 40.000 Thaler allein aus einem Bergwerk! – gekommen ist) bis zu der Widmung von *De re metallica* an die Herzöge von Sachsen, geht es darum, Investitionen in den Bergbau zu fördern, indem man das montanistische und metallurgische Wissen tatsächlich als ein Wissen darstellt: als ein Wissen, das sich durch finanzielle Förderung ausbauen und erweitern lässt.

Nichts anderes vollzieht sich auf Seiten der (Al)Chemie, deren rätselhafte Darstellungsmodi im Laufe des 16. Jahrhunderts zunehmend problematisch werden. Auch hier geht es darum, Rezepte und Techniken, Erfahrungen und Prozessbeschreibungen systematisch zu erfassen und damit als verbesserungsfähiges, erweiterbares Wissen überhaupt erst fassbar zu machen. Die historische Bewegung, die sich mit den Bergwerksbüchlein und dem Werk Agricolas abzeichnete, führt am Ende des Jahrhunderts zur *Alchemia* des Andreas Libavius, die 1597 erscheint und als erstes ‚Handbuch' der (Al)Chemie gilt.[18] Sie ist mein letztes Beispiel für die Anfänge

DOI: 10.13173/9783447121804.087
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

dessen, was später einmal eine ‚wissenschaftliche' Darstellung heißen wird. Nicht nur ist der Verfasser auf dem Titelblatt mit seinem Namen ausgewiesen, Libavius verzichtet auf jede Art von rätselhafter, arkansprachlicher Ausgestaltung. Die *Alchemia* ist in einer klaren lateinischen Prosa verfasst, die sich am Anspruch der ‚perspicuitas' orientiert. Es finden sich keine Verse, wie bei Thurneysser, und die Abbildungen, die der *Alchemia* an vielen Stellen beigegeben sind, sind technische Illustrationen im modernen Sinne.

Auf dem Titelblatt heißt es, das Werk wäre „hauptsächlich aus den allerorten verstreuten Einzelangaben der besten alten und neueren Autoren, ferner auch aus etlichen allgemeinen Lehrvorschriften zusammengetragen und anhand theoretischer Überlegung und größtmöglicher praktischer Erfahrung nach sorgfältiger Methode dargelegt und zu einem einheitlichen Gesamtwerk verarbeitet".[19] Entsprechend dieser „sorgfältigen Methode" ist das Lehrbuch aufgebaut. Libavius beginnt mit einer Definition der (Al)Chemie. Der erste Teil der *Alchemia* ist dann der „Encheria" gewidmet, der „Gerätekunde" und den chemischen Herstellungsprozessen (wie Sublimation, Filtrierung, Destillation, Kalzinierung oder Faulung). Der zweite Teil ist der „Chymia" gewidmet, worunter Libavius die Ergebnisse chemischer Prozesse versteht, wie Flüssigkeiten, Extrakte, Elixiere, Essenzen, Pulver oder Öle. Am Anfang jedes Kapitels steht die Definition des jeweiligen Prozesses, Instruments oder Materials, gefolgt von einer Beschreibung seiner Arten und Teile, gefolgt wiederum von einer Beschreibung seiner chemischen Eigenschaften und Verwendungsweisen. Anders als alle (al)chemischen Werke vor ihm bietet Libavius damit eine systematische, methodische Darstellung der Wissensinhalte.

Die methodische Struktur der *Alchemia* im Ganzen wie in allen ihren einzelnen Kapiteln ist für Libavius der eigentlich entscheidende Punkt. Einzelbeobachtungen gebe es viele, heißt es in der Einleitung, aber er, Libavius, habe versucht, die allgemeinen Kategorien bereitzustellen, mit denen diese Einzelbeobachtungen zu klassifizieren wären.[20] Woran es der (Al)Chemie als Disziplin mangelt, ist deshalb keinesfalls das sachliche Wissen um (al)chemische Prozesse, sondern die methodisch geordnete Darstellung dieses Wissens in einer eindeutigen Sprache. Libavius sagt sogar in aller wünschenswerten Deutlichkeit, dass es keine neuen Erfahrungen („experimenta") sind, die man von seinem Buch erwarten solle, sondern dass er nur zusammengestellt habe, was andere vor ihm schon beschrieben hätten. Von ihm stamme nur die Präsentation und der Modus der Darstellung („expositio et modus docendi").[21] Anders als für Basilius Valentinus, anders aber auch als für Thurneysser, ist ‚perspicuitas' damit zu einem stilistischen Ideal geworden.

Damit könnte eine erste, vorläufige Charakteristik des (al)chemischen Wissens und der Modi seiner Darstellung im Lauf des 16. Jahrhunderts gegeben sein. Die entscheidende Frage lautet, wie dieses Nebeneinander von völlig divergenten Vermittlungsformen (al)chemischen Wissens zu erklären ist. Warum die verrätselte Sprache und die merkwürdigen Abbildungen im *Rosarium* und bei Basilius Valentinus, warum die Versform in der *Quinta essentia* Thurneyssers, wenn doch gleichzeitig schon eine ganz sachliche, präzise Darstellungstechnik zur Verfügung stand, wie die ‚Kunstbüchlein' oder die *Alchemia* von Libavius beweisen? Warum die künstliche Rückdatierung (al)chemischen Wissens bei Basilius Valentinus? – Ich habe keine einfache Antwort auf diese Fragen, sondern nur einen Erklärungsversuch, der aus drei, eng miteinander verknüpften Komponenten besteht: erstens, der Art des (al)chemischen Wissens selbst; zweitens, der fehlenden Institutionalisierung dieses Wissens und drittens, den wechselnden Medien des Wissenstransfers.

Ich beginne mit der Art des (al)chemischen Wissens und das heißt: der Annahme, dass sich die gesamte anorganische Materie aus ‚Schwefel' und ‚Quecksilber' zusammensetzt. Diese Theorie gelangt im frühen Mittelalter aus der arabischen in die lateinische Welt und bleibt bis weit in die Frühe Neuzeit hinein grundlegend.

DOI: 10.13173/9783447121804.087
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Die Schwefel-Quecksilber-Theorie

Der Reinheitsgrad eines Metalls bestimmte sich dieser (hier nur höchst verkürzt wiedergegebenen) Theorie entsprechend nach seinem Verhältnis von ‚Quecksilber' (‚Mercurius') und ‚Schwefel' (‚Sulphur'). Sie sind nicht mit natürlichem Quecksilber und Schwefel identisch, sondern stellen gleichsam deren Prinzipien in Reinform dar.

> Das Prinzip „Quecksilber" war hauptsächlich für den metallischen Charakter dieser Stoffklasse verantwortlich, das Prinzip „Schwefel" unter anderem für die Calcinierbarkeit der Metalle, meist auch für deren Farbe. […] Die Vereinigung von „Schwefel" und „Quecksilber" zu den Metallen sollte an ihren Lagerstätten im Erdinnern vor sich gehen. Welches Metall gebildet wurde, hing von dem Mengenverhältnis der beiden Komponenten und von deren Eigenschaften ab. Hatten „Schwefel" und „Quecksilber" optimale Eigenschaften und befanden sich bei ihrer Vereinigung im vollkommenen Gleichgewicht, dann entstand das Gold als edelstes Metall. Mängel in den Eigenschaften und dem Mischungsverhältnis führten zu Bildung von Silber, Kupfer, Zinn, Blei oder Eisen.[22]

Je nach dem Stadium des Reifungs- und Vervollkommnungsprozesses, in dem sich ‚Schwefel' und ‚Quecksilber' befinden, sind sie im Inneren der Erde in unterschiedlichen Graden miteinander vermischt. Je höher das Gewicht und der Schmelzpunkt eines Metalls, desto enger die Verbindung von ‚Schwefel' und ‚Quecksilber'. Blei, das ‚schlechteste' Metall, schmilzt bei 330 Grad, Gold, das höherwertige Metall, bei 1000 Grad. Was der (Al)Chemiker in seinem „opus magnum" versucht, ist, den natürlichen Reifungsprozess der Metalle in seinem Ofen auf künstliche Art zu beschleunigen, indem der ‚Schwefel' und das ‚Quecksilber' dazu gezwungen werden, eine höherwertige Verbindung einzugehen.

Die mittelalterliche (Al)Chemie beschreibt diesen ‚Beschleunigungsversuch' nicht in der Sprache der analytischen Chemie, sondern als eine Folge von bestimmten Veränderungsprozessen, die der (Al)Chemiker künstlich herbeiführt. Zu den Prozessen, die im *Rosarium* solcherart klassifiziert werden, gehören etwa die Auflösung (*solutio*), die Verdampfung (*sublimatio*), die Trennung (*separatio*), die Verbindung (*conjunctio*) oder die Fixierung (*fixatio*). Dieser Klassifikation zugrunde liegt die Idee eines Reifungsprozesses, dem die gesamte organische und anorganische Welt unterliegt. Wie eine Pflanze wächst und eine Frucht reift, so wachsen und reifen die Metalle im Inneren der Erde. Die ‚Adern', in denen sich die Metalle durch das Innere der Erde ziehen, wurden als Ausdruck dieses Wachstumsprozesses verstanden: So, wie in diesen ‚Adern' das wertvollere Metall im wertloseren Gestein eingeschlossen war, durch Schmelzprozesse aber aus diesem herausgelöst und isoliert, ‚verbessert' werden konnte, so konnte man den Reifungsprozess der Metalle (al)chemisch im Labor, ‚künstlich' beschleunigen. Diese Vorstellung liegt nicht nur dem *Rosarium*, sondern der gesamten mittelalterlichen und frühneuzeitlichen (Al)Chemie zugrunde. So könnte eine – höchst vereinfachte – Darstellung der theoretischen Grundlagen der vormodernen (Al)Chemie aussehen. Das Wissen der vormodernen (Al)Chemie ist damit kein ‚analytisches' Wissen, wie es dem Begriff einer ‚analytischen Chemie' zugrunde liegt. Es geht nicht um die Erkenntnis der allgemeinen Strukturen der ‚gewöhnlichen' Materie und der Gesetze, die diesen Strukturen zugrunde liegen, sondern um ein Wissen, das der Herstellung dient – und zwar nicht nur der Herstellung des ‚Gewohnten' und ‚Alltäglichen', sondern des Seltenen, des Außergewöhnlichen, des Höherwertigen.

Das (al)chemische Wissen, das zur Ausführung dieser Prozesse befähigte, lässt sich nun – im wahrsten Sinne des Wortes – nicht auf eine (chemische) Formel bringen. Wie die chemische Formel der Darstellungsmodus ist, der das Wissen um die atomare Struktur der Materie spiegelt, so spiegelt die bildliche Sprache (und die Abbildungen) des *Rosarium* ein (al)chemisches Wissen, das die Veränderungen der Materie, wie sie im (al)chemischen Labor zu beobachten sind, gleichsam phänomenologisch als bestimmte Prozesse klassifiziert. Es geht nicht um

DOI: 10.13173/9783447121804.087
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Analyse der Materie, sondern um die Klassifikation von Veränderungsprozessen, denen die Materie unterworfen werden kann. Die Annahme lautet, dass genauso, wie die atomare Formel der analytischen Chemie einen bestimmten Modus des Wissens zum Ausdruck bringt (nämlich ein chemisches Wissen, das sich überhaupt auf eine Formel bringen lässt), so auch die Arkansprache der (Al)Chemie mit ihrer Bildlichkeit und ihren Decknamen eine bestimmte Art (al)chemischen Wissens vermittelt.

Um dieses (al)chemische Wissen so darzustellen, dass es erinnert werden kann, bedient sich die vormoderne (Al)Chemie einer einprägsamen Bildlichkeit. ‚Schwefel' und ‚Quecksilber' als Grundsubstanzen der Materie werden als männliches und weibliches Prinzip gedacht, als ‚Sol' und ‚Luna', wie sie im *Rosarium* als männliche und weibliche Figur dargestellt werden. Bei der Wahl dieser Bildlichkeit dürfte es nicht um Geschlechtszuschreibungen im eigentlichen Sinne gegangen sein, sondern um mnemotechnisch einprägsame Bildlichkeiten, die die ‚Verschmelzung' von ‚Schwefel' und ‚Quecksilber' versinnlichen. Genau diesen Verschmelzungsprozess versinnlicht der Geschlechtsakt, wie er im *Rosarium* bildlich dargestellt wird. Der Geschlechtsakt, der Hermaphrodit, der grüne Löwe, der auferstandene Christus: das alles sind mnemotechnisch einprägsame Bilder für die Prozesse (*solutio*, *fixatio*, *putrefactio* usw.), in deren Klassifikation das vormoderne (al)chemische Wissen besteht.

Die (fehlende) institutionelle Verortung (al)chemischen Wissens

Die (Al)Chemiker zielten auf ein technisches Wissen um bestimmte Prozesse und Verfahren ab, auf ein Wissen, das handwerklich eingesetzt werden konnte, um etwas herzustellen – eine bestimmte Legierung oder allgemein einen höheren Zustand der Materie, einen höheren Grad der Verschmelzung von ‚Quecksilber' und ‚Schwefel'. Weil dieses Wissen damit ein handwerkliches, technisches ist, hatte es niemals ein universitäres im Sinne des aristotelischen „scientia"-Begriffs sein können, wie er der Institution der Universität zugrunde lag. Damit bin ich bei meinem zweiten Punkt, der fehlenden Institutionalisierung (al)chemischen Wissens.

Anders als das Wissen der Theologie, der Rechtswissenschaft und der Medizin, anders als das Wissen der Musik und der Mathematik, anders aber auch als das technische Wissen der Handwerke hat das (al)chemische Wissen bis ins 18. Jahrhundert keine Institutionalisierung erfahren. Man kann (Al)Chemie weder an einer Universität studieren noch eine entsprechende Ausbildung absolvieren. Es gibt keine Professoren, keine schulischen Lehrer, keine Prüfungsordnungen. Die Vermittlung (al)chemischen Wissens ist mithin weder an die Medien des schulischen oder universitären Unterrichts gebunden (das Lehrbuch, die Disputation, die Vorlesung), noch an die konkreten Inhalte einer handwerklichen Ausbildung. (Al)chemisches Wissen wird dort weitergegeben, wo es zum Erlernen einer bestimmten Technik (Bergbau, ‚Probierkunst', Destillation) notwendig ist. Es ist an den mündlichen Unterricht gebunden, in dem das je spezifische Wissen um Prozesse und Arbeitstechniken vom Meister an einen Schüler weitergegeben wird.

Wer dieses spezifische Wissen um Prozesse und Arbeitstechniken hat, lebt davon (im ökonomischen Sinne), dass dieses Wissen nicht ‚veröffentlicht' wird, sondern an seine Person und die mündliche Vermittlung gebunden bleibt, ähnlich wie der Fechtmeister oder der Tanzlehrer. Neben diese Mündlichkeit tritt eine subsidiäre Handschriftlichkeit, wobei mit „subsidiär" gemeint ist, dass die schriftliche Form in diesen Fällen nur mnemotechnischen Erfordernissen gehorcht. Das Wissen muss schriftlich festhalten werden, aber so, dass es nur dann verstanden werden kann, wenn es mündlich erklärt worden ist. Das wäre der Grund, warum es kein Interesse an einer klar verständlichen, schriftlichen Weitergabe dieses Wissens im Sinne des rhe-

DOI: 10.13173/9783447121804.087
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

torischen Gebots der ‚perspicuitas' gegeben hat. Die fehlende Institutionalisierung führt zu bestimmten Darstellungsmodi, genauso, wie auf der anderen Seite die universitäre Institutionalisierung etwa des theologischen Wissens zu den Darstellungsmodi der Disputation oder der „Summa" geführt hat.

Wenn die (Al)Chemie damit keinen spezifischen Ort im Gefüge der Institutionen des Wissens hat, heißt das nicht, dass dieses Wissen nicht dennoch innerhalb dieser Institutionen erscheinen würde. Nicht nur im Bergbau und bei der Destillation, sondern auch bei der Glasherstellung, im Schmiedehandwerk, im Münzwesen und bei Färbetechniken, aber auch in Medizin und Pharmazeutik wurden unterschiedliche Aspekte (alchemischen Wissens vermittelt. Diese verstreute Präsenz (al)chemischen Wissens bedingte, dass dessen Einheit nicht oder nur bedingt wahrgenommen wurde. Insbesondere verhinderte diese Zersplitterung (al)chemischen Wissens auf teilweise völlig divergente Disziplinen und Bereiche aber die Entstehung einer Tradition des Transfers von (al)chemischem Wissen, wie sie sich etwa in einem Lehrbuch spiegeln würde. Den *einen* Text, den man immer wieder abschrieb und kommentierte, den man erweiterte und zusammenfasste (wie etwa, par excellence, das aristotelische Organon für die Logik), gab es in der (Al)Chemie nicht.

Dazu kommt, dass es nur ein sehr bedingtes Bedürfnis gab, (al)chemisches Wissen überhaupt schriftlich festzuhalten. Denn man schreibt ein Wissen auf, um es zu transferieren. Wenn das Ziel aber gerade ist, ein Wissen geheim zu halten – die „Heimligkeit" Thurneyssers – dann ist es das einfachste, wenn man es überhaupt nicht schriftlich festhält, sondern es nur mündlich weitergibt. Muss man es aber schriftlich festhalten – aus mnemotechnischen Gründen, damit das Gelernte nicht vergessen wird –, verschlüsselt man es. Das ist die Idee, die hinter der (al)chemischen Arkansprache steht: Man verschlüsselt ein Wissen durch den Gebrauch von Decknamen (grüner Löwe, König, Wolf, Hermaphrodit), um sowohl seine „Heimligkeit" zu bewahren als auch – mit derselben Decknamen-Technik – seine Memorierbarkeit zu gewährleisten.

In entsprechender Weise ließen sich auch die Verschlüsselungstechniken des *Rosarium philosophorum* erklären, das – mit seinen Texten wie mit dem „Sol und Luna"-Bildgedicht – Ausdruck und ‚Relikt' eines ursprünglich mündlichen Transfers von Wissen wäre. Was der Meister dem Schüler im Labor gezeigt hatte, nämlich wie man Metalle schmilzt und bestimmte Legierungen herstellt, gelangt in einer bildlichen und mnemotechnisch versifizierten Form in die Handschrift. Was im *Rosarium* schriftlich und bildlich festgehalten wurde, wäre demnach nur ein Index, ein „mentaler Katalog",[23] der wie ein Zettel mit Stichworten die Memorierung des mündlich vermittelten Wissens erlauben würde. Verse und Abbildungen gewährleisten hierbei die bessere Memorierbarkeit eines Wissens, das zugleich – und das ist das Besondere – den Eingeweihten vorbehalten bleibt. Die Handschrift des *Rosarium* wäre subsidiär in dem Sinne, dass sie von vornherein nur eine Ergänzung, ein mnemotechnisches Komplement zu dem gewesen wäre, was im (al)chemischen Labor demonstriert und eingeübt worden war. Das *Rosarium* hält ein Wissen in mnemotechnisch aufbereiteter Form fest, ohne dieses Wissen jedoch dem Uneingeweihten zu offenbaren. Der Kauf einer solcherart codierten (al)chemischen Handschrift hätte den Spezialisten, der überhaupt erst im Labor erklärt, wie diese Handschrift zu ‚lesen' ist, nicht überflüssig gemacht. (Al)chemische Techniken lernte man, indem man sie von jemandem gezeigt bekam, den man dafür bezahlte. Die Handschrift half dabei, dieses Wissen zu memorieren. Sie lieferte mit ihrer bildlichen Arkansprache, genauso wie mit ihren Abbildungen, den Grundriss eines ‚Gedächtnispalastes', in dem das Wissen wieder abrufbar war, auch wenn derjenige, der es vermittelt hatte, nicht mehr zur Verfügung stand.

Die fehlende Institutionalisierung (al)chemischen Wissens und die Notwendigkeit mnemotechnisch verschlüsselter Handschrif-

DOI: 10.13173/9783447121804.087
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ten wären zwei Seiten derselben Medaille. Weil (Al)Chemie nicht an einer Schule oder Universität unterrichtet wurde, sondern an die Person des (Al)Chemikers und den mündlichen Unterricht gebunden war, war es notwendig, dieses Wissen, wo es schriftlich erfasst wurde, gleichermaßen zu verschlüsseln wie mnemotechnisch aufzubereiten. Die verschlüsselte Handschrift transferiert das Wissen, ohne die mündliche Erklärung dabei überflüssig zu machen. Diese Praxis erledigt sich in dem Augenblick, in dem die Vermittlung des Wissens institutionell gesichert und damit von der Person des (Al)Chemikers abgelöst wird.

Damit bin ich bei meinem dritten Punkt, den Medien (al)chemischen Wissenstransfers und der Frage, was mit einem mündlich oder handschriftlich vermittelten Wissen geschieht, wenn es in den Buchdruck überführt wird.

(Al)chemisches Wissen im Buchdruck

Die Annahme lautet, dass die Veröffentlichung (al)chemischen Wissens im gedruckten Buch einen teils auf Mündlichkeit, teils auf Handschriftlichkeit beruhenden Modus des Wissenstransfers beendet, der vor allem darauf abzielt, das Wissen um Materialien, Prozesse und Techniken geheim zu halten.[24] Was sich dagegen mit der Überführung dieses Wissens in den Buchdruck ankündigt, ist das, was später einmal ‚wissenschaftliche Öffentlichkeit' genannt werden wird.

Auch hier markiert Andreas Libavius mit seiner *Alchemia* von 1597 die Schwelle. Was Libavius der älteren (Al)Chemie zum Vorwurf macht, ist nämlich nicht nur ihre unsystematische Darstellungsweise, wie sie durch die Geheimhaltungstechniken erzwungen worden war, sondern auch genau diese Geheimniskrämerei. Vielen (Al)Chemikern müsse man erst hundertmal schwören, nichts weiter zu verraten, bevor man endlich ihre „Arkana" (also ihre individuellen Verfahren und Verfahrenstechniken) bekomme, schreibt Libavius.[25] Diese Geheimniskrämerei führe dazu, dass es keinen Fortschritt in der (Al)Chemie gäbe, denn wenn man die beschriebenen Prozesse nicht öffentlich diskutieren und überprüfen könne, könne man sie eben auch nicht verifizieren:

> Du kannst auch zuweilen Leute hören, die nach der entgegengesetzten Seite neigen und es für etwas Schimpfliches halten, daß gewisse Arkana in so eindeutigen Worten öffentlich bekanntgegeben werden. Man müsse es machen wie die Philosophen [d.i. die ‚Adepten'], die eine völlig durchsichtige Sache durch Benennungen und Lehrweise geheimgehalten und den Jüngern der Wissenschaft (filii doctrinae) [auch das bezieht sich auf die ‚Adepten'] vorbehalten haben. Ich habe es nicht nötig, diesen Leuten zu entgegnen; für mich gibt es nämlich kein Arkanum; wofern es eines gibt, so hat es Gott durch die Wissenschaft (disciplina), durch vorzügliche Scheidekünstler und durch die Erfahrung zugänglich gemacht.[26]

Die „geheimgehaltenen Verfahren" habe er deshalb auch nicht in seine Darstellung aufgenommen, denn, wie es schlicht und ergreifend heißt: „Um sie erproben zu können, müssen sie lange Zeit allgemein bekannt sein. Sie lassen sich folglich nicht zur Kunst [ars] rechnen, wenn sie geheim sind."[27] Was Libavius hier 1597 bereits fordert, ist nichts anderes als das, was – ungleich berühmter – der britische (Al)Chemiker Robert Boyle 1655 in seiner *Invitation to a free and generous Communication of Secrets and Receits in Physick* fordern wird.

Libavius konzipiert seinen Versuch einer methodischen Darstellung (al)chemischen Wissens damit auch von vornherein als ein Plädoyer für eine ‚wissenschaftliche' Öffentlichkeit, eine Veröffentlichung des (al)chemischen Wissens. ‚Wissenschaftlicher' Fortschritt ist nur möglich, wenn mit der Geheimniskrämerei der älteren (Al)Chemie Schluss ist. Ergebnisse müssen verifizierbar und falsifizierbar sein, dazu aber müssen sie bekannt und verständlich dargestellt sein. Wenn Libavius in der *Alchemia* an derselben Stelle weiterschreibt, er sei deshalb auch gerne bereit, seine Angaben zu korrigieren und bitte darum, ihn brieflich zu kontaktieren, wenn jemandem ein Fehler auffalle, er würde das dann in den zweiten Band seiner *Al-*

DOI: 10.13173/9783447121804.087
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

chemia aufnehmen, ist auch das wörtlich zu verstehen.[28] Die *Commentaria* zur *Alchemia*, die 1606 erscheinen, sind eine Ergänzung der Ausgabe von 1597, gleichermaßen Kritik wie Selbstkommentar und Korrektur. Libavius führt hier vor, wie er sich einen Fortschritt des (al)chemischen Wissens vorstellt: Man arbeitet zusammen, teilt sich Forschungsergebnisse mit und korrigiert sich gegenseitig.

Im Prinzip liegt der *Alchemia* des Libavius damit dieselbe Idee zugrunde wie der *Quinta essentia* Thurneyssers: die Aufhebung der „Heimligkeit". Der Unterschied zwischen beiden besteht darin, dass Libavius mit seiner *Alchemia* auf eine Institutionalisierung des (al)chemischen Wissens zielt, während es Thurneysser mit seiner *Quinta essentia* um dessen ökonomische Verwertung ging. Anders als Libavius (hauptberuflich Professor der Logik und Schuldirektor) ist Thurneysser ein ökonomisch selbstständiger Unternehmer, ursprünglich ein gelernter Goldschmied, mithin ein Handwerker. Seine Karriere als (Al)Chemiker beginnt mit diesem Handwerk und setzt sich fort mit seiner Tätigkeit in den Bergwerken von Tarrenz (Tirol), wo er eine Schmelz- und Schwefelhütte gründete. Als er später, in Frankfurt an der Oder, dem brandenburgischen Kurfürsten begegnet und dessen Gattin erfolgreich einer pharmazeutischen Kur unterzieht, erhält er von diesem das ‚Graue Kloster' in Berlin. Dort baut Thurneysser nicht nur ein (al)chemisches Labor auf, dessen pharmazeutische Produkte ihn zu einem sehr reichen Mann machen, sondern gründet auch seinen eigenen Verlag. In diesem Verlag publiziert er seine eigenen Bücher, in denen er genau das (al)chemische Wissen, auf dem seine Apotheke beruht, noch einmal zu Geld macht: Indem er nämlich genau die „Heimligkeit" aufhebt, die die Exklusivität (al)chemischen Wissens versichert. Die Versform, die Thurneysser dem (al)chemischen Wissen in diesem Buch gibt, dürfte keinen anderen Zweck haben, als die Aura dieses Wissens sichtbar zu machen. Sie dient damit demselben Zweck wie die inszenierte Aufhebung der „Heimligkeit". In der Person Thurneyssers spiegelt sich der Versuch, (al)chemisches Sachwissen aus der Bindung an die Person des (Al)Chemikers zu lösen und es mit den neuen Techniken des Buchdrucks ökonomisch rentabel zu machen.

(Al)Chemisches Wissen zwischen ‚Heimlichkeit' und Öffentlichkeit

Die ‚wissenschaftliche' Öffentlichkeit, die Libavius herzustellen versucht, und das ökonomische Interesse Thurneyssers wären damit komplementäre Erscheinungen, die beide allerdings nur durch das Medium des Buchdrucks möglich geworden wären. Beide Erscheinungen bleiben für die Geschichte des (al)chemischen Wissens noch lange relevant und in ihrer – zumindest partiellen – Gegensätzlichkeit konstitutiv.

Die Institutionalisierung (al)chemischen Wissens, wie sie Libavius voranzutreiben sucht, gerät im Laufe der Frühen Neuzeit zunehmend in einen Gegensatz zu den älteren Notwendigkeiten einer Geheimhaltung dieses Wissens. Noch am Ende des 17. Jahrhunderts kämpft Johann Kunckel, der auf der Pfaueninsel bei Berlin das Goldrubinglas erfunden hat, mit den Widersprüchen, die sich aus der Notwendigkeit eines ‚Patentschutzes' einerseits und dem Bedürfnis nach ‚wissenschaftlicher' Anerkennung andererseits ergeben. Möglich geworden war das Goldrubinglas durch eine Verfahrenstechnik, mittels derer es Kunckel gelungen war, einer Glasschmelze durch gelöstes, kolloidales Gold eine rubinrote Farbe zu geben.[29] Im Grunde handelt es sich dabei bereits um eine Anwendung nanotechnologischer Prinzipien. Dieses Goldrubinglas gehört zumindest für einige Jahre zu den ‚Exportschlagern' des brandenburgischen Hofes, bevor es dann von dem ‚weißen Gold' abgelöst wird, dem Porzellan.

Kunckel selbst interessiert sich nur an zweiter Stelle für die ökonomischen Konsequenzen seiner Erfindung, an erster Stelle aber für den Ruhm, den ihm diese Erfindung einbringt. Anders als Basilius Valentinus hundert Jah-

DOI: 10.13173/9783447121804.087
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

re zuvor erhebt Kunckel einen Anspruch auf Autorschaft. Gerade das Rezept für das Goldrubinglas kann er allerdings in seiner *Ars vitraria* von 1689, einem Handbuch der Glastechniken, nicht veröffentlichen, und zwar eben wegen der ökonomischen Konsequenzen. Dieses Goldrubinglas ist nämlich – solange sein Rezept noch nicht bekannt ist – „eine sehr rare Sache",[30] wie Kunckel schreibt. Und genau deshalb erlaubt ihm auch sein „Gnädiger Kurfürst und Herr", der Kurfürst von Brandenburg, nicht, das Rezept zu veröffentlichen. Um seine Leser dennoch davon zu überzeugen, dass ihm die Herstellung von Goldrubinglas gelungen ist, muss er diese Leser, paradoxerweise, dazu einladen, ihn auf der Pfaueninsel besuchen zu kommen.[31] Mündlichkeit und persönliche Präsenz ist hier, am Ende des 17. Jahrhunderts, immer noch das präferierte Mittel der Geheimhaltung. Hundert Jahre nach Libavius' Plädoyer für eine ‚wissenschaftliche Öffentlichkeit' ist davon de facto immer noch wenig zu spüren, jedenfalls dort, wo es um ökonomisch relevantes Wissen geht. Allerdings funktioniert diese Praxis der Geheimhaltung nur sehr bedingt, denn einige Jahre später ist Kunckels Rezept für das Goldrubinglas doch in der Welt, trotz aller Vorsichtsmaßnahmen. Einer der Handwerker Kunckels, der mit dem Prozess vertraut war, war ihm davongelaufen und hatte das Rezept an anderen Höfen zum Verkauf angeboten.[32]

Nicht anders ergeht es nur einige Jahre später dem sächsischen Hof mit dem Rezept für Porzellan. Dessen europäische Nacherfindung gelingt 1709 Johann Friedrich Böttger und Ehrenfried Walther von Tschirnhaus. Um das zu verhindern, was Kunckel und dem brandenburgischen Hof mit dem Goldrubinglas passiert war, werden Böttger und seine Mitarbeiter wie Gefangene gehalten. Die Porzellan-Manufaktur in Meißen ist ein Hochsicherheitsbereich, schwer bewacht von Soldaten. Zugang hatten nur ausgewählte Mitarbeiter Böttgers, das genaue Rezept kannte nur er selbst. Aber auch hier gelingt es nicht lange, dieses Rezept geheim zu halten. Schon 1718 hatte der Wiener Hof Mitarbeiter Böttgers abgeworben und eine eigene Manufaktur gegründet. Kurz darauf entstehen in Frankreich die ersten Manufakturen, deren berühmteste Sèvres sein wird. Mitte des 18. Jahrhunderts finden sich Porzellan-Manufakturen dann schon in ganz Europa. Das (al)chemische Wissen, das die Porzellanherstellung ermöglicht, ist zu einer Technik geworden, die – teilweise enorme – Renditen generiert. An der ökonomischen Relevanz (al)chemischen Wissens besteht zu diesem Zeitpunkt längst kein Zweifel mehr.

Ein letztes Beispiel für die Konflikte, die sich aus den konkurrierenden Bedürfnissen ‚wissenschaftlicher' Öffentlichkeit und ökonomischen Interessen ergeben können, ist ein Brief, den der (Al)Chemiker Johann Hartprecht unter dem Pseudonym „Filius Sendivogii" 1656 an Rudolf Glauber schickt.[33] Glauber – unter anderem der Entdecker des gleichnamigen „Glauber-Salzes" – gehört zu denjenigen, die die ökonomische Potenz einer proto-industriellen Vermarktung (al)chemischer Erkenntnisse klar erkennen. *Teutschlandes Wohlfart*, wie der Titel eines seiner Werke lautet, ist das Ziel seiner (al)chemischen Unternehmungen. Zum Zweck dieser ökonomischen „Wohlfahrt" müssen die Geheimnisse der (Al)Chemie veröffentlicht werden. Genau damit aber, so fordert der „Filius Sendivogii" in seinem Brief, müsse Glauber aufhören. „Auffs freundlichste" ermahnt er Glauber, die „fernere offenbahrung so hoher secreten" zu unterlassen und die „chymischen Perlen" nicht weiter vor die Schweine zu werfen. Die (Al)Chemie dürfe nicht weiter „prophaniert" werden.[34] Als Glauber dazu nicht bereit war, ja den anonymen Brief sogar abdruckte, griff der „Filius Sendivogii" Glauber in einer umfangreichen Druckschrift an und drohte sogar, dessen Kinder ‚in Schaden zu setzen'.[35]

Die Auseinandersetzung ist sicherlich ein spätes und schon bizarres, weil aus der Zeit gefallenes Beispiel, aber es macht gerade deshalb auch noch einmal deutlich, was die Aufhebung des Schweigegebots, mit dem (al)chemische Prozesse belegt waren, einmal

DOI: 10.13173/9783447121804.087
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

gegolten hatte. „Als ‚Vorläufer' modernen Patentwesens und Warenmusterschutzes ermöglichte es [das Schweigegebot] bestimmte Entdeckungen und Verfahrensweisen vor Konkurrenten geheimzuhalten, zu monopolisieren und gewinnträchtig auszunutzen."[36]

Die Institutionen der (Al)Chemie: Hof, Universität, Akademie

Dem fortschreitenden Prozess einer ‚Veröffentlichung' des (al)chemischen Wissens entsprechen die zunehmenden Versuche, das (al)chemische Wissen zu institutionalisieren, sei es an der Universität oder in den entstehenden naturforschenden Akademien. Die entscheidende Rolle in diesem Prozess spielen allerdings die frühneuzeitlichen Höfe, denn es sind vor allem die Fürsten, die sich der (Al)Chemie – aus ökonomischen Gründen – zuwenden. Gerade im Übergang der Institutionen – von den Höfen an die Akademien und dann an die Universität – zeigt sich deshalb besonders deutlich, welche Konsequenzen die jeweilige institutionelle Bindung für den Transfer von Wissen und die Modi dieses Transfers haben.

1609 richtet Landgraf Moritz von Hessen-Kassel an der Universität Marburg den ersten Lehrstuhl für (Al)Chemie ein.[37] Wissen(schafts)geschichtlich höchst bezeichnend ist dabei die Tatsache, dass sich diese Gründung nicht aus der Universität selbst heraus vollzieht, sondern es sich gleichsam um eine ‚Ausgründung' des Kasseler Hofes handelt. Landgraf Moritz gehört zu den vielen frühneuzeitlichen Fürsten, die das ökonomische Potential der (Al)Chemie erkannten.[38] Nicht nur finanzierte Moritz Labore und Personal (was gewaltige Summen verschlang), er holte auch berühmte (Al)Chemiker an seinen Hof oder ernannte sie zu Leibärzten. Mit Koryphäen der paracelsischen Chemiatrie wie Joseph Duchesne (Quercetanus), Leibarzt von Heinrich IV. in Paris, stand er in persönlichem Kontakt und lud sie nach Kassel ein. Ein weit ausgreifender Briefwechsel verband den Landgrafen mit (al)chemisch interessierten Forschern in ganz Europa. Fünf Foliobände mit Hunderten von Briefen sind erhalten.[39] Die (al)chemischen Interessen des Landgrafen waren Ausdruck einer praktischen, anwendungsorientierten höfischen Kultur, die vor allem und an erster Stelle ökonomische Zwecke verfolgte.[40] Diesen ökonomischen Zwecken war auch das Labor an der Marburger Universität untergeordnet, indem dort etwa Laudanum hergestellt wurde. Es erstaunt deshalb auch nicht, dass die Studenten, die in Marburg im (al)chemischen Labor arbeiten durften, zu Geheimhaltung verpflichtet wurden.[41]

Mit seinen ökonomischen Interessen ist Landgraf Moritz unter seinen Standesgenossen alles andere als allein. Herzog Friedrich I. von Württemberg hatte nach seinem Regierungsantritt 1593 in Stuttgart immense Summen für die Ausstattung und Einrichtung von mehreren (al)chemischen Laboratorien ausgegeben.[42] Vor allem aber hatte er, in seiner relativ kurzen Regierungszeit, immer wieder (Al)Chemiker angeheuert, herumziehende (heute würde man sagen: selbstständige) Spezialisten, die neue Techniken der Metallverarbeitung – aber auch der Salpetersiederei – erproben und umsetzen sollten. Friedrichs Interesse für (Al)Chemie verhält sich komplementär zu der Suche nach Bodenschätzen, zu der er seine Untertanen ermutigte, genauso aber auch komplementär zu seinen Bemühungen um die Verbesserung der Viehzucht und des Ackerbaus oder seinem Versuch, die Zucht von Seidenraupen in Württemberg einzuführen. Auch hier sind die ökonomischen Interessen Ausdruck eines proto-merkantilistischen Selbstverständnisses. Friedrich ist – neben Landgraf Moritz von Hessen-Kassel, August und Anna von Sachsen und Graf Wolfgang II. von Hohenlohe[43] – ein Beispiel für den „prince-practitioner", wie Bruce Moran das genannt hat,[44] den Fürsten als Praktiker, Techniker und Ökonomen. (Al)Chemie ist für diese Fürsten keine ‚okkulte' Philosophie, sondern eine Investition in ein Geschäftsmodell, ähnlich wie in den Bergbau oder die Zucht von Seidenraupen:

DOI: 10.13173/9783447121804.087
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

The Business of Alchemy, wie der Titel von Tara Nummedals wichtiger Studie lautet.[45]

August von Sachsen beschäftigte sich in seinen Laboren mit Metallveredelung, während seine Frau Anna in ihren Laboren Pharmazeutika herstellte. Graf Wolfgang II. von Hohenlohe betrieb in seinen Laboren in Weikersheim neben der Alkoholdestillation die Salpetersiederei, wie sie für die Herstellung von Schießpulver notwendig war. Auch das hat er – zu Zeiten des Dreißigjährigen Krieges – sicher nicht aus ‚wissenschaftlichem' Erkenntnisinteresse heraus getan. Legendär sind die (al)chemischen Interessen des Kaisers selbst, Rudolf II., der in Prag zahlreiche (Al)Chemiker beschäftigte, darunter etwa Michael Sendivogt, der in der Geschichte der Entdeckung des Sauerstoffs eine wichtige Rolle spielt. Auch für die (al)chemischen Interessen Rudolfs II. gilt, dass sie im Kern Ausdruck eines technisch-praktischen Naturwissens waren.[46]

Genau in diesem Sinne ist auch die 1609 erfolgte Gründung des ersten universitären Lehrstuhls für (Al)Chemie an der Universität Marburg zu verstehen: Moritz verlagert einen Teil seiner finanziellen und personellen Investitionen an die Universität. Dass die Universität mit ihren ganz anderen Wissenstraditionen dafür vielleicht (noch) nicht der richtige Ort war,[47] zeigt sich nicht nur daran, dass dieser Lehrstuhl nicht von Dauer war, sondern vor allem daran, dass sich gleichzeitig – ebenfalls wesentlich von adligen Trägern forciert – die naturforschenden Akademien bilden, als explizit gegen das universitäre ‚Buchwissen' gerichtete Institutionen: die 1603 in Rom von Federico Cesi gegründete „Accademia dei Lincei", die 1652 in Schweinfurt gegründete „Academia Naturae Curiosorum" und natürlich die 1660 in London gegründete „Royal Society for Improving Natural Knowledge". Zu ihren Vorläufern gehört das „Invisible College", das sich um den (Al)Chemiker Robert Boyle gegründet hatte und dessen Modell das „House of Salomon" gewesen war, wie Francis Bacon es 1627 in seinem *New Atlantis* entworfen hatte.[48] Diese Akademien verstanden sich als Alternativen zu den Universitäten, die sich dem neuen, auf Erfahrung beruhenden Naturwissen verweigerten und auf ihrem ‚Buchwissen', begründet auf den Autoritäten der Antike, beharrten. Das dürfte auch der Grund sein, warum der 1609 gegründete Lehrstuhl für (Al)Chemie noch nicht zu einer dauerhaften Institutionalisierung der (Al)Chemie geführt hat. Die Universitäten waren noch nicht der richtige Ort für dieses ‚neue' Wissen.

Fortschritt oder Verfall? – Die Geschichtlichkeit (al)chemischen Wissens

Was das ‚neue', ökonomisch relevante Naturwissen der Höfe und Akademien von dem ‚Buchwissen' der Universitäten unterscheidet, ist nicht nur der prozessorientierte, technische und ökonomische Charakter dieses Wissens, ist nicht nur die Notwendigkeit der Geheimhaltung dieses Wissens, sondern auch das Bewusstsein seiner Mangelhaftigkeit. Während das ‚Buchwissen' der Universitäten zumindest seinem Anspruch nach ein abgeschlossenes, ‚gesichertes' Wissen ist – die „Summen" der Theologen, die Schriften Galens oder Aristoteles, das *Corpus Juris Canonici* –, wird in der Frühen Neuzeit zunehmend deutlich, dass das (al)chemische Wissen ein unvollständiges, verbesserungsfähiges Wissen ist. Um es verbessern zu können, muss es von seiner „Heimligkeit" befreit und ‚öffentlich' (nämlich im Buchdruck) zur Diskussion gestellt werden. Die Kataloge fehlenden Wissens, die Francis Bacon aufstellen wird, kündigen sich an. Die Notwendigkeit eines Fortschritts des Wissens zu behaupten – *On the Advancement of Learning*, wie der Titel von Bacons programmatischer Schrift von 1605 lautet –, heißt vor allem, anzuerkennen, dass ein solcher Fortschritt überhaupt möglich ist.

Die Annahme einer ‚Fortschrittsfähigkeit' (al)chemischen Wissens, die damit am Anfang des ‚Fortschritts' steht, ist nicht selbstverständlich. Anders etwa als Libavius dürfte der pseudonyme Verfasser der Schriften des

DOI: 10.13173/9783447121804.087
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Basilius Valentinus keineswegs von einer solchen Fortschrittsfähigkeit des (al)chemischen Wissens ausgegangen sein – und das, obwohl er neue (al)chemische Erkenntnisse beschreibt. Wenn der pseudonyme Verfasser sein Wissen nur verschlüsselt darstellt und es einem Mönch aus dem vorherigen Jahrhundert zuschreibt, dürfte dies genau darin begründet sein, dass Basilius Valentinus nicht auf einen ‚Fortschritt' zielt, sondern im Gegenteil auf die Rekonstruktion eines verlorenen Wissens, wie es die biblische Wissensgenealogie nahelegt. Dieser (in der Frühen Neuzeit noch allgegenwärtigen) Wissensgenealogie entsprechend hatte Adam mit seiner Vertreibung aus dem Paradies das vollkommene Wissen verloren, das er dort besessen hatte. Seit dem Sündenfall ist dieses Wissen verloren gegangen und kann immer nur in Fragmenten und Bruchstücken rekonstruiert werden. Anders als für einen Libavius (in dessen *Alchemia* sich nirgendwo theologische Residuen finden) dürfte für einen Basilius Valentinus die Unvollständigkeit des (al)chemischen Wissens eine gottgewollte sein. Diese theologische Deutung ist dem Werk des Basilius Valentinus von vornherein eingeschrieben, denn dieser begründet die Rückdatierung seines Wissens ebenso wie die Tatsache, dass dieses Wissen einem Mönch zugesprochen wird, im ersten Satz der Vorrede geradezu mit einem Verweis auf diese biblische Genealogie:

> Da mir Menschliche furcht zu handen stieß/ begünt ich zubetrachten auß der Natur blödigkeit/ das elend dieser Welt/ vnd beweinet bey mir iniglichen die Missethat/ vnserer ersten Eltern begangen/ vnd das kein Bußfertigkeit auff Erden gieng/ sondern die Menschen jmmer böser würden/ auch daß das ewige den Vnbußfertigen zur straff angesetzt/ vnerforschlich vnd ohn ende were/ Eilete ich so viel ich jmmer kunte/ dem bösen zu entrinnen/ der Welt gute Nacht zu geben/ vnd mich Gott zu einem Diener versprechen.[49]

Das (al)chemische Wissen, über das Basilius Valentinus verfügt, ist für ihn selbst nicht Ergebnis eines ‚ingeniösen Forscherdranges', eines ‚Vorstoßes ins Unbekannte' (oder wie auch immer die Metaphern der Moderne lauten), sondern das Ergebnis einer frommen Weltabgewandtheit, des Rückzugs in ein Kloster. Die (Wieder-)Entdeckung dieses Wissens ist nicht Ausdruck einer generellen Fortschrittsmöglichkeit, sondern eine seltene, gottgewollte Ausnahme, die durch die Frömmigkeit ihres Entdeckers ermöglicht wurde. Was Basilius Valentinus wiederentdeckt hat, ist ein schwacher Reflex von dem, was Adam vor seinem Fall wusste. Die rätselhafte, geheimnisvolle Darstellung, die Basilius diesem Wissen gibt, dient seiner weiteren Geheimhaltung: Die Unbußfertigkeit und Bosheit der Welt macht diese Vorsicht notwendig.

Volkhard Wels

Anmerkungen

1 Aus diesem Grund bediene ich mich im Folgenden der Schreibweise (Al)Chemie und verwende (wie schon Joachim Telle vorgeschlagen hat) die Begriffe „alchemisch" statt „alchemistisch" und „Alchemiker" statt „Alchemist". Stellvertretend für den Quantensprung, den die Erforschung der vormodernen (Al)Chemie in den letzten Jahrzehnten vollzogen hat, vgl. Bruce T. Moran, *Distilling Knowledge. Alchemy, Chemistry and the Scientific Revolution*, Cambridge, MA 2005; Lawrence M. Principe, *The Secrets of Alchemy*, Chicago u. a. 2013 und Didier Kahn, *Le fixe et le volatile. Chimie et alchimie, de Paracelse à Lavoisier*, Paris 2016. Den nach wie vor besten Überblick bietet Joachim Telle, „Alchemie II", in: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. v. Gerhard Müller u. a., Bd. 2, Berlin 1978, S. 199–227.

2 Der Text liegt in einer neuen Übersetzung mit einem Nachdruck der Ausgabe von 1550 vor, vgl. *Rosarium philosophorum. Ein alchemisches Florilegium des Spätmittelalters*, hg. u. erl. v. Joachim Telle, übers. v. Lutz Claren u. Joachim Huber, 2 Bde., Weinheim 1992. Grundlegend ist darin der Beitrag von Joachim Telle, „Bemerkungen zum *Rosarium Philosophorum*", Bd. 2, S. 161–201. Zum

DOI: 10.13173/9783447121804.087
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Bildgedicht vgl. Joachim Telle, *Sol und Luna. Literar- und alchemiegeschichtliche Studien zu einem altdeutschen Bildgedicht*, Hürtgenwald 1980. Zu den (al)chemischen Verschlüsselungstechniken um 1600 vgl. Volkhard Wels, „*Alphidius* und *Lamspring* um 1600. Verrätselungen in der frühneuzeitlichen (Al)Chemie in religionshistorischem Kontext", in: *Darstellung und Geheimnis in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Jutta Eming u. Volkhard Wels, Wiesbaden 2021, S. 67–102.

3 *Rosarium philosophorum*, Bd. 2, S. 24, Übersetzung Claren/Huber. Das Original lautet Bd. 1, S. 20: „Quaesiuisti autem de viriditate, putans quod Aes esset corpus leprosum propter illam viriditatem quam habet. Vnde enim tibi dico quod totum illud, quod est perfectum in Aere, est illa sola viriditats quae in ipso est, quia illa viriditas per nostrum magisterium vertitur cito in verissimum aurum nostrum, et hoc experti sumus. Nullo tamen modo poteris lapidem praeparare absque duenech viridi et liquido, quod videtur in mineris nostris nasci. O benedicta viriditas, quae cunctas res generas, vnde noscas quod nullum vegetabile atque fructus nullus apparet germinando, quin sit ibi viridis color. Similiter scias, quod huius rei generatio viridis est, quare philosophi germen ipsum appellauerunt." Ergänzungen in runden Klammern von den Übersetzern.

4 *Rosarium philosophorum*, Bd. 2, S. 64. Das Geber zugesprochene Original lautet *Rosarium philosophorum*, Bd. 1, S. 70 f.: „Vbicunque aperte locuti sumus ibi nihil diximus. Sed vbi sub aenigmate aliquid posuimus et figuris, ibi veritatem occultauimus […]."

5 Zu Thurneysser vgl. (stellvertretend für die ältere Forschung) die Arbeiten von Tobias Bulang, ich verweise insbes. auf den Überblick in Tobias Bulang, „Leonhard Thurneysser", in: *Frühe Neuzeit in Deutschland 1520–1620. Literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon*, hg. v. Wilhelm Kühlmann u. a., Berlin/Boston 2017, Bd. 6, S. 283–298. Eine ausführlichere Entwicklung meiner Argumentation findet sich in Volkhard Wels, „Leonhard Thurneyssers *Archidoxa* (1569/75) und *Quinta essentia* (1570/74)", in: *Nach der Kulturgeschichte. Perspektiven einer neuen Ideen- und Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, hg. v. Maximilian Benz u. Gideon Stiening, Berlin/Boston 2022, S. 249–298.

6 Leonard Thurneysser, *Quinta essentia*, Leipzig 1574, S. 41.

7 Zu Basilius Valentinus vgl. (stellvertretend für die ältere Forschung) Lawrence Principe, „The Development of the Basil Valentine Corpus and Biography. Pseudepigraphic Corpora and Paracelsian Ideas", in: *Early Science and Medicine* 24 (2019), S. 549–572, der die Entstehung des Schriftenkorpus, das Basilius Valentinus zugeschrieben wurde, rekonstruiert.

8 Basilius Valentinus, *Zwölff Schlüssel*, in: ders., *Ein kurtzer summarischer Tractat […] Von dem grossen Stein der uhralten* […], Franckenhausen 1602, S. 28–103, hier S. 31.

9 Zu Thölde vgl. (stellvertretend) Joachim Telle, „Johann Thölde", in: *Der Frühparacelsismus*, hg. v. Wilhelm Kühlmann u. Joachim Telle, Tl. 3/2 (= *Corpus Paracelsisticum*, Bd. 3), Berlin/Boston 2013, S. 984–988. Ob es sich bei Thölde um den Verfasser der Schriften des Basilius Valentinus handelt, ist nach wie vor umstritten. Vgl. zuletzt Oliver Humberg, „Johann Thölde als Händler und Vermittler technischer Erfindungen – mit einem Ausblick auf Basiliana aus Thöldes Nachlaß", in: *Johann Thölde. Alchemist, Salinist, Schriftsteller und Bergbeamter*, hg. v. Hans-Henning Walter, Freiberg (Sachsen) 2011, S. 27–40.

10 Principe, *Secrets of Alchemy*, S. 146.

11 William Eamon, *Science and the Secrets of Nature. Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*, Princeton, NJ 1994, S. 331.

12 Conrad Gessner, *Der erste Theil/ Deß Köstlichen vnnd theuren Schatzes*, übers. v. Johann Rudolph Landenberger, Zürich 1583.

13 Zu den ‚Kunstbüchlein' vgl. (stellvertretend) Ernst Darmstaedter, *Berg-, Probir- und Kunstbüchlein*, München 1926 und Pamela O. Long, „The Openness of Knowledge. An Ideal and Its Context in 16th Century Writings on Mining and Metallurgy", in: *Technology and Culture* 32 (1991), S. 318–355.

14 Darmstaedter, *Berg-, Probir- und Kunstbüchlein*, S. 33.

15 *Kunst vnd recht Alchamei büchlin wie es dann die altenn practicirt haben noch nie mehe durch den Truck außgangen noch iedermann gelesen worden*, Worms 1529, fol. A 2r.

16 Ebenfalls anonym erschienen, ohne Angabe des Druckorts, nach dem VD 16 in Frankfurt a. M. bei Egenolff gedruckt: *Rechter Gebrauch der Alchimei/ Mitt vil bißher verborgenen/ nutzbaren vnnd lustigen Künsten/ Nit allein den fürwitzigen Alchimisten/ Sonder allen kunstbaren Werckleutten/ in vnd ausserhalb feurs. Auch sunst aller menglichen inn vil weg zugebrauchen*, o. O. 1531, fol. A 1v.

DOI: 10.13173/9783447121804.087
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

17 Lazarus Ercker, *Beschreibung: Allerfürnemisten Mineralischen Ertzt vnnd Bergwercksarten*, Prag 1574, fol. 1r.

18 Zu Libavius vgl. die grundlegende Arbeit von Bruce T. Moran, *Andreas Libavius and the Transformation of Alchemy. Separating Chemical Cultures with Polemical Fire*, Sagamore Beach, MA 2007. Eine ausführlichere Entwicklung meiner Argumentation findet sich in Volkhard Wels, „Melanchthon's Logic and Rhetoric and the Methodology of Chemical Knowledge in Libavius's *Alchymia*", in: *Natural Knowledge and Aristotelianism at Early Modern Protestant Universities*, hg. v. Pietro D. Omodeo u. Volkhard Wels, Wiesbaden 2019, S. 11–27.

19 Andreas Libavius, *Alchemia [...] e dispersis passim optimorum autorum, veterum et recentius exemplis potissimum, tum etiam praeceptis quibusdam operose collecta, adhibitisque ratione et experientia, quanta potuit esse, methodo accurata explicata et in integrum corpus redacta*, Frankfurt a. M. 1597. Dt. Übersetzung: *Die Alchemie des Andreas Libavius. Ein Lehrbuch der Chemie aus dem Jahre 1597*, übers. v. Friedemann Rex, Weinheim/Bergstraße 1964. Da es sich nur um eine Übersetzung ohne Edition des lateinischen Textes handelt, zitiere ich den lateinischen Text nach der genannten Ausgabe von 1597.

20 Libavius, *Alchemia,* fol. a 2v. Übersetzung Rex, S. IX.

21 Libavius, *Alchemia,* fol. a 4r.

22 Jost Weyer, *Geschichte der Chemie*, Bd. 1: Altertum, Mittelalter, 16. bis 18. Jahrhundert, Berlin 2018, S. 228. Vgl. etwa außerdem den Artikel „Quecksilber" von Karin Figala in: *Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*, hg. v. Claus Priesner u. Karin Figala, München 1998, S. 295–300.

23 Den Begriff des „mentalen Kataloges" verwendet Patrick Leiske, *Höfisches Spiel und tödlicher Ernst. Das Bloßfechten mit dem langen Schwert in den deutschsprachigen Fechtbüchern des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Ostfildern 2018, S. 56 in seiner Studie zum mittelalterlichen Schwertkampf, um dort ein ganz ähnliches Phänomen zu beschreiben: Man lernt die Techniken dieses Schwertkampfes nicht aus einem Lehrbuch, aber das Lehrbuch kann (mit seinen Abbildungen und Versen) einen „mentalen Katalog" zur Verfügung stellen, um sich an Angriffs- und Verteidigungstechniken zu erinnern.

24 Zur Frage, welche Funktion die arkansprachliche, mnemotechnische Form noch haben kann, wenn das *Rosarium* 1550 gedruckt wird, vgl. Volkhard Wels, „(Al)Chemisches Wissen im Buchdruck", in: *Wissen und Buchgestalt*, hg. v. Philipp Hegel u. Michael Krewet, Wiesbaden 2022, S. 159–225.

25 Libavius, *Alchemia,* fol. a 2v: „Non cogeris inquirere, et redimere arcana ab impostoribus, non magna vi auri inutilem, aut vmbratilem copiosamque schedulam ab imperitis impetrare, non solicite rogare, non omnes Deos Deasque de non manifestando adiurare, omnia patebunt tibi ipsi." Übersetzung Rex, S. IX: „Du wirst es nicht mehr nötig haben, herumzufragen und Betrügern ihre Arkana abzukaufen, mit großem Geldaufwand einen nutzlosen oder wenig verständlichen und wortreichen Papierfetzen von Pfuschern einzuhandeln und dabei zu bitten und betteln, [ja] bei allen Göttern und Göttinnen zu schwören, Du würdest nichts weitersagen: alles wird Dir selbst zugänglich sein."

26 Übersetzung Rex, S. XI f. Ergänzungen in runden Klammern von Rex, Ergänzungen in eckigen Klammern von mir. Libavius, *Alchemia,* fol. a 3v: „Audies aliquando etiam in aduersam partem inclinantes, qui turpe iudicabunt arcana quaedam publicari tam manifestis verbis. Imitandum esse Philosophos, qui rem manifestam nominibus, modoque docendi occultarunt, filijsque doctrinae reliquereunt. Non opus est mihi aduersus hos responsione: arcani enim mihi nihil est: si quid est, DEVS patefecit per disciplinam, artificesque praestantes, et experientiam."

27 Übersetzung Rex, S. XIII. Libavius, *Alchemia,* fol. a 4v: „Vt comprobentur, diu in publico esse debent. Non ergo habentur pro artificiosis, si sunt occulti."

28 Libavius, *Alchemia,* fol. a 4v. Übersetzung Rex, S. XIII.

29 Zu Kunckel vgl. (stellvertretend) Dedo von Kerssenbrock-Krosigk, „Friedrich III./I. und die Luxusglasherstellung in Brandenburg", in: *‚Herrliche Künste und Manufacturen'. Fayence, Glas und Tapisserien aus der Frühzeit Brandenburg-Preußens 1680–1720*, hg. v. Christiane Keisch u. Susanne Netzer, Berlin 2001, S. 96–107.

30 Johann Kunckel, *Ars vitraria experimentalis oder vollkommene Glasmacher-Kunst*, Frankfurt a. M. 1689, S. 101: „Ich habe hierinnen überaus grosse Müh angewand/ und kan auch/ Gott Lob/ nebenst den schönsten Rubin/ das feinste Roth machen; weil es mir

DOI: 10.13173/9783447121804.087
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

aber gar viel Zeit/ Müh und Arbeit gekostet/ und eine sehr rare Sache ist/ als wird mich niemand verdencken/ daß ichs vor dißmahl nicht gemein mache."

31 Ebd., S. 192: „Hier wolte ich gerne einen bessern Modum anzeigen/ und auff eine compendieuse Art das rothe oder Rubin-Glas lehren/ wann es nicht vor eine sonderbare Rarität von meinem Gn. Churfürst und Hn. gehalten würde: Wer es aber etwan nicht glauben will/ daß ichs kan/ der komme ins künfftige und sehe es bey mir. Wahr ists: Es ist itzo noch zu rar, gemein zu machen."

32 Johann Kunckel, *Collegium physico-chymicum experimentale Oder Laboratorium chymicum*, Hamburg/Leipzig 1716, S. 652 f.

33 Auf diese Episode hingewiesen hat Gerhardt Eis, „Von der Rede und dem Schweigen der Alchemisten", in: ders., *Vor und nach Paracelsus. Untersuchungen über Hohenheims Traditionsverbundenheit und Nachrichten über seine Anhänger*, Stuttgart 1965, S. 51–73. Zu Hartprecht vgl. Joachim Telle, „Die Dichtungen im *Dritten Anfang der mineralischen Dinge* von Johannes Hartprecht unter besonderer Berücksichtigung eines Lehrgedichtes Vom Salz", in: ders., *Alchemie und Poesie. Deutsche Alchemikerdichtungen des 15. bis 17. Jahrhunderts*, Berlin u. a. 2013, Bd. 2, S. 931–987.

34 Johann Rudolf Glauber, *Des Theutschlandes Wohlfahrt* [...], Tl. 3, Amsterdam 1659, S. 56 f.

35 Johann Hartprecht, *Sudum philosophicum* [...], o. O. 1660, S. 284.

36 Telle, „Alchemie II", S. 211.

37 Detailliert dargestellt bei Bruce T. Moran, „Court Authority and Chemical Medicine. Moritz of Hessen, Johannes Hartmann, and the Origin of Academic Chemiatria", in: *Bulletin of the History of Medicine* 63 (1989), S. 225–246 und Bruce T. Moran, *Chemical Pharmacy Enters the University. Johannes Hartmann and the Didactic Care of* Chymiatria *in the Early Seventeenth Century*, Madison, Wis. 1991.

38 Bruce Moran hat die alchemischen Interessen und das Netzwerk von Moritz erschlossen und in grundlegenden Studien dargestellt, vgl. stellvertretend vor allem Bruce T. Moran, *The Alchemical World of the German Court. Occult Philosophy and Chemical Medicine in the Circle of Moritz of Hessen (1572–1632)*, Stuttgart 1991 und Bruce T. Moran, „The Kassel Court in European Context. Patronage Styles and Moritz the Learned als Alchemical Maecenas", in: *Landgraf Moritz der Gelehrte. Ein Kalvinist zwischen Politik und Wissenschaft*, hg. v. Gerhard Menk, Marburg 2000, S. 215–228. Joachim Telle charakterisiert in *Corpus Paracelsisticum*, Bd. 3, S. 1153–1160 die (al)chemischen Interessen des Landgrafen als chemisch-praktische.

39 Vgl. *Manuscripta chemica in quarto*, bearb. v. Hartmut Broszinski, Wiesbaden 2011, Einleitung, S. XI–XXX, hier S. XV, Anm. 27.

40 Vgl. grundsätzlich Tara Nummedal, *Alchemy and Authority in the Holy Roman Empire*, Chicago/London 2007 und Pamela H. Smith, *The Business of Alchemy. Science and Culture in the Holy Roman Empire*, Princeton, NJ 1994.

41 Vgl. Wilhelm Ganzenmüller, „Das chemische Laboratorium der Universität Marburg im Jahr 1615", in: *Angewandte Chemie* 54 (1941), S. 215–217.

42 Hans-Georg Hofacker, *‚…sonderliche hohe Künste und vortreffliche Geheimnis'. Alchemie am Hof Herzog Friedrichs I. von Württemberg – 1593 bis 1608*, Stuttgart 1993.

43 Vgl. Jost Weyer, *Graf Wolfgang II. von Hohenlohe und die Alchemie. Alchemistische Studien in Schloß Weikersheim 1587–1610*, Sigmaringen 1992; Ariane Bartkowski, *Fürstliche Laborpartner in der alchemistischen Praxis. Das Netzwerk des Kurfürstenpaares August und Anna von Sachsen*, Görlitz 2017; Alisha Rankin, „Becoming an Expert Practitioner. Court Experimentalism and the Medical Skills of Anna of Saxony (1532–1585)", in: *Isis* 98 (2007), S. 23–53.

44 Bruce T. Moran, „German Prince-Practitioners. Aspects in the Development of Courtly Science, Technology, and Procedures in the Renaissance", in: *Technology and Culture* 22 (1981), S. 253–274; Bruce T. Moran, „Patronage and Institutions. Courts, Universities, and Academies in Germany. An Overview 1550–1750", in: *Patronage and Institutions. Science, Technology, and Medicine at the European Court 1500–1750*, hg. v. dems., Rochester, NY 1991, S. 169–185.

45 Zur ökonomischen Bedeutung der (Al)Chemie im 17. Jahrhundert vgl. Michael Lorber, *Zwischen Erlösung und Produktivität. Zur Performanz alchemischen Wissens und den Projekten Johann Joachim Bechers (1635–1682) in der Frühen Neuzeit*, Diss. Berlin 2012.

46 *Alchemy and Rudolf II. Exploring the Secrets of Nature in Central Europe in the 16th and 17th Centuries,* hg. v. Ivo Purš u. Vladimír Karpenko, Prag 2016.

47 Zur (Al)Chemie an den Universitäten der Frühen Neuzeit vgl. die Beiträge in: *Alchemy and the Early Modern University*, hg. v. Ute

DOI: 10.13173/9783447121804.087
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Frietsch (= *Ambix* 68 [2021], Special Issue). Zur Institutionalisierung der Chemie an der Universität vgl. Christoph Meinel, „Die Chemie an den Universitäten des 18. Jahrhunderts. Institutionalisierungsstufen und konzeptioneller Wandel", in: *Academiae Analecta. Mededelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Wetenschappen* 48 (1986), Nr. 4, S. 35–57; Christoph Meinel, „‚Artibus academicis inserenda'. Chemistry's Place in Eighteenth and Early Nineteenth-Century Universities", in: *History of Universities* 8 (1988), S. 89–115.

48 Zur Gründungsgeschichte der „Royal Society" vgl. R. H. Syfret, „The Origins of the Royal Society", in: *Notes and Records of the Royal Society of London* 5/2 (1948), S. 75–137.

49 Basilius Valentinus, *Ein kurtz Summarischer Tractat, Fratris Basilij Valentini Benedicter Ordens/ Von dem grossen Stein der Vralten*, Franckenhausen 1602, fol. B3r f.

DOI: 10.13173/9783447121804.087
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Die Liste als epistemisches Format in den Keilschriftkulturen Vorderasiens

Listen finden sich in sämtlichen Lebensbereichen, ihre Sachzusammenhänge und Anwendungen erstrecken sich aus dem Alltag bis in Technik und Wissenschaften. Das Alphabet, das Telefonbuch, die ‚Playlist', der Kalender, das Wörterbuch, die Enzyklopädie, das Periodensystem der Elemente, das Bürgerliche Gesetzbuch, der digitale Code – sie alle basieren auf dem Format *Liste*. Im digitalen Alltag ist die ‚Excel-Liste' zum Schlüsselbegriff für strukturierte Datensammlungen in Listenform geworden. Die Liste ist eine eigenständige Textsorte, die z. B. in der Literaturwissenschaft durch Robert Belknap beschrieben wird als

> a framework that holds separate and disparate items together. More specifically, it is a formally organized block of information that is composed of a set of members. It is a plastic, flexible structure in which an array of constituent units coheres with specific relations generated by specific forces of attraction. Generally such structures may be built to appear random, or they may be organized by some overt principle.[1]

Bewahren, Weitergeben und Erzeugen von Daten als Kulturtechnik

Die *Liste* ist ein elementares Format der Informationsspeicherung. Sie dient der Erzeugung, Bewahrung und Weitergabe von Daten, Informationen und – last but not least – Wissen. Unter *Liste* als Format verstehen wir eine Reihung von Elementen. So unterschiedlich die Darstellungsformen der Inhalte von *Listen* sind – bildlich, schriftlich, numerisch –, so unterschiedlich ist ihre physische Präsenz: mündlich, materiell, elektronisch. Die Elemente einer *Liste* bestehen aus einzelnen Zeichen, aus Wörtern, Zahlen oder Bildern. Kurze Listen umfassen eine kleine Anzahl, lange Listen Hunderte oder Tausende von Einträgen. Komplexere Listen organisieren längere Einträge unter einem Stichwort. Manche Listen nutzen ‚Hyperlinks', um wiederum auf entferntere Einträge zu verweisen. Viele Listen sind ‚geschlossen' und damit unveränderlich. Andere Listen, wie z. B. Sternenkataloge oder die Liste der Primzahlen, sind prinzipiell ‚offen' und können praktisch beliebig erweitert werden. Unterlisten, Verschränkungen mehrerer Listen oder auch Mehrspaltigkeit bis hin zur Tabelle sind wichtige strukturelle Werkzeuge bei der Konfiguration von Listen. Hinzu kommen als weitere Gestaltungsmöglichkeit inhaltliche Manipulationen wie alphabetische Sortierung, auf- oder absteigende Zahlenwerte, Anordnung nach Sachgebieten oder äußerer Gestalt der Elemente. Diese Manipulationen können höchst komplex sein, so dass sich in der scheinbar schlichten Gestalt der Liste oft anspruchsvolle Taxonomien, Argumentationen und vertieftes Wissen verbergen. Damit sind in einer Gesellschaft langfristig akzeptierte Wissensbestände gemeint. Die *Liste* ist also nicht etwa eine bloße Textsorte, sondern das Resultat der grundlegenden Kulturtechnik des Ordnens.

Die eingangs benannten grundlegenden Funktionen der *Liste* – Bewahren, Weitergeben und Generieren von Wissen – treten einzeln, aber auch in Kombination auf. Ein

DOI: 10.13173/9783447121804.110
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Beispiel für die Liste als kurzlebige Gedächtnisstütze ist die ‚To-Do-Liste'. Als Format für das strukturierte Erlernen und langfristige Memorieren von Inhalten wie das Einmaleins ist die Listenform ideal: Prinzipiell könnte jede gewünschte Multiplikation *ad hoc* als mathematische Operation ausgeführt werden. Doch es hat sich bewährt, diese Inhalte im Schnellzugriff verfügbar zu halten; der kognitive Prozess des Speicherns und Abrufens wird im Format der *Liste* stabilisiert.[2] Listen machen Zusammenhänge sichtbar und zeigen Muster und Strukturen auf. Beispiele dafür sind etwa Datensammlungen über langjährige Beobachtungen zu Gestirnspositionen oder zu meteorologischen Phänomenen; sie erlauben Rückschlüsse auf astronomische Gesetzmäßigkeiten, zeigen Veränderungen im Klimasystem und generieren wiederum auf diese Weise Erkenntnis und Wissen.

Die Anfänge der *Liste* liegen im Dunkeln. Wir werden kaum je wissen, wann Menschen erstmals Dinge, Laute bzw. Worte oder Zeichen in stabilen Gruppen nutzten, um Inhalte aufzubewahren oder darzustellen. Sicher ist aber, dass das Prinzip der *Liste* als Kulturtechnik sehr alt ist, und man kann davon ausgehen, dass die mündliche Überlieferung von Wissen in Form strukturierter Listen wie Genealogien, die Zehn Gebote, verschiedenste Alphabete und anderes mehr, wie sie manche Gesellschaften noch heute praktizieren, weit in die Vergangenheit zurückreicht. Historisch differenziert greifbar wird das Phänomen *Liste* mit der Überlieferung schriftlich gefasster Listen in Vorderasien seit dem 4. Jahrtausend v. Chr. Im Zweistromland diente die *Liste* über drei Jahrtausende als wichtigstes Format für die Zusammenfassung, Entwicklung und Überlieferung von Sach- und Fachwissen. Die *Liste* als epistemisches Format wurde zusammen mit der Keilschrift erfolgreich in andere Kulturräume wie die Levante, Anatolien und Iran exportiert. Der vorliegende Beitrag zeigt, was dieses Format für die epistemische Kultur, für die Tradierung von Wissensbeständen und die Erzeugung von Wissen in den Gesellschaften Altvorderasiens bedeutet.

Der historische Kontext der Liste im Vorderen Orient: Keilschriftliche Textkulturen

Älteste Spuren einer systematischen Implementierung von Schrift in Vorderasien verbinden sich nach heutigem Kenntnisstand vor allem mit der Stadt Uruk im heutigen Südirak. Uruk war gegen Ende des 4. Jahrtausends v. Chr. mit 40.000–50.000 Einwohnern die größte Stadt und das politische, wirtschaftliche, kulturelle und religiöse Zentrum des südlichen Zweistromlandes. Seine hochspezialisierte, stratifizierte Gesellschaft brachte die Anfänge eines Rechtswesens, eine Leitungsorganisation u. a. hervor und schuf unter Rückgriff auf vorschriftliche Verwaltungshilfen wie Zählsteine und gesiegelte Tonbullen ein normiertes Notationssystem, die Keilschrift. Dieses Aufzeichnungssystem ermöglichte es den staatlichen Großhaushalten, die praktisch sämtliche Ressourcen kontrollierten und die gesamte urbane Bevölkerung in Landwirtschaft, Viehzucht, Fischerei und Handwerk beschäftigten und versorgten, ihre ökonomischen Aktivitäten betriebswirtschaftlich zu verwalten.[3] Die Keilschrift wurde als Direktschrift entwickelt: Die Zeichen werden mit einem Schilfgriffel in flache Tafeln aus feuchtem Ton gedrückt, wodurch sich die charakteristischen, namengebenden Zeichenformen ergeben. Im weiteren Verlauf der Schriftgeschichte wurde diese Schreibtechnik an andere Materialien wie Stein und Metall angepasst.[4]

Im Laufe ihrer 3500-jährigen Geschichte wurde die Keilschrift für rund ein Dutzend unterschiedlicher Sprachen, darunter Sumerisch, Akkadisch und Hethitisch genutzt, die jeweils eigene Schrift- und Textpraktiken hervorbrachten.[5] Im 1. Jahrtausend v. Chr. wurde sie mehr und mehr durch die linearen Alphabetschriften verdrängt; letzte Texte in Keilschrift entstanden im 1. Jahrhundert n. Chr.

Da sich der vorherrschende Schriftträger, die Tontafel, anders als vergängliche Beschreibmaterialien wie Papyrus, Holz oder Pergament zeitlich nahezu unbegrenzt im Boden

DOI: 10.13173/9783447121804.110
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 1: Zeichenformen AB, ARARMA$_2$, U$_4$, UNUG, Schriftstufe Uruk IV/Späturuk-Zeit (ca. 3300–3100 v. Chr.)

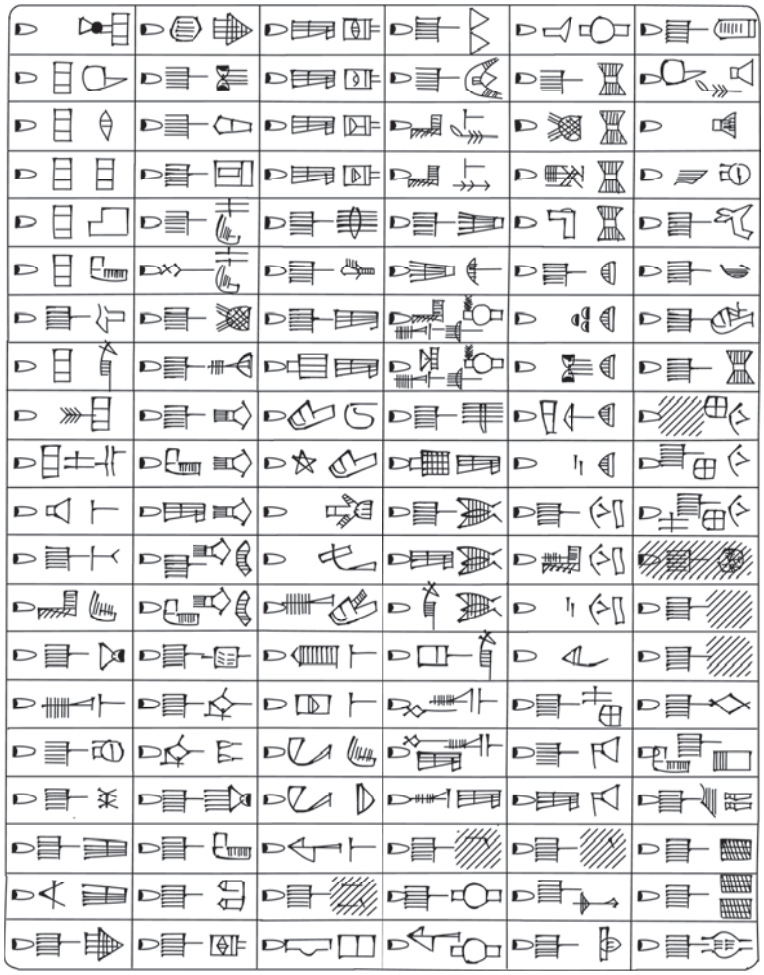


Abb. 2: Kompositumzeichnung der Liste *Lu$_2$ A* nach Exzerpten der Schriftstufe Uruk III bzw. Djemdet Nasr-Zeit (ca. 3100–2900 v. Chr.)

erhält, beleuchten hunderttausende Textzeugnisse die Alltags- und Wissenskultur der altorientalischen Gesellschaften.[6] Den größten Anteil haben archivalische Texte, d. h. administrative Urkunden, Rechtsurkunden und Briefe. Eine zweite Gruppe sind kommemorative Texte aus dem Bereich der politischen Historiographie. Sie umfassen in erster Linie Berichte über herrscherliche Feldzüge, Tempelbauten und Stiftungen, dienten der Glorifizierung von Herrschern und richteten sich anders als die Alltagstexte auch an die Nachwelt. Eine dritte Gruppe schließlich bildet das im eigentlichen Sinne tradierte Schrifttum, das über lange Zeiträume über Sprach- und Kulturgrenzen hinweg weitergegeben wurde. Es umfasst literarische Kompositionen wie Mythen und Epen, die kultisch-religiöse und theologische Überlieferung mit Hymnen, Gebeten, Ritualen und Beschwörungen und schließlich die umfangreichen Werke systematischen und gelehrten Wissens.[7] Die keilschriftliche Überlieferung bezeugt damit eine der ältesten schriftlich fassbaren Wissenskulturen.[8]

Anfänge – Die Entwicklung der keilschriftlichen Schriftsysteme

Die ältesten, vor allem aus Uruk stammenden Texte aus der Zeit zwischen 3300 und 2900 v. Chr. sind administrative Urkunden, die der Verwaltung staatlicher Großhaushalte dienten. Sie verwenden ein semasiographisches Notationssystem, das auf rund 1000 verschiedenen, zumeist bildhaften Zeichen basierte. Man weiß nicht, wer die Entwickler der ersten Notationssysteme waren, ihre Identität und damit auch die von diesen Menschen gesprochene Sprache sind umstritten. Es spricht jedoch einiges dafür, dass die bislang ältesten gefundenen Tafeln (der Schriftstufe Uruk IV) aus der Zeit um 3300 v. Chr. im Kontext einer Sprachkultur entstanden, die man sehr viel später „Sumerisch“ nennen sollte.[9]
Das heißt, die sprachliche Realisierung dieses Notationssystems, wie also eine bestimmte Abfolge von Einzelzeichen dann gesprochen wurde, ist unklar; seiner buchhalterischen Funktion entsprechend bezeichnete dieses Notationssystem Mengen (z. B. von Tieren,

DOI: 10.13173/97834471218804.110
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

von Getreide, von Kleidungsstücken), Personen, Institutionen und Berufe und operierte ähnlich wie die heutigen Emojis im Wesentlichen objektbezogen. Prinzipiell könnte man den Inhalt eines solchen frühen Textes in jeder beliebigen Sprache realisieren. Im damaligen Zusammenhang war die Information aber eindeutig, das System also hinreichend funktional.

Doch wie entwickelt man aus einem objektbezogenen Notationssystem eine Schrift, die beliebige sprachliche Äußerungen wiedergeben kann? Diese keineswegs selbstverständliche Entwicklung setzt einen hohen Abstraktionsgrad und komplexe kognitive Prozesse voraus. Man kann diese Entwicklung etwa folgendermaßen rekonstruieren. Zunächst konnte das mehrheitlich piktographische Notationssystem nur Konkreta ausdrücken. Um die Semantiken zu erweitern, schuf man nicht nur neue Zeichen, sondern erweiterte die Bedeutungsfelder einzelner Zeichen, indem man semantisch verwandte Begriffe durch dasselbe Zeichen darstellte. So steht beispielsweise das Zeichen U$_4$, das Piktogramm der aufgehenden „Sonne", auch für den „Sonnengott". Aus der Kombination von U$_4$ „Sonne(ngott)" mit dem Zeichen AB, dem Piktogramm für einen Altar oder ein Kultgebäude, bildete man dann wiederum das Kompositum ARARMA$_2$, das den Namen der Stadt Larsa, einen wichtigen Kultort des Sonnengottes, bezeichnete (Abb. 1).

Spätestens um 3000 v. Chr. sind die sprachlichen Äquivalente zu den Bildzeichen stabil, d. h. sie werden als Wortzeichen (Logogramme) mit konkreten Lexemen der sumerischen Sprache verbunden. Woran kann man dies erkennen? In der Berufsnamenliste *Lu$_2$ A* (Abb. 2) spielen für die räumliche Anordnung der Begriffe, d. h. ihre Reihung, sowohl graphische, d. h. zeichenbezogene, als auch semantische, d. h. inhaltsbezogene Logiken eine wichtige Rolle.[10] Ein Beispiel: Eine Sektion dieser Liste enthält Wörter, die praktisch alle mit dem sumerischen Lexem g a l „groß" gebildet sind. Dazwischen nun findet sich die Zeichenfolge NUN.ME (Abb. 3), die offenbar

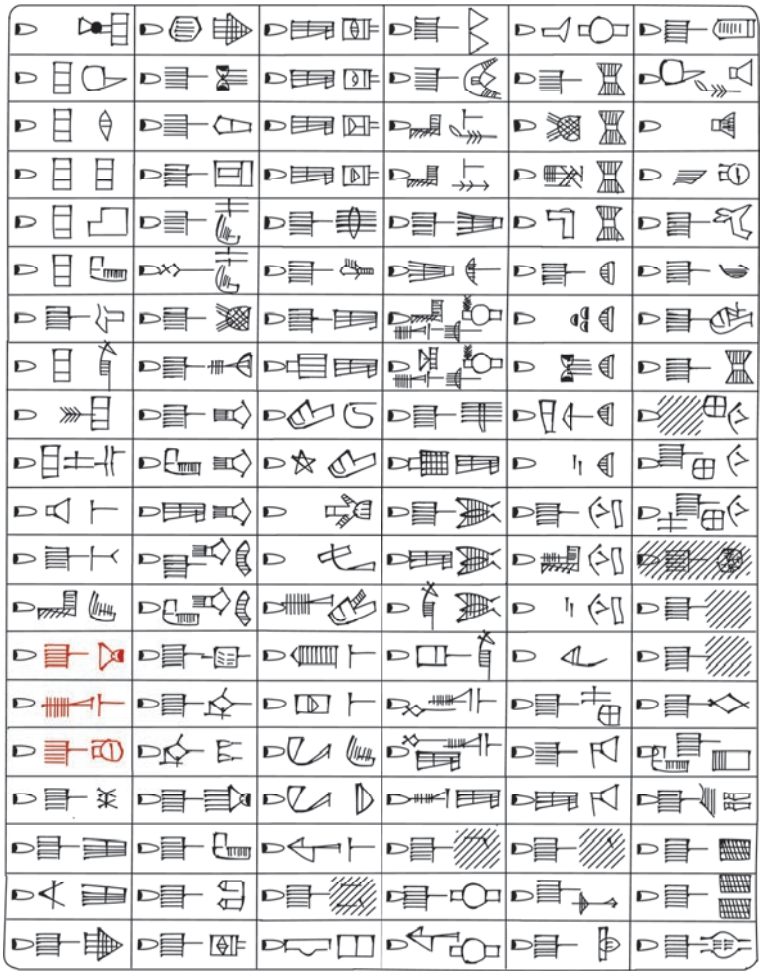


Abb. 3: Abfolge mit g a l „groß" gebildeter, lautlich und semantisch assoziierter Einträge der Berufsnamenliste *Lu$_2$ A* nach Exzerpten der Schriftstufe Uruk III bzw. Djemdet Nasr-Zeit (ca. 3100–2900 v. Chr.)

auch eine Groß-Funktion bezeichnet, aber das entsprechende Bildzeichen nicht enthält. Dem Zeugnis jüngerer Wortlisten zufolge steht allerdings diese Zeichenfolge NUN.ME für das sumerische Wort a b g a l. Hierbei handelt es sich um die Bezeichnung eines Kultamtes (etwa „Tempelvorsteher"), die in der Berufsnamenliste offenbar aus lautlichen Gründen (und nicht aufgrund der graphischen Systematik) zwischen dem Eintrag š i t a - g a l und dem danach genannten Eintrag k i n - g a l gelistet wird. Die Schreibung NUN.ME

DOI: 10.13173/9783447121804.110
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

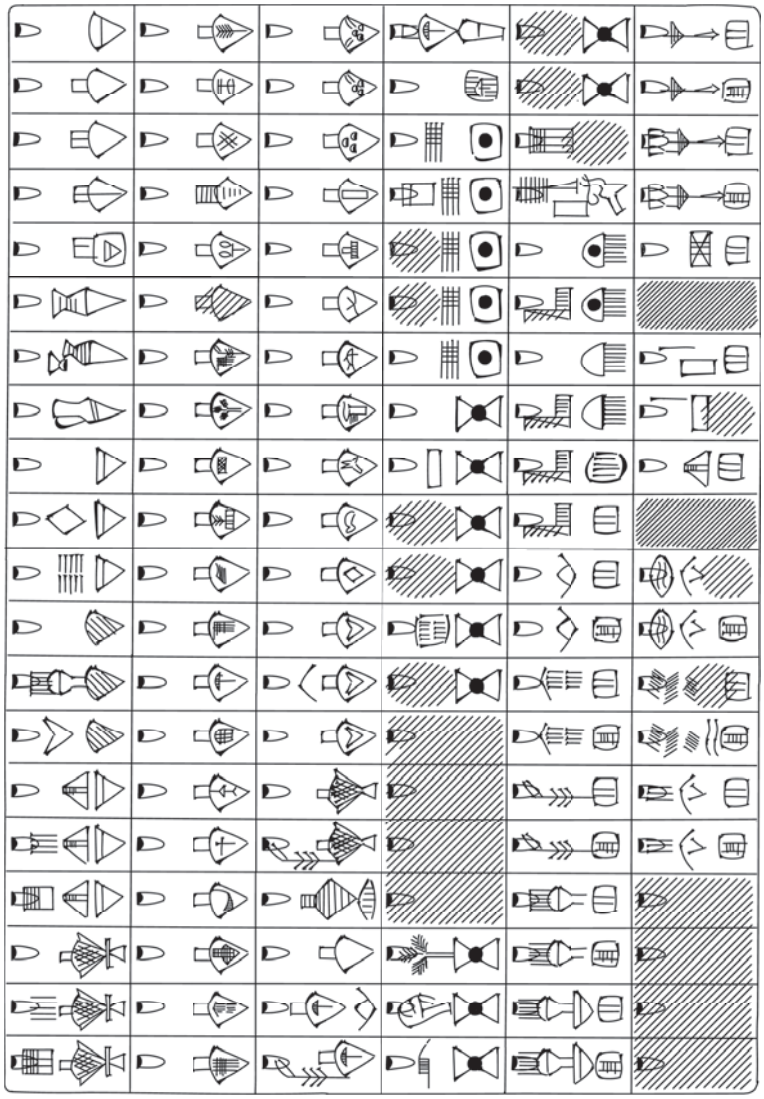


Abb. 4: Kompositumzeichnung der Liste *Vessels and Garment*s nach Exzerpten der Schriftstufe Uruk III bzw. Djemdet Nasr-Zeit (ca. 3100–2900 v. Chr.)

repräsentiert folglich ein sumerisches Wort – ist also ein Wortzeichen (*Logogramm*). Mit Hilfe von Homo(io)phonie und Rebus-Prinzip erweiterte man die Semantiken der Wortzeichen immer weiter und schuf über die Differenzierung von Zeichen-, Wort- und Lautebene die Silben- bzw. Lautzeichen, mit deren Hilfe eine Darstellung von Sprache auf Grundlage der Silbe als kleinster Lauteinheit möglich wurde: Das Zeichen GI, ursprünglich das Piktogramm eines Schilfhalms, bezeichnete als sumerisches Logogramm das Lexem ge „Schilfrohr". In Erweiterung der Semantik konnte es dann auch für das sumerische Wort /g e . n/ „fest sein" stehen und schließlich – bedeutungsneutral – auch die Silbe //gi, ge// repräsentieren.

Um die Mitte des 3. Jahrtausends v. Chr. beförderten das Aufkommen diskursiv-narrativer Textsorten wie Herrscherinschriften, Briefe, Mythen, Epen, Hymnen und Beschwörungen sowie die Notwendigkeit, nicht-sumerische Eigennamen zu notieren, den Ausbau der silbenschriftlichen Komponente. Auch das erstmals bezeugte Akkadische dürfte hier eine dynamisierende Rolle gespielt haben, denn als semitische Sprache bildete es Wörter und Wortformen, indem es mehrkonsonantige Wortwurzeln durch Präfixe, Infixe und Suffixe veränderte. Das logographische Schriftsystem, das der Verschriftung von Wörtern mit unveränderlichen Wortstämmen diente, war für die Notation einer solchen flektierenden Sprache freilich ungeeignet. Daher drückte man akkadische Lexeme zunächst mit Hilfe gleichbedeutender sumerischer Logogramme aus, d. h. man ‚übersetzte' das Akkadische in das Sumerische. Wo dies nicht möglich war, widmete man gleich- bzw. ähnlich lautende sumerische Wortzeichen in Silbenzeichen um, so dass etwa das sumerische Logogramm s u$_3$. d „weit, fern sein" im Akkadischen als Silbenzeichen *-su$_3$* zum Beispiel das Possessivpronomen /*-su*/ repräsentieren konnte.

Listen und die Systematisierung von Schrift- und Sprachwissen in den Keilschriftkulturen

Diese Zeichensysteme mussten wieder und wieder normiert, die Korrelationen zwischen Zeichen und Bezeichnetem mussten stabilisiert und gegebenenfalls neu konfiguriert werden. Jede Erweiterung des Nutzungszusammenhanges – seien es nun konkrete Gebrauchskontexte, sei es die Verwendung

DOI: 10.13173/97834471218804.110
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

für andere Sprachen wie das Akkadische, das Eblaitische, das Hethitische, das Hurritische etc. – erforderte einen hohen Entwicklungs- und Systematisierungsaufwand. Er ist vergleichbar den immer neuen Anpassungen von Hardware (die Zeichen) und Software (die Nutzungsumgebung) in der Informatik.

Für diese Prozesse der *Errichtung, Vermittlung und Überlieferung* der Zeichenbestände und ihrer Verwendung spielten listenartig strukturierte Aufstellungen der Zeichen eine zentrale Rolle. In der Assyriologie bezeichnet man sie heute etwas missverständlich als *lexikalische Listen*. Sie entstanden zeitgleich mit den administrativen Urkunden in der zweiten Hälfte des 4. Jahrtausends v. Chr. und bilden 10–15 % dieses ältesten erhaltenen Textbestandes. Mehrheitlich handelt es sich dabei um Auszüge aus größeren Werken, die zu Übungszwecken abgeschrieben wurden. Die Einheitlichkeit dieser Übungsauszüge erlaubt heute die Rekonstruktion von etwa einem Dutzend hochstandardisierter Listen, die jeweils den Wort- bzw. Zeichenschatz bestimmter Wortfelder wie Textilien und Gefäße (*Vessels and Garments*) (Abb. 4), Berufs- und Funktionsbezeichnungen (Lu_2 *A*) (Abb. 2) oder Fischsorten und Fischprodukte (*Fish*) usw. erfassen. Das dort zusammengestellte Zeichenrepertoire entspricht inhaltlich den urkundlich dokumentierten Verwaltungs- bzw. Wirtschaftsbereichen.[11] Doch es gibt zwei Auffälligkeiten: Die erhaltenen Listen erfassen einerseits nicht alle Zeichen der Urkunden und enthalten andererseits Zeichenneuschöpfungen, die in den Urkunden fehlen. Dieser Befund zeigt die Dynamik dieser Schriftentwicklungsprozesse, die *de facto* nie abgeschlossen waren. Von besonderem Interesse sind dabei jene Zeichen, die in den Urkunden fehlen und unter Anwendung der üblichen Zeichenbildungsroutinen als ‚theoretische', ‚spekulative' oder ‚exploratorische' Zeichen geschaffen werden, das Zeichenrepertoire potenziell erweiterten, aber wohl nie im Verwaltungsalltag verwendet wurden (Abb. 5). Damit liefern bereits die ältesten Listen erste Hinweise auf systematisch gesammeltes, exploratives Wissen. Diese Praxis, d. h. die systematische *Konstruktion* von Phänomenen, die nicht genutzt oder tatsächlich in der technologischen Anwendung (z. B. der Schrift) oder in der Natur nicht vorkommen (z. B. ein Kalb mit fünf Köpfen), ist ein wichtiges Prinzip für die Generierung von Wissen. Diesem Prinzip folgen auch Zahlenreihen oder Versuche, die Existenz bestimmter Ge-

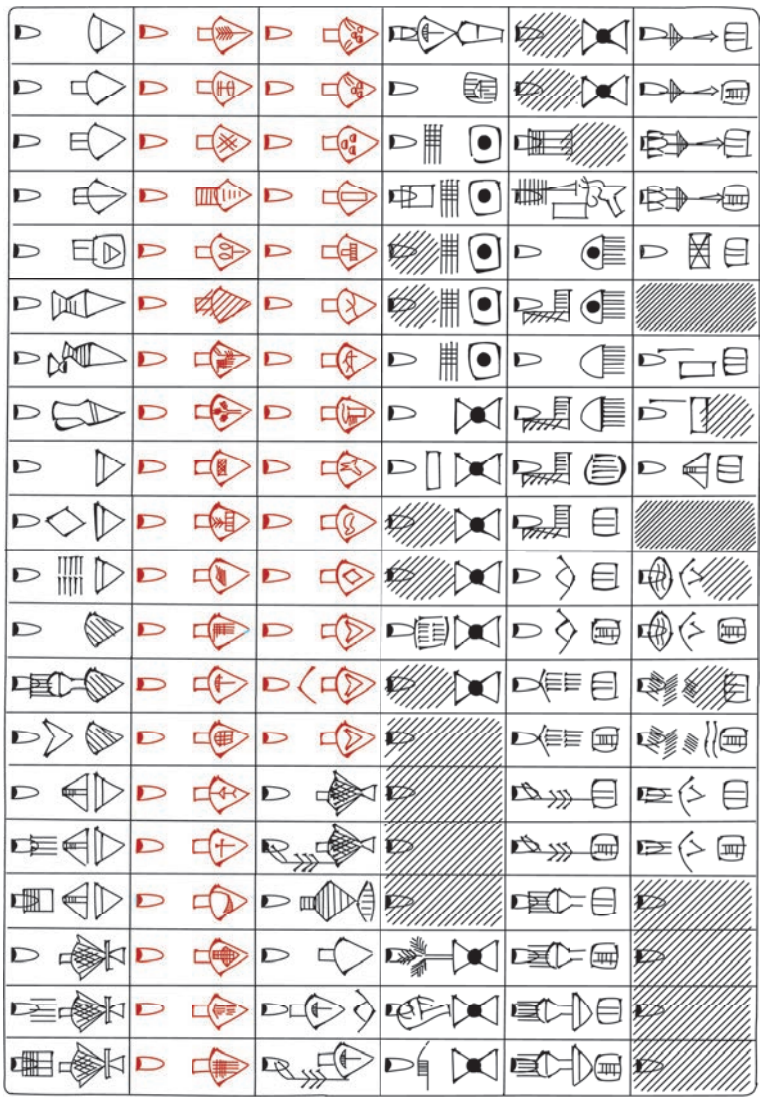


Abb. 5: Beispiele für ‚theoretische', ‚spekulative' oder ‚exploratorische' Zeichen aus der Liste *Vessels and Garments* nach Exzerpten der Schriftstufe Uruk III bzw. Djemdet Nasr-Zeit (ca. 3100–2900 v. Chr.)

DOI: 10.13173/9783447121804.110
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

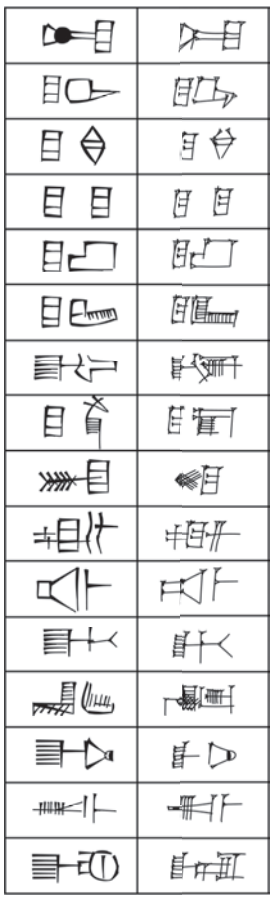


Abb. 6: Anfang der Berufsnamenliste *Lu$_2$ A* nach Exzerpten der Schriftstufe Uruk III bzw. Djemdet Nasr-Zeit (ca. 3100–2900 v. Chr.) und Frühdynastisch IIIa-/Fara-Zeit (ca. 2575–2475 v. Chr.)

stirnskörper vorauszusagen. Doch zurück zu den allerersten Listen, die im Bereich von Schrift- und Sprachwissen entstanden sind. Tatsächlich wurden die gesamte weitere Entwicklung der Keilschrift(en), der erfolgreiche ‚Export' dieser neuen Kulturtechnik in andere Regionen des antiken Vorderasien und die mehrfache Anpassung an andere Sprachen durch die kontinuierliche Erfassung von Schrift- und Sprachwissen in Form von *Listen* begleitet. Neben die bereits genannten Wort- bzw. Zeichenlisten traten grammatikalische Listen mit Verbalparadigmen, Syllabare und mehrsprachige Listen.[12] Die Verbreitung der Schriftart ‚Keilschrift' beschleunigte diese systematische Entwicklung.

Der Gültigkeitsanspruch dieser Wissensbestände ist unbestreitbar und wird deutlich einerseits an ihren jahrhundertelangen Tradierungen, den Bemühungen um ihren Aufbau und ihre Fortschreibung, in Übersetzungen von Wissensbeständen und andererseits auch dem Bewahren ihrer Originalsprachlichkeit und nicht zuletzt durch intensive Kanonisierungsprozesse. Jedoch bedingen sowohl die diachrone Überlieferung innerhalb des mesopotamischen Kerngebietes als auch die Übernahme der Keilschrift in andere Kulturräume eine permanente Mobilisierung dieser Wissensbestände, die den ‚tradierten' Bestand unter Spannung setzt und über Jahrtausende in Bewegung hält.

Lexikalische Listen: Textsorte und Repertoire epistemischer Praktiken für Sprach- und Schriftwissen

Innerhalb der keilschriftlichen Textkulturen haben die lexikalischen Listen eine doppelte Funktion. Als Lehr- und Lernwerke sind sie mit der Erfindung und Weiterentwicklung der Keilschrift in Mesopotamien selbst verbunden. Zugleich ermöglichen sie die Verbreitung der Keilschriftnutzung über Vorderasien nach Anatolien und in den Iran.[13] Als *das* verbindende Element der einzelsprachlichen Textkulturen sind Textzeugen lexikalischer Listen praktisch an allen Fundorten von Keilschrifttexten von der Levante bis Südwestiran bezeugt.[14] Meist handelt es sich um Exzerpte, die man während der Schreiberausbildung zu Übungszwecken abschrieb. Beginnend mit Textfunden aus administrativen Gebäuden im sumerischen Šuruppag des 25. Jahrhunderts v. Chr. über das Palastarchiv im nordsyrischen Ebla des 24. Jahrhunderts v. Chr.[15] und Funde aus altbabylonischen Häusern in Nippur und Ur aus dem 18. Jahrhundert v. Chr. bis hin zur sogenannten Assurbanipal-Bibliothek im assyrischen Ninive des 7. Jahrhunderts v. Chr.[16] finden sich in Manuskriptsammlungen vollständige, oft kalligraphisch vollendete Tontafel-Textvertreter, die als Referenzwerke gelten müssen.[17]

Inhaltlich lassen sich Wort- und Zeichenlisten unterscheiden. Wortlisten kompilieren Begriffe bestimmter semantischer Felder und sind üblicherweise thematisch organisiert. Zeichenlisten vermitteln Inventar und Gebrauch von Zeichen und sind daher nach der Form oder der Lesung der Zeichen strukturiert.[18] Im Lauf ihrer Entwicklung entstehen komplexere Listen, die Merkmale von Wort- und Zeichenlisten kombinieren, zweisprachige Listen, die sumerischen Lexemen ihre akkadischen Entsprechungen gegenüberstellen, und schließlich kanonische Tafelserien, die auf mehr als 20 Tafeln bis zu 10000 Einträge geradezu enzyklopädisch umfassen. Diese Entwicklung lässt sich anhand der überlieferten Textzeugnisse in fünf Phasen einteilen, die die sprachlichen Rahmenbedingungen und die spezifischen institutionalisierten Kontexte des Schriftgebrauchs der jeweiligen Überlieferungstrecken widerspiegeln.[19] Die Tradition der Liste ist am längsten und stärksten im Bereich des Sprach- und Schriftwissens vertreten – wie der folgende chronologische Überblick noch einmal zeigt:

1. Den Anfang bilden die ältesten, sogenannten archaischen Listen der Späturuk- und Djemdet Nasr-Zeit (3300–2900 v. Chr.). Sie umfassen rund ein Dutzend monothematischer Listen, die jeweils den

DOI: 10.13173/9783447121804.110
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Wort- bzw. Zeichenschatz bestimmter Wortfelder wie Berufe, Gefäße und Textilien, Metalle usw. etablieren, erschließen, erweitern und thematisch den wichtigsten Verwaltungs- bzw. Wirtschaftsbereichen entsprechen. Sie sind hochstandardisiert und werden bis in das frühe 2. Jahrtausend v. Chr. abgeschrieben, bisweilen in Form veritabler Faksimiles, die ältere Zeichenformen und Layouts bewahren (Abb. 6).

2. Auf Grundlage dieser Listen entstehen in der Frühdynastisch IIIa-/Fara-Zeit (2575–2475 v. Chr.) neue monothematische Listen, die den obsoleten Wortschatz der ältesten Listen ersetzen (Abb. 7). Mit sog. praktischen Vokabularen sind nun erstmals multithematische Listen nachweisbar, die die im Schreiberbetrieb wichtigsten Termini verschiedener Wortfelder zusammenstellen. Erste Zeichenlisten reflektieren den Ausbau der syllabographischen Komponente der Schrift. Die Übernahme der Keilschrift für das Akkadische bringt zudem eine nordbabylonische, akkadische Listentradition hervor, aus der im 24. Jahrhundert v. Chr. im nordsyrischen Ebla ein lokales, eigensprachliches Listencorpus hervorgeht, das mit Zeichenlisten, Syllabaren und zweisprachigen Listen Formate vorwegnimmt, die im mesopotamischen Kerngebiet erst in der jüngeren Listentradition in der ersten Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. erscheinen.[20]
3. In der ersten Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. lässt sich eine Zäsur in der Listentradition beobachten; die Überlieferung des 4.–3. Jahrtausends v. Chr. bricht ab und wird durch ein neues, innovatives Listencorpus ersetzt, das bis zum Ende der keilschriftlichen Überlieferung weiter tradiert, ausgebaut und kanonisiert wird. Den Anstoß für diesen Bruch gibt der ‚Sprachtod' des Sumerischen. Ähnlich dem nachantiken Latein wird das Sumerische im Alltagsgebrauch durch das Akkadische verdrängt, jedoch in Literatur, Kult und Wissenschaft weiterhin genutzt. Dies führt zu einer Neukonfiguration im Corpus der lexikalischen Listen; sie erscheinen curricular strukturiert, kommen den neuen Anforderungen der Schreiberausbildung entgegen und stellen die sumerisch-akkadische Zweisprachigkeit ins Zentrum, die ein zentrales Element des Traditionsschrifttums wird.[21]
4. In der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. verbreitet sich das Basisrepertoire dieser zweisprachigen, sumerisch-akkadischen Listenüberlieferung mit der Ausbreitung der Keilschrift bis in die Peripherie, wo den linguistischen Rahmenbedingungen entsprechend auf Basis der sumerisch-akkadischen Listen drei- und sogar viersprachige Werke entstehen.
5. Im 1. Jahrtausend v. Chr. wird die im frühen 2. Jahrtausend v. Chr. begründete Listenüberlieferung fortgesetzt und kanonisiert. Dieser Prozess mündet in standardisierten Tafelserien, die in Tausenden von Einträgen das keilschriftliche Zeichenrepertoire als kombinierte Wort- und Zeichenlisten umfassend kompilieren und die im Sprachschatz repräsentierte Kultur in multithematischen Listen und

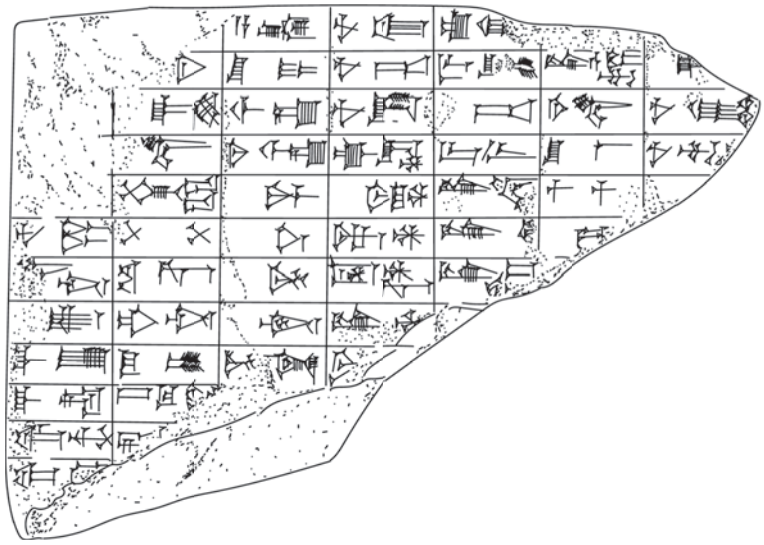


Abb. 7: Berufsnamenliste ED Lu_2 *E* aus Gasur (Yorgan Tepe), heutiger Nordirak, Akkade-Zeit (ca. 2300–2181 v. Chr.)

DOI: 10.13173/9783447121804.110
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

mitsamt philologischen Kommentaren erschließen (Ur-ra$_5$ = *ḫubullu*). Es werden einsprachige, akkadisch-akkadische Synonymenlisten erstellt, die ungebräuchlichen akkadischen Lexemen und Fremdwörtern zeitgenössische akkadische Synonyme gegenüberstellen (*Malku* = *šarru*). In hellenistischer Zeit sehen wir Versuche, dieses Listencorpus in griechische Alphabetschrift zu transkribieren.[22]

geordneten Operatoren und Assoziationen bedingt sein können und die Taxonomie von Dingen der altorientalischen Eigenbegrifflichkeit unterliegt, ist die Entwicklung der Paradigmen für uns nicht vorhersagbar.[25] Das folgende Beispiel zeigt, wie in komplexen Listen mehrere Informationsstränge zusammengeführt werden:[26]

Zählkeil	phonetische Glosse	sumerisches Logogramm	Zeichenname	akkadische Entsprechung	Entsprechung in weiterer Sprache
1	du-u	GAG	*gakku*	*banû*	
–	tak-tak	TAK$_4$.TAK$_4$	*tak minnabi*	*ezēbu*	*arḫa dalumar*

Diese drei Jahrtausende währende Praxis, Sprach- und Schriftwissen in *Listen* zu fassen, reflektiert nicht nur die sich permanent verändernden linguistischen und kulturellen Rahmenbedingungen. Die Listen veranschaulichen in ihrem inneren Aufbau auch und vor allem die epistemischen Praktiken der Fachwissenschaftler jener Zeit.

Listen als Wissensspeicher: Format, Struktur und Binnenordnung

Für diese Textsorte ist ein spezifisches Layout maßgeblich, das horizontal und vertikal gegliederte Sinneinheiten umfasst und die sinntragende Struktur der Liste konstituiert.[23] Die horizontalen, in Zeilen organisierten Einzeleinträge enthalten Zeichen, Wörter oder Phrasen und bilden Syntagmen. Die vertikalen Spalten bzw. Kolumnen organisieren diese Syntagmen in Paradigmen, indem sie die Einzeleinträge nach graphischen, semantischen, phonetischen Ordnungskriterien oder einer Kombination aus mehreren dieser Operatoren aufeinander beziehen.[24] Da die Abfolgen der einzelnen Zeilen durch eine Vielzahl von unter-

Wie ‚liest' man so eine komplexe Liste? Der sogenannte Zählkeil (erste Spalte) entspricht einem Spiegelstrich oder ‚bullet point' und markiert einen zusammengehörigen, sich horizontal über mehrere Kolumnen erstreckenden Eintrag. Das erste Beispiel ist etwa wie folgt zu interpretieren:

Was man *du-u* ausspricht, schreibt man mit dem (sumerischen) Wortzeichen GAG. Dieses Wortzeichen hat den Namen *gakku*. Im Akkadischen steht dieses sumerische Wortzeichen für das Wort *banû* (das wir im Deutschen mit „erschaffen, bauen" übersetzen).

Das zweite Beispiele bedeutet entsprechend:

Was man *tak-tak* ausspricht, schreibt man mit den (sumerischen) Wortzeichen TAK$_4$.TAK$_4$. Diese Wortzeichengruppe hat den Namen *tak(ku) minnabi*. Im Akkadischen steht diese sumerische Zeichengruppe für das Wort *ezēbu* (das wir im Deutschen mit „(zurück)lassen" übersetzen); im Hethitischen steht dafür der Ausdruck *arḫa dalumar* (den wir im Deutschen mit „lassen, ablassen" übersetzen).

Während sich die horizontale Logik dieser Einträge relativ klar erschließt – Aussprache, sumerisches Logogramm, Zeichenname, akkadische Entsprechung, hethitische Ent-

DOI: 10.13173/9783447121804.110
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

sprechung – ist die vertikale Logik von Listen nicht ohne Weiteres ersichtlich. Hierzu bedarf es intensiver Umfelduntersuchungen, die semantische, logische oder auch graphische Zusammenhänge aufdecken. Die *Liste* verknappt und komprimiert Inhalte so, dass sie gleichermaßen nur die Spitze eines Eisberges bieten. Die dahinterliegenden Sachverhalte wurden mündlich verhandelt und sind heute nicht mehr ohne Weiteres zu entschlüsseln.

Hatte man anfangs vor allem Schrift- und Sprachwissen in solchen lexikalischen Listen systematisiert, erschien das Format *Liste* offenbar auch für andere Wissensbereiche geeignet. Dass dieser Schritt stattgefunden hat, entnehmen wir dem konkreten Befund. Der Assyriologe A. Leo Oppenheim hebt die Pragmatik dieses Ansatzes hervor, wenn er vermutet: „Since the list was accepted as the characteristic tool for teaching and philological research, other works pertaining to these activities were cast in the same form."[27]

Das Format *Liste* wurde demnach auch für andere Wissensdomänen wie z. B. Medizin, Mineralkunde, Botanik, Recht oder die verschiedenen Bereiche der Divination verwendet. So entstanden systematische Sammlungen von medizinischen Diagnosen, Mineralien, Pflanzen und ihren Wirkweisen, Rechtssätzen oder Vorzeichen. Große Sammlungen wie z. B. die Serie *Barûtu*, die Omina aus dem Bereich der Leberschau zusammenführt, umfassen Tausende von Einträgen in Ausgaben von 70 und mehr Tafeln. Das sind Umfänge, die einem Buch von etwa 500 Seiten entsprechen. Das Streben nach Vollständigkeit, die Bildung von Paradigmen, die Strukturierung von Wissen sowie ‚theoretische' oder ‚spekulativ-explorative' Einträge charakterisieren auch diese erweiterten Listen.[28] Einige dieser epistemischen Praktiken lassen sich z. B. in dem nachfolgenden Beispiel aus dem Werk *Šumma izbu* „Wenn eine Missgeburt …" zeigen. Dabei handelt es sich um eine umfangreiche Sammlung von Geburtsomina, die auffällige Erscheinungen an Neugeborenen zusammenstellt:

Wenn eine Frau einen Wolf gebiert, wird sich die Einstellung des Landes ändern. Wenn eine Frau einen Hund gebiert, wird der Hauseigentümer sterben und sein Haushalt wird aufgelöst werden; die Einstellung des Landes wird sich ändern; ein (Seuchen-)Gott wird „fressen".
Wenn eine Frau ein Schwein gebiert, wird eine Frau den Thron usurpieren.
Wenn eine Frau einen Stier gebiert, wird ein Tyrann (wörtlich: „ein Fürst der Macht") im Land vorhanden sein.[29]

Mit ihrer kasuistischen, listenhaften Struktur und Konditionalgefügen entsprechen die Omenkompendien den keilschriftlichen Rechtssammlungen, deren berühmtestes Beispiel das aus dem 18. Jahrhundert v. Chr. stammende Rechtsbuch des Hammurapi von Babylon darstellt.

Das folgende Beispiel ist diesem Rechtsbuch entnommen, das sowohl in Form von monumentalen Steinstelen wie auch als Bibliotheksabschriften und als Schülerexzerpte überliefert ist:

Wenn ein Bürger Eigentum eines Gottes oder des Palastes stiehlt, so wird dieser Bürger getötet; auch wer Diebesgut aus seiner Hand annimmt, wird getötet.
Wenn ein Bürger Silber, Gold, einen Sklaven, eine Sklavin, ein Rind, ein Schaf, einen Esel oder was auch immer aus der Hand eines Bürgers oder eines Sklaven eines Bürgers ohne Zeugen und vertragliche Abmachung kauft oder in Verwahrung nimmt, so gilt dieser Bürger als Dieb, er wird getötet.
Wenn ein Bürger ein Rind, ein Schaf, einen Esel, ein Schwein oder ein Schiff stiehlt, so muß er, wenn es Eigentum eines Gottes oder des Palastes ist, es dreißigfach hingeben, wenn es Eigentum eines Palastangehörigen ist, so muß er es zehnfach ersetzen; wenn der Dieb nichts zu geben hat, wird er getötet.[30]

Auch im Bereich der Chronographie und der politischen Historiographie stellt die Liste die Basisstruktur:[31] Man ordnete die Regierungsjahre von Herrschern, indem man Jahre mit sogenannten Jahresnamen, d. h. nach bedeutenden politischen Ereignissen benannte, und stellte sie in Listen zusammen. Der folgende Auszug listet die neun Regierungsjahre des Amar-Suena auf, der von 2044–2036 v. Chr. als König von Ur herrschte:

DOI: 10.13173/9783447121804.110
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

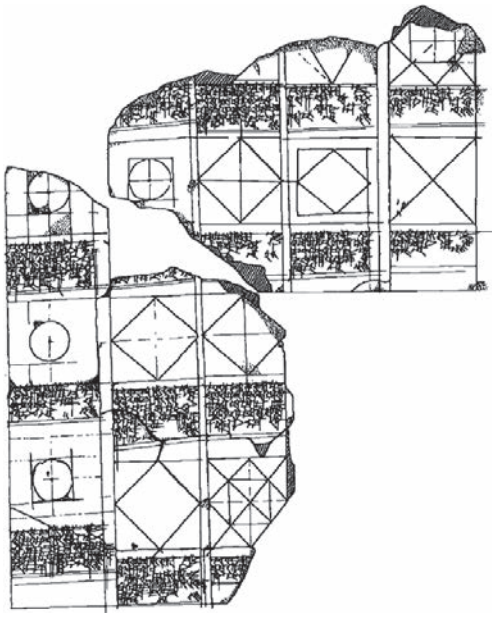


Abb. 8: Mathematische Tafel aus Sippar (?), Altbabylonische Zeit (ca. 2003–1595 v. Chr.)

Jahr: Amar-Suena (wurde) König.
[= 1. Jahr des Amar-Suena]
Jahr: Amar-Suena, der König, eroberte Urbilum.
[= 2. Jahr des Amar-Suena]
Jahr: Der Thron des (Gottes) Enlil wurde gefertigt. [= 3. Jahr des Amar-Suena]
(es folgen sechs weitere Jahresnamen
[= 4.–9. Jahr des Amar-Suena]).[32]

Es ist zu vermuten, dass man anhand derartiger Zusammenstellungen wiederum Listen über die Regierungszeiten von Königen und Dynastien kompilierte, wie das folgende Beispiel der Könige von Ur illustriert:

Ur-Namma (war) 18 Jahre König.
Šulgi (war) 48 Jahre König.
Amar-Suena (war) 9 Jahre König.
Šū-Sîn war (war) 9 Jahre König.
Ibbi-Sîn (war) 24 Jahre König.[33]

Die *Sumerische Königsliste* als wohl bekannteste chronographisch-historiographische Liste schließlich stellt – beginnend in mythischer Vorzeit – die Geschichte Mesopotamiens bis in das frühe 2. Jahrtausend v. Chr. als kontinuierliche Abfolge von Dynastien dar, die nacheinander ganz Mesopotamien beherrschten.[34] Die vollständige, aus dem 18. Jahrhundert v. Chr. datierende Version der *Königsliste* erfasst die Zeit der Könige von Ur (2110–2003 v. Chr.) folgendermaßen:

In Ur war Ur-Namma König. Er herrschte 18 Jahre.
Šulgi, Sohn des Ur-Namma, herrschte 46 Jahre.
Amar-Suena, Sohn des Šulgi, herrschte 9 Jahre.
Šū-Sîn, Sohn des Amar-Suena, herrschte 9 Jahre.
Ibbi-Sîn, Sohn des Šū-Sîn, herrschte 24 Jahre.
Vier Könige herrschten 108 Jahre.
Ur wurde mit der Waffe geschlagen, sein Königtum wurde nach Isin verbracht.[35]

Chroniken und Annalen sind also letztendlich nichts anderes als narrativ ausgestaltete Listen. Das bedeutet, aus dem ursprünglichen Format der aus Einzelelementen zusammengestellten Liste entwickeln sich komplexe Formate, die dann weitere z. B. explizit argumentative Formate nutzen konnten. Aufzählungen, die der *Liste* nahestehen, sind fester Bestandteil literarischer Werke,[36] und selbst die administrativen Urkunden, die den größten Teil des Textbestandes bilden, bedienen sich regelhaft des Listenformates.[37]
Doch nicht nur Worte, Sätze und Textpassagen lassen sich in Listenform fassen. Auch ikonische Elemente, d. h. Bilder, sind wichtige Wissensspeicher und können zum Relais für epistemisches Wissen[38] werden. Zwei Beispiele sollen dies verdeutlichen: Eine Tafel aus dem nordbabylonischen Sippar zeigt auf Vorder- und Rückseite Variationen geometrischer Flächen über die Grundelemente Viereck, Dreieck und Kreis und thematisiert Aufgabenstellungen der Flächenberechnung (Abb. 8). Ohne jede Kenntnis der Keilschrift, d. h. ohne Rückgriff auf den Text, wird an den Zeichnungen deutlich, wie die Komplexität der Darstellungen zunimmt. Die Verwendung eines Stich-Zirkels und die sorgfältige Ausführung der Zeichnungen weisen diese Tafel als Referenz- bzw. Lehrwerk der Geometrie aus. Welches Wissen über Flächenberechnungen und mathematische Gesetzmäßigkeiten vorhanden sein muss, um diese Art von Aufgaben darzustellen, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Dieses Wissen ist

DOI: 10.13173/9783447121804.110
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 9: Tontafel aus Šuruppag mit Darstellung von Knotenstrukturen, Frühdynastisch IIIa-/Fara-Zeit (ca. 2575–2475 v. Chr.)

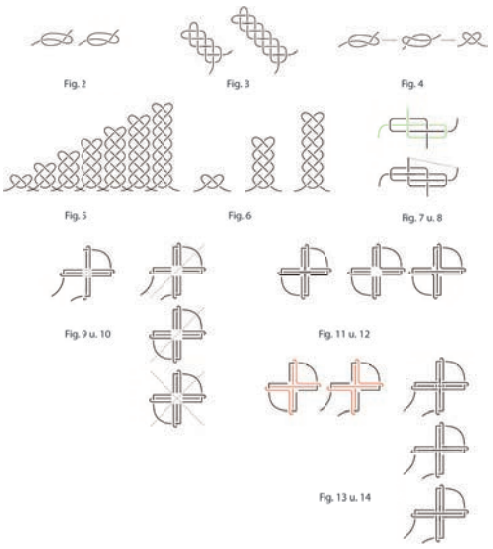


Abb. 10: Umzeichnung von Knotenstrukturen auf Tontafel aus Šuruppag, Frühdynastisch IIIa-/Fara-Zeit (ca. 2575–2475 v. Chr.)

hier nicht in Form von Sätzen ausformuliert, sondern exemplarisch-paradigmatisch dargestellt. Die Form der *Liste* dient hier sowohl als Speicher als auch zur expliziten Sichtbarmachung von Strukturzusammenhängen. Ein anderes Beispiel für die Rolle von Bildsystematiken in der Erkenntnisbildung ist etwa 1000 Jahre älter und stammt aus dem sumerischen Šuruppag (2575–2475 v. Chr.). Die Vorderseite der Tafel zeigt eine Abschrift der eingangs erwähnten Berufsnamenliste der ältesten Listentradition Lu_2 *A*.

Die Rückseite dieser Tafel zeigt hingegen fünf Zeichnungen von je zwei ineinander verschlungenen Schlangen (Abb. 9). Galten diese Zeichnungen lange als Kritzeleien gelangweilter Schreiber, bestimmt sie die rezente Forschung als Schritt in neue Abstraktionsformen mathematischen Denkens; tatsächlich repräsentieren diese Schlangenzeichnungen das mathematische Problem der Relationen von Knotenstrukturen (Abb. 10).[39] Es ist eine Liste mit aufsteigenden Knotenkomplexitäten. Ausführungen in dogmatischen Formen wissenschaftlicher Darlegung, d. h. in Sätzen oder formulierten Ableitungen oder ein Formelwesen, wie sie seit der frühen Neuzeit in Europa aufkommen, sind hierzu unbekannt; vielmehr wird hier auf geradezu spielerische Art und Weise ein Problem aufgezeigt, dessen Lösung die Mathematik erst Jahrtausende später (wieder?) finden sollte.

Die Bedeutung der *Liste* für die Konfiguration und Tradierung von Episteme kann damit kaum hoch genug eingeschätzt werden. Als zentrales Element der keilschriftlichen Textkulturen waren Listen das Textformat

DOI: 10.13173/9783447121804.110
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

für die *Errichtung, Vermittlung und Überlieferung epistemischen Wissens* schlechthin und bildeten einen großen Teil des schriftlich gefassten Wissens ab.[40]

Wenn Belknap (s. o.) die *Liste* im Wesentlichen als Textsorte, als literarisches Kompositum im engeren Sinne betrachtet, entgeht ihm freilich ein Aspekt, durch den sich die *Liste* in besonderer Weise als epistemischer Speicher bewährt: Die *Liste* kann systematisch auf veränderte Anforderungen reagieren, indem sie ein Höchstmaß an Stabilität mit größtmöglicher Flexibilität und der Fähigkeit zu kontinuierlicher Transformation verbindet.[41] Das bedeutet nicht nur, dass sich das Aufgabenspektrum und damit die inhaltliche Struktur der *lexikalischen Listen* verändert. Auch das äußere Erscheinungsbild, mise-en-page, Duktus, Zeichenwahl usw., folgen über die Jahrhunderte den Änderungen in Schreibgewohnheiten und Sprachkonventionen. Die Listen inkorporieren neues Material und sortieren Teilbestände aus, die nicht weiter überliefert oder in Nebenstränge ausgelagert werden. Damit entstehen sogenannte ‚kanonische' und sogenannte ‚extrakanonische' Wissensbestände, privilegierte Wissenstraditionen und solche, die vielleicht nur in peripheren Bereichen überleben. Ein typisches Beispiel sind bestimmte Teile der Liste *Erimḫuš*, die im hethitischen Anatolien in der Spätbronzezeit eine Traditionslinie entwickelt, die in den jüngeren zentralmesopotamischen Ausprägungen nicht mehr berücksichtigt wird.[42] Dass sich die mesopotamischen Gelehrten dieser Dynamiken bewusst waren, zeigen Kommentierungen und Gelehrtenbriefe, in denen u. a. Bedeutungsalternativen und Schreib- und Überlieferungsvarianten diskutiert werden.[43] Die letzte Phase der Keilschriftkulturen in hellenistischer und parthischer Zeit macht den Transfer mesopotamischen Wissens auch über die keilschriftliche Überlieferung hinaus greifbar. Sie bildet daher in besonderer Weise einen komplementären Untersuchungsraum für Fragen der Neukontextualisierung, des selektiven Transfers und des Abbruchs von Wissensbeständen.[44] Trotz tiefgreifender soziopolitischer Umwälzungen lässt sich so eine spezifische Kontinuität der keilschriftlichen Traditionen beobachten.[45] Eine systematische Auswertung des Wissenstransfers und der Etablierung distinkter epistemischer Corpora[46] bleibt hingegen ein Desiderat.

„Listenwissenschaft" – ein abendländischer Kampfbegriff

Der Umstand, dass die altorientalischen Wissenskulturen große Teile schriftlich niedergeschriebenen Wissens in Listenform fassten, hat zur Prägung des Begriffs „Listenwissenschaft" geführt. Der Ausdruck geht maßgeblich auf den Assyriologen Wolfram von Soden zurück. In einem 1936 veröffentlichten – und 1965 als unveränderter Reprint erschienenen – Aufsatz über die „Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft" erklärte von Soden die *Listenwissenschaft* als Produkt einer rein empirisch-additiven, vorrationalen Wissenspraxis, die der rationalen Wissenschaft der indogermanischen Griechen und Inder grundsätzlich unterlegen und nicht als Wissenschaft zu betrachten sei.[47] Diese in der Ideologie des Nationalsozialismus gründende Darstellung konnotiert die altorientalischen epistemischen Traditionen als minderwertig und primitiv. Der durchaus treffende Begriff der *Listenwissenschaft* wird zugleich zum Gegenparadigma, zum Inbegriff des ‚Anderen'. Dieser Ansatz war folgenreich, und zwar vor allem außerhalb der Assyriologie. So schreibt Niek Veldhuis in seinem rezenten Standardwerk über die lexikalischen Listen:

> That the openly racist original thesis could thus be reprinted, adjusted with some bibliographical addenda, but otherwise unmodified, is a black page in the history of Assyriology. The concept „Listenwissenschaft", first introduced in *Leistung und Grenze*, became part of the standard vocabulary of Assyriology and is, in fact, one of the few neologisms that entered humanities scholarship from the side of Assyriology […] In accordance with its ideological background, „Listenwissenschaft" refers to

DOI: 10.13173/9783447121804.110
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

an essentialist and ahistorical understanding of the cognitive capabilities of non-Aryan races and has done more to mythologize and obscure thinking about Mesopotamian intellectual history than to illuminate any aspect of its textual production.[48]

In der wissenschaftsgeschichtlichen Taxonomie europäisch-abendländischer Prägung wurde die *Liste* zum Proprium des wissenschaftlichen Denkens im Alten Orient erklärt. Die *scheinbar* rein empirisch-additive Darstellungsweise altorientalischer „Listenwissenschaft" avancierte zum kultur- und geistesgeschichtlichen Paradigma eines allenfalls vor-wissenschaftlichen Denkens. Tatsächlich wird für den Alten Orient – insbesondere im Vergleich mit europäischen Denkstilen – geradezu reflexhaft das gänzliche Fehlen argumentierender, deskriptiver, kreativer, philosophischer Diskurse in der keilschriftlichen Überlieferung konstatiert. Dies ist jedoch (1) der Heteronomie unserer Perspektive auf das Material, (2) dem eingeschränkten Wissen um die Eigenbegrifflichkeit der altorientalischen Kulturen und schließlich (3) den Einschränkungen der nur schriftlich überlieferten Evidenz geschuldet. Es bleibt zu konstatieren: Wir wissen wenig über die Praktiken im Umgang mit Wissen bei den Sumerern, Akkadern, Assyrern, Hethitern oder Babyloniern.

Listen als Materialisierung epistemischer Praktiken

In einer emischen Perspektive spiegeln die in Listen gefassten Wissensbestände eine Wissenskultur, in der Schriftlichkeit und Mehrsprachigkeit gleichermaßen Medium, Gegenstand und Methode sind. Das Format der *Liste* ist nicht nur eine Darstellungskonvention von und für Wissen, sondern Materialisierung einer spezifischen Konzeptualisierung von Wissensproduktion, -tradition und -rezeption. Das bedeutet nicht, dass man in Mesopotamien gewissermaßen ‚nur in Listen' dachte. Im Gegenteil: Die Liste ist eine besondere Form der kognitiven Abstraktion, die es erlaubt, auch große Wissensbestände effizient abzuspeichern. Die Liste ist nicht angemessen zu analysieren, wenn man sie gleichsam auf eine 1:1-Relation zu einem Wissensobjekt reduziert; der als Eintrag auf der Tontafel überlieferte Anteil impliziert vielmehr immer einen (sehr viel) größeren, nicht schriftlich ausgearbeiteten Anteil, der uns verborgen bleibt. Das explizit aufgezeichnete Wissenselement stellt nur den Ausgangspunkt dar, es steht emblematisch für das größere Ganze. Epistemische Praktiken wie z. B. das Übersetzen des Zeichengehaltes auf den verschiedenen Ebenen vom einfachen Laut über den komplexen Begriff bis zu ganzen semantischen Feldern und die entsprechende Reflexion und Interpretation der verschiedenen Sinnebenen sind davon als ihr impliziter Bestandteil nicht zu trennen. Das nachfolgende Beispiel aus einem therapeutischen Text zeigt, wie ein Kommentator das Bedeutungsfeld des Ausdruckes saḫar sila „Staub der Straße" zwischen Sprach- und Schriftwissen aufspannt:

(In dem Zitat) „Staub der Straße" (sahar sila^{la}) (bedeutet Sum.) sahar „Staub" (im Akk.) „Staub" (sahar) und „der Kleine" (Akk. *ṣahar*) sind ein und dieselbe Sache. (In dem Zitat) „Kreuzung" (sila-lam$_4$-ma), si (bedeutet) „gerade sein" im Sinne von „gehen", la (bedeutet) Kind (Akk. *la'û*), d. h. „der Kleine" (Akk. *ṣahar*) (und) am-ma („Leute") (bedeutet) „Same" (Akk. *zēru*).[49]

Als Basis für derartige Auslegungen (hier eine hermeneutische Technik, die viel später als *Notarikon* bezeichnet werden sollte) diente das lexikalische Listenwerk. Die *Liste* fungiert somit *zugleich* als basale Wissensdarstellung und als epistemische Praxis. Dies ermöglicht zum einen eine enorme Kondensierung in der Aufzeichnung, eröffnet aber zum anderen über die Metaebene der Struktur Reflexionen über Form und Inhalt des aufgezeichneten Wissens. Daher richtet die neuere Forschung zunehmend den Blick auf die Frage, was das Format der *Liste* für die epistemische Praxis bedeutet.[50]

Dass sich hier ein vielversprechender Weg zum Verständnis von Wissen im Alten Orient eröffnet, zeigen exemplarische Untersuchun-

DOI: 10.13173/9783447121804.110
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

gen zur Begriffsableitung in den lexikalischen Listen,[51] zur Entwicklung von linguistischem Wissen,[52] zur erkenntnistheoretischen Nutzung sprachlichen Ausdrucks,[53] zu den Auswirkungen von interkulturellem Transfer[54] und zur Verbindung mit pragmatischen und metapragmatischen Kategorien in Bildung und Ausbildung.[55] Das Beispiel der Syllabare,[56] insbesondere der kryptographischen Zahlensyllabare,[57] macht deutlich, dass die mesopotamische Grammatologie in ihrer systematischen Bedeutung unterschätzt ist. Die orthographische Hermeneutik als epistemische Kategorie[58] oder auch die mesopotamischen Denkschulen zur Schrift- und Zeichengeschichte[59] zeigen, wie die Schrift selbst nicht nur zu einer bedeutenden Metapher zur Beschreibung von Zusammenhängen, sondern zum eigentlichen Gegenstand wissenschaftlichen Nachdenkens wird. Die orthographischen Gewohnheiten einer assyrischen Schreiberfamilie belegen, welche Auswirkungen die Veränderungen im Lehr- und Lernbestand der lexikalischen Tradition wiederum auf die umgebende Textkultur haben können.[60] Und dies führt schließlich in das aus den Listen selbst ableitbare Spektrum systematischer Methoden des Erkenntnisgewinns, also die gewissermaßen ‚hinter' den Texten liegenden Konfigurationsprozesse, die im eigentlichen Sinne epistemischen Praktiken der mesopotamischen Gelehrten, die die Liste zu einem, wie wir es hier fassen, epistemischen Format machen.[61]

Betrachtet man die Listen nicht als Textunikate, sondern als gleichermaßen Produkt und Motor systematischer Denk- und Forschungsprozesse, kommen andere Text- und Wissensbestände in den Blick. Ein wichtiges Stichwort ist hier ‚Intertextualität'. Welche Bestände fließen unter welchen Bedingungen in eine Liste ein und welche finden von dort aus zurück in andere Bereiche der schriftlichen Überlieferung? Hiervon ausgehend hat sich das Phänomen der Neukontextualisierung ausgewählter Wissensbestände als Beobachtungshorizont für das Verständnis des Weiterlebens und der Erosion bzw. Exklusion epistemischer Bestände als nützlich erwiesen.

Seit über einem halben Jahrhundert prägt der Begriff vom ‚Strom der Überlieferung'[62] das Verständnis der Dauer und Beständigkeit der mesopotamischen Literaturen in der *longue durée* vom 3. zum 1. Jahrtausend v. Chr. Vermeintliche Neuerungen und Brüche im Wissenstransfer stellen dabei die Grundlage der geistes- und wissenschaftsgeschichtlichen Periodisierung dar, die dann wiederum mit Momenten des politischen, sozialen oder sogar sprachlichen Wandels in Einklang gebracht werden sollten. Hervorgehoben wurde die altbabylonische Zeit (ca. 2000–1500 v. Chr.) als Zeit des Aussterbens des Sumerischen, der Standardisierung seiner Überlieferung und ersten Einschreibung bzw. Transformation von literarischem Material, das für spätere Kanonisierungsprozesse bedeutend ist; die Kassitenzeit (ca. 1500–1100 v. Chr.) als Zeit von Umbruch und Kanonisierung der akkadischen Literatur; das letzte Jahrhundert des neuassyrischen Reiches (7. Jh. v. Chr.) mit der Systematisierung von Wissen in der Bibliothek des Assurbanipal; und Hellenismus und Partherzeit (ca. 330 v. Chr.–100 n. Chr.) als Zeit des Abbruchs der keilschriftlichen Überlieferung. Die jüngere Forschung erkennt jedoch, dass der einheitliche Strom der Überlieferung allein kein ausreichendes Modell für die beobachteten Bewegungen innerhalb dieser Transferprozesse bietet.[63] Obwohl solche Bewegungen im Wissenstransfer durchaus wahrgenommen wurden, bleibt eine systematische Untersuchung aus Sicht des horizontalen (synchronen) oder vertikalen (diachronen) Transfers ein Desiderat. Astronomische und medizinische Texte, Rituale, lexikalische Listen, Omen- und Rechtssammlungen sowie Hymnen und Epen stellen dabei disziplinenspezifische Formen des Wissens dar, die jeweils unterschiedliche Geltungsbereiche beanspruchen. Kontinuität und Bruch werden oft am Einzelbeispiel definiert. So deutet man Aspekte der mathematischen oder propositional begründeten Wissenschaftlichkeit in medizinischen[64] oder astronomischen[65] Texten im Verlauf des 1. Jahrtausends v. Chr. als entscheidende, gattungsinterne Innovation.

DOI: 10.13173/9783447121804.110
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Neuere Arbeiten zu literarischen Texten zeigen die Wechselwirkungen zwischen den im Listenformat gefassten ‚Wissenskernen' und anderen Textsorten. Der intertextuelle Dialog zwischen literarischen Kompositionen, Hymnen, Klagen, Omina und lexikalischen Listen hat beispielsweise erheblichen Einfluss auf das Gilgamesch-Epos.[66] Die jüngste Fassung des Liedes von der Erschaffung der Welt mit dem antiken Titel *Enūma eliš* „Als oben" enthält eine Liste der 50 Namen des Gottes Marduk. Diese Liste bildet gewissermaßen in Essenz die Natur dieses Gottes ab, die in der epischen Erzählung offenbar wird. Dass es gerade 50 Einträge und nicht etwa 51 oder 49 sind, ergibt sich aus dem Gott selbst: seine Symbolzahl ist die 50.

Die komplexe Liste *Erimḫuš* wiederum zeigt, wie Listen ganze literarische Kompositionen aufnehmen – in diesem Fall die sumerische Komposition *Inanna C* bzw. *Inninšagurra* – und zu ihrem eigenen Gegenstand machen.[67] Dieser Text verfügt über eine relativ große Anzahl von Textvertretern; er fand in den außermesopotamischen Keilschriftzentren – z. B. im hethitischen Anatolien – besondere Aufmerksamkeit. Der unter dem modernen Titel *Two Scribes* geführte Text wiederum ist eine literarische Fassung jener Gelehrtendialoge, in denen die in den Listen komprimierten Wissensbestände im institutionellen Kontext des *Edubba'a* – der Schreiberschule – entfaltet werden.[68] Das Organisationsprinzip dieser ‚scholastischen' Dialoge setzt voraus, dass die Teilnehmer auf einen vergleichbaren Wissensbestand sowie adäquate Methoden und Praktiken, d. h. einen als Episteme qualifizierten Komplex, zugreifen. Der Dialog zwischen den beiden Gelehrten erweist sich dabei als Bricolage der Einträge verschiedener lexikalischer Listen, die hier in thematische Argumentationen gefasst werden. Mit anderen Worten: Die paradigmatischen und syntagmatischen Dimensionen der traditionellen Wortlisten dienten als Ausgangsmaterial für diese dialogisch geführten, rhetorisch ausgefeilten Formen intellektuellen Wettstreits, in dem thematische oder philosophische Sachverhalte explizit dargelegt wurden, Episteme aus der ‚Liste' also kontrolliert und unter Beachtung von Regeln in eine narrative Form überführt wurde. Derartige Dialoge zeigen eine kohärente metalinguistische Ebene, die in den einfachen Listen gewissermaßen als ‚Spitze des Eisbergs' erscheint. Die besondere Funktion lexikalischer Listen beispielsweise als Begegnungsort des mündlichen Wissenstransfers spiegelt die zentrale Rolle in den technischen Kompendien, die erstmals in altbabylonischer Zeit in Erscheinung treten.[69] Das Erlernen lexikalischer Listen diente somit nicht nur der Konzeption eines stabil-passiven Basiswissens, sondern besaß eine Schlüsselposition für den performativen Aspekt wissenschaftlicher Praxis. Ein interessanter Teilaspekt ist dabei, dass hier nicht Individuen, sondern soziale Prototypen als Akteure fungieren. Das Format der Liste bietet Wissen in einer Form, die wir – aufgrund ihrer Funktion als komprimierte, essentielle Darstellung – als *emblematisch* charakterisieren. In dieser Form wird Episteme im Alten Orient schriftlich, um dann im jeweiligen Nutzungskontext aufgefaltet zu werden – ob dialogisch-deklarativ wie in *The Class Reunion* oder semantisch-theoretisch wie in *Erimḫuš*.

Ausblick

Das Phänomen der Kontinuierung epistemischer Bestände über lange und überlange Zeiträume beruht auf Iteration als einer systematisch eingesetzten Praxis. Im Sinne einer Kulturtechnik ermöglichen das Zulassen kontrollierter Instabilität und das Wechselspiel von Varianz und Permanenz die Adaption an unterschiedliche kulturelle, soziale und politische Rahmenbedingungen. Unter diesen Bedingungen konfigurieren Schreiber und Gelehrte Episteme im Alten Orient immer wieder neu und stabilisieren gewissermaßen Wissen als Institution. Dieser Befund belegt die Bedeutung, die der Dimension der Zeiterfahrung im Alten Orient zukommt.

DOI: 10.13173/9783447121804.110
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

In der Praxis spiegelt sich dies in konkreten Referenzen auf die ‚ältere Version' eines Textes, auf die Ansätze einer „Archäologie des Wissens" in den indexikalischen (auf andere Listen verweisenden) Listen und schließlich auch auf die Versuche einer nachgelagerten Autorisierung neuen Wissens durch gezielte Historisierung. Hierher gehört vielleicht auch jenes Phänomen des Sichtbarwerdens von ‚Schatten' älterer Traditionen in der Organisation epistemischer Bestände, die wir versuchsweise als ‚epistemische Palimpseste' bezeichnen könnten. Und so stellt sich die Frage, ob eben nicht genau in der Anerkennung jener epistemischen Bewegungen, die den Gelehrten als Urhebern, Beobachtern, Rezipienten und Nutzern ja vor Augen stand, ein ganz spezifisches Bewusstsein um die Historizität, um die zeitliche und kulturelle Tiefendimension von Wissen fassbar wird. Die Konfigurations- und Rekonfigurationsprozesse, mit denen das Wissen der Listen und das Wissen in den Listen in immer neuen historischen (politischen, sozialen etc.) Kontexten etabliert und abgerufen werden, charakterisieren Geschichtlichkeit als Bestandteil von Episteme im Alten Orient. *De facto* erweist sich umgekehrt die Universalität der Liste eben auch in ihrer Fähigkeit, Geschichte und Geschichtlichkeit in eins zu setzen, indem sie nämlich die Ereignisliste als sich ewig fortschreibenden Text etabliert.

Eva Cancik-Kirschbaum & Ingo Schrakamp

Anmerkungen

1 Robert Belknap, „The Literary List: A Survey of its Uses and Deployments", in: *Literary Imagination* 2/1 (2000), S. 35–54, hier S. 35 f., zitiert bei Marc Van De Mieroop, *Philosophy before the Greeks. The Pursuit of Truth in Ancient Babylonia*, Princeton/Oxford 2015, S. 220; vgl. die ähnliche Definition durch Eva von Contzen, „Theorising Lists in Literature: Towards a Listology", in: *Lists and Catalogues in Ancient Literature and Beyond. Towards a Poetics of Enumeration*, hg. v. Rebecca Laemmle u. a., Boston/New York 2021, S. 35–56, hier S. 36: „a formal feature, characterised by several (usually three or more) distinct elements employed in direct succession and in loose, if at all, syntactic and conceptual coherence to both the other elements and the surrounding narrative material."

2 Für andere typische Zusammenhangsstrukturen wie Netzwerke und Rhizom-Strukturen s. Markus Hilgert, „Von ‚Listenwissenschaft' und ‚epistemischen Dingen'. Konzeptuelle Annäherungen an altorientalische Wissenspraktiken", in: *Journal for General Philosophy of Science* 40 (2009), S. 277–309, hier S. 289–299 sowie Marc W. Küster, *Geordnetes Weltbild. Die Tradition des alphabetischen Sortierens von der Keilschrift bis zur EDV. Eine Kulturgeschichte,* Tübingen 2006.

3 Zur Erfindung der Schrift, ihrer Weiterentwicklung und ihrer Anpassung an die unterschiedlichen Einzelsprachen s. ausführlich und mit Literatur Eva Cancik-Kirschbaum u. Ingo Schrakamp, „Transfer, Adaption und Neukonfiguration von Schrift- und Sprachwissen in den Keilschriftkulturen Vorderasiens: Eine Annäherung", in: *Transfer, Adaption und Neukonfiguration von Schrift- und Sprachwissen im Alten Orient*, hg. v. dens., Wiesbaden 2022, S. 1–80, hier S. 1–18.

4 Zur Keilschrift s. Dietz Otto Edzard, „Keilschrift", in: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Bd. 5, hg. v. dems., Berlin/New York 1976–1980, S. 544–568; Eva Cancik-Kirschbaum, „Die Keilschrift", in: *Babylon. Mythos und Wahrheit. Eine Ausstellung des Vorderasiatischen Museums, Staatliche Museen zu Berlin mit Unterstützung der Staatsbibliothek zu Berlin. Katalogband Wahrheit,* hg. v. Joachim Marzahn u. Günther Schauerte, in Zusammenarbeit mit Bernd Müller-Neuhof u. Katja Sternitzke, München 2008, S. 335–358; Michael P. Streck, „Keilschrift", in: *Die Sprachen des Alten Orients*, hg. v. dems., [4]Darmstadt 2021, S. 16–30.

5 S. den Überblick in Michael P. Streck, „Sprache (language)", in: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Bd. 13, hg. v. dems., Berlin/New York 2011–2013, S. 16–19.

6 S. Michael P. Streck, „Großes Fach Altorientalistik: Der Umfang des keilschriftlichen

DOI: 10.13173/9783447121804.110
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Textcorpus", in: *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 142 (2010), S. 35–58.

7 Für einen Überblick s. Claus Wilcke, „Die Keilschriftkulturen des Vorderen Orients", in: *Schrift und Schriftlichkeit. Writing and its Use. Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung. An Interdisciplinary Handbook of International Research*, hg. v. Hartmut Günther u. Otto Ludwig, Berlin/New York 1994, Bd. 1, S. 491–503; für eine repräsentative Textauswahl s. *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments,* 3 Bde. und Ergänzungsband, hg. v. Otto Kaiser, Gütersloh 1982–2001, sowie *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge,* 9 Bde., hg. v. Bernd Janowski u. a., Gütersloh 2004–2020.

8 Vgl. die Beiträge in *Wissenskultur im Alten Orient. Weltanschauung, Wissenschaften, Techniken, Technologien. 4. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 20.–22. Februar 2002, Münster*, hg. v. Hans Neumann, Wiesbaden 2012 sowie *Texte zur Wissenskultur*, hg. v. Bernd Janowski u. Daniel Schwemer, Gütersloh 2020.

9 Die der zweitältesten Schriftstufe Uruk III (ca. 3100–2900 v. Chr.) zu Grunde liegende Sprache ist sicher das Sumerische, s. Cancik-Kirschbaum/Schrakamp, „Transfer, Adaption und Neukonfiguration", S. 8 mit Anm. 35.

10 Damit sind sicher nicht alle Prinzipien der Allokation von Begriffen erfasst, aber das ist an dieser Stelle zweitrangig.

11 Niek Veldhuis, „How Did They Learn Cuneiform? ‚Tribute/Word List C' as an Elementary Exercise", in: *Approaches to Sumerian Literature. Studies in Honour of Stip (H.L.J. Vanstiphout)*, hg. v. Piotr Michalowski u. Niek Veldhuis, Leiden/Boston 2006, S. 187–189.

12 Miguel Civil, Janet H. Johnson u. Erica Reiner, „Linguistics in the Ancient Near East", in: *History of Linguistics. Volume I: The Eastern Traditions of Linguistics*, hg. v. Giulio Lepschy, London/New York 1994, S. 61–96, hier S. 77; Niek Veldhuis, *History of Cuneiform Lexical Tradition*, Münster 2014, S. 126–128.

13 Das rezente Standardwerk zur Tradition der lexikalischen Listen ist Veldhuis, *History of the Cuneiform Lexical Tradition*. Konzise Darstellungen der Listenüberlieferung bieten ferner Miguel Civil, „Lexicography", in: *Sumerological Studies in Honor of Thorkild Jacobsen on His Seventieth Birthday June 7, 1974*, hg. v. Stephen J. Lieberman, Chicago/London 1976, S. 123–157; Antoine Cavigneaux, „Lexikalische Listen", in: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Bd. 6, Berlin/New York 1980–1983, S. 609–641; Miguel Civil, „Ancient Mesopotamian Lexicography", in: *Civilizations of the Ancient Near East*, Bd. 4, hg. v. Jack M. Sasson, New York 1995, S. 2305–2314; Jon Taylor, „Babylonian Lists of Words and Signs", in: *The Babylonian World*, hg. v. Gwendolyn Leick, New York/London 2007, S. 432–443; Niek Veldhuis, „Levels of Literacy", in: *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, hg. v. Karen Radner u. Eleanor Robson, Oxford/New York 2011, S. 68–89; Van De Mieroop, *Philosophy before the Greeks*, S. 41–54.

14 Civil, „Ancient Mesopotamian Lexicography", S. 2305; Van De Mieroop, *Philosophy before the Greeks*, S. 43 f.

15 Zu den Funden aus Ebla als Beispiel für die wiederholten Transfer-, Adaptions- und Neukonfigurationsprozesse, die sich an Listen und archivalischen Dokumenten verfolgen lassen, s. Ingo Schrakamp, „Sumerogramme in Ebla und ihr schriftgeschichtlicher Hintergrund", in: *Transfer, Adaption und Neukonfiguration von Schrift- und Sprachwissen im Alten Orient*, hg. v. Eva Cancik-Kirschbaum u. Ingo Schrakamp, Wiesbaden 2022, S. 81–113.

16 Zu derartigen Manuskriptsammlungen bzw. Bibliotheken s. zuletzt *Libraries before Alexandria. Ancient Near Eastern Traditions*, hg. v. Kim Ryholt u. Gojko Barjamovic, Oxford 2019; Philippe Clancier, *Les bibliothèques en Babylonie dans la deuxième moitié du 1er millénnaire av. J.-C.*, Münster 2009; *Collect and Preserve. Institutional Contexts of Epistemic Knowledge in Pre-Modern Societies*, hg. v. Eva Cancik-Kirschbaum u. a., Wiesbaden 2021.

17 Für eine Klassifikation entsprechender Textzeugen insbesondere nach Tafelformat s. Civil, „Ancient Mesopotamian Lexicography", S. 2306; Steve Tinney, „Texts, Tablets, and Teaching. Scribal Education at Nippur and Ur", in: *Expedition Magazine* 40/2 (1998), S. 2–40; Niek Veldhuis, *Elementary Education at Nippur. The List of Trees and Wooden Objects*, unveröff. Dissertation Groningen 1997.

18 Veldhuis, *History of the Cuneiform Lexical Tradition*, S. 6.

19 Zur Periodisierung der Listenüberlieferung und Abrisse ihrer Entwicklung und Geschichte siehe Civil, „Lexicography", S. 127 f.; ders., „Ancient Mesopotamian Lexicography", S. 2305 f.; Cavigneaux, „Lexikalische Listen"; Taylor, „Babylonian Lists".

20 Manfred Krebernik, „Typen lexikalischer Gleichungen in der zweisprachigen Liste

DOI: 10.13173/9783447121804.110
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Ešbarkiĝ aus Ebla", in: *Transfer, Adaption und Neukonfiguration von Schrift- und Sprachwissen im Alten Orient*, hg. v. Eva Cancik-Kirschbaum u. Ingo Schrakamp, Wiesbaden 2022, S. 115–175.

21 Da zahlreiche einsprachig-sumerische Listen sich gleichartig wiederholende Einträge aufweisen, vermutet Niek Veldhuis, „Guardians of Tradition: Early Dynastic Lexical Texts in Old Babylonian Copies", in: *Your Praise is Sweet. A Memorial Volume for Jeremy Black from Students, Colleagues and Friends*, hg. v. Heather D. Baker u. a., London 2010, S. 379–400, hier S. 387 f., dass es sich um zweisprachige, sumerisch-akkadisch angelegte Listen handelt, deren akkadische Spalten nicht verschriftet wurden.

22 Martin Lang, „‚Lost in Transliteration'. The Possible Role and the *Sitz im Leben* of the Graeco-Babyloniaca", in: *Transfer, Adaption und Neukonfiguration von Schrift- und Sprachwissen im Alten Orient*, hg. v. Eva Cancik-Kirschbaum u. Ingo Schrakamp, Wiesbaden 2022, S. 480–493.

23 Zur Struktur s. Civil, „Lexicography", S. 124–125; ders., „Ancient Mesopotamian Lexicography", S. 2308–2309; Van De Mieroop, *Philosophy before the Greeks,* S. 59–64.

24 Zu den semantischen, graphemischen, phonetischen und sonstigen Kriterien, die Listeneinträge strukturieren, s. z. B. Dietz Otto Edzard, „Die altmesopotamischen lexikalischen Listen – verkannte Kunstwerke?", in: *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient. Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft*, hg. v. Claus Wiesbaden 2007, S. 17–26, hier S. 14 f.; Hilgert, „Von ‚Listenwissenschaft'"; Klaus Wagensonner, „Early Lexical Lists Revisited. Structures and Classification as a Mnemonic Device", in: *Languages in the Ancient Near East. Proceedings of the 53e Rencontre Assyriologique Internationale*, Bd. 1, 1. Teil, hg. v. Leonid E. Kogan u. a., Winona Lake 2010, S. 285–310.

25 Edzard, „Die altmesopotamischen lexikalischen Listen", S. 18.

26 S. Civil, „Ancient Mesopotamian Lexicography", S. 2307 f.

27 A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, Chicago/London ^{2}1977, S. 247. Mit einer etwas abweichenden ‚Logik' konstatiert Civil, „Ancient Mesopotamian Lexicography", S. 2305: „Lists of words are a characteristic feature of ancient Mesopotamian culture. In fact, the whole of its ‚science' consists in the enumeration and classification of all natural and cultural entities. These are then compiled in lists."

28 S. Dietz Otto Edzard, „Sumerisch-akkadische Listenwissenschaft und andere Aspekte altmesopotamischer Rationalität", in: *Rationalitätstypen*, hg. v. Karen Gloy, Freiburg/München 1999, S. 246–266, hier S. 263–265; Hilgert, „‚Listenwissenschaft'", S. 278 f., Anm. 6, ausführlich Van De Mieroop, *Philosophy before the Greeks, S.* 87–140, 143–155.

29 Zur Stelle s. Rosel Pientka-Hinz, „Akkadische Texte des 2. und 1. Jt. v. Chr. Omina und Prophetien", in: *Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen*, hg. v. Bernd Janowski u. Gernot Wilhelm, Gütersloh 2008, S. 16–60, hier S. 38.

30 Zur Stelle s. Rykle Borger, „Akkadische Rechtsbücher", in: *Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte: Rechtsbücher*, hg. v. dems. u. a., Gütersloh 1982, S. 32–91, hier S. 44 f.

31 S. Jean-Jacques Glassner, *Mesopotamian Chronicles*, Atlanta 2004, S. 3–114; Walther Sallaberger u. Ingo Schrakamp, „Historical and Epigraphical Sources for a Chronology of the Third Millennium", in: *History & Philology*, hg. v. dens., Turnhout 2015, S. 1–136, hier S. 13–53.

32 Andrew R. George, „Sumero-Babylonian King Lists and Date Lists", in: *Cuneiform Royal Inscriptions and Related Texts in the Schøyen Collection*, hg. v. dems., Bethesda 2011, S. 199–210, hier S. 208.

33 Ebd., S. 206.

34 Zur *Sumerischen Königsliste* s. Glassner, *Mesopotamian Chronicles*, S. 117–127; Sallaberger/Schrakamp, „Historical and Epigraphical Sources", S. 13–23; Gösta Gabriel, „Die älteste Version der Chronik der einzigen Monarchie (‚Sumerische Königsliste')", in: *Texte zur Wissenskultur*, hg. v. Bernd Janowski u. Daniel Schwemer, Gütersloh 2020, S. 54–62, hier S. 54–59.

35 Vgl. Glassner, *Mesopotamian Chronicles*, S. 124 f.

36 Van De Mieroop, *Philosophy before the Greeks,* S. 220; für die akkadische Literatur s. Nathan Wasserman, „Lists and Chains: Enumeration in Akkadian Literary Texts. With an Appendix on this Device in Borges and Hughes", in: *Lists and Catalogues in Ancient Literature and Beyond. Towards a Poetics of Enumeration*, hg. v. Rebecca Laemmle u. a., Boston/New York 2021, S. 57–79.

37 Walther Sallaberger, „Textformular und Syntax in sumerischen Verwaltungstexten", in: *The Study of Diachronic and Synchronic Vari-*

DOI: 10.13173/9783447121804.110
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ation in Sumerian: Papers Presented at the 6th Meeting of the Sumerian Grammar Discussion Group, Oxford, 17th and 18th September 1999, hg. v. Gábor Zólyomi u. Jeremy A. Black†, Hiroshima 2000 [2005], S. 249–272; Klaus Wagensonner, „Early Lexical Lists and Their Impact on Economic Records. An Attempt of Correlation between Two Seemingly Different Kinds of Data-Sets", in: *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg, 20–25 July 2008*, hg. v. Gernot Wilhelm, Winona Lake 2012, S. 805–817; Van De Mieroop, *Philosophy before the Greeks,* S. 220.

38 Wir begreifen ‚epistemisches Wissen' als „the wide spectrum of institutionalised knowledge that comes with a universal claim of validity attached to it" (Eva Cancik-Kirschbaum, Jochem Kahl u. Eun-Jeung Lee, „The Epistemic Legacy: Studying the Collection, Preservation, and Transfer of Knowledge in Premodern Societies", in: *Collect and Preserve. Institutional Contexts of Epistemic Knowledge in Pre-Modern Societies*, hg. v. dens., Wiesbaden 2021, S. 1–20, hier S. 2).

39 Hagan Brunke, „Embedded Structures: Two Mesopotamian Examples", in: *Cuneiform Digital Library Bulletin* 6 (2015), o. S.

40 Eva Cancik-Kirschbaum, „Stabilität, Change Management und Iteration: Listenwissenschaft im Alten Orient", in: *Wissen in Bewegung. Institution – Iteration – Transfer*, hg. v. ders. u. Anita Traninger, Wiesbaden 2015, S. 289–305, hier S. 289–291.

41 Ebd.

42 Ausführlich Kaira Boddy, *The Composition and Tradition of Erimḫuš*, Leiden/Boston 2021.

43 Eckhart Frahm, *Babylonian and Assyrian Text Commentaries: Origins of Interpretation*, Münster 2011; Eva Cancik-Kirschbaum u. Jochem Kahl, *Erste Philologien. Archäologie einer Disziplin vom Tigris bis zum Nil*, Tübingen 2021, Kap. 4.

44 Paul-Alain Beaulieu, „The Afterlife of Assyrian Scholarship in Hellenistic Babylonia", in: *Gazing on the Deep: Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tzvi Abusch*, hg. v. Jeffrey Stackert u. a., Bethesda 2010, S. 1–18; Kathryn Stevens, „Secrets in the Library: Protected Knowledge and Professional Identity in Late Babylonian Uruk", in: *Iraq* 75 (2013), S. 211–253.

45 Michael Jursa, „Die babylonische Priesterschaft im ersten Jahrtausend v. Chr.", in: *Tempel im Alten Orient*, hg. v. Kai Kaniuth u. a., Wiesbaden 2013, S. 151–165; Eleanor Robson, „The Production and Dissemination of Scholarly Knowledge", in: *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, hg. v. Karen Radner u. Eleanor Robson, Oxford 2011, S. 557–576.

46 Clancier, *Les bibliothèques*; Frahm, *Babylonian and Assyrian Text Commentaries,* S. 362.

47 Wolfram von Soden, „Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft", in: *Die Welt als Geschichte*, hg. v. Hans Erich Stier, Stuttgart 1936, Bd. 2, S. 411–464.

48 Veldhuis, *History of the Cuneiform Lexical Tradition*, S. 22; vgl. ausführlich Hilgert, „Von ‚Listenwissenschaft'", S. 278–281.

49 Frahm, *Babylonian and Assyrian Text Commentaries*, S. 73; Cancik-Kirschbaum/Kahl, *Erste Philologien*, S. 205.

50 Hilgert, „Von ‚Listenwissenschaft'"; Gösta Ingvar Gabriel, „Die archaischen Listen aus Uruk und die proto-keilschriftlich *frontier.* Überlegungen zu Funktion und Genese des ältesten lexikalischen Corpus'", in: *Journal of Ancient Near Eastern History* 7 (2020), S. 1–24.

51 Antoine Cavigneaux, *Die sumerisch-akkadischen Zeichenlisten. Überlieferungsprobleme*, unveröff. Dissertation München 1976; ders., „Lexikalische Listen".

52 Jeremy A. Black, *Sumerian Grammar in Babylonian Theory*, Rom 1984; William W. Hallo, „Bilingualism and the Beginnings of Translation", in: *Texts, Temples and Traditions. A Tribute to Menahim Haran*, hg. v. Michael V. Fox u. a., Winona Lake 1996, S. 345–358; Wilfred G. Lambert, „Babylonian Linguistics", in: *Languages and Cultures in Contact. At the Crossroad of Civilizations in the Syro-Mesopotamian Realm. Proceedings of the 42th* [sic] *RAI*, hg. v. Karel van Lerberghe u. Gabriella Voet, Leuven 1999, S. 217–231; Manfred Krebernik, „Zur Entwicklung des Sprachbewusstseins im Alten Orient", in: *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient. Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft*, hg. v. Claus Wilcke, Wiesbaden 2007, S. 39–61; *Signs – Sounds – Semantics. Nature and Transformation of Writing Systems in the Ancient Near East*, hg. v. Gösta Gabriel u. a., Münster 2022 sowie zuletzt mit umfassender Literatur Cancik-Kirschbaum/Schrakamp, „Transfer, Adaption und Neukonfiguration", *passim*.

53 Hallo, „Bilingualism and the Beginnings of Translation".

54 Wilfred H. van Soldt, „Babylonian Lexical, Religious and Literary Texts and Scribal

DOI: 10.13173/9783447121804.110
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Education at Ugarit and its Implications for the Alphabetic Literary Texts", in: *Ugarit. Ein ostmediterranes Kulturzentrum im Alten Orient. Ergebnisse und Perspektiven der Forschung*, Bd. 1: Ugarit und seine altorientalische Umwelt, hg. v. Manfred Dietrich u. Oswald Loretz, Münster 1995, S. 171–212.

55 Konrad Volk, „Über Bildung und Ausbildung in Babylonien am Anfang des 2. Jahrtausends v. Chr.", in: *Orientalia Nova Series* 80/3 (2011), S. 269–299.

56 Gertrud Farber, „Kleiner Leitfaden zum Silbenvokabular A", in: *Munuscula Mesopotamia. Festschrift für Johannes Renger*, hg. v. Barbara Böck u. a., Münster 1998, S. 117–133.

57 Joachim Oelsner, „‚Number Syllabaries': Das Keilschrift-Syllabar A mit Zahlwerten", in: *Meilenstein. Festgabe für Herbert Donner zum 16. Februar 1995*, hg. v. Manfred Weippert, Wiesbaden 1995, S. 154–163; Laurie E. Pearce, „The Number-Syllabary Texts", in: *Journal of the American Oriental Society* (1996), S. 453–474.

58 Stefan M. Maul, „Das Wort im Worte. Orthographie und Etymologie als hermeneutische Verfahren babylonischer Gelehrter", in: *Commentaries – Kommentare. Aporemata*, hg. v. Glenn W. Most, Göttingen 1999, S. 1–18; ders., „Bildhafte Orthographie in der assyrisch-babylonischen Keilschrift. Orthographie und Etymologie als hermeneutische Verfahren babylonischer Gelehrter", in: *Hieroglyphen. Stationen einer anderen Grammatologie*, hg. v. Aleida Assmann u. Jan Assmann, München 2003, S. 65–76; Barbara Böck, „Physiognomy in Ancient Mesopotamia and Beyond: From Practice to Handbook", in: *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, hg. v. Amar Annus, Chicago 2010, S. 199–224.

59 Yushu Gong, *Die Namen der Keilschriftzeichen*, Münster 2000; Catherine Mittermayer, *Die Entwicklung der Tierkopfzeichen. Eine Studie zur syro-mesopotamischen Keilschriftpaläographie des 3. und frühen 2. Jahrtausends v. Chr.*, Münster 2005.

60 Klaus Wagensonner, „A Scribal Family and its Orthographic Pecularities. On the Scientific Work of a Royal Scribe and his Sons", in: *The Empirical Dimensions of Ancient Near Eastern Studies/Die empirische Dimension altorientalischer Forschungen*, hg. v. Gebhard J. Selz, Wien 2011, S. 645–701.

61 Eva Cancik-Kirschbaum, „Gegenstand und Methode: Sprachliche Erkenntnistechniken in der keilschriftlichen Überlieferung Mesopotamiens", in: *Writings of Early Scholars in the Ancient Near East, Rome, and Greece. Translating Ancient Scientific Texts*, hg. v. Anette Imhausen u. Tanja Pommerening, Berlin/New York 2010, S. 13–45.

62 A. Leo Oppenheim, „Assyriology – Why and How?", in: *Current Anthropology* 1 (1960), S. 409–423, hier S. 410.

63 Robson, „The Production and Dissemination of Scholarly Knowledge".

64 Markham J. Geller, *Ancient Babylonian Medicine. Theory and Practice*, Malden u. a. 2010.

65 Francesca Rochberg, „A Firm Yes: Certainty in the Assyrian Culture of Knowledge", in: *Bulletin of the Canadian Society for Mesopotamian Studies* 7 (2014), S. 5–12.

66 Andrew R. George, „The Epic of Gilgameš. Thoughts on Genre and Meaning", in: *Gilgameš and the World of Assyria*, hg. v. Joseph Azize u. Noel Weeks, Leuven 2007, S. 37–65; Yi Samuel Chen, *The Primeval Flood Catastrophe. Origins and Early Development in Mesopotamian Traditions*, Oxford 2013.

67 Boddy, *The Composition and Tradition of Erimḫuš*. Zur Intertextualität zwischen literarischen und lexikalischen Texten s. ferner Miguel Civil, „Feeding Dumuzi's Sheep: The Lexicon as a Source of Literary Inspiration", in: *Language, Literature, and History: Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner*, hg. v. Francesca Rochberg-Halton, New Haven 1978, S. 37–55 sowie Piotr Michalowski, „Literature as a Source of Lexical Inspiration: Some Notes on a Hymn to the Goddess Inanna", in: *Written on Clay and Stone. Ancient Near Eastern Studies Presented to Krystyna Szarzyńska on the Occasion of her 80th Birthday* hg. v. Jan Braun u. a., Warschau 1998, S. 65–72.

68 J. Cale Johnson u. Markham J. Geller, *The Class Reunion. An Annotated Translation and Commentary on the Sumerian Dialogue Two Scribes*, Leiden u. a. 2015.

69 J. Cale Johnson, „Iteration, Citation and Citationality in the Mesopotamian Dialogue *The Class Renunion*", in: *Wissen in Bewegung. Institution – Iteration – Transfer*, hg. v. Eva Cancik-Kirschbaum u. Anita Traninger, Wiesbaden 2015, S. 105–131.

DOI: 10.13173/9783447121804.110
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Handlungswissen und Strukturwissen in frühneuzeitlichen Sprachbüchern

In der Zeit zwischen ausgehendem Mittelalter und beginnender Neuzeit deutet sich in Europa eine allmähliche, aber wesentliche Verschiebung in der Tradition des Fremdsprachenlernens an: Neben gelehrten Sprachen wie Latein, Altgriechisch und Hebräisch werden zunehmend auch Volkssprachen gelernt. Dies bezeugt die über 600 Jahre überlieferte Texttradition vormoderner Sprachbücher,* die Grundkenntnisse verschiedener europäischer Vernakulare vermittelten. Das sprachliche Wissen, auf dessen Transfer mit diesen Werken abgezielt wurde, lässt sich zwei komplementären Wissensmodi zuordnen: einem strukturell-systemischen Wissen von der korrekten Sprachform (*Strukturwissen*) und einem handlungs- oder gebrauchsorientierten Wissen von der situationsadäquaten Sprachverwendung (*Handlungswissen*).✧

Diese zwei Wissensmodi wurden im Verlauf der Zeit und im Wandel der Textzielgruppen unterschiedlich bewertet und zueinander ins Verhältnis gesetzt. Die Analyse der sich wandelnden Gewichtung der beiden Arten sprachlichen Wissens deutet dabei nicht allein auf ein sich veränderndes Bewusstsein der frühneuzeitlichen Sprachmeister für ihren jeweiligen didaktischen Nutzen. Vielmehr befanden sich die unterschiedlichen Priorisierungen und die Relationierung dieser zwei Wissensmodi in einem komplexen Zusammenspiel mit einer breiter werdenden Zielgruppenorientierung und einer schrittweisen inhaltlichen wie funktionalen Diversifizierung der Sprachbücher zwischen dem 15. und 17. Jahrhundert. Im vorliegenden Beitrag werden in drei Thesen und anhand einer detaillierten Quellenstudie ausgewählter Sprachbücher der Frühen Neuzeit sowohl Kontinuitäten als auch allmähliche Wandelprozesse in der Gewichtung und Relationierung sprachlichen Handlungs- und Strukturwissens nachgezeichnet und erläutert. Hierzu werden zunächst die sich verändernden Anteile reiner Gesprächsbücher und inhaltlich gemischter Sprachbücher an der frühneuzeitlichen europäischen Sprachbuchproduktion insgesamt sowie die variierenden Formen und Anteile sprachlichen Handlungs- und Strukturwissens ausschnitthaft anhand der enthaltenen Musterdialoge und Formenlehren innerhalb der Sprachbücher untersucht. Im Anschluss wird über eine qualitative Ana-

* Als Sprachbücher können grundsätzlich alle Werke gelten, die auf die Vermittlung mutter- oder fremdsprachlicher Kompetenzen abzielen. Wir fassen den Begriff hier bewusst eng und meinen damit Handschriften und Drucke, die dem Erwerb kommunikativer Kompetenzen in einer Fremdsprache dienen und die weder ausschließlich grammatisches Wissen (= Grammatiken) noch ausschließlich Wortlisten (= Vokabulare) beinhalten.

✧ Die hier getroffene Unterscheidung von sprachlichem Strukturwissen und Handlungswissen spiegelt die sprachtheoretische Dichotomie von (grammatischem) Sprachsystem und (pragmatischem) Sprachgebrauch, welche als „Gemeingut“[1] der linguistischen Forschung gilt. In der wissensgeschichtlichen und sprachwissenschaftlichen Betrachtung vormoderner Sprachbücher können dem Strukturwissen all jene Regeln zur Formung einzelsprachlich korrekter Laute, Wörter und Aussagen zugeordnet werden, die gemeinhin als ‚Grammatik‘ einer Sprache bezeichnet werden (Laut- und Formenlehre bzw. Phonologie, Morphologie und Syntax). Demgegenüber werden unter sprachlichem Handlungswissen mündliche und schriftliche Textmuster verstanden, die konkrete Beispiele des Sprachgebrauchs liefern (Musterdialoge, Musterbriefe, ggf. andere Gebrauchstexte und literarische Texte). Dezidiert ausgenommen von dieser mithin vereinfachenden Zweiteilung sind insbesondere die in den Sprachbüchern enthaltenen umfangreichen Wortlisten, denen fraglos eigene lexikologische Studien gebühren.

DOI: 10.13173/9783447121804.131
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

lyse der Darstellung und expliziten Beurteilung der zwei Modi sprachlichen Wissens ein genaues Bild der durch die Sprachbuchautoren vorgenommenen, sich wandelnden Bewertungen gezeichnet. Die abschließende Diskussion zeigt die reziproken Zusammenhänge auf, welche zwischen der sich verfestigenden Komplementarität sprachlichen Struktur- und Handlungswissens und dem allmählichen Wandel der Zielgruppenorientierung von Kaufleuten zu einer adeligen Leserschaft sowie dem sukzessiven Ausbau frühneuzeitlicher Sprachbücher von individuellen Mitschriften über praktische Sprachführer zu inhaltlich diversen Lehrbüchern bestehen.

Zwei Arten sprachlichen Wissens

These 1: Zum gebrauchsorientierten Handlungswissen tritt in der frühneuzeitlichen Fremdsprachenvermittlung allmählich ein regelorientiertes Strukturwissen.

In der folgenden Untersuchung werden sowohl Sprachbücher betrachtet, in denen nur Musterdialoge (und ggf. Wortlisten) enthalten sind, als auch inhaltlich gemischte Sprachbücher, die darüber hinaus einen separaten Anteil sprachstruktureller Beschreibungen (Aussprachelehre, Formenlehre, syntaktische Erläuterungen) beinhalten.[+] Der quantitative Teil der folgenden Analyse setzt den Fokus auf den Vergleich der Musterdialoge und der morphologischen Formenlehren, die jeweils prototypisch die Vermittlung von sprachlichem Handlungs- und Strukturwissen in vormodernen Sprachbüchern anzeigen. Diese beiden Wissensformen bieten sich auch deshalb am ehesten für eine vergleichende Analyse an, weil sie in dem von uns betrachteten Korpus durchgängig enthalten und darüber hinaus – anders als etwa die Aussprachelehren – in der Regel hinreichend elaboriert sind. Nicht zuletzt spiegeln Formenlehren und Musterdialoge in geradezu idealer Weise die Dichotomie von Theorie und Praxis, die das Verhältnis von sprachlichem Struktur- und Handlungswissen entscheidend prägt.

Die Analyseergebnisse werden für die Zeit zwischen 1340 und 1700 chronologisch in Halbjahrhundertschritten präsentiert. Tabelle 1 gibt einen zusammenfassenden Überblick über die Daten der quantitativen Analyse.

1340–1399. Zu den ältesten überlieferten europäischen Sprachbüchern zählen das um 1340 in Brügge verfasste *livre des métiers* sowie zwei französische bzw. anglonormannische *manières de langage* aus dem späten 14. Jahrhundert.[3] Allen diesen – wie auch denen zu Beginn des 15. Jahrhunderts erschienenen – Werken gemein ist ihr dialogisch-lexikalischer Charakter. Das Wissen, dessen Transfer hier im Vordergrund steht, ist ein überwiegend anwendungsbezogenes: Auf grammatische Erläuterungen oder Deklinationsschemata wird zugunsten einfacher Wortlisten und alltagsnaher Musterdialoge verzichtet. Strukturelles Sprachwissen ist dabei in Form konkreter, morphologisch und syntaktisch wohlgeformter Wörter und Sätze zwar stets zwingend in die einzelnen Gesprächsbeispiele integriert, wird aber nicht explizit zum Gegenstand der Wissensvermittlung gemacht. Nur vereinzelt nutzen die Autoren ihre Werke auch zur Darstellung sprachstruktureller Inhalte. So sind in den Wortlisten der *manière* von 1399 auch die französischen Personalpronomen aufgeführt; Verwandtschaftsbezeichnungen und solche für die verschiedenen Körperteile werden von passenden Possessivartikeln begleitet.[4]

[+] Primäre Datengrundlage der vorliegenden Untersuchung ist die Berliner Datenbank frühneuzeitlicher Fremdsprachenlehrwerke.[2] Diese umfasst zwischen dem 15. und 17. Jahrhundert in Europa veröffentlichte Sprachbücher, die Musterdialoge und neben Deutsch mindestens eine weitere Volkssprache enthalten. Für die vorliegende Studie wurden die 50 in der BDaFL verzeichneten originären bzw. frühesten Ausgaben deutsch-romanischer und deutsch-slavischer Sprachbücher ausgewählt. Ergänzend wurden 38 romanische Sprachbücher mit Dialoganteil berücksichtigt, welche die BDaFL nicht erfasst. Der Umfang der betrachteten Werke reicht von wenigen Dutzend bis zu mehreren Hundert Seiten. Um ein vollständiges Bild der vormodernen europäischen Schrifttradition zur Fremdsprachenvermittlung zeichnen zu können, müssten zudem rein grammatische Werke ebenso wie solche betrachtet werden, in denen eine Volkssprache allein über das Lateinische vermittelt wird oder umgekehrt. Dies würde den Umfang dieses Beitrags allerdings deutlich sprengen. Bereits die gezielte Auseinandersetzung mit Sprachbüchern, die mit Musterdialogen operieren, wird indes zeigen, wie sich die Bedeutung von sprachlichem Struktur- und Handlungswissen in der Vormoderne verändert.

DOI: 10.13173/9783447121804.131
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

	Anteil von Sprachbüchern mit Formenlehren		Verhältnis Formenlehren (F) und Musterdialoge (M) in Mischwerken	
Zeitraum		in %	∅ Seitenzahl	F prozentual (min / ∅ / max)
1340–1399	0/3	0 %	–	–
1400–1449	1/2	50 %	66 (F) – 30 (M)	68,75
1450–1499	1/3	33,33 %	35 (F) – 25 (M)	58,3
1500–1549	0/5	0 %	–	–
1550–1599	8/18	44,5 %	34 (F) – 76 (M)	10 / 35 / 70
1600–1649	11/24	45,8 %	143 (F) – 100 (M)	25 / 60 / 85
1650–1699	23/33	69,7 %	151 (F) – 93 (M)	15 / 60 / 95

Tabelle 1: Quantitative Entwicklung von Formenlehren und Musterdialogen in frühneuzeitlichen Sprachbüchern

1400–1449. Auch bei den zu Beginn des 15. Jahrhunderts erschienenen Sprachbüchern liegt der Fokus klar auf der Vermittlung ganz alltäglicher kommunikativer Kompetenzen, wie man sie insbesondere auf Reisen sowie im beruflichen, vor allem im Handelskontext benötigt. Im zweiten Kapitel einer 1415 erschienenen *manière* bietet die mündliche Nacherzählung einer Sprecherfigur dem Autor daneben die Gelegenheit zur Anwendung verschiedener Zeitformen und koordinierender Konjunktionen.[5] Das oberdeutsch-venezianische Sprachbuch Georgs von Nürnberg (1424) ist schließlich das früheste von uns betrachtete Werk, in dem ein separater sprachstruktureller Abschnitt enthalten ist: eine ausführliche Liste verschiedener Verbkonjugationen.[6] Oskar Pausch beobachtet in Georgs Sprachbuch einen „improvisatorisch[en] Zug in der Textgestaltung", der sowohl eine „Reihe fast wörtlicher Wiederholungen" bedinge, als auch „gedanklich[e] oder lautlich[e] Assoziationen, die zur Aufnahme begrifflich ganz fernliegender Worte führen können".[7] Wir schließen daraus, dass diese und die früheren Handschriften eher als Unterrichtsmitschriften und sehr wahrscheinlich nicht als für Dritte verfasste Lehrmaterialien zu kategorisieren sind.

1450–1499. Aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts sind uns nur drei weitere Werke mit Dialoganteil überliefert, von denen zwei – William Caxtons französisch-flämisches (1480) und Wynken de Wordes französisch-englisches Sprachbuch (1497) – die dialogisch-lexikalische Tradition der älteren *manières* nahtlos weiterführen.[8] Beide Werke enthalten hauptsächlich thematisch geordnete Wortlisten, die einen recht allgemeinen, alltäglichen Grundwortschatz (Körperteile, Kleidungsstücke, Wochentage, etc.) vermitteln, aber auch stärker auf die Zielgruppe reisender Kaufleute ausgerichtetes Vokabular sowie kurze Dialoge (Begrüßung, Verkaufsgespräche, Gespräche in der Herberge) umfassen. Das 1495 publizierte, französisch-flämisch-lateinische *Vocabularium* deutet dagegen bereits die Entwicklung der kommenden zwei Jahrhunderte an: Neben den üblichen Dialogen und Wortlisten finden sich hier auch Darstellungen grammatischer Inhalte, insbesondere Beispiele zur Adjektiv- und Verbflexion sowie Erläuterungen lateinischer grammatischer Termini auf Französisch.[9]

1500–1549. Auch zu Beginn des 16. Jahrhunderts dominiert in den betrachteten Sprachbüchern das praktische, gebrauchsorientierte Sprachwissen in Form von thematisch geordneten Wortlisten und Dialogbeispielen aus den Bereichen Handel und Reisen. In Ondřej Klatovskýs *Knijžka* (1540) werden darüber hinaus in Dialogform die Artikel- und Subs-

DOI: 10.13173/9783447121804.131
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

tantivdeklination nach Genus, Numerus und Kasus behandelt sowie anhand kurzer Beispiele listenförmig die Adjektivflexion nach Genus und die Komparation dargestellt.[10] Schließlich enthalten die Sprachbücher nun zum Teil auch Hinweise zur Aussprache der vermittelten Volkssprachen – etwa des Französischen in Noels van Barlainmont 1527 veröffentlichtem *Vocabulare* sowie des Deutschen und Tschechischen in der anonym veröffentlichten *Nauczenie kratke* von 1533 und in Klatovskýs *Knijžka*.[11] Diese ‚proto-phonologischen' Beifügungen weisen die Werke wesentlich als autodidaktisch nutzbare Sprachführer aus und markieren somit eine wichtige Entwicklung im Ausbau der Textsorte *Sprachbuch* (vgl. These 2).

1550–1599. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zeigt sich bereits ein deutlich gemischteres Bild des vermittelten sprachlichen Wissens. In knapp der Hälfte der überlieferten Lehrwerke für moderne Volkssprachen werden sprachstrukturelle Formenlehren mit gebrauchsorientierten Musterdialogen, Wortlisten und Briefstellern kombiniert. Inhaltlich überwiegen in den Dialogen weiter Reise- und Handelskontexte. Daneben greifen die Autoren aber auch vermehrt unspezifische, alltägliche Gesprächssituationen auf, die am ehesten dem Bereich des Smalltalks oder der höflichen Konversation zugeordnet werden können. Das in den Werken vermittelte grammatische Sprachwissen weist dagegen eine stärkere Kontinuität auf: Aussprache- und Formenlehren werden fester Bestandteil der inhaltlich gemischten Sprachbücher, in denen die Betrachtung der *partes orationis* entweder als listen-, tabellen- oder akkoladenförmige Darstellung ihrer regelmäßigen Flexionsmuster (Artikel, Substantive, Adjektive, Pronomen, Verben, Partizipien) oder als thematisch-funktionale Auflistung ihrer gebräuchlichsten Vertreter (Adverbien, Präpositionen, Konjunktionen, Interjektionen) erscheint. Syntaktische Erläuterungen sind demgegenüber nur selten zu finden.

1600–1649. Im 17. Jahrhundert nimmt die Anzahl der publizierten Lehrwerke nochmals zu, wobei der relative Anteil gemischter Sprachbücher zunächst konstant bleibt. Die allmähliche inhaltliche Verschiebung, die sich in den vorhergehenden Jahrzehnten bereits andeutete, wird nun aber klarer sichtbar. Die Musterdialoge spiegeln zunehmend den Alltag und die Kommunikationsbedürfnisse einer adeligen Zielgruppe, deren typischer Tagesablauf vom (späten) Aufstehen und Ankleiden über die Mahlzeiten, alltägliche Besorgungen (auf dem Markt sowie bei verschiedenen Handwerkern bzw. Dienstleistern) und Zeitvertreibe (Spazierengehen, Jagd, höfliche Konversation) bis hin zu den klassischen Adelsübungen (Reiten, Fechten, Tanzen) detailliert nachgezeichnet wird. Insbesondere über Reise-, Essens- und Handels- bzw. Konsumkontexte bleibt zugleich eine gewisse inhaltliche Kontinuität zu den früheren, stärker auf Kaufleute ausgerichteten Sprachbüchern gewahrt. Sprachliches Strukturwissen ist weiter in Form von Aussprache- und Formenlehren enthalten; vereinzelt fügen die Autoren ihren grammatischen Darstellungen nun auch syntaktische Erläuterungen hinzu. Auch der Umfang des in den Sprachbüchern vermittelten grammatischen Wissens nimmt zu: Statt durchschnittlich 34 Seiten morphologischer Erläuterungen enthalten die zwischen 1600 und 1649 publizierten Sprachbücher nun im Schnitt 143 Seiten Formenlehre. Das Verhältnis von Formenlehren und Musterdialogen kehrt sich zugleich um. Lag der durchschnittliche Anteil morphologischer Beschreibungen in den Sprachbüchern der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts noch bei etwa einem Drittel, beträgt er nun durchschnittlich 60 Prozent. Die sich wandelnde inhaltliche Zusammensetzung ebenso wie der wachsende Umfang deuten schließlich auf einen anhaltenden Ausbau der Sprachbücher: Anstatt als gebrauchsorientierte Handbücher für die reisenden Sprachlerner erscheinen diese nun eher als Lehrwerke für den geleiteten Fremdsprachenunterricht bei einem niedergelassenen Sprachmeister.[12]

1650–1699. Sowohl der absolute als auch der relative Anteil sprachstruktureller Formen-

DOI: 10.13173/9783447121804.131
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

lehren in inhaltlich gemischten Sprachbüchern scheint in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zumindest im Hinblick auf die durchschnittliche Seitenzahl konstant zu bleiben. Bei näherer Betrachtung zeigt sich hingegen eine Verdichtung der grammatischen im Gegensatz zu den pragmatischen Inhalten: Die Formenlehren werden wesentlich stärker ausdifferenziert – d. h. es werden mehr *partes orationis* behandelt, welche (sofern vorhanden) auch explizit im Inhaltsverzeichnis aufgeführt werden. Darüber hinaus werden immer häufiger einzelsprachliche Aspekte der Syntax erläutert, welche bisher nur selten Beachtung fanden. Im Gegensatz hierzu erscheinen die publizierten Musterdialoge inhaltlich unbestimmter und gleichförmiger. Mitunter verzichten die Autoren auf eine aussagekräftige Betitelung ihrer Gespräche, wodurch diese den Charakter unspezifischer und unselbständiger Beispieltexte erhalten. Schließlich nimmt auch der Anteil der Sprachbücher, die ohne Formenlehren auskommen, deutlich ab: Er beträgt nur noch etwa 30 Prozent.

Insgesamt stellt sich der Wissenswandel in frühneuzeitlichen Sprachbüchern somit als eine allmähliche Verschiebung verschiedener Parameter zu verschiedenen Zeitpunkten dar. So begegnen uns die ersten Sprachbücher des 14. und 15. Jahrhunderts als eher provisorische Wort- und Gesprächssammlungen, die inhaltlich klar für reisende Kaufleute konzipiert sind. Zugleich lässt sich in Teilen bereits hier eine explizite Integration grammatischer Inhalte beobachten. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts nehmen die Autoren vereinzelt kurze Aussprachelehren in ihre Werke auf, die sich zu autodidaktisch nutzbaren Sprachführern wandeln. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ist erstmals eine nennenswerte Zahl grammatisch-pragmatischer Mischwerke zu verzeichnen, in denen die Formenlehren im Verhältnis zu den Musterdialogen zunächst aber nur etwa ein Drittel ausmachen. Dies ändert sich zu Beginn des 17. Jahrhunderts, wenn die gemischten Lehrwerke zwar weiter nur knapp die Hälfte aller Sprachbücher mit Dialoganteil darstellen, das in ihnen enthaltene morphologische Strukturwissen aber einen Umfang von etwa 60 Prozent im Vergleich zu den Musterdialogen erreicht. Und während dieses Verhältnis bis zum Ende des 17. Jahrhunderts relativ stabil bleibt, wächst der Anteil gemischter Sprachbücher zwischen 1650 und 1700 auf fast 70 Prozent.

Die sich ändernde Auswahl und Gewichtung der vermittelten Inhalte deuten bereits klar auf den Wandel der Bewertung und Relationierung strukturellen und gebrauchsorientierten Sprachwissens in frühneuzeitlichen Sprachbüchern. Dabei stellen sie zwei wesentliche, aber nicht die einzigen Praktiken dar, mit denen diese zwei Modi sprachlichen Wissens zueinander ins Verhältnis gesetzt werden. Am offensichtlichsten geschieht dies über explizite Kommentare der Autoren in Vorworten und in Meta-Dialogen. Darüber hinaus offenbaren sich Werturteile auch in impliziten Praktiken, insbesondere in der Wissensdarstellung. Diese werden im Folgenden anhand ausgewählter Beispiele ausführlich beschrieben und mit Blick auf das Verhältnis von Kontinuität und Wandel diskutiert.

Bewertungspraktiken

These 2: Die Bewertung und Relationierung von sprachlichem Handlungs- und Strukturwissen erfolgt sowohl explizit in Vorworten und Meta-Dialogen als auch implizit über die Auswahl, Gewichtung und Darstellung der vermittelten Inhalte.

Die sich wandelnde Auswahl und Gewichtung sprachlichen Struktur- und Handlungswissens in frühneuzeitlichen Sprachbüchern wurden im vorhergehenden Abschnitt eingehend behandelt. An dieser Stelle soll der Fokus daher auf den expliziten Bewertungspraktiken liegen: Äußern die Sprachbuchautoren in Vorworten und Musterdialogen Vorstellungen vom besonderen Wert des einen oder anderen Wissens für den Fremd-

DOI: 10.13173/9783447121804.131
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

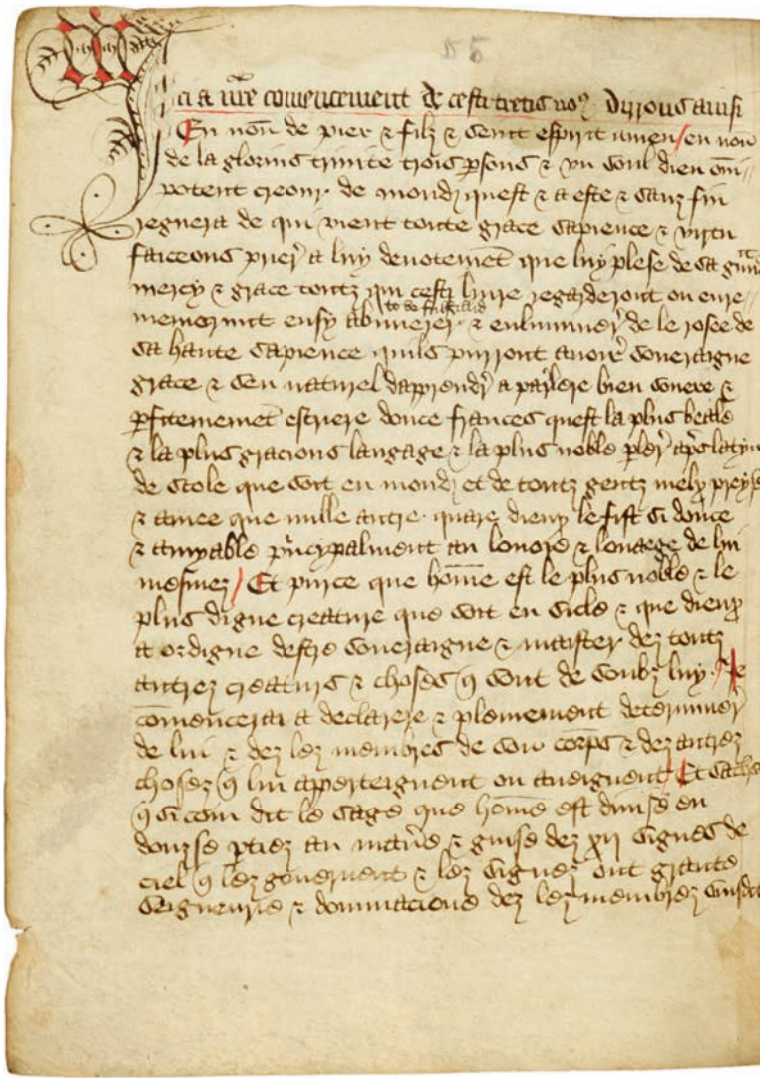


Abb. 1: *Compilation of legal and language texts* (1. Hälfte 15. Jh.), Cambridge University Library (MS Dd.12.23), fol. 67v

sprachenerwerb? Und wie werden die beiden Wissensmodi von den Autoren argumentativ zueinander ins Verhältnis gesetzt? Zusammenfassende Beobachtungen der sich implizit in der Wissensdarstellung manifestierenden Werturteile komplettieren die vorliegende Quellenstudie.

1340–1399. Weder im *livre des métiers* noch in den *manières de langage* aus dem 14. Jahrhundert finden sich Kommentare der Autoren zu dem in diesen Werken enthaltenen Sprachwissen. Der Nutzen von Musterdialogen für den Erwerb einer Fremdsprache wird weder explizit angezweifelt noch bekräftigt, sondern nur implizit durch deren Vorhandensein bezeugt. Auch aus der Darstellung der Inhalte lassen sich keine weitergehenden Werturteile rekonstruieren: Wortlisten und Gespräche werden in einfachen, einsprachigen Listen oder Fließtexten und ohne orientierende Titel oder Register wiedergegeben. Die weitestgehende Abwesenheit strukturierender Elemente stützt unsere Annahme, dass es sich bei den betreffenden Werken eher um spontane Unterrichtsmitschriften als um für Dritte verfasste, praxistaugliche Sprachführer handelt (Abb. 1).

1400–1449. Auch in der *manière* von 1415 und in Georgs Sprachbuch von 1424 fehlen explizite Aussagen zum Stellenwert des in diesen Werken vermittelten Sprachwissens für den Fremdsprachenerwerb. Die Bewertung und Relationierung sprachlichen Struktur- und Handlungswissens erfolgt also auch hier lediglich über deren Auswahl und Gewichtung. Es ergibt sich ein geteiltes Bild: Während die *manière* von 1415 gänzlich ohne grammatische Inhalte auskommt und dem sprachlichen Handlungswissen somit implizit Vorrang einräumt, stehen die Formenlehren bei Georg gleichrangig zwischen Wortlisten und Musterdialogen und füllen sogar mehr als doppelt so viele Seiten wie letztere. Das Layout von Georgs Sprachbuch ist insofern bemerkenswert, als hier die zentralen Abschnitte (Nomenklatur, Verbkonjugationen, Musterdialoge) durch große, kunstvoll gestaltete Majuskeln und kleinere Abschnitte durch einfache Majuskeln oder Kapitelzeichen abgesetzt sind, was die Lesefreundlichkeit im Vergleich zu früheren Werken deutlich erhöht (Abb. 2). In diesem Zusammenhang ist auch die zweispaltige, italienisch-deutsche Listenschreibweise zu erwähnen, die vereinzelt durch Akkoladen ergänzt wird. Das ‚Minimal-Layout' von Georgs Sprachbuch, welches in drei sehr ähnlichen Handschriften überliefert ist, kann

DOI: 10.13173/9783447121804.131
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

derweil als früher Schritt einer langsamen Formalisierung der Textsorte *Sprachbuch* gelesen werden: als Zeugnis des subtilen Wandels von eher spontanen Mitschriften hin zu einer klar gegliederten, vereinheitlichten Nachschrift – einer Art Vorlesungsskript.

1450–1499. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts zeigt sich bezüglich der Bewertung und Relationierung sprachlichen Struktur- und Handlungswissens in den von uns betrachteten Sprachbüchern ein kaum verändertes Bild: Explizite Bewertungen der Autoren zu dem in ihren Werken enthaltenen Sprachwissen finden sich nicht; stattdessen wird der Vorrang des sprachlichen Handlungswissens in William Caxtons *doctrine* und in Wynken de Wordes *treatyse* rein implizit durch das Fehlen von Aussprache- und Formenlehren einerseits und das Vorhandensein gebrauchsorientierter Musterdialoge andererseits belegt. Im *Vocabularium* von 1495 besitzen Formenlehren und Musterdialoge in etwa denselben Umfang; ein Vorrang des einen oder anderen Sprachwissens ist hier dementsprechend nicht auszumachen.

In William Caxtons *doctrine* und im *Vocabularium* von 1495 wird der Beginn eines neuen Wortlistenabschnitts durch eine Lücke nach dem ersten Buchstaben des ersten Worts des jeweiligen Teils markiert. Im *Vocabularium* werden darüber hinaus grammatische Inhalte über kurze Titel voneinander abgegrenzt (Abb. 3), Dialogabschnitte über Einrückung der ersten Zeile(n). Wynken de Worde grenzt die verschiedenen Abschnitte seines Sprachbuchs durch kurze einleitende oder abschließende Ankündigungen, Leerzeilen, Majuskeln oder Kapitelzeichen voneinander ab. Alle drei Werke sind zweispaltig französisch-englisch bzw. (dreispaltig) französisch-flämisch(-lateinisch) angelegt. Die leicht elaboriertere Textgestaltung und die Tatsache, dass es sich bei den drei Werken um Drucke handelt, weisen abermals in die Richtung des Ausbaus und der Formalisierung der Textsorte *Sprachbuch*.

1500–1549. Die früheste explizite Äußerung zur Art des für den Fremdsprachenerwerb

Abb. 2: Georg von Nürnberg, *Italienisch-deutsches Sprachbuch* (1424), Wien, Österreichische Nationalbibliothek (Cod. 12514), fol. 95r

notwendigen Sprachwissens stammt von dem flämischen Sprachmeister Noel van Barlainmont. In der Vorrede zum zweiten Teil seines französisch-flämischen *Vocabulare* bemerkt der Autor:

> Maer om dye wel te voegen so waert van node / dat ghi die maniere conste vā redenē te veranderen in veel tiden eñ met diuersce personē / te wetē bicōiugatien / dwelck ghi in ander boeckerts vinden sult / die ooc te coope sijn daer ghi dese vindt

> Aber um [die Worte] wohl zu fügen, ist es von Nöten, dass Ihr die Art kennt, nach der man die Rede in viele Zeiten und diverse Personen verändert, nämlich durch die Konjugationen, welche Ihr in anderen Büchern finden sollt, die auch zu kaufen sind, wo Ihr dieses findet.[13]

DOI: 10.13173/9783447121804.131
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

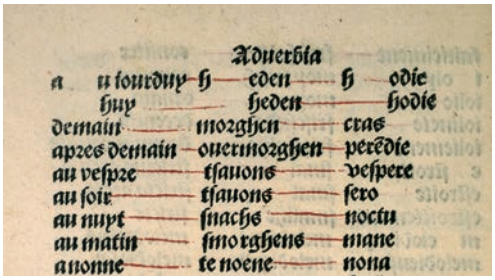


Abb. 3: *Vocabularium ad discendum Latinū Gallicū et Teutonicū*, Antwerpen: Adriaen van Liesvelt, 1495, o. P. (Detail)

Barlainmonts Verweis auf anderweitig veröffentlichte Formenlehren ist insofern bemerkenswert, als hierin seine Überzeugung zu Tage tritt, dass das Erlernen der Verbalflexion – also eines dezidiert sprachstrukturellen Wissens – einen wichtigen Teil des Fremdsprachenerwerbs darstellt. Dass er es dennoch nicht für nötig erachtete, ebendiese Flexionsmuster in seinem eigenen Werk zu behandeln, muss wohl als Beleg dafür gelten, dass entsprechende Werke den Lernenden nach Meinung des Autors bereits in ausreichendem Maße zur Verfügung standen.

Ein gegenteiliger Hinweis auf den Vorrang der Sprechpraxis und folglich des sprachlichen Handlungswissens findet sich in einer Dialogpassage des *Dictionarius Latinis/Gallicis/&Germanicis* (1530): „Nun wolan mich benugt aleyn das ich mog lernē frātzosis zu reden. vnd achte nit das ich lerne frantzosis lesen oder scriben ich frage nit witer wēes benug mich wol sicherlich".[14] Ähnliche Ansichten äußert schließlich auch Ondřej Klatovský, der im einleitenden Dialog seiner *Knijžka* (1540) einen Böhmen und einen Deutschen die Vorzüge des heimischen Fremdsprachenunterrichts einerseits und des Fremdspracherwerbs beim Auslandsaufenthalt andererseits knapp diskutieren lässt.[15] Demnach genügt der Aufenthalt im fremden Land allein offenbar nicht, um eine Sprache zu erwerben: Aus weiteren Gesprächsausschnitten erfahren wir, dass der Autor hierzu sowohl die kontinuierliche Sprach- bzw. Sprechpraxis sowie das regelmäßige Auswendiglernen neuer Wörter und insbesondere auch das Vermeiden der Muttersprache als entscheidende Gelingensbedingungen ansieht.[16] In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts werden Sprechpraxis und sprachliches Handlungswissen also weiter mehrheitlich losgelöst vom sprachlichen Strukturwissen vermittelt. Zugleich wird aber auch die Idee der Komplementarität beider Wissensmodi im Fremdsprachenerwerb erstmals explizit thematisiert.

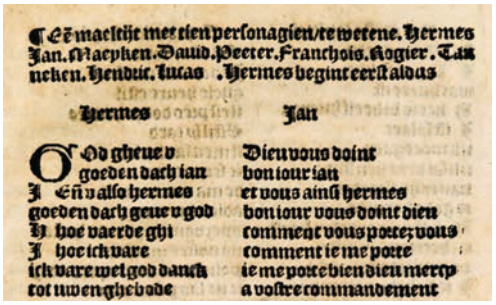
Bezüglich der Darstellungsweisen sprachlichen Wissens lässt sich bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts der allmähliche Übergang von einfachen Manuskripten, die eher wie platzsparende, fließtextartige Mitschriften von Unterrichtsinhalten anmuten, zu klarer strukturierten Sprachbüchern beobachten, die ganz offensichtlich für Dritte verfasst wurden. So werden einerseits Titel und Titelblätter – zum Teil mit kurzen Inhaltsangaben – und mehrspaltige Listenstrukturen zur Regel. Andererseits setzen die Sprachbuchautoren gezielt Überschriften, Majuskeln und Kapitelzeichen sowie Einrückungen und unterschiedliche Schriftgrößen und -farben ein, um die inhaltliche Gliederung auch formal sichtbar zu machen. Den Musterdialogen ist zudem immer häufiger eine kurze Liste der Sprecherfiguren vorangestellt und die einzelnen Gesprächsbeiträge werden durch Namenskürzel, Einrückungen oder Kapitelzeichen voneinander abgegrenzt (Abb. 4).

1550–1599. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wenden sich die Sprachbuchautoren zwar häufiger direkt an ihre Leserschaft, konkrete Begründungen zur inhaltlichen Zusammensetzung ihrer Werke bleiben aber weiter die Ausnahme. In der Vorrede zu seiner französischen *Grammatica* (1565) äußert sich Balthasar de Sotomayor zu der von ihm gewählten Anordnung grammatischer Inhalte und begründet dabei indirekt einen mindestens prozessualen Vorrang des morphologischen Strukturwissens im Fremdsprachenerwerb:

DOI: 10.13173/9783447121804.131
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

[…] y no te espante, si contra la antigua costumbre delos Autores grammaticos, prosigo esta obrezilla, haziendo principio delos uerbos, coniugaciones, y declinaciones de nombres, y poniendo los articulos, y uersiones de letras, ala fin, porque es cosa muy necessaria para aprender esta lengua francesa començar por los dichos uerbos, coniugaciones & c.

[…] und habe keine Angst, wenn ich gegen den alten Brauch grammatischer Autoren mit diesem Werklein fortfahre, indem ich Verben, Konjugationen und Deklinationen von Substantiven an den Anfang und die Artikel und Versionen von Buchstaben an das Ende setze, weil es sehr wichtig ist, mit den genannten Verben, Konjugationen etc. zu beginnen, will man diese französische Sprache lernen.[17]


Cē macktijt mer tien personagien/te weten. Hermes Jan. Maephen. Daud. Peeter. Franchois. Rogier. Tanneken. Hendric. Lucas . Hermes begint eerst aldus

Hermes	Jan
God gheue v goeden dach ian	Dieu vous doint bon iour ian
Jā vwalso hermes goeden dach geue v god	et vous ainsi hermes bon iour vous doint dieu
Hoe vaerde ghi	comment vous portez vous
Jhoe ick vare	comment ie me porte
ick vare wel god danck tot uwen ghebode	ie me porte bien dieu mercy a vostre commandement

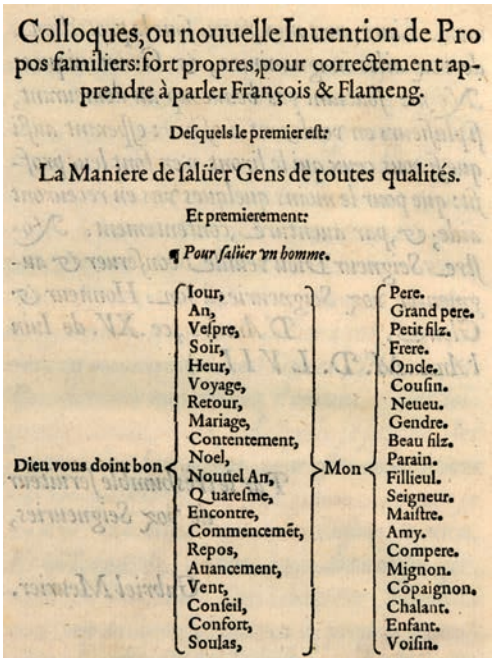
Abb. 4: Noel van Barlainmont, *Vocabulare van nieusge ordineert, eñ weder om gecorrigeert*, Antwerpen: Jacob van Liesvelt, 1527, fol. A2r (Detail)

Vorstellungen zur didaktischen Progression finden sich auch bei Claudius Hollyband, der den Leser im Vorwort zu seiner 1575 veröffentlichten *Pretie and wittie Historie of Arnalt & Lvcenda* dazu anhält, zunächst die im hinteren Teil des Buchs befindliche Aussprache- und Formenlehre zu studieren, bevor er sich an die Musterdialoge und schließlich an die spanische Erzählung wagen soll. Anschließend empfiehlt der Autor dem Sprachenlerner: „[…] if he please to goe any further in the same tongue, let him resorte to a Grammer set foorth by Master Alexander Citolini, where he may see (as in a full Sea) the full and whole skill and vse of the same tongue".[18]

Hier wird also der Weg von der Grammatik über die Sprech- und Leseübung und zurück zur (vollwertigen) Grammatik vorgeschlagen, um die eigenen Fremdsprachenkenntnisse zu perfektionieren. Ein Verweis auf das weiterführende Studium anderer Werke findet sich auch im 1591 anonym veröffentlichten *Spanish Schoole-Master*, dessen Autor so die relative Kürze der im Sprachbuch enthaltenen Flexionsschemata begründet.[19] Die Idee einer komplementären Vermittlung sprachlichen Struktur- und Handlungswissens im Fremdsprachenerwerb tritt in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts also etwas stärker in Erscheinung. Zugleich finden sich weiter strenge Ermahnungen zur Sprechpraxis, etwa im 1595 publizierten deutsch-polnischen *Wokábularz*, wo es an einer Stelle im Dialog heißt: „Das will ich dir noch zu gutter nacht sagen / wirstu nicht stets Polnisch reden / so wirstu es mit keinerley weise nicht kǒnnen / vnd wirsts auch nicht lernen".[20]

Bis zum Ende des 16. Jahrhunderts werden Titelblätter, Vorworte und Widmungen in den Sprachbüchern zur Regel. Auch die formale Gliederung der Werke über Kapitelüberschriften, Kapitelzeichen und Majuskeln sowie durch die Nutzung von Einrückungen, verschiedenen Schriftgrößen und Schriftformen (Antiqua und Fraktur, Kursivschrift, Großschreibung) nimmt merklich zu. Seitennummerierungen und Kopfzeilen bieten zusätzliche Orientierungshilfen für die Leserschaft. Insgesamt erscheint der Satz vielfältiger und elaborierter – ein Zeichen für die anhaltende Formalisierung der Textsorte *Sprachbuch*. Längere Fließtexte, wie sie etwa John Florio in seinen *Firste Fruites* (1578) zur (zugleich dialogischen) Erläuterung der italienischen Aussprache- und Formenlehre nutzt, bilden eher die Ausnahme. Neben den althergebrachten (mehrspaltigen) Listen wird zunehmend auf einfache und kombinierte Akkoladen zurückgegriffen: Die redundanzarme Abbildung von Flexionsmustern und alternativen Formulierungen stellt dabei nicht nur eine effiziente Strategie der Textproduktion für Autoren und insbesondere Setzer dar. Auch die Leserschaft profitiert von der übersichtlicheren und somit leichter

DOI: 10.13173/9783447121804.131
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author


Colloques, ou nouuelle Inuention de Propos familiers: fort propres, pour correctement apprendre à parler François & Flameng.

Desquels le premier est:

La Maniere de salüer Gens de toutes qualités.

Et premierement:

¶ *Pour salüer vn homme.*

Dieu vous doint bon	Iour,	Mon	Pere.
	An,		Grand pere.
	Vespre,		Petit filz.
	Soir,		Frere.
	Heur,		Oncle.
	Voyage,		Cousin.
	Retour,		Neueu.
	Mariage,		Gendre.
	Contentement,		Beau filz.
	Noel,		Parain.
	Nouuel An,		Fillieul.
	Quaresme,		Seigneur.
	Encontre,		Maistre.
	Commencemẽt,		Amy.
	Repos,		Compere.
	Auancement,		Mignon.
	Vent,		Copaignon.
	Conseil,		Chalant.
	Confort,		Enfant.
	Soulas,		Voisin.

Abb. 5: Gabriel Meurier, *Colloqves, ov novvelle invention de propos familiers*, Antwerpen: Christoph Plantin, 1557, fol. A3v (Detail)

erfassbaren Akkoladenschreibweise. Nicht zuletzt trägt die Klammer als visuelles Ordnungselement wesentlich zur Strukturierung sowohl des systemischen als auch des gebrauchsorientierten Sprachwissens bei, so etwa in der Darstellung unterschiedlicher Anrede- und Begrüßungsfloskeln in Gabriel Meuriers *Colloqves* (Abb. 5).

1600–1649. Eine in Ansätzen kritische Betrachtung der grammatischen Unterweisung, d. h. ihres Potentials, die Lernenden zu verwirren, findet sich in Juan de Lunas *Arte breve y compendiossa* (1616). De Luna schreibt:

Pero el modo, y manera con que cada vno quiere ser enseñado es diferante: los vnos quieren ser lo por arte, los otros sin ella. Estos lo hazen por la longor que las artes con sigo traien; los otros conozen ser mejor con ella (como sinduda es verdad para los que hã estudiado Latin, por que para los otros antes sirue de confundir les, que de aprouechalles, esto quedara al atuitrio, y eleccion del buen maestro.) Pues para satisfazer a los, que por larga, no quieren arte, y a los que quieren aprehẽder con ella: he querido hazer esta, la qual ni por larga emfadara, ni porcorta dexa de tener todo lo necessario para bien ler, escriuir, pronunciar, y hablar.

Aber die Art und Weise, mit der jeder einzelne unterrichtet werden will, ist unterschiedlich: die einen wollen es über die Grammatik, die anderen ohne sie. Diese tun es aufgrund der Länge, die die Grammatiken mit sich bringen; die anderen wähnen sich besser mit ihr (was ohne Zweifel für diejenigen zutrifft, die das Lateinische gelernt haben, während es die anderen eher verwirrt, als ihnen zu nützen, dies bleibt der Willkür und Wahl des guten Lehrers überlassen.) Nun, um diejenigen zufriedenzustellen, die die Grammatik wegen ihrer Länge nicht wollen, und diejenigen, die mit ihr lernen wollen, wollte ich eine solche schreiben, die weder aufgrund ihrer Länge verärgert noch aufgrund ihrer Kürze versäumt, alles Notwendige zu enthalten, was man benötigt, um gut zu lesen, zu schreiben, auszusprechen und zu reden.[21]

In der 1623 erschienenen englisch-spanischen Ausgabe desselben Werks schlägt sich de Luna dennoch klar auf die Seite der Grammatik, wenn er im Vorwort an den Leser schreibt: „note that the chiefest point to be considered in this and all other Arts whatsoeuer tending to teach a language, are the Coniugations".[22] Auch Nathanaël Duëz spricht sich klar für eine anfängliche grammatische Unterweisung im Fremdsprachenerwerb aus:

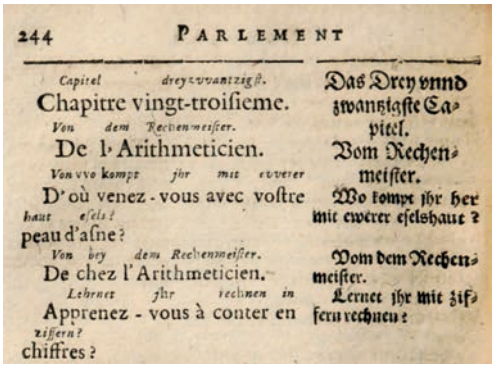
Ebener maßen sollten / meines geringen erachtens / die ienigen so frembde sprachen zu lernen lust haben / Verfahren; vndt sich nicht verdrießen laßen zu dem ersten anfang ein gewißes fundament derselben zu legen / vnd mit den geringen vndt schlechten sachen ahnzufangen: sintemahl nie auff bösem vndt vnbeständigem grundt wohl vnd nutzlich gebawet wirdt. Dann es werden viel gefunden / die entweders nicht mögen / oder aber jhnen für ein schandt halten / anfänglich ein Grammatic in die handt zu nehmen / welches ihnen hernacher rew vndt schaden zu bringen pflegt.[23]

Duëz warnt zugleich aber explizit davor, die Sprachpraxis allzu lange hinauszuzögern:

Langweilig vndt verdrießlich ist es zwar / insonderheit Adelichen vndt vornehmen leüten sich mit solchen widrigen Grammaticalischen regeln zu placken / vndt dem kopff ihnen darüber zerbre-

DOI: 10.13173/9783447121804.131
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

chen: deßhalben auch die jenige sehr vnrecht daran thun / welche solche edle gemůdter mit gar zu viel dergleichen verwirrungen beladen; die sie viel mehr so kurtz alß es immermehr seyn kǒnte / durchfůhren / vndt gleich darauff daß reden vndt conversiren mehrentheil mit ihnen gebrauchen solten: angesehen daß es viel beßer ist wenige vndt gute regeln haben / vndt dieselbe allezeit in frischer gedechtnuß / an der handt / vndt im gebrauch behalten / alß viel / vndt ihm dardurch nichts zu nutz machen kǒnnen.[24]


244 PARLEMENT

Capitel dreyzwvantzigſt. | Das Drey vnnd zwantzigſte Capitel.
Chapitre vingt-troiſieme.
Von dem Rechenmeiſter. | Vom Rechenmeiſter.
De l'Arithmeticien.
Von wo kompt jhr mit ewerer | Wo kompt jhr her mit ewerer eſelshaut?
D'où venez-vous avec voſtre peau d'aſne?
Von bey dem Rechenmeiſter. | Vom dem Rechenmeiſter.
De chez l'Arithmeticien.
Lehrnet jhr rechnen in ziffern? | Lernet jhr mit ziffern rechnen?
Apprenez-vous à conter en chiffres?

Abb. 6: Daniel Martin, *New Parlement / Oder Hundert Kurtzweilige / doch nutzliche / Gespråch / Frantzǒsisch vnd Teutsch*, Straßburg: Lazarus Zetzner (Erben), 1637, S. 244 (Detail)

Die bei de Luna bereits angeklungene Gefahr, dass die grammatische Unterweisung bei den Lernenden Verwirrung und Verdruss auslösen kann, wird auch von Duëz betont. Die komplementäre Vermittlung sprachstrukturellen und handlungsorientierten Sprachwissens stellt für die Autoren des beginnenden 17. Jahrhunderts folglich die bevorzugte Methode des Fremdsprachenunterrichts dar.

Im Hinblick auf die Praktiken der Wissensdarstellung erscheint die Textsorte *Sprachbuch* zu Beginn des 17. Jahrhunderts weitgehend formalisiert: Ein Großteil der Werke schließt an die Layoutgewohnheiten des 16. Jahrhunderts an, wobei aber die Nutzung von Kapitelzeichen und Majuskeln zugunsten von prägnanteren Überschriften abnimmt, welche entsprechend ihrer Gliederungsebene regelmäßig in Großbuchstaben, kursiv, zentriert usw. gestaltet sind. Auf den Ausbau und die zunehmende Bedeutung grammatischen Sprachwissens sowie die parallele Generalisierung sprachlichen Handlungswissens weisen schließlich insbesondere folgende Aspekte der Wissensdarstellung: Einerseits statten einzelne Autoren ihre Werke mit ausführlichen Inhaltsverzeichnissen aus, die vor allem die behandelten grammatischen Formen sehr kleinteilig aufschlüsseln.[25] Zudem werden die bisher üblichen Formenlehren nach der Art listen- oder tabellenförmiger Darstellungen üblicher Flexionsmuster in einzelnen Werken durch grammatische Erklärtexte zu den *partes orationis* im Allgemeinen oder zu konkreten Wörtern und Wortformen ergänzt.[26] Andererseits zeigt sich ein formaler und funktionaler Wandel der Musterdialoge, die häufig nicht nur deutlich an Länge gewinnen,[27] sondern deren einzelne, ebenfalls deutlich ausführlichere Gesprächsturns immer öfter ihre einleitenden Figurenkürzel verlieren.[28] Eindeutige und leicht zu imitierende Konversationsmuster, die die Leserschaft in der Vorbereitung auf einen Auslandsaufenthalt auswendig lernen oder gleich vor Ort nachschlagen konnte, werden so zu kurzweiligen Leseübungen umgeformt. Die Musterdialoge verlieren bis zu einem gewissen Grad ihre Eigenständigkeit und erhalten zunehmend die Funktion eines praktischen Komplements zum theoretischen Grammatikteil. Der Aufbruch der formalen Integrität der Gespräche durch den Einschub lexikalischer Erläuterungen[29] oder durch die Ergänzung einer Interlinearübersetzung wie in Daniel Martins *New Parlement* (Abb. 6) sind weitere Indizien eines solchen Bedeutungswandels sprachlichen Handlungswissens in den Sprachbüchern des beginnenden 17. Jahrhunderts.

1650–1699. Bis zum Ende des 17. Jahrhunderts nehmen die expliziten Positionierungen der Sprachbuchautoren zur inhaltlich-methodischen Gestaltung ihrer Werke merklich zu. Die Unerlässlichkeit und der prozedurale Vorrang der sprachstrukturellen Unterweisung werden hierbei ebenso zu bestimmenden Motiven wie die Erkenntnis, dass das grammatische Wis-

DOI: 10.13173/9783447121804.131
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

sen alsbald anhand gebrauchsorientierter Beispieltexte eingeübt werden muss:

Premierement il faut lire les declinaisons des noms & des pronoms, avec les conjugaisons des verbes auxiliares, & actifs, les aprendre par coeur, & les conjuguer ensemble, en suite il faut les repeter tous les jours, & ainsi parcourir toutes les conjugaisons tant regulieres, qu'irregulieres, formant de petites phrases tirees des dites conjugaisons, & des autres regles de la sintaxe, choisissant pour cet efet au comencement les façons de parler les plus ordinaires, les plus familiers, & les plus faciles, afin que par l'usage journalier, elles s'impriment plus facilement dans la memoire, & qu'ainsi l'on puisse passer aux plus dificiles.

Zuerst muss man die Deklinationen der Nomina und Pronomina sowie die Konjugationen der Hilfs- und Vollverben lesen, sie auswendig lernen und zusammen konjugieren. Anschließend muss man sie täglich wiederholen und auf diese Weise sowohl die regelmäßigen als auch die unregelmäßigen Konjugationen durchlaufen. Dabei formt man kleine Sätze aus den genannten Konjugationen und aus den anderen Regeln des Satzbaus, wählt hierzu am Anfang die üblichsten, geläufigsten und einfachsten Redeweisen, damit sie sich im täglichen Gebrauch leicht einprägen und man so zu den schwierigeren fortschreiten kann.[30]

Einzelne Autoren betonen in diesem Zusammenhang nun auch explizit die nützliche Verbindung von Theorie und Praxis, die in der Kombination von grammatisch-strukturellen Einführungen und gebrauchsorientierten Beispieltexten liege:

[…] j'y ay pourtant encore ajouté la metode de s'en server utilement, à la quele je conseille de passer tout d'abord afin de joindre la pratique à la theorie, sans s'amuser deux, ou trois mois à la lecture seulement, ou à la conjugaison des verbes come font mal quelques maitres, qui retienent ainsi sans raison leurs disciples avant que de les metre à l'exercice; etant certain que ces choses s'aprenent assez par l'usage, au quel il en faut venir le plus tot qu'il est possible […]

[…] ich habe [diesen Seiten] noch die Methode beigefügt, sich ihrer nutzbringend zu bedienen und empfehle, sich zuallererst dieser zu widmen, um die Praxis mit der Theorie zu verbinden, ohne aber zwei oder drei Monate mit bloßer Lektüre oder Verbkonjugation zu vertrödeln, wie es einige Sprachmeister schlechterdings tun, da sie ihre Schüler auf diese Weise ohne Grund zurückhalten, bevor sie sie Übungen machen lassen; ist es doch unbestreitbar, dass diese Dinge gut im Gebrauch erlernt werden können, zu dem man so früh wie möglich gelangen muss […][31]

Allerdings wird hierbei unter ‚Praxis' nicht ausschließlich die Einübung verschiedener Sprachgebrauchsmuster durch das Auswendiglernen konkreter Gesprächsbeispiele verstanden, sondern ebenso die weniger auf kommunikative Kompetenz abzielenden Lese- und Übersetzungsübungen anhand dialogischer und anderer Textbeispiele:

Les petits Dialogues sont faits pour accoutumer les commencans a lire, & pour leur apprendre en meme temps quelque chose qui leur puisse seruir à parler.

Die kleinen Dialoge dienen dazu, die Anfänger an das Lesen zu gewöhnen und sie zugleich etwas zu lehren, dass ihnen zum Reden dienlich ist.[32]

Oder auch:

[…] und wird ein Schüler / nach dem er die erste nöthige Fundamenta des Lesens / des Conjugir- und Declinirens / und die Stellung der Worte ein wenig ergrieffen / vermittels der fleissigen Lesung / Auslegung / Ubersetzung / Nachfolgung und Außübung dieser anmuthigen Gesprächlein / gleichsam spielend zunehmen / und mit Gottes Hülffe und getreuer Anleitung eines verständigen Sprachmeisters / in ein paar Monaten zu einem füglichen Reden und Schreiben gelangen können.[33]

Hierin zeigt sich die funktionale Seite der beschriebenen Generalisierung des in den frühneuzeitlichen Sprachbüchern vermittelten Handlungswissens: Neben der recht spezifischen Fähigkeit, sich auf Reisen, im Wirtshaus oder auf dem Markt mündlich verständigen zu können, zielen die Werke des späten 16. und des 17. Jahrhunderts auf die Vermittlung wesentlich breiterer Kompetenzen, zu denen auch die Verwendung der Fremdsprache in allgemeineren Kommunikationssituationen (insbesondere Smalltalk bzw. höfliche Konversation) sowie in schriftlichen, gar philologischen Kontexten zählt. Einzelne Sprachmeister unterstreichen daneben aber auch weiter die zentrale Bedeutung

DOI: 10.13173/9783447121804.131
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

der praktischen Redeübung als Gegenstück zur grammatischen Theorie. So finden wir bei Jean Robert de Pepliers das bekannte Plädoyer für einen zügigen Beginn der Sprach- oder genauer der Sprechpraxis:

> Die leichteste Arth Frantzösisch zu lernen ist / daß man oft redet. […]
> Wenn man aber reden sol / so muß man schon etwas wissen. […]
> Ihr wisset schon genug darzu. […]
> Ich weiß etwan nur zwantzig oder dreissig Wörter / welche ich außwendig gelernet habe. […]
> Das ist genug einen Anfang zum Reden zu machen.[34]

Giovanni di Veneroni ermutigt die Sprachschüler gar zum schlechten Reden:

> Ich wollte gern reden / aber ich traue nicht.
> Er traue mir / er seye kühn / und rede ohn Bedencken / es mag gut oder schlimm seyn.
> Wann ich also redete / würde mich iederman auslachen.
> Weiß der Herrn nicht / daß wenn man wol reden will / man zu erst schlimm reden muß.
> Ich will dann des Hn. Rath glauben.[35]

Die Zahl der Autoren, die weiter ein Primat der kommunikativen Praxis propagieren, ist indes gering, was auch an der sinkenden Zahl von Sprachbüchern ohne Grammatikteil ersichtlich wird. Insgesamt zeichnen die expliziten Kommentare der Sprachbuchautoren ebenso wie die Praktiken der Wissensauswahl, -gewichtung und -darstellung das Bild einer Komplementarität sprachlichen Struktur- und Handlungswissens. Das strukturelle Sprachwissen erfährt in der frühneuzeitlichen Fremdsprachenlehrwerksschreibung einen steten Ausbau, nicht zuletzt in den Inhaltsverzeichnissen, wo die immer kleinteiliger aufgeschlüsselten grammatischen Inhalte einen immer größeren Platz einnehmen (Abb. 7).
Sprachliches Strukturwissen gewinnt auch dahingehend an Bedeutung, dass es dem Handlungswissen im Fremdsprachenerwerb regelmäßig vorangestellt wird (im Sinne des Wissens, das es zuerst zu erlangen gilt). Jedoch wird sein Erwerb ohne die rechtzeitige Hinwendung zur Sprachpraxis als verwirrend und wenig zielführend betrachtet. Das

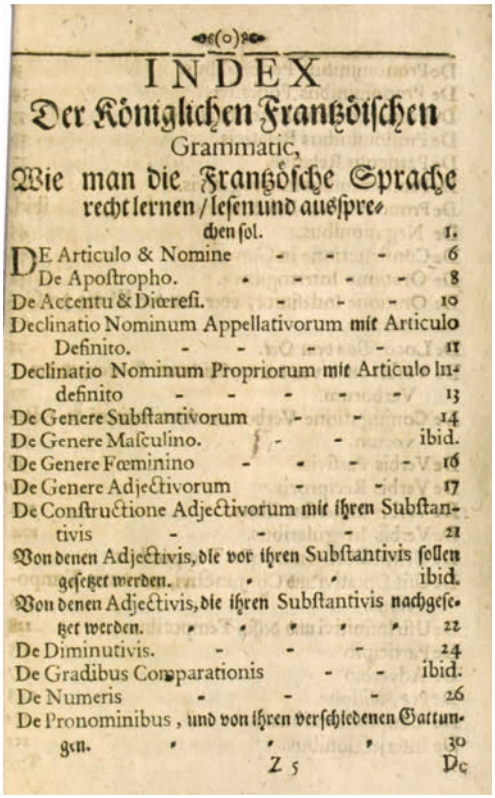

INDEX
Der Königlichen Frantzöischen
Grammatic,
Wie man die Frantzösche Sprache
recht lernen / lesen und ausspre-
chen sol. 1.
DE Articulo & Nomine - - - 6
De Apostropho. - - - - 8
De Accentu & Diæresi. - - - 10
Declinatio Nominum Appellativorum mit Articulo
Definito. - - - - 11
Declinatio Nominum Propriorum mit Articulo In-
definito - - - - - 13
De Genere Substantivorum - - 14
De Genere Masculino. - - ibid.
De Genere Fœminino - - - - 16
De Genere Adjectivorum - - 17
De Constructione Adjectivorum mit ihren Substan-
tivis - - - 21
Von denen Adjectivis, die vor ihren Substantivis sollen
gesetzet werden. ibid.
Von denen Adjectivis, die ihren Substantivis nachgese-
tzet werden. 22
De Diminutivis. - - - 24
De Gradibus Comparationis - - ibid.
De Numeris - - - 26
De Pronominibus, und von ihren verschiedenen Gattun-
gen. 30
Z 5 De

Abb. 7: Robert des Pepliers, *Grammaire royale françoise & allemande*, Berlin: Johann Völcker, 1689, fol. Z5r

erfolgreiche Erlernen einer Fremdsprache beinhaltet mithin den gemeinsamen Erwerb sprachlichen Struktur- und Handlungswissens. Das gebrauchsorientierte Sprachwissen wandelt sich hierbei allmählich zu einem generalisierten Handlungswissen, welches nicht mehr nur die Sprechfertigkeit im Handel und auf Reisen, sondern eine Vielzahl von Kommunikationssituationen betreffende, mündliche und schriftliche Gebrauchsmuster umfasst. So werden die Musterdialoge in eine zunehmende Zahl von Beispieltexten (Redewendungen und Sprichwörter, kurzweilige Geschichten, Gebete und Musterbriefe) eingereiht, die neben der Rede- auch die Lese-, Schreib- und Übersetzungskompetenz fördern sollen. Schließlich wird die Generalisierung des Handlungswissens auch in der

DOI: 10.13173/9783447121804.131
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Darstellung der Musterdialoge sichtbar: Bis zum Ende des 17. Jahrhunderts verlieren die Gesprächsbeispiele ebenso ihre aussagekräftige Betitelung wie auch die Figurenkürzel. Zudem sind die Gespräche in den Werkregistern im Gegensatz zu den grammatischen Inhalten häufig als unbestimmtes Ganzes und folglich nur recht knapp aufgeführt.
Die Sprachbuchschreibung der Frühen Neuzeit zeigt sich somit insgesamt bestimmt von der allmählichen Verdichtung strukturellen und der gleichzeitigen Ausweitung gebrauchsorientierten Sprachwissens. Mit welchen Faktoren diese beiden Prozesse darüber hinaus zusammenhängen, wird im Folgenden dargelegt.

Sprachwissen und Sprachbücher im Wandel

These 3: Die Komplementarität sprachlichen Struktur- und Handlungswissens in frühneuzeitlichen europäischen Sprachbüchern ist das Ergebnis eines schrittweisen Wandels in der Bewertung und Relationierung dieser beiden Wissensmodi, welcher wesentlich mit einer Ausweitung der Zielgruppenorientierung wie auch mit einer kontinuierlichen Formalisierung der Textsorte Sprachbuch korreliert.

In der philologischen und linguistischen Sprachbuch-Forschung ist das Narrativ einer erst in der Moderne, etwa ab dem 18. Jahrhundert stattfindenden, plötzlichen Hinwendung zum didaktisch durchdachten, grammatischen Fremdsprachenunterricht vorherrschend. So meint etwa Monika Becker:

> An einer systematischen Didaktik der Volkssprachen bestand […] bis weit über das Mittelalter hinaus kein Interesse. Die Vermittlung moderner Fremdsprachen wurde als eine rein praktische Tätigkeit betrachtet, die tiefergehender theoretischer Überlegungen nicht würdig war […]. Entsprechende Kenntnisse wurden meist im Alltag erworben, nicht erlernt; allenfalls zog man private Tutoren hinzu. Darüber hinaus standen Reisenden kleine Lehrwerke mit Redewendungen und praktischen Informationen für autodidaktische Zwecke zur Verfügung. […] An diesem geringen Interesse änderte sich auch zur frühen Neuzeit hin nur wenig.[36]

Die eingehende Betrachtung ausgewählter frühneuzeitlicher Sprachbücher zeigt dagegen, dass bereits die Fremdsprachenvermittlung der Vormoderne geprägt war von einer planvollen Gewichtung und Relationierung sprachlichen Struktur- und Handlungswissens. Dabei kam es nicht etwa zu einem radikalen Umschwung von einer primär kommunikativ-praktischen zu einer primär grammatisch-theoretischen Vermittlungsmethode. Vielmehr lassen sich der schrittweise Ausbau und die Aufwertung strukturellen Sprachwissens und die Generalisierung und Neubewertung gebrauchsorientierten Sprachwissens als das Ergebnis impliziter und expliziter Bewertungspraktiken beschreiben, die zu verschiedenen Zeiten und auf verschiedenen Ebenen eine unterschiedlich starke Wirkung entfalten. So weisen die Praktiken der Wissensauswahl und -gewichtung in den frühesten von uns betrachteten Sprachbüchern mehrheitlich auf einen Vorrang des sprachlichen Handlungswissens; in einzelnen Werken des 15. Jahrhunderts kann das Strukturwissen seinem Umfang nach dagegen schon als mindestens gleichwertig betrachtet werden. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts bleibt mit Blick auf die Wissensauswahl und -gewichtung der Vorrang des gebrauchsorientierten Sprachwissens zunächst gewahrt, welches weiterhin überwiegend anhand von Gesprächsbeispielen für die mündliche Kommunikation im Handel und auf Reisen vermittelt wird. Unter den expliziten Bewertungen der Sprachbuchautoren findet sich aber – neben Geboten der Sprach- und insbesondere Sprechpraxis – auch ein früher Hinweis auf die Methode der komplementären Vermittlung sprachlichen Struktur- und Handlungswissens im Fremdsprachenlehren. Diese Komplementarität von strukturellem und gebrauchsorientiertem Sprachwissen festigt sich in den Sprachbüchern der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts sowohl über die Wissensauswahl und -gewichtung

DOI: 10.13173/9783447121804.131
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

als auch in den expliziten Stellungnahmen der Autoren, die sich nun bereits häufiger für eine grammatische Unterweisung im Fremdsprachenerwerb aussprechen. Zugleich beobachten wir mit der Integration von Musterbriefen die beginnende Generalisierung des sprachlichen Handlungswissens. Im 17. Jahrhundert weisen Wissensauswahl und -gewichtung auf den Ausbau und die zunehmende Bedeutung sprachlichen Strukturwissens, das nunmehr einen wesentlichen Teil der Sprachbücher ausmacht. Die wachsende Vielfalt des abgedruckten Handlungswissens, welches neben Musterdialogen und -briefen nun regelmäßig auch Sprichwortsammlungen, Erzählungen und andere Textbeispiele umfasst, weist daneben ebenso auf dessen anhaltende Generalisierung wie der zeitgleiche inhaltliche Wandel der Musterdialoge, die zunehmend die typischen Tagesabläufe und Aktivitäten des Adels abbilden. In den expliziten Stellungnahmen der Autoren wird schließlich eine grundsätzlich komplementäre Vermittlung sprachlichen Struktur- und Handlungswissens im Fremdsprachenunterricht propagiert. Die enge Verbindung von grammatischer Theorie und kommunikativ-philologischer Praxis stellt für viele Sprachmeister des ausgehenden 17. Jahrhunderts die geeignete Vermittlungsmethode dar, um sowohl die Verwirrungen der rein grammatischen Unterweisung als auch den simpel nachplappernden Umgang mit Gesprächsbeispielen zu vermeiden:

> Schol. Und daß ihr eure Scholares nicht verwirret (irr machet) mit Schulfüchsereyen / noch mit Lectionen / wie man sie den Kindern und den Papageyen gibt? […] Und daß ihr sie nicht aufhaltet / und daß sie nicht zwey und drey Monat nach einander nichts anders thun dörfen als lesen? […] Und / daß ihr sie nicht plaget (einspannet) mit Wörtern und gedruckte Gespräche auswendig lernen zu lassen / wie fast alle andere thun? […]
> Sprachm. Was mich anbelangt / mein Herr / will ich euch einen leichten / und gantz natürlichen Weg weisen / ich gedencke / mit Beyseitsetzung der unnützlichen und schulfüchsischen Theorien euch stracks in Praxin des Lesens / des Explicierens / des Ubersetzens / des Componierens und des Discurses zu führen.[37]

Die unterschiedlichen (fremd)sprachlichen Kompetenzen, die Kramer seinen Sprachmeister in dem hier zitierten Musterdialog aufzählen lässt, – Lektüre, Textauslegung, Übersetzung, Textkomposition, Argumentation und Konversation – repräsentieren zugleich die funktionale Seite der Generalisierung und Diversifizierung des Handlungswissens in den Sprachbüchern des 17. Jahrhunderts. Gemeinsam mit dem beobachteten inhaltlichen Wandel der Musterdialoge weist ebenjene Erweiterung der sprachlichen Praktiken überdies auf eine zweite wesentliche Entwicklung frühneuzeitlicher Sprachbücher – den Wandel der Zielgruppenorientierung von einer mehrheitlich kaufmännisch-bürgerlichen hin zu einer mehrheitlich adeligen Leserschaft. Sowohl die thematischen als auch die funktionalen Verschiebungen zeugen von dieser allmählichen, aber grundlegenden Transformation: Bis etwa zur Mitte des 16. Jahrhunderts werden vor allem stark situationsgebundene Sprachführer für ein überwiegend handelsreisendes Klientel verfasst, welches fremdsprachliche Kompetenzen vornehmlich zur mündlichen Verständigung unterwegs, auf dem Markt und im Gasthaus benötigt. Bis zum Ende des 17. Jahrhunderts wandeln sich die Sprachbücher sodann zu inhaltlich wesentlich breiter gefächerten Fremdsprachenlehrwerken, die einem nun hauptsächlich adeligen Publikum nicht nur praktische Kompetenzen für die alltägliche Kommunikation in der Fremdsprache vermitteln, sondern ebenso der allgemein-philologischen Ausbildung ihrer Leserschaft dienen. Nicht zuletzt geht die Hinwendung zu dieser im Allgemeinen lateinkundigen Zielgruppe auch mit der stärkeren Integration struktureller, an die griechisch-lateinische Grammatiktradition angelehnter Inhalte einher.[38]

Die dritte zentrale Entwicklung volkssprachlicher Sprachbücher in der Frühen Neuzeit betrifft ihre zunehmende Formalisierung im Zuge eines allmählichen Wandels von spontanen Mitschriften über stärker strukturierte Nachschriften bis hin zu für Dritte verfassten Sprachführern und Lehrwerken für den gelei-

DOI: 10.13173/9783447121804.131
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

teten Fremdsprachenunterricht. So ist schon früh eine stete Zunahme textgliedernder Elemente zu beobachten – von Kapitelzeichen, Majuskeln und Überschriften in verschiedenen Schriftgrößen und Schriftarten sowie in Kursiv- oder Großschreibung über Listen- und Akkoladenschreibungen bis zu Seitennummerierungen, Kopfzeilen und Inhaltsverzeichnissen. Der paratextuelle Ausbau erhöht die Lesefreundlichkeit, bietet eine didaktische Orientierungshilfe und trägt somit wesentlich zur ‚Lehrbuch-Werdung' frühneuzeitlicher Sprachbücher bei. Der Prozess der Formalisierung betrifft aber nicht nur die Sprachbücher als solche, sondern auch das in ihnen enthaltene Sprachwissen. Insbesondere die strukturell-grammatischen Werkteile erfahren dabei durch eine immer kleinteiligere Aufgliederung sowohl im Haupttext als auch im Inhaltsverzeichnis eine signifikante Verdichtung und folglich einen Bedeutungszuwachs gegenüber dem gebrauchsorientierten Sprachwissen. Demgegenüber steht vor allem im 17. Jahrhundert die sich analog zur inhaltlichen Generalisierung vollziehende formale Einebnung der Musterdialoge, ihre ‚Ent-Dialogisierung', und ihre knappe, unterspezifische Eingliederung in die zusammenfassenden Werkregister.

Alle drei beschriebenen Wandelprozesse europäischer Sprachbücher in der Frühen Neuzeit existieren schließlich nicht unverbunden nebeneinander, sie erweisen sich vielmehr als grundlegend wechselseitig aufeinander bezogen. Die sich verändernde Bewertung und Relationierung sprachlichen Struktur- und Handlungswissens, der Wechsel in der Zielgruppenorientierung und die zunehmende Formalisierung der Sprachbücher stehen in einem reziproken Zusammenhang, durch welchen Wissensbewegungen auf einer Ebene zugleich auch auf anderen Ebenen Wirkung entfalten und umgekehrt selbst wieder von anderen Wandelprozessen beeinflusst werden. Die Integration strukturellen und die Generalisierung gebrauchsorientierten Sprachwissens ist demnach nicht einfach die Folge einer Neuorientierung an einer mehrheitlich adeligen Leserschaft. Vielmehr mögen die Sprachbücher durch ihre zunehmende Ausrichtung an der griechisch-lateinischen Grammatiktradition ebenso wie durch die inhaltliche und funktionale Ausweitung des sprachlichen Handlungswissens überhaupt erst als geeignetes Wissensmedium für eine adelige Zielgruppe in Betracht gekommen sein. Des Weiteren schlägt sich die zunehmende Formalisierung der Sprachbücher nicht nur vorrangig in der Darstellung strukturellen Sprachwissens nieder, sondern der Zuwachs dieser bereits an sich formalen und stark formalisierten Wissensart in den frühneuzeitlichen Sprachbüchern geht geradezu zwangsläufig mit deren umfassenderer Gliederung einher. Überdies muss die beginnende Formalisierung der Sprachbücher praktisch als Vorbedingung jeder Zielgruppenorientierung gelten, erscheint ein gänzlich unstrukturierter Text, wie es das *livre des métiers* und die ersten *manières* noch waren, doch kaum als Lernmaterial für Dritte geeignet. Umgekehrt verlangt die spätere Hinwendung zu einer adeligen Zielgruppe endlich nach noch klarer strukturierten Sprachbüchern, die die Vielfalt der von ihrer Leserschaft benötigten strukturellen wie gebrauchsorientierten Wissensbestände weiter didaktisch sinnvoll vermitteln.

Die Entwicklung der europäischen Sprachbuchschreibung in der Frühen Neuzeit ist somit weder eine Geschichte von Stagnation noch eine Geschichte bruchartiger Wenden, weder eine Menge zufälliger Korrelationen noch das Resultat unidirektionaler Kausalitäten. Vielmehr offenbart sich im Prozess des Wandels der Bewertung und Relationierung sprachlichen Struktur- und Handlungswissens in frühneuzeitlichen Sprachbüchern beispielhaft die Dynamik vormodernen Wissenswandels, in welchem sich die Veränderung von Wissensbeständen wesentlich als Ergebnis langfristiger, multidirektionaler und reziproker Wissensbewegungen darstellt.

Linda Gennies

DOI: 10.13173/9783447121804.131
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Anmerkungen

1 Jörg Meibauer, Ulrike Demske, Jochen Geilfuß-Wolfgang, Jürgen Pafel, Karl Heinz Ramers, Monika Rothweiler u. Markus Steinbach, *Einführung in die germanistische Linguistik*, Stuttgart 2015, hier S. 12.
2 Horst J. Simon, Linda Gennies u. Julia Hübner, *Berliner Datenbank frühneuzeitlicher Fremdsprachenlehrwerke (BDaFL)*, Berlin 2022. Online unter: https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/28665.2.
3 *Le livre des mestriers* (Brügge, ca. 1340), in: *Le livre des mestriers de Bruges et ses dérivés: quatre anciens manuels de conversation*, hg. v. Jean Gessler, 6 Bde., Bd. 1, Brügge 1931. *Manières de langage: 1396, 1399, 1415*, hg. v. Andres M. Kristol, London 1995.
4 Vgl. ebd., S. 50–52.
5 Vgl. ebd., S. xlii f.
6 Vgl. Oskar Pausch, *Das älteste italienisch-deutsche Sprachbuch: eine Überlieferung aus dem Jahre 1424 nach Georg von Nürnberg*, Wien 1972, hier S. 181–239.
7 Ebd., S. 36.
8 William Caxton, *Tresbonne doctrine pour aprendre briefment fransoys & angloys*, London 1480. Wynkyn de Worde, *Here begynneth a lytell treatyse for to lerne Englysshe and Frensshe*, London 1497.
9 *Vocabularium ad discendum Latinū Gallicū et Teutonicū,* Antwerpen 1495, hier fol. b2v–e5v, k2r–k4v.
10 Vgl. Ondřej Klatovský, *Knijžka w cžeském a niemeckém jazyku složená,* Prag 1540, hier fol. 5r–33v.
11 Noel van Barlainmont, *Vocabulare van nieusge ordineert, eñ weder om gecorrigeert*, Antwerpen 1527. *Nauczenie kratke obogi* řečij *Niemecke a Cžeske včiti gse* čijsti *y mluwiti Cžechom niemecky a Niemcom* česky, Prag 1533.
12 Vgl. Juan Ángel de Sumaran, *Tyrocinivm Gallicvm, Italicvm et Germanicvm*, München 1617, hier fol. t6v–t7r: „Derwegen umb zuerlangen die volkommenheit dieser Sprachen / so in dieser Grammatica begriffen / rath ich dir ehe du in diese Länder / da man diese sprachen redt / verraisest / daß du zu einem Sprachmaister gehest / der dich vnderweiß wol zulesen un[d] außsprechen / die Sprach die du willst lernen / dir zaigen die fundamenta derselbigen / vnd dz er dich außwendig lerne Nomenclaturam so ich dir in disem Buch hab beygesetzt / zugethan mit den Verbis oder Coniugationibus, so gemacht wie ein Dialogus wol außwendig lernest vnd erkennest: Da du dessen ein wissenschafft hast / kanstu anfangen Argumenta zumache[n] / auch wol vnd correct zuschreiben lernest / vnd hernach die Dialogos lesest / so hie an diese Grammatic seyn angehengt / vnd laß dir solche von deinem Magister verstendig machen vnd außlegen."
13 Barlainmont, *Vocabulare*, fol. G2r, Übers. hier und im Folgenden L. G.
14 *Dictionarius Latinis / Gallicis / & Germanicis Vocabulis conscriptus / et denuo castigatus et locupletatus*, Lyon 1530, hier fol. h iiiir.
15 Vgl. Klatovský, *Knijžka*, fol. 5r–v.
16 Vgl. ebd., fol. 24r, 39v–40r.
17 Balthasar de Sotomayor, *Grammatica con reglas mvy prouechosas y necessarias*, Alcalá de Henares 1565, hier fol. A2r.
18 Claudius Hollyband, *The pretie and wittie Historie of Arnalt & Lvcenda*, London 1575, hier: „Claudius Hollybande to the Reader", o. P.
19 *The Spanish Schoole-master*, London 1591, hier S. 29.
20 *Wokábularz rozmaitych y potrzebnych sentencyi*, Thorn 1595, hier fol. S5v.
21 Juan de Luna, *Arte breve e compendiossa*, Paris 1616, hier S. 5 f.
22 Juan de Luna, *Arte breve e compendiossa*, London 1623, hier fol. A5r.
23 Nathanaël Duëz, *Le vray gvidon de la langue francoise*, Leiden 1639, hier fol. A2r–v.
24 Ebd., fol. A2v.
25 Vgl. Antonio Fabro, *Grammatica per imparare le lingve italiane, francese, e spagnola*, Rom 1626, hier S. 6–8; Juan Ángel de Sumaran, *Grammatica y prononciacion alemana y española. Española y alemana.* Wien 1634, hier fol. 5v–7v.
26 Vgl. Fabro, *Grammatica*, z. B. „De l'article", S. 17–19. Nathanaël Duëz, *Le gvidon de la langve italienne*, Leiden 1641, z. B. „Des Articles & Declinaisons", S. 12–16.
27 Vgl. Benvenuto Italian, *Il passaggiere*, London 1612, z. B. „Parte 2. Dialogo 2", S. 468–611. Abraham de la Faye, *Miroir des actions vertueuses d'un Jeune Prince*, Jena 1626, z. B. „Erstes Gespråch", S. 1–68.
28 Vgl. Daniel Martin, *New Parlement / Oder Hundert Kurtzweilige / doch nutzliche / Gespråch / Frantzósisch vnd Teutsch*, Straßburg 1637, z. B. „Das Erste Capitel. Vom Schulmeister", S. 7–12. Duëz, *Le vrai gvidon*, z. B. „Premier Dialogue. Du lever, & des habits", S. 66–107.

DOI: 10.13173/9783447121804.131
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

29 Vgl. Lorenzo Franciosini, *Dialogos apazibles, compvestos en castellano, y traduzìdos en Toscàno*, Venedig 1626, z. B. „Dialogo Primero Para leuantarse por la mañana“, S. 7–31.
30 Pierre Canel, *Kőniglich Teutsche Grammatic*, Nürnberg 1689, hier S. 121 f.
31 Canel, *Kőniglich Teutsche Grammatic*, „Au Lecteur“, o. P.
32 Giovanni Battista Chiarelli, *L'art d'enseigner la langve françoise par le moyen de l'italiene*, Venedig 1689, hier fol. a8v.
33 Matthias Kramer, *Nouveau Parlement*, Frankfurt a. M. 1696, hier: „Vorbericht An den Sprach=begierigen Leser“, o. P.
34 Jean Robert des Pepliers, *Grammaire royale françoise & allemande*, Berlin 1689, hier S. 248.
35 Veneroni, *Der vollkommene Italiånische Sprachmeister*, S. 325.
36 Monika Becker, *Familiar Dialogues in Englysshe and Frenche. Sprachliche Interaktion und ihre Vermittlung in der frühen Neuzeit*, Trier 2003, hier S. 10.
37 Matthias Kramer, *La vraie methode pour enseigner tres-facilement, & en peu de tems la langue françoise*, Nürnberg 1696, hier S. 11, 13, 17.
38 Vgl. Becker, *Familiar Dialogues*, S. 78.

DOI: 10.13173/9783447121804.131
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Das Wunderbare als Wissensmodus in der Literatur des Mittelalters

Die These des Aristoteles, dass Staunen den Anfang von Erkenntnis bildet und Menschen kein Wissen aneignen, wenn sie sich nicht zunächst wundern würden,[1] gehört zu den meistzitierten Leitsätzen der Wissensgeschichte. Verwunderung und Erkenntnis werden demnach seit der Antike als zusammengehörig erachtet und in ihrer Komplementarität grundsätzlich positiv bewertet. Auch in Philosophie und Theologie des Mittelalters wird eingehend die Haltung gegenüber demjenigen reflektiert, das kontinuierlich Verlangen erzeugt und Staunen evoziert: gegenüber dem Fremden, Neuen und Schönen. Zugleich ist in der christlichen Lehre allerdings das Verbot der *curiositas* etabliert, der Wissbegierde, die seit Augustinus vor allem dann als zulässig gilt, wenn sie Augenlust (*concupiscentia oculorum*) in die Anerkennung des Wunderbaren der Schöpfung Gottes münden lässt.[2] Aus dieser Spannung zwischen Erkenntnisdrang und Wissensbeschränkung, Verwunderung und Bewunderung entsteht ein Spektrum an epistemischen Haltungen, welches die fiktionale Literatur des Mittelalters ganz grundlegend beeinflusst.*

Zugleich werden dem schweifenden Blick auf die Dinge der Welt in der fiktionalen Literatur des Mittelalters Lizenzen erteilt, welche weit über die augustinische Vorstellung hinausgehen, dass die Schöpfung Gottes (an)zuerkennen und im Zuge dessen die Grenze eigener Erkenntnisfähigkeit einzusehen ist.[3] Vielmehr werden zum Beispiel in den Darstellungsmustern höfischer Romane verschiedene weltliche Anliegen organisiert, die seit dem 12. Jahrhundert insofern verstärkt ‚in Bewegung' befindlich sind, als sie Wissen aus antiken, islamischen oder keltischen Quellen rezipieren. Zu solchen Wissenstraditionen gehören griechische und römische Historiographien und Naturgeschichten (Plinius und Solinus) ebenso wie erste Berichte von Asienreisen, die Opulenz und technisches Know-How im Reich des großen Khans beschreiben, oder antike medizinische Traktate zur Humoralpathologie (Galen). Auch die mittelalterliche theologische und naturphilosophische Reflexion zu *imaginatio*, Dämonen- und Teufelspaktlehre oder zu Topographien des Jenseits nimmt Einfluss auf die fiktionale Literatur.

Staunen, Verwunderung und Bewunderung

Als ‚Episteme in Bewegung' lassen sich Elemente aus den genannten heterogenen Wissenstraditionen schon deshalb auffassen, weil

* Augustinus' Ausführungen zum Wunderbaren in den *Confessiones* und in *De Civitate Dei* sind komplex und für die weitere theologisch-philosophische Reflexion des Mittelalters grundlegend. Dies gilt insbesondere auch für seine Überlegungen zu den Grenzen von Glauben und Glaubwürdigkeit, welche religiöse Wunder oder das naturgeschichtliche Wunderbare (*mirabilia*) anregen können. Einerseits bilden sie für Augustinus Prüfsteine der Erkenntnis Gottes als einem Letztverursacher aller, auch natürlicher Dinge und markieren die Grenzen menschlichen Fassungsvermögens. Andererseits werden sie von ihm nach dem Verursachungsprinzip systematisiert, indem sie zum Beispiel durch Menschen initiiert sein können, welche natürliche Ursachen instrumentalisieren, oder durch Dämonen. Die Macht von Dämonen kann dabei jedoch nie diejenige Gottes und seiner Engel übersteigen. In der Diskussion von *mirabilia* knüpft Augustinus an antike Naturgeschichten an und sorgt, an der Schnittstelle von Spätantike und Frühchristentum, für ihre bleibende Relevanz in Wissenstransferprozessen.

DOI: 10.13173/9783447121804.149
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

sie in Romanen vom Hoch- bis Spätmittelalter in vielfältiger Weise als Erscheinungsformen des Wunderbaren re-inszeniert werden. Sie begegnen in Form von kostbaren Objekten, Kunstwerken und Architekturen, Automaten und mechanischen Apparaten, Jenseits- und Anderswelten, Angehörigen exotischer Völker, Formen von Zauber und praktischer Magie, welche Neugier und Wissensdurst literarischer Helden stimulieren und sie je anders involvieren. Diese interaktiven Momente des Wunderbaren zu berücksichtigen ist von zentraler Bedeutung, um seine Wirkweisen und epistemischen Potentiale zu erkennen. Bislang neigen literatur- und kulturwissenschaftliche Untersuchungen zum Wunderbaren dazu, Phänomene hinsichtlich ihrer Herkunft aus verschiedenen Wissensüberlieferungen zu identifizieren und auf der Objektebene zu systematisieren. Literarische Texte werden dabei vielfach als Bausteine einer allgemeinen Diskursgeschichte über das Wunderbare in der Vormoderne behandelt. Der Begriff des Wissenstransfers kann sich hingegen nicht auf die Benennung von Einflüssen aus anderen epistemischen Beständen beschränken.

Durch Objekte evozierte Haltungen wie Staunen, Ver- und Bewunderung bilden Modi des Wissens, die nach Graden der Erkenntnis- und Urteilsfähigkeit sowie emotionalen Beteiligung differenziert und skaliert werden können und zwischen denen zugleich viele Misch- und Übergangsformen bestehen. Sehr vereinfacht gefasst bezeichnet Staunen eine erste Reaktion auf ein Objekt der Erkenntnis,[4] Verwunderung eine Form, sich diesem Objekt über spezifische Fragen anzunähern, und Bewunderung eine affirmative Haltung. Solche Bewunderung kann in eine Einsicht über die Größe der Macht münden, welche ein Phänomen verursacht hat – gerade im religiösen Kontext in die Einsicht über die Schöpfungskraft Gottes.[5]

In der mittelalterlichen Sangspruchdichtung zum Beispiel werden diese Haltungen regelmäßig zueinander in Beziehung gesetzt. So lenkt der Meißner, einer der wichtigsten Lyriker des späten 13. Jahrhunderts, in der ersten Zeile der ersten Strophe seines Liedes VI zunächst die Aufmerksamkeit auf ein Naturphänomen als einem Objekt des Staunens: *Mich wundert, wie die wolken vliegent tac unde nacht* (Ich staune, wie die Wolken bei Tag und Nacht bewegt werden).[6] Die Übersetzung von Mittelhochdeutsch *wundern* als ‚ich staune darüber' ist hier ebenso möglich wie ‚sich Fragen stellen'; die Formulierung transportiert beides, die Übergänge sind fließend. Im anschließenden Vers wird die fragende Haltung jedoch weiter ausspekuliert und erhält dadurch eine noch klarere epistemische Note: *mich wundert, wa die nacht hin kom des tages unde wa der tac des nachtes si* (ich frage mich, wohin die Nacht während des Tages verschwindet und wo der Tag während der Nacht bleibt, V. VI.1.2). Im dritten Vers schließlich wird der Verursacher der Phänomene benannt, der einerseits als Wirker von Wundern bekannt ist und andererseits stets unbegreiflich bleibt: *Mich wundert maniger wunder, die got hat gemacht* (Ich staune immer wieder über die vielen Dinge, die Gott erschaffen hat, V. VI.1.3). Von der Inszenierung von Staunen über ebenso inszenierte Fragen endet die Wissbegierde in Augustinischer Tradition bei der Erkenntnis der Größe Gottes. Damit steht das Lied zugleich im Zeichen des *aptum*, der darstellerischen Angemessenheit gegenüber demjenigen, das sich menschlichem Ermessen entzieht, die als typisch für eine theologisch fundierte Poetik des Wunderbaren im Mittelalter gilt.[7]

Ob motiviert durch Staunen, Verwunderung, selbst Bewunderung, stets gilt, dass ein gegebener Kenntnisstand und Erfahrungsraum überschritten und erweitert wird. Diese Dynamik hat synchron und diachron wissens- und wissenschaftsgeschichtliche Konsequenzen,[8] die Thomas Leinkauf für die Frühe Neuzeit systematisch nachgewiesen hat, die jedoch ebenso für das Mittelalter geltend gemacht werden können. Systematisch geht es in literarischen Texten allerdings selten zu – was Leinkauf selbst konzediert und das ‚poetische Wunderbare' als eigene Form aus europäi-

DOI: 10.13173/9783447121804.149
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

schen Poetiken der Frühen Neuzeit ableitet.[9] Im Mittelalter liegen entsprechende Abhandlungen nicht vor, poetologische Konzepte sind entweder aus theologischen Traktaten und anderem klerikalen Schrifttum zu gewinnen (s. o.) oder aus den Dichtungen selbst, d. h. aus ihren Darstellungsmustern und aus ästhetischen Stellungnahmen und Kommentaren. Aus diesem Grunde setzen auch die folgenden Ausführungen auf der Ebene der literarischen Texte an. Insbesondere sind sie der Auffassung verpflichtet, dass Elemente des Wunderbaren in literarischen Texten des Mittelalters selbst Formen des Wissens bilden.

Wunder als Wissen

Angesichts ausdifferenzierter Darstellungskonventionen und einer breiten Entfaltung des Wunderbaren[10] als Wissen greift eine verbreitete, an Aristoteles angelehnte Vorstellung, der gemäß Wissen an die Stelle von Verwunderung tritt, für literarische Texte zu kurz.[11] Literarische Texte entwickeln über die Gestaltung von Handlungsimpulsen, Konfliktkonstellationen und Formen von Erfahrung vielmehr eigene Wissensmodi, welche in eingehenden Textanalysen allererst profiliert werden müssen. In der sehr breiten internationalen und interdisziplinären Forschung zum Wunderbaren in der Literatur des Mittelalters fehlt diese Perspektive weitgehend.

Höfische Romane zeigen oft sehr detailliert, inwiefern das Wunderbare affiziert und emotional involviert. Dabei greifen ästhetische und epistemische Valenzen ineinander: Das Wunderbare will wahrgenommen werden, es hat Appellcharakter, mitunter will es faszinieren oder regelrecht überwältigen; vielfach wird es dezidiert als schön beschrieben. Verwunderung als Ausdruck für die Begegnung mit dem, was neu, fremd oder unerwartet ist, und der dabei aktualisierte Konnex von Neugier, Wissen und Erkenntnis sind nicht grundsätzlich eindeutig positiviert. Vielfach hat das Wunderbare einen ambivalenten Status, der in literarischen Texten mit narrativen Mitteln wie Spannungserzeugung, Verrätselung und der Entfaltung von Angstdynamiken umgesetzt wird. Auch deshalb müssen die Phänomene des Wunderbaren im Kontext ihrer erzählerischen Einbettung, der an sie geknüpften Handlungsvollzüge und ihnen zugeschriebenen Erfahrungen, der durch sie ausgelösten Emotionen und Reflexionen sowie ihrer rhetorischen Stilisierung untersucht werden. Bei Elementen des Wunderbaren kann es sich um Orte des Luxus und der Liebe ebenso wie der monströsen Völker und gewalttätigen Sitten handeln, denen sich literarische Helden mit dem Versprechen auf Ehrerwerb und Glück wie auf Gefahr des Verlusts von Leib und Leben aussetzen, die ihnen Grenzerfahrungen bereiten und eine breite Palette verschiedener Emotionen (Faszination, Verunsicherung, Angst, Begeisterung, Lust) erzeugen. In Mikroanalysen zeigt sich das Wunderbare als erzählerisches Dispositiv, das Emotionalität in ihrer Bandbreite zur Geltung bringt und zugleich immer neu mit Aspekten des Wissens und Wissenserwerbs verknüpft. So werden im mittelalterlichen Roman körpergebundene, handlungsbasierte, multisensorische und – zum Beispiel als Beziehung zu einem ‚exotischen' Partner – mit Genderkonstruktionen verknüpfte Erkenntnisprozesse gestaltet.

Im *Straßburger Alexander* (letztes Drittel 12. Jh.), dem wichtigsten deutschsprachigen Alexanderroman des Hochmittelalters zum Beispiel, ist Alexanders berühmte Reise durch Indien durch den Wunsch motiviert, ‚Wunder zu besehen' (*wundir besehen*)[12]. Er führt zu einer Serie von Begegnungen mit anderen Völkern und ihren Lebensformen ebenso wie exotischer Flora und Fauna. Unter anderem gehen Alexander und seine Gefolgsleute in Indien Liebesbeziehungen zu sogenannten ‚Blumenmädchen' ein, jungen Frauen, die auf einer Waldlichtung aus Bäumen heranwachsen.[13] Unterstützt durch Kunstgenuss – im Wald ertönt Musik, die Mädchen singen und tanzen – verschaffen sie den Männern intensive Liebes- und Glückserfahrungen, in deren Folge diese ihre kriegerischen Missionen, ja ihre her-

DOI: 10.13173/9783447121804.149
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

kömmlichen Identitäten vergessen und sich vollkommen dem Moment überlassen. Die Gestaltung der Episode folgt einerseits klar dem Wissens-Modell vom ‚Mirabilienorient',[14] zu dem seit der antiken Naturgeschichte auch alternative Formen von Lebensgemeinschaften gehören.[15] Andererseits beruht der spezielle Modus der Aneignung solchen Wissens über eine alternative Lebensform und ihre Gesetze hier auf konkreter körperlich-sensueller und emotionaler Erfahrung. Die Veränderung, die mit ihm vorgeht, wird Alexander gleichwohl bewusst und wird zumindest retrospektiv von ihm auch reflektiert:

Mir dûhte an der stunt,
ih ne wurde niemer ungesunt,
ob ih dâr imer mûste wesen,
sô wâre ih garwe genesen
von aller angistlîcher nôt
und ne forhte niwit den tôt.
(V. 4785–4790)

Zu dieser Zeit kam es mir so vor, als würde es mir nie wieder schlecht gehen, und dass ich, wenn ich dort bliebe, sämtliche Sorgen und Ängste verlieren würde und auch den Tod nicht zu fürchten hätte.

Das Wunderbare hat Alexander Kenntnisse über alternative Lebensmodelle verschafft, doch er hat diese Kenntnisse nicht von einer neutralen Beobachterposition aus erworben, sondern über Strategien sensueller Verführung, von denen am Ende offen bleibt, ob sie ihm langfristig auch geschadet hätten. Denn Alexander ist durch die Begegnung mit den Blumenmädchen von seiner ursprünglichen Mission abgekommen, *wunder* zu betrachten, ohne es überhaupt zu bemerken. Konsequenterweise setzt erst der Naturkreislauf, dem die Mädchen unterworfen sind – ihre Lebensdauer ist wie die von Blumen begrenzt – den Beziehungen ein Ende und entlässt die trauernden Männer wieder in die Gegenwart ihrer Indienreise; hier zeigt sich, dass Anderswelten des Wunderbaren vielfach nicht nur spatial, sondern auch temporal ausgewiesen werden.[16] Vor allem jedoch wird deutlich, dass die Erzählformen des Wunderbaren, anders als lange vertreten, nicht einfach eskapistische oder ‚märchenhafte' Szenarien entwerfen, deren Funktion sich in reiner Unterhaltung erschöpft, sondern alternative Lebensformen,[17] Normen und Werthaltungen gestalten und damit neues Wissen repräsentieren und generieren.

Medialität und Materialität des Wunderbaren

Unter den literarischen Gattungen des Mittelalters, die mit Elementen des Wunderbaren kulturelle Alterität gestalten, kommt auch dem Antikenroman große Bedeutung zu. Der Antiken- entwickelt wie der Reiseroman Handlungsstränge über Begegnungen mit chronologisch und/oder topographisch fernen Welten. Für die deutsche Literatur des Mittelalters nimmt hier der wohl kurz nach 1160 entstandene *Eneasroman* eine herausragende Position ein, der sowohl nach antikem (Vergil) wie altfranzösischem Vorbild (dem anonymen *Roman d'Eneas*) die Geschichte des Troja-Flüchtlings und Rom-Begründers Eneas erzählt. Er gilt zugleich als erster höfischer Roman der deutschen Literatur des Mittelalters. Für das Wunderbare relevant ist unter anderem Eneas' Fahrt durch eine teils exotische Fremde inklusive einer Jenseitsreise und einer Liebesbeziehung zur Königin von Karthago, Dido.
Die Begegnung mit Dido wird über die spannungsgeladene Ankunft in ihrem Herrschaftsgebiet vorbereitet, der Stadt Karthago. Die Gestaltung der Episode steht in der Tradition des antiken Städtelobs, für die bereits von Vergil verwendete Rhetoriken des Staunens aufgenommen und mit eigenen Akzenten versehen werden.[18]
Eneas und seine Gefolgsleute erkennen Karthago schon von ihrem Schiff aus der Ferne und nähern sich der Stadt langsam an. Aus Troja geflohen, nach schweren Seestürmen zahlenmäßig dezimiert, entkräftet und mittellos, können sie sich keineswegs sicher sein, dass sie nach ihrer Ankunft am fremden Ufer freundliche Aufnahme finden werden. Sie befinden sich in einer existentiellen Not- und zugleich klassischen romanhaften Schwel-

DOI: 10.13173/9783447121804.149
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

lensituation,[19] die in der Literatur des Mittelalters als Ankunft an einer fremden Burg vielfältige Ausgestaltungen gefunden hat.[20] In der Beschreibung Karthagos wird das Gewicht des Risikos, das Eneas eingeht, entsprechend reflektiert:

an Kartâginê der grôzen
stunden torne hundert.
swen sô des wundert,
wil her ez versûchen,
her kome zû den bûchen
diu dâ heizent Êneide.
nâch der wârheide,
als ez dar ane gescriben is,
sô mach hers wol sîn gewis.[21]

Das große Karthago war von hundert Toren umgeben. Wer sich darüber wundert und es überprüfen möchte, der schaue in die Bücher, die ‚Eneide' heißen. Der Wahrheit gemäß, wie es darin geschrieben steht, kann er sich dessen vergewissern.

Karthago ist mit hundert Toren nicht nur eine außerordentlich große und mächtige Städt. Sie wirkt auch dadurch ehrfurchtsgebietend, dass ihr Aussehen über eine Stabilität der Überlieferung und des Wissens bekräftigt wird, wie sie für vormoderne Kulturen typisch und zugleich irreführend ist. Denn anders als die Textstelle mittels einer Autoritätsreferenz auf die schriftlichen Quellen und ihre unfehlbare ‚Wahrheit' behauptet, ist der mittelhochdeutsche Text Veldekes keineswegs wortgetreu mit seiner lateinischen Vorlage identisch; im vorliegenden Beispiel hebt Heinrich von Veldeke – ebenso wie der Verfasser des *Roman d'Eneas* – vielmehr den Burg- und Festungscharakter der Stadt hervor, während Vergil eine frei zugängliche, im Aufbau befindliche Stadt beschreibt.[22] Mit der Spezifik gerade seiner Ausarbeitung hat Veldeke für die deutsche Literatur des Mittelalters schließlich stilbildend gewirkt.[23] ✧

Die Textstelle aus dem *Eneasroman* zeigt in diesem Falle exemplarisch eine Funktionsweise des Wunderbaren als einer rhetorischen Strategie, mittels der grundsätzlich ein beliebiges Objekt oder ein beliebiger Vorgang als staunenswert ausgezeichnet werden kann. Auch aus diesem Grund ist das Wunderbare nicht als kulturgeschichtliches Archiv von *mirabilia* allein zu begreifen. Der Appell zur Reflexion auf die Vorlagen ist in diesem Zusammenhang als Versuch zu sehen, Verwunderung und Bewunderung über das sagenhafte Karthago zu evozieren, und solche Steigerungsrhetorik wird dann effektiv fortgeführt, ohne dass die Worte *wunder*/*wundern* überhaupt noch einmal fallen müssten. In der Forschung wird in Bezug auf Eneas' Ankunft in Karthago vielfach die Großzügigkeit und Gastfreundschaft Didos hervorgehoben,[26] welche seine Sorgen bald zerstreuen wird. Gewissheit, und damit Wissen, über eine voraussichtlich freundliche Aufnahme lässt sich jedoch bereits vor der Schilderung ihrer Begegnung aus der weiteren Ansicht der Stadt ableiten:

Kartâgô was rîche
und stunt gelegenlîche
aller slahte gûte.
des ieman was ze mûte,
daz iender wesen solde,
der ez dâ sûchen wolde,
daz funden solde werden
in wazzer joch in erden,
des vant man alles dâ genûch,
daz wazzer unde lant trûch.
(V. 27, 1–10)

✧ Transfers von Beschreibungen faszinierender Städte hören mit der Literatur des Mittelalters selbstverständlich nicht auf, sondern bringen in der Moderne nach Maßgabe der einschneidenden Prozesse gesellschaftlicher Transformation international neue Narrative hervor, darunter den Großstadtroman. Zugleich werden ältere Topoi zur Stadt als *wunder* aber bis in die Gegenwartsliteratur hinein revitalisiert. Ein Beispiel bildet Salman Rushdies neuer Roman *Victory City* über das historische indische Königreich Vijayanagara und seine gleichnamige Hauptstadt. Der magisch erschaffene zentrale Schauplatz der Dichtung wird entsprechend „expressiv markiert"[24] in der Beobachterperspektive und im Rekurs auf bekannte Erzählmuster eingeführt, welche die Beschreibung der Gebäude an Zentralbauten wie Palast und Tempel ausrichten: „After no more than an hour, they saw the air began to shimmer as it does during the hottest hours of the hottest days, and then the miracle city started growing before their astonished eyes, the stone edifices of the central zone pushing up from the rocky ground, and the majesty of the royal palace, and the first great temple too."[25] Bemerkenswert ist darüber hinaus, dass diese Stadt in Rushdies Roman mit Gegen-Orten kontrastiert wird, die oft nach eigenen Regeln funktionieren. Einer dieser Orte, ein Wald, trägt anderweltliche Züge, welche an die Blumenmädchenepisode im *Straßburger Alexander* erinnern. Er ist ebenfalls von Klängen erfüllt und weist ein eigenes Zeitregime auf: „Years passed without anybody noticing. Nobody seemed to be getting older: neither the men nor the women. That phenomenon, too, eluded their attention, as if the enchanted forest had so ordained it." (S. 148)

DOI: 10.13173/9783447121804.149
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Karthago war mächtig und stand auch durch seine Lage in jeder Hinsicht gut da. Was jemand sich wünschen sollte, das es irgendwo zu geben hätte, und es dort suchen wollte, was es immer nur gibt, zu Wasser und zu Land, das alles fand man dort in Fülle, was Wasser und Land hergaben.

Die Stadtbeschreibung nimmt, indem sie die einzigartige Machtstellung Karthagos und ihren Reichtum vergegenwärtigt, einen hymnischen Ton an. Wenn es sich um eine Stadt handelt, die tatsächlich keinerlei Wünsche offenlässt, hat man es mit nichts weniger als einem utopischen Ort, einem irdischen Paradies zu tun.[27] Zu den paradiesischen Momenten gehört die Plötzlichkeit der Wunscherfüllung, welche die Textstelle suggeriert – was immer man sich wünscht, ist instantan verfügbar. Was nach rationalen Kriterien eine irrealisierende Note trägt, fungiert an der vorliegenden Stelle tatsächlich als Beglaubigungs- und Bekräftigungsstrategie: Karthago ist derart prachtvoll und strategisch gut gelegen, und es verfügt über solchen Reichtum, dass hinter seinen Mauern keine Wünsche mehr offen bleiben, und daran – an der konkreten, als staunenswert markierten Materialität der Bauten – können die heimatlosen Protagonisten erkennen, dass auch sie ihr Glück dort finden werden. Hier wird ein Wissensmodus des Wunderbaren entfaltet, der direkt an der Materialität der Objekte und ihrer Wahrnehmung haftet.

Auch der Titelheld des mittelhochdeutschen Reiseromans *Herzog Ernst* (Anfang 13. Jh.) befindet sich mit seinem Gefolge während einer Seefahrt in einer krisenhaften Lage, als sie in einer luxuriösen, aber vollkommen menschenleeren Stadt stranden. Auch Ernst und seine Männer sind exiliert, nachdem sie wegen einer Reichsacht das Kreuz genommen hatten und während der Überfahrt in das Heilige Land von ihrer Route abgekommen waren. Inzwischen haben sie während schwerer Seestürme viele Gefährten verloren und sind vollkommen ausgehungert, als sie angesichts der an der Stadt Grippia sofort erkenntlichen Pracht neue Zuversicht fassen. Auf der Suche nach Nahrung begeben sie sich in die Stadt, deren Beschreibung ebenfalls auf Schönheit und Reichtum setzt:

der wîse und ouch der tumbe
in der bürge giengen umbe
und sâhen alle besunder
diu manicvalden wunder
von golde und von gesteine,
von grôzer zierde reine.[28]

Der Klügere und der weniger Erfahrene gingen gleichermaßen in der Stadt umher und sahen sich genau die vielen Schätze an, aus Gold und Edelsteinen und erlesenem Schmuck.

Die Beschreibung betont die Anziehungskraft der goldenen Stadt, von der sich Höher- und Niederstehende, Gebildete und Ungebildete gleichermaßen involvieren lassen. Zugleich zeigt sich erneut eine spezielle, konkret an Materialität gebundene Form des Wissenserwerbs, in welcher die Protagonisten versuchen, sich auf die fremde schöne Umgebung einen Reim zu machen. Zwar ist nicht explizit die Rede davon, dass die Reisenden sich Fragen stellen, ihre Umgebung hinsichtlich bestimmter Parameter erforschen oder sich eingehend mit ihrer Unsicherheit darüber auseinandersetzen würden, was genau sie in der Stadt erwartet. Über die Nennung ihrer unterschiedlichen Erfahrungs- und Wissenshintergründe (*der wîse und ouch der tumbe*) und die Akzentuierung ihrer flanierenden Schau-Haltung ergehen jedoch Hinweise auf eine epistemische Dimension der Situation. Im vorliegenden Fall ist zentral, dass das ungewöhnliche Aussehen der Stadt alle Beteiligten gleichermaßen affiziert und bei allen eine Haltung konstituiert, welche Angehörige der höfischen Gesellschaft grundsätzlich auszeichnen sollte: Wunder bestaunen.

Staunen als Wissensoikonomie

Die Fähigkeit, Wunder erkennen und wertschätzen zu können, bildet in der Vormoderne einen eigenen Wissensmodus. Im europäischen Mittelalter ist dieser Modus religiös fundiert – die Kompetenz etwa, Jesus

DOI: 10.13173/9783447121804.149
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

an seiner Wundertätigkeit als den Heiland erkannt zu haben, unterscheidet nach christlicher Auffassung wahre Gläubige von den Juden. Ein solches Erkenntnispotential des Wunderbaren wurde auch an der eingangs am Beispiel der Sangspruchdichtung skizzierten Wahrnehmung Gottes über die Wunder seiner Schöpfung ersichtlich. Der Anspruch, Wunder angemessen wahrnehmen zu können, greift jedoch über den religiösen Kontext hinaus und betrifft verschiedenste Objekte und Praktiken höfischer Repräsentation. Höfische Romane entfalten über Architekturen, Praktiken des Gabentauschs und die Besichtigung von Kunstwerken eigene Wissensoikonomien, über welche die Angehörigen adliger Eliten einander wechselseitig ihre Achtung bekunden und sich als standesgemäß, kultiviert, an Wissenserwerb interessiert und vertrauenswürdig (an)erkennen. Gerade in transkulturellen Begegnungen ist eine solche Ebene der Anerkennung von eminenter Bedeutung.[29]

In den europäischen Wunderkammern der Frühen Neuzeit findet die Konvention der Besichtigung von Wundern ihren deutlichsten Niederschlag, die dort virulenten Praktiken des Sammelns, Zeigens, Erzählens und Bestaunens gehen jedoch auf die mittelalterliche Schatzkammer,[30] die Kirche als Ausstellungsraum[31] und auf mittelalterliche Romane und Wissensliteratur zurück.[32] Vor diesem Hintergrund ist die Erwähnung von Gold und Edelsteinen als *wunder* in der Stadt Grippia des *Herzog Ernst* ebenso wenig akzidentiell wie die Kunstfertigkeit, mit welcher der vorgefundene Schmuck hergestellt wurde (*von grôzer zierde reine*). Die kostbaren Objekte und die in ihnen verarbeiteten Materialien lassen vielmehr den Schluss zu, dass die Mannschaft um Herzog Ernst in der fremden Umgebung auf den Lebensraum einer höfischen Gesellschaft getroffen ist, deren Angehörigen man womöglich auf Augenhöhe begegnen könnte. Gold und Preziosen wirken als Medien, welche Zugehörigkeit zur höfischen Gesellschaft kommunizieren.[33] Als solche vermitteln sie gerade angesichts des Umstands ein gewisses Vertrauen, dass die Stadt menschenleer ist. Als sich am Ende die Bewohner der Stadt hingegen als das monströse Volk sogenannter Kranichschnäbler entpuppen, deren höfisches Aussehen und Gebaren von tierischen und gewalttätigen Zügen durchbrochen ist, zeigt die Fremde ihr eingangs erwähntes anderes, bedrohliches und angstbesetztes Gesicht. Herzog Ernst und seine Gefolgschaft werden mit den Stadbewohnern einen blutigen Kampf aufnehmen, welcher die *curiositas*-Thematik und die Frage virulent werden lässt, ob eine tendentiell transgressive Handlung wie das Eindringen in eine fremde Stadt als risiko- und verlustreiches Unternehmen tatsächlich providentiell sanktioniert ist.

Der Umstand, dass literarische Texte des Mittelalters sich anders mit Wundern und Wunderbarem auseinandersetzen als philosophische oder theologische Abhandlungen dies tun, ist oft hervorgehoben worden. Zugleich wurde dieser Umstand gerade in der wissens- und wissenschaftsgeschichtlichen Forschung vernachlässigt.[34] Grundsätzlich gilt jedoch: „Whether in literature or in philosophy, marvels are unlikely phenomena that demand scrutiny and investigation."[35] In der einen oder anderen Weise verhandelt das Wunderbare Fragen wie: Worauf darf Erkenntnis sich unter welchen Bedingungen relativ gefahrlos richten, wo werden den literarischen Helden Grenzen aufgezeigt? Wie wird ihr Wissensdrang befriedigt, unter welchen Bedingungen wird er es nicht? Welche neuen intellektuellen, emotionalen oder sinnlichen Erfahrungen bereitet die Begegnung mit der exotischen Fremde? Wo lässt sich eine dezidiert christliche Perspektive erkennen, welche die Phänomene auf der Diskursebene in eine theologische Deutungsperspektive überführt? Wie ausgefeilt Begegnungen mit dem Wunderbaren der Fremde erzählt werden und welche diffizilen Muster kultureller Reziprozität dabei zum Tragen kommen können, zeigt erneut der *Straßburger Alexander*. Hier trifft der Protagonist gegen Ende seiner Reise durch Indien schließlich am ‚Ende der Welt' im Land Meroves ein, das von der Königin

DOI: 10.13173/9783447121804.149
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Candacis beherrscht wird. Die Begegnung mit ihr wird vielfach als Kontrapunkt zur Blumenmädchenepisode verstanden.[36]

Als Alexander vor den Toren ihres Palastes seine Zelte aufschlagen lässt und Candacis seinen Dienst entbietet, wird er von ihr in ihren Palast eingeladen. Die Situation ist eine andere als die um den Trojaflüchtling Eneas und seine Gefährten, die in Karthago um Unterstützung ersuchen und diese auch erhalten. Alexander ist als aggressiver Eroberer bekannt; er stellt sich Candacis zwar unter falschem Namen vor, doch sie hat über seine Identität bereits Erkundigungen eingeholt. Auch wenn Alexanders Reise durch den Mirabilienorient Indien dezidiert der Suche nach Wundern gilt und sein Eroberungsdrang damit zumindest sistiert wurde, muss er bei Candacis Befürchtungen auslösen, dass er auch ihre Herrschaft seinem Siegeszug einverleiben möchte. Vor diesem Hintergrund ist entscheidend, wie Alexander und Candacis ihre Begegnung gestalten. Wie sich herausstellt, wählt auch Candacis das diplomatische Kommunikationsmuster, das sich transkulturell bis in die Frühe Neuzeit hinein bewähren wird: das Staunen über die Wunder am Hofe. Sie erweist Alexander dadurch ihre Reverenz, dass sie ihm den Anblick der Kostbarkeiten in den Räumen ihres Palastes – einer Form von früher Wunderkammer – gewährt, Kostbarkeiten zudem, die sie teilweise selbst entworfen und in Auftrag gegeben hat. Alexander seinerseits begegnet der Einladung mit adäquater Höflichkeit, indem er den Wert der ihm präsentierten Artefakte anerkennt und dies durch den Ausdruck seiner Bewunderung auch artikuliert. Wie sich im narrativen Prozess der Schilderung dieser Abläufe zeigt, verfügen Candacis und Alexander also über ein gemeinsames Wissen über die Bedeutung entsprechender situationsangemessener höfischer Verhaltensmuster sowie der Inszenierungsmodi und Rhetoriken, die in ihnen virulent werden; sie können dieses Wissen aktualisieren und anwenden.[37]

Weil Alexanders Position in diesem Vorgang aus der Ich-Perspektive erzählt ist, kann das Erzählen seiner Wahrnehmung mimetisch folgen. Er wird von Candacis durch mehrere Räume geführt, in denen sich Assoziationen zur Schönheit des Paradieses mit der Pracht und Exotik der Fremde durchkreuzen, wobei sie im Luxus als der großzügigen Verwendung kostbarer Materialien einen gemeinsamen Nenner finden.[38]

Ein Saal hat eine technische Sensation vorzuweisen, einen Automaten. Er ist ebenso Ausdruck von Candacis' Kompetenz als Künstlerin und Ingenieurin wie ihrer auch genderhaft markierten Macht. Denn die Wirkweisen des Automaten beruhen unter anderem auf einer Vielzahl von Männern, die gleichsam ihrem Kommando folgen:[39]

Mitten in ir palas
ein scône tier geworht was,
daz was alliz golt rôt,
alse siz selbe gebôt.
Daz tier was vil hêrlîch,
eineme hirze gelîch.
An sîn houbit vorne
hattiz dûsint horne.
Ûf allir horne gelîch
stunt ein fugil hêrlîch.
Ûf dem tiere saz ein man,
scône unde wol getân,
der fûrte zwêne hunde
unde ein horn ze sînen munde.
Nidene an dem gewelbe
lâgen viere und zwênzich blâsebelge.
Zaller belge gelîch
gingen zwelif man creftich.
Sô si di belge drungen,
die fugele scône sungen
an deme tiere vorn,
sô blies ouh der man sîn horn,
sô galpeden ouh di hunde.
Ouh lûtte an der stunden
daz hêrlîche tier,
mit der stimmen alsein pantier,
dem gêt under stunde
ein âdem ûz dem munde,
sûzer den wîrouch.
(V. 5553–5581)

Mitten in ihrem Saal war ein schönes Tier gefertigt, das bestand ganz aus rotem Gold, wie sie selbst es gewollt hatte. Das Tier war sehr prächtig, es glich einem Hirsch. An seinem Kopf vorne hatte es tausend Hörner. Auf jedem Horn befand sich ein herrlicher Vogel. Auf dem Tier saß ein Mann,

DOI: 10.13173/9783447121804.149
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

schön und gut gebaut, der führte zwei Hunde und zu seinem Mund ein Horn. Unten an der Wölbung befanden sich vierundzwanzig Blasebälge. Zu allen Blasebälgen traten jeweils zwölf Männer. Wenn sie die Blasebälge betätigten, sangen die Vögel vorn auf dem Tier schön, dann blies auch der Mann sein Horn, dann kläfften auch die Hunde. Auch ließ zur gleichen Zeit das herrliche Tier laut seine Stimme wie ein Panther erschallen, dem geht bisweilen ein Atem aus dem Mund, der süßer als Weihrauch ist.

Die Beschreibung dieses Hirschautomaten gibt verschiedene Einflüsse älterer Technikgeschichten und Ordnungen des Wissens zu erkennen.[40] Grundsätzlich gehört er zur Gattung tönender Automaten, doch auch das Modell von ‚Vogelbäumen' ist in ihn eingegangen, künstlicher Bäume, auf denen mechanische Vögel Töne erzeugen. Bei der Konstruktion solcher Vogelbäume wird ein Eindruck maximaler Lebensechtheit angestrebt. Schließlich hat die Tradition von Thron-Automaten in der *descriptio* ihren Niederschlag gefunden: Vorrichtungen, an denen künstliche wilde Tiere angebracht sind, die durch komplizierte Apparaturen, vielfach Blasebälge, zum ‚Brüllen' gebracht werden. Eine wichtige Vermittlungsfunktion haben hierbei vermutlich altjüdische Thronvorstellungen übernommen und Beschreibungen des tönenden, mit Bewegungselementen versehenen Throns Salomons.[41] Am Hirschautomaten im *Straßburger Alexander* wird ein prinzipiell nachvollziehbarer Antriebsmechanismus beschrieben, bei dem Blasebälge Tiergeräusche erzeugen. Das Kriterium der Lebensechtheit, das bei Thronautomaten durch die Illusion wilder Tiere beeindrucken oder einschüchtern soll, findet zwar insofern keine Entsprechung, als Hirsche erfahrungsgemäß nicht wie Panther brüllen und Vögel sich üblicherweise nicht in tausend Verästelungen eines Hirschgeweihs niederlassen. Der Automat stellt vielmehr eine hybride Vorrichtung dar, durch welche der Eindruck artistischer Selbstbezüglichkeit entsteht, ein Artefakt zwischen *naturalia* und *artificialia*, wie die Wunderkammern der Frühen Neuzeit sie später vielfach ausstellen.[42] Seiner Wirkung tut dies jedoch gerade keinen Abbruch. Über den Prozess der *descriptio* wird der Hirschautomat vielmehr förmlich performativ ‚aufgebaut', bis er beinahe riesenhafte Ausmaße anzunehmen scheint: Während Alexanders Blick über das Tier wandert, scheint dieses in seiner Wahrnehmung immer größere Ausmaße und Ausbuchtungen zu bekommen. Erzählt wird zunächst nur von einem Hirsch, doch dann scheint sein Geweih in dem Moment, in dem Tausende auf ihm sitzende Vögel beschrieben werden, förmlich in die Breite und die Höhe zu wachsen. Zugleich ist nicht ausgeschlossen, dass der Automat eine Sinnestäuschung auslöst – diese wäre dann Resultat einer ‚Over-Performance' der bilderzeugenden inneren Sinne,[43] wie antike und mittelalterliche Theorien der *imaginatio* sie mannigfach konzeptualisieren.[44]

Bei anderen Teilen des Tieres verschieben sich die Dimensionen durch den textuell inszenierten Wahrnehmungsmodus weiter. Wie riesig der Automat sein muss, wird erst in dem Moment deutlich, in dem Männer erwähnt werden, die ihn am Boden mit Blasebälgen in Bewegung setzen und dabei zu seiner gewaltigen Größe buchstäblich aufpumpen. Im Verbund mit dem anschließend erwähnten Fauchen des Panthers könnte der Hirschautomat bedrohlich erscheinen. Gemeinsam mit den vielen Vögeln, die gleichzeitig zwitschern, müsste er einen ohrenbetäubenden Lärm erzeugen. Aber davon ist nicht die Rede. Stattdessen überwiegen positive Charakterisierungen: *sûz*, *hêrlîch*, *scône*. Die Artifizialität des Hirschautomaten ist in den Dienst einer multimedialen Stimulierung der Sinne und Entgrenzung des Raums gestellt, welche als überaus angenehm empfunden wird und eine eigene ästhetische Erfahrung darstellt. Diese Erfahrung wird zwar auf intradiegetischer Ebene zunächst Alexander zugeschrieben, doch über die literarischen Techniken der *evidentia* und der Schilderung in der Ich-Perspektive wird sie zugleich sehr nahe an die Textrezipient:innen herangerückt. Allgemeine epistemische

DOI: 10.13173/9783447121804.149
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Dimensionen für den Hirsch- wie für weitere Automaten der höfischen Zeit lassen sich im Rekurs auf Udo Friedrich vielleicht als Einsicht beschreiben, dass „die Natur durch die Kunst abgelöst wird. Wie die Domestizierung zeugt die Technisierung von einem sich verändernden Naturverständnis, das Natur mittels *ratio* in seine Gewalt zu bekommen versucht."[45] Andererseits bleibt zu bedenken, dass eine strikte Entgegensetzung von Kunst und Natur für das Mittelalter kaum anzusetzen ist.[46] Im speziellen Kontext der gegebenen Szene ist der Hirschautomat zudem als Ausweis technischen Wissens seiner Schöpferin Candacis signifikant, das eine zentrale Basis ihrer Macht und ihres Willens zur Herrschaftsentfaltung darstellt.

Transfers magischen Wissens

Erfahrungen mit dem Wunderbaren bleiben in der Literatur des Mittelalters nicht auf die Gattung der Reise- und Antikenromane beschränkt. Auch Artusromane sind bis in die Frühe Neuzeit hinein von seinen Erzählmustern bestimmt. Dabei kommt es nicht zuletzt zu unterschiedlichen Überschneidungen mit den vielfältigen Formen, von religiösen Wundern und ihren Devianzen und Inversionen zu erzählen. Alexander ist nicht der einzige Prototyp einer Begegnung mit dem Wunderbaren, auch verschiedene Artus- und Gralritter oder legendarische Figuren (Georg) machen vergleichbare Erfahrungen, im Zuge derer für eingeführte Erzählmuster je eigene Ausgestaltungen, Umbesetzungen und Neufigurierungen entstehen. Allerdings bleibt Alexander eine der wichtigsten und bekanntesten Figuren, und es ist kein Zufall, dass er als sagenhafte historische Gestalt, die immer schon mit der Sphäre des Wunderbaren in Verbindung steht, seinerseits Gegenstand einer Wunscherfüllungsdynamik wird. So kommt der Titelheld des *Faustbuchs* von 1587 dem Begehren des deutschen Kaisers Karl V. nach, ihm dadurch eine Kostprobe seiner Zauberkünste zu erweisen, dass er ihm Alexander den Großen und seine Gemahlin „wie sie im Leben gewesen / fürzustellen" (sie so, wie sie im wirklichen Leben waren, erscheinen zu lassen) vermag.[47] Faustus stellt gegenüber dem Kaiser wahrheitsgetreu, d. h. dem als verbindlich anerkannten Wissen von Dämonologie und Imaginationstheorie folgend zwar vorsorglich klar, dass es sich nicht um die gleichsam wiederauferstandenen tatsächlichen Personen, sondern nur um Geister handeln könne, die lebensecht an ihrer Stelle auftreten – aber mit derartigen Chimären erklärt der Kaiser sich einverstanden und sieht Alexander und seine Gemahlin kurz darauf zur Tür hereintreten. Die Ausübung von Zauber – die performative Seite der Magie oder ihre Bewährung in der Praxis – ist seit dem höfischen Roman einer der meistverwendeten Begründungszusammenhänge für Funktionsweisen des Wunderbaren.[48] Grundsätzlich bedient sich das Wunderbare aber bei verschiedensten Vorstellungsgehalten des Magischen und wird als Begriff mitunter synonym wie Magie verwendet, obwohl es sinnvoll ist, beide zu unterscheiden: Durch den Transfer in literarische Texte streift das entsprechende Wissen seine magischen Elemente zwar nicht zur Gänze ab, aber es wird um neue epistemische Dimensionen angereichert.[49]

Im Faustbuch wird die Fähigkeit zu zaubern zeitgenössischer Dämonologie folgend aus gelehrter Magie und ihrer Affinität zum Teufel abgeleitet, in letzter Instanz aus dem Teufelspakt selbst.[50] In der höfischen Literatur hingegen ist dieser Bezug nicht vergleichsweise eindeutig, unter den Agenten des Wunderbaren verwenden zum Beispiel Feen ihre Zauberkraft häufig, um Liebesbeziehungen zu stiften,[51] und sie neigen, anders als Zauberer, weniger zu regelrechtem dämonisch inspirierten Schadenszauber.[52] Doch auch Zauberer treten mitunter als Unterhaltungskünstler bei Hofe auf, um liebeskranke Helden zu therapieren; sie lassen imaginäre Welten erstehen und erzeugen dadurch Staunen, Lachen und manchmal Schrecken und Angst.[53] Aus diesem Grund schien es der Forschung naheliegend, Zauberer in einer mär-

DOI: 10.13173/9783447121804.149
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

chenhaft entrückten Spielwelt zu situieren,[54] ein Ansatz, welcher tendenziell den Umstand gering schätzt, dass die Machinationen der Zauberer immer in zeitgenössischen Wissenstraditionen wie Varianten gelehrter Magie (Astrologie, Medizin) fundiert sind und mithin ihrerseits Formen des Wissens entfalten. Dies ist wiederum insofern auch gendertheoretisch aufschlussreich, als zum Beispiel Feen-Protagonistinnen gegenüber den von ihnen erwählten Helden mit einem Wissensvorsprung ausgestattet sind, der sie die Beziehung nach ihrem Willen gestalten lässt.[55]

Auch im Faustbuch ist der Titelheld, von Mephistopheles mit entsprechender Macht ausgestattet, als Zauberer ein Illusionskünstler; bei der Erschaffung von Bildern kann er auch auf die Kraft des Imaginären vertrauen, die in gewisser Weise, wie Michelle Karnes erläutert, das Wunderbare mit hervorbringt.[56] Zugleich ruft das Wunderbare, wie für den frühneuhochdeutschen Prosaroman typisch, im vorliegenden Fall den Gegenpol der *experiencz* hervor, seine Überprüfung durch die Erfahrungswirklichkeit.[57] Denn Karl V. erinnert sich, über Alexanders Gattin oft gehört zu haben, „daß sie hinden im Nacken ein grosse Wartzen gehabt / vnd gieng hinzu zu besehen / ob solche auch an diesem Bild zu finden / vnd fandt also die Wartzen / denn sie jhm / wie ein stock still hielte / vnd hernacher wiederumb verschwand“ (S. 79, 11–15: dass sie hinten im Nacken eine große Warze hätte, und ging zu ihr, um zu prüfen, ob eine solche auch an ihrer Erscheinung zu finden wäre, und konnte, weil sie ganz still wie ein Stock da stand, auch tatsächlich eine finden, bis sie [= die Erscheinung] dann wieder verschwunden war). Das bedeutet aber: Auch eine Illusion oder Erscheinung, ein *Bild*, muss Kriterien der Wahrhaftigkeit und Stimmigkeit genügen, um überzeugen zu können. Angesichts der Tatsache, dass es sich ‚nur‘ um eine Zauberei handelt, mag eine Beglaubigungsstrategie, die auf verbürgtes Wissen referiert, ähnlich widersprüchlich und abwegig wirken wie die früher angeführte Beschreibung Karthagos als irdisches Paradies oder die exzessive Stimulierung der Sinne durch einen Musikautomaten, der im Raum wächst oder nur im Auge des Betrachters. Entsprechende Insistenzen auf Wahrheit bezeugen jedoch nachdrücklich, dass sich das Wunderbare in der fiktionalen Literatur des Mittelalters als eigener, an Formen der Ästhetisierung gebundener Wissensmodus etabliert hat, der bis weit in die Frühe Neuzeit hinein Verbindlichkeit beansprucht.

Jutta Eming

Anmerkungen

1 Aristoteles, *Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie*, übers. u. hg. v. Franz F. Schwarz, Stuttgart 1970, 982b, S. 21.

2 Augustinus, *Confessiones/Bekenntnisse.* Lateinisch und Deutsch. Eingel., übers. u. erl. v. Joseph Bernhart, mit einem Vorwort v. Ernst Ludwig Grasmück, München 1955/1987, X 35,54; S. 572, *et passim*.

3 Einen Überblick vermittelt Martin Baisch, „Neugier – Faszination – Ambiguität. Inszenierungsformen und -funktionen im höfischen Roman“, in: *Staunen als Grenzphänomen*, hg. v. Nicola Gess u. a., Paderborn 2017, S. 231–246.

4 Dies elaboriert die Einleitung von Nicola Gess und Mireille Schnyder, „Staunen als Grenzphänomen. Eine Einführung“, in: *Staunen als Grenzphänomen*, hg. v. dens. u. a., Paderborn 2017, S. 7–15.

5 Zum Verhältnis von Ver- und Bewunderung (und vielen weiteren möglichen Haltungen) vgl. Stefan Matuschek, *Über das Staunen. Eine ideengeschichtliche Analyse*, Tübingen 1991, S. 8–99; Baldine Saint Girons, „Schrecken, Staunen, Wundern“, in: *Poetiken des Staunens. Narratologische und dichtungstheoretische Perspektiven*, hg. v. Nicola Gess u. a., Paderborn 2019, S. 13–31.

6 Lied VI,I V. 1 der Ausgabe: *Der Meißner der Jenaer Liederhandschrift. Untersuchungen, Ausgabe, Kommentar*, hg. v. Georg Objartel, Berlin 1977, S. 190. Die folgenden Vers-

DOI: 10.13173/9783447121804.149
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

angaben werden direkt in den laufenden Text gesetzt.

7 Dies zeigt eindrücklich Christel Meier, „*Ut rebus apta sint verba*. Überlegungen zu einer Poetik des Wunderbaren im Mittelalter", in: *Das Wunderbare in der mittelalterlichen Literatur*, hg. v. Dietrich Schmidtke, Göppingen 1994, S. 37–83.

8 Vgl. Thomas Leinkauf, „Zur Funktion des ‚Wunderbaren' (mirabile) in Philosophie und Poetologie des 16. Jahrhunderts", in: *Mirabiliratio. Das Wunderbare im Zugriff der Frühneuzeitlichen Vernunft*, hg. v. Christoph Strosetzki, Heidelberg 2015, S. 45–67.

9 Vgl. ebd., S. 49–66.

10 Auf den Umstand, dass Wissen und Wunderbares in mittelalterlichen literarischen und klerikalen Diskursen nicht einfach umgekehrt proportional sind und das Wunderbare gerade entfaltet werden muss, um zu einem Motor des Wissenserwerbs zu werden, wurde mit Nachdruck von der Anglistin Michelle Karnes hingewiesen, vgl. Michelle Karnes, „Marvels in the Medieval Imagination", in: *Speculum* 90/2 (2015), S. 327–365; sowie dies., *Medieval Marvels and Fictions in the Latin West and Islamic World*, Chicago/London 2022.

11 Vgl. auch die Kritik in Jutta Eming, „Nuancen des Geheimnisvollen: Negative Wissenstransfers im höfischen Roman", in: *Dynamiken der Negation. (Nicht)Wissen und negativer Transfer in vormodernen Kulturen*, hg. v. Şirin Dadaş u. Christian Vogel, Wiesbaden 2021, S. 167–185, v. a. S. 169–171.

12 Pfaffe Lambrecht, *Alexanderroman*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, hg. u. übers. v. Elisabeth Lienert, Stuttgart 2007, V. 4710. Im Folgenden werden Zitate aus dem Roman direkt im laufenden Text nachgewiesen. Die neuhochdeutsche Übersetzung folgt hier und im Folgenden mit einigen Abwandlungen der von Elisabeth Lienert.

13 Die Episode geht auf den *Roman d'Alexandre* (zwischen 1180 und 1190) des Alexandre de Paris zurück, von den deutschsprachigen Versionen des Alexanderromans weist nur der *Straßburger Alexander* sie auf. Vgl. zur Episode im altfranzösischen Roman unter dem Aspekt des Wunderbaren ausführlich die Untersuchung von Susanne Friede, *Die Wahrnehmung des Wunderbaren. Der* Roman d'Alexandre *im Kontext der französischen Literatur des 12. Jahrhunderts*, Tübingen 2003.

14 Vgl. die klassische Studie von Rudolf Wittkower, „Die Wunder des Ostens. Ein Beitrag zur Geschichte der Ungeheuer", in: ders., *Allegorie und der Wandel der Symbole in Antike und Renaissance*, Köln 1984, S. 87–150.

15 Vgl. außerdem die These von Falk Quenstedt, *Mirabiles Wissen. Deutschsprachige Reiseerzählungen um 1200 im transkulturellen Kontext arabischer Literatur*. Straßburger Alexander, Herzog Ernst, Reise-Fassung des Brandan, Wiesbaden 2021, S. 182–212, dass sich die Gestaltung der Episode an Paradiesdarstellungen aus der arabischen Literatur anlehnt. Vgl. auch ebd. zu weiteren wissensgeschichtlichen Bezügen.

16 Zur temporalen Signatur vgl. auch Jutta Eming, „Travel, Emotions and Timelessness: on Otherworldly Encounters in Medieval Narratives", in: *Matters of Engagement. Emotions, Identity, and Cultural Contact in the Premodern World*, hg. v. Daniela Hacke u. a., London 2020, S. 259–275.

17 Die alternative Genderkonzeption, hier bezogen auf die höfische Frau, untersucht Tilo Renz, „Begegnungen am anderen Ort. Geschlechterverhältnisse und das mittelalterliche Wissen von utopischen Gemeinschaften (*Straßburger Alexander*, Heinrichs von Neustadt *Apollonius von Tyrland*)", in: *Gender Studies – Queer Studies – Intersektionalität. Eine Zwischenbilanz aus mediävistischer Perspektive*, hg. v. Ingrid Bennewitz u. a., Göttingen 2019, S. 91–109, hier S. 100. Zum utopischen Gehalt vgl. auch bereits Ralf Schlechtweg-Jahn, *Macht und Gewalt im deutschsprachigen Alexanderroman*, Trier 2006, S. 81 f.

18 Vgl. Hartmut Kugler, *Die Vorstellung der Stadt in der Literatur des deutschen Mittelalters*, München/Zürich 1986, S. 38–57, hier S. 50.

19 Vgl. Margaret Anne Doody, *The True Story of the Novel*, New Brunswick/New Jersey 1997, das Kapitel „Marches, Shores, and Muddy Margins" (S. 319–336), in dem die Verfasserin zugleich die Ursprünge dieser Tropen im Epos betont.

20 Vgl. auch Eming, „Nuancen des Geheimnisvollen", S. 179–181.

21 Heinrich von Veldeke, *Eneasroman*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, übers. u. hg. v. Dieter Kartschoke, Stuttgart 1986, V. 26, 32–40. Weitere Versangaben stehen direkt im laufenden Text, Übersetzungen folgen sehr weitgehend denen von Dieter Kartschoke.

22 Vgl. im Einzelnen Kugler, *Die Vorstellung der Stadt*, S. 40 f.

23 So ebd., S. 38–58.

DOI: 10.13173/9783447121804.149
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

24 Nikolaus Ruge, „Stadt, Markt, Platz“, in: *Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters. Ein Handbuch*, hg. v. Tilo Renz u. a., Berlin/Boston 2018, S. 502–518, hier S. 505.
25 Salman Rushdie, *Victory City*, London 2023, S. 15. Der Nachweis des nachfolgenden Zitats ergeht direkt in den laufenden Text.
26 Vgl. etwa Marion Oswald, *Gabe und Gewalt. Studien zur Logik und Poetik der Gabe in der frühhöfischen Erzählliteratur*, Göttingen 2004, S. 135–250.
27 Vgl. Monika Unzeitig, „Irdisches Paradies“, in: *Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters. Ein Handbuch*, hg. v. Tilo Renz u. a., Berlin/Boston 2018, S. 331–340.
28 *Herzog Ernst. Ein mittelalterliches Abenteuerbuch*, hg. u. übers. v. Bernhard Sowinski, Stuttgart 1979, V. 2457–2462. Meine Übersetzung folgt sehr weitgehend der von Bernhard Sowinski.
29 Vgl. dazu eingehend Quenstedt, *Mirabiles Wissen*.
30 Vgl. Peter Ganz, „Der staunende Blick auf die Schatzkunst“, in: *Staunen als Grenzphänomen*, hg. v. Nicola Gess u. a., Paderborn 2017, S. 247–266.
31 Dies behandelt Stefan Laube, *Von der Reliquie zum Ding. Heiliger Ort – Wunderkammer – Museum*, Berlin 2011.
32 Vgl. dazu eingehender den Band *Wunderkammern. Materialität, Narrativik und Institutionalisierung von Wissen*, hg. v. Jutta Eming u. a., Wiesbaden 2022.
33 Zur Bedeutung der ‚Gemachtheit‘ der kostbaren Objekte und zu ihren interaktiven Momenten vgl. Bettina Bildhauer, *Medieval Things. Agency, Materiality, and Narratives of Objects in Medieval German Literature and Beyond*, Columbus 2020, speziell zum *Herzog Ernst* S. 44 *et passim*.
34 Caroline Walker Bynum, *Metamorphosis and Identity*, New York 2005, S. 2 f. spricht dies explizit an: „I leave ‚the marvelous‘ to literary theorists“. Auch Lorraine Daston und Katharine Park behandeln in ihrer grundlegenden Studie *Wonders and the Order of Nature, 1150–1750*, New York 1998, das Wunderbare in literarischen Texten eher als Belegmaterial für ihre wissenshistorischen Thesen, nicht hingegen als eigenen Wissensmodus.
35 Karnes, *Medieval Marvels*, S. 2 f.
36 Vgl. etwa, unter dem Aspekt der je anderen Relationierung von Kultur und Natur während der Indienreise, Udo Friedrich, *Menschentier und Tiermensch. Diskurse der Grenzziehung und Grenzüberschreitung im Mittelalter*, Göttingen 2009, S. 321.
37 Vgl. eingehend zur Episode Quenstedt, *Mirabiles Wissen*, S. 212–252.
38 Die folgende Interpretation entspricht in wesentlichen Zügen der Darstellung in Jutta Eming, „Luxurierung und Auratisierung von Wissen im *Straßburger Alexander*“, in: *Fremde – Luxus – Räume. Konzeptionen von Luxus in Vormoderne und Moderne*, hg. v. ders. u. a., Berlin 2015, S. 63–83.
39 Für diesen Hinweis danke ich Şirin Dadaş und Mira Becker-Sawatzky.
40 Eine neuere Darstellung zur Automatentradition des Mittelalters ist E. R. Truitt, *Medieval Robots. Mechanism, Magic, Nature, and Art*, Philadelphia 2015.
41 Dies erwähnt im Kontext seiner Untersuchung zu Musikautomaten Reinhold Hammerstein, *Macht und Klang. Tönende Automaten als Realität und Fiktion in der alten und mittelalterlichen Welt*, Bern 1986, S. 36.
42 Vgl. Daston/Park, *Wonders and the Orders of Nature*, S. 255–301, das Kapitel „Wonders of Art, Wonders of Nature“.
43 Zum Begriff vgl. Karnes, „Marvels in the Medieval Imagination“, S. 329.
44 Einschlägig für das Thema sind etwa Murray Wright Bundy, *The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought*, Urbana 1927; Renate Lachman, „Phantasia, imaginatio und rhetorische Tradition“, in: *Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus*, hg. v. Josef Kopperschmidt, München 2000, S. 245–270; Jochen Schulte-Sasse, „Einbildungskraft/Imagination“, in: Ästhetische Grundbegriffe. *Band 2: Dekadent — Grotesk*, hg. v. Karlheinz Barck u. a., Stuttgart 2001, S. 88–120; Anne Eusterschulte, „Bildräume des Geistes. Nicolaus Cusanus und die Theorie mentaler Bilder in der Renaissance“, in: *Imagination, Transformation und die Entstehung des Neuen*, hg. v. Cornelia Wilde u. a., Berlin/Boston 2014, S. 155–196.
45 Udo Friedrich, „*Contra naturam*. Mittelalterliche Automatisierung im Spannungsfeld politischer, theologischer und technologischer Naturkonzepte“, in: *Automaten in Kunst und Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, hg. v. Klaus Grubmüller u. Markus Stock, Wiesbaden 2003, S. 91–114, hier S. 93.
46 Vgl. dazu Eming, „Luxurierung und Auratisierung von Wissen im *Straßburger Alexander*“, *passim*, sowie die bereits erwähnte

DOI: 10.13173/9783447121804.149
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Tendenz zur Hybridisierung von *artificialia* und *naturalia* in Wunderkammern.

47 *Historia von D. Johann Fausten*. Text des Druckes von 1587. Kritische Ausgabe mit den Zusatztexten der Wolfenbütteler Handschrift und der zeitgenössischen Drucke, hg. v. Stephan Füssel u. Hans Joachim Kreutzer, Stuttgart 1988, S. 78, L. 8. Weitere Zitatangaben erscheinen direkt im laufenden Text.

48 Vgl. Jutta Eming, „Reiz, Rausch, Remedium. Zur emotionalen Wirkung von Zauberkraft in höfischen Romanen des 12. und 13. Jahrhunderts", in: *Das Wunderbare in der arthurischen Literatur. Probleme und Perspektiven*, hg. v. Friedrich Wolfzettel, Tübingen 2003, S. 141–157.

49 Ausführlich dazu Jutta Eming, „Magie und Wunderbares. Aspekte ihrer ästhetischen und epistemischen Konvergenz", in: *Der Begriff der Magie in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. ders. u. Volkhard Wels, Wiesbaden 2020, S. 81–111.

50 Zur (dämonischen) Magie vgl. Frank Fürbeth, „Zum Begriff und Gegenstand von Magie im Spätmittelalter. Ein Forschungsproblem oder ein Problem der Forschung?", in: *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft* 12 (2000), S. 411–422; zum Faustbuch zuletzt u. a. Maximilian Bergengruen, *Die Formen des Teufels. Dämonologie und literarische Gattung in der Frühen Neuzeit*, Göttingen 2021.

51 Die Forschungsliteratur zu Feen ist sehr umfangreich. Ich verweise auf die Diskussionen bei Jutta Eming, *Funktionswandel des Wunderbaren. Studien zum* Bel Inconnu*, zum* Wigalois *und zum* Wigoleis vom Rade, Trier 1999 und zuletzt Stephanie Seidl, „Die Fee fehlt. Eine magische Figur und ihre literarischen Funktionalisierungen im *Conte du Papegau*, in Renauts de Bâgé *Bel Inconnu* und in Wirnts von Grafenberg *Wigalois*", in: *Magie und Literatur. Erzählkulturelle Funktionalisierung magischer Praktiken in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Andreas Hammer u. a., Berlin 2022, S. 283–309.

52 Vgl. Jutta Eming, „Überschreitung und Vermittlung. Die Figur des Zauberers im *Bel Inconnu*", in: *Zauberer und Hexen in der Kultur des Mittelalters*, hg. v. Danielle Buschinger u. Wolfgang Spiewok, Greifswald 1994, S. 59–76, sowie dies., „Reiz, Rausch, Remedium".

53 Vgl. ebd., für einen knappen Überblick auch Richard Kieckhefer, *Magie im Mittelalter*, München 1995, das Unterkapitel „Magier bei Hof", S. 113–118.

54 Zuletzt Frank Fürbeth, „Propheten, Beschwörer, Nigromanten, Märchenzauberer, Illusionisten, Automatenbauer. Phänotypen des Zauberers in der deutschen Literatur des Mittelalters unter diskursgeschichtlichem Aspekt", in: *Der Begriff der Magie in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Jutta Eming u. Volkhard Wels, Wiesbaden 2020, S. 47–80.

55 Ein prominentes, auch in der Romanistik viel diskutiertes Beispiel ist die Figur der Fee Blancemal im *Bel Inconnu*, vgl. dazu bereits Eming, *Funktionswandel des Wunderbaren*, S. 106 *et passim*, mit weiteren Literaturangaben.

56 Vgl. das Kapitel „Marvels and the Philosophy of Imagination: True Dreams, Prophecy, and Possession" in Karnes, *Medieval Marvels*, S. 27–57.

57 Vgl. zu dieser Polarität der Wirklichkeitserfahrung im deutschen Prosaroman Jan-Dirk Müller, „Volksbuch/Prosaroman im 15./16. Jahrhundert – Perspektiven der Forschung", in: *IASL* 1. Sonderheft (1985), S. 1–128, hier S. 88–92.

DOI: 10.13173/9783447121804.149
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Erfahrung, elusives Wissen und epistemische Potentiale der Dichtung in Pietro Bembos liebestheoretischem Dialog *Gli Asolani*

Im 15. und 16. Jahrhundert entstehen mehrere expositorische Schriften in Italien, in denen Liebe ins Zentrum der Reflexion rückt. Es ist, wie Sabrina Ebbersmeyer in ihrer wegweisenden Studie bemerkt, „ein ungewöhnlich großes Interesse an der theoretischen Beschäftigung mit der Liebe" zu verzeichnen, das seinen Ausdruck in Gattungen wie „Dialog, Kommentar oder Traktat" findet.[1] Diese amorologischen Texte knüpfen an unterschiedliche Traditionen an, bilden in ihren Positionierungen verschiedene Tendenzen aus; in selteneren Fällen erörtern sie auch Modalitäten des verhandelten Wissens, setzen sich mit den Möglichkeiten seines Transfers auseinander und operieren hierfür mit vielfältigen Darstellungsstrategien. Besonders eindrücklich ist dies an Pietro Bembos *Gli Asolani* zu beobachten; die wissensgeschichtliche Bedeutung dieses Textes, der die Aufmerksamkeit auf spezifische Wissensmodi lenkt und den Zusammenhang von Wissen und Darstellung reflektiert, ist bislang noch nicht hinlänglich erfasst worden.

Der Dialog wurde 1505 erstmals in Venedig publiziert, Jahre bevor Bembo mit seinen *Prose della volgar lingua* (1525) als gewichtiger Sprachnormierer des Italienischen und Dichtungstheoretiker auftreten und mit den *Rime* (1530) auch in seiner Dichtungspraxis den entscheidenden Anstoß zur Verbreitung des Petrarkismus, der Nachahmung von Francesco Petrarcas Liebesdichtung, geben sollte.[2] *Gli Asolani* erscheint in der Erstfassung vor Mario Equicolas umfassendem *Libro di natura d'amore* (1525), Agostino Nifos auf Latein verfasster Schrift *De amore* (1531), Leone Ebreos posthum veröffentlichten *Dialoghi d'amore* (1535) und Tullia d'Aragonas *Dialogo della infinità di amore* (1547), um einige liebestheoretische Traktate und Dialoge zu nennen, welche die zeitgenössische Bewertung der *Asolani* um die Jahrhundertmitte ebenso mitgeprägt haben könnten wie Bembos eigenes nachfolgendes poetisch-poetologisches Wirken. So rühmen frühneuzeitliche Autoren wie Giovanni della Casa und Benedetto Varchi die *Asolani* für ihre „eloquenza", weniger für ihre „dottrina".[3] Die Forschung ist zu großen Teilen diesem Urteil gefolgt. Francesco Flamini spricht vom „scarso valore filosofico" der *Asolani*,[4] und Carlo Dionisotti zufolge ist Bembo mehr Rhetor und Dichter, denn Philosoph gewesen.[5] Ein zwischen dichterischen und philosophischen Qualitäten, zwischen Form und Inhalt dichotomisierender Blick prägt auch noch die jüngere *Asolani*-Forschung: Laut Susan Delaney wirkt Bembo mit den *Asolani* auf eine Überwindung, ja gar ein Ignorieren der Frage des Inhalts zugunsten einer reinen Konzentration auf die Gestaltung des formalen literarischen Ausdrucks hin.[6] Gerhard Regn bringt Ästhetik und philosophischen Gehalt in eine Kontraststellung, um Bembos Dialog mit Bestimmtheit dem ersten Pol zuzuordnen.[7] Und Thomas Leinkauf meint:

DOI: 10.13173/9783447121804.163
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Die Asolani, das muss festgehalten werden, sind dennoch kein philosophisches Werk, stellen nicht wirklich eine den Ansätzen Ficinos, Leone Ebreos oder Patrizis entsprechende Liebestheorie vor, bieten kein System; sie sind zwar philosophisch inspiriert, ihr Skopos ist jedoch literarisch-rhetorisch: Sie wollen, dass die Reden der verschiedenen Liebenden den Leser/Hörer bewegen und affizieren, sie wollen dies aber nicht unbestimmt, sondern in Richtung auf eine positive Theorie der Liebe, die einen Nutzen und Sinn für das reale Leben gewinnen soll.[8]

In der Tat unterscheidet sich Bembos von Ebreos Dialog u. a. durch die Ansiedlung des Dialogpersonals in einem bestimmten höfischen Setting, durch das Lebensnähe suggeriert werden kann, anstatt mit allegorisch lesbaren Figuren namens ‚Philone' und ‚Sophia' auf eine abstraktere Erörterung der Liebe abzuzielen. Die reiche diegetische Rahmung der *Asolani* ist hierbei kein narratives Beiwerk, sondern prägt entscheidend den Sprechgegenstand der Unterhaltung zwischen den sechs jungen venezianischen Edelleuten: Der Anlass ihres Zusammenkommens ist die Hochzeit einer Hofdame der zypriotischen Königin Caterina Cornaro an deren Hof in Asolo. Der Anlass ihres Streitgesprächs sind drei Gedichte zur Liebe, die musikalisch untermalt von drei Damen vorgetragen werden und den Impuls für die sechs befreundeten Frauen und Männer geben, sich in den Garten der Villa zurückzuziehen und die nachmittägliche Ruhezeit der Festlichkeiten für Gespräche über die Liebe zu nutzen.

Eine starke literarische Ausrichtung von Bembos Dialog ließe sich bereits mit dieser frühen Thematisierung und Integration von Dichtung in den *Asolani* behaupten, greift aber zu kurz. Unberücksichtigt bliebe damit, dass Dichtung in diesem Zusammenhang zur Diskussion und Konfrontation unterschiedlicher Definitionen und Bewertungen von Liebe anregt. Dies geht über die etablierte Horaz'sche Bestimmung ihres Zwecks mit *prodesse et delectare* insofern hinaus, als sie in Bembos *Asolani* nicht so sehr belehrt, sondern zur Reflexion herausfordert, das Dialogpersonal nicht nur affiziert, sondern auf diese Weise zugleich amorologische Betrachtungen initiiert. Mit dieser impulsgebenden Funktionalisierung von Dichtung wird ihr eine wesentliche Aufgabe im Prozess der Erkenntnisgewinnung zuerkannt.

In stärkerem Maße als in anderen liebestheoretischen Texten sind zudem immer wieder Momente einer Metareflexion über das Wissen, das Gegenstand des Dialogs ist, zu verzeichnen und Wege sowie Grenzen seiner Vermittlung werden expliziert. Entgegen der verbreiteten Infragestellung des philosophischen Gehalts der *Asolani* werde ich im Folgenden den Fokus auf diese Auseinandersetzung mit Modalitäten von Wissen und seinen Darstellungsformen richten und Fragen nach der epistemischen Dimension, nach Möglichkeiten der Evidenzbildung speziell durch Dichtung nachgehen, die der expositorische Text aufwirft. Hierfür werde ich in einem ersten Schritt zunächst knapp auf die in Bembos Dialog verhandelten Positionen und den pluralen Rekurs auf unterschiedliche Liebeskonzepte eingehen, der auf eine grundsätzliche Problematisierung von Wahrheitsfindung hindeutet, wie sie für Renaissancedialoge nicht untypisch ist. In einem zweiten Schritt werden die Thematisierung von Wissenserwerb und die Fokussierung verschiedener und je spezifischer Modi von Wissen in den *Asolani* in den Blick genommen. Ein besonderer Schwerpunkt wird hierbei auf ein Wissen aus Erfahrung, dessen Transfer sowie die Infragestellung seiner Diskursivierbarkeit gelegt. Die Analyse zielt ab auf die genauere Differenzierung eines solchen ‚elusiven Wissens',[9] bevor abschließend den epistemischen Funktionszuschreibungen der Dichtung, der Integration unterschiedlicher literarischer Darstellungsformen zur Wissensvermittlung und ihrer Wirksamkeit in den *Asolani* nachgegangen wird. Ziel des Beitrags ist es, anhand von Bembos Text ein frühneuzeitliches Bewusstsein für unterschiedliche Wissensarten und Vermittlungsformen aufzuzeigen und sie in ihren Eigenheiten zu konturieren.

DOI: 10.13173/9783447121804.163
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Die Problematisierung von Wahrheitsfindung im Dialog

Bembos *Asolani* zeichnen sich durch einen weitgehend symmetrischen Aufbau aus: Der Text ist den Reden der drei Protagonisten entsprechend in drei Bücher gegliedert, die jeweils von einem vorwortartigen ersten Abschnitt eingeleitet werden; dem weiblichen Dialogpersonal ist der passive Part des aufmerksamen, in Teilen auch nachhakenden Publikums zugedacht.[10] Im ersten und längsten Buch widmet sich der Sprecher Perottino einer pessimistischen Anklage an die Liebe, die nichts als Leid und Übel mit sich bringe. Im zweiten Buch stellt Gismondo dem ein Lob der Freuden und Vorteile der Liebe entgegen. Diesen beiden extremen Positionen gegenüber mahnt Lavinello im deutlich kürzeren dritten Buch zur Mäßigung: Liebe könne sowohl leid- als auch freudvoll sein, müsse aber vor allem der Kontemplation der Schönheit von Körper und Geist zum Zweck des Seelenaufstiegs dienen. Doch auch diese Meinung bleibt nicht unwidersprochen: Ein Eremit, den Lavinello im Wald aufsucht, befragt und dessen Definition der Liebe er abschließend referiert, fordert die alleinige Hinwendung zur göttlichen Schönheit.

Die unterschiedlichen Positionen stehen als weitgehend monologische Reden nebeneinander, werden eher demonstrativ-epideiktisch, denn dialektisch vorgebracht[11] und nehmen auf mehrere tradierte Liebeskonzepte Bezug. In Perottinos negativer Einstellung zur Liebe können beispielsweise stoische und petrarkistische Anteile ausgemacht werden.[12] Gismondo tritt mit seiner hedonistischen Liebesauffassung für Natürlichkeit und Sinnlichkeit der Liebe ein und Lavinellos „‚innerweltliche[r]' Platonismus"[13] erfährt durch den Eremiten eine ‚augustinisch mystische Auflösung auf platonisch-christlichem Grund'.[14] Claudia Berra und Andreas Kablitz sind den intertextuellen Referenzen der *Asolani* im Detail nachgegangen und haben auch auf Diskrepanzen innerhalb dieser Bezugnahmen hingewiesen.[15] Das argumentative Ziel des Textes benennt Kablitz treffend wie folgt: „An die Stelle [der] Aufklärung tritt am Schluß vielmehr eine Divergenz von widerstreitenden Positionen, die hinter dem Schein der Entscheidbarkeit zwischen konkurrierenden Alternativen deren unentscheidbare Alternativität entdeckt."[16] Auch Jörn Steigerwald wendet sich gegen die Vorstellung, „der Dialog beruhe auf einer dialektischen Struktur, bei der These (Perottino) und Antithese (Gismondo) durch die Synthese (Lavinello/Eremit) zusammengeführt werden". Dem hält er die exzentrische Positionierung des Eremiten entgegen: „Denn der Eremit steht erstens außerhalb der Hofgesellschaft und nimmt zweitens eine Position ein, die jeder sozialen Modellierung des Hofmanns sowie des höfisch Liebenden diametral entgegensteht."[17] Der Anlass und Kontext der Liebesgespräche sind höfische Hochzeitsfeierlichkeiten. Hinzukommt, dass die unhinterfragte Rede des Einsiedlers zwar den Dialog beschließt, allerdings mit dem abrupten Ende unkommentiert bleibt. Dies irritiert, da im Proöm zum dritten Buch explizit von den Schwierigkeiten der Wahrheitssuche die Rede ist. Bereits die Wahrheit der alltäglichen Dinge – „la verità delle cose che in quistion cadono tutto 'l giorno"[18] – sei nur mit größten Mühen zu ermitteln. Die auktoriale Erzählerstimme wendet sich zwar ausdrücklich gegen den Skeptizismus einiger „antichi philosophi" (GA, S. 312), welche die Existenz jeder Form der Wahrheit negierten. Doch die Erkennbarkeit von Wahrheit wird vom Erzähler grundlegend problematisiert und jede Behauptung ihrer apriorischen Unumstößlichkeit infrage gestellt. Weder anderen noch sich selbst dürfe man auf Anhieb alles glauben, weil sich jeder täuschen könne aufgrund der großen Schwäche des Urteilsvermögens – „la debolezza de' nostri giudicij" (GA, S. 313) – und der Dunkelheit des Wahren – „la oscurità del vero" (ebd.). Und so komme es nicht oft vor, dass sich eine Meinung als richtig erweise, die nicht durch lange Diskussion bestätigt werde. Solch „lunghe disputationi" (ebd.) finden sich im Anschluss an die Reden von Perottino und

DOI: 10.13173/9783447121804.163
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Gismondo. Auch Lavinellos Ansicht wird vom Eremiten einer Prüfung unterzogen, die im Hinblick auf dessen eigenen Standpunkt jedoch fehlt.[19]

Mit diesem Nebeneinanderstellen unterschiedlicher Positionen, den teils in sich widersprüchlichen Rekursen auf verfügbare Liebeskonzepte und der expliziten Problematisierung von Wahrheitsfindung zeugen Bembos *Asolani* von der „Relativierung des Wahrheitsbegriffs“[20] durch die „Pluralisierung von Autoritäten“[21], wie sie Klaus W. Hempfer als Signum der Renaissance-Episteme ausgewiesen hat und die sich insbesondere an Dialogtexten – aufgrund ihrer „potentielle[n] Polyperspektivik“[22] – beobachten lässt. Der Dialog eignet sich aber nicht nur in verstärktem Maße dazu, einen erschwerten Zugang zu(r) Wahrheit(en) auszustellen, sondern auch für die Inszenierung einer bestimmten Form von Wissen, indem „interlocutors imitate the discourse, behavior, and experience of lovers“, d. h. indem die Sprechinstanzen selbst als „amorous ‚agents‘, themselves driven by feelings and experiences of love and affection“ auftreten können.[23] Wie Reinier Leushuis zu Recht unterstreicht, hat man es hierbei mit soziokulturellen ‚Kodifizierungen der Liebeserfahrung‘ zu tun, die von unterschiedlichen literarischen Traditionen, humanistischen wie theologischen Diskursen geprägt sind.[24] Bembos *Asolani* reflektieren explizit Erwerb und Vermittlung eines solchen Erfahrungswissens.

Liebe als elusives Erfahrungswissen und literarisches Konstrukt

Mit dem ersten Proöm der *Asolani* wird in unmissverständlicher Weise eine belehrende Funktion für Bembos Text angesetzt, indem unterschiedliche Zugänge zu Wissen um die Liebe angesprochen werden, dessen Kenntnis ein Leben fern von Verfehlungen ermöglichen könne. Es sei die anmutig-ehrbare Aufgabe der Wissenden, eine Orientierungshilfe zu leisten und von Dingen zu handeln, die ihnen entweder selbst geschehen seien, die sie von anderen gelernt oder eigenständig entdeckt hätten: „delle cose o ad essi avenute o da altri apparate o per se medesimi ritrovate“ (GA, S. 79). Dürften in dieser Differenzierung das Zweitgenannte für ein erlerntes, das Letztgenannte für ein theoretisches, aus der Reflexion heraus gewonnenes Wissen stehen, wird ein Wissen aus eigener Erfahrung an den Anfang der Reihung gestellt und derart hervorgehoben. Es geht offenkundig um ein subjektgebundenes Erfahrungswissen, das der jungen Leserschaft, die als Zielpublikum des Textes ausgewiesen wird, noch fehle. Diese könne sich mit der Lektüre ein Urteil bilden, noch bevor sie selbst das Wirken der Liebe ‚erprobt‘ habe: „essi prima d’Amore potranno far giudicio che egli di loro s’habbia fatto pruova“ (GA, S. 80). Der „uso“ (ebd.), die praktische Erfahrung, sei zwar gemeinhin der ‚beste und verlässlichste Lehrmeister‘. Wenn es um die Liebe gehe, könne es aber von großem Nutzen sein, erst fremde Einsichten zu hören oder zu lesen und dann eigene Erfahrungen zu machen: „l’ascoltare o leggerle in altrui, prima che a pruova di loro si venga“ (GA, S. 80 f.). Mithilfe der „lettere“ erblicke man viele Dinge, ‚ernte‘ Einsichten, von denen man sonst nicht wüsste, gerade so, als ob man in einen Spiegel schaue: „tutte quasi in un specchio riguardando et quello di loro che faccia per noi raccogliendo“ (GA, S. 81).

Es ist für einen amorologischen Text keineswegs selbstverständlich, dass ein Erfahrungswissen derart in den Mittelpunkt rückt wie im Vorwort des ersten Buches von Bembos Dialog. Für Equicolas *Libro di natura d’amore* ist dies nicht zu beobachten. In d’Aragonas *Dialogo della infinità di amore* werden abstrakt-theoretisches Argumentieren und das Stützen auf die eigene Erfahrung zwar zuweilen (ohne eindeutige Hierarchisierung) kontrastiert,[25] letzterer Zugang erweist sich allerdings als wenig relevant oder gar gewinnbringend für die zentrale Frage des Dialogs, ob Liebe endlich oder unendlich sei.

Dass in den *Asolani* demgegenüber dezidiert auf ein Erfahrungswissen abgehoben wird,

DOI: 10.13173/9783447121804.163
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

könnte grundsätzlich mit der humanistischen Aufwertung der *experientia* in Zusammenhang stehen. Petrarca, Matteo Palmieri, Leon Battista Alberti, um nur drei Autoren zu nennen, haben in ihren expositorischen Schriften maßgeblich dazu beigetragen, „die Erfahrung als Instrument der Handlungsorientierung durch[zu]setz[en]"; mit dem neuen Fach Geschichte wird sie innerhalb der *studia humanitatis* institutionalisiert.[26] Die *historia* erlaubt es, wie Petrarca in seinen *Familiaria* betont, vom vorbildlichen Verhalten großer Männer zu lernen. Die eigene Erfahrung, die als „certissima magistra rerum"[27] ausgewiesen wird, ist mithin durch die Lektüre nachahmenswerter Exempla anzureichern, durch die Auseinandersetzung mit den Erfahrungen historischer Persönlichkeiten zu ergänzen. Bembo übernimmt diese bereits in der Antike vorzufindende Personifizierung der Erfahrung zum „certissimo maestro" (GA, S. 80),[28] bezieht diese aber zum einen auf die Liebeserfahrung. Zum anderen erfolgt anders als bei Petrarca eine Gleichsetzung von eigenen und lesend gewonnenen Erfahrungen. Die anfängliche Differenzierung des selbst Erlebten einerseits und Gelernten andererseits und der gesamte Argumentationsgang des ersten Prooms der *Asolani* – von der Erfahrung über lehrreiche Lektüren hin zu deren Analogisierung mittels einer Spiegelmetapher – zeugen noch von dem Unterschied, der hier dezidiert eingeebnet wird. Genau dieses für die „lettere" veranschlagte Vermögen, Unerfahrene mit Erfahrung auszustatten, wird damit implizit Bembos Text zugesprochen, zunächst im normativen Sinne, also Schriften mit autoritativer Geltungsmacht nacheifernd, die es erlauben – so die in Mittelalter und Früher Neuzeit verbreitete Vorstellung –, eigene Erfahrungen durch die Lektüre fremder „essempi" (GA, S. 81) und damit „auch in vermittelter, bereits diskursivierter Form" zu erlangen.[29] In diesem Verständnis erscheint Erfahrungswissen als diskursivierbar und weist nicht jene „körperliche[] Dimension" auf, die Christina Schaefer in systematischer Hinsicht überzeugend dafür verantwortlich gemacht hat, dass Erfahrung „nicht restlos objektivier- und propositionalisierbar" ist.[30] Auch trifft hier Christiane Schildknechts Bestimmung nicht zu: „Erfahrungswissen ist als Resultat vom Prozeß des Erfahrungserwerbs nicht zu trennen, und dieser Prozeß muß jeweils *selbst* durchlaufen werden."[31] Die Frage, welche die aktuelle Forschung umtreibt, ob und wie sich Erfahrungswissen sprachlich vermitteln lässt,[32] stellt sich im Vorwort nicht; im Gegenteil, hier wird seine mühelose Lehrbarkeit suggeriert. In demonstrativer Weise stellt das Proöm den Anspruch der moralethischen Belehrung in Liebesdingen aus, die mit dem Dialog geleistet werden soll, die der Text selbst allerdings konterkariert: Es werden wie gesehen weder eindeutige Antworten noch klare Handlungsanweisungen geliefert. Zudem wird insbesondere im ersten und zweiten Buch der *Asolani* die mühelose Diskursivierbarkeit immer wieder angezweifelt. De facto rückt in den Reden von Perottino und Gismondo ein anderes Verständnis von Erfahrung in den Vordergrund: Verschiedene Liebesempfindungen werden als subjektgebundenes, somatisches Erfahrungswissen in den Blick genommen, dessen sprachliche Vermittlung offen problematisiert wird.

An prominenter Stelle ist von Ausdrucksgrenzen die Rede, wenn Perottino seine Verurteilung der Liebe mit folgender Bemerkung einleitet:

> Ché, come che io non speri potere in maniera alcuna, *quanto* in così fatta materia *si converrebbe*, di questo universale danno de gli huomini, di questa generalissima ruina delle genti, Amore, o donne, raccontarvi, perciò che non che io il possa, che uno et debole sono, ma quanti ne vivono, pronti et accorti dicitori il più, non ne potrebbono assai *bastevolmente parlare*[.] (GA, S. 90, m. Herv.)

> So erhoffe ich nicht in irgendeiner Weise, so viel wie dies für solcherart Gegenstand angemessen wäre, euch, oh Damen, von diesem universellen Schaden der Menschen, diesem allgemeinsten Ruin der Völker, der Liebe, erzählen zu können, denn es ist nicht nur so, dass ich es nicht kann, da ich ein Einzelner und schwach bin, sondern dass, wie viele auch lebten, nicht die geschicktesten und klügsten Redner, genügend von ihr sprechen könnten.

DOI: 10.13173/9783447121804.163
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Es sind Grenzen der Quantität, die in diesem Zusammenhang benannt werden, wenn keine generelle Unkommunizierbarkeit des verhängnisvollen Leids, das Liebe verursache, behauptet, sondern lediglich dessen umfassende Darstellung für unmöglich erklärt wird. Im Bewusstsein um diese unumgängliche Unvollständigkeit präsentiert Perottino im Anschluss sein negatives Liebesverständnis, das er wiederholt rechtfertigt mit dem Verweis sowohl auf eigene leidvolle Erfahrungen als auch auf solche, von denen „scrittori" berichteten. Nichts könne die Seele schwerer erschüttern als das verdrießliche, schädliche und gewaltige Wirken der Liebe, von Schriftstellern zuweilen als Feuer bezeichnet, weil die Liebe ebenso zerstörerisch sei: „gli scrittori alcuna volta chiamano fuoco, perciò che, sì come il fuoco le cose nelle quali esso entra consuma, così noi consuma et distrugge Amore" (GA, S. 93). In jeder Schrift, auf jeder Seite lese man vom unglücklich Liebenden, vom „misero amante", vom „infelice amante". Aus langjähriger Erfahrung wüssten die Schriftsteller, dass es kein sichereres Unglück und Elend als die Liebe gebe: „per lunga sperienza si sono aveduti nessuna essere più certa infelicità et miseria dell'amare" (ebd.). Die mündliche und schriftliche Vermittlung seiner eigenen Erfahrungen weist Perottino hierbei als unabschließbaren Prozess aus:

> Ma io a dimostralloti, più vago de' miei mali che de gli altrui, non ho quasi operato altro, sì come tu hai veduto, che la memoria d'una menomissima parte de' miei infiniti et dolorosi martiri; (GA, S. 100)
>
> Doch ich habe, um sie [die Macht Amors] dir zu zeigen, meinen eigenen Leiden stärker zugewandt als dem der anderen, quasi nichts anderes aktiviert, wie du gesehen hast, als die Erinnerung an einen kleinsten Teil meiner unendlichen und schmerzvollen Martern.

Die Versprachlichung erscheint nicht die Dimensionen des erfahrenen Liebesleids erfassen zu können. So vieles mehr wäre zu sagen, um – so ließe sich ergänzen – der „phänomenalen Reichhaltigkeit" gerecht zu werden, die zur allgemeinen Begründung der Nicht-Begrifflichkeit von wahrnehmungsgebundenem Erfahrungswissen angeführt wurde.[33] Damit impliziert das Problem der Quantität letztlich eines der Qualität, wie auch Perottinos abschließende Äußerungen verdeutlichen:

> Non posso, o donne, aguagliar con parole le pene, con le quali questo crudele maestro ci affligе, se io, nello stremo fondo de gl'inferni penetrando, gli essempi dell'ultime miserie de' dannati nanzi gli occhi non vi paro: et queste istesse sono, come voi vedete, per aventura men gravi. Ma è da porre hoggimai a questi ragionamenti modo né volere più oltra di quella materia favellare, della quale quanto più si parla, tanto più, a chi bene la considera, ne resta a poter dire (GA, S. 122).
>
> Ich kann nicht, oh Damen, Worte den Strafen angleichen, mit denen uns dieser grausame Meister [Amor] quält, selbst wenn ich in den tiefsten Grund der Hölle eindringend euch die Beispiele des höchsten Elends der Verdammten vor Augen führte. Und diese sind, wie ihr seht, vielleicht weniger schlimm. Doch nun ist diesen Reden eine Grenze zu setzen und nicht mehr über einen Gegenstand zu sprechen, über den, genau betrachtet, umso mehr zu sagen bleibt, je mehr man von ihm redet.

Seine Konzeption einer nur Leid und Übel bringenden Liebe kann zwar kommuniziert werden, doch Ausmaß und Beschaffenheit der negativen Auswirkungen der Liebe entziehen sich, wie Perottino expliziert, der diskursiven Darstellung. Die Liebe wird – Ciceros *Tusculanae* entsprechend – als schlimmste aller Seelenstörungen ausgewiesen:[34] „Certissima cosa è adunque, o donne, che di tutte le perturbationi dell'animo niuna è così noievole, così grave, niuna così forzevole et violenta, niuna che così ci commuova et giri, come questa fa, che noi Amore chiamiamo" (GA, S. 92 f.). Doch anders als in Ciceros knappen Ausführungen findet sich hier in den *Asolani* eine ungewöhnlich lange Aufzählung, in der sich das Interesse für und der Anspruch auf eine genauere sprachliche Erfassung von Grad und negativer Eigenart dieser Seelenstörung manifestiert, die im ersten Buch wiederholt problematisiert wird.
Ausdrucksgrenzen werden auch im zweiten Buch benannt, in dem Gismondo ein Lob auf die Liebe anstimmt. Es sei die schwierigste

DOI: 10.13173/9783447121804.163
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Aufgabe mit Worten zu demonstrieren, was sich in seiner Art und seiner Dimension weit mehr mit Sinnen erfühlen als sagen lasse: „grandissimo incarico è questo per certo, a volere con parole asseguire la dimostratione di quella cosa che, quale sia e quanta, vie più tosto si sente che si dice“ (GA, S. 155). So wie der Maler die Farbe von Schnee, nicht jedoch dessen Kälte malen könne, so habe auch Gismondo nur den Nutzen der Liebe aufzeigen können. Doch die „dolcezze“ – die süßen Freuden – seien nicht hörend zu verstehen, wie viel auch darüber gesprochen werde: „non possono nell'orecchia sola, per molto che noi ne parliamo, in alcuna guisa capere“ (ebd.). Umfang und Eigenart dieser Liebesfreuden lassen sich dem Sprecher zufolge nicht sprachlich vermitteln, sondern nur mit den Sinnen erfahren, wobei „sentire“ implizit auf den Geschmackssinn verweist und zusammen mit der Denotation von „dolcezza“ in diskreter Weise auf das Küssen alludieren könnte, dessen Wirkung nicht diskursivierbar, sondern nur körperlich erlebbar sei.

Dies wird im Folgenden noch genauer differenziert. Der Nutzen der Liebe kann zwar theoretisiert und beschrieben werden, doch sobald es um sinnliche Vorzüge der Liebe geht, spricht Gismondo der Sprache nur bedingt Kommunikationsfähigkeit zu, der „Grad an Theoretisierbarkeit empirischer Erfahrung“[35] erweist sich als beschränkt: Das wenige, das Gismondo gesagt habe, könne den Zuhörenden, die über ein entsprechendes Erfahrungswissen verfügten („per isperienza avete conosciuto et conoscete“, ebd.), Vieles in Erinnerung rufen. Unverstanden, weil ungekannt bleiben die Freuden der Liebe folglich nur für jene, die noch kein entsprechendes sinnliches Bewusstsein ausgeprägt haben. Alle, die über dieses Wissen verfügen, können hingegen durch Worte an ihre Empfindungen erinnert werden und so die eigenen Erfahrungen mental wiederbeleben. Die Diskursivierbarkeit ist somit abhängig vom Vorwissen der Rezipierenden, ihren erlebten Erfahrungen, und dementsprechend relativ.*

Damit erweist sich das Wissen, das im ersten und zweiten Buch der *Asolani* verhandelt wird, in Teilen als elusiv, „als ein nur näherungsweise diskursivierbares, bzw. medial vermittelbares, ein ungefähres, vages Wissen“.[36] Es ist „die Kluft zwischen subjektiv basierten mentalen Zuständen und ihrer Objektivierung in Form von Begriffen und Urteilen“,[37] die den Transfer eines subjektgebundenen, somatischen Erfahrungswissens erschwert: „Ma che vo io argomentando di cosa che si tocca con mano? che dico con mano? anzi pur col cuore.“ (GA, S. 105) – „Aber was argumentiere ich hinsichtlich einer Sache, die sich mit Händen, was sage ich mit Händen, vielmehr doch mit dem Herzen greifen lässt?“ Das sinnliche Erleben des Liebesleids muss, wie Perottino unterstreicht, körperlich erfahren, es kann nicht argumentativ dargelegt werden und „es ist dieses Vermittlungsproblem, das Erfahrungswissen zu einer spezifischen Form elusiven Wissens macht“.[38] Damit ließe es sich auch als eine Art ‚(Nicht)Wissen' fassen, das jenseits von Propositionalität und diskursiver Bestimmbarkeit zu verorten ist, so dass sich in verstärktem Maße die Frage nach Möglichkeiten und Formen seiner Darstellung stellt.[39]

Interessanterweise führt Perottino wie gesehen „scrittori“ ins Feld und erinnert zudem an unglückliche Liebesgeschichten. Er verweist auf die tragische Liebe von Pyramus und Thisbe, auf Medeas Schuld, er führt Myrrha und Byblis an, die der Sage nach in inzestuöser Leidenschaft respektive zu Vater und Bruder entbrannt sind. Die antiken Autoren hätten diese Erzählungen erdacht, um Wahres zu lehren – das durch Liebe verursachte Unglück: „quali, posto che non fusser veri, furono almeno favoleggiati da gli antichi per insegnarci che tali possono esser quegli de' veri amori“ (GA, S. 93). Dass Perottino auf bekannte Mythen rekurriert, ließe sich in Zusammenhang bringen mit der „in der aktuellen Forschung zum Erfahrungswissen verbreiteten These, dass Narrativierung bzw. das Erzählen von Geschichten bei der schwierigen intersubjektiven Vermittlung von Er-

* Diese Differenzierung ist bemerkenswert. Sie verdeutlicht, dass es bei der Frage der Kommunikation von Erfahrung, nicht nur auf den spezifischen Wissensmodus, dessen Nichtpropositionalität und die sprachlichen Ausdrucksmittel ankommt, sondern auch auf die empfangende Seite. Um ein typisches Beispiel aufzugreifen: Für eine Person, die aus Erfahrung weiß, wie es sich anfühlt, Migräne zu haben, hat das Wort ‚Migräne' eine andere Bedeutungsintension als für eine Person, die hiervon verschont geblieben ist.

DOI: 10.13173/9783447121804.163
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

fahrungswissen hilfreich sein kann."[40] Zugleich fällt aber auf, dass es sich bei all diesen Referenzen um ‚traditionelle mythologische Beispiele' handelt, die bereits in Dantes *Divina commedia*, Petrarcas *Trionfo d'Amore* und Boccaccios *Amorosa visione* zu finden sind.[41] Der Verweis auf diese lehrreichen Fiktionen ließe sich – anders als der direkte Bezug auf das Liebespaar Paolo und Francesca aus Dantes *Commedia* (vgl. ebd.) – als Referenz zweiten Grades fassen, die in Anbetracht der Bekanntheit der drei Autoren zeitgenössisch auch als solche rezipiert worden sein dürfte. Damit führen diese indirekt verdoppelten Bezugnahmen eindrücklich vor Augen, dass Vorstellungen von Liebe und hier v. a. von Liebesleid literarisch tradiert werden. Liebe wird derart als eine durch Schriften maßgeblich geprägte Erfahrung konzipiert.✧

Dass Dichter als Autoritäten angeführt werden, ist für liebestheoretische Schriften grundsätzlich nicht unüblich.[43] Die *auctores* – Dichter eingeschlossen – galten auch noch für das 16. Jahrhundert als „wissenschaftliche Autoritäten".[44] Im Fall von Bembos *Asolani* geht dies aber mit dem wiederholten Insistieren auf einem Wissen aus Erfahrung einher. So beteuert Perottino auch, als er sich zur Beschreibung der qualvollen Liebeszustände ostentativ petrarkisch-petrarkistischer Topoi bedient, dass er selbst diese Erfahrung gemacht habe: „io ve ne potrei testimonianza donare, che l'ho provata" (GA, S. 95). Natürlich hat der Dialogsprecher nicht buchstäblich die ‚wundersamen Wunder' erlebt, die Amor Perottino zufolge zum größten Schaden der Menschheit vollbringt. Wie ein Salamander im Feuer leben, zu Eis erstarren, sich in Schnee auflösen oder vergeblich nach seinem verlorenen Herzen suchen (vgl. ebd.), sind zeitgenössisch verbreitete metaphorische Bilder. Perottinos explizite Gleichsetzung dieser ‚Wunder' mit persönlichen Empfindungen erlaubt vielmehr zweierlei: die literarische Kodifizierung ihrer Versprachlichung offenzulegen und Möglichkeiten einer bildhaften, affizierenden Vermittlung dieses Erfahrungswissens aufzuzeigen. Entsprechendes lässt sich auch für die von Gismondo gerühmte und bereits erwähnte „dolcezza d'amore" (GA, S. 155) beobachten – eine konventionalisierte Metapher, die in der italienischen Liebesdichtung/-theorie omnipräsent ist.[45] In Petrarcas *Canzoniere* wird die Qualität der Süße auf die besungene Dame bezogen („Nel qual provo dolcezze tante e tali / ch'Amor per forza a lui mi riconduce", RVF 194) und erscheint zugleich als ein Element der Schmerzliebe („da ta' due luci è l'intelletto offeso, / e di tanta dolcezza oppresso e stanco", RVF 198).[46] In Ficinos neuplatonischer Konzeption leitet der süße Duft des geliebten Menschen den Liebenden letztlich zurück zu Gott:

> Daher kommt es, daß die Inbrunst des Liebenden nicht durch den Anblick oder die Berührung irgendeines Körpers erlischt; denn sein Verlangen ist nicht auf diesen oder jenen Körper gerichtet, sondern auf den Lichtglanz der überirdischen Herrlichkeit, welche aus den Körpern zurückstrahlt. Dieser gilt seine Bewunderung. Darum wissen die Liebenden gar nicht, was sie ersehnen und suchen, weil sie Gott selbst nicht kennen, dessen verborgene Würze seinen Werken einen von ihm ausgehenden überaus *lieblichen* Wohlgeruch [odorem quemdam sui *dulcissimum*] mitgeteilt hat, durch dessen Duft wir ohne Unterlaß angeregt werden.[47]

Bei Petrarca, Ficino und Bembo sind aufgrund divergierender konzeptueller Einbindungen des Wortes unterschiedliche Wertungen und Funktionalisierungen zu beobachten. Gismondos Verwendung weicht angesichts seiner Aufwertung der körperlichen Liebe von jener der hier zitierten Vorgänger deutlich ab. In allen Fällen ist das Substantiv oder Ad-

✧ Während im 19. Jahrhundert mit Gustave Flauberts *Madame Bovary* bekanntlich eingehend und ironisch der verheerende Einfluss von Literatur auf die Entwicklung von Liebessehnsüchten durchgespielt und in Charles-Augustin Sainte-Beuves weniger bekanntem Gedicht *Le soir de la jeunesse* aus einem gänzlich unironischen Blickwinkel romantischer Ausdrucksästhetik heraus vor der Gefahr der Liebesromanlektüre gewarnt wurde, die den überwunden geglaubten Schmerz einer unglücklichen amourösen Erfahrung erneuern könne, hat Eva Illouz in *Warum Liebe wehtut – eine soziologische Erklärung* mit Blick auf die Moderne im Zeitalter von Kino, Fernsehen und Internet überzeugend stark gemacht, inwiefern die Vorstellungskraft und ihre kulturelle Formung, insbesondere durch die Massenmedien, wesentlich in das Erleben von Liebe hineinspielen, indem diese „kognitive Skripte darüber hervorbringen, wie diese Gefühle sich anfühlen und wie sie dargestellt werden sollten".[42]

DOI: 10.13173/9783447121804.163
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

jektiv aber dezidiert mit einer sinnlichen Art der Liebeserfahrung verknüpft – Gismondo greift für seine Benennung von körperlichen Liebesfreuden offenkundig auf einen etablierten, wenngleich nicht vereindeutigten Begriff zurück. Einmal mehr zeigt sich, dass theoretische wie literarische Schriften maßgeblich sprachliche Vermittlungsversuche eines sinnlichen Erfahrungswissens prägen, um das es in diesem Zusammenhang geht.

Dichtung und Darstellungsmodi in den *Asolani*

Es ist deutlich geworden, dass liebesbezogenes Erfahrungswissen, wie es in Bembos Dialog verhandelt wird, in unterschiedlicher Weise gefasst wird. Zum einen wird – dem Proöm entsprechend – zuweilen nahegelegt, dass sich Erfahrungswissen durch die Lektüre von Dantes *Commedia* und von historischen Schriften (vgl. GA, S. 276) aneignen lässt, weil sie *exempla* im humanistischen Verständnis liefern, die es – verstanden als lehrreiche schriftlich fixierte fremde Erfahrungen – nachzuahmen oder zu vermeiden gilt. Zum anderen gilt: „Was man aus Erfahrung weiß, weiß man, weil man es selbst erfahren, nicht weil man es gesagt bekommen oder gelesen hat."[48] Dieses körpergebundene Wissen ist elusiv; es lässt sich nur näherungsweise diskursivieren und bedarf daher offenkundig spezifischer Formen der Vermittlung. Damit ist auf den elusiven Wissensmodus liebesbezogener Erfahrung zurückzuführen, dass in Bembos Text ein epistemisches Potential von Dichtung zur Diskussion steht und unterschiedliche Darstellungsstrategien in der Argumentation zum Einsatz kommen, wie ich abschließend darlegen werde. Diese Strategien wiederum geben die Abhängigkeit der sprachlichen Vermittlung dieses Erfahrungswissen von theoretisch-literarischen Traditionen zu erkennen.

Die Dialogsprecher der ersten beiden Bücher von Bembos *Asolani* scheinen sich nicht nur in ihren Liebesauffassungen diametral entgegenzustehen, sondern auch in ihren Zweckbestimmungen von Dichtung. Perottino beruft sich des Öfteren auf, als Autoritäten angeführte, stets namenlos bleibende, „scrittori", um seinen Standpunkt zu untermauern, und verweist auf das generelle Vermögen der Dichtung zur moralethischen Bildung und Zivilisierung des Menschen (vgl. GA, S. 94), wie dies Tradition hat.[49] Darüber hinaus rezitiert er eigene Gedichte, die er ‚zum Beweis' seiner negativen Liebeserfahrung anführt: „ne potrei testimonianza donare, che l'ho provata, et recarvi in fede di ciò versi" (GA, S. 95). Auch Gismondo wird mehrere Gedichte in seine Ausführungen integrieren, aber betonen, dass sie dazu dienen, Freude und Wohlgefallen bei der Zuhörerschaft auszulösen – den wesentlichen Qualitäten entsprechend, die Gismondo der Liebe zuschreibt. Er kritisiert Perottinos Vorgehen in überzeugender Weise: Der Verweis auf die dichterische Darstellung unglücklich Liebender beweise nicht, dass Leid und Liebe untrennbar seien. Und auch wenn häufiger über Unglück als Glück geschrieben werde, so lasse sich damit keineswegs ableiten, dass Liebesverdruss auch außerhalb der Dichtung vorherrsche (vgl. GA, S. 133f.). Zum Gegenbeweis trägt er ein eigenes Gedicht vor, das von einer glücklichen Liebe handelt (vgl. GA, S. 132). Damit erfüllt nun aber auch Gismondos Gedicht einen demonstrativen Zweck innerhalb seiner Argumentation. In einem Fall schreibt er den Versen, die er vorträgt, ähnlich wie Perottino sogar explizit Beweiskraft zu: „Di che io allhora ne feci in testimonio questa canzona" (GA, S. 146). An anderen Stellen betont er die besondere Anschaulichkeit seiner Gedichte (vgl. GA, S. 131 u. S. 166). Trotz der vehementen Kritik im zweiten Buch wird Dichtung mithin von beiden Dialogsprechern immer wieder zur argumentativen Unterfütterung, Demonstration und Veranschaulichung von Überzeugungen und insbesondere Erfahrungen in Anschlag gebracht. Die impulsgebende Funktion von Dichtung innerhalb der diegetischen Rahmung des Dialogs, die textintern wie textextern den Prozess der Erkenntnisge-

DOI: 10.13173/9783447121804.163
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

winnung einleitet, wird somit ergänzt durch den Einsatz von Gedichten mit dem explizierten Ziel der Evidenzbildung.

Mit dieser epistemischen Einbindung von Dichtung innerhalb der Dialoggattung unterscheidet sich Bembos Prosimetrum von anderen Texten, die Prosa und Versdichtung zusammenführen. Zuweilen handeln sie ebenfalls von Liebe, wie Dantes *Vita nova* und Boccaccios allegorische Erzählung *Ameto*, zuweilen hat man es mit wirkmächtigen philosophischen Schriften zu tun, wie Boethius' *Consolatio philosophiae*. In den *Asolani* wird die spezifische Anschaulichkeit von Dichtung reflektiert und gezielt bei der expositorischen Auseinandersetzung mit Liebe eingesetzt.[50] In ostentativer Weise bezeugen und veranschaulichen die Gedichte zunächst eine kodifizierte Konzeption von Liebe, indem sie die literarische Konstruiertheit ihrer sprachlichen Vermittlung ausstellen. Dionisotti hat für die meisten Gedichte, die Perottino und Gismondo in den *Asolani* dem dialoginternen Publikum vortragen, Parallelen zu Petrarcas *Canzoniere* und *Trionfo d'Amore* sowie Dantes *Commedia* und Rekurse auf Ovids *Metamorphosen* benannt.[51] Im Unterschied zu Perottinos und Gismondos expliziter Thematisierung der Relation von Liebeserfahrung und Liebesdichtung ‚behaupten' die Gedichte qua Dichtung, die sich an literarischen Traditionen orientiert, eine Kommunikation von Liebeserfahrungen mittels etablierter Liebesdiskurse. Bereits Hempfer hat mit Blick auf die ersten beiden Bücher betont: „Hier wird sowohl die Liebe als Schmerz wie die Liebe als Freude als literarische Konvention ausgewiesen, der Liebesdichtung wird jegliches reale Substrat entzogen, ja sie wird ganz explizit als Fiktion bestimmt".[52] Wenn man die amorologische Zweckbestimmung der *Asolani* im ersten Proöm ernst nimmt, scheint der Fokus indessen weniger auf einer näheren Bestimmung von Liebesdichtung als auf der Erörterung von Liebe zu liegen. Nicht der Ausweis der Fiktionalität von Liebesdichtung, sondern andersherum der literarischen Kodifizierung der Vermittlung von Empfindungen steht mithin im Vordergrund. Liebe wird in den *Asolani* als ein durch Gehörtes und Gelesenes kulturell geformtes Erfahrungswissen präsentiert, so dass sich Mythen, Metaphern und Gedichte in besonderer Weise für seinen Transfer eignen.

Hierbei geht es nicht darum, der Erfahrung von Liebeskummer und Liebesglück jedes ‚reale Substrat' abzusprechen, sondern die Frage der sprachlichen Vermittlung dieser Erfahrung ins Zentrum zu rücken,[53] welche auch die Forschung zum Erfahrungswissen beschäftigt. Als mögliche „Gründe für dieses Defizit an Begrifflichkeit" nichtpropositionaler Wissensformen hat Schildknecht „ungenügende oder nicht vorhandene Sprachkompetenz, unzureichende Differenziertheit der begrifflichen Struktur, Vagheit oder Inadäquatheit von Begriffen etc." angeführt und Metaphern als „erkenntnisvermittelnde und aspekterfassende Elemente unterhalb der propositionalen Ebene ‚daß *p*'" ausgewiesen.[54] Eine Reflexion über entsprechende Darstellungsformen findet sich auch in den *Asolani*. So kündigt Perottino an, bevor er die vier „passioni dell'anima" der Systematik von Ciceros *Tusculanae* folgend differenziert, auf Syllogismen verzichten zu wollen und stattdessen eine offenere Art der Erörterung vorzuziehen („più apertamente ragionando", GA, S. 105). Viel besser lasse sich so die ‚Bitterkeit' der Leidenschaften kennenlernen: „meglio ci verrà la costui amarezza conosciuta" (ebd.). Damit wird die übermäßige Begierde („soverchio disiderare") in eine andere, somatische Sinneserfahrung übersetzt, die durch den Vergleich mit der Bitterkeit der Aloepflanze („sì come quella che egli si trahe da l'aloe loro", ebd.) noch konkretisiert wird. Gustatorische Metapher und Vergleich zeigen im Vollzug eine Alternative zur logischen Beweisführung auf: den Versuch einer aspekterfassenden Erkenntnisvermittlung.[‡]

Ähnliches lässt sich auch beobachten, wenn Perottino den Zustand der unglücklichen Liebe zu verdeutlichen sucht, indem er ihn mit der Angst im Angesicht einer tödlichen Gefahr verknüpft: Der Zustand der leidvollen

DOI: 10.13173/9783447121804.163
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Liebe gleiche jener beständigen Furcht eines Verdammten, über dessen Kopf ein riesiger Stein am feinsten Faden hänge. Diesen „sasso grossissimo, ritenuto da sottilissimo filo" hätten sich die Dichter ausgedacht, die in ihren Fiktionen teils Wahres zu sagen pflegten: „quali sogliono alcuna volta favoleggiando dir del vero" (GA, S. 111). Das erkenntnisvermittelnde Potential von Dichtung, das Perottino in diesem Zusammenhang unterstreicht, bezieht sich offenkundig auf die spezifische Anschaulichkeit von Metaphern und Vergleichen, die hier zum Einsatz kommen. Der pointierte Gegensatz (dick vs. dünn), der mithilfe von Superlativen ins Extreme geführt wird, und die evozierte Materialität (Stein vs. Faden) regen in besonderer Weise die Vorstellungskraft an, so dass sich eine Bildlichkeit entfaltet, die im imaginativen Nacherleben der entworfenen Situation ein Gefühl der Beklemmung generiert, das Rezipierenden eine ähnliche Erfahrung von Liebeskummer vermitteln soll, ohne sie selbst gemacht zu haben. Damit dienen Übertragungen dazu, die problematisierte Kommunikation von Erfahrungswissen zu bewältigen. Nichtpropositionale Wissensmodi, wie etwa Erfahrungswissen, so ließe sich gegen eine zu starre Kontrastierung von Philosophie und Dichtung einwenden, machen es erforderlich, dass auch „Metaphern in der philosophischen Sprache Legitimität haben können."[58]

Während Perottino auf Vergleiche und Metaphern zurückgreift, bedient sich Gismondo einer anderen Darstellungsform, um die ‚heilige Kraft der Liebe' zu veranschaulichen, die sich, wie er betont, kaum gedanklich und noch weniger sprachlich erfassen lässt: „O care et belle giovani, quanto sono malagevolissime a investigare pure col pensiero le sante forze d'Amore, non che a raccontarle!" (GA, S. 158) Liebende könne nichts stärker betrüben als die Tränen des über alles geliebten Menschen, zugleich könnten diese Tränen ihnen aber größere Freude bereiten als ihr Lachen (vgl. ebd.). Wie und wieso führt Gismondo nicht näher aus; das Beispiel muss nicht verstanden werden, sondern bringt mittels der ausgestellten Widersprüchlichkeit das Wirken der Liebe zum Ausdruck, das sich einer argumentativen Erklärung und begrifflichen Definition entzieht; ein Paradoxon erlaubt das Undefinierbare in Worten aufzuzeigen.

Neben Gedichten werden folglich auch weitere Vermittlungsstrategien reflektiert und in den expositorischen Text integriert. Sie stehen mit dem Modus des Erfahrungswissens, genauer gesagt mit der Problematisierung seines Transfers in Zusammenhang: Metaphern, Vergleiche, Paradoxa dienen in diesem Zusammenhang dazu, wie der Text an mehreren Stellen thematisiert, Ausdrucksgrenzen zu überwinden. Hierbei wird immer wieder auf literarische Traditionen Bezug genommen – auf die Bitterkeit der Aloe wird etwa bereits in Petrarcas Liebeslyrik rekurriert, um Liebesleid metaphorisch zum Ausdruck zu bringen.[59] Der Versuch der Diskursivierung eines liebesbezogenen Erfahrungswissens folgt literarischen Konventionen. Wenn die Dialogsprecher implizit oder explizit auf eine gesteigerte Anschaulichkeit entsprechender Darstellungsverfahren abheben, dann bilden

[+] Denken, Wahrnehmung und Handeln werden, wie George Lakoff und Mark Johnson in *Metaphors We Live by* überzeugend argumentiert haben, in grundlegender Weise durch konventionalisierte metaphorische Konzepte strukturiert; „alle Erfahrung [ist] durch und durch kulturabhängig".[55] Diese internalisierten, daneben aber auch nicht konventionalisierte Metaphern vermögen kohärente Strukturen durch die Herstellung von Ähnlichkeiten zu bilden. Damit zielen Metaphern in erster Linie darauf ab, „daß wir eine Art der Erfahrung von einer anderen Art der Erfahrung her partiell verstehen können", und erweisen sich mithin als erkenntnisfördernd, wie Lakoff und Johnson unter Rekurs auf Aristoteles' *Rhetorik* betonen.[56] Ergänzend zu dieser linguistisch geisteswissenschaftlichen Perspektive lässt sich auf eine Metaphernstudie der neurowissenschaftlichen Kognitionsforschung verweisen. Francesca Citron und Adele Goldberg haben in ihrem an der Freien Universität Berlin durchgeführten Versuch Teilnehmende mit alltäglichen gustatorischen Metaphern und deren wörtlichen Pendants konfrontiert – beispielsweise „She looked at him sweetly" versus „She looked at him kindly". Sie konnten aus ihren Beobachtungen der Aktivitäten unterschiedlicher Gehirnareale schließen, dass auch völlig gebräuchliche Metaphern des Geschmacks einen höheren Verarbeitungsaufwand erfordern, stärker in einer physischen Erfahrung wurzeln, mit „embodied representations" einhergehen und v.a. „stronger emotional responses" als ihre buchstäblichen Gegenstücke auslösen.[57] Diese körperlich-affektive Dimension von Metaphern könnte ein Grund dafür sein, weshalb sie gerade beim Thema Liebe unverzichtbar zu sein scheinen und weshalb auch bei Petrarca, Ficino und dann bei Bembo von der Süße zu lesen war, wo unterschiedliche Arten einer sinnlichen Liebeserfahrung kommuniziert werden sollten.

DOI: 10.13173/9783447121804.163
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

✦ In den *Asolani* bleibt das für die Gedichte beanspruchte epistemische Potential stets auf den Transfer eines liebesbezogenen Erfahrungswissens beschränkt; es wird kein Anspruch auf Wahrheitskündung qua Dichtung erhoben, wie ihn Gismondo allein für die Prophezeiungen mythisch autorisierter Instanzen wie die cumäische Sibylle und das Orakel von Delphi für zulässig erklärt (vgl. GA, S. 134). Zu den unterschiedlichen epistemischen Modi und deren vielfältigen material- und medialgebundenen Vermittlungsformen, die sich an die Wissenspaarung von Sibyllen und Propheten knüpfen → Siehe den Beitrag von Anne Eusterschulte und Ulrike Schneider in diesem Band, S. 587–617.

Liebesdichtung, antike Mythen, etc. den Fundus, dann geschieht dies nicht losgelöst von bereits mehr oder weniger stark etablierten Ausdrucksformen. Eben diesen Ausdrucksformen wird eine erhöhte Kommunikationsfähigkeit zugeschrieben. Dies bestätigt ein vergleichender Blick in d'Aragonas *Dialogo della infinità di amore*. Die Sprecherin Tullia führt ebenso wie Gismondo und Perottino für Verliebte typische Widersprüche an: Sie weinten und lachten zugleich („piangono e ridono in un medesimo tempo"), lebten sterbend („vivono morendo"), was für andere (nichtverliebte) Menschen nicht nur wundersam („meraviglioso"), sondern schlicht unmöglich („impossibile") sei. Sie machten all diese Dinge, von denen die Dichter schrieben, insbesondere Petrarca, an den niemand in der Behandlung von Liebesaffekten („affetti amorosi") heranreiche. Und der Dialogpartner Benedetto Varchi pflichtet ihr bei: Alle, die anders als er selbst, diese Dinge nicht selbst erlebten oder erlebt hätten („chi non gli ha provati o pruova"), könnten sie nicht glauben, sondern nur darüber lachen („non solo non può credergli, ma se ne ride").[60] Auch in d'Aragonas liebestheoretischem Dialog wird demnach Dichtung, v. a. jener Petrarcas, das Vermögen zugesprochen, in herausragender Weise der Erfahrung von Liebe Ausdruck zu verleihen. Anders als in den *Asolani* wird die Diskursivierung eines liebesbezogenen Erfahrungswissens aber an keiner Stelle problematisiert; die Modalitäten seiner Vermittlung werden weder näher reflektiert noch erprobt. Das Dialogpersonal trägt – anders als Perottino, Gismondo und Lavinello – keine eigenen Gedichte vor.

Damit fordert Bembos Text in besonderer Weise die Frage heraus, ob sich tatsächlich ein erhöhtes Kommunikationspotential für die Gedichte in den *Asolani* ansetzen lässt, wie die Dialogsprecher behaupten. Welche spezifischen Mittel finden Verwendung, um ein Erfahrungswissen zur Darstellung zu bringen? Dem sei abschließend anhand der Analyse eines kürzeren Gedichts von Perottino nachgegangen.✦

Quand'io penso al martire,
Amor, che tu mi dai, gravoso et forte,
Corro per gir a morte,
Così sperando i miei danni finire.

Ma poi ch'i' giungo al passo,
Ch'è porto in questo mar d'ogni tormento,
Tanto piacer ne sento,
Che l'alma si rinforza, ond'io no 'l passo.

Così 'l viver m'ancide,
Così la morte mi ritorna in vita:
O miseria infinita,
Che l'uno apporta et l'altra non recide.
(GA, S. 98 f.)

Es ist das zweite Gedicht, das Perottino präsentiert, um den Anwesenden eine spezifische Erfahrung von Liebesleid nachvollziehbar zu machen. In der unmittelbar vorangehenden Passage führt der Sprecher zunächst einleitend aus, dass der emotionale Schmerz so groß sein könne, dass die Betroffenen nicht mehr leben wollten, und doch nähmen sie sich nicht das Leben. Den möglichen Einwand – jeder freie Mann, der sterben wolle, könne Selbstmord begehen (vgl. GA, S. 98) – entkräftet Perottino, indem er auf eine „[m]araviglіosa cosa" (ebd.) – eine wundersame Begebenheit – verweist, die er sich selbst

DOI: 10.13173/9783447121804.163
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

nicht hätte vorstellen, geschweige denn erzählen können, hätte er sie nicht selbst erlebt: „se da me non fusse stato approvato, appena che io ardissi d'immaginarlomi, non che di contarlo" (ebd.). In dem Moment, da die Liebesqualen am stärksten und der Todeswunsch am größten seien, generiere die Aussicht auf baldige Erlösung eine seelische Freude, die den Lebenswillen zurückbrächte und derart den Plan zu sterben vereitele. Mit der ‚Rückkehr' ins Leben kehrten aber auch die emotionalen Leiden zurück, so dass es für die Betroffenen kein Entrinnen aus der Erfahrung schmerzvollen Liebens gebe.

Diese Ausführungen, die Perottino dem Gedicht voranstellt, geben in ihrer Charakterisierung als ‚wundersame Begebenheit' nicht nur einen irrationalen Zug der (unglücklichen) Liebe zu erkennen, sondern deuten mit der dilemmatischen Situation auch bereits eine Ausweglosigkeit aus dem schmerzhaften Zustand an. Mit dem 12 Verse umfassenden Gedicht kommen weitere Darstellungsmittel zum Einsatz, um den Rezipierenden diese negative Erfahrung und insbesondere das Gefühl der Ausweglosigkeit näherzubringen. So wird das Dilemma mithilfe von anaphorischen Parallelismen und Oxymora wirkungsvoll zugespitzt (vgl. V. 9–10). Zudem ist im ersten Vers statt von Liebesqualen von ‚martire' die Rede – das Wort wurde bereits von Dante und Petrarca im erweiterten Sinne verwendet, um ein schweres, in Teilen auch liebesbedingtes Leiden zu benennen.[61] In allen Fällen schwingt die erste, wörtliche Bedeutung aber mit: Es werden Vorstellungen von großen körperlichen Schmerzen, Folter, Ermordung, aber auch von unerschütterlichen Überzeugungen mittransportiert, was es erlaubt, das emotionale Liebesleid mit somatischen Qualen engzuführen und zugleich seine Unumkehrbarkeit zu behaupten. Mit dem umarmenden Reim im vierten Vers scheint dieses ‚Martyrium' ein erlösendes Ende zu verheißen („finire"). Doch während die körperlichen Qualen der für ihren Glauben Gemarterten mit dem gewaltvollen Tod aufhören, werden die Hoffnungen der lyrischen Sprechinstanz („sperando") enttäuscht: Der Übergang vom Leben zum Tod gelingt nicht. Aufschlussreich ist hierbei der äquivoke Reim „passo" – „passo", der den fünften und achten Vers qua *Figura etymologica* verbindet. Mit diesem Reim wird der entscheidende Unterschied zwischen christlichem und profanem Liebesmartyrium markiert: In dem einen Fall ist der erlösende Tod auf Fremdeinwirkung zurückzuführen, im anderen Fall hätte man es mit einem selbst zu verantwortenden Freitod zu tun, wie die Verwendung von ‚passare' in der 1. Person Singular Indikativ Präsens Aktiv unmissverständlich ins Bewusstsein ruft. An dieser Stelle bricht der implizite Vergleich, den der erste Vers herstellt. Und so finden sich in der letzten Strophe weder unterschwellige Anspielungen auf einen seligen Tod für den christlichen Glauben noch die in der antiken Mythologie verbreitete Vorstellung, der Übergang ins Totenreich finde auf dem Wasserweg statt (vgl. V. 6). Der unrealisierbare Tod, von dem Perottinos Gedicht

Wenn ich an das Martyrium denke,
Amor, das du mir bereitest, beschwerlich und mächtig,
Eile ich, um zum Tod überzugehen,
darauf hoffend, dass so mein Unglück endet.

Doch sobald ich zum Übergang gelange,
der der Hafen in diesem Meer aller Qual ist,
fühle ich solch eine Freude darüber,
dass die Seele wieder erstarkt, so dass ich ihn nicht durchschreite.

So tötet mich das Leben,
so holt mich der Tod ins Leben zurück:
Oh unendliches Elend,
welches das eine mir bringt und das andere nicht beendet.

DOI: 10.13173/9783447121804.163
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

handelt, ist offenkundig metaphorisch, nicht buchstäblich zu verstehen. Es geht erneut um eine aspekterfassende Erkenntnisvermittlung: die Darstellung des Gefühls, etwas nicht aushalten, dem aber zugleich nicht entgehen zu können. Auch der mit einer Interjektion eingeleitete und entsprechend emotional gefärbte Ausruf „O miseria infinita" (V. 11) stellt keine Hyperbel im eigentlichen Sinne dar – der Paarreim, den „in vita" und „infinita" bilden, begrenzt das abstrakte Adjektiv auf die Lebenszeit und gibt ihm derart einen durchaus realistischen Anstrich; „infinita" beschreibt vielmehr den angedeuteten Teufelskreis, bringt die Ausweglosigkeit aus dem Liebesschmerz zum Ausdruck, indem es einen morphologischen Konnex zu ‚finire' am Ende der ersten Strophe herstellt. Diese ‚Botschaft' wird rhythmisch mit dem beständigen Versartwechsel von Sieben- und Elfsilbern unterstrichen und selbst der Umstand, dass man es durchgehend mit für die italienische Metrik geläufigen paroxytonen, d. h. auf der vorletzten Silbe betonten Versen zu tun hat, ließe sich als klangliche Veranschaulichung des Unentrinnbaren begreifen.

Selbstverständlich lässt sich an Perottinos Gedicht eine literarische Kodifizierung der Kommunikation über Liebe ablesen, werden doch die rhetorischen Register petrarkisch-petrarkistischer Liebeslyrik gezogen. Doch wie die Analyse gezeigt hat, werden die eingesetzten Mittel durchaus dem explizierten Anspruch gerecht, an ein emotionales Empfinden heranzuführen, das sich schwer diskursivieren lässt. In nur scheinbar paradoxer Weise ermöglicht der Rückgriff auf einen etablierten Liebesdiskurs, auf tradierte und variierte Metaphern, Oxymora und Verknüpfungen, die sich in der Akustik des Reims entfalten, die in den *Asolani* immer wieder problematisierte Unsagbarkeit zu überwinden.*

Damit lässt sich resümieren: Anders als in vielen liebestheoretischen Texten der Zeit rückt Bembos *Gli Asolani* in weiten Teilen das Erleben von Liebe – im positiven wie im negativen Sinne – ins Zentrum der Reflexion. Die Möglichkeiten des Erwerbs und der diskursiven Vermittlung dieses liebesbezogenen Erfahrungswissens werden offen thematisiert. Unproblematisch erscheint dessen normengeleitete Aneignung über die Lektüre autoritativer Schriften, die *exempla* der Vergangenheit bereitstellen. Doch sobald Erfahrung als subjektgebundenes, an die körperliche Wahrnehmung geknüpftes Wissen in den Blick gerät, erweist sich sein Transfer als erschwert, werden Ausdrucksgrenzen benannt und kommen Darstellungsmittel zum Einsatz, die Alternativen zu definitorischen Bestimmungen und syllogistischen Schlüssen aufzeigen. So wird im Rückgriff auf Metaphern und Vergleiche mit der Übertragung einer unbekannten somatischen Erfahrung in eine bekannte Erfahrung oder in eine nachvollziehbare Vorstellung operiert, die darauf abzielt, körperlich-affektiv auf die Rezipierenden einzuwirken. Auf diese Weise können metaphorische Veranschaulichungen der körperlichen Dimension von Erfahrungswissen Rechnung tragen. Hierbei handelt es sich zumeist um Metaphern, aber auch Paradoxien, Oxymora, die dem zeitgenössischen Publikum aus der Liebeslyrik vertraut sein dürften. Mit der demonstrativen Übernahme dieser Darstellungsmittel verbunden mit dem in-

* Paradox erscheint dies lediglich, wenn man eine sprachpessimistische moderne Vorstellung der Abnutzung durch Wiederholung ansetzen möchte – „Ist das erste Geständnis einmal abgelegt, besagt ein ‚ich liebe dich' nichts mehr", so Roland Barthes.[62] Wie verfehlt diese Bewertung hinsichtlich Bembos Dialog wäre, verdeutlicht ein Blick in Ebreos *Dialoghi d'amore*. Zwar steht eine weitgehend abstrakte Bestimmung des Verhältnisses von Liebe und Verlangen im Zentrum des ersten der drei Bücher, doch sucht Philone Sophia an einer Stelle auch die Irrationalität und schmerzhafte Erfahrung unerwiderter Liebe in aller Kürze zu veranschaulichen: Der Liebende sei tot und lebendig zugleich – „l'amore fa che continuamente la vita muoia, et viva la morte dell'amante". Allein an dieser Stelle ist auch in Ebreos Dialog von Ausdrucksgrenzen die Rede: „quello ch'io sento non il so dire, ne tacerlo, ne la minima parte di quel che patisco è quel ch'io dico". Was Philone sage, sei nur das, was Wörter bedeuten und Sprache ausdrücken könnten, den Rest verstünden nur jene, welche diese Erfahrung schon gemacht („quel che parlo è quello che le parole possono significare et la lingua esprimere, il resto l'intenda chi l'avversa fortuna gle l'ha fatto sentire") und die bitterste Süße der Liebe („l'amarissima dolceza d'amore") geschmeckt hätten.[63] Die Parallelen zu Bembos Dialog sind augenscheinlich; sie zeugen vom fortgesetzten Tradieren spezifischer Metaphern und Topoi im Liebesdiskurs *und* vom besonderen kommunikativen Potential, das ihnen auch in Ebreos liebestheoretischen Erörterungen für die Vermittlung eines Erfahrungswissens derart zuerkannt wird.

DOI: 10.13173/9783447121804.163
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

sistierenden Fokussieren von Erfahrung präsentiert der Text folglich Möglichkeiten der Vermittlung elusiven Erfahrungswissens und gibt zugleich deren literarische Kodifizierung zu erkennen. Indem diesen sprachlichen Ausdrucksformen in den *Asolani* – und am Rande auch in den Dialogen von d'Aragona und Ebreo – ein spezifisches epistemisches Kommunikationspotential zugeschrieben wird, erscheinen im Umkehrschluss Liebesschmerz und Liebesglück selbst als durch Schriften, durch Dichtung in der ein oder anderen Weise geprägte Erfahrungen. Die kulturelle Formung von Erfahrungswissen wird sichtbar.

Şirin Dadaş

Anmerkungen

1 Sabrina Ebbersmeyer, *Sinnlichkeit und Vernunft – Studien zur Rezeption und Transformation der Liebestheorie Platons in der Renaissance*, München 2002, S. 15 f.
2 Vgl. hierzu Gerhard Regn, „Petrarkismus", in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. v. Gerhard Ueding, Darmstadt 2003, Bd. 6, Sp. 911–921, hier Sp. 917.
3 Vgl. hierzu Claudia Berra, *La scrittura degli* Asolani *di Pietro Bembo*, Florenz 1996, S. 2, wo die vollständigen Zitate abgedruckt sind.
4 Francesco Flamini, *Il Cinquecento*, Mailand 1902, S. 377, hier zit. nach Susan Delaney, „Bembos Maneuvers from Virtue to Virtuosity in *Gli Asolani*", in: *Italian Quarterly* 27 (1986), S. 15–23, hier S. 20.
5 Vgl. Carlo Dionisotti, „Introduzione", in: Pietro Bembo, *Prose della volgar lingua – Gli Asolani – Rime*, hg. v. Carlo Dionisotti, Mailand 1989, S. 7–54, hier S. 21.
6 Vgl. Delaney, „Bembos Maneuvers from Virtue to Virtuosity", S. 21.
7 Vgl. Gerhard Regn, „Perottinos Taschentuch – Erotik und Ästhetik in Pietro Bembos *Asolani*", in: *Eros – zur Ästhetisierung eines (neu)platonischen Philosophems in Neuzeit und Moderne*, hg. v. Maria Moog-Grünewald, Heidelberg 2006, S. 35–50.
8 Thomas Leinkauf, *Grundriss Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350–1600)*, 2 Bde., Hamburg 2017, Bd. 2, S. 1366. Siehe auch Ebbersmeyer, *Sinnlichkeit und Vernunft*, S. 156, derzufolge die *Asolani* „am Anfang einer Reihe von Texten [stehen], die sich dem Thema eher aus literarischer denn philosophischer Perspektive nähern."
9 Vgl. zu Begriff und Konzept dieses Wissensmodus Ulrike Schneider, „Vom Wissen um *gratia*. Strategien der Diskursivierung elusiven Wissens in der Frühen Neuzeit", in: *Gratia. Mediale und diskursive Konzeptualisierungen ästhetischer Erfahrung in der Vormoderne*, hg. v. Anne Eusterschulte u. Ulrike Schneider, Wiesbaden 2018, S. 89–105 u. Ulrike Schneider, „(Nicht)Wissen? Relevanz und Modalitäten elusiven Wissens in Ästhetik und Verhaltenslehre der Frühen Neuzeit", in: *Dynamiken der Negation. (Nicht)Wissen und negativer Transfer in vormodernen Kulturen*, hg. v. Şirin Dadaş u. Christian Vogel, Wiesbaden 2021, S. 43–72.
10 Siehe hierzu genauer Berra, *La scrittura degli* Asolani, S. 63 f. u. Ulrike Schneider, „Zur *gender*-Markierung in den *Asolani* Pietro Bembos", in: dies., *Der weibliche Petrarkismus im Cinquecento. Transformationen des lyrischen Diskurses bei Vittoria Colonna und Gaspara Stampa*, Stuttgart 2007, S. 117–126.
11 Vgl. Berra, *La scrittura degli* Asolani, S. 68.
12 Vgl. ebd., S. 81 und Regn, „Perottinos Taschentuch", S. 36.
13 Klaus W. Hempfer, „Intertextualität, Systemreferenz und Strukturwandel: die Pluralisierung des erotischen Diskurses in der italienischen und französischen Renaissance-Lyrik (Ariost, Bembo, Du Bellay, Ronsard)", in: *Modelle literarischen Strukturwandels*, hg. v. Michael Titzmann, Tübingen 1991, S. 7–43, hier S. 26. Vgl. auch Regn, „Perottinos Taschentuch", S. 36, Anm. 6.
14 Vgl. Berra, *La scrittura degli* Asolani, S. 193.
15 Berra hat etwa darauf aufmerksam gemacht, dass Perottino auf eine Poetik der Widersprüche und Antithesen zurückgreife, die seiner stoischen und rationalistischen Doktrin entgegenstehe (vgl. ebd., S. 75). Demgegenüber meint Kablitz, dass auch Gismondo auf die Theorie der „perturbationes" der *Tusculanae* rekurriere, sein *natura*-Begriff jedoch in Widerspruch zu jenem Ciceros stehe, so dass dessen System letztlich parodiert werde (vgl. Andreas Kablitz, „Die Problematisierung des antiken Dialogs in Bembos *Asolani*", in: *Renaissance – Episteme und Agon*, hg. v. Andreas

DOI: 10.13173/9783447121804.163
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Kablitz u. Gerhard Regn, Heidelberg 2007, S. 73–148, hier S. 111).
16 Ebd., S. 106.
17 Jörn Steigerwald, *Amors Renaissance – Modellierungen himmlischer und irdischer Liebe in der Literatur des Cinquecento*, Wiesbaden 2014, S. 219. Vgl. auch Ebbersmeyer, *Sinnlichkeit und Vernunft*, S. 155.
18 Pietro Bembo, *Gli Asolani*, hg. v. Giorgio Dilemmi, Florenz 1991, S. 312; im Folgenden wird im Text unter Angabe der Sigle ‚GA' und Seitenzahl zitiert. Übers. hier und im Folgenden Ş. D.
19 Vgl. hierzu Regn, „Perottinos Taschentuch", S. 42, Anm. 34 u. Kablitz, „Die Problematisierung des antiken Dialogs", S. 121–124.
20 Hempfer, „Intertextualität", S. 39.
21 Klaus W. Hempfer, „Probleme traditioneller Bestimmungen des Renaissancebegriffs und die epistemologische ‚Wende'", in: *Renaissance. Diskursstrukturen und epistemologische Voraussetzungen*, hg. v. dems., Stuttgart 1993, S. 9–45, hier S. 38.
22 Klaus W. Hempfer, „Lektüren von Dialogen", in: *Möglichkeiten des Dialogs. Struktur und Funktion einer literarischen Gattung zwischen Mittelalter und Renaissance in Italien*, hg. v. dems., Stuttgart 2002, S. 1–38, hier S. 20.
23 Reinier Leushuis, *Speaking of Love. The Love Dialogue in Italian and French Renaissance Literature*, Leiden 2017, S. 4. Siehe hierzu bereits Anne Godard, *Le dialogue à la Renaissance*, Paris 2001, S. 117.
24 Vgl. Leushuis, *Speaking of Love*, S. 2.
25 Vgl. Tullia d'Aragona, „Dialogo della infinità di amore", in: *Trattati d'amore del Cinquecento*, hg. v. Mario Pozzi, Rom/Bari 1980, S. 185–248, hier S. 204.
26 Eckhard Keßler, „*O vitae experientia dux*. Die Rolle der Erfahrung im theoretischen und praktischen Weltbezug des frühen Humanismus und ihre Konsequenzen", in: *Experten der Vormoderne zwischen Wissen und Erfahrung*, hg. v. Hedwig Röckelein u. Udo Friedrich, Berlin 2012, S. 60–74, hier S. 68.
27 Francesco Petrarca, *Lettres familières/Rerum familiarium*, Bd. 2: Livres/libri IV–VII, hg. v. Ugo Dotti, Paris 2002, S. 291, hier zit. nach Christina Schaefer, Esperienza. *Zur Diskursivierung von Erfahrungswissen in Leon Battista Albertis* Libri della famiglia, Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung, No. 15/2019, Freie Universität Berlin (https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/26563), S. 12.
28 Etwa bei Aristoteles, Caesar und Cicero vgl. ebd., S. 2, Anm. 3.
29 Christina Schaefer, „Facetten frühneuzeitlicher *experientia*-Diskurse. Zur Einleitung", in: *Facetten der* experientia. *Zum Rekurs auf Erfahrung und Erfahrungswissen in der frühneuzeitlichen Romania*, hg. v. Isabelle Fellner u. Christina Schaefer, Wiesbaden 2022, S. 1–37, hier S. 20.
30 Schaefer, Esperienza, S. 6.
31 Christiane Schildknecht, „Metaphorische Erkenntnis – Grenze des Propositionalen?", in: *Metapher, Kognition und Künstliche Intelligenz*, hg. v. Hans Julius Schneider, München 1996, S. 33–52, hier S. 42, Herv. im Orig.
32 Vgl. hierzu den ausführlichen Überblick in Schaefer, Esperienza, S. 3 f., Anm. 7; zu verweisen ist insbes. auf David Lewis, „What Experience Teaches", in: *Mind and Cognition. A Reader*, hg. v. William G. Lycan, Cambridge, Mass./Oxford 1990, S. 499–519.
33 Christiane Schildknecht, „Epistemische Relevanz und sprachliche Vermittlung. Zwei Problemfelder nicht-begrifflicher Erfahrungsgehalte", in: *Die Artikulation der Welt. Über die Rolle der Sprache für das menschliche Denken, Wahrnehmen und Erkennen*, hg. v. Georg W. Bertram u. a., Frankfurt a. M. 2006, S. 49–64, hier S. 53 f.
34 Vgl. Cic. *Tusc.* IV, 75. Text nach *Tusculanae disputationes*, hg. v. Michelangelo Giusta, Turin 1984.
35 Schneider, „Vom Wissen um *gratia*", S. 89.
36 Schneider, „(Nicht)Wissen?", S. 52.
37 Christiane Schildknecht, „Phänomenales Erleben in Kunst und Literatur", in: *Kunst und Erkenntnis*, hg. v. Alex Burri u. Wolfgang Huemer, Paderborn 2007, S. 91–103, hier S. 91.
38 Schaefer, Esperienza, S. 3.
39 Vgl. Christiane Schildknecht, „Ausdrucksgrenzen. Theorien nichtpropositionaler Wissensformen", in: *Grenzen und Grenzüberschreitungen*, hg. v. Wolfram Hogrebe, Berlin 2004, S. 759–761, hier S. 760 und grundlegend zum (Nicht)Wissen Şirin Dadaş/Christian Vogel (Hg.), *Dynamiken der Negation. (Nicht) Wissen und negativer Transfer in vormodernen Kulturen*, Wiesbaden 2021.
40 Schaefer, Esperienza, S. 19 f.
41 Vgl. die Hinweise von Carlo Dionisotti in: Pietro Bembo, *Prose della volgar lingua – Gli Asolani – Rime*, hg. v. Carlo Dionisotti, Mailand 1989, S. 334, Anm. 5.
42 Eva Illouz, *Warum Liebe wehtut – eine soziologische Erklärung*, Berlin 2012, S. 371.

DOI: 10.13173/9783447121804.163
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

43 Vgl. etwa Ebbersmeyer, *Sinnlichkeit und Vernunft*, S. 109 zu Platinas *Dialogus de amore* und allg. Berra, *La scrittura degli* Asolani, S. 78.
44 Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Tübingen/Basel [11]1993, S. 67.
45 Siehe demgegenüber zur Begriffsverwendung in der Kunsttheorie des Cinquecento Victoria Lorini, „Zartheit. Ital: dolcezza", in: Giorgio Vasari, *Kunsttheorie und Kunstgeschichte*, hg. v. Matteo Burioni u. Sabine Feser, übers. v. Victoria Lorini, Berlin 2004, S. 285.
46 Zur intratextuellen Relation der beiden Sonette, die sich auf diese Weise ergibt, vgl. Andreas Kablitz, „Die Herrin des *Canzoniere* und ihre Homonyme. Zu Petrarcas Umgang mit der Laura-Symbolik", in: *Romanische Forschungen* 101/1 (1989), S. 14–41, hier S. 39, Anm. 37.
47 Marsilio Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl. Lateinisch – deutsch*, übers. v. Karl Paul Hasse, hg. v. Paul Richard Blum, Hamburg 2004, S. 57, m. Herv.
48 Schaefer, Esperienza, S. 3.
49 Diesen Aspekt fokussiert Barbara Marx, „Petrarkismus im Zeichen von Dante: Pietro Bembo und die *Asolani*", in: *Deutsches Dante Jahrbuch* 73/1 (1998), S. 9–50.
50 Hier ließe sich auch Gregorio Comaninis kunsttheoretischer Dialog *Il Figino, overo del fine della pittura* anführen. Mira Becker-Sawatzky hat in ihrer Studie aufgezeigt, „wie elusives Wissen im *Figino* gerade durch das inszenierte Vortragen von Gedichten anschaulich gemacht, reflektiert, angeeignet und transferiert wird" (Mira Becker-Sawatzky, *Malerei vor Augen stellen & in Worte fassen. Strategien der Veranschaulichung & Modi des Wissens in Gregorio Comaninis kunsttheoretischem Dialog* Il Figino *(1591)*, Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung, No. 24/2022, Freie Universität Berlin (https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/35254)).
51 Vgl. Dionisottis Hinweise in: Bembo, *Prose della volgar lingua – Gli Asolani – Rime*, S. 357, Anm. 1, S. 369, Anm. 1, S. 371, Anm. 1, S. 389 f., Anm. 5, S. 390, Anm. 6, S. 411 f., Anm. 1, S. 437, Anm. 1. Auch in zwei der drei längeren Gedichte von Lavinello kommt petrarkisches Vokabular zur Anwendung (vgl. ebd., S. 471, Anm. 1, S. 473, Anm. 1).
52 Klaus W. Hempfer, „Zum Verhältnis von Diskurs und Subjekt: von Bembo zu Petrarca", in: *Über die Schwierigkeiten (s)ich zu sagen*, hg. v. Winfried Wehle, Frankfurt a. M. 2001, S. 57–81, S. 64 f.
53 In diesem Zusammenhang ist auch die Wahl der Dialoggattung entscheidend: Als „perhaps *the* crucial difference" zwischen Dialog und anderen expositorisch-argumentativen Genera weist Cox dessen spezifisches Potential aus, die Frage der Vermittlung des behandelten Gegenstands mit aufzuwerfen (Virginia Cox, *The Renaissance Dialogue*, Cambridge 1992, S. 6, Herv. im Orig.).
54 Christiane Schildknecht, *Aspekte des Nichtpropositionalen*, Bonn 1999, S. 30 f. u. S. 9.
55 George Lakoff/Mark Johnson, *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*, übers. v. Astrid Hildenbrand, Heidelberg 2008, S. 71.
56 Ebd., S. 177 u. S. 217.
57 Francesca M. M. Citron/Adele E. Goldberg, „Metaphorical Sentences Are More Emotionally Engaging than Their Literal Counterparts", in: *Journal of Cognitive Neuroscience* 26/11 (2014), S. 2585–2595, hier S. 2592.
58 Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a. M. 1998, S. 10.
59 Vgl. Dionisotti in: Bembo, *Prose della volgar lingua – Gli Asolani – Rime*, S. 352, Anm. 1.
60 D'Aragona, „Dialogo della infinità di amore", S. 216.
61 Vgl. den Eintrag „martìrio" im Treccani.
62 Roland Barthes, *Fragmente einer Sprache der Liebe*, übers. v. Hans-Horst Henschen, Frankfurt a. M. 2015, S. 137.
63 Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore di maestro Leon Medico Hebreo*, Rom 1535, S. 35r.

DOI: 10.13173/9783447121804.163
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Die Übersetzung wissenschaftlicher Forschung ins akustische Format des Wissenschaftspodcasts stellt eine zeitgenössische Form des Wissenstransfers dar. Für die Hörstücke von *Hinter den Dingen* wurde ein breites akustisches Repertoire entwickelt: Neben Interviews mit Wissenschaftler·innen werden für die einzelnen Episoden historische Quellen von Schauspieler·innen eingesprochen und Soundscapes, Musik sowie akustische Inszenierungen entwickelt, komponiert und arrangiert. Diese für auditive Medien spezifischen Elemente kommen nicht nur illustrierend zum Einsatz. Vielmehr eröffnen sie einen sinnlichen, intuitiven Zugang zu den erzählten Inhalten und stellen durch die gewählten dramaturgischen Strategien und gezielten ästhetischen Rahmungen zugleich ihre eigene Inszeniertheit aus.

Für die Episode „Das verschwundene Pyramidenfragment", die sich mit einem mit Hieroglyphen versehenen altägyptischen Fragment aus der Grabkammer einer Pyramide beschäftigt, wurde beispielsweise eine professionelle lautschriftliche Rekonstruktion der altägyptischen Sprache angefertigt. Wissenschaftlich relevant sind solche Rekonstruktionen, da sie u. a. ein besseres Verständnis der Texte, aber auch der Sprache, ihrer Verwendung und der Kultur, in der sie gesprochen wurde, ermöglichen. Über die Aussprache lässt sich z. T. die Bedeutung bestimmter Worte überhaupt erst erschließen; Gleichklänge, Wortspiele oder zusätzliche Hinweise auf kulturelle und ästhetische Praktiken (Rituale, Textgenres, Sprachebenen etwa) scheinen erst in der Änderung des Darstellungsmodus – also im Transfer der Bilderschrift in ein phonetisches Lautschriftsystem – auf. Schon auf der theoretischen Ebene beschäftigen sich nur wenige Wissenschaftler·innen weltweit mit der Aussprache des Altägyptischen und sind in der Lage, diese lautschriftlich zu rekonstruieren – Aufzeichnungen akustischer Rekonstruktionen gibt es deshalb nur wenige. Für *Hinter den Dingen* wurde eine solche akustische Rekonstruktion vorgenommen und die lautschriftliche Fassung in einer Aufnahme stimmlich eingelöst. Dieser Schritt von der niedergeschriebenen phonetischen zur stimmlich realisierten akustischen Fassung ermöglicht einen unmittelbar sinnlichen Eindruck davon, wie das Altägyptische geklungen haben mag. Die akustische Rekonstruktion beruht auf sprachhistorischen Forschungen und vermag diese umgekehrt ebenfalls wissenschaftlich zu bereichern. Sie findet Einsatz in der universitären Lehre und gewährt Wissenschaftler·innen ebenso wie

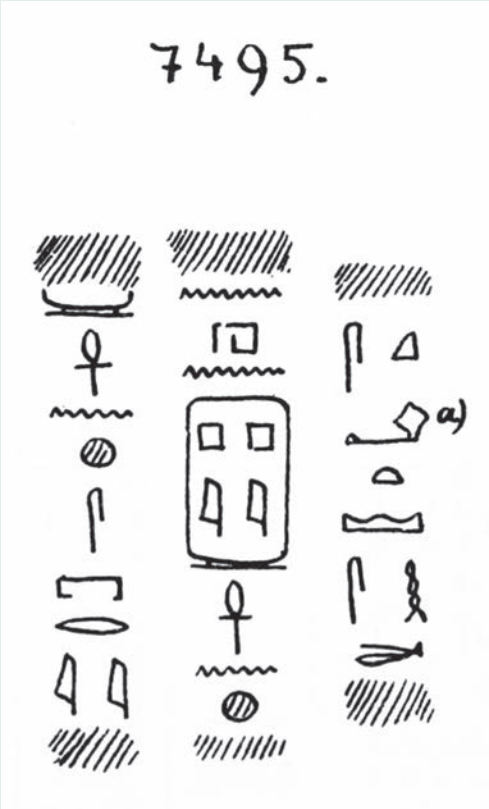


Abb. 1: Abschrift der Hieroglyphen auf dem Fragment 7495

Die Episode begibt sich mit den Ägyptologen Stephan Hartlepp und Jochem Kahl und der Stellv. Direktorin des Ägyptischen Museums und Papyrussammlung Olivia Zorn auf die Spur des Fragments 7495, von dem lediglich eine Abschrift erhalten ist. Es wird aufgedeckt, was auf dem mit Hieroglyphen versehenen Objekt geschrieben steht, dass es dem Pyramidentextspruch (PTS) 262 zuzuordnen ist und aus welcher Pyramide es ursprünglich stammt.

DOI: 10.13173/9783447121804.180
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

§ 327a *ḏd-mdww.w*
ˌʧˤitˤ-muˈtˤuwːa :
Rezitation:
jm ḫm.w ʿnḫ-n=ś-Pjpj nṯr śṯ ṯw jrḥ.tj ʿnḫ-n=ś-Pjpj
ˌʔimˈʿaːma ʕanʿanispaˈjːapajːa, ˈnaːʧaʔ!, siʧˌʧu-ʔaˈriʿta ʕanʿanispaˈjːapajːa!
Verkenne nicht Anchenespepi, o Gott, denn du kennst Anchenespepi!

§ 327b *jm rḏ.w jḫm ṯw ʿnḫ-n=ś-Pjpj nṯr śṯ ʿnḫ-n=ś-Pjpj rḫ<.tj> ṯw*
ʔimˌraːtˤa-ʔaʿˈmaːʧu ʕanʿanispaˈjːapajːa, ˈnaːʧaʔ!, siʧˌʕanʿanispaˈjːapajːa riʿˈtaʔʧu!
Veranlasse nicht, daß dich Anchenespepi verkenne, o Gott, denn Anchenespepi kennt dich!

§ 327c *jḏd<=ś> jr=k Śk*
ʔaʧˤˌtˤas-ʔaˈrak : ˈsik!
Sie möge zu dir „Untergegangener“ sagen!

§ 328a *jm ḫm.w ʿnḫ-n=ś-Pjpj Rʿwśṯṯwjrḥ.tjʿnḫ-n=ś-Pjpj*
ˌʔimˈʿaːma ʕanʿanispaˈjːapajːa, ˈriːʕu!, siʧˌʧu-ʔaˈriʿta ʕanʿanispaˈjːapajːa!
Verkenne nicht Anchenespepi, o Re, denn du kennst Anchenespepi!

§ 328b *jm rḏ.w jḫm ṯw ʿnḫ-n=ś-Pjpj Rʿwśṯʿnḫ-n=ś-Pjpj rḫ<.tj> ṯw*
ʔimˌraːtˤa-ʔaʿˈmaːʧu ʕanʿanispaˈjːapajːa, ˈriːʕu!, siʧˌʕanʿanispaˈjːapajːa riʿˈtaʔʧu!
Veranlasse nicht, daß dich Anchenespepi verkenne, o Re, denn Anchenespepi kennt dich!

§ 328c *jḏd<=ś> jr=k ʿ3-ḫtmw nb-tmw*
ʔaʧˤˌtˤas-ʔaˈrak : ˌʕal-ħiˈtuːma, ˌniːbuˈtuːma!
Sie möge zu dir „Größter der Gemeinschaft der Versorgten, Herr der Menschheit“ sagen!

Abb. 2: Dreischrittiger Transkriptions- und Rekonstruktionsprozess: (1) Transfer der Bilderschrift in ein buchstabenbasiertes Schriftsystem, (2) phonetische Rekonstruktion, (3) deutsche Übersetzung von PTS 262

einer breiteren Öffentlichkeit einen ungefähren Eindruck von Klang und Rhythmus – den ästhetischen Dimensionen – dieser Sprache. Die artikulierten Worte schaffen eine außergewöhnliche Präsenz – die Präsenz einer nur sehr fragmentarisch überlieferten Kultur aus ferner Vergangenheit, die auf diese Weise akustisch ‚wiederbelebt‘ wird.

Die Podcast-Folge bettet die sprachliche Rekonstruktion in die akustische Inszenierung einer Begräbnisszene ein. Populäre Formate des *Historytainments*, die vorgeben, historische Tatsachen objektiv zu repräsentieren, werden hier aufgegriffen und zitiert, dann aber unterlaufen. Diese spezielle Art der Inszenierung ist charakteristisch für die Praxis von *Hinter den Dingen*: Im Moment der Irritation, die entsteht, wenn die stringente Narration – in diesem Fall die Wiedergabe der Grablegung – akustisch und inhaltlich gebrochen wird, scheint die Inszeniertheit der Szene auf. Durch diese ästhetische Rahmung wird ausgestellt, dass die Grenze zwischen Fakt und Fiktion, sowohl bei dem mehrschrittigen Rekonstruktionsprozess, also dem Transfer von einem Darstellungsmodus des Altägyptischen in einen anderen, als auch bei der Übersetzung der wissensgeschichtlichen Forschung in das Podcast-Format, fließend ist.

Die Beschäftigung mit verschiedenen Darstellungs- und Wissensmodi, wie sie die Forscher·innen des SFB leisten, inspiriert die dramaturgischen Entscheidungen und ästhetischen Strategien einer jeden Podcast-Folge. Umgekehrt machen Dramaturgie und Inszenierung der Episoden die wissenschaftlichen Überlegungen zu unterschiedlichen Modi von Wissen und Wissensbewegungen erfahrbar.

Jan Fusek, Kristiane Hasselmann, Armin Hempel & Katrin Wächter

Der Ägyptologe Roman Gundacker hat eigens für die Podcast-Folge eine lautschriftliche Rekonstruktion von PTS 262 angefertigt. Hierfür wurden die Hieroglyphen zunächst in ein buchstabenbasiertes Schriftsystem übertragen und ihre Aussprache dann mit dem Internationalen Phonetischen Alphabet (IPA) schriftlich festgehalten. Eine besondere Herausforderung stellt bei diesem Prozess das Erschließen der Vokale dar, da diese in der Hieroglyphenschrift nicht niedergeschrieben oder bezeichnet sind. Die komplette Rezitation des PTS 262 durch Anne Hartleib wurde als Bonusmaterial verfügbar gemacht.

In der Begräbnisszene beschreibt die Erzählerin sehr anschaulich die Szenerie und Geräusche in der Grabkammer, die zugleich auch zu hören sind. Die Rezitatorin, die hier als ‚Vorlesepriesterin‘ bezeichnet wird, ist akustisch so inszeniert, dass der Eindruck entsteht, als sei sie Teil eines Begräbnisrituals. Durch einen plötzlichen akustischen Bruch kurz vor Ende der Szene werden diese Geräusche und Effekte abrupt abgebrochen und die Hörer·innen klanglich zurück in die Aufnahmekabine ‚geholt‘.

DOI: 10.13173/9783447121804.180
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Fokus Material & Medium

Auftakt
Helge Wendt & Kristiane Hasselmann

Epistemische Materialität
Anne Eusterschulte

Ästhetische Materialität. Aushandlungs- und Vermittlungsprozesse in hand-illuminierten italienischen Frontispizen
Claudia Reufer

Kontingenzbewältigung der Stoffvielfalt bei Agricola am Beispiel der Gruppe Gagat-Bitumen-Kohle
Helge Wendt

(Al)Chemische Stoffe als Instanzen frühneuzeitlicher Wissensvermittlung
Simon Brandl

Dichten in Gold und Lasur: Stoffe des Wunderbaren im *Partonopier und Meliur* Konrads von Würzburg
Antonia Murath

daz gewürhte was sô wilde. Lanzelets Prunkzelt und die Medialisierung des Wunderbaren
Carolin Pape

Sprechen lernen mit dem Auge. Intermediale Transferprozesse in Fremdsprachenlehrwerken des 17. Jahrhunderts
Horst J. Simon

Podcast as Research | Material & Medium
Jan Fusek, Kristiane Hasselmann, Armin Hempel & Katrin Wächter

Wissen wird tradiert, zirkuliert, unterliegt Konjunkturen und ist dabei stets materiell gebunden. Der Status von Materialität und Medialität in vor- und frühmodernen Wissenskulturen bildete viele Jahre einen Fokus des Sonderforschungsbereichs: Gegenstände, Objekte, Dinge, Materialien, Stoffe, Substanzen, aber ebenso Prozeduren, Praktiken und Darbietungsformen vermitteln und modifizieren Wissen; aber sie konfigurieren und *bedingen* es mitunter auch aufgrund materialer und medialer Verfasstheit.

Die jeweiligen und sehr partikularen ästhetischen und medialen Konfigurationen sind begrifflich meist nur bedingt einzuholen; doch sind sie direkt oder mittels hermeneutischer oder mechanischer Verfahren „lesbar" oder experimentell beschreibbar. Die materielle und mediale Seite, in der Wissen zum Ausdruck und zur Darstellung kommt, ist mithin gleichberechtigter Aspekt in epistemischen Aushandlungsprozessen.

Der Fokusbereich „Material und Medium" perspektiviert Materialien, Bilder, Gegenstände, Stoffe oder Substanzen sowie Akteurskonstellationen und Verfahrensweisen in ihrem jeweiligen historischen Kontext, etwa in Hinsicht auf Evidenz oder Opazität, in Bezug auf ihre jeweilige Erscheinung, als Herkunft sowohl affirmierender wie negierender Oberflächen; sei es, dass sie als Untersuchungsgegenstände, Vermittlungsinstanzen oder Gebrauchsgüter fungieren.

Ausgehend von einer differenzierten Erläuterung von epistemischer Materialität und den damit verbundenen vormodernen Formen von De- und Rekontextualisierung ergründet *Material & Medium* die materielle Verfasstheit von Wissen, von Stoffen und Objekten ausgehende Erkenntnisprozesse sowie ihre praktischen und überweltlichen Aspekte. Fragend richtet sich der Blick auf Objekte als Episteme, wobei das Spektrum von künstlerischen Werken bis hin zu Praktiken des Montanwesens und der (Al)Chemie reicht. Dazu zählen auch Objekte, die literarische Erzählungen strukturieren, Sprache in intermedialen Prozessen verdinglichen oder – gegenläufig – Gegenstände versprachlichen.

Es zeigt sich, dass eine epistemische Materialität sich in Hinblick auf Interaktionen wie Geltungsansprüche immer wieder neu manifestiert und neu gedeutet wird. Mithin rücken Aushandlungsprozesse und die vielfältigen reziproken Beziehungen eines derart stofflich-gegenständlichen und medial-ästhetischen Wissens in den Fokus. Frontispize beispielsweise vermitteln nicht nur zwischen Buchmachern und Lesenden, sondern können über die konkrete Darstellung und Wahrnehmbarkeit von Material verschiedene Wissensbestände im Bild miteinander in Aushandlung bringen.

Es sind auch und besonders sinnliche Kriterien – Klang, Farbe, Form oder tastbare Beschaffenheiten –, die eine entscheidende Rolle bei der Wissensvermittlung spielen. So untersuchte der Arzt und Naturforscher Georg Agricola in der Auseinandersetzung mit ‚äußerlichen' Kriterien für die Wissensoikonomie des frühneuzeit-

DOI: 10.13173/9783447121804.182
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

lichen Bergbaus, welches Wissen sich aus der Farbgebung für die Einordnung und Systematisierung einzelner Stoffe ableiten lässt. In der (Al)Chemie wiederum werden im Aushandlungsprozess um das Eigentliche, Reine und Zusammenhängende aus einer gleichen Farbgebung Korrespondenzen zwischen mystischer und irdischer Welt abgeleitet. Die intermateriellen Bezüge verbinden intermedial Text, Bild und Musik.

Das Zusammenspiel verschiedener Materialien und Medialitäten spielt auch in anderen Untersuchungskontexten eine zentrale Rolle, etwa wenn Materialien und ihre Farben gesteigerte Bedeutungsebenen evozieren: In einer Handschrift des Romans *Partonopier und Meliur* spiegeln sich blaue und goldfarbene Lasuren der Initialen in Stoffen, Kleidungsstücken und Rüstungen der Protagonisten. In diesen intermateriellen Bezügen erlangen die derart farblich gestalteten Gegenstände Bedeutung für die Dimension des Wunderbaren, das im Jenseitigen wie in der jeweiligen Alterität gleichermaßen zu finden ist. Über die Frage nach der Provenienz der Gegenstände scheint das Wunderbare durch Medialität, Intermaterialität und Farbgebung als materiell hervor. Wissen wird hier ‚figürlich' und besteht in dieser (inter)medialen und (trans)materiellen Bedingtheit, ohne dass diese selbst in allen Analyseverfahren thematisiert wird.

Die Verwobenheit und gegenseitige Bedingtheit zeigt sich in allen Darstellungsformen und inhalten. In einigen Fällen lassen sich Aspekte voneinander isolieren, während andere, wie das Prunkzelt des *Lanzelet*, ihre epistemische Bedeutung erst in der reziproken Interaktion mit anderen epistemischen Objekten erlangen. Die Frage nach der materiellen Gebundenheit des Wunderbaren entsteht demnach auch dann, wenn der behandelte Gegenstand eine performative Immaterialität für sich in Anspruch nimmt. Selbst das gesprochene Wort scheint sich durch die reziproken Beziehungen zu materialisieren, um vermittelbar zu werden. Das Fremdsprachenlernbuch etwa bindet vielfältig Sprache und interagiert intermedial zwischen dem Sprachexperten und dem Lernenden.

Solche intermediale Aushandlungsprozesse ermöglichen also Neukontextualisierungen von immateriellen und materiellen Gegenständen. Neben den Formen, Eigenschaften und Materialien, sowie spezifischen Medialitäten von Gemälden, Frontispizen, Traktaten, Romanen und Sprachlehrwerken werden auch solche unseres Wissenschaftspodcasts thematisiert: Objekte aus Museen und Bibliotheken erfahren einen mehrstufigen Transfer über die Verschriftlichung bis hin zur Verklanglichung, wodurch nicht zuletzt die sozio-kulturelle Dimension des intermedialen Bezugs deutlich wird. Die Fokussierung auf Material und Medium, Transfers und gegenseitige Bezüglichkeiten bietet somit vielfältige Ansätze, um das Feld der epistemischen Materialität zu explorieren.

Helge Wendt & Kristiane Hasselmann

DOI: 10.13173/9783447121804.182
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

fugiens.
auff den Berg Heliconem
Nôsse cupis causam tot cur Helico
67
I-20
TRIVNAM COMPONITO; ABYSSVM
TRIVNO; AD VSVM FINEMQVE, CATHO
TRIVNO, HIERARCHIODITO, CATHOLICO; IN REGIMINE
AD MONADIS SIMPLICITAT

oëtæ Poëtæ di-
haurit: sed prius purū haurire poterit. ex quo
ficit cācellos: posterius impurū, ex quo par
dum & haurit & effundit fluendi facilitat
pondiū pluris, in panis figurā f
A
B

Epistemische Materialität

Vorüberlegungen

Kennzeichnend für den grundlegenden methodischen Forschungsansatz des Sonderforschungsbereichs 980 „Episteme in Bewegung – Wissenstransfer von der alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“ ist es, die Strukturierung, Überlieferung, Vermittlung und Veränderung von Wissensbeständen nicht auf einer rein theoretischen Ebene im Sinne einer von den historischen Lebenswelten weitestgehend abstrahierenden Ideen- oder Begriffsgeschichte zu rekonstruieren, sondern Wissenswandel im Kontext geschichtlicher Akteurskonstellationen wie materialer sozio-kultureller Dynamiken problemorientiert zu beschreiben. Das heißt nicht nur, sozial verankerte Wissenspraktiken wie etablierte Techniken oder Verfahren der Wissensgenerierung bzw. -weitergabe etc. als materiale Faktoren in einem Interaktionsgefüge zu verstehen, sondern ebenso, dass Wissen selbst material- und mediengebunden in sozio-historischen Kontexten agiert bzw. aktiviert wird.

Ausgehend von dieser grundlegenden Annahme ergibt sich ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis: Unter der Voraussetzung, dass sich Wissen stets in kulturvarianten Materialien und Medien formiert, spezifiziert, veräußert und zur Geltung bringt, ist es nicht nur als Wissen ‚von etwas‘ mit einem epistemischen Anspruch versehen, sondern auch als ein Wissen, das erst in seiner jeweiligen materialen bzw. medialen Verfasstheit in Aushandlungszusammenhänge eintritt. Das bedeutet im Gegenzug, dass die historisch-kulturellen Konnotationen bzw. die jeweiligen Eigenschaften, Qualitäten, semantischen Zuschreibungen oder auch Kapazitäten wie Potentiale der jeweils involvierten Materialien und Medien Wissensbestände in spezifischer Weise prägen, verändern sowie die Distribution, Wahrnehmung, Aufnahme oder Handhabung bestimmen. An unterschiedlichen Verschriftlichungsformen und Schreibmedien und deren materialen Eigenheiten (Pergament, Bambusstreifen, Tontafeln, Papyrus, Seide, Schriftrollen, Codices, Inschriften in Höhlen, an Gebäuden, auf Vasen, in Bildwerken etc.) und deren Format, Beschreibbarkeit, Disposition von Schriftauftrag, materialer Konsistenz, Haltbarkeit, Verfügbarkeit, Transferierbarkeit und praktischen Nutzung lässt sich dies vergegenwärtigen und auch die intermediale Veränderung von Wissen qua Übertragung von einem materialen Medium in ein anderes mag hieran exemplarisch nachvollziehbar werden. Jede ‚Abschrift‘ ist so stets eine ‚Umschrift‘ oder ‚Übersetzung‘, die auf medien- wie materialspezifische Gegebenheiten reagiert, mit diesen interagiert, historische Bearbeitungs- und Behandlungsspuren aufweist und somit Wissen in veränderter Form disponiert (Beitrag Gruendler → S. 638–658). Zugleich ist es nicht selten der Fall, dass Wissensbestände je eigene materiale wie mediale Erscheinungsformen hervorbringen, etwa wenn wir in Bezug auf die Vormoderne an die je kulturspezifische Entwicklung und Veränderung von Kartographien, Atlanten oder Globen, an Diagramme, Listen, Tabellen oder Kalenda-

DOI: 10.13173/9783447121804.189
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

rien denken, in denen sich Forschungspraktiken in Weisen der Verzeichnung von Wissen materialisieren und auf Wissenspraktiken zurückwirken. In ähnlicher Weise kann z. B. für die Konzeption enzyklopädischer Textformate, Sammlungen oder Museen, für den Wandel künstlerischer Formideale, Materialverwendung und Bildprogramme oder für die Etablierung von Laboratorien, Werkstätten und Instrumentarien im transkulturellen Vergleich in Anschlag gebracht werden, dass die historische Veränderung objektgebundener Gestaltgebungen oder materialer Darbietungsweisen von Wissen in Entsprechung zu jeweils geltenden Wissensstandards bzw. praktischen Vollzugsformen steht, insofern sich Veränderungsdynamiken von Wissen in einer materialen sozialen Praxis vollziehen. In der Anfangsphase versuchte der Sonderforschungsbereich 980 diese korrelative Bedingtheit über die Komplementärformel ‚Wissensdarstellung – Darstellungswissen' zu fassen, um die wechselseitige Veränderungsbewegung eines Wissens zu beschreiben, das über Darstellungsmodi konstituiert wird und vermittels dieser seinen Geltungsanspruch formuliert, das aber zugleich eigene Darstellungsweisen hervorbringt. Wenngleich in dieser Komplementarität bereits angelegt, erwies es sich als unerlässlich, die sozialhistorische Kontextualisierung von Wissensbewegungen in Interaktion mit historischen Akteur·innen wie sozio-politischen Gegebenheiten expliziter und detaillierter zu thematisieren, um zu exponieren, wie Wissen etwa im Kontext von Institutionen, im Vollzug von kulturellen Praktiken oder ritualisierten Verfahren, der Anwendung von Prozeduren, in Reaktion auf Konventionen wie Normen (sei es sozial, religiös, wissenschaftlich, technisch, künstlerisch etc.) bzw. politische Machtgefüge stets ‚in Bewegung' ist bzw. ‚Bewegungen freisetzt'. Diese Motilität und Veränderlichkeit epistemischer Ansprüche in der Zeit, wie sie etwa die Kategorie ‚Momentum' zu fassen sucht (→ Fokus *Momentum* sowie *Vorrede* → S. 1–21), ist keineswegs metaphorisch zu verstehen. Denn gerade in vormodernen Wissenskulturen lässt sich verfolgen, wie sich Dynamiken einer Veränderung von Wissensbeständen bzw. epistemischen Geltungsbehauptungen in einer steten – was nicht heißt sukzessiv-kontinuierlichen – Bewegung entfalten, die sich erst unter Einbeziehung der sozio-historischen Handlungsfelder angemessen freilegen lässt, sei es im ausgreifenden Blick auf material- und medienorientierte strukturelle Prozesse in umfassenderen systemischen Strukturen, sei es in Fokussierung auf mikrologische Bewegungen: *Momenta*. Unter der Voraussetzung, dass Wissen sich nicht in einer abstrakten Sphäre von Geltungsansprüchen situiert, sondern in je historisch-politischen, sich geschichtlich materialisierenden sozialen Interaktionssituationen ‚auftritt', d. h. in einem Gefüge von Kräften, Interessen, Verhandlungen oder Konflikten wirksam wird, gilt es aufmerksam dafür zu werden, wie sich epistemische Dynamiken der Vormoderne in materialen Strukturen ihren Weg bahnen, wie Wissen auf temporalen Schauplätzen kultureller Wissensverhandlung ins Spiel kommt, gegen bestehende Regulierungen epistemischer Ordnungen interveniert oder diese affirmiert, unterläuft oder durchkreuzt, über- oder fortschreibt, Rollenwechsel vollzieht, Nebenschauplätze eröffnet oder marginalisiert wird und so stets Veränderungen initiiert. In epistemischen Transferdynamiken tritt Wissen jeweils in einer konkreten *Materialität* und *Medialität* in Aktion oder anders gesagt: in ihrer je spezifischen Materialität wirken Wissensbestände oder -objekte, Artefakte wie Praktiken als aktive Spieler, Movens oder auch Katalysatoren in historisch-sozialen Aushandlungsstrukturen mit. Diese Akzentuierung der material- wie mediengebundenen Verfasstheit von Wissensdynamiken, ein Zusammenwirken *von* bzw. reziprokes Handlungsgeschehen *zwischen* menschlichen Akteur·innen und ihrerseits agierenden Objekten sowie das je spezifische ‚Gegenständlichwerden' von Wissen kann sich auf eine Reihe von Ansätzen der wissens- und wissenschaftsgeschichtlichen,

DOI: 10.13173/9783447121804.189
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

kultur- wie geisteswissenschaftlichen, natur- und technikwissenschaftlichen und nicht zuletzt soziologische Forschungen stützen. Ansätze, die etwa im Zuge des sogenannten *material turn* bzw. der *material culture studies*, der Konzeptualisierung von *thing studies*, im Ausgang von Modellen der *Akteur-Netzwerk-Theorien* wie des *new materialism* etabliert wurden, haben auch in Forschungsprogrammen zu vormodernen Kulturen einen Niederschlag gefunden, fließen allerdings nicht nur in diese ein, sondern erfahren hieraus wichtige Anstöße. Exemplarisch sei an dieser Stelle hingewiesen auf die für unser Forschungsprogramm wichtigen Arbeiten des Heidelberger Sonderforschungsbereichs 933 *Materiale Textkulturen*,[1] mit dem eine kontinuierliche Zusammenarbeit entstanden ist, oder etwa auf die transkulturellen Studien im Rahmen des Hamburger Exzellenzclusters 2176 *Understanding Written Artefacts* (UWA) am Centre for the Study of Manuscript Cultures (CSMC) sowie der praxeologischen Perspektive auf ästhetische Verfahren in der Vormoderne, die wir mit dem Tübinger Sonderforschungsbereich 1391 *Andere Ästhetik* teilen.[2] Die aufgeführten Theorie- und Forschungsansätze bilden gleichsam eine methodische Folie, um im Folgenden den Fokus auf Wissensdynamiken in der Vormoderne zu legen und Linien einer praxeologischen Ko-Akteurschaft in Hinsicht auf materiale epistemische Dynamiken weiter auszuziehen.

Ohne an dieser Stelle eine eingehende, differenzierende Diskussion rezenter Theorie- und Methodenentwicklungen anstrengen zu wollen, sind gleichwohl einige grundlegende Überlegungen anzustellen, um zu skizzieren, was sich mit den in der Forschung breit diskutierten Konzeptualisierungen von Materialität und Medialität verbindet, um sodann in Bezug auf vormoderne Phänomenkonstellationen und insbesondere in Hinsicht auf die Frage der Relevanz für die Beschreibung von Wissensbewegungen wie Temporalstrukturen die Untersuchungskategorie „epistemischen Materialität" zu konturieren.[3]

Epistemische Materialität

Wenngleich die Konzeptualisierungen von ‚Materialität' in den je fachspezifischen Verwendungsweisen in Natur- und Technikwissenschaften, Ästhetik und Kunstgeschichte, Kultur- und Sozialtheorie wie Literatur- und Kulturwissenschaften angesichts der divergierenden Untersuchungsfelder, -zeiträume und vor allem methodischen Zugänge kaum auf eine für alle Disziplinen oder Forschungsansätze gültige Definition gebracht werden kann, sondern gerade das Spektrum der Bestimmungsansätze produktiv zu machen ist, lassen sich doch einige grundlegende Voraussetzungen skizzieren. Die Begriffsprägung ‚Materialität' setzt in der Regel eine Differenzierung voraus, nach der drei Ebenen unterschieden werden können.[4] In tentativer Annäherung ließe sich folgende Differenzierung skizzieren:

a) ‚Materie' kennzeichnet eine sei es metaphysische, naturphilosophische oder physische Bestimmung eines Zugrundeliegenden oder Substrats, das die Bedingung der Möglichkeit eines Werdens in materiellen Konkretionen, differenzierten Formen bzw. eine Ausformung oder Gestaltwerdung aus einer vorgängigen Materie zu denken ermöglicht. Damit wird keineswegs behauptet, dass diese ‚Materie' im physikalischen Sinne selbst als ‚stofflich' oder ‚sinnlich' erfahrbar bestimmt sein muss. Bezeichnet sein kann damit auch eine Voraussetzung, die jedweder Differenzierung von materiell und immateriell vorausliegt, oder das, was raum-zeitlicher Unterschiedenheit zugrunde liegt, etwa als Bedingung von Erstreckung, Ausdehnung, Widerständigkeit bis hin zur Möglichkeit räumlicher Expansion. Das lässt es ebenso zu, ‚Materie' als passive Potentialität, eine Art ‚Nichts' (*prope nihil*), als empfängliches hyletisches Chaos oder Leere zu denken wie als materialistisch konzipierte Ungeschiedenheit gleich einer trägen Masse, Indifferenz, schieren Ermöglichung von material Geformtem oder etwa als lebendi-

DOI: 10.13173/9783447121804.189
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ges Fluidum. In metaphysischen Traditionen – einflussreich ist hier über die okzidentale Tradition hinaus Aristoteles – treten an dieser Stelle beispielsweise Konzepte einer ‚Ur- bzw. Erstmaterie' oder *materia prima* auf, die einer *materia secunda* oder *praeparata* vorausgeht, wobei diese auf zweiter Stufe rangierende geformte Materie wiederum Grundlage komplexer Ausgestaltungsprozesse sein kann. Wichtig ist für unseren Zusammenhang die heuristische Differenzierung zwischen Konzepten einer primären Materie und der Rede von Material, Stoff oder elementaren Bestandteilen als Substrat zweiter Stufe, dem je eine spezifische Formation bzw. Eigenschaften beigelegt werden. Es ist überdies in Theoriebildungen zu einer allem vorausgehenden Ersten Materie nicht selten der Fall, dass auf diese nur indirekt, d. h. über die Vielfalt sinnlich erfahrbarer Materialien und Stofflichkeiten zurückgeschlossen werden kann.

b) Die Bestimmung als Material/Stoff/Stofflichkeit weist auf eine kulturell konnotierte, von wissenschaftlichen Untersuchungs- und Definitionspraktiken, semantischen Aufladungen, historischen Bedeutungszuweisungen geprägte, in einem diskursiven Kontext gewonnene Bestimmung.[5] Von einem Material oder Stoff kann in naturphilosophischen Beschreibungen elementarer Prinzipien, Substanzen oder Stoffe die Rede sein, in Hinsicht auf die Bearbeitung, Formung, Analyse oder Nutzung in handwerklichen, experimentellen wie künstlerischen Praktiken, im Kontext eines technischen Herstellungs-, Untersuchungs- oder Transformationsprozesses (von alchemischen Verfahren bis zur wissenschaftlichen Materialforschung) aber ebenso in Hinsicht auf literarisch-sprachliche, soziologische oder politische Auffassungen von materialen Komponenten, Faktoren, der Zusammensetzung von Objekten oder der Ingredienzien von materialen Phänomenen. Dabei wird Materialien oder Stoffen jeweils ein Eigenschaftsprofil bzw. eine Verhaltensweise beigelegt. Festhalten lässt sich, dass ein Material bzw. ein in Verwendungszusammenhängen eingesetzter Stoff keine voraussetzungslose Gegebenheit kennzeichnet, sondern sich je definiert über z. B. philosophische, religiöse, sozio-kulturelle oder physikalische Weltmodelle, anhand von wissenschaftlichen Taxonomien, über kulturelle Verwendungs- und Produktionsweisen, Funktionszuschreibungen etc. Die Rede von ‚Material' oder ‚Stofflichkeit' birgt, so verstanden, eine Konnotation von ‚Gemachtheit' oder kultureller Bestimmung. Auch damit ist allerdings keineswegs zwingend gesagt, dass ein ‚Material' ausnahmslos als sinnlich-materiell zu bestimmen ist, wenn wir etwa nicht nur sinnlich-greifbares, physisches ‚Material' in Betracht ziehen wie etwa ein Baumaterial, ein Farbpigment, oder Materialien, aus denen sich eine technische Apparatur zusammensetzt; Stoffe, die in experimentellen Verfahren gewonnen oder ausgefällt werden können oder etwa die materialen Komponenten eines Objektes, Kunstwerks, komplexen Artefakts oder auch physischen Phänomens oder Naturgegenstands. In Betracht kommen ebenso gleichsam ‚immaterielle' Materialien, ‚Gegenstände' oder ‚Kräfte' wie z. B. das Sprachmaterial einer Dichtung, eine Sammlung von Zaubersprüchen, überlieferte Kompositionstechniken als ‚Material' eines musikalischen Werks, die sympathetischen Wirkungen von Steinen, Baustile, technische Prozeduren, mathematische Operationen ebenso wie sozial etablierte (Be)Handlungsweisen oder rituelle Zeremonien, die als ‚Materialien' kultureller Aneignung und Transposition fungieren können. An dieser Stelle wird bereits offenkundig, wie problematisch eine strikte definitorische Abgrenzung materieller Faktoren, Stoffe, Komponenten einerseits, immaterieller Strukturen, Wirkvermögen oder Konstituenten anderseits in Hinsicht auf vormoderne Zusammenhänge ist und wie stark die Zuschreibungen von Eigenschaften, Kräften, Potentialen oder auch einer materialgebundenen *agency*, Widerständigkeit bzw. von Affordanzen oder Eigendynamiken an Materialien, Objekte,

DOI: 10.13173/9783447121804.189
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Dinge, Naturphänomene wie Komposita, wie sie in aktuellen Theorien immer wieder Betonung finden, in vormodernen Wissenskontexten vorgeprägt sind. Etwa wenn materiellen Objekten wundersamen Wirkungen, sympathetische Kräfte oder magische Potentiale zugeschrieben werden (Beiträge Eming → S. 149–162, Wendt → S. 241–257, Brandl → S. 258–272). Damit mag deutlich werden, dass und wie sich ein ‚Material' über kulturelle Verwendungs- und Zuschreibungskontexte bestimmt und zur Frage der Materialität führen – sowie im Weiteren zu den epistemischen Implikationen.

c) Vor dem Hintergrund der umrisshaft getroffenen Unterscheidungen kann mit ‚Materialität' eine praxeologische Relations- und Reflexionskategorie gekennzeichnet werden, die auf die Interaktionsstrukturen zwischen Objekten, materialen Artefakten, ‚Dingen' ebenso wie Naturphänomenen oder -materialien mit menschlichen Akteuren in historisch-kulturellen Handlungsformationen weist. In Rekurs auf ANT-Modellierungen rücken die materialen, historisch-kulturellen Objekt- und Akteur·innenkonstellationen in den Fokus. ‚Dinge' stehen in der Weise, wie sie agieren, erfahren werden, materialgebunden Wirkungen oder eigensinnige Verhaltensweisen zeigen, in Interaktion mit menschlichen Akteuren. Indem sie sich im Vollzug von Praktiken realisieren, ästhetisch manifestieren, wissenschaftlich erkundet, bestimmt oder experimentell erprobt werden, entfalten sie je eigene Dynamiken. Sie werden im und für den Vollzug von Wissenspraktiken konstitutiv und können so als eigenmächtige Agenten verstanden werden. Wenn das Gewicht auf die ‚Materialität' von Materialien, Stoffen, Substanzen, Gegenständen oder Artefakten und deren Potenzen, aktiven Eigenschaften etc. gelegt wird, heißt dies zugleich, diesen keinen unveränderlichen ‚Objektstatus' beizulegen, sondern die Potentiale, das Widerstrebende wie den Aufforderungscharakter als aktive Faktoren in einem wechselwirksamen Gefüge zu exponieren, das sich je spezifisch in sozio-kulturellen, technisch-experimentellen, wissenschaftlich-forschungspraktischen, künstlerisch-ästhetischen wie diskursiv-begrifflichen ‚Umgangsweisen' mit Materialien/Stofflichkeiten zur Geltung bringt und damit stets auf die jeweiligen Konzeptualisierungen von ‚Material/Stoff' und ‚Materie' zurückwirkt. Ein „Handeln *mit* Objekten und Handeln *durch* Objekte"[6] kommt damit ebenso in den Blick, wie die Analyse der Komplexität materialer Praktiken bzw. multifaktorieller Vollzugformen in historischen Situationen. Das heißt, auch die „umgebende Kultur als Ensemble von Praktiken" bzw. „sozial geteilte[r] Handlungsmuster"[7] sowie die Veränderung von Sinnzuweisungen, interessegeleitete Einschätzungen sowie kulturelle Wertmaßstäbe fließen hier ebenso mit ein, wie die Relevanz von Wahrnehmungsweisen, Handhabungen, Klassifikationen, Bezeichnungen bzw. die Einordnung von materiellen Dingen in bestehende oder sich verändernde Taxonomien.

Damit deutet sich bereits an, was nun einer genaueren Betrachtung unterzogen werden kann: Dimensionen einer ‚epistemischen Materialität' im Kontext vormoderner Wissensdynamiken.

Es wird sich zeigen, in welchen Hinsichten sich aus praxeologischer Perspektive über das Interagieren von menschlichen und dinglichen Akteuren eine Verhandlung von Wissen bzw. eine Aushandlung von epistemischen Ansprüchen vollzieht. Dabei gilt die Grundannahme, dass Wissen je material- und mediengebunden in Handlungskonstellationen wirksam wird, sich über Wissenspraktiken konstituiert aber ebenso umgekehrt in Rekurs auf die Symmetrie-Annahme von ANT-Konzepten, dass die Gegenstände oder ‚Dinge' einen ihnen eingeschriebenen Aufforderungscharakter haben, ein Potential oder eine latente Agenda – für unseren Zusammenhang werden hier die epistemischen Implikationen relevant – , die sich in unterschiedlichen Kontextualisierungen neu ausprägen, in diese eingreifen oder überhaupt in ihrer epistemischen Relevanz wahrgenommen werden. In diesem Sinne gehen materiale Dinge nicht nur in

DOI: 10.13173/9783447121804.189
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

eine Wissensstruktur und deren Handlungskonnex ein, sondern sie wirken auf diese ein, verändern bestehende Strukturen ihrerseits strukturierend und sind so Faktoren in einem Interaktionsgeflecht bzw. einem Netz wechselseitiger Respondenzen innerhalb historischer Rezeptionsumgebungen.

Es sind diese Prozesse der Interaktion und der Bedeutungszuschreibung im Vollzug sozio-kultureller Praktiken, in denen sich epistemische Geltungsansprüche in der Vormoderne artikulieren. Ebenen bzw. Aspekte solcher ‚epistemischen' Implikationen, die sich in Wissenspraktiken artikulieren, könnten thesenhaft formuliert lauten:

Die Grundannahme der Materialgebundenheit von Wissen bzw. Wissensbeständen bzw. der Akteurscharakter lenkt den Blick auf implizite, immanente wie verkörperte Weisen der Wissensvermittlung und -veränderung und damit die Aufmerksamkeit auf materiale sinnliche Eigenschaften – womit hier stets das gesamte Spektrum von sinnesbezogenen Erfahrungsweisen einbegriffen ist, also taktile, haptische, visuelle, auditive, gustatorische wie olfaktorische Momente als Grundlage eines synästhetischen Perzeptionsverständnisses –, auf affektive Wirkeigenschaften oder Vermögen sowie auf kulturelle Zuschreibungen von Eigenschaften an Materialien, Stoffe, Gegenstände, Artefakte.

Ein zur Erfahrung kommendes Material (Stofflichkeit) oder materielles Komposit birgt in der Weise, wie es in eine Aushandlungssituation eintritt, je bereits eine wissensgeschichtliche Aufladung, ist z. B. mit religiösen, naturwissenschaftlichen, philosophischen, kunstgeschichtlichen Konnotationen imprägniert und besitzt so nicht nur physisch-materiale, sondern ebenso symbolische Potentiale wie ‚Überschüsse', an deren kulturellen Semantiken sich ein historischer Wandel von Wissenspraktiken abträgt.

Es sind vielfach die materialen Gegenstände, *in* und *an* denen bzw. anhand von deren Gebrauch sich Wissenspraktiken manifestieren so wie umgekehrt Wissenspraktiken als Aushandlungen von Geltungsansprüchen stets mit materialgebunden Wissensgegenständen (konkrete Objekte oder materiale Ein- oder Verkörperungen) umgehen, die eine eigene ‚Wissensgeschichte' mitbringen. Etwa wenn sich an materialen Gegenständen Bearbeitungsspuren wissenschaftlicher Nutzung zeigen (z. B. ein Schmiertitel voller Einträge und Annotationen aus verschiedenen Jahrhunderten), Gebrauchsweisen bis hin zu inkorporierten Gebrauchsanleitungen, Verwendungskontexte oder historische Funktionen zeigen oder Objekte eine eigene Materialbiographie in sich tragen.[8] In diesem Sinne bergen materiale Gegenstände einen epistemischen Aufforderungscharakter (Affordanzen), sie signalisieren eine Handhabungsweise bzw. ein inkorporiertes Praxiswissen, das sie ihrerseits in einem Wissenskontext gewonnen haben; sie entfalten Widerständigkeiten bzw. ein Eigenleben, in dem historische Sedimentierungen aktiv zu Tage treten.

In der materialen Präsenz von Objekten stellen sich vielfach Wissenspraktiken bzw. Verhandlungsweisen von Wissen dar. Dabei können in materialen Objekten unterschiedliche Praktiken erfahrbar werden, indem sich historisch wie kulturell divergierende Konzepte miteinander verbinden oder hybridisieren und so eine immanente Reflexion auf Verfahren der Wissensgenerierung qua Interaktion anstrengen.

Materialität wird in künstlerischen Objekten wie Raumsituationen nicht nur in Hinsicht auf die Verwendung von Materialien, Kompositionsprinzipien, Auftrag oder Einsatz stofflicher Komponenten epistemisch relevant, sondern insbesondere in der dadurch provozierten Reflexion auf Wahrnehmungsweisen materialer Eigenschaften und deren Erscheinungsweisen, exponierende Darbietung und semantisierende Verflechtung.

Materiale Objekte bergen weiterhin epistemische Dimensionen in Hinsicht auf die Aushandlung von Zeitvorstellungen bzw. den Vollzug von Zeit und dies nicht nur in konkreten Objekten der Zeitmessung, chronographischen Verfahren (Kompass, Messgeräte, Uhren etc.), astrologischen wie

DOI: 10.13173/9783447121804.189
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

astronomischen Messverfahren und Beobachtungswerkzeugen, mathematischen Berechnungen oder experimentellen Praktiken, sondern zunächst einmal ganz basal über die zeitlichen Eigenschaften von Materialien, Stoffen oder Objekten selbst (z. B. materiale Beständigkeit, Trägheit, Veränderung, Verfall, Flüchtigkeit, Fluidität sowie im Zuge der Zirkulation in der Zeit Gebrauchs- und Bearbeitungsspuren etc.). Darüber hinaus sind Wissensobjekten historische Semantisierungen inkorporiert und schließlich werden Zeitlichkeitsregime auf der Ebene einer Thematisierung von zeitlichen Prozeduren – etwa indem Verfahren zur Schau gestellt werden (→ Abb. 3) – bzw. durch die immanente Zeitregie, die beispielsweise Artefakte als Elemente von Gebrauchspraktiken mit sich bringen sowie insbesondere durch Zeitlichkeiten, die in ästhetischen Gegenständen (Kunstwerken, Bildnissen, Architekturen, performativen Kunstformen) zur Erfahrung kommen, verhandelt. In materialen Objekten können kulturelle Praktiken weiterhin anachronistisch miteinander in Kontakt treten, d. h. diachrone Zeitregime materialiter zur Aushandlung bringen (→ Abb. 1, Augustinus spielt Schach).
An Temporalstrukturen sowie der Verschränkung von Zeitlichkeiten werden Bewegungsmodi sowie materiale Dynamiken der De- und Rekontextualisierung von Wissensbeständen, objektgebundenem Wissen, materialen Wissenspraktiken in spezifischer Weise erkennbar, weil Materialien bzw. materialen Dingen je eigene Zeitlichkeiten inhärieren bzw. materiale Wissensbewegungen stets verzeitlicht aufgefasst werden. Dass Materialität einen historischen Index birgt, der in Wissenspraktiken wirksam wird, ist dabei ebenso relevant wie die Überlagerung von Zeitlichkeiten in und vermittels von Dingen innerhalb sozialer Handlungssituationen. Für die Frage nach Dimensionen ‚epistemischer Materialität' heißt das, nicht nur den intra- wie intermaterialen Temporalgeflechten von Wissensdynamiken nachzugehen, sondern auch den jeweils historisch-kontextuellen medialen Bedingungen.

Materialität als praxeologische, auf sozialen Interaktionsstrukturen basierende Relations- und Reflexionskategorie bindet sich an die Medialität von materialen Objekten oder Objektkonstellationen, d. h. schließt Verzeitlichungsstrukturen von Vermittlung (im Sinne von konkreten Mitteilungspraktiken, -genres oder -techniken) ebenso ein wie materialgebundene Modi und die Reichweiten von Mitteilbarkeit (Möglichkeiten wie Grenzen des jeweiligen Mediums, Genres, Formats) wie ästhetisch vermittelte Reflexionen (z. B in indirekten, latenten oder sublimierten Verfahren nicht-diskursiver Wissensmodi).

Augustinus spielt Schach

Im *Musée des Beaux Arts* zu Lyon befindet sich das nachfolgend abgebildete mittelalterliche Tafelbild, dessen Entstehung auf den Zeitraum zwischen 1413 und 1415 datiert wird (Abb. 1). In einer Glasvitrine zu betrachten, mit einer Erläuterung versehen und in das Gesamtkonzept des Ausstellungsraumes eingebettet, ist diese Weise der Musealisierung eines Sakralbildes ein geläufiger, uns vertrauter Fall einer De- und Rekontextualisierung von Objekten aus einem kulturhistorischen Praxiszusammenhang in einen anderen. – Aus praxeologischer Sicht auf die Konstitution von Wissensordnungen wie das Interagieren von materialen Dingen und menschlichen Akteuren, auf die räumlichen wie zeitlichen Umfeldbedingungen, die Weise, wie Dinge auf die Rezipierenden bzw. deren Handeln einwirken, sich ästhetisch adressieren oder in Praktiken des Umgangs bzw. Umgang-Habens eingehen sowie in Bezug auf die Bedeutungszuweisungen an materiale Dinge, die sich über Bezugsverhältnisse zwischen Dingen wie Handlungszusammenhänge, in denen sie eine Rolle spielen, ergeben, wird hier unmittelbar deutlich, wie mit dem Transfer eines Wissensbestandes oder -objektes in einen veränderten Aushandlungskontext ein Wissenswandel einhergeht. Die Ausstellungssituation ist nicht neut-

DOI: 10.13173/9783447121804.189
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ral, sondern als systemisch strukturierter Wissensraum (in einem Museum, über das Ausstellungskonzept, das Arrangement der Nachbarobjekte, die Weise der Publikumsadressierung bzw. -führung etc.) erhebt sie einen epistemischen Anspruch. Um die Situationen bzw. Praxiskontexte einer solchen Wissensaushandlung deutlicher zu machen und exemplarisch zu verdeutlichen, wie ein materiales Artefakt immanent ein Bündel von eingeschriebenen Wissensdynamiken birgt, sei das Bildobjekt selbst einer genaueren Betrachtung unterzogen.

Das Wirken des Venezianer Malers Niccolò di Pietro (auch Niccolò Paradiso, Nicolaus Paradixi de Veneciis, Niccolò di Pietro Veneziano, Nicolaus pictor), wird auf den Zeitraum vom späten 14. bis zum frühen 15. Jahrhundert datiert. Über die Frage, welcher Malerschule er zuzuordnen sei, liegen verschiedene Einschätzungen vor, sei es, dass er aufgrund der Aufnahme von Stilelementen spätgotischer wie byzantinischer Malerei der Schule von Siena zugerechnet wird, sei es, dass die lebendige, lebensnahe Darstellungsweise eine Beziehung zur Bologneser Schule mutmaßen lässt. Dass am Werk des Niccolò di Pietro deutlich wird, wie Züge der nordischen Gotik in die italienische Malerei eingehen und speziell in Venedig aufgenommen werden, findet in der Forschung Betonung. Über die Lebensdaten des Künstlers liegen keine Dokumente vor, die eine exakte Datierung erlaubten. Auch wird die Frage, welche künstlerischen Werke dem Maler mit Sicherheit zugeschreiben werden können, in der Forschung kontrovers diskutiert, zumal es lediglich zwei Werke gibt, die eine Signatur des Niccolò di Pietro tragen. Er wird einer Künstlerfamilie zugerechnet, von der es heißt, sie habe über Generationen einen großen Einfluss auf das Kunstgeschehen in Venedig genommen. Auch aufgrund der Namensüberschneidungen innerhalb der Malerfamilie und -werkstatt ist eine gewisse Verwirrung entstanden, welchen Künstlerpersönlichkeiten welche Werkgruppen zugeschrieben werden können. Das für unseren Zusammenhang relevante Tafelbild *Saint Augustin et Alypius reçoivent la visite de Ponticianus* wird als Werk des Niccoló di Pietro (Nicolaus Paradisus) geführt. Nachgewiesen und ein für diesen Zusammenhang nicht unwesentlicher Hintergrund ist die dokumentierte Mitgliedschaft von Niccolò di Pietro in der Bruderschaft *Scuola di Santa Maria della Misericordia*, die, 1310 in Venedig gegründet, zum Gebäudekomplex des Augustinerklosters Misericordia gehörte. Er soll von 1414–1416 für diese Bruderschaft gearbeitet haben.[9]

Was wir mit, an und auf dem Tafelbild wahrnehmen und erfahren können, lässt sich unter der Perspektive ‚epistemischer Materialität' in mehrfacher Hinsicht beschreiben.

Das Tafelbild zeigt eine Innenraum-Situation, in der, zum Betrachter geöffnet, drei Figuren in einer Dreiecksbeziehung angeordnet sind. Im Zentrum und, wie eine Stufe erkennen lässt, auf einem hölzernen Boden, gleich einem Podest, erhöht sitzend ist in roter Gewandung der Hl. Augustinus zu sehen. Bildinschriften in schwarzen gotischen Lettern kennzeichnen die Figuren, so auch die Gestalt des Heiligen, um dessen ornamental, mit rubinroten Steinen besetzte Gloriole die Schriftzeichen kreuzförmig angeordnet sind: *s. augustinus*. Nicht nur stellt sich die Anmutung einer Monstranz ein, eines liturgischen Schaugefäßes zur Präsentation der Hostie auf Fronleichnamsprozessionen, die im frühen 14. Jahrhundert mit päpstlicher Bestätigung in die Liturgie aufgenommen wurden, – eine materiale, intermediale Anspielung auf ein christologisches Wissen –, sondern daneben ist es die materiale Überlagerung von Allusionen eines Buchmediums/Schriftauftrags mit dem gemalten Tafelbild, die hier auf eine Verschränkung von epistemischen Materialitäten weisen. Die schwarzen Lettern der Namenszuweisungen, die wie auf einer Fläche (‚Seite') aufgetragen sind, setzen sich in ihrer ästhetischen Anmutung gleichsam in dem aufgeschlagenen Buchmedium fort.

Im Bildvordergrund, durch eine in Aufsicht dargestellte Tischplatte, die wie eine Schranke in der Bildmitte die gesamte Raumsituation teilt, ist zur Rechten von Augustinus

DOI: 10.13173/9783447121804.189
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 1: Niccolò di Pietro, *Saint Augustin et Alypius reçoivent la visite de Ponticianus* (1413–1415). Tempera auf Holz, 27 cm x 20,3 cm, Lyon, Musée des Beaux-Arts

DOI: 10.13173/9783447121804.189
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

(links im Bildraum) eine mit *alipius* überschriebene Figur auf einem hockerartig ins Bild gerückten Quader in Sitzhaltung dargestellt, zur Linken (rechts im Bildraum) sitzt diesem in blauem Gewand eine als *ponticianus* gekennzeichnete Gestalt direkt gegenüber, gleichsam spiegelverkehrt, in direkter ‚Konfrontation'. Auf dem Tischblatt ist ein Spielbrett zu sehen, ein Schachspiel. Mit den jeweils neben dem Brett abgelegten Spielfiguren wird zu erkennen gegeben, dass Alypius und Augustinus bereits geraume Zeit bei einer Schachpartie verbracht haben müssen. Alypius scheint gerade am Zuge und umfasst eine Figur auf dem Spielfeld mit zwei Fingern der rechten Hand, während die linke auf dem Schenkel ruht. Auf dem Tisch liegt weiterhin ein aufgeschlagenes, rot eingebundenes Buch – farblich korrespondierend mit dem Gewand der Augustinus-Figur, wie auch die Initiale auf der linken Seite des geöffneten Buchs –, auf dessen mit übergroßen Lettern beschrifteter Doppelseite Ponticianus seine rechte Hand legt, während die linke, wie bei seinem Gegenüber, auf dem Oberschenkel ruht. Zeitlichkeiten sind hier material in Szene gesetzt: der Verlauf eines Spieles, das unterbrochen scheint, die Lektüre eines Textes gemäß dem Wortlaut der aufgeschlagenen Seiten, der die Aufmerksamkeit der Schachspielenden auf sich zieht, wie die Kopfdrehung und Hinwendung der Blicke von Alypius und Augustinus auf Ponticianus bildintern signalisieren, möglicherweise ein Moment des Innehaltens in einer Gesprächssituation. Was hier ins Bild gesetzt wird – in epistemischer Materialität – ist grundiert mit einer Textüberlieferung, einem Wissen um eine zentrale Wende im Leben des Hl. Augustinus: seine Bekehrung zum Christentum. Aber wir haben keine bloße ‚Verbildlichung' eines textlich überlieferten Wendepunktes vor Augen, sondern werden als Betrachtende vielmehr Zeugen eines Aushandlungsgeschehens, d. h. des praktischen Vollzugs einer Unterredung über einen Wissens- und Wahrheitsanspruch.

Zeitlichkeit kommt hierbei materialgebunden nicht nur über die Inszenierung eines Gesprächsereignisses, das ein Spielgeschehen unterbricht, zur Darstellung. Auch die Transposition einer Begebenheit zu Lebzeiten Augustins (354 n. Chr.–430 n. Chr.) in ein mittelalterliches Szenarium und Figurenprogramm, womit nicht historisierend versucht wird, eine Begebenheit durch die Verortung in der Spätantike zu plausibilisieren, sondern sie in der Jetztzeit des Malers situiert und damit neu verzeitlicht wird, kann im Sinne epistemischer Materialität als Transposition eines Wissensgeschehens betrachtet werden, das sich je aktual in einer Aushandlung befindet. Eine solche Einholung in Darstellungsformate und sozialpraktische Kontexte einer jeweiligen Jetztzeit, hier die Liturgik des Mittelalters, ist ein Akt eines materialgebundenen epistemischen Transfers qua De- und Rekontextualisierung und es ließe sich hinzufügen, einer De- und Retemporalisierung: Denn nicht nur ist das Bildmedium materialimmanent Austragungsort einer Wissensaushandlung, sondern ebenso seine Einbettung in liturgische Praktiken des 15. Jahrhunderts, in eine spezifische räumliche Situation, vermutlich einen Kirchenraum, und damit in eine religiöse Praxis, die die Betrachtenden einbezieht. Eine solche raum-zeitliche, das jeweilige Publikum adressierende Transposition der Wissensaushandlung, die über die Kontexte unter anderen Vorzeichen steht, vollzieht sich auch in der Museumssituation.

Was ist der Gegenstand dieser Aushandlung? Deutet sich über die im Bildraum des Tafelbildes gleichsam ‚aufgetragenen', den Charakter eines Schriftmediums anzeigenden Einschreibungen der Namen bereits materialiter eine intermediale Beziehung zwischen Sprach-, Schrift- und Bildmedien an (oraler Diskurs, Textüberlieferung im Buch, Verhandlung in der Bildsprache des Gemäldes), so wird diese epistemische Überlagerung vollends deutlich, wenn wir uns die Textüberlieferung, die hier im Hintergrund bzw. zur Verhandlung steht, in Erinnerung bringen.

Es ist eine zentrale Begebenheit, die in den *Confessiones* des Kirchenvaters überliefert

DOI: 10.13173/9783447121804.189
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ist, die hier aufgerufen wird: Im achten Buch seiner *Bekenntnisse* legt Augustinus (Autor und literarisches Ich) Zeugnis ab von seiner endgültigen ‚Bekehrung' (Konversion) zum Christentum, berichtet von seiner Zerrissenheit und Verzweiflung, die ihn, im Wissen um den wahren Glauben, dennoch so von Angst getrieben sein ließ, dass es ihm nicht möglich war, die Willensstärke aufzubringen, von seinem bisherigen Leben Abstand zu nehmen. Doch dann, zurückgezogen in den Garten und in einem Zustand stärkster innerer Zwiegespaltenheit, aufgewühlt und in Tränen, wird plötzlich eine Stimme vernehmbar, die in wiederkehrendem Gesangston verlauten lässt: „Tolle, lege; tolle, lege". (Aug. Conf. VIII, 12, 29) Weckt dieses ‚Nimm und lies, nimm und lies' in ihm, der intradiegetischen Erzählerfigur Augustinus, zunächst Zweifel, ob es sich lediglich um einen kindlichen Singsang handeln könne, ein bloßes Spiel mit Lautgestalten, so wird es zur Aufforderung, sofort ein Buch aufzuschlagen und an einer willkürlich aufgeschlagenen Stelle mit dem Lesen zu beginnen. Die Inszenierung einer plötzlichen Unterbrechung, des zufälligen Aufschlagens eines Buches (*codex*) – der Finger im Buch im Unterschied zum Spielerischen – wird im Weiteren eine entscheidende Rolle spielen und zeigt eine Zeitlichkeit der Plötzlichkeit, ein epistemisch relevantes ‚Momentum' an. – Augustinus spricht an späterer Stelle von einem *momentum intelligentiae*[10]★, d. h. der Erfahrung einer momenthaften plötzlichen Einsicht, die als Widerfahrnis in der irdisch-leiblichen Existenz eine Vorstellung des übersinnlichen Schauens im ewigen Leben weckt. Für unseren Zusammenhang wird hier bedeutsam, dass mit der Kennzeichnung einer solchen Anschauung (*visio*), und sei sie auch nur augenblickshaft, ein Wissensmodus qualifiziert wird, der über die empirisch-sinnliche Erkenntnis hinausweist, gleichwohl aber eine transzendierte Sinnlichkeit beschreibt.

Der Akt des unwillkürlichen Lesens einer zufällig aufgeschlagenen Buchseite als grundlegender Neuordnung eines bis dato bestehenden Selbst- wie Wissensverständnisses ist selbst wiederum in eine typologische Genealogie von Ereignissen gestellt, die nun, in Rekurs auf die *Vita des Antonius*☆, eine prototypische Szene aus der *Hagiographie* des Athanasios (Bischof von Alexandrien) einbindet.

Wir haben hier eine intermedial inszenierte, intertextuell fundierte *mise en abyme* vor uns. Dem Beispiel des Antonius folgend, der

★ Momentum Intelligentiae

„Wir sagten uns also: Brächte es einer dahin, daß ihm alles Getöse der Sinnlichkeit [sileat tumultus carnis] schwände, daß ihm schwänden alle Inbilder [phantasiae] von Erde, Wasser, Luft, daß ihm schwände auch das Himmelsgewölbe und selbst die Seele gegen sich verstummte und selbstvergessen über sich hinausschritte [et ipsa sibi anima sileat et transeat se non se cogitando], daß ihm verstummten die Träume und die Kundgaben der Phantasie, das jede Art Sprache, jede Art Zeichen und alles, was in Flüchtigkeit sich ereignet, ihm völlig verstummte [...] wenn also nach diesem Wort das All in Schweigen versänke, weil es sein Lauschen zu dem erhoben hat, der es erschaffen, und wenn nun Er allein spräche, nicht durch die Dinge, nur durch sich selbst, so daß wir sein Wort vernähmen nicht durch Menschenzunge, auch nicht durch Engelsstimme und nicht im Donner aus Wolken, noch auch in Rätsel und Gleichnis, sondern Ihn selbst vernähmen, den wir in allem Geschaffenen lieben, Ihn selbst ganz ohne dieses, wie wir eben jetzt uns nach im reckten und in windschnell flüchtigem Gedanken an die ewige, über allen beharrende Weisheit rührten; und wenn dies Dauer hätte und alles andere Schauen, von Art so völlig anders, uns entschwände und einzig dieses den Schauenden ergriffe, hinnähme, versenkte in tiefinnere Wonnen, daß so nun ewig Leben wäre, wie jetzt *dieser Augenblick Erkennen* [hoc momentum intelligentiae], dem unser Seufzen galt". (Aurelius Augustinus, Confessiones IX 10, 25, S. 464–467; Hervorh. A. Eu.)

☆ „Es waren noch keine sechs Monate seit dem Tode seiner Eltern vergangen, da ging er nach seiner Gewohnheit zur Kirche; er hielt Einkehr in sich und überlegte, als er so auf und ab ging, wie die Apostel alles verließen und dem Heiland nachfolgten; wie die Gläubigen in der Apostelgeschichte ihren Besitz verkauften, den Erlös brachten und zu den Füssen der Apostel niederlegten, zur Verteilung an die, welche Not litten, und welch schöne Hoffnung ihnen im Himmel bereitet sei. In solchen Gedanken betrat er das Gotteshaus, und es fügte sich, daß gerade das Evangelium vorgelesen wurde, und er hörte, wie der Herr zum Reichen sprach: „Wenn du vollkommen werden willst, wohlan, verkaufe all deine Habe, gib den Erlös den Armen, komm und folge mir nach, und du wirst einen Schatz im Himmel haben." [Matth. 19:21] Dem Antonius aber war es, wie wenn ihm von Gott die Erinnerung an diese Heiligen geworden sei und als ob um seinetwillen jene Lesung der Schriftstelle geschehen; er ging sogleich aus der Kirche und schenkte seine Besitzungen, die er von den Vorfahren hatte, den Einwohnern des heimatlichen Ortes". (Athanasius von Alexandrien: *Vita Antonii / Leben des heiligen Antonius*, in: *Des Heiligen Athanasius Alexandrinus ausgewählte Schriften*, Bd. 2, aus dem Griechischen übersetzt von Hans Mertel, Bibliothek der Kirchenväter Bd. 31, Kempten/München: Kösel 1917, S. 690–691)

DOI: 10.13173/9783447121804.189
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

beim Verlesen einer Stelle aus dem Evangelium, die im Moment seines Eintretens wie von Gott an ihn gerichtet schien, berichtet Augustinus in seinen *Confessiones*, auch er habe nun das „Tolle, lege" als eine Aufforderung Gottes an ihn verstanden, unverzüglich das Buch an einer zufällig sich ergebenden Stelle aufzuschlagen und zu lesen. Sofort sei er zu Alypius zurückgeeilt, wo er das Buch mit Paulusbriefen abgelegt hatte, und habe den Abschnitt gelesen, auf den zuerst sein Blick gefallen sei, wodurch sich sofort aller Zweifel gelichtet habe und Glaubensgewissheit in sein Herz eingezogen sei. – Soweit zum inszenierten, textualen Überlieferungshintergrund in Rekurs auf Augustinus' sogenanntes Bekehrungserlebnis gemäß den *Confessiones*, dessen literarische Darstellung eine Verhandlung von Wissensmodi (göttliche ‚oral' erfahrene Offenbarung, Aufrufcharakter von Stimmen, zufallsgeleitetes Lesen, Unwissen und Staunen, Plötzlichkeit von Erkenntnis) birgt, die in das materiale Objekt – das Tafelbild – eingelassen ist. Denn die berühmte Garten-Episode der *Confessiones* führt uns zurück auf ein Geschehen, das nun das Tafelbild verhandelt, eine Szene, die dem Bekehrungserlebnis gemäß der Textüberlieferung vorausgeht. Danach ist es Ponticianus, der Augustinus und Alypius beim Spiel antrifft und auf dem Tisch, der *mensa lusoria,* ein Buch mit den Briefen des Paulus wahrnimmt, das Spielgeschehen unterbricht und mit Augustinus in ein Gespräch eintritt, in dem er über den Hl. Antonius berichtet.

Nicht nur die Wissensaneignung über das Lesen gewinnt hier entscheidende Bedeutung, sondern eine Auseinandersetzung zwischen Wissenskulturen und Lebensweisen. Denn während mit Alypius (als Rechtsgelehrter) und Augustinus (in seiner Funktion als Rhetoriklehrer) Repräsentanten eines Bildungssystems in den Diensten der römischen Kultur dargestellt werden, tritt mit dem römischen Staatsbeamten Ponticianus ein bekennender Christ auf, der eine Abkehr von der luxuriösen, zu Spielen und Ausschweifungen verführenden Kultur am Beispiel des Hl. Antonius ins Gespräch bringt und seinerseits von einer Begebenheit erzählt, in der das Lesen der *Antoniusviten* eine plötzliche geistige Wende ausgelöst habe. Abermals also ein Verweis auf eine Wissensaushandlung, bei der das Buch bzw. das Lesen ins Zentrum rückt: gegen das Bildungssystem bzw. die sittlichen Freizügigkeiten der römischen Kultur behauptet sich ein christliches Modell von Wissen bzw. Gewissheit mitsamt einer Lebensführung der Bedürfnislosigkeit. Die vielen ineinander geblendeten Schichten des Textes deuten kontextuell auf das Aufeinandertreffen von römisch-paganen und christlichen Wissenskulturen und thematisieren eine Reihe von konfligierenden kultur- und religionsgeschichtlichen bzw. politischen Geltungsansprüchen. Hier geht es auch um Wissenshoheit (→ Fokus *Macht*).

In der Materialität des Tafelbildes wird dieser Aushandlungskontext nicht zuletzt durch die Konfrontation der Kultur- und Wissenstechniken ‚Schachspiel' und ‚Lesemedium' Buch angedeutet. Wollte man die Augustinus-Szene als Rückversetzung in die Spätantike verstehen, so wäre die Lösung, die der Maler für die *mensa lusoria* (den Spieltisch) gefunden hat, ein Anachronismus. Das Schachspielen, dessen Entstehung in Indien bzw. China angenommen wird bzw. dessen Entwicklung ebenso auf Anfänge in der persischen wie arabischen Kultur zurückgeführt wird und jeweils unterschiedliche Spielformen ausbildete, war in der römischen Antike nicht bekannt. Es wurde im westeuropäischen Raum über einen vielsträngigen Wissenstransfer, so im Zuge der Ausbreitung des Islam, über das maurische Spanien sowie Byzanz vermutlich in der Zeit zwischen dem 9. bis 11. Jahrhundert bekannt. Mittelalterliche Schriften zum Schachspiel, darunter die berühmte Abhandlung aus dem 13. Jahrhundert *Libro de los Juegos* von Alfons X. von Spanien sowie die weit rezipierte Schrift aus dem 14. Jahrhundert *De Moribus hominum et officiis nobilium super ludo scaccorum* des Dominikanermönchs Jacobus de Cessolis, belegen die Wertschätzung, die das Spiel in höfischen Kulturen

DOI: 10.13173/9783447121804.189
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

als geistreicher Zeitvertreib, als Einübung in Tugenden und moralische Soziallehre genoss. Doch es existieren auch Zeugnisse aus kirchlicher Sicht, die das Schachspiel dem von der Kirche als Laster untersagten Karten- und Würfelspiel zurechnen und so als ‚sündhaft' verurteilen. Angesichts der reichen Forschungsliteratur zum Thema mag es für unseren Zusammenhang an dieser Stelle genügen, darauf hinzuweisen, dass über die malerische Parallelisierung von Schachspiel und Buch Wissenskulturen bzw. -praktiken mit einer jeweils langen, transkulturellen Tradition miteinander konfrontiert werden und in einen Aushandlungsprozess geraten. Zwar gibt der Text der Augustin'schen *Confessiones* deutlich zu erkennen, dass die Hingabe an sinnliche Vergnügen keinen Bestand hat und zu verurteilen ist, doch das Gemälde setzt das Schachbrett so prominent ins Bild, dass es den Betrachtenden überlassen bleibt, dies zu deuten. Zeitmodi eines plötzlichen Geschehens und Fragen nach dem Verhältnis eines auf Regeln wie Zufall gegründeten Wissens (Schachspiel) im Verhältnis zu einer scheinbar unabsehbaren, sich wie zufällig, instantan einstellenden Gewissheit (Lektüre) deuten sich an. Und überdies ist eine latente Auseinandersetzung mit dem Charakter des ‚Spielerischen', sei es als kindlicher Zeitvertreib oder eines auf die römische Kultur projizierten Zeitvertreibs mit Spektakeln und Spielen, ebenso gegenwärtig wie die Frage danach, was Wissen kennzeichnet.

In Hinsicht auf den epistemischen Impetus und seine Materialgebundenheit geht es an dieser Stelle nicht um eine interpretierende Einschätzung, sondern um die je kontextbezogene Reflexion auf Wissenstechniken wie Ideale von Sozialität im materialen Medium der Malerei, was in der malerischen Präsentation der Objekte auch über die Korrespondenz der farblichen Kontraststruktur der Felder/Figuren des Schachbretts bzw. der Buchseiten/Beschriftung anschaulich wird.

Materialgebundene Wissensaushandlungen epistemischer Ansprüche sind in dem Tafelbild in vielschichtiger Weise gegenwärtig. Unmittelbar ins Auge fällt das Farbregime der in rot, grün und blau gewandeten Figuren, d. h. der Einsatz von Symbolfarben, die in allegorischer Deutung auch angesichts der Dreieckskomposition die Trias von Liebe/Passion, Hoffnung und Treue/Glaube signalisieren. Folgt das Tafelbild einerseits solchen symbolischen Stilelementen bzw. gotischen Kompositionsprinzipien, so zeigt der Auftrag der Tempera-Farben gleichermaßen das Bemühen, durch Aufhellung und Weißhöhungen Plastizität zu erzeugen sowie den Lichteinfall zu berücksichtigen, d. h. mit Erscheinungsfarben zu arbeiten.

Was bei der Betrachtung der Tafel unweigerlich gegenwärtig wird, ist die Verschränkung von Verwendungsweisen perspektivischer Darstellung zur Erzeugung eines räumlichen Eindrucks. Wiederum lässt sich dies im Sinne epistemischer Materialität als Thematisierung unterschiedlicher Konzepte von Perspektivität in einem Medium betrachten. Sind es einerseits Ansätze einer Zentralperspektive – angedeutet insbesondere über die malerische Gestaltung der Verstrebungen der Holzdecke, über deren Fluchtlinien sich die Raumsituation für die Betrachtenden eröffnet – so wird augenfällig, dass sich Verkürzungen (etwa der in die Seitenwände eingelassenen Fenster oder des Rundbogens) perspektivisch nicht konsistent ineinanderfügen. Die auf einen geometrisch ausweisbaren Fluchtpunkt zulaufende Darstellungsweise der Florentiner Malerei, die für Renaissancegemälde richtungweisend werden sollte, deutet sich zwar an, erscheint jedoch auf verwirrende Weise unstimmig. Nicht nur sind die Figuren übergroß in den Raumkubus eingefügt und man müsste sich nur vorstellen, sie würden sich aus der Sitzposition erheben, um zu dies zu erkennen, sondern auch die Neigung des Tischblattes und auf diesem Tisch die Verkürzung des Schachbrettes läuft den zentralperspektivisch angelegten Raumelementen völlig zuwider. Das Schachbrett ist präsentiert in einer Darstellungsweise, die in Anlehnung an Verfahren

DOI: 10.13173/9783447121804.189
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Augustinus, Confessiones VIII, 6, 14–15

„Eines Tages also […] da kam zu uns, zu Alypius und mir, unerwartet Besuch ins Haus, ein gewisser Ponticianus, ein Landsmann von uns, da er Afrikaner war, ein Mann in hoher Stellung am kaiserlichen Hofe: ich kann nicht sagen, was er wollte. So setzten wir uns zusammen, um uns zu besprechen. Da bemerkte er zufällig auf dem Spieltisch [mensa lusoria], die vor uns stand, das Buch [adtendit codicem]: er nahm es, schlug es auf und entdeckte den Apostel Paulus, – sehr zu seiner Überraschung; er hatte es natürlich für eines von den Lehrbüchern gehalten, mit denen ich von Berufs wegen mich zu plagen hatte. Dann aber, wie zum Glückwunsch, schaute er mich lächelnd an und sprach seine Verwunderung aus, gerade dieses Buch, das einzige, das vor meinen Augen lag, anzutreffen. Denn er war Christ und gläubig und warf sich in der Kirche oft vor Dir, unserm Gott, zu vielem, beharrlichem Beten nieder. Als ich ihm eröffnet hatte, daß ich diese Schriften mit höchster Hingabe läse, kam in seinen Erzählungen die Rede auf den Antonius, den ägyptischen Einsiedler, dessen Namen bei Deinem Dienern schon hoch berühmt, uns aber bis zu dieser Stunde unbekannt geblieben war. Als er das bemerkte, verweilte er bei diesem Gegenstand, um den großen Mann uns Unwissenden nahezubringen und wunderte sich sehr, daß wir so gar nichts von ihm wußten. Wir hörten mit Erstaunen, daß in kaum verwichener Zeit, fast noch in unseren Tagen, in der rechtgläubigen Welt und in der katholischen Kirche ‚Deine Wunder', wahrlich wohl bezeugte, noch geschähen, Wir alle verwunderten uns: wir, daß da so große Dinge waren, er aber, daß sie uns noch nicht zu Ohren gekommen waren. [Stupebamus autem audientes tam recenti memoria et prope nostris temporibus testatissima ‚mirabilia tua' in fide recta et catholica ecclesia. Omnes mirabamur, et nos, quia tam magna erant, et ille, quia inaudita nobis erant.] Dann lenkte er das Gespräch auf die Scharen in den Klöstern, ihre Sitten voll von Deinem Wohlgeruch [mores suaveolentiae tuae] und die fruchtbaren Einöden in der Wüste, – uns lauter unbekannte Dinge. Und es gab doch schon in Mailand, draußen vor den Mauern der Stadt, ein Kloster mit vielen trefflichen Brüdern, das unter der Obhut des Antonius stand, und wir wußten nichts davon. Er verharrte bei dieser Sache und sprach noch weiter, wir aber lauschten ihm voll Spannung. So kam es auch, daß er uns erzählte, wie er mit drei Kameraden einmal – ich weiß nicht mehr wann, doch war's in Trier – , als der Kaiser des Nachmittags durch die Zirkusspiele in Anspruch genommen war [cum imperator pomeridiano circensium spectaculo teneretur], hinausspazierte in die Gärten vor der Stadtmauer, und wie sie dort, von ungefähr zu Paaren vereinigt, sich ergingen, einer mit ihm zusammen, gleichso die andern zwei für sich, aber in verschiedenen Richtungen sich verloren, wobei denn jene beiden im Dahinschlendern auf eine Hütte stießen, wo einige Deiner Diener wohnten, ‚Arme im Geiste, derer das Himmelreich ist', und dort ein Buch vorfanden, in dem das Leben des Antonius beschrieben

Abb. 2: Detail aus Abb. 1. Die ‚Aus-Handlung' von Wissen im intermedialen, material verkörperten Diskurs mag nicht zuletzt an der ins Bild gesetzten Gestikulation der ‚Hände' deutlich werden lassen und zeigen, wie Wissensaushandlungen sich in einem praktischen Vollzug von Akteuren und interagierenden Objektkonstellationen, d. h. in Ko-Akteurschaft vollziehen. Zum ‚Denken mit den Händen' im Folgenden.

DOI: 10.13173/9783447121804.189
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

war [et invenisse ibi codicem, in quo scripta erat vita Antonii.] Der eine von ihnen begann zu lesen, zu staunen und Feuer zu fangen, ja über dem Lesen packte ihn schon der Gedanke, selber solch ein Leben zu ergreifen, den Hofdienst zu verlassen – sie gehörten zu der Klasse von Beamten, die man kaiserliche Agenten nennt – und Dir zu dienen. Plötzlich überwältigt von heiliger Lieben [subito repletus amore sancto], in

nüchterner Scham zornig auf sich selbst, wandte er den Blick auf den Freund und sprach zu ihm: ‚Sag, ich bitte dich, worauf trachten wir denn hinaus mit all unseren Plackereien? Was suchen wir? Wessentwegen machen wir denn unseren Dienst? Haben wir bei Hofe jemals Größeres zu erwarten, als daß wir ‚Freunde des Kaisers' [ut amici imperatoris simus] seien. Und ist dabei nicht alles so zerbrechlich, immer so gefährlich? Und durch wie viel Gefahr geht der Weg zu noch größerer Gefahr? Und endlich ist es so weit? Freund Gottes aber, wenn ich nur will, – ich bin's in diesem Augenblick' [Amicus autem dei, si voluero, ecce nunc fio]." (Augustinus, *Bekenntnisse. Confessiones* 1987, VIII, 6, 14–15, S. 386–391)

Augustinus, Confessiones VIII, 12, 29–30

„Da auf einmal höre ich aus dem Nachbarhaus die Stimme eines Knaben oder Mädchens im Singsang wiederholen: ‚Nimm es, lies es, nimm es, lies es! [Tolle, lege; tolle, lege]' Augenblicklich machte ich andere Miene, gespannt besann ich mich, ob unter Kindern bei irgendeinem Spiel so ein Leierliedchen üblich wäre [Statimque mutato vultu intentissimus cogitare coepi, utrumnam solerent pueri in aliquo genere ludendi cantitare tale aliquid], aber ich entsann mich nicht, das irgendwo gehört zu haben. Ich hemmte die Gewalt der Tränen und stand vom Boden auf: ich wußte keine andere Deutung, als daß mir Gott befehle, das Buch zu öffnen und die Stelle zu lesen, auf die ich zuerst träfe [nihil aliud interpretans divinitus mihi iuberi, nisi ut aperirem codicem et legerem quod primum caput invenissem]. Denn von Antonius hatte ich gehört, wie er bei einer Evangelienverlesung, zu der er sich von ungefähr eingefunden hatte, die Worte ‚Geh hin verkaufe alles, was du hast, gib es den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach', als wäre es für ihn vermeint, was man da las, sich zur Mahnung genommen und bei diesem Gottesspruch sogleich zu Dir gekehrt hatte.
So ging ich eilends wieder an den Platz, wo Alypius saß; denn dort hatte ich das Buch des Apostels hingelegt, als ich aufgestanden war. Ich ergriff es, schlug es auf und las still für mich den Abschnitt, auf den zuerst mein Auge fiel: ‚Nicht in Schmausereien und Trinkgelagen, nicht in Schlafkammern und Unzucht, nicht in Zank und Neid, vielmehr ziehet an den Herrn Jesus Christus und pfleget nicht des Fleisches in seinen Lüsten.' Weiter wolle ich nicht lesen, und weiter war es auch nicht nötig. Denn kaum war dieser Satz zu Ende, strömte mir Gewißheit als ein Licht ins kummervolle Herz, daß alle Nacht des Zweifelns hin und her verschwand [Statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt].
Dann legte ich den Finger, vielleicht war's auch ein Merkzeichen, in das Buch, schloß es und teilte mich, schon Ruhe im Gesicht, dem Alypius mit." (Augustinus, *Bekenntnisse. Confessiones* 1987, VIII, 12, 29–30, S. 415–417)

DOI: 10.13173/9783447121804.189
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

der byzantinischen Malerei einer ‚umgekehrten Perspektive'[11] zu folgen scheint, d. h. eine Perspektive entwirft, die bildimmanent die Betrachtungsperspektive der Figuren aufzunehmen sucht, sodass sich in den Verkürzungen des Schachbrettes die Sichtweise der Augustinus-Figur andeuten würde. Und schließlich ist an die aufgetragenen Beschriftungen zu erinnern, die raumperspektivisch gewissermaßen ‚in der Luft' hängen und implizit z. B. an eine illuminierte Buchseite erinnern. Wiederum geht es nicht um eine finalisierende Deutung, sondern im Kontext der Frage nach materialen Aushandlungen epistemischer Ansprüche um die Interaktionsdynamik, in der Malweisen gotischer, byzantinischer und auf die Renaissance hindeutender Ansätze in einer Aushandlungssituation erfahrbar werden.

Treten damit überdies Wissenskonzepte aus unterschiedlichen Zeiträumen in einen Dialog von De- und Retemporalisierung ein, so sind Spuren von Zeitlichkeit materialiter am heutigen Zustand der mit Temperafarben gemalten Holztafel zu sehen. Risse und Sprünge, ein Craquele, das die Oberfläche zeichnet, weisen auf die Alterung des Materials.[12] Diese materialen Einschreibungen von Zeit mögen uns nochmals zurückführen auf die Ausstellungssituation und die epistemischen Kontextualisierungen in materialen Arrangements. Das Tafelbild wird heute in der Sammlung des Museums Lyon als Einzelstück dargeboten – dort in der Abteilung für Antike Kunst. Mutmaßungen darüber, ob dieses Werk zu Lebzeiten des Malers einem Polyptychon angehört hat und damit einem größeren sakralen bzw. liturgischen Praxiskontext angehörte, werden in wissenschaftlichen Studien kontrovers diskutiert. Doch die Veränderung der Wahrnehmungsweisen epistemischer Ansprüche qua Wissenstransfer und die damit einhergehende Veränderung sozialer Praktiken im Umgang mit dem Bildobjekt stehen uns unmittelbar vor Augen. Epistemische Materialität kristallisiert sich in Praxiskontexten je unterschiedlich aus.

Epistemische Dinge und die Materialität der Praktiken

Die Begriffsprägung ‚epistemische Materialität' hat bis dato lediglich in einem begrenzten Bereich wissenssoziologischer Studien Verwendung gefunden, um eine wissenschaftliche Beschreibung sozialer Forschungs-Wirklichkeiten vorzunehmen bzw. die Komplexität von reziproken Interaktionsmodi zwischen ‚Subjekten' und ‚Objekten' der Forschung zu beschreiben. Ansätze der Akteur-Netzwerk-Theorie sowie sozialtheoretische Ansätze zu körperlichen bzw. verkörperten Praktiken bilden hierbei einen Referenzpunkt, so etwa die Differenzierung von Praxistheorien, wie sie die Studien von Reckwitz unternehmen, um die „Materialität der Praktiken"[13] als komplexe Dynamik von menschlichen Körpern und physikalischen Dingen zu bestimmen. „Diese ineinander verwobenen und sich bewegenden Materialitäten bilden eine dynamische Matrix für soziale Praktiken",[14] so der wissenssoziologische Ansatz von Christian Meier zu Verl, der anhand der ethnologischen Forschung auf ein methodologisches Problem aufmerksam macht, wenn er darauf hinweist, dass die Gewinnung von ethnographischen Daten mit dem Anspruch, eine angemessene Beschreibung sozialer Wirklichkeiten zu leisten, zwei Segmente miteinander in Beziehung setzt: Einerseits schriftlich ausformulierte, methodologische Annahmen zur Ethnografie, andererseits ein Segment aus „praktisch sich vollziehenden ethnografischen Arbeiten, die jene methodologisch formulierten Annahmen des ersten Segments situieren und in Form von verschiedenen epistemischen Materialitäten verkörpern. Diese praktischen Arbeiten selbst vermitteln somit zwischen einer schriftlich formulierten verallgemeinernden Methodologie und dem in der methodologischen Praxis entstehenden sozialen Geschehen des Forschens."[15] Für unseren Zusammenhang ist im Blick auf die ‚epistemische Materialität' vormoderner Wissenspraktiken die Analyse von ‚Laborsituationen' der Forschung bzw. einer reziprо-

DOI: 10.13173/9783447121804.189
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ken Veränderung von Forschungsmethoden, Forschenden und Forschungsgegenständen in materialen Praxisvollzügen entscheidend: Nicht nur ‚überformen' die Wissenschaftler·innen ihre (natürlichen) Objekte, sodass diese zu Forschungsgegenständen werden, sondern ebenso ‚überformen' diese Objekte unter den jeweiligen Laborbedingungen die Wissenschaftler·innen bzw. deren Methodenarsenal. Das heißt, „Wissenschaftler [verkörpern] auf der einen Seite ‚Methoden' der Erkenntnisgewinnung; sie sind Teil der Forschungsstrategien und ein technisches Hilfsmittel bei der Produktion von Erkenntnis." Doch gleichermaßen gilt angesichts der reziproken Veränderung, „sie sind auf der anderen Seite auch ‚menschliches Material', eingebunden in Aktivitäten im Zusammenspiel mit anderen Materialien – auf diese Weise bilden sich neue Formen von Einheiten und Handelnden",[16] denn die Materialien, Objekte oder Gegenstände wirken auf die Akteure zurück. Folgen wir den angeführten Ansätzen, dann materialisiert sich in Laborsettings oder Forschungssituationen eine präreflexive Ebene von Wissen, das, ohne jeweils bewusst gemacht zu sein, körperlichen Praktiken oder Tätigkeiten erst retrospektiv als intendierte Handlung, Absicht oder Ziel zugeschrieben werden kann, vielfach jedoch nicht vorab kontrollierten Dynamiken folgt.

Übertragen auf Beobachtungen an vormodernen Wissensbewegungen kann anhand der Annahme eines solchen präreflexiven Moments und der Weise, wie sich kulturelle Wissensmuster, normative Erwartungen, Konventionen oder soziale Kategorien unwillkürlich in materialen Wissenspraktiken ‚ein- und abtragen', nicht nur unterstrichen werden, dass und wie systemische Strukturumgebungen im je kontextspezifischen Zusammenspiel von materialen Dingen, Handhabungsweisen, Medien der Verkörperung, methodischen Grundlegungen wie Akteurskonstellationen (‚Wissensoikonomien') vielfach latent wirksam werden, sondern ebenso, dass in einer Betrachtung über lange Zeiträume hinweg über die je spezifischen historisch kontextuellen Situationen und sozialen Praktiken Transferdynamiken vorangetrieben werden, im Zuge derer sich nicht nur die Zuschreibungen an ‚Dinge' und damit die Objekte des Wissen wandeln, sondern dass diese gleichermaßen die forschenden ‚Subjekte' und deren praktische Vollzüge verändern. Damit mag über den Rekurs auf aktuelle Theorieansätze im Blick auf die Vormoderne um so deutlicher werden, dass Wissensdynamiken sich in Praktiken, in Wissensobjekten bzw. materialen Medien verkörpern und von inhärenten Wissensansprüchen zeugen. Eine solche kontextuelle materiale Konstitution von ‚epistemischen Dingen' lässt sich über den wissenschaftsgeschichtlich-praxeologischen Ansatz von Hans-Jörg Rheinberger im Sinne von „Experimentalsystemen" ✦ genauer bestimmen: Danach sind es stets Techniken, experimentale Anordnungen und Untersuchungsweisen, die ein Wissensobjekt als epistemisches Ding charakterisieren, das immer erst nachträglich anhand von Spuren erfahrbar wird, d. h. sich in materialen ‚Schriften' niederschlägt (z. B. in Diagrammen, tabellarischen Aufzeichnungen, Kurven etc.).[17]

Voraussetzung für eine solche Beschreibung der Generierung von ‚Wissensobjekten' oder ‚Wissensbeständen' in materialen Praxiszusammenhängen ist ein Perspektivwechsel.[18] Folgt man der Grundannahme, dass vermeintlich positiv gegebene Sachverhalte stets eine praxeologische und materiale Dimension von Wissensgegenständen einbeziehen, dann hat das zur Konsequenz, dass die Gegenstände der Forschung nicht als empirische Sachverhalte gegeben sind oder als Objekte vorliegen, an denen sich Forschungsdaten gewinnen lassen, die sie an sich tragen, so dass hieraus allgemeine Verhaltensweisen bzw. theoretische Gesetzmäßigkeiten abgeleitet werden können. Für ‚epistemische Dinge' gilt vielmehr, dass sie ‚Fakten' sind, sofern – etwa im Sinne von Giambattista Vicos *verum et factum convertuntur* – ein jedes epistemisches Faktum selbst ein ‚Gemachtes' ist und nicht etwas natürlich Gegebenes. Der Gegenstand wird zum Wissensobjekt oder ‚epistemischen

✦ „Experimentalsysteme […] sind die eigentlichen Arbeitseinheiten der gegenwärtigen Forschung. In ihnen sind Wissensobjekte und die technischen Bedingungen ihrer Hervorbringung unauflösbar miteinander verknüpft. Sie sind zugleich lokale, individuelle, soziale, institutionelle, technische, instrumentelle und, vor allem, epistemische Einheiten. Experimentalsysteme sind also durch und durch mischförmige, hybride Anordnungen; in den Grenzen dieser dynamischen Gebilde geben Experimentalwissenschaftler den epistemischen Dingen Gestalt, mit denen sie sich beschäftigen." (Rheinberger 2001, S. 8)

DOI: 10.13173/9783447121804.189
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Ding‘ erst durch die methodischen Verfahren der Erschließung, Techniken der Vermessung, Analyse und in diesem Sinne durch experimentelle Verfahren, die Eigenschaften oder Verhaltensweisen von Gegenständen in spezifischen Experimentalsystemen zum Vorschein zu bringen. ‚Sachverhalte‘ sind sie unter den skizzierten wissenssoziologischen Voraussetzungen nur insofern, als wir darüber Aufschluss gewinnen können, wie ‚Sachen‘ sich in ihrem jeweiligen epistemischen Kontext ‚verhalten‘ bzw. erst zu Wissensgegenständen werden durch die Weise, wie Akteure sich wissenschaftlich zu ihnen verhalten. Die Sache selbst ist kein neutrales, zeitenthobenes Wissensding, sondern was als epistemisches Ding fassbar wird, ist stets Ausdruck eines Zugriffs bzw. einer Explorationsweise innerhalb eines sozio-kulturellen, historischen Praxiszusammenhangs und das heißt, sie konturiert sich im Kontext von Wissenstechniken. Rheinberger rekurriert in diesem Zusammenhang auf Gaston Bachelards Konzept einer Phänomenotechnik,[✧] womit im Unterschied zur Wissenschaftstheorie des logischen Positivismus oder der Annahme einer Gegebenheit wissenschaftlicher Fakten die Rolle von Wissenstechniken in Anschlag gebracht wird, durch die uns epistemische Phänomene erst gegeben sind, d. h. als epistemische Dinge erst in Erscheinung treten.[19]

Der *Kitāb fī maʿrifat al-ḥiyal al-handasiyya* (engl.: *Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices),* auch *Automata* benannt, des islamischen Gelehrten, Naturwissenschaftlers und Ingenieurs Ismaʿil Ibn al-Razzaz al-Jazari aus dem 13. Jahrhundert (→ Abb. 3) ist eine berühmte Darstellung von Apparaturen, Maschinen, mechanischen Verfahren und mathematischer Berechnungen von technischen Vorgängen und geht seinerseits auf eine Tradition von bis auf die griechische Antike zurückreichenden Kompendien und anthologischen Schriften zu mathematischen wie mechanischen Verfahren zurück. Er enthält neben detaillierten Beschreibungen vor allem eine Vielzahl von Darstellungen mechanischer Funktionsabläufe. Die hier wiedergegebene Abbildung zeigt ein Verfahren zur Messung von entnommenem Blut über ein Aufnahmegefäß bzw. Becken: „The Illustration from the treatise of Al-Jazari depicting the basin of the two scribes. The Basin of the Scribes belongs to the chapter on pitchers, basins, and other vessels containing or measuring liquids. The device is intended to specify the exact amount of blood taken from a patient. According to al-Jaziri, two scribes are placed on a platform supported by columns. The pens of the scribes move according to the amount of blood gathered in the basin below.“[20] Für unseren Zusammenhang ist hier wiederum die experimentale Situation von Interesse, d. h. das direkte Ineinandergreifen von natürlichen Vorgängen, naturwissenschaftlicher Beobachtung, Steuerung, Analyse und Aufschreibesystemen, über die sich ein ‚epistemisches Ding‘ konstituiert sowie die Konzeption des Buches insgesamt in Hinsicht auf die material- und mediengebundene, ästhetische Formation des Wissensgegenstandes.

Gegen den möglichen Einwand, die starke Betonung von experimentalen Situationen laufe auf eine soziale Konstruktion von Wissensgegenständen hinaus, findet mit dem Rekurs auf die Phänomenologie die Eigenaktivität (*réalisation*) der materialen ‚Dinge’ Betonung, doch es sind die Kontexte, in denen sie sich als Wissensgegenstände erst konstituieren bzw. in einer je spezifischen Weise ‚realisieren‘. Mehr noch, diese eigenaktiven, materialen Wissensgegenstände sind geradezu durch eine Vagheit, Unbegrifflichkeit, ein stillschweigendes Wissen bestimmt: „Epistemische Dinge sind die Dinge, denen die Anstrengung des Wissens gilt – nicht unbedingt Objekte im engeren Sinn, es können auch Strukturen, Reaktionen, Funktionen sein. Als epistemisch präsentieren sich diese Dinge in einer für sie charakteristischen, irreduziblen Verschwommenheit und Vagheit. Claude Bernard hat seine experimentelle Erfahrung im Umgang mit ihnen wie folgt generalisiert: ‚Es ist […] das Vage, das Unbekannte, das die Welt bewegt.‘“[21] Hier geht es um epistemi-

✧ „An diesem Punkt merkt man, daß die Wissenschaft ihre Objekte verwirklicht (réalisation), ohne sie jemals ganz fertig vorzufinden. Die Phänomenotechnik erweitert die Phänomenologie. Ein Konzept wird in dem Maße wissenschaftlich, wie es technisch wird, wie mit ihm eine Technik der Verwirklichung einhergeht.“ (Gaston Bachelard, *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes*, 1930, S. 14)

DOI: 10.13173/9783447121804.189
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

sche Ansprüche von Gegenständen, die sich der Applikation einer klaren und distinkten ahistorischen Greifbarkeit wie Begrifflichkeit verweigern, um den je vorläufigen, unscharfen, konjekturalen Charakter von Beschreibungen oder – mit Blumenberg – eine „Epistemologie des ‚Nicht-Begrifflichen' in der Wissenschaft"[22] zu akzentuieren.

Wenn Wissen – führen wir dies mit der Agenda des Sonderforschungsbereichs 980 eng – sich in einem steten Werden, in historischen Forschungspraktiken und in Konfrontation mit den Eigenheiten von Gegenständen konstituiert, dann ist das provozierende Erfahrbarwerden einer begrifflichen Vorläufigkeit oder Unbestimmtheit nicht Ausdruck eines defizitären Charakters von Wissenspraktiken, sondern es weist auf ein Potential oder eine Widerständigkeit der materialen Gegenstände, die eine fortlaufende Aushandlung unter den Prämissen historischer Wissensstrukturen initiiert und damit eine sich perpetuierende Re-Formulierung, Re-Figuration oder Neu-Definition im Kontext je historisch-kultureller Geltungsmaßstäbe vorantreibt. Experimentalsysteme sind nach Rheinberger: „hybride Einrichtungen: sie sind zugleich lokale, soziale, technische, institutionelle, instrumentelle und epistemische Schauplätze. In der Regel halten sie sich weder, jedenfalls nicht, soweit sie Forschungssysteme sind, an disziplinäre Grenzen der Kompetenz noch an nationale Grenzen der Forschungspolitik. Insofern sie die Kerne der Forschungstätigkeit darstellen, darf die Annahme berechtigt erscheinen, sie könnten sich auch für die Orientierung des Historikers als hilfreich erweisen. Wenn Experimentalsysteme ihr eigenes Leben haben, dann bleibt zu bestimmen, wie dieses Leben beschaffen ist."[23]

Eine weitere, für die Konzeptualisierung ‚epistemischer Materialität' im Kontext vormoderner Wissenspraktiken weitreichende Überlegung bietet die Konzeptualisierung von Erfahrenheit in Transposition dessen, was Michel Polanyi als *tacit knowledge* bezeichnet hat. „Erfahrung versetzt uns in die Lage, ein Werk, einen einzelnen Gegenstand

Abb. 3: al-Jazari, *Kitāb fī maʿrifat al-ḥiyal al-handasiyya* (*Buch des Wissens von sinnreichen mechanischen Vorrichtungen*), östl. Türkei oder Syrien 715/1315. Wasserfarbe, Gold und schwarze Tinte auf Papier, 30,8 x 19,7 cm. Washington, National Museum of Asian Art, Smithsonian Institution, Freer Collection, F1930.76

DOI: 10.13173/9783447121804.189
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

oder eine bestimmte Situation einzuschätzen und zu beurteilen. Erfahrenheit ermöglicht es uns, dergleichen Einschätzungen und Urteile im Prozeß der Erkenntnisgewinnung gewissermaßen zu verkörpern, das heißt mit Werkzeugen und, *à la limite*, mit den Händen zu denken."[24]

Nicht eine vorausgehende Axiomatik, Methodologie oder begrifflich explizierte Technik, sondern eine Art verkörpertes, nicht-begriffliches Wissen tritt hier auf den Plan – das Denken geht in die Dinge über. Wenn es Einschreibungen von historisch kontextuellen, strukturellen oder auch verkörperten, intuitiv in Praxis umgesetzten wissensgeleiteten Umgangsformen sind, die sich in materialen Objekten, Forschungsstrukturen wie ‚Techniken' oder Verfahrensweisen abtragen, dann kann das heißen, dass die Objekte selbst materiale Gebrauchsanleitungen, Praxisformen oder Anwendungsmodi in sich bergen, traditionsreiche epistemische Praktiken, die diskursiv oder gar in objektexterner, textueller Form nicht zur Verfügung stehen, gleichwohl aber auf sozio-historische wie kulturvariante Anwendungs- und Gebrauchskontexte wie Praxisbildungen (Institutionen, Schulen, Curricula, die regionale Situiertheit von Praktiken mit epistemischem Anspruch) verweisen. Es wurde oben bereits auf solche präreflexiven Triebkräfte bzw. ein unbewusst in Praxis übersetztes Wissen hingewiesen – gleichsam ein kollektiv unbewusster epistemischer Anspruch – bzw. auf einen historischen Wandel von prozeduralen Verfahren wie semantischer Geltungszuschreibungen im Zuge einer De- und Rekontextualisierung von Praktiken der Bewährung von Wissen in kulturell wie historisch unterschiedlichen Praxisordnungen.

Es könnte an dieser Stelle eingewandt werden, die Betrachtung ‚epistemischer Dinge' sei an dieser Stelle zu stark auf die Forschungsumgebungen oder historischen ‚Experimentalsysteme' orientiert und verkenne damit den symmetrischen, eigenständigen Akteurs-Status von materialen Dingen. Es könnte ebenso die Frage aufgeworfen werden, ob eine praxeologisch behauptete epistemische Materialität in Rekurs auf sozio-historische Aushandlungspraktiken den Unterschied zwischen Objekten, Artefakten, Gebrauchsgegenständen kultureller wie religiöser Praxisfelder, Kunstwerken, kulturellen Prozeduren und naturwissenschaftlichen Techniken nicht längst unscharf werden lasse. Insbesondere die Distinktion von Gegenständen künstlerischer, religiöser und (natur)wissenschaftlicher Produktion und die Frage ästhetischer Gestaltwerdung könnte über die ausführliche Referenz auf das Konzept wissenschaftlicher Experimentalsysteme oder Labor-Parameter zu kurz greifen und den ästhetischen Dimensionen der Artikulation epistemischer Ansprüche zu wenig Rechnung tragen. An dieser Stelle gilt es, das Feld aktueller wissenschaftstheoretischer wie -soziologischer Annahmen in Hinsicht auf den Perspektivwechsel auf epistemische Materialitäten historisch zu transformieren.

Vor der Folie dieses Perspektivwechsels einer praxeologisch orientierten Wissenschaftstheorie und -geschichte lassen sich anhand der vorausgehend skizzierten Überlegungen zu Veränderungsdynamiken von vormodernen Wissensbeständen und die Relevanz der materialen, mediengebundenen Kontextbedingungen, in den sich Wissen zur Geltung bringt, wie sie der Sonderforschungsbereich 980 mit seiner Forschungsagenda verfolgt hat, schärfen: Danach ist Wissen nicht als abstraktes, ahistorisch-zeitloses Datum gegeben, sondern a) wird stets in einem ko-faktoriellen, sozio-historischen Praxiskontext gewonnen bzw. konstituiert. Ansprüche auf Wissen – stets unter der Prämisse, dass ein Anspruch auf Geltung erhoben und kontextuell ausgehandelt wird – formieren sich nicht als rein kognitive, mentale, in theoretische Begriffsdiskurse überführbare zeitlose Konzepte, sondern binden sich an historisch-kontextuelle Darstellungsweisen, an Objekte oder materiale Gegenständlichkeit. Insofern Wissen sich in je situationsspezifischen, historisch bedingten Kontexten über Praktiken und Zugriffsweisen auf Gegenstände konsti-

DOI: 10.13173/9783447121804.189
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

tuiert, die sich in Wissensgegenstände einschreiben bzw. Wissensobjekte formieren, sind sie in ihrer ‚epistemische Materialität' selbst materiale Zeugnisse z. B. eines technischen Umgangs, einer explorativen Praxis wie einer ästhetischen Erfahrungsweise und zeugen von begrifflichen Vorannahmen, methodischen Ansprüchen oder Erwartungen wie von kulturspezifischen Verhandlungsweisen, Zuschreibungskonventionen, lebensweltlich-praktischen Erfordernissen, Strategien oder Interessen, die vielfach latent, implizit oder nichtbegrifflich erst über das Materialwerden bzw. materiale Medien greifbar werden. In diesem Sinne wird das Konzept ‚epistemischer Materialität' über naturwissenschaftliche bzw. wissenschaftstheoretische Diskurse der Gegenwart hinaus für die Vormoderneforschung produktiv: Es sucht die praxeologische Interdependenz von Materialität und Medialität wie die kulturgeschichtlichen Kontextbedingungen und -semantisierungen von Wissensdynamiken in der Vormoderne zu exponieren und damit insbesondere der Ko-Akteurschaft von ‚Dingen' in und mit sozialen Kontexten, Akteur·innen wie bestehenden Praxisstrukturen unter historischen Bedingungen Rechnung zu tragen. Exemplarisch sei eine solche epistemische Materialität im Sinne einer immanenten Aushandlung und Verschränkung von Wissensfeldern und Reflexion auf Wissensdarstellung bzw. -kategorisierung anhand einer berühmten buchmalerischen Darstellung aus dem Wiener Dioskurides vor Augen gestellt (Abb. 4).

Experimentalsysteme: Wissensoikonomien der Vormoderne

Diskussionen um Material und Materialität sind in kunstphilosophischen Ansätzen der Gegenwart allerorten präsent. Die wissenschaftstheoretischen Überlegungen finden eine Entsprechung in ästhetischen bzw. kunstphilosophischen Auseinandersetzungen um die Materialität in den Künsten, die

Abb. 4: Zweites Autorenbild aus dem *Wiener Dioskurides*, Byzanz (um 512), Tinte und Pigment auf Pergament, ca. 30 x 37 cm. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Med. gr. 1, fol. 5v; vgl. Hans Biedermann, *Medicina Magica. Metaphysische Heilmethoden in spätantiken und mittelalterlichen Handschriften*, Graz 1978, S. 97. Die Buchillumination aus dem *Wiener Dioskurides*, einer in griechischer Sprache überlieferten Anthologie von botanischen, zoologischen, pharmakologischen wie medizinischen Handschriften, in die eine Reihe von Texten der *Materia Medica* des Pedanios Dioskurides aus dem 1. Jahrhundert Aufnahme gefunden hat, zeigt auf diesem Autorenbild eine Kooperation zwischen einem Maler und einem schreibenden Gelehrten (Dioskurides), das aus wissensgeschichtlicher Perspektive eine materiale, bildimmanente Reflexion auf Praktiken der Gewinnung von medizinisch-pharmakologischem Wissen in Ko-Akteurschaft zeigt sowie Wissenstechniken in Beziehung setzt: Darstellungsverfahren, naturkundliche Studien qua Beobachtung und Analyse, Aufzeichnung und Systematisierung von Wissen sowie der Orientierung an ‚Epinoia' (Denkkraft), die hier eine Mandroga hält, als Wissensgarant. Der anthologische Charakter der Schrift wie die jeweiligen Ordnungssysteme in der griechischen wie lateinischen Überlieferung der Schrift, die in der Vormoderne als autoritativer Referenztext eine breite Rezeption erfahren hat, verdeutlichen zudem Praktiken eines material- und mediengebundenen Wissenstransfers und -wandels sowie das Ineinandergreifen von ästhetischen und naturwissenschaftlichen wie Verfahren.

DOI: 10.13173/9783447121804.189
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

spezifische *agency* des Materials bzw. Kunst als materialgebundene Praxis, insofern auch hier die materiale Gegebenheit nicht nur Einschreibungen von Wissensaushandlungen und Praktiken zeigt, sondern diese überhaupt erst zur Erfahrung bringt und insbesondere dem Material selbst eine konstitutive, aktive Funktion zuschreibt.

Objektgebundene epistemische Materialität ist für vormoderne Zusammenhänge insbesondere in Hinsicht auf die Interaktionen zwischen verschiedenen Feldern und Austragungsformen materialen epistemischen Transfers in Künsten, Wissenschaften, Techniken und Literaturen zentral, um Phänomene und Praxisfelder einer materialen Wissensaushandlung und dynamisierung in transkultureller, komparativer Perspektive genauer zu konturieren. Technologie- und Laborstudien haben die materiale Gegebenheit von Wissen und Wissensveränderung insbesondere in Experimentalanordnungen (Laboren, Apparaten, Aufschreibesystemen) breit untersucht und zu zeigen unternommen, dass traditionelle Dichotomien wie Materie – Form, Materialität – Immaterialität unzureichend sind, um materialgebundene epistemische Aushandlungen in den Blick zu nehmen. Wenn Wissen sich materialimmanent konstituiert und zu bewähren hat bzw. Wissenstransfer an gegebene Objekte, Stoffe, materiale Experimentalanordnungen und deren Ausführung gebunden ist, kongruieren Material und Begriff in Praxisvollzügen. Zugleich sind es die Erprobungsprozesse selbst, mit denen Taxonomien und Klassifikationen von Stofflichkeiten und eigenschaften, Kraftwirkungen und Materiekonzepten, naturphilosophische bzw. wissenschaftliche Eigenschaftszuweisungen entwickelt werden (Beitrag Wels → S. 87–109, Beitrag Wendt → S. 241–257, Podcast Rubinrote Teekanne → S. 310–311). Das schließt ästhetische Implikationen in Hinsicht auf wissenschaftsgeschichtliche, technische wie kulturvariante Verfahren materialer Wissensverhandlung in der Vormodern keineswegs aus, entfalten sich doch gerade hierin Wissensdispositive wie eine materialimmanente Reflexion und Diskussion epistemischer Geltungszuweisungen. Die Frage, wie die materiale Verfasstheit von Wissensformationen konstituiert, generiert und in Praxisvollzügen transformiert wird, eröffnet im Ausgang von Beobachtungen in vormodernen Wissenskulturen vielmehr die Möglichkeit, Kriterien des Status von Materialität – ästhetisch – differenzierter zu betrachten ist. Im übertragenen Sinne mag der Rekurs auf ‚Laborsituationen' zu einem Nachdenken über sozio-historische Parameter epistemischer Ansprüche anregen, ohne die ästhetische Differenz von Gegenständen künstlerischer Praxis und deren ästhetisches Surplus in materialen Ausformungen zu verkennen.

„All jenes, was in anderen Funktionszusammenhängen zur *quantité négligeable* wird (die Machart, das Sosein des Bild-, Klang- oder Ausdrucksträgers) lässt sich hier von der künstlerischen Leistung nicht länger trennen. Kunst könnte dann als ein Versuch der Ästhetisierung desjenigen begriffen werden, was üblicherweise in seiner Leistung unsichtbar (d. h. anästhetisiert) bleibt. In dem Hervorstreichen der Machart, im Hörbarwerdenlassen der jeweiligen Klangmaterie oder im Hervortretenlassen des Pinselstrichs wird die Verfasstheit des Kunstwerks – sein materielles Gefüge und Gewebe – manifest".[25]

Umgekehrt heißt das ebenso, für die ästhetischen Dimensionen scheinbar genuin ‚wissenschaftlich' verwandter Gegenstände sensibel zu werden. Und so lässt sich an vormodernen Wissensaushandlungen und deren epistemischen Materialitäten möglicherweise gerade, weil sie uns aus einer historischen Distanz begegnen, eine Sensibilität für ästhetische Manifestationsformen wecken. Um den Kreis zu schließen, sei abschließend ein ausgewählter Verweis auf einen Modus vormoderner Reflexion auf das Potential von Materie – Material – Materialität graphisch vor Augen gestellt (Abb. 5). In seiner Schrift *Über die Monade, Zahl und Figur* (De Monade, Numero et Figura, 1591) formuliert der Renaissancegelehrte Giordano Bruno:

DOI: 10.13173/9783447121804.189
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Es ist die MATERIE, die nicht weniger notwendige Substanz ist, als sie auch als Bewirkende in Bezug auf das Bei-Werk in überragendem Maße ihre Kraft entfaltet. So daß jene Kraft nur so viel machen kann, wie diese [Materie] werden kann. Denn die Potenz kann nicht ins Unendliche machen, ohne dasjenige selbst, was Unendliches werden kann, und umgekehrt. Daher begleiten sie sich so gegenseitig, und in Wahrheit setzten sie dasselbe Prinzip, wenn du die Sache von höherer Warte aus, und du den Namen der Materie besser begreifst als der Stagyrite. […] So ist die Materie die ganze Substanz der Dinge und sie umgreift in einem ewigen Kreislauf durch alle Teile hindurch in einem fortwährenden, ununterbrochenen Verlauf von allen Seiten das ganze Sein.[26]

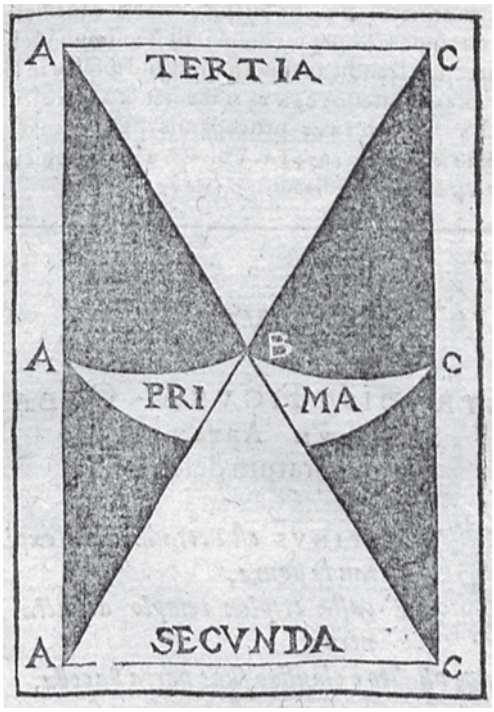


Abb. 5: Holzschnitt aus: Iordani Bruni Nolani [Giordano Bruno], *De Monade Numero et Figura liber consequens quinque De Minimo Magno & Mensura. Item De Innumerabilibus, Immenso, & Infigurabili, seu De Universo & Mundis libri octo*, Francofurti, apud Ioan. Wechelum 1591, S. 48; Nachdruck in Giordano Bruno, *Opera latina*, edizione nazionale a cura di F. Fiorentino, F. Tocco et al., Napoli/Firenze 1879–1891, S. 373. Wir haben eine Figur aus einer Serie von Figurationen vor Augen, die Figur der Dreiheit/Dreigestalt oder des Prozesses, mit der die Vermittlung zwischen Materie, Tätigkeit und Formung ins Bild gesetzt wird – zugleich handelt es sich stets auch um ein Memorialbild in Reflexion auf die Bedingungen materialer Generierung von Formen in unterschiedlichen natürlichen wie technischen, künstlerischen oder literarischen Medien.

In dieser Schrift entwickelt Giordano Bruno eine Einheitsmetaphysik im Ausgang von einer modal dreifach gefassten Monade (metaphysisch, physisch, geistig/mathematisch), um die lebendige Tätigkeit einer unendlichen Natur in einem schrankenlosen, ganz von Materie und Geist erfüllten, allbeseelten Universum aus einem ersten Einen (Monade) zu bestimmen. Er verschränkt in seinem philosophischen Ansatz die unendliche Potenz eines metaphysischen Geistprinzips mit einer ebenso unendlichen Potenz eines metaphysischen Materieprinzips und entwirft vor diesem Hintergrund das Konzept einer allproduktiven, jede Formwerdung erst ermöglichenden (ersten) Materie, ohne diese in Opposition zum Geist zu denken, sondern deren reziprokes Verhältnis als produktive Bedingung von Werden, Formwandel, unzähligen Formationen und Gestalten zu verstehen. Diese Generierung von materialer Vielgestaltigkeit, Mannigfaltigkeit, Formenreichtum und Schönheit der Natur aus einer ersten Einheit (Monas) wird über arithmetische wie geometrische Konzeptualisierungen einer Entwicklung von komplexen Strukturen aus einer ersten geistmateriellen Substanz vorgeführt. Materie, als geisterfüllte Bedingung von raum-zeitlicher Entfaltung, wird die Grundlage für eine Ausdifferenzierung in eine Vielzahl von Materialien, Stoffen, natürlichen Substanzen, Essenzen, Elementen etc., die allesamt als Entfaltungsweisen aus dieser Urmaterie zu denken sind und sich in komplexere Gebilde transformieren lassen. Zugleich ist die Entfaltungslogik, die nach der Philosophie des Nolaners in den natürlichen Dingen wie den Strukturen menschlicher Denk- und Bildetätigkeit erst erfahrbar wird (in den Künsten, Sprachen, Wissenschaften etc.), ein Beispiel

DOI: 10.13173/9783447121804.189
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

für frühneuzeitliches Denken von Materialität als Reflexions- und Relationskategorie. Giordano Bruno konzeptualisiert die Ausdifferenzierung in Formen bzw. die natürlichen Gestaltwerdungen aus der Materie in materiellen Gestalten als einen Prozess fortlaufender Ausdifferenzierung anhand mathematischer Spekulationen von der Einzahl bis zur Zehnzahl bzw. einer geometrischen Gestaltlehre ausgehend von einem ersten Punkt/Kreis, aus dem sich geometrisch, d. h. zeichnerisch die Vervielfältigung und Generierung von Vielgestaltigkeit entfalten lässt. Dieses Zeichnen oder Ausschreiben, Ausziehen von Punkt in Linie, Linien in Flächen, Flächen in räumliche Figuren etc. wird zur Grundstruktur einer Tätigkeit, die sich auf strukturanaloge Prozesse in Sprach- und Memorialsystemen, Alphabeten oder mythologischen Genealogien ebenso wie in künstlerischen Praktiken oder imaginativen Bildproduktionen nachvollziehen lässt. Das Zeichnen ist in der Monadenschrift ganz praktisch als Tätigkeit des Voll-Ziehens eine Formgenerierung gedacht, die sich in unterschiedlichen Medien und Materialien in je eigenen ästhetischen Formen ausbildet und auf diesen Vorgang reflektiert: epistemische Materialität.

Anne Eusterschulte

Anmerkungen

1 *Theorie und Systematik materialer Textkulturen. Abschlussband des SFB 933*, hg. v. Nikolaus Dietrich u. a., Berlin 2023.
2 Siehe hierzu *Ästhetische Reflexionsfiguren in der Vormoderne*, hg. v. Annette Gerok-Reiter u. a., Heidelberg 2019.
3 Der hier vorliegende Beitrag zur ‚epistemischen Materialität' ist in der Finalphase der Forschungsarbeit im Verbund des SFB 980 *Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit* entstanden, speist sich aber gleichermaßen aus der Intensivierung von Vormodernestudien im Rahmen des EXC 2020 *Temporal Communities* und ist insofern ebenso gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) im Rahmen der Exzellenzstrategie des Bundes und der Länder innerhalb des Exzellenzclusters *Temporal Communities: Doing Literature in a Global Perspective* – EXC 2020 – Projekt-ID 390608380.
4 Siehe hierzu *Materie – Material – Materialität*, hg. v. Andrea von Hülsen-Esch, Düsseldorf 2017; *Materialität. Herausforderungen für die Sozial- und Kulturwissenschaften*, hg. v. Herbert Kalthoff u. a., Paderborn 2016; *Die Sprachen des Materials. Narrative – Theorien – Strategien*, hg. v. Friedrich Weltzien u. Martin Scholz, Berlin 2016; Ann-Sophie Lehmann, „Objektstunden. Vom Materialwissen zur Materialbildung", in: Kalthoff, *Materialität*, S. 171–193; dies., „How Materials Make Meaning", in: *Nederlands Kunsthistorisch Jaarboek / Netherlands Yearbook for History of Art* 62 (2012), S. 6–27.
5 *Macht des Materials. Politik der Materialität,* hg. v. Kerstin Stakemeyer u. Susanne Witzgall, Berlin 2014.
6 Herbert Kalthoff, Torsten Cress u. Tobias Röhl, „Einleitung. Materialität in Kultur und Gesellschaft", in: dies. *Materialität*, S. 11–41, hier S. 12.
7 Nikolaus Dietrich, Ludger Lieb u. Nele Schneidereit, „Einleitung", in: dies., *Theorie und Systematik Materialer Textkulturen*, S. 3–29, hier S. 9.
8 Siehe die Studien von Dagmar Schäfer, *The Crafting of the 10,000 Things: Knowledge and Technology in Seventeenth-Century China*, Chicago 2011 und *Technology in Chinese History*, hg. v. Dagmar Schäfer, Leiden 2012.
9 Vgl. Pietro Paoletti, *L'architettura e la scultura del Rianscimento in Venezia*, 2 Bde., Venedig 1893, Bd. 1, S. 91, Nr. 46.
10 Aurelius Augustinus, *Bekenntnisse. Confessiones*, Lateinisch und Deutsch, Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart, mit einem Vorwort von Ernst Ludwig Grasmück, München 1987, Buch IX, 10, 25, S. 464 f.
11 Siehe hierzu Pawel Florenski, *Die umgekehrte Perspektive – Texte zur Kunst*, München 1989.
12 Vgl. hierzu Monika Wagner, *Das Material der Kunst. Eine andere Geschichte der Moderne*, München 2002.
13 Vgl. Andreas Reckwitz, „Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheore-

DOI: 10.13173/97834471218O4.189
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

tische Perspektive", in: *Zeitschrift für Soziologie* 32/4 (2003), S. 282–301, hier S. 290–292 sowie das Kapitel „Kultur und Materialität", in: ders., *Kreativität und soziale Praxis. Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie*, Bielefeld 2016, S. 83–96.

14 Christian Meier zu Verl, *Daten-Karrieren und epistemische Materialität. Eine wissenschaftssoziologische Studie zur methodologischen Praxis der Ethnografie*, Stuttgart 2018, S. 3.

15 Ebd., S. 2.

16 Ebd., S. 26 in Rekurs auf die Laborstudien von Karin Knorr-Cetina.

17 Hans-Jörg Rheinberger, *Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas*, Göttingen 2001 (*Towards a History of Epistemic Things. Synthesizing Proteins in the Test Tube*, Stanford 1997).

18 Rheinberger, *Experimentalsysteme*, S. 10 zum Perspektivwechsel in Rekurs auf George Kubler, *Die Form der Zeit. Anmerkungen zur Geschichte der Dinge*, übers. v. Bettina Blumenberg, mit einer Einleitung v. Gottfried Böhm, Frankfurt a. M. 1982. Vgl. Steffen Martus, „Epistemische Dinge der Literaturwissenschaft?", in: *Theorien, Methoden und Praktiken des Interpretierens*, hg. v. Andrea Albrecht u. a., Berlin 2015, S. 23–51.

19 Vgl. Rheinberger, *Experimentalsysteme*, S. 28. Siehe auch Gaston Bachelard, *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis*, übers. v. Michael Bischoff, Frankfurt a. M. 1987 (*La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychoanalyse de la connaissance objective*, Paris 1938); Hans-Jörg Rheinberger, „Gaston Bachelard und der Begriff der ‚Phänomenotechnik'", in: M. Schalenberg, und P. T. Walther (Hg.) *‚…immer im Forschen bleiben'. Rüdiger vom Bruch zum 60. Geburtstag,* Stuttgart 2004, S. 297–310. Vgl. in Übertragung auf eine ‚Techno-Ästhetik' Emmanuel Alloa, „Produzierter Schein. Phänomenotechnik zwischen Ästhetik und Wissenschaft", in: *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 60/2 (2015), S. 169–182.

20 Gunalan Nadarajan, *Islamic Automation: Al-Jazari's Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices*, 14th November 2008, siehe: https://muslimheritage.com/islamic-automation-al-jazaris-book-of-knowledge-of-ingenious-mechanical-devices/; letzter Zugriff 5. April 2024; siehe ders.: *Islamic Automation: A Reading of al-Jazari's The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices (1206),* in: Oliver Grau (Hg.), *MediaArtHistories,* ebook, MIT Press 2007, chap. 8, doi:10.7551/mitpress/4530.001.0001.

21 Rheinberger, *Experimentalsysteme*, S. 24.

22 Ebd.

23 Ebd., S. 31.

24 Ebd., S. 13.

25 Alloa, „Produzierter Schein", S. 180 f.

26 Giordano Bruno, *Über die Monas, die Zahl und die Figur als Elemente einer sehr geheimen Physik, Mathematik und Metaphysik*, mit einer Einleitung hg. v. Elisabeth von Samsonow, Kommentar Martin Mulsow, Hamburg 1991, S. 24–25. Iordani Bruni Nolani, *De Monade Numero et Figura liber consequens quinque De Minimo Magno & Mensura. Item De Innumerabilibus, Immenso, & Infigurabili, seu De Universo & Mundis libri octo*, Francofurti, apud Ioan. Wechelum 1591, S. 20; Nachdruck in Giordano Bruno, *Opera latina*, hg. v. F. Fiorentino u. a., Neapel/Florenz 1879–1891, S. 344 f.

DOI: 10.13173/9783447121804.189
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Ästhetische Materialität

Aushandlungs- und Vermittlungsprozesse in hand-illuminierten italienischen Frontispizen

Bilder und Artefakte spielen eine fundamentale Rolle bei der Aushandlung dessen, was als Wissen einer Gesellschaft gelten kann. Ein besonderer Stellenwert wird dabei Büchern zugemessen, haben sie sich doch als Medien des Wissens schlechthin etabliert. Über weite Räume und Distanzen lasse sich in einem Buch, so ein gängiges Narrativ, das Wissen sicher und unverändert vermitteln. Im 15. Jahrhundert setzte insbesondere mit Niccolò Niccoli (um 1365–1437) und Giovanfrancesco Poggio Bracciolini (1380–1459) eine aktive, zielgerichtete Suche nach verschollenen, nur durch Nennung in anderen Texten bekannten Büchern ein, durch die verloren geglaubtes Wissen wiedererlangt und ein erweiterter, fundierterer Zugang zur Antike wiederhergestellt werden sollte.[1] Mit der Einführung des Buchdrucks werde aufgrund der damit einhergehenden technischen Reproduzierbarkeit eine höhere Verlässlichkeit der Tradierung gewährleistet, so ein weiteres Narrativ. Kodizes *vermitteln* jedoch nicht nur über große zeitliche oder räumliche Distanzen zwischen Autor·innen und Leser·innen und halten den Inhalt dabei unberührt zwischen den schützenden Buchdeckeln weitgehend stabil. Vielmehr wird das im Buch enthaltene Wissen von der Form des Buchstabens über die Breite der Randstreifen und die Gestaltung der Initialen bis zur bildlichen Ausstattung beeinflusst und geprägt, Rezeptionsweisen verschoben und Geltungsansprüche erhoben. Dies gilt auch für gedruckte Bücher und umso mehr, wenn sie durch individuelle buchmalerische Ausstattung nachträglich wieder zu Unikaten werden.

Der Kodex hat in den vergangenen zehn Jahren von der Forschung nicht nur als Medium des Wissenstransfers starke Aufmerksamkeit erfahren, sondern wurde auch funktionsgeschichtlich, als Gegenstand praxeologischer Überlegungen, als Objekt von Geltung oder in seiner Materialität differenziert.[2] So hebt Federica Toniolo hervor, dass Bücher eine „multilayer nature" haben, die aus einem komplexen Zusammenspiel verschiedener Materialien – Pergament, Tinte, Farbe, aber auch Leder, Gold, Edelsteine o. ä. m. – und medialer Prozesse und Strategien bestehen.[3] Diese intermaterielle und intermediale Konstellation ist stets mitzubedenken, auch wenn der Fokus im Folgenden auf materielle und mediale Aspekte von deren Frontispizen liegen wird.

Ab den 1460er Jahren entwickelte sich im venezianisch-paduanischen Raum eine besondere Form des Frontispiz', das sog. *architectural frontispiece*.[4] Es zeichnet sich durch eine die Seite prägende, meist rundbogige Architektur aus, vor die ein den Textblock tragendes Pergamentblatt häufig in illusionistischer Weise gezeichnet ist (Abb. 1 und 2). Neben Manuskripten fand dieser Darstellungsmodus eine besondere Beliebtheit in

DOI: 10.13173/9783447121804.214
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

hand-illuminierten Inkunabeln, wobei die Bildfindung schon durch die erhöhte Anzahl an auszustattenden Exemplaren – eine Druckkampagne konnte in den 1470er Jahren in Venedig bis zu 1000 Exemplare umfassen – enorm befördert wurde.[5] Mit der Aufstellung der ersten Druckerpresse im Jahr 1469 wurde Venedig schnell zu einem Zentrum der Buchproduktion und zog zahlreiche Illuminatoren und Buchmaler an.[6] Im selben Jahr lässt sich erstmals ein Buchmaler fassen, der bis heute unter dem Notnamen „Putten-Meister" (tätig 1466–1474) firmiert und der eine der ersten italienischen Inkunabeln mit einem hand-illuminierten Frontispiz versah: die *Historiae Romanae* des Livius,* gedruckt 1469 in Rom von Konrad Sweynheym (gest. 1477) und Arnold Pannartz (gest. um 1476), hand-illuminiert in Venedig.[7] Mit diesem zum Verwechseln ähnlich ist sein Frontispiz für die *Naturalis Historia*, die 1472 von Andrea Bussi (1417–1475) herausgegeben und von Nicolaus Jenson (um 1420–1480) in Venedig gedruckt wurde (Abb. 1).[8] Auf der ersten Seite ist eine seitenfüllende antikische Architektur gezeichnet, deren rundbogiger Durchgang fast gänzlich von einem großen, an mehreren Stellen bereits eingerissenen Blatt Pergament verdeckt wird. Auf diesem ist der Beginn des zweiten Buches, der Kosmologie, zu lesen. Obwohl das Exemplar auf Pergament gedruckt wurde, wurde hier nicht mit Temperafarben gearbeitet, sondern mit Feder und Tinte in reduzierter Farbigkeit gezeichnet und Plastizität mit lavierenden Schattierungen evoziert. Auf diese Technik der monochromen Federzeichnung spezialisierte sich der Putten-Meister mit seiner Werkstatt⁘ und war dafür bei namhaften venezianischen Auftraggebern gefragt.[9]

Einen anderen Modus der Ausführung dargestellter Gegenstände und Materialien zeigen Miniaturmaler wie Giovanni Vendramin (tätig 1466–1507/8) oder Girolamo da Cremona (dok. 1443–1483), die in den Frontispizen, wie etwa der 1469 von Johannes de Spira gedruckten Ausgabe der *Naturalis Historia* von Plinius d. Ä. (Abb. 2), eine Vielzahl verschiedener Materialien wie roten und grünen Stein, Porphyr oder Marmor⁜ in ihrer Farbigkeit und Beschaffenheit geradezu ausstellen und die architektonische Struktur mit den geäderten Marmorsäulen und dem vorkragenden Gebälk betonen.[10] Girolamo da Cremona wiederum war und ist bekannt für die Darstellung eines schier überbordenden Reichtums an Materialien von Gold, Edelsteinen und Perlen bis zu Kameen✦, die malerisch in die Bildwelt eingegliedert werden. So besteht die hinter der zerrissenen Pergamentseite sichtbar werdende Architektur im Frontispiz für die *Physik* des Aristoteles in der Pierpont Morgan Library scheinbar aus Gold, während Preziosen der Seite aufliegend dargestellt werden, so dass sie einen blauen Schatten darauf werfen (Abb. 3).[11] Die dargestellten Materialien markieren so unterschiedliche Realitätsebenen und dennoch gehören alle derselben Bildwelt an. Dieser Typus des Frontispizes wird kontinuierlich weiterentwickelt, variiert und umgedeutet, wobei z. T. auch Materialien oder Medialitäten dargestellter Gegenstände ‚ausgetauscht' werden. So wird das fingierte Pergament im Frontispiz des *Decretum Gratiani*, welches ebenfalls Girolamo zugeschrieben wird, nicht einer antikischen architektonischen Struktur angeheftet, sondern hängt vor einem gigantisch anzunehmenden

* Titus Livius, *Historiae Romanae decades*, Rom: Konrad Sweynheym und Arnold Pannartz, 1469. Einzelblatt, 382 × 251 mm, auf Pergament. Wien, Graphische Sammlungen Albertina, Inv. 2587 (Putten-Meister).

⁘ Livius, *Historiae Romanae decades*, Venedig: Vindelino da Spira, 1470. 421 Bl., 363 × 248 mm, auf Papier. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Ink. 5.C.9, fol. 24r (Putten-Meister).

Eusebius, *De evangelica praeparatione*, Venedig: Nicolaus Jenson, 1470. 142 Bl., 340 × 230 mm, auf Papier. Vatikanstadt, Biblioteca Apostolica Vaticana, Stamp. Ross. 759, fol. 1r (Putten-Meister).

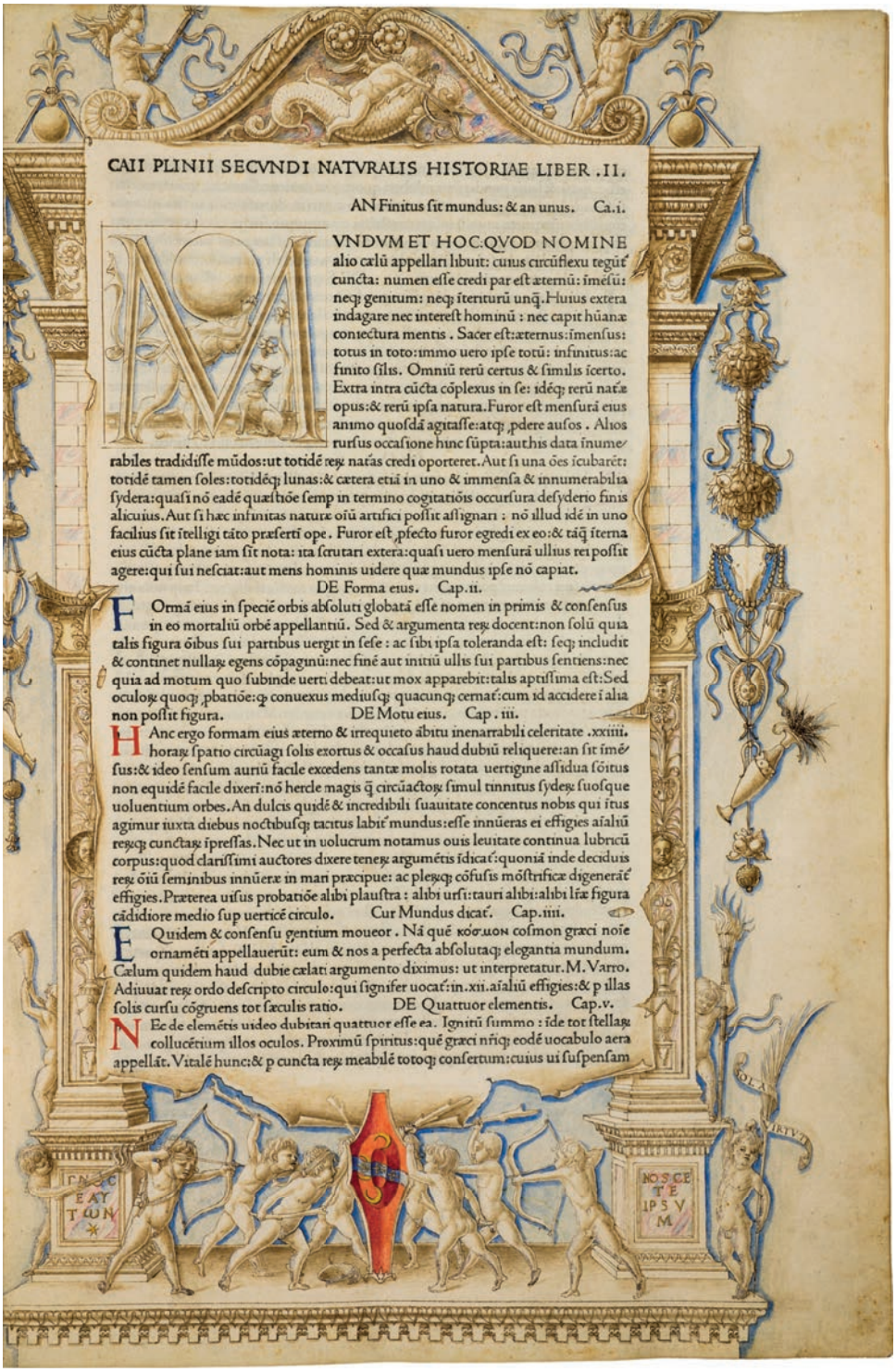
Cicero, *Tusculanae quaestiones*, Venedig: Nicolaus Jenson, 1472. 84 Bl., 270 × 190 mm, auf Pergament. Treviso, Biblioteca Civica, n. 12249, fol. 1r (Putten-Meister).

Plinius d. Ä., *Naturalis Historia*, Venedig: Nicolaus Jenson, 1472. 358 Bl., 440 × 290 mm, auf Pergament. Vatikanstadt, Biblioteca Apostolica Vaticana, Stamp. Barb., AAA.IV.I, fol. 21r (Putten-Meister).

⁜ Plutarch, *Vitae illustrium virorum*, Venedig: Nicolaus Jenson, 1478. 2 Bde., 233 und 226 Bl., 404 × 259 mm, auf Pergament. Dublin, Board of Trinity College, Fag GG. 2.1, 2, fol. 1r (Meister des Londoner Plinius). | Plinius d. Ä., *Naturalis Historia*, Venedig: Nicolaus Jenson, 1476. 415 Bl., 415 × 279 mm, auf Pergament. Holkham Hall, Norfolk, ML C 52 BN 1985, fol. 21r (Giovanni Vendramin). | Jacopo Camphora, *De immortalitate animae*, 1472. 62 Bl., 155 × 205 mm, auf Pergament. London, British Library, MS Add. 22325, fol. 1v (Giovanni Vendramin).

✦ Augustinus, *De Civitate Dei*, Venedig: Nicolaus Jenson, 1475. 306 Bl., 285 × 190 mm, auf Pergament. New York, Pierpont Morgan Library, PML 310, fol. 17r (Girolamo da Cremona). | Hl. Hieronymus, *Epistolae*, um 1478–1480. 344 Bl., 297 × 195 mm, auf Pergament. Berlin, Kupferstichkabinett, MS 78 D.13, fol. 5r (Meister des Londoner Plinius).

DOI: 10.13173/9783447121804.214
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author


CAII PLINII SECVNDI NATVRALIS HISTORIAE LIBER .II.

AN Finitus ſit mundus: & an unus. Ca.i.

VNDVM ET HOC QVOD NOMINE alio cælũ appellari libuit: cuius circũflexu tegũ cuncta: numen eſſe credi par eſt æternũ: ĩmẽſũ: neq; genitum: neq; iterirurũ unq̃. Huius extera indagare nec intereſt hominũ : nec capit hũanæ coniectura mentis . Sacer eſt: æternus: ĩmenſus: totus in toto: immo uero ipſe totũ: infinitus: ac finito ſilis. Omniũ rerũ certus & ſimilis ĩcerto. Extra intra cũcta cõplexus in ſe: idéq; rerũ natũæ opus: & rerũ ipſa natura. Furor eſt menſurã eius animo quoſdã agitaſſe: atq; ,pdere auſos . Alios rurſus occaſione hinc ſũpta: authis data ĩnumerabiles tradidiſſe mũdos: ut totidẽ reꝝ natũas credi oporteret. Aut ſi una ões ĩcubarẽt: totidẽ tamen ſoles: totidẽq; lunas: & cætera etiã in uno & immenſa & innumerabilia ſydera: quaſi nõ eadẽ quæſtiõe ſemp in termino cogitatiõis occurſura deſyderio finis alicuius. Aut ſi hæc infinitas naturæ oĩũ artifici poſſit aſſignari : nõ illud idẽ in uno facilius ſit ĩtelligi tãto præſertĩ ope. Furor eſt ,pfecto furor egredi ex eo: & tãq̃ ĩterna eius cũcta plane iam ſit nota: ita ſcrutari extera: quaſi uero menſurã ullius rei poſſit agere: qui ſui neſciat: aut mens hominis uidere quæ mundus ipſe nõ capiat.

DE Forma eius. Cap.ii.

FOrmã eius in ſpeciẽ orbis abſoluti globatã eſſe nomen in primis & conſenſus in eo mortaliũ orbẽ appellantiũ. Sed & argumenta reꝝ docent: non ſolũ quia talis figura õibus ſui partibus uergit in ſeſe : ac ſibi ipſa toleranda eſt: ſeq; includit & continet nullaꝝ egens cõpagiũ: nec finẽ aut initiũ ullis ſui partibus ſentiens: nec quia ad motum quo ſubinde uerti debeat: ut mox apparebit: talis aptiſſima eſt: Sed oculoꝝ quoq; ,pbatiõe: q conuexus mediuſq; quacunq; cernat: cum id accidere ĩ alia non poſſit figura.

DE Motu eius. Cap . iii.

HAnc ergo formam eius æterno & irrequieto ãbitu inenarrabili celeritate .xxiiii. horaꝝ ſpatio circũagi ſolis exortus & occaſus haud dubiũ reliquere: an ſit ĩmẽſus: & ideo ſenſum auriũ facile excedens tantæ molis rotata uertigine aſſidua ſõitus non equidẽ facile dixerĩ: nõ herde magis q̃ circũactoꝝ ſimul tinnitus ſydeꝝ ſuoſque uoluentium orbes. An dulcis quidẽ & incredibili ſuauitate concentus nobis qui ĩtus agimur iuxta diebus noctibuſq; tacitus labit' mundus: eſſe innũeras ei effigies aĩalĩũ reꝝq; cunctaꝝ ſpreſſas. Nec ut in uolucrum notamus ouis leuitate continua lubricũ corpus: quod clariſſimi auctores dixere teneꝝ argumẽtis ĩdicat': quoniã inde deciduis reꝝ õiũ ſeminibus innũeræ in mari præcipue: ac pleꝝq; cõfuſis mõſtrificæ digenerãt' effigies. Præterea uiſus probatiõe alibi plauſtra : alibi urſi: tauri alibi: alibi lĩæ figura cãdidiore medio ſup uerticẽ circulo.

Cur Mundus dicat'. Cap.iiii.

EQuidem & conſenſu gentium moueor . Nã quẽ κόσμον coſmon græci noĩe ornamẽti appellauerũt: eum & nos a perfecta abſolutaq; elegantia mundum. Cælum quidem haud dubie cælati argumento diximus: ut interpretatur. M. Varro. Adiuuat reꝝ ordo deſcripto circulo: qui ſignifer uocat': in. xii. aĩalĩũ effigies: & p illas ſolis curſu cõgruens tot ſæculis ratio.

DE Quattuor elementis. Cap.v.

NEc de elemẽtis uideo dubitari quattuor eſſe ea. Ignitũ ſummo : ĩde tot ſtellaꝝ collucẽtium illos oculos. Proximũ ſpiritus: quẽ græci nr̃iq; eodẽ uocabulo aera appellãt. Vitalẽ hunc: & p cuncta reꝝ meabilẽ totoq; conſertum: cuius ui ſuſpenſam

Abb. 1: Putten-Meister, Frontispiz, in: Plinius d. Ä., *Naturalis Historia*, Venedig: Nicolaus Jenson, 1472. 360 Bl., 420×290 mm, auf Pergament. Padua, Biblioteca del Seminario di Padova, cod. K.1.9, c. 20r

DOI: 10.13173/97834471218O4.214
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 2: Giovanni Vendramin, Frontispiz, in: Plinius d. Ä., *Naturalis Historia*, Venedig: Johannes de Spira, 1469, Bd. 1. 196 Bl., 269 × 398 mm, auf Pergament. Ravenna, Biblioteca Classense, inc. 670/I, fol. 1r

DOI: 10.13173/97834471218O4.214
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Werk der Goldschmiedekunst, das auf einem schmalen Fuß inmitten einer von Rehen und Kentauren belebten Landschaft emporzusprießen scheint – verziert wiederum mit Kameen, Edelsteinen und Perlen (Abb. 4).[12]

Die Frontispize zeigen so ostentativ eine Auseinandersetzung mit Materialien und Materialitäten, dass es nicht wundert, dass sie in den vergangenen Jahren vermehrt unter diesem Aspekt in den Blick genommen wurden. Patrizia Carmassi machte bereits im Titel ihres Aufsatzes „Welche Materialität?" nachdrücklich darauf aufmerksam, dass mit Blick auf das Buch als Artefakt die Frage nach der Materialität mehreres bedeuten kann: das Material des Stoffes (Thema), das Material des Kodex', das Material des Bildes oder auch der Metapher.[13] Im Falle der Frontispize wurde etwa eine Typologie illusionistischer Darstellung in einem einheitlichen Bildraum aufgestellt, wobei besonders die Bemühungen um eine Vermittlung zwischen der zweidimensionalen Seite und der Dreidimensionalität des Bildkonzepts im Mittelpunkt standen.[14] In den Blick genommen wurde auch die Materialität gemalter Bilder, wobei die Fiktionsmöglichkeiten des Materials Farbe in Zusammenhang mit dem Buch als *multi-layer object* untersucht wurden und so buch- und miniaturspezifische Fiktionsstrategien aufgedeckt wurden.[15] Untersucht wurden ebenfalls die (materielle) Reflexion von Wahrnehmungsweisen, die Bedeutung von Taktilität und Tasterfahrungen bei einer blätternden Lektüre und dessen Einfluss auf die Darstellung.[16] Nicht zuletzt wurden auch Aspekte der Zeitlichkeit, die in der konkreten Darstellungsweise von Materialien wie Stein oder Pergament zur Anschauung kommen, herausgearbeitet.[17] Gerade das Gegenüber und Nebeneinander von farbreduzierten, stärker linienbasierten Modi der Darstellung und illusionistischen Materialevokationen mittels mimetischer Farbigkeit wurde bisher jedoch noch nicht hinreichend mit Blick auf ihre genuinen Möglichkeiten für und Auswirkungen auf Wissenstransfers thematisiert.

Die Hinwendung zum Material in aktuellen Forschungsdiskussionen zielt darauf ab, den Dualismus von (immaterieller) Idee und (materieller) Form zu überwinden.[18] Am Beginn einer neuzeitlichen Farbästhetik steht, so Monika Wagner, der Humanist und Kunsttheoretiker Leon Battista Alberti (1404–1472), bei dem Farbe als Material den eigenständigen Wert verliere und fortan zur Aufgabe habe, „alle anderen Materialien auf der Bildfläche zu illusionieren." Diese Umwertung habe dazu geführt, dass Material „als notwendiges Übel, als unabwendbarer Begleitumstand der Bildherstellung betrachtet"[19] worden sei. Doch hebt Alberti die *materia* als genuinen Bestandteil eines auf Anschauung basierenden Wissens der Kunst zugleich hervor. Sie wird zum Unterscheidungsmerkmal zwischen einem mathematisch-abstrakten Wissen „losgelöst von allem Stofflichen" (*separata ogni materia*) und einem auf Anschauung beruhenden Wissen der Kunst, das im Bereich des Sichtbaren operiert.[20] Mit Alberti ließe sich also auch für die venezianisch-paduanischen Frontispize des 15. Jahrhunderts sagen, dass das ‚eigene' Material durch die illusionistische Darstellungsweise negiert wird – allerdings nur vordergründig. Denn das Pergament bzw. Papier und Pigment werden so zum Einsatz gebracht, dass sie zwar eine Reihe von (anderen) Materialien evozieren. Zugleich aber wird das ‚eigene' Material als Voraussetzung dafür, dass und wie etwas wahrnehmbar wird und zur Anschauung kommt, bewusst gehalten und selbst zum Thema der Darstellung gemacht.

Vor dem Hintergrund eines oftmals undifferenzierten Gebrauchs von „Material" und „Materialität" stellt Ann-Sophie Lehmann zur Diskussion, ob es Letzteres überhaupt bedürfe, da Material selbst ein kultureller, geschichtlicher und auch theoretischer Aspekt inhärent sei. Die Rede von der Materialität hingegen abstrahiere genau von dem, worum es eigentlich gehe: eben das Material.[21] Demgegenüber wird in diesem Beitrag für eine differenzierte Unterscheidung plädiert

DOI: 10.13173/97834471218O4.214
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

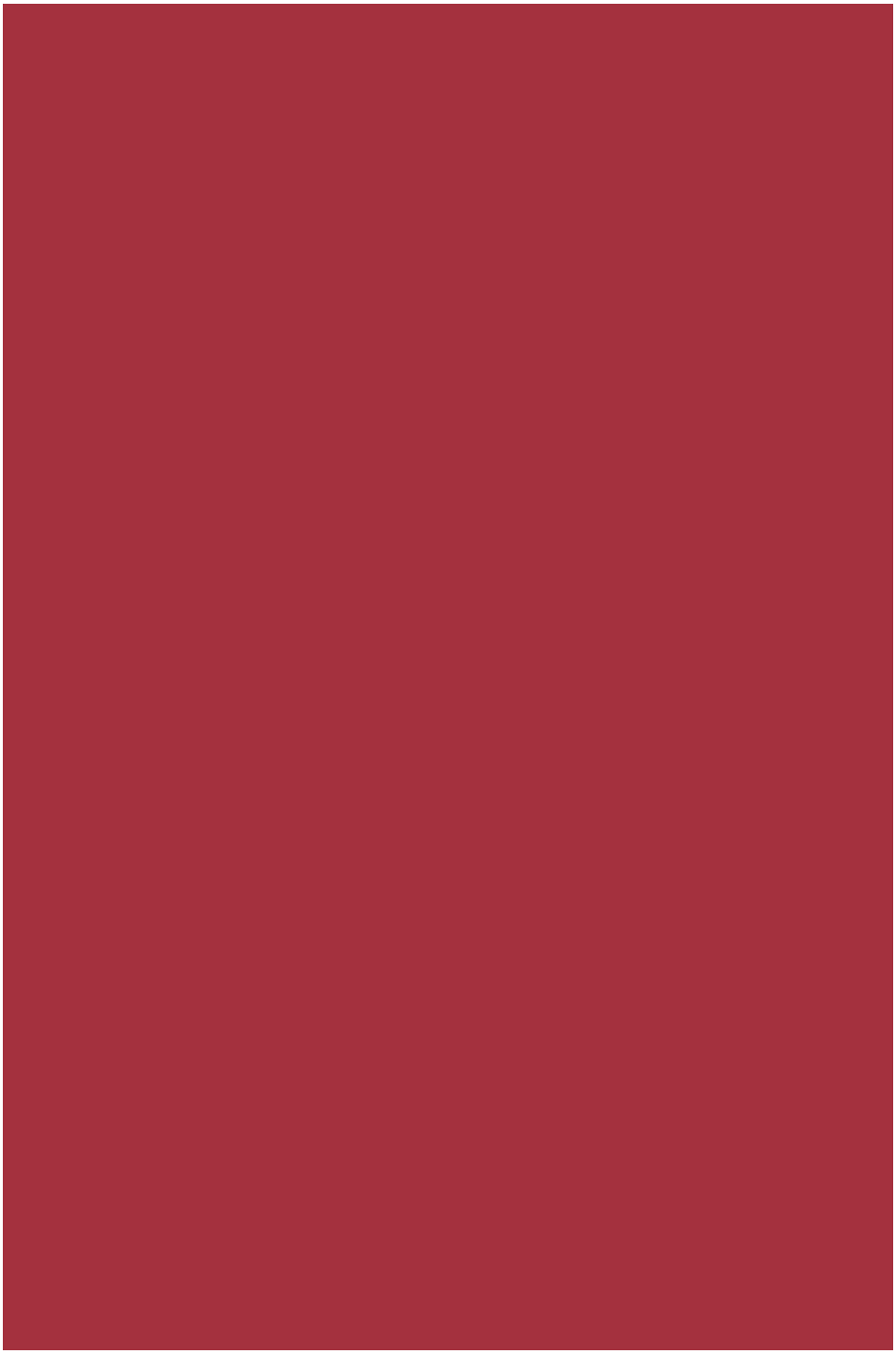


Abb. 3: Girolamo da Cremona, Frontispiz für die *Physik*, in: Aristoteles, *Opera*, Venedig: Andreas Torresanus de Asula und Bartholomaeus de Blavis, 1483. 375 Bl., 409×272 mm, auf Pergament. New York, Pierpont Morgan Library, PML 21194, fol. 2r

DOI: 10.13173/97834471218O4.214
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

und Materialität als Reflexion auf eine solche materielle Sinneswahrnehmung verstanden. Über die Imitation oder Evokation von Materialien wird, so die These, die Materialität, d. h. nicht zuletzt die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit von Material, thematisiert und damit auch deren Bedeutung als Grundlage für Wahrnehmungs- und Vermittlungsprozesse in je spezifischer Weise reflektiert. Sowohl in der Reduktion der Farbigkeit wie auch in der ostentativen Betonung von Farbe und Qualität unterschiedlicher Materialien werden durch das jeweilige Spiel zwischen physischem Werkstoff, imitiertem, fingiertem und evoziertem Material einerseits die jeweilige Medialität zur Anschauung gebracht und andererseits die Möglichkeiten und Grenzen für den Transfer von Wissen verhandelt.[22]

Bevor jedoch näher auf die Unterschiede einer materiellen Sinneswahrnehmung eingegangen wird, seien die Frontispize in ihrer Komplexität vorgestellt und das in ihnen thematisierte Verhältnis von Materialität und Medialität näher in den Blick genommen. Wenn von der Medialität des Buches bzw. des Frontispizes die Rede ist, so ist damit nicht „Medium" im Sinne eines Kommunikations- oder Übertragungsmediums, das gedruckte oder handgeschriebene Buch, gemeint. Vielmehr geht es um eine grundsätzliche Vermitteltheit, die auf mehreren Ebenen operiert: eine Vermittlung unterschiedlicher Wissensbereiche im Medium des Bildes, eine Vermitteltheit zwischen Produktion und Rezeption, und schließlich die Mittelbarkeit der ästhetischen Darstellung im Spannungsverhältnis zur Unmittelbarkeit der physischen Präsenz.[23]

Aushandlung und Vermittlung verschiedener Wissensbereiche

In den Frontispizen werden im Bild verschiedene Wissensbereiche und -formen miteinander vermittelt: Ein epigraphisches und antiquarisches Wissen der Zeit wird mit einem optischen Wissen über Sehstrahlen und Perspektive, ein bild-künstlerisches Wissen um Techniken und Handhabung der Instrumente mit einem literarischen oder theologischen Wissen und der Imagination des Künstlers in Aushandlung gebracht. Dies wird maßgeblich über die je konkrete Darstellung von unterschiedlichen Materialien reflektiert und zugleich sinnlich vor Augen gestellt.

Im Umkreis des in Padua ausgebildeten Malers Andrea Mantegna (1431–1506), dem der Putten-Meister nahestand, wurden die Regeln der Zentralperspektive, wie Alberti sie formulierte, zum vorherrschenden Bildkonzept. Basierend auf der Geometrie Euklids und Optiktheorien, die aus dem arabischen Raum über Paduaner Gelehrte wie Biagio Pelacani (um 1350–1416) und Paolo Toscanelli (1397–1482) vermittelt wurden, wird es als ‚offenes Fenster' verstanden und eine Kontinuität des natürlichen Sehens auf das bildliche Sehen postuliert.[24] In der Buchmalerei wirft die Übernahme eines derartigen Bildkonzepts jedoch Fragen auf, etwa wie der unumgängliche Textspiegel in die Illusion eines einheitlichen, mitunter zentralperspektivisch organisierten Bildraums eingebunden werden kann. Dabei ergeben sich zwei medial begründete Möglichkeiten:[25] Der Text wird als Inschrift eines Monuments inszeniert, eingemeißelt wie eine römische Inschrift*, wie es etwa im Cicero der Biblioteca Apostolica Vaticana, illuminiert von Vendramin, explizit zur Darstellung gebracht wurde.[26] Dies würde im Falle eines Frontispizes, das mit humanistischer Minuskel geschrieben oder gedruckt wurde, jedoch zu Problemen führen, da sich die Kleinbuchstaben nicht mit der Anmutung einer klassischen Inschrift vereinen lassen. Die naheliegende Lösung dafür ist eine Inszenierung als ein handgeschriebener Text. Um ein derart gigantisch anzunehmendes Schriftstück in der Illusion der Bildwelt zu plausibilisieren, wird es von Putten gehalten (Abb. 2) oder mit Schnüren an der Architektur befestigt und mit Gegengewichten in Form von Trophäen, Münzbildern, Medaillons und Füllhörnern im Gleichgewicht gehalten (Abb. 1).

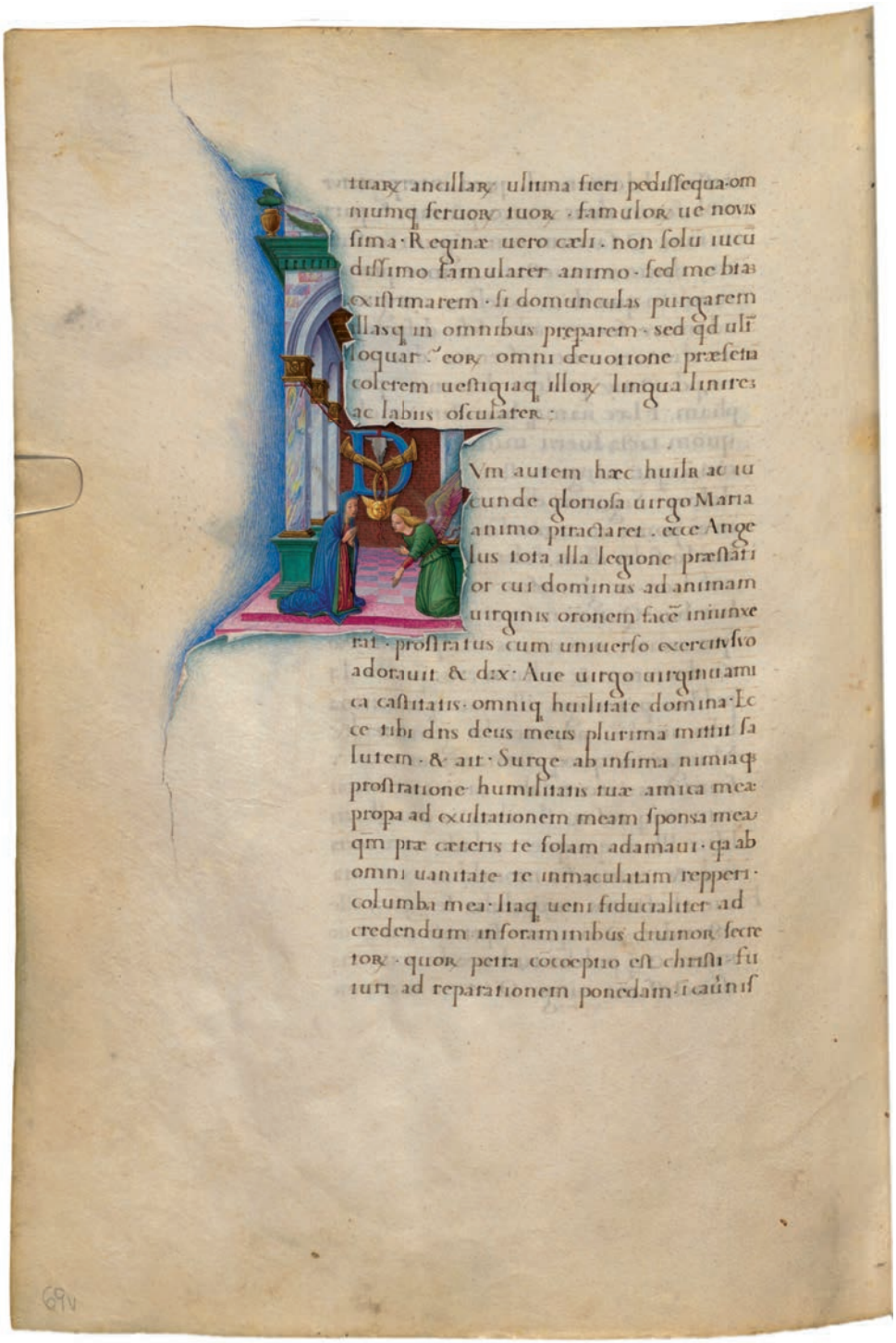
* Cicero, *Epistolae ad Brutum, Quintum, et Atticum*, Padua um 1463–1464. Vatikanstadt, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 1508, fol. 1r (Giovanni Vendramin).

Quaedam antiquitatum fragmenta, Bologna, um 1465. viii + 230 + xiv Bl., 341 × 240 mm, Pergament. Modena, Biblioteca Estense, ms α L.5.15, fol. 1r (Felice Feliciano u. möglicherweise Marco Zoppo).

DOI: 10.13173/97834471218O4.214
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 4: Girolamo da Cremona, Frontispiz, in: *Decretum Gratiani* mit der Glosse von Johannes Teutonicus und Bartholomaeus Brixiensis, Venedig: Nicolaus Jenson, 1477. 411 Bl., 425×280 mm, auf Pergament. Gotha, Forschungsbibliothek, Mon. Typ. 1477, 2° 12, fol. 2r

DOI: 10.13173/9783447121804.214
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author



tuarꝝ ancillarꝝ ultima fieri pediſſequa om
niumq ſeruorꝝ tuorꝝ · famulorꝝ ue nouiſ
ſima · Reginæ uero cæli · non ſolu iucu
diſſimo famularer animo · ſed me bea
exiſtimarem · ſi domunculas purgarem
illasq in omnibus preparem · ſed qd uli
loquar · eorꝝ omni deuotione præſens
colerem ueſtigiaq illorꝝ lingua lingerem
ac labiis oſculareꝝ :

Vm autem hæc huiſmodi ac iu
cunde gloriosa uirgo Maria
animo pertractaret · ecce Ange
lus tota illa legione præſtan
tior cui dominus ad animam
uirginis oratorem facē iniunxe
rat · proſtratus cum uniuerſo exercituſuo
adorauit & dix · Aue uirgo uirginum ami
ca caſtitatis · omniq humilitate domina · Ec
ce tibi dns deus meus plurima mittit ſa
lutem · & ait · Surge ab infima nimiaq
proſtratione humilitatis tuæ amica mea
propa ad exultationem meam ſponſa mea
qm præ cæteris te ſolam adamauit · qa ab
omni uanitate te immaculatam reppe
columba mea · hiaq ueni fiducialiter ad
credendum inforaminibus druinoꝝ ſecre
toꝝ · quoꝝ petra concepto eſt chriſti fu
turi ad reparationem ponedam · caũniſ

69v

Abb. 5: Putten-Meister (Pico-Meister?), Verkündigung it D-Initiale, in: Giovanni di Dio, *Columba. Tractatus asceticus*, 1475–80. 117 Bl., 240×170 mm, Pergament. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, cod. Vindobonensis Palatinus 1591, fol. 69v

DOI: 10.13173/97834471218O4.214
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

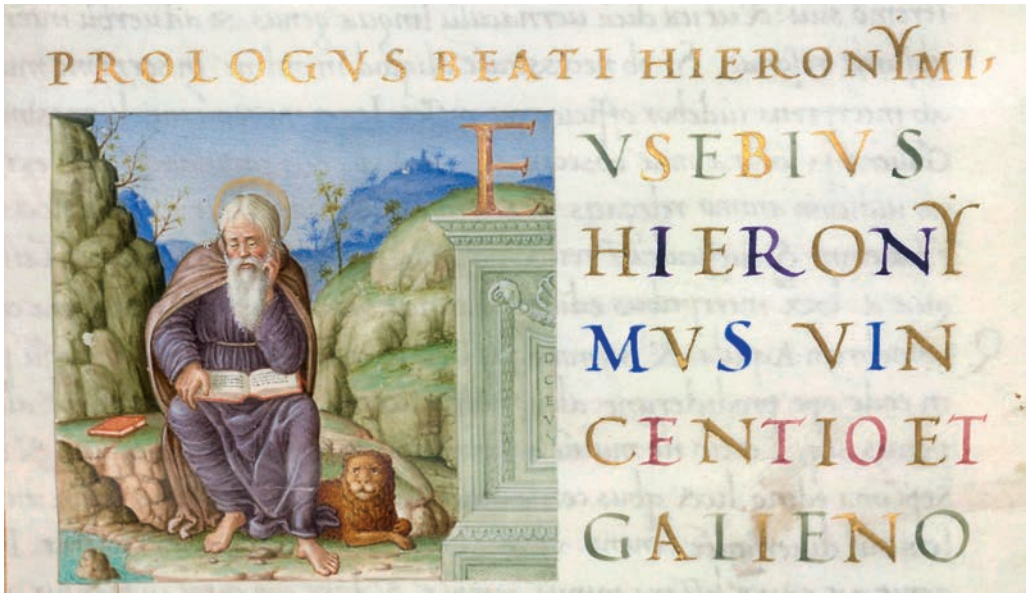


Abb. 6: Gaspare da Padova, E-Initiale, in: Eusebius, *Chronici canones*, 1485–88. 150 Bl., Pergament, 330×230 mm. London, British Library, Royal MS 14 CIII, fol. 2r (Detail)

Anders verhält es sich mit der Initiale. Wie in zahlreichen venezianischen und paduanischen Inkunabeln und Manuskripten der Zeit wird sie in der *Naturalis Historia* sowohl vom Putten-Meister als auch Vendramin facettiert dargestellt, wie ein eingemeißelter Buchstabe antiker Inschriften. In ihrer Form ist sie der antiken Kapitalis nachempfunden und verweist somit auf einen aktuellen Wissensbereich der Zeit: die klassische Epigraphik. In der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts war die Beschäftigung mit antiken Inschriften eine verbreitete Praxis unter humanistischen *antiquarii* wie Ciriaco d'Ancona (1391–1452) oder Giovanni Marcanova (um 1418–1467), an denen aber auch Maler wie Andrea Mantegna aktiv partizipierten. In den sog. Syllogen wurden sie notiert und gesammelt, standen für den Tausch mit anderen Humanisten zur Verfügung und wurden in z. T. aufwändig gestalteten und kostbar produzierten Exemplaren einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht.[27] Bei dem Transfer in das Frontispiz erfährt die Kapitalis jedoch eine Veränderung der materiellen Beschaffenheit. Das Negative eines in Stein gemeißelten Buchstabens wird bei der facettierten Initiale, der sog. *littera mantiniana* oder *prismatica*, zum konkreten Objekt, wie schon Patricia Fortini Brown und Federica Toniolo feststellten. Während der Textspiegel also gänzlich in die Bildwelt eingebunden wird, bleibt der Status der Initiale unklar und oszilliert zwischen einer fiktiven Initiale, die auf einem illusionistisch dargestellten Pergament gezeichnet wurde, und einem facettierten, dreidimensionalen Buchstaben, einem materiellen Gegenstand mit Größe und Substanz.[28] Der Form nach verweist die Initiale somit auf eine vergangene Zeit und spielt auf das aktuelle Wissen von der und über die Antike an, das wiederum häufig Gegenstand der Bücher ist, in dem die Initiale erscheint. Über die dargestellte Materialität, die Uneindeutigkeit des Status' und den Anbringungsort der Initiale wird sie einerseits aktualisiert und eröffnet andererseits einen Spielraum für die Fantasie. Die Initiale kann von Akanthus ✣ umrankt sein (Abb. 2); einen eigenen Raum einnehmen und einen Schatten werfen *; als Gegenstand an der

✣ Strabon, *Geographia*, Venedig 1458–1459. 389 Bl., 370×250 mm, auf Pergament. Albi, Bibliothèque Municipale, MS 77, fol. 230v (Jacopo Bellini Umkreis).

Plinius d. Ä., *Naturalis Historia*, Venedig: Johannes de Spira, 1469. 196 Bl., 269×398 mm, auf Pergament. Ravenna, Biblioteca Classense, inc. 670/I, fol. 1r (Giovanni Vendramin).

* Domizio Claderini, *Commentarii in Satyras Iuvenalis*, Rom, 1474. 154 Bl., 276×188 mm, Pergament. Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 53, 2, fol. 5r (miniatore di pennello: Gaspare da Padova, miniatore di penna: Bartolomeo Sanvito).

Sueton, *Vitae imperatorum*, Rom, um 1474. 164 Bl., 276×180 mm, Pergament. Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. latin 5814, fol. 1r (Gaspare da Padova).

Vergil, *Opera*, Padua, 1463–1464. 236 Bl., 258 x 157 mm, Pergament. Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. latin 11309, fol. 5r (Marco Zoppo).

DOI: 10.13173/97834471218O4.214
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Wand hängen (Abb. 5) oder auf einem Altar zu stehen kommen (Abb. 6).[29] Nicht immer wird dabei ein konkretes Material fingiert, sondern es bleibt – wie in der gezeichneten Initiale im Frontispiz des Putten-Meisters (Abb. 1) – unspezifisch. Durch die Verortung in einer Landschaft mit Kind und Hund wird die Initiale dafür zum Teil eines Bildes. Die Haltung des Kindes mit der schweren Kugel auf dem Nacken lässt Assoziationen mit der mythologischen Figur des Atlas aufkommen und vermag so – was in den hier besprochenen Büchern nur höchst selten der Fall ist – einen Bezug zum nebenstehend beginnenden Text eröffnen: der *Kosmologie* des Plinius.[30] Es handelt sich jedoch nicht um eine Illustration des Buchinhalts. Vielmehr scheint sie Resultat der Imagination des Künstlers zu sein, die – möglicherweise angeregt von mythologischen Texten oder erhaltenen visuellen Überresten aus der Antike – gerade nicht auf textlich-diskursiver Ebene funktioniert. Vom Ordnungs- und Gliederungselement wird die Initiale zum Gegenstand der Darstellung, ohne die früheren Funktionen aufzugeben.

Ab Ende der 1470er Jahre kommt ein neues Material für die Darstellung von Initialen in derartigen Frontispizen auf. Im Umkreis des Meisters des Londoner Plinius, einem Mitarbeiter des Putten-Meisters, den Teresa D'Urso vor kurzem mit Giovanni Todeschino identifizierte,[31] scheinen die facettierten Initialen aus Glas mit goldgeschmiedeten Verbindungen* hergestellt zu sein (Abb. 7).[32] Der *cristallo*, der zum Zeitpunkt der Entstehung bereits eng mit Venedig und Murano verbunden war, wurde dort laut einer Legende um 1450 von Agnolo Barovier (gest. 1461) erfunden.[33] Als Schüler von Paolo della Pergola (gest. 1455) sei er nicht nur praktisch, sondern auch theoretisch in der Lage gewesen, die komplexen Experimente und alchemischen Prozesse zur Verarbeitung von Stoffen und Metallen, die für die Glasproduktion notwendig sind, durchzuführen. Anders als der Transfer der Epigraphik in den Bereich der Buchkunst, die beide dem Bereich der Schrift entstammen, wird hier ein Bezug zu einer aktuellen handwerklichen Errungenschaft hergestellt, die zwar nicht buchspezifisch, aber gleichermaßen identitätsstiftend für die Stadt Venedig war.[34] Wird mit Inschriften die Beständigkeit eines die Zeiten überdauernden Mediums assoziiert, handelt es sich bei Glas um ein äußerst zerbrechliches Material, welches sich paradoxerweise zugleich durch eine große Härte, die mit einer nahezu unbegrenzten Formbarkeit verbunden ist, auszeichnet. Schon früh wurde Glas daher zum paradigmatischen Medium künstlerischer Fantasie und kommt mit der Initiale genau an dem Ort zum Einsatz, der – neben der Basde-page – den traditionellen Spielraum der Fantasie des Buchmalers darstellt.

Wurde bis hierher deutlich, dass Wissen um zentralperspektivische Konstruktion und bildliche Repräsentation mit einem epigraphischen Wissen und der Imagination des Künstlers vermittelt werden, so zeigt sich bei genauerem Blick, dass die Aushandlungsprozesse noch wesentlich vielfältiger sind. Eine weitere Quelle, durch die Wissen von der Antike gewonnen werden konnte, waren materielle Überreste wie Sarkophage, die in Rom oder Florenz in Gärten ausgestellt oder in den Syllogen der *antiquarii* und in Muster- und Zeichnungsbüchern von Künstlern* gleichermaßen zeichnerisch gesammelt wurden.[35] Die Reliefs in der Sockelzone des Frontispiz' von Giovanni Vendramin scheinen derartigen Vorbildern entlehnt zu sein (Abb. 2), wobei die Motivik und das steinerne Material übernommen, die Farbigkeit und der Kontext jedoch frei modifiziert wurden. Auch Satyrn, wie sie etwa auf dem Frontispiz der *Digestum*

* Ciriaco d'Ancona, *Commentaria*, 1471. 124 Bl., 210 × 140 mm, Pergament. Mailand, Biblioteca Ambrosiana, Cod. Trotti 373, fol. 101–124.

Amico Aspertini, *Codex Wolfegg*, um 1500–1503. 29 Bl., 225 × 170 mm, Pergament. Württemberg, Schloss Wolfegg.

Giuliano da Sangallo (Werkstatt), *Codex Escurialensis*, um 1490–1506/07. 57+14 Bl., 330 × 230 mm, Papier. Madrid, El Escorial, Biblioteca Real de S. Lorenzo, Cod. 28-II-12.

* Diodor, *Bibliothecae historicae*, 1478–80. 208 Bl., 335 × 230 mm, Pergament. Bologna, Biblioteca Universitaria, MS 618, fol. 1r (Meister des Londoner Plinius). | Plutarch, *Vitae illustrium virorum*, Venedig: Nicolaus Jenson, 1478, Bd. 2. 226 Bl., 404 × 259 mm, auf Pergament. Dublin, Board of Trinity, Fag. GG. 2.1, 2, fol. 1r (Meister des Londoner Plinius). | Plutarch, *Vitae illustrium virorum*, Venedig: Nicolaus Jenson, 1478, Bd. 1. 234 Bl., 402 × 270 mm, auf Pergament. Paris, Bibliothèque nationale de France, vélins 700, fol. 1r (Girolamo da Cremona). | Eusebius, *Historia ecclesiastica*, 1480. 195 Bl., 380 × 245 mm, Pergament. Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. latin 5081, fol. 1r (Meister des Londoner Plinius).

DOI: 10.13173/97834471218O4.214
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Novum (Abb. 8) zur Darstellung kommen, führt Lilian Armstrong auf römische Sarkophage zurück.[36] In diesem Fall werden sie jedoch nicht als Steinimitation präsentiert, sondern als belebte Figuren ins Bild gesetzt. In diesem Punkt weisen die mythologischen Wesen, die in keinem unmittelbaren Zusammenhang zum Text stehen, Gemeinsamkeiten mit der Gruppe von Putten auf, die häufig vom Putten-Meister und in seiner Nachfolge[✧] zur Darstellung gebracht wurden. Auf dem Frontispiz der Paduaner *Naturalis Historia* kämpfen sie um das Wappen des Auftraggebers aus der Familie Macighi.[37] Während das Motiv grundsätzlich als angemessen für die Dekoration eines klassischen Textes erachtet wurde, wurde zugleich eine Unvereinbarkeit der spielenden oder kämpfenden Putten mit der Ernsthaftigkeit der darüberstehenden Texte konstatiert.[38] Es mag zu einem Moment der Irritation führen, der die Aufmerksamkeit aber umso mehr auf die Gestalten lenkt, die auf dem Sockel herumklettern und den Bildraum erobern. Wie bereits Armstrong anmerkte, scheinen die Putten – besonders was die Vorwärtsbewegung oder das Schrittmotiv des weit ausschreitenden Puttos in der linken Gruppe angeht – von zeitgenössischen Kunstwerken wie dem Druck *Herkules und die Giganten*, einem Kupferstich nach Antonio Pollaiuolo (um 1431–1498), inspiriert zu sein.[39] Während das Motiv der Satyrn im Zusammenhang mit einem bestimmten medialen und materiellen Träger der Antike steht, wird der materielle Status der Putten ambivalent und weist Bezüge zu unterschiedlichen materiellen Objekten und Darbietungsweisen aus vergangenen und zeitgenössischen Medien und technischen Innovationen auf.

Weniger die Imitation von Materialien (aus der Antike) im Sinne eines verdoppelnden Abbildens ist hier Thema. Vielmehr werden unterschiedliche Medien, Gattungen oder technische Verfahren aufgenommen oder abgewandelt, eine spezifische Materialität evoziert oder eine neue fingiert. Die illusionistischen Darstellungen von unterschiedlichen Materialien dienen so dazu, verschiedene Wissensbereiche (Epigraphik, Numismatik,[✢] Archäologie, Literatur oder Theologie) als verschiedene Elemente sichtbar zu belassen oder zu machen, die miteinander in Aushandlung gebracht und in einem einheitlichen Bildraum miteinander vermittelt werden.

Vermittlung zwischen Produktion und Rezeption

Auf einer weiteren Ebene vermittelt ein Buch und auch ein Frontispiz zwischen Autor bzw. Buchmaler und Leser·innen oder Betrachter·innen – zwischen Produktion und Rezeption. Dadurch gerät nicht nur der funktionsgeschichtliche Kontext, sondern auch die sozialhistorische Wirksamkeit medialer Aushandlungen in den Blick. Da in den hier betrachteten Büchern der nachfolgende Text meist keine Illuminationen aufweist, steuern die hand-illuminierten Frontispize die Wahrnehmung des (meist antiken, mitunter aber auch theologischen oder zeitgenössisch-literarischen) Textes in besonderer Weise und funktionieren im Grunde wie Paratexte.[40] Die antikische Architektur und die ausgerollten Schriftrollen suggerieren ein gewisses Alter und einen antiken Ursprung des zu lesenden Textes und beanspruchen schon dadurch Autorität und Geltung. Die konkrete Inszenierung, nicht zuletzt das Ausstellen der jeweiligen Materialität dargestellter Materialien, setzt die Frontispize zugleich in ein besonderes Verhältnis zur humanistischen Buchproduktion. Dafür ist es wichtig, auf die spezifische Bildfindung der Frontispize einzugehen, die sich, wie die Forschung stets hervorgehoben hat, nicht auf eine einzige Quelle zurückführen lässt.[41] Erklärt werden könne sie nur vor dem Hintergrund einer Reihe von Kontexten und deren Zu-

[✢] Sueton, *Vitae imperatorum*, Rom, um 1474. 164 Bl., 276 × 180 mm, auf Pergament. Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. latin 5814, fol. 144v (Bartolomeo Sanvito).

Historiae augustae, Rom, um 1477–1483. 202 Bl., 323 × 220 mm, Pergament. Rom, Biblioteca Nazionale, Ms.Vitt.Em. 1004, fol. 75v (Bartolomeo Sanvito ?).

[✧] Vergil, *Eglogae*, *Georgica*, *Aeneis*, Venedig: Antonio di Bartolomeo da Bologna, 1476. 279 Bl., 328 × 266 mm, auf Pergament. London, British Library, C. 19. e 14, fol. a2 (Meister des Londoner Plinius). | Breviar (Karthäuser), um 1476–80. 311 Bl., 180 × 125 mm, Pergament. Oxford, Bodleian Library, ms. Canon. Lit 410, fol. 289v (Meister des Londoner Plinius).

DOI: 10.13173/97834471218O4.214
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 7: Meister des Londoner Plinius, Frontispiz mit N-Initiale, in: Diodor, *Bibliothecae historicae*, um 1478–1480. 208 Bl., 335 × 230 mm, auf Pergament. Bologna, Biblioteca Universitaria, MS 618, fol. 1r

DOI: 10.13173/97834471218O4.214
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

sammenspiel: die Erfahrung mit altem, z. T. löchrig gewordenen Pergament von humanistischen Gelehrten wie Poggio Bracciolini oder Niccoli, die antike Bücher suchten, redigierten und herausgaben; eine enge Zusammenarbeit zwischen Gelehrten und Künstlern wie etwa Andrea Mantegna, welche die Zentralperspektive und eine Rückbesinnung auf die Antike in die Bildenden Künste einführten; antiquarische Studien, die von Laien wie Ciriaco d'Ancona betrieben wurden und in denen die materiellen Überreste der Vergangenheit zeichnerisch dokumentiert und festgehalten wurden; die Anfertigung epigraphischer Sammlungen, wie sie in den Syllogen Marcanovas oder Felice Felicianos (1433–1480) zusammengetragen wurden und nicht zuletzt die Ästhetik der Schrift beeinflussten; Innovationen und neue technische Verfahren wie der Buchdruck und die Druckgraphik, aber auch die Arbeit von Schreibern, Druckern und Kaufleuten, die wiederum als Auftraggeber oder Herausgeber der Bücher fungierten und im Interesse für die Antike und das Buch zusammenkamen.[42] Die prozessuale Mittlerfunktion der Frontispize ist dabei stets an konkrete Zeigeformen und die materielle Präsenz gebunden. So ist es, wie Nicholas Herman zeigte, die konkrete Darbietungsweise der verschiedenen Materialitäten aus der Vergangenheit, welche die Frontispize mit einer humanistischen Buchproduktion in Verbindung bringt.[43] Sowohl beim Putten-Meister als auch bei Giovanni Vendramin nimmt die dargestellte Architektur mit Säulen und Kapitellen, den Architraven und Rundbögen klassisch antike Formen auf und zeigt eine Vergangenheit, die in ihrer Materialität zum Zeitpunkt der Entstehung der Bildfindung bzw. der Frontispize in dieser Form nicht mehr existierte. Das Material der gemalten Architektur, das durch konkrete Steinformen wie buntfarbigem Marmor, rotem oder grünem Porphyr, aber auch bronzene Kapitelle in seiner Materialität und Festigkeit geradezu ausgestellt wird, verspricht Dauerhaftigkeit und Beständigkeit. Doch hat die antike Architektur, worauf Hermann ebenfalls verwies, in dieser Form nicht bis in die Renaissance überdauert.[44] Zerfallen, zerstört oder nur aus Ruinen ableitbar, wird die Architektur im Bild quasi wiederaufgebaut und ohne Zerfall präsentiert. Dem gegenübergestellt ist die relative Fragilität von Papier oder Pergament. In seiner Gegenständlichkeit betont, indem es von Putten gehalten oder mit Schnüren an der Architektur befestigt wird, ist das Pergament jedoch bei einer bestimmten Gruppe von Buchmalern nicht selten in unterschiedlichen Stadien des Zerfalls✦ gezeigt, von leichten Einreißungen an den Rändern (Abb. 1) bis zu so gravierenden Beschädigungen, dass die Zeilen mit (gemalten) roten Schnüren zusammengehalten werden müssen, um lesbar zu bleiben wie im *Digestum Novum* aus dem Besitz Peter Ugelheimers (Abb. 8).[45] Hier findet – vermittelt über das Material – also quasi eine Verkehrung der Zeitlichkeit statt,[46] denn das scheinbar so fragile Material war letztlich von höherer Beständigkeit und übermittelte Wissen von der Vergangenheit mehr oder weniger unbeschadet bis in die Gegenwart des 15. Jahrhunderts und bot so einen Zugang zum (verloren geglaubten) Wissen. Die Frontispize zeigen somit Erfahrungen mit und nehmen Bezug auf Praktiken im Umgang mit Büchern und vermitteln so zwischen ihrer

✦ Francesco Petrarca, *Libro degli Uomini Famosi*, Poiano: Felix Antiquarius et Innocens Ziletus, 1476. 240 Bl., 322 × 228 mm, auf Papier. London, British Library, IB 32901, fol. a1r (Maestro dell'Ovidio di Rimini). | Justinianus, *Digestum Novum* mit der Glossa des Accursius, Venedig: Nicolaus Jenson, 1477. 410 Bl., 419 × 278 mm, auf Pergament. Gotha, Forschungsbibliothek, Mon. Typ 1477, 2° 13, fol. 2r (Benedetto Bordone). | Tommaso Alessandro Cortesi, *De laudibus bellicis*, Venedig oder Rom, um 1487–88. 32 Bl., 275 × 175 mm, Pergament. Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 85.1.1 Aug. 2°, fol. 3r (Petrus V). | Aristoteles, *Physica*, *De generatione et corruptione*, *De caelo*, *De anima*, 1496. 162 Bl., 425 × 290 mm, Pergament. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Phil. gr. 2, fol. 1r (Cristoforo Maiorana). | Antiphonar, vermutlich Rom, Ende 15./Anfang 16. Jh. 188 Bl., 635 × 435 mm, Pergament. Malibu, The J. Paul Getty Museum, MS Ludwig VI 3, fol. 1r (Fra Antonio da Monza). | *Commissione* des Giovanni K. di Priamo da Lezze als *procuratore de supra*, 1538. 24 Bl., 256 x 183 mm, Pergament. Venedig, Biblioteca del Museo Civico Correr, ms. Cl. III, 14, fol. 1r (Jacopo del Giallo). | Petrarca, *Canzoniere*, *Trionfi*, Venedig: Vindelino da Spira, 1470. 155 Bl., 4° (27 cm), auf Papier. Brescia, Biblioteca Queriniana, Inc. G.V. 15, fol. 119r (Antonio Grifo). | Eusebius, *Chronicon*, Padua oder Venedig, um 1480. 126 Bl., 310 × 220 mm, Pergament. Genf, Bibliothèque de Genève, Ms Lat. 49, fol. 10r (Petrus V).

DOI: 10.13173/97834471218O4.214
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

eigenen Produktion (ihren Produktionsvoraussetzungen und -bedingungen) und ihrer Rezeption, was – zumindest in der Anfangszeit – oftmals aber nicht ausschließlich denselben Personenkreis umfasst.

Ästhetische und mediale Dimension farbreduzierter Darstellung

An dieser Stelle sei auf die farbreduzierten Frontispize im Unterschied zu solchen der mimetischen Farbigkeit zurückgekommen. In den Besprechungen und Analysen zur illusionistischen Darstellungsweise dieser Seiten wird hinsichtlich der Reflexion über Möglichkeiten und Grenzen sowie Zeitlichkeiten der Wissensvermittlung meist allein auf die Motivik dargestellter Materialien eingegangen. Die mitunter feinen Unterschiede, wie Darstellungsmodi und Materialwahl, die Wahrnehmungsweisen verschieben, andere Perzeptionsleistungen erfordern und mithin eine Vermittlung des Inhalts beeinflussen, werden hingegen nicht thematisiert. Doch für die Vermittlung von Wissen ist nicht nur das dargestellte Material, sondern auch das Material, in dem es zur Darstellung kommt, ausschlaggebend.

Wie bereits erwähnt, waren der Putten-Meister und seine Werkstatt spezialisiert auf und bekannt für die Technik der monochromen Federzeichnung sowohl in den frühen Drucken als auch in Manuskripten. Die Ursprünge dieser Technik sind ebenso wie der Grund für die Verwendung nicht letztgültig geklärt. Armstrong, die einzige Kunsthistorikerin, die sich ausführlicher mit diesem Phänomen im Zusammenhang mit den Frontispizen auseinandergesetzt hat, nennt eine Reihe von Gründen für die monochrome Gestaltung. Neben ökonomischen Aspekten, etwa dem Wegfall des Gebrauchs teurer Pigmente, sieht sie in der Zeitersparnis einen entscheidenden Faktor. Durch den Buchdruck und das damit einhergehende erhöhte Aufkommen an auszuschmückenden Exemplaren sei eine schnellere Technik ohne lange Trocknungsphasen von Vorteil gewesen.[47] Daneben sieht sie in der Wahl der Technik zugleich eine Stellungnahme zur gedruckten Seite: „A draughting technique using primarily dark lines on the light page is one which harmonizes well with the page of a printed book."[48] Jonathan James Graham Alexander stimmt ihr in diesem Punkt zu: „It seems that there may be an aesthetic decision here with the artist considering monochrome as more suitable to combine with print."[49]

So sehr Armstrong hinsichtlich eines Zusammenspiels mehrerer Faktoren zuzustimmen ist, so bleibt ausgerechnet die ästhetische Begründung nur bedingt nachvollziehbar. Denn da die Farbkontraste bei einer handgeschriebenen Seite mit Tinte auf Papier bzw. Pergament und einer gedruckten Seite recht ähnlich sind, bleibt unklar, warum eine stärker linienbasierte oder monochrome Gestaltung mit einem gedruckten Schriftbild mehr harmonisieren oder angemessener dafür sein sollte – zumal Drucker in der Anfangsphase auf eine Imitation der Erscheinung handgeschriebener Seiten abzielten.[50] Worin Armstrong und Alexander jedoch recht haben, ist, dass die Technik einen besonderen Bezug zur Seite des Buches herstellt. Statt auf die Ursachen soll das Augenmerk jedoch auf die Konsequenzen für die Wahrnehmung und Wirkung gerichtet werden.

Auf den ersten Blick mag die Reduktion der Farbigkeit mit einem Verlust des illusionistischen Effekts einhergehen, was doch oberstes Prinzip der Frontispize zu sein schien. Bedingt die lineare Technik möglicherweise auch eine Anmutung von Vorläufigkeit oder Unvollendetheit, so zeigt sich doch umso mehr das Vermögen, mit linearen Konstellationen eine durchaus überzeugende Bildwelt zu konstruieren. Jedoch bedarf eine Darstellung mit Linien auf einem Grund der Vollendung durch die Imagination der Betrachtenden. Der Darstellungsmodus bestimmt so letztlich die Art der Wahrnehmung mit, etwa inwiefern der Blick von den Betrachtenden allererst aktiviert oder deren Wahrnehmung herausgefordert wird. Zudem eröffnet die

DOI: 10.13173/97834471218O4.214
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 8: Benedetto Padovano, Frontispiz, in: Justinian, *Digestum Novum* mit der Glossa des Accursius, Venedig: Nicholas Jenson, 1477. 410 Bl., 419 × 278 mm, auf Pergament. Gotha, Forschungsbibliothek, Mon. Typ. 1477, 2° 13, fol. 2r

DOI: 10.13173/97834471218O4.214
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Wahl der Feder als Zeicheninstrument weitere Assoziationsräume. Schon in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts findet sich im Vokabular eine Unterscheidung zwischen „miniatore di penna“ und „miniatore di pennello“, zwischen Schreiber und Buchmaler.[51] Der Putten-Meister greift für seine ausschmückenden Arbeiten quasi auf das Werkzeug des Schreibers – und nicht zuletzt der Gelehrten – zurück. Denn es ist eben jenes Werkzeug, auf das Francesco Petrarca (1304–1374), ebenfalls schon in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, jegliche *ars*, sowohl die gelehrte als auch künstlerische Tätigkeit, zurückführt: „[…] paene ars una, vel si plures, unus (ut diximus) fons artium graphidem dico […]“ („[…] und obwohl es zudem wohl nur eine einzige Kunst gibt oder, falls mehrere, doch nur, wie gesagt, eine einzige Quelle der Künste – ich meine die *graphis* […]“).[52] Nicht nur vermag die mit der Feder realisierte bildliche Darstellung derart als Ausdruck eines gelehrten Gegenstandes wahrgenommen zu werden, sondern erhebt auch Anspruch darauf, selbst eine gelehrte Tätigkeit zu sein.

Doch handelt es sich bei dem Paduaner Frontispiz nicht um eine reine Federzeichnung. Die Schattierungen sind mit blass-blauen Lavierungen ausgeführt und hinterfangen großflächig die kämpfenden Putten. Rot- und Blautöne tauchen nicht nur in der Rubrizierung der fingierten Pergamentseite auf, sondern charakterisieren – als klassische Farben der Buchgestaltung – in abgestufter Intensität an verschiedenen Stellen die Seite. Neben dem Wappen, das prominent ins Bild gesetzt ist, zeigen auch die alternierenden Quaderreihen über den Kapitellen, sowie die Inkrustation auf den Sockeln der Pfeiler, die das Motto des Auftraggebers „Nosce te ipsum“ tragen, eine dezente Farbigkeit mit Rot- und Blautönen. Gerade diese zurückgenommenen farbigen Werte lassen dabei die „Un-Farbigkeit“ bzw. die Farbigkeit des Pergaments und damit das Material des Bildträgers verstärkt in die Aufmerksamkeit der Betrachtenden treten.

Wie Britta Dümpelmann festgestellt hat, ist eine reduzierte Farbpalette im 15. Jahrhundert flächendeckend und nahezu alle Künste umfassend als gestalterisches Prinzip erkennbar.[53] Dabei führt sie aus, dass Farbreduktionen Materialitäten einerseits abstrahieren oder übersetzen, andererseits die Materialitäten offenlegen oder fingieren.[54] Die dargestellten Materialien in den farbreduzierten Frontispizen erscheinen, wie bereits angeklungen, weniger als Imitation von Materialien, sondern vielmehr als Evokation von Materialitäten, wobei der konkrete materielle Status des Dargestellten mitunter bewusst in der Schwebe belassen wird. Das Trägermaterial, Pergament, bleibt in den linearen Konstellationen hingegen sichtbar; das Geschaffen-Sein aus Pergament und Linien wird so unmittelbarer vor Augen gestellt und stößt damit mehr noch als die buntfarbigen Frontispize Reflexionen über die Vermitteltheit und Vermittelbarkeit des Dargestellten an.

Dass die Farbreduziertheit nicht allein mit technischen oder ökonomischen Gründen erklärt werden kann, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass sich im Umkreis des Putten-Meisters ein breites Spektrum beobachten lässt, wie die farbreduzierten Frontispize konkret realisiert sind. Bei einem Frontispiz aus der Biblioteca Apostolica Vaticana* handelt es sich um eine Federzeichnung, in der plastische Modellierungen auf ein Minimum reduziert sind und die mit äußerst dünnen und gleichmäßigen Linien ohne einen an- und abschwellenden Duktus realisiert ist.[55] Lediglich die Wappen des Auftraggebers sowie sein Motto und die Rubrizierungen sind durch einen Goldton ausgezeichnet. Das Frontispiz für den Vergil in der British Library vom Meister des Londoner Plinius ist zwar ebenfalls mit Feder oder einem sehr feinen Pinsel gezeichnet, aufgrund von Modellierungen mit farbigen Pinsellavierungen aber wesentlich ‚malerischer‘ realisiert (Abb. 9).[56] Die schwarzen Schraffuren, die das Bild heute vor allem in den Säulen und der Figurengruppe auf dem Sockel prägen, wurden mit Silber ausgeführt, das im Laufe der Zeit oxidiert ist. Der ursprüngliche Eindruck muss daher wesentlich homogener und der Kontrast zum satten Blauton

* Plinius d. Ä., *Naturalis Historia*, Venedig: Nicolaus Jenson, 1472. 258 Bl., 440 × 290 mm, auf Pergament. Vatikanstadt, Biblioteca Apostolica Vaticana, Stamp. Barb. A.A.A. IV.1, fol. 21r (Putten-Meister).

DOI: 10.13173/9783447121804.214
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

des Himmels noch stärker gewesen sein. Vor dieser farbigen Hintergrundfolie scheinen die materiellen Unterschiede zwischen Stein und Pergament nivelliert; das Schriftstück ist eindeutig als solches ausgewiesen, mit Schnüren an der Oberkante des Gebälks befestigt und wirft einen Schatten auf die dahinterliegende Wand. Und dennoch stellt sich besonders an der oberen Kante mitunter der Eindruck ein, es könne sich um eine Inschrift handeln. Auch auf einer anderen Ebene führt die reduzierte Farbigkeit zu Ambivalenzen in Bezug auf den materiellen Status des Dargestellten. Dies zeigt sich besonders in der Figurengruppe der Putten am unteren Rand. Einerseits scheinen sie als Relief in der Sockelzone der steinernen Welt der Architektur anzugehören, doch sind sie andererseits seltsam belebt. Besonders der Griff des Satyrs nach der roten Perlenschnur, die ganz offensichtlich nicht zur Architektur gehört, lässt deren Zuordnung unsicher werden. Im Falle eines heute in der Bodleian Library befindlichen Breviariums (Abb. 10), ebenfalls dem Meister des Londoner Plinius zugeschrieben, wird dies nochmals gesteigert.[57] Die Szene in der Sockelzone ist derjenigen im Vergil ausgesprochen ähnlich. Eine Gruppe von Putten schlägt auf einen Satyr ein und versucht ihn wegzuziehen. Auf den ersten Blick ist hier das Verhältnis der Figuren zur Architektur eindeutiger. Klar voneinander abgeschieden, findet die Szene auf einer Standfläche vor der Architektur statt. Während die gemalte Architektur im Hintergrund plastisch-modelliert und farbig differenziert mit bronzenen Dekorationselementen ausgearbeitet ist, wird die Bildwelt zum Vordergrund hin – optischen Regeln entgegenlaufend – zunehmend unplastischer und linearer. Dies lässt die Frage aufkommen, ob die Figuren, die in demselben Modus wie die Sockelzone ausgeführt sind, nicht doch als diesem zugehörig zu verstehen sind. Es stellt sich somit der Eindruck ein, sie seien unmittelbar vom (nun leeren) Relief heruntergestiegen und es könne sich in der Tat um lebendig gewordene Steinfiguren handeln. Während bei Girolamo da Cremona (Abb. 3) und Benedetto Padovano (1445/50–1530) (Abb. 5) die Putten, Satyrn und Kentauren aufgrund der Inkarnatsfarbe eindeutig als lebende Wesen dargestellt sind, wird in den farbreduzierten Varianten mit einer unauflöslichen Uneindeutigkeit gespielt. Gerade dadurch befördern die Darstellungen jedoch eine Reflexion über ihren Status, über ihre Vermitteltheit und mithin über ihre Materialität.

Schon im Trecento lassen sich Beispiele für farbreduzierte Buchmalerei finden,[⁘] wobei sich Padua als ein Zentrum dieser Technik hervortat.[58] Im 15. Jahrhundert, so zeigte Sarah Blake McHam, führte die vermehrte Kenntnis und Verbreitung von Plinius' *Naturalis Historia* zu einer Auseinandersetzung mit den Möglichkeiten von Linie und Farbe.[59] Plinius erzählt im 35. Buch eine Anekdote von Apelles, der lediglich mit vier Farben gemalt habe – Weiß, Gelb, Rot und Schwarz. In Abgrenzung zum Reichtum all der verschiedenen gebräuchlichen Farben seien die „Alten" zu bewundern, die ihre Werke lediglich mit vier Farben zu schaffen vermochten, denn diese seien dennoch bzw. gerade daher unsterblich gewesen und „mit den Schätzen ganzer Städte bezahlt" worden (*Nat. Hist.* 35, 50). Demnach ist die Farbreduktion nicht mit einem Mangel verbunden, sondern wurde als Ausweis der künstlerischen Fertigkeit in besonderem Maße geschätzt und trotz fehlendem Materialwert als überaus kostbar erachtet. Diese Anekdote von Apelles beschäftigte zahlreiche Künstler, darunter Andrea Mantegna, der selbst mehrere monochrome Bilder (wenn auch nicht im Medium der Buchmalerei) schuf, welche antikische und alttestamentliche Themen darstellten. In der Wahrnehmung zwischen gemaltem Stein und fingierter Bronze oszillierend sind auch seine Bilder einerseits verbunden mit dem Spiel um Materialimitation mit bildlichen Mitteln, andererseits aber zugleich als Stilisierung *all'antica* und damit als Markierung einer spezifischen Zeitlichkeit zu verstehen.[60] In diesem Umfeld, in dem sich neben Vendramin auch der Putten-Meister und der Meister des Londoner Plinius bewegte, lässt sich die farbre-

⁘ Francesco Petrarca, *De viris illustribus*, um 1380. 164 Bl., 358 × 250 mm, Pergament. Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. latin 6069 I (Altichiero u. a.).

P. Papinio Stazio, *Tebaide*, 14. Jh. 173 Bl., 335 × 227 mm, Pergament. Dublin, Chester Beatty Library, ms W 76 (Jacopo Avanzi?).

Pier Paolo Vergerio, *Liber de principibus Carrariensibus et gestis eorum*, um 1390. 45 Bl., 342 × 248 mm, Papier. Padua, Biblioteca Civica, ms. B.P. 158 (Jacopo da Verona?).

DOI: 10.13173/97834471218O4.214
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

duzierte Malerei als Ausweis einer gelehrten Kenntnis der Antike fassen. Gerade in Illuminationen für die *Naturalis Historia* wird das besonders virulent, da ein Darstellungsmodus herangezogen wird, der sich unmittelbar aus dem zu gestaltenden Buch erklärt; die Technik ist nicht nur ökonomischer und zeitsparender, sondern verweist allein aufgrund des Darstellungsmodus' auf den Autor des Buches wie auch auf das Alter und die Autorität des Textes. Der Darstellungsmodus bleibt jedoch nicht auf Illuminationen von Plinius oder antike Texte beschränkt, sondern findet auch in theologischen und liturgischen Schriften* Anwendung, prägt über die ästhetische Gestaltung auch dort die Wahrnehmung der Rezipient·innen.

Laut Plinius ist die Vierfarben-Malerei auch deshalb vorzuziehen, da man ansonsten „um den Wert des Materials, nicht um den des Geistes besorgt" sei (*Nat. Hist.* 35, 50). Der damit angedeutete Primat der Idee über die Form bzw. das Material scheint sich in der sich im 15. Jahrhundert formierenden *disegno*-Theorie zu bestätigen, in der das Pendel von *forma* zu *idea* ausschlägt.[61] Die Zeichnung als „immateriellstes" Medium komme der Idee am nächsten und sei daher unmittelbarster Ausdruck des *ingenium* des Künstlers. Das scheinbar Immaterielle der Zeichnung bedeutet jedoch nichts anderes, als dass der physische Werkstoff, Pergament oder Papier, durch das Sichtbarbelassen des Grundes einen größeren Anteil an der Darstellung hat.

Die farbreduzierten Frontispize sind also nicht in besonderem Maße für den Buchdruck geeignet, sondern lassen das Pergament als Medium der Wissensvermittlung insgesamt in den Vordergrund treten. Dieses ist Träger der Darstellung und zugleich Teil der Darstellung, insofern er als fingierter Textträger mit Löchern und eingerollten Ecken inszeniert wird. Als solches bleibt der Darstellungsgegenstand selbst ungeformt; lediglich der umgebende Raum wird mit bildkünstlerischen Mitteln geschaffen und Schattierungen außerhalb des Textes und am Rande mit Lavierungen gesetzt, so dass der Eindruck von sich einrollenden Rändern oder Rissen entsteht.

Das bewusste Einbeziehen des unbehandelten und ungeformten Pergaments in die Darstellung selbst ist – wenn auch unter anderen Vorzeichen und mit anderen Mitteln – Kern des in Florenz entwickelten, dann aber in ganz Italien verbreiteten Dekorationsmotivs der *bianchi girari*.[62] ⁜ In den 1420er Jahren griff Poggio Bracciolini auf eine Initialform zurück, bei der lediglich die angrenzenden Flächen durch blaue, grüne und gelbe Farbfelder gestaltet werden, so dass das unbemalte Pergament die namensgebenden, weiß erscheinenden floralen Ranken bilden. Diese Initialform, die in Venedig vor allem durch Guarino Veronese (1374–1460) und seinen Schüler Francesco Barbaro (1390–1454) eingeführt wurde, war, wie Philippa Sissis in ihrer Dissertation zeigt, Teil eines umfassenden Konzepts zur Etablierung einer humanistischen Ästhetik im Buch.[63] Diesem Vorgehen nicht unähnlich wird das Pergament als Material auch in den Frontispizen lediglich durch die malerische Gestaltung des umgebenden Raums und der angrenzenden Flächen zum Gegenstand der Darstellung und damit eine Ästhetik ins Bild gesetzt, die ihren Ursprung im Material selbst hat und ihre eigene Medialität vermittelt.

Vermittlung zwischen physischem Material und ästhetischer Darstellung

In den Ausführungen zur Farbreduziertheit deutete sich bereits eine dritte Ebene der Vermitteltheit – zwischen physischem Material und ästhetischer Darstellung – an. Dies wird dort besonders relevant, wo die Dreidimensionalität der bildlichen Darstellung eine

* Eusebius, *De evangelica praeparatione*, Venedig: Nicolaus Jenson, 1470. 142 Bl., 340 × 230 mm, auf Papier. Vatikanstadt, Biblioteca Apostolica Vaticana, Stamp. Ross. 759, fol. 1 (Putten-Meister).

⁜ Josephus, *Antiquitates Iudaice*, 12. Jh. 247 Bl., 495 × 357 mm, Pergament. Florenz, Biblioteca Laurenziana Medicea, San Marco 385, fol. 1v. | Cicero, *Epistulae*, Florenz, 1408. 163 Bl., 330 × 235 mm, Pergament. Berlin, Staatsbibliothek, Ms Ham 166, fol. 1r (geschrieben von Poggio Bracciolini). | Plinius d. Ä., *Naturalis Historia*, Florenz, 1458. 425 Bl., 418 × 277 mm, Pergament. Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, 82, 3, fol. 4r (Francesco d'Antonio del Chierico). | Francesco Barbaro, *De re uxoria*, 15. Jh. 48 Bl., 135 × 210 mm, Pergament. Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 78.25, fol. 1r.

DOI: 10.13173/97834471218O4.214
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

MARONIS VITA.

VIRGILIVS MARO PARENTIBVS MODICIS FVIT: et precipue patre Marone: qué quidam opificem figulum: plures magi cuiusdam uiatoris initio mercenarium: mox ob industriam generum tradiderunt: quê quum agricolationi reiq; rusticę et gregibus preficisset socer siluis coemundis et apibus curandis reculam auxit. Natus est. CN. Pôpeio magno: et. M. Licinio Crasso primum conss. Iduum octubrium die in pago: qui andes dicitur: qui est a Mântua non procul. pręgnans eo mater Maia somniauit enixá se laureum ramum: quę contacta terra cốfestim creuisse: et excreuisse: hinc in speciem maturę arboris referte uariis pomis et floribus: ac sequenti luce cum marito rus propinquum petens ex itinere diuertit: atque in subiecta fossa partu leuata est. Ferunt infantem ut fuit editus: nec cuagisse: et adeo miti uultu fuisse: ut haud dubiam spem prosperioris genturę iam tum indicaret. Et ac cessit aliud prefagium. Si quidem uirga populea more regionis in puerperiis eodem statim loco depacta ita breui coaluit: ut multo ante satas populos adequarit: quę arbor Virgilii ex eo dicta atq; consecrata est summa grauidarum et fętarum religione suscientium ibi et soluentium uota. Initia ętatis ideft usq; ad septimum annum Cremonę egit: et. xvii. anno uirilem togam cepit illis consulibus iterum quibus natus erat. Euenitque ut eo ipso die lucretius poeta decederet. Sed Virgilius a Cremona Mediolanum: et ide paulopost Neapoli transit. Vbi cum litteris et grecis et latinis uehementissimá operam dedisset: tandem omni cura omnique studio indulsit medicinę et mathematicis: Quibus rebus cum ante alios eruditior peritiorque esset: se in urbem contulit: statim q; magistri stabuli equorum Augusti amiciam nactus multos uarioq; morbos incidentes equis curauit. At ille in mercedem singulis diebus panes Virgilio ut uni ex stabulariis dari iussit. Interea a Crotóiatis pullus equi mirę pulchritudinis Cęsari dono fuit missus: qui omnium iudicio spem portendebat uirtutis et celeritatis immensę. Hunc cum aspexisset Maro magistro stabuli dixit natum esse ex morbosa equa: et nec uiribus ualiturum nec celeritate: id q; uerum fuisse inuentum est: Quod cum magister stabuli Augusto recitasset: duplicari ipsi in mercedem panes iussit. Cum item ex Hispania Augusto canes dono mitterentur et parentes eorum: dixit Virgilius et animum celeritatemque futuram: Quo cognito mandat iterum augmentari Virgilio panes. Dubitauit Augustus Octauii ne filius esset an alterius: idq; maronem aperire posse arbitratus est: quia canum et equi naturam parentesq; cognorat. Amotis igitur omnibus arbitris illum in penitiorem partem domus uocat: et solum rogat an sciat quisnam esset: et quam ad felicitandos homines facultatem haberet. Noui inquit Maro te Cęsarem Augustum et ferme equam cum diis immortalibus potestatem habere: ut quem uis felicem facias. Eo animo sum respondit Cęsar ut si uerum pro rogatu dixeris: beatum te felicemq; reddam. Vtinam ait Maro interroganti tibi uera dicere queam. Tunc Augustus putant alii Me natum Octauio: quidam suspicantur alio me genitum uiro. Maro subridens facile inquit si impune licenterq; quę sentio loqui iubes: id dicam. Affirmat Cęsar iureiurádo nullum eius dictum egre laturum: immo non nisi donatum ab eo discessurum. Ad hęc oculos oculis Augusti infigens Maro: facilius ait in cęteris animalibus qualitates parentum mathematicis et philosophia cognosci possunt: in homine nequaquá possibile est: Sed dete coniecturam habeo similem ueri: ut quid exercuerit pater tuus scire possim. Attente expectabat Augustus quidnam diceret. At ille quantum ego rem intelligere possum pistoris filius es inquit. Obstupuerat Cęsar et statim quo id pacto fieri potuerit: alio uoluebat. Interrumpens Virgilius: audi inquit quo pacto id conuitio: Cum quę dá enunciari: prędixerim q; quę intelligi scirig; non nisi ab eruditissimis summisque uiris potuissent: Tu princeps orbis item et itê panes in mercedem dari iussisti: quod quidem aut pistoris aut nati pistore officium erat. At dic ceps inquit Cęsar non a pistore sed a rege magnanimo dona feres. Placuit Cęsari facecia: illumq; plurimi fecit: et Pollioni commendauit. Corpore et statura fuit grandi: aquilino colore: facie rusticana: ualitudine uaria. Ná plerunq; ab stomaco et faucibus ac dolore capitis laborabat. Sanguiné ęt sępius ecęit: cibi uinique minimi. Fama est cum libidinis pronioris in pueros fuisse. Sed boni ita eum pueros amasse

a 2

Abb. 9: Meister des Londoner Plinius, Frontispiz, in: Vergil, *Opera [Bucolica, Georgica, Aeneis]*. Venedig: Antonio di Bartolomeo da Bologna, 1476. London, British Library, C. 19. e.14, fol. a2r

DOI: 10.13173/9783447121804.214
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

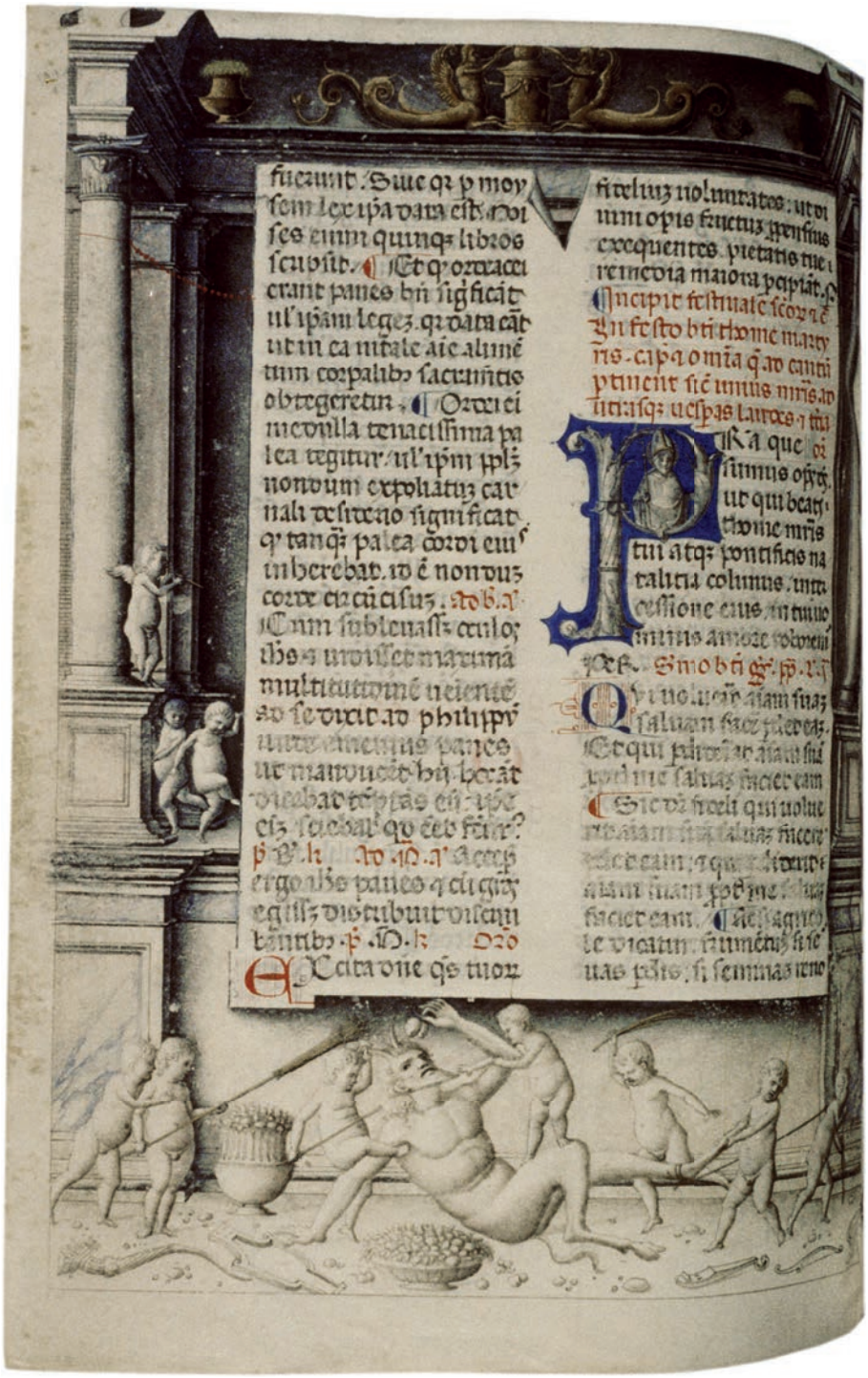


Abb. 10: Meister des Londoner Plinius, Miniaturseite mit der Züchtigung des Pan, in: *Breviarium* (Karthäuser), um 1476–1480. 311 Blatt, 180×125 mm, auf Pergament. Oxford, Bodleian Library, MS Canon. Lit. 410, fol. 234v

DOI: 10.13173/97834471218O4.214
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Vermittlung zur zweidimensionalen Ebene der Buchseite erfährt. Für Otto Pächt bedeutete die Übernahme des illusionistischen Bildkonzepts im Nachgang von Leon Battista Alberti in die Buchmalerei einen Konflikt zwischen eben jenen beiden Ebenen. Ein als Durchblick durch die Seite gestaltetes Bild werde zum „Fremdkörper", welcher das Trägermedium selbst negiere. Letztlich habe dies zum Ende der Miniaturmalerei in Italien geführt.[64] Doch bei vielen der hier besprochenen Frontispize – besonders von Giovanni Vendramin und in seiner Nachfolge (etwa Gaspare da Padova) – sind die Seiten gerade nicht wie ein offenes Fenster konzipiert.* Vielmehr wird die charakteristische Architektur häufig nur im unteren Teil durch eine Standfläche illusionistisch verortet und im Raum plausibel gemacht. Der obere Teil steht hingegen mehr oder weniger unvermittelt vor dem Pergament- oder Papiergrund.✧ Um diesen Kontrast oder Bruch abzuschwächen, hinterfängt der Putten-Meister die Architektur (entsprechend des gewählten Materials) mit einer dünnen lavierten Schattierung.[65] Giovanni Vendramin hingegen wählte im Plinius von 1469 einen typisch paduanischen Modus: Die Architektur ist umfangen von kurzen und nebeneinander gesetzten Strichen aus blauer Tempera, die zum Bildgegenstand hin stark verdichtet sind und sich rasch ausdünnen. Die Architektur hebt sich so vom Pergament- oder Papiergrund ab, wodurch eine räumliche Anmutung verstärkt, die Zweidimensionalität der Seite jedoch nicht negiert wird.[66] Die Auffassung der Seite als ein offenes Fenster im Sinne Albertis wird dadurch hinterlaufen.

Ihren Ausgang hatte diese Darstellungsweise offenbar im humanistisch geprägten Padua, in der Werkstatt bzw. im Umkreis von Francesco Squarcione (um 1394–1468). Bereits die 1453 datierte *Passio Mauritii*,✢ die Andrea Mantegna bzw. mitunter auch seinem Schwiegervater Jacopo Bellini (um 1400–1471) zugeschrieben wird, nutzt diese spezifische Darstellungsweise, um das Porträt des Jacopo Antonio Marcello aus dem Grund herauszumodellieren.[67] Da Vendramin wie auch Mantegna in der Werkstatt Francesco Squarciones ausgebildet wurden, handelt es sich hierbei sicherlich nicht um einen Zufall.[68] Vielmehr wurde dieser Modus in der Folge quasi zu einem Markenzeichen im Umkreis der Squarcione-Werkstatt und fand durch Schreiber und Buchmaler wie Bartolomeo Sanvito (1433/35–1511) und Gaspare da Padova (gest. um 1517) von Padua über Rom bis nach Neapel weite Verbreitung.[69] Dabei wurde er durchaus unterschiedlich eingesetzt. In einem Exemplar der *Metamorphosen* Ovids vom Meister des Londoner Plinius✦ hinterfangen die blauen Striche einen umlaufenden Rahmen aus *all'antica*-Motiven, wodurch diese nicht aufgemalt, sondern der Seite aufgelegt und abgehoben erscheinen.[70] Auf Folio 69 verso im *Tractatus Asceticus* dienen sie einerseits – sehr sparsam gesetzt – dazu, einen Riss im Pergament zu fingieren (Abb. 7). Andererseits markieren sie einen Tiefenraum, der sich hinter dem Pergament auftut.[71] Auch hier vermittelt diese Art der gestrichelten Schattierung also zwischen der Flächigkeit der Seite und einem in diesem Fall in die Tiefe führenden Raum.

Während die Effekte dieser „Schattierung" mehrfach benannt wurden, wurde die konkrete Ausführung, soweit mir bekannt ist, noch

✢ *Passio Mauritii et sotiorum eius*, um 1453. 43 Bl., 18,7 × 13 cm, Tempera auf Pergament. Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, Ms 940, fol. 38v (Andrea Mantegna ?).

✦ Ovid, *Metamorphosen*, um 1480. 147 Bl., 318 × 189 mm, Pergament. Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. latin 8016, fol. 1r (Meister des Londoner Plinius).

* Francesco Petrarca, *Canzoniere*, *Trionfi*, Padua, 1463–64. 188 Bl., 232 × 142 mm, Pergament. London, Victoria & Albert Museum, National Art Library, MS. L. 1947–101, fol. 106r (unbekannter Buchmaler). | Seneca, *Opera philosophica*, *Epistolae*, Neapel, 1475. 252 Bl., 274 × 440 mm, Pergament. Padua, Biblioteca Capitolare, Inc. 349, fol. 1r (Giovanni Vendramin). | Marzial, *Epigrammata*, Rom, um 1475. 206 Bl., 222 × 142 mm, Pergament. Genua, Biblioteca-Raccolta Durazzo, ms A III 3, fol. 2r (Gaspare da Padova). – Horaz, *Carmina*, Neapel, um 1490–95. 135 Bl., 400 × 258 mm, Pergament. Berlin, Kupferstichkabinett, MS 78 D.14, fol. 2r (Giovanni Todeschino).

✧ Andere Bildlösungen, die explizit eine Welt hinter dem Pergament suggerieren, sind etwa realisiert in: Macrobius, *In somnium Scipionis expositiones. Saturnalia*, Venedig: Nicholaus Jenson, 1472. Padua, Biblioteca Capitolare, Inc. 249, fol. 2r (Giovanni Vendramin). – Aristoteles, *Opera*, Venedig: Andreas Torresanus de Asula und Bartholomaeus de Blavis, 1483. 375 Bl., 409 × 272 mm, auf Pergament. New York, Pierpont Morgan Library, PML 21194, fol. 2r (Girolamo da Cremona). – Pietro d'Abano, *Conciliator differentiarum philosophorum et medicorum*, Venedig: Johannes Herbort di Seligenstadt, 1483. 284 Bl., 347 × 240 mm, auf Pergament. Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, inc. 169 D 3, fol. 2r (Benedetto Bordon).

DOI: 10.13173/97834471218O4.214
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

nicht hinreichend thematisiert. Gennaro Toscano umschreibt sie bei Frontispizen Gaspare da Padovas mit *sfumato*, das darauf abziele, den Kontrast zum Pergament abzumildern.[72] Der Begriff *sfumato*, der untrennbar mit dem Namen Leonardo da Vincis (1452–1519) verbunden ist, bezeichnet die Auflösung der Konturen. Und in der Tat laufen die gestrichelten Farbflächen ohne begrenzende oder umreißende Linien in den Pergamentgrund über. In der Wortwahl Toscanos klingt zugleich eine Unbestimmtheit an, die darauf verweist, dass sich hier etwas dem Blick entzieht, sich wie Rauch auflöst, nicht mit Eindeutigkeit festgehalten oder definiert werden kann.

Die blaue Farbe, die sowohl von Vendramin, als auch in der *Passio* verwendet wurde, kann in derartigen Fällen durchaus atmosphärisch verstanden werden.[73] Naheliegend ist eine solche Deutung besonders bei den anthropomorph oder zoomorph dargestellten Sternkonstellationen in einer Ausgabe von Hyginus' *De astronomia*,* wo die blaue Strichelung zwischen Sternenbildern und Pergament zugleich den Himmel andeutet.[74] Doch werden besonders in den späten 1470er Jahren, vor allem bei Gaspare da Padova, auch andere Farben wie Lila, Rot-Orange oder seltener Grün verwendet.⁘ In diesen Fällen ist eine figurative Deutung schwerlich möglich.

Catherine Whistler bezeichnet diese farbigen Schattierungen als einen unbestimmten, sich auflösenden Ort („melting, indeterminate site") für *all'antica*-Motive, die visuell wie konzeptionell mit Elementen der Fantasie des Künstlers assoziiert worden seien.[75] Wie schon Toscano hebt auch Whistler Aspekte des Unbestimmbaren bei diesem Modus des Übergangs hervor. Entscheidend ist aber wiederum, wie genau dieser Eindruck entsteht, nämlich durch die Aneinanderreihung von kleinen, sichtbar belassenen Pinselstrichen reiner Farbe – sei dies Blau, Rot oder Grün. Es ist mithin die ungestaltete, ungeformte Farbe, die zwischen Seite und Darstellung, zwischen Flächigkeit und plastischer Greifbarkeit illusionistischer Räumlichkeit vermittelt und allererst den Ort für das künstlerische Schaffen bereitet. Statt einer unkritischen Übernahme eines Bildkonzepts wird an entscheidenden Stellen das Material des Künstlers – Temperafarbe – ungeformt und unvermittelt zum Einsatz gebracht und als Grundlage für das künstlerische Schaffen selbst ausgewiesen.

Das Material des Künstlers, die Farbe, macht somit eine weitere Ebene der Vermitteltheit sichtbar: zwischen der Unmittelbarkeit der physischen, sinnlich-materiellen Präsenz im Spannungsverhältnis zur Mittelbarkeit der ästhetischen Darstellung, das Spiel zwischen physischem Werkstoff und evoziertem, fingierten Material.

Zusammenfassung

In den 1460–1480er Jahren wurde im Umkreis humanistisch interessierter Gelehrter und Künstler ein Typus eines Frontispizes entwickelt und kontinuierlich weiterentwickelt, das mit einem Torbogenmotiv im wahrsten Sinne des Wortes als Schwelle zum Text inszeniert ist. Dabei wird die geschaffene Bildwelt nicht genutzt, um einen Raum für eine Erzählung zu schaffen, sondern dient als Bühne für ein überdimensioniertes Schriftstück, das meist den Anfang des Textes trägt. Die hand-illuminierten Seiten fungieren derart – bei frühen Drucken wie bei Handschriften – als Stellungnahme zum nachfolgenden Text und verorten diesen durch die Übernahme klassischer Motive – von der antikischen Architektur, über Trophäen, Medaillen etc. bis hin zu mythologischen Bildfiguren wie Satyrn oder Kentauren – in einer weit zurückliegenden Vergangenheit und versehen ihn mit der Autorität der antiken Literatur und des Wissens der Alten. Es sind jedoch nicht nur die Motive, die auf eine vergangene Zeit verweisen, sondern ebenso der spezifische Umgang mit Materialien und deren Wahrnehmung – seien dies die physischen Materialien des Buchmalers oder dargestellte, fingierte oder evozierte Materialien.

* Hyginus, *De astronomia*, Padua, um 1465–1470. 80 Bl., 234 × 150 mm, Pergament. New York, Public Library, Spencer MS 28 (unbekannter Buchmaler).

⁘ Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia*, um 1480–85. 197 Bl., 336 × 228 mm, auf Pergament, New York, Public Library, Spencer Ms 20, fol. 1r (Gaspare da Padova).

Bernardo Bembo, *Oratio Gratulatoria*, Padua, um 1463. 36 Bl., 105 × 162 mm, auf Pergament. London, British Museum, Additional MS. 14787, fol. 6v (Franco de' Russi).

Ptolemäus, *Geographie*, Neapel, um 1490. 296 Bl., 267 × 145 mm, auf Pergament. Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. latin 10764, folio 258v (u. a. Cristoforo Maiorana).

DOI: 10.13173/97834471218O4.214
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Mit der bewussten Differenzierung von Material und Materialität – verstanden als Reflexion auf materielle Sinneswahrnehmung und die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit von Material – wurde deutlich, dass in den Frontispizen in besonderer Weise Aushandlungs- und Vermittlungsprozesse thematisiert und zugleich zur Anschauung gebracht werden. So wird über die Darstellung von Materialitäten, etwa des Pergaments, die eigene, zugleich aber auch eine grundlegende Vermitteltheit zum Thema gemacht. Anhand der Frontispize ließ sich so das Verhältnis von Material/Materialität und Medialität näher beleuchten, wobei letztere auf mehreren Ebenen operiert. Verschiedene antike, aber auch zeitgenössische Wissensbestände etwa werden über die jeweilige Darstellung von Materialien und Materialitäten sichtbar gemacht oder belassen und qua ästhetischer Strategien zugleich miteinander in Aushandlung gebracht und in einer einheitlichen Bildwelt miteinander vermittelt. Aber auch eine Vermittlung zwischen Produktion und Rezeption findet über das physische Material und die ästhetische Darstellung von Materialien statt.

Schließlich zeigte der Blick auf solche Frontispize, die im farbreduzierten Modus ausgeführt wurden, dass nicht nur das dargestellte Material, sondern auch das Material, in dem es zur Darstellung kommt, ausschlaggebend für den Transfer von Wissen ist. Zum einen werden mit stärker linienbasierten Darstellungsweisen und Monochromie bestimmte Konnotationen verbunden: eine spezifische Zeitlichkeit, eine besondere Kostbarkeit oder eine grundsätzliche Wissenschaftlichkeit. Zum anderen beeinflusst der Darstellungsmodus auch die Wahrnehmung, fordert die Imagination der Betrachtenden stärker heraus oder bezieht diese ein. Wesentlich stärker als bei Frontispizen, welche die Eigenfarbigkeit dargestellter Materialien imitieren oder ausstellen, spielen farbreduzierte Exemplare häufig mit einer Ambivalenz des materiellen Status' des Dargestellten.

Claudia Reufer

Anmerkungen

1 Gianfranceso Poggio Bracciolini etwa suchte während der Zeit des Konstanzer Konzils die umliegenden Klöster systematisch nach alten Büchern ab und fand in St. Gallen u. a. „seinen" Quintilian. Siehe dazu Philippa Sissis, *Zwischen Artefakt und Produkt. Das humanistische SchriftBild in den Kopien Poggio Bracciolinis in Florenz um 1400*, Dissertation Universität Hamburg 2019, S. 39 [Transkript].

2 Siehe z. B. *Codex und Geltung*, hg. v. Felix Heinzer u. Hans-Peter Schmit, Wiesbaden 2015; *Codex und Material*, hg. v. Patrizia Carmassi u. Gia Toussaint, Wiesbaden 2018.

3 Federica Toniolo, „Veiling and Unveiling in Italian Manuscripts of the Second Half of the Fifteenth Century", in: *Codex und Material*, hg. v. Patrizia Carmassi u. Gia Toussaint, Wiesbaden 2018, S. 287–308, hier S. 288.

4 Der Begriff wurde von Margery Corbett, „The Architectural Title-Page. An Attempt to Trace its Development from its Humanist Origins up to the Sixteenth and Seventeenth Centuries, the Heyday of the complex engraved Title-Page", in: *Motif* 12 (1964), S. 49–62 geprägt. Siehe auch Lew Andrews, „Pergamene strappate e frontespizi. I frontespizi architettonici nell'epoca dei primi libri a stampa", in: *Arte Veneta* 54/55 (1999), S. 6–28; Wolf-Dietrich Löhr, „Tätige Trägheit. Petrarca, Bembo, Sanvito und das Buch als Denkmal des Autors", in: *Autorbilder. Zur Medialität literarischer Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Gerald Kapfhammer, Münster 2007, S. 155–199.

5 Lilian Armstrong, „The Hand-Illumination of Printed Books in Italy 1465–1515", in: *The Painted Page. Italian Renaissance Book Illumination 1450–1550*, Ausst. Kat. hg. v. Jonathan J. G. Alexander, München/New York 1996, S. 35–47, hier S. 36.

6 Lilian Armstrong, „Impact of Printing on Miniaturists in Venice after 1469", in: *Printing the Written Word. The Social History of Words, ca 1450–1520*, hg. v. Sandra Hindman, Ithaca 1991, S. 174–202, bes. S. 201 f.; Helena Katalin Szépe, *Venice Illuminated. Power and Painting in Renaissance Manuscripts*, New Haven/London

DOI: 10.13173/9783447121804.214
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

2018, S. 17. Zum Buchdruck in Venedig siehe v. a. Leonardas Vytautas Gerulaitis, *Printing and Publishing in Fifteenth-Century Venice*, Chicago/London 1976; Martin Lowry, *Nicholas Jenson and the Rise of Venetian Publishing in Renaissance Europe*, Oxford 1991.

7 Zum Einzelblatt siehe Giordana Mariani Canova, *La miniatura veneta del Rinascimento*, Venedig 1969, Kat. Nr. 44; Lilian Armstrong, *Renaissance Miniature Painters and Classical Imagery. The Master of the Putti and His Venetian Workshop*, London 1981, Kat. Nr. 2; Ausst. Kat. *The Painted Page*, Kat. Nr. 80 (Lilian Armstrong).

8 Siehe Armstrong, *Renaissance Miniature Painters*, Kat. Nr. 14; *La miniatura a Padova dal Medioevo al Settecento*, Ausst. Kat. hg. v. Giordana Mariani Canova, Modena 1999, Kat. Nr. 119 (F. Bevilacqua).

9 Zu seinen Arbeitgebern gehörten neben den Agostini und Macighi auch die Erizzo, Querini, Muazzo, Corner, Barbarigo und Dolfin. Siehe Armstrong, *Renaissance Miniature Painters*, S. 6.

10 Siehe Ausst. Kat. *The Painted Page*, Kat. Nr. 78 (Giordana Mariani Canova).

11 S. ebd. Kat. Nr. 101 (Lilian Armstrong).

12 S. ebd. Kat. Nr. 96 (Lilian Armstrong); Ausst. Kat. *La Miniatura a Padova*, Kat. Nr. 145 (Andrea De Marchi).

13 Patrizia Carmassi, „Welche Materialität? Überlegungen anhand mittelalterlicher Codices mit einem Schwerpunkt auf der Sammlung Marquard Gude", in: *Material und Codex*, hg. v. ders. u. Gia Toussaint, Wiesbaden 2018, S. 13–38.

14 Nicholas Herman, „Excavating the Page. Virtuosity and Illusionism in Italian Book Illumination, 1460–1520", in: *Word & Image* 27/2 (2011), S. 190–211; Andrews, „Pergamene strappate".

15 Toniolo, „Veiling and Unveiling".

16 David Ganz, „Schriftgeschichten. Das Trompe-l'œil in italienischen Inkunabeldrucken", in: *Exzessive Mimesis. Trompe-l'œils und andere Überschreitungen der ästhetischen Grenze*, hg. v. Helga Lutz u. Bernhard Siegert, München 2020, S. 75–98.

17 Herman „Excavating the Page", bes. S. 201 f.

18 Siehe Thomas Raff, „‚Materia superat opus'. Materialien als Bedeutungsträger bei mittelalterlichen Kunstwerken", in: *Studien zur Geschichte der europäischen Skulptur im 12./13. Jahrhundert*, hg. v. Herbert Beck u. Kerstin Hengevoss-Dürkop, Frankfurt a. M. 1994, Bd. 1, S. 18–30; Thomas Strässle, „Einleitung. Pluralis materialitatis", in: *Das Zusammenspiel der Materialien in den Künsten. Theorien – Praktiken – Perspektiven*, hg. v. dems. u. a., Bielefeld 2013, S. 21–41, bes. S. 21–27; Ann-Sophie Lehmann, „The Matter of the Medium. Some Tools for an Art Theoretical Interpretation of Materials", in: *The Matter of Art. Materials, Practices, Cultural Logics, c. 1250–1740*, hg. v. Christy Anderson u. a., Manchester 2015, bes. S. 21–41; Monika Wagner, „Material", in: *Historisches Wörterbuch ästhetischer Grundbegriffe*, hg. v. Karlheinz Barck, Stuttgart/Weimar 2001, Bd. 3, S. 866–882, bes. S. 868–870.

19 Monika Wagner, *Das Material der Kunst. Eine andere Geschichte der Moderne*, München 2001, S. 17 f. Siehe auch Anja Grebe, „Zwischen Material und Medium. Überlegungen zur Farbästhetik in der Buchmalerei des 11. Jahrhunderts", in: *Farbe im Mittelalter. Materialität – Medialität – Semantik*, hg. v. Ingrid Bennewitz u. Andrea Schindler, Berlin 2011, Bd. 1, S. 127–139, hier S. 128.

20 Leon Battista Alberti, *Della Pittura – Über die Malkunst*, hg., eingel., übers. u. komm. v. Oskar Bätschmann u. Sandra Gianfreda, Darmstadt 2002, S. 66/67: „Quelli [i matematici] col solo ingegno, separata ogni materia, mesurano le forme delle cose. Noi, perché vogliamo le cose essere poste da vedere, per questo useremo quanto dicono più grassa Minerva […]." („Jene [die Mathematiker] messen allein mit dem Verstand die Formen der Dinge, losgelöst von allem Stofflichen. Wir aber, die wir die Dinge zu Anschauung gebracht haben wollen, werden uns an eine sozusagen ‚handfestere Minerva' halten […]". Siehe auch Claudia Reufer, „‚materia' e ‚ragionamenti'. Wahrnehmung und Materialität der Zeichnung bei Ghiberti und Jacopo Bellini", in: *Ghiberti teorico. Natura, arte e coscienza storica nel Quattrocento*, hg. v. Fabian Jonietz, Wolf-Dietrich Löhr u. Alessandro Nova, Mailand 2019, S. 151–167, hier S. 152.

21 Lehmann, „The Matter of the Medium", S. 74.

22 Zu Materialevokationen siehe demnächst *Crafting Presence. Material Evocation, 300–1400*, hg. v. Britta Dümpelmann, Leiden/Boston (im Erscheinen); Ilka Mestemacher, *Marmor, Gold und Edelsteine. Materialimitation in der karolingischen Buchmalerei*, Berlin/Boston 2021, bes. S. 51–54.

23 Ich danke Klaus Krüger für diese Auffächerung des Medialitäts-Begriffs.

DOI: 10.13173/9783447121804.214
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

24 Claudia Reufer, *Artikulation und Generierung bildlichen Wissens. Die Zeichnungsbücher aus der Werkstatt Jacopo Bellinis*, Diss. FU Berlin 2016, bes. S. 92.
25 Herman, „Excavating the Page", S. 191.
26 Siehe Albinia C. De la Mare und Laura Nuvoloni, *Bartolomeo Sanvito. The Life & Work of a Renaissance Scribe*, Paris 2009, Kat. Nr. 29.
27 Claudia Reufer, „Ungeordnete Ordnung. Ästhetische Evidenzerzeugung im Pariser Zeichnungsbuch Jacopo Bellinis", in: *Zeigen – überzeugen – beweisen. Methoden der Wissensproduktion in Kunstliteratur, Kennerschaft und Sammlungspraxis der Frühen Neuzeit*, hg. v. Elisabeth Oy-Marra u. Irina Schmiedel, Merzhausen 2020, S. 289–316, hier S. 299–303.
28 Patricia Fortini Brown, *Venice & Antiquity. The Venetian Sense of the Past*, New Haven 1996, S. 192; Toniolo, „Veiling and Unveiling", S. 295.
29 Siehe Ausst. Kat. *The Painted Page*, Kat. Nr. 70 (Lilian Armstrong) und Kat. Nr. 73 (Jonathan J. G. Alexander).
30 Siehe Armstrong, *Renaissance Miniature Painters*, S. 51.
31 Teresa D'Urso, „Ioan Todeschino (Il Maestro del Plinio di Londra?), in: *La Biblioteca Reale di Napoli al tempo della dinastia aragonese*, Ausst. Kat. hg. v. Gennaro Toscano, Valencia 1998, S. 465-482.
32 Siehe Teresa D'Urso, *Giovanni Todeschino, La miniatura ‚all'antica' tra Venezia, Napoli e Tour*, Neapel 2007, S. 320 f., Nr. 7.
33 Corine Maitte, „*Façon de Venise*. Determining the Value of Glass in Early Modern Europe", in: *Concepts of Value in European Material Culture, 1500–1900*, hg. v. Bert de Munck u. Dries Lyna, Farnham 2015, S. 209–237, bes. S. 215 f. Siehe auch D'Urso, *Giovanni Todeschino*, S. 87/89; Toniolo, „Veiling and Unveiling", S. 305.
34 Rachele Scuro, „Shaping Identity through Glass in Renaissance Venice", in: *Materialized Identities in Early Modern Culture, 1450–1750. Objects, Affects, Effects*, hg. v. Susanna Burghartz u. a., Amsterdam 2021, S. 99–134.
35 Siehe etwa Zeichnungen aus dem Umkreis Francesco Squarciones und der Bellini: *Zentauren und Satyrn*, Feder und Tinte, weiße Kreide auf grüngrundiertem Papier, 27,3 × 18,7 cm. München, Staatliche Graphische Sammlung; *Zeichnungen nach der Antike*, Feder und Tinte auf Papier, 40,5 × 28,8 cm. Paris, Louvre, Cabinet des Dessins, Inv. Nr. R.F. 524.
36 Vgl. etwa *Bacchischer Sarkophag mit der Züchtigung des Pan* (um 220/240 n. Chr.). Dresden, Staatliche Skulpturensammlung, Inv. Nr. Hm 271. Armstrong, *Renaissance Miniature Painters*, S. 53–59.
37 Ebd., Kat. Nr. 14.
38 Ebd., S. 24. Um diese Diskrepanz zu erklären, wurde versucht, die Putten als Ausdruck des Triumphs des geschriebenen Wortes über den darunter stattfindenden Kampf zu verstehen.
39 Lilian Armstrong, „Copies of Pollaiuolo's ‚Battling Nudes'", in: *Art Quarterly* 31 (1968), S. 155–167, hier S. 156 f. Siehe auch Sarah Blake McHam, *Pliny and the Artistic Culture of the Italian Renaissance. The Legacy of the* „Natural History", New Haven 2013, S. 47.
40 Ganz, „Schriftgeschichten", S. 81.
41 Herman, „Excavating the Page", S. 201; Armstrong, *Renaissance Miniature Painters*, S. 21–26.
42 Otto Pächt, „Notes and Observations on the Origin of Humanistic Book-Decoration", in: *Fritz Saxl 1890–1948. A Volume of Memorial Essays from his Friends in England*, hg. v. D. J. Gordon, London 1957, S. 184–194, hier S. 148; Fortini Brown, *Venice & Antiquity*, S. 192–204.
43 Herman, „Excavating the Page", S. 201–205.
44 Ebd., S. 201.
45 Siehe Ausst. Kat. *La miniatura a Padova*, Kat. Nr. 146 (Giordana Mariani Canova). Zum Motiv des zerrissenen Pergaments siehe Andrews, „Pergamene strappate"; Herman, „Excavating the Page".
46 Herman, „Excavating the Page", S. 201.
47 Armstrong, „Impact of Printing on Miniaturists", S. 192.
48 Armstrong, *Renaissance Miniature Painters*, S. 10. Fünfzehn Jahre später wiederholt sie: „The monochromatic effect of ink drawings was appreciated for its harmony with the black and white block of the printed text." Armstrong, „The Hand-Illumination of Printed Books", S. 36.
49 Jonathan J. G. Alexander, *The Painted Book in Renaissance Italy*, New Haven/London 2016, S. 183.
50 Armstrong, „The Hand-Illumination of Printed Books", S. 36.
51 Siehe Simonetta Nicolini, *Il gusto della miniatura in Italia. Un percorso tra letteratura artistica e altre fonti (sec. XIV–XVIII)*, Rom 2021, S. 17; Veronica Ricotta, „Per il lessico artistico del Medioevo volgare", in: *Studi di lessicografia italiana* 30 (2013), S. 27–91, hier S. 73 u. 77.

DOI: 10.13173/9783447121804.214
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

52 Francesco Petrarca on Panel Painting and Sculpture. *De tabulis; De statuis*, aus: Francesco Petrarca, *De remediis utriusque fortunae* (1354–1366) De tabulis pictis. Dialogus XL. De statuis. Dialogus XLI, hg. u. übers. v. Gregor Maurach, komm. v. Claudia Echinger-Maurach, Heidelberg 2014, S. 8 u. 15 f. (Übersetzung). URL: http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/artdok/volltexte/2014/2209 (20.09.2023).
53 Britta Dümpelmann, „Farbreduktion und Fiktionalität in der Skulptur und den graphischen Künsten des 15. und 16. Jahrhunderts", in: *Chiaroscuro als ästhetisches Prinzip*, hg. v. Claudia Lehmann u. a, Berlin 2018, S. 311–332, hier S. 314.
54 Ebd., S. 312 f.
55 Siehe Armstrong, *Renaissance Miniature Painters*, Kat. Nr. 17.
56 Siehe Ausst. Kat. *The Painted Page*, Kat. Nr. 90 (Lilian Armstrong).
57 S. ebd. Kat. Nr. 91 (Lilian Armstrong).
58 Siehe z. B. ebd. *La miniatura a Padova*, Kat. Nr. 47, 50 u. 53.
59 McHam, *Pliny*, S. 234.
60 Sabine Blumenröder, *Andrea Mantegna – die Grisaillen. Malerei, Geschichte und antike Kunst im Paragone des Quattrocento*, Berlin 2008, bes. S. 211–215 u. S. 164.
61 Siehe auch Dieter Mersch, „Erscheinung des ‚Un-Scheinbaren'. Überlegungen zu einer Ästhetik der Materialität", in: *Das Zusammenspiel der Materialien in den Künsten*, hg. v. Strässle u. a., S. 27–44, hier S. 30–33.
62 Zu dieser Initialen-Form, die zwar als antik wahrgenommen wurde, jedoch auf italienische Manuskripte des 12. Jahrhunderts zurückgeht, siehe Pächt, „Notes and Observations", S. 189 f.; Jonathan J. G. Alexander, „Patrons, Libraries and Illuminators in the Italian Renaissance", in: Ausst. Kat. *The Painted Page*, S. 11–20, hier S. 15; Alexander Nagel u. Christopher S. Wood, *Anachronic Renaissance*, New York 2010, S. 144.
63 Sissis, *Zwischen Artefakt und Produkt*, S. 189 f. Zu venezianischen Interpretationen siehe Giordana Mariani Canova, „*Revival* dell'antico, citazioni, riusi tra Venezia e Milano nella miniatura del Quattrocento. Il caso di Francesco Filelfo e del Filarete", in: *Rivista di storia della miniatura* 23 (2019), S. 37–45, bes. S. 37.
64 Otto Pächt, *Buchmalerei des Mittelalters. Eine Einführung*, München 1984, S. 200–202. Siehe dazu auch Ganz, „Schriftgeschichten", S. 75 f.
65 Vgl. jedoch *Biblia italica*, Venedig: Vindelinus de Spira, 1471. 2 Bde., 327 bzw. 324 Bl., 387 × 273 mm bzw. 415 × 280 mm, auf Pergament. New York, The Pierpont Morgan Library, PML 26983 und 26984, deren Ausstattung dem Putten-Meister zugeschrieben wird und die auf Folio 13 des ersten Bandes oder Folio 3v des zweiten Bandes ebenfalls eine strichelnde Schattierung in Tempera aufweist.
66 Siehe auch Ausst. Kat. *La miniatura a Padova*, Kat. Nr. 104 (Alberta De Nicolò Salmazo).
67 Mariani Canova, *La miniatura veneta*, S. 14–16; Jonathan J. G. Alexander, *Italienische Buchmalerei der Renaissance im 15. Jahrhundert*, München 1977, S. 55–59; M*antegna + Bellini. Meister der Renaissance*, Ausst. Kat. hg. v. Caroline Campbell u. a., München 2018, S. 105 f.
68 Giordana Mariani Canova, „La bottega di Francesco Squarcione e i miniatori", in: *Francesco Squarcione ‚pictorum gymnasiarcha singularis'*, hg. v. Alberto De Nicolò Salmazo, Padua 1999, S. 217–232.
69 Gaspare da Padova arbeitete in den 1470er und 80er Jahren v. a. für Francesco Gonzaga und Giovanni d'Aragona. Dadurch kam der venezianisch-paduanische Stil nach Rom und Neapel. Ausst. Kat. *La Biblioteca Reale di Napoli*, S. 453.
70 Ovid, *Metamorphosen*, um 1480. 147 fols. +2, 318 × 189 mm, Pergament. Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. latin 8016, fol. 1. Ausst. Kat. *The Painted Page*, Kat. Nr. 46 (Lilian Armstrong).
71 Ausst. Kat. *The Painted Page*, Kat. Nr. 70 (Lilian Armstrong).
72 Gennaro Toscano, „Gaspare da Padova e la diffusione della miniatura ‚all'antica' tra Roma e Napoli", in: Ausst. Kat. *La Miniatura a Padova*, S. 523–531, hier S. 526.
73 Siehe Ausst. Kat. *The Painted Page,* S. 120, Kat. Nr. 51 (Giordana Mariani Canova); Ausst. Kat. *La miniatura a Padova*, S. 267, Kat. Nr. 105 (Alberta De Nicolò Salmazo).
74 Ausst. Kat. *The Painted Page*, Kat. Nr. 51 (Giordana Mariani Canova).
75 Catherine Whistler, „‚Disegno a stampa', ‚disegno a mano' and the Development of the indipendent Landscape Drawing in Renaissance Venice", in: *Jenseits des Disegno? Die Entstehung selbständiger Zeichnungen in Deutschland und Italien im 15. und 16. Jahrhundert*, hg. v. Daniela Bohde u. Alessandro Nova, Petersberg 2018, S. 129–145, hier S. 136.

DOI: 10.13173/97834471218O4.214
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Kontingenzbewältigung der Stoffvielfalt bei Agricola am Beispiel der Gruppe Gagat-Bitumen-Kohle

Mitte des sechzehnten Jahrhunderts suchte der Bergbauexperte, Arzt und Bürgermeister Georg Agricola nach Ordnungskriterien für Stoffe, die im Bergbau und in der Metallverarbeitung von Bedeutung waren. Einige dieser Stoffe, wie zum Beispiel die Kohle, bereicherten die damalige Praxis und Theorie dieser Arbeitsbereiche erst seit relativ kurzer Zeit und dynamisierten so die Wissensoikonomie des Bergbaus. So musste der Stoff Kohle im 16. Jahrhunderts erst einmal definiert und in seine stofflichen Bezüge eingeordnet werden. In einem ersten Versuch näherte sich Agricola im Buch *Bermannus sive re metallica* dem Stoff der Kohle epistemologisch in einem dialogischen Verfahren an. Gegen Ende seines Lebens wandte er in *De Natura fossilium*[*] ein taxonomisches Verfahren an und definierte eine Stoffgruppe, in der er die Kohle gemeinsam mit anderen Stoffen, nämlich Gagat und Bitumen, und in enger Verwandtschaft mit Bernstein, Naphta und anderen Erdpechtypen verortete.[1]

Kohlebergbau stellte im Erzgebirge im Vergleich zum Silber- und Kobaltbergbau im 16. Jahrhundert nur ein sehr kleines bergmännisches Gewerbe da. Die Tätigkeiten weiteten sich erst im Laufe des 18. Jahrhunderts besonders in der Umgebung von Zwickau und von Freiberg erheblich aus.[2] Zu Lebzeiten von Agricola war die Gewinnung des fossilen Brennstoffes höchstens eine Nebentätigkeit einzelner Gewerbetreibender in der Umgebung des Zwickauer Stadtgebiets und östlich von Meißen. Trotz dieser ökonomisch untergeordneten Stellung des Steinkohlebergbaus fand der feste fossile Brennstoff als „Gemenge“[3] Einzug in die Schriften von Agricola und stellte den Arzt, Geschichtsschreiber, Bürgermeister und Bergbauexperten vor erhebliche epistemologische Herausforderungen.[4] Diese bestanden darin, dass er Kohle aus eigener Anschauung nur unzureichend kannte und sich zu Anfang seiner Schreibtätigkeit fast ausschließlich auf aus der Antike überlieferte Schriften stützte. In den Folgejahren, in denen er seine Publikation *De Natura fossilium* vorbereitete, stellte er Nachforschungen an, um mehr über das fossile Material in seinen geologischen Zusammenhängen zu erfahren.[✧]

Agricola stellte an den Stellen seiner Publikationen, die auf Steinkohle Bezug nehmen, eine Stoffgruppe vor, die eine andere Ordnungs- und Beschreibungsform aufweisen, als dies im 18. Jahrhundert üblich wurde. Die frühe britische, vor allem englische, sächsisch-hallische und schwedische Geologie des 18. Jahrhunderts betrachtete die Kohle (bzw. verschiedene Kohletypen) als Teil einer Gruppe fossiler Stoffe, die in einer

[*] Zu den beiden Werktiteln ist zu bemerken, dass mit „metallica“ nicht nur Metalle, sondern eher Minerale gemeint waren. Das Wort „fossilium“ im Titel der späteren Publikation meint nicht allein versteinerte Materialien, sondern alle möglichen untertage gefundenen Stoffe, wie Prescher (1955) verdeutlicht hat. Anders als Prescher (1958) meinte, hatte Agricola keinen eindeutigen Begriff von „Kohle“ als einer Kategorie der fossilen „Gemenge“. Vielmehr erarbeitete er sich im Laufe seines Lebens ein Begriffsfeld, in dem Kohlen (*carbones*) ihren Platz fanden.

[✧] Das Wissen über Stoffe ist einer ständigen Entwicklung unterworfen. Das Potenzial von Stoffen für die menschliche Nutzung ist ein Teil des Wissens über Stoffe. Ein anderer Teil ist das Wissen über die Entstehung und die Transformationen von Stoffen. Ebenso ist das Wissen über das Vorkommen dieser Stoffe in diesem Bereich zu nennen. Je nach Erkenntnisinteresse, technischen, philosophischen und religiösen Kontexten, ist es Menschen zu unterschiedlichen Zeitpunkten gelungen, neues Wissen über einzelne Stoffe zu erlangen und auch neue Nutzungsfelder zu entwickeln.

DOI: 10.13173/97834471218O4.241
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

recht horizontalen Beziehung zu verwandten Stoffen wie beispielsweise dem Erdpech, dem Naphtha oder dem Asphalt standen.[5] Dieser Gruppe war, wie der englische Geologie-Pionier John Hill hervorhob, die Eigenschaft der Brennbarkeit gemeinsam.[6] Zum Beispiel führte der sächsische Arzt und Bergrat Johann Friedrich Henckel selbst Experimente mit fossilen Brennstoffen in der Metallschmelze durch und schrieb in seiner 1725 veröffentlichten Schrift *Pyritologia* über die grundlegenden Gemeinsamkeiten verschiedener ähnlicher Stoffe:

> Was anbey die Berg-Hartze und Berg-Oele insondergeit betrifft, …; inzwischen stehet es doch dahin, ob nicht, ja es ist starcke Vermuthung, daß dergleichen wohl auch mittelbar, und zwar eben aus solchen, zum Exempel, aus Holtz-artigen, hartzigen, Alaunischen Berg-Arten, von welchen eben noch die Frage ist: Ob sie nicht förmlich gewesene, und nachgehends nur durch unterirrdische Witterungen zubereitete Pflantzen-Stücken sind, ihre Entstehung und Ausfluß haben mögen.[7]

Für Agricola war die Brennbarkeit oder die Entstehungsart der fossilen Stoffe nur ein Kriterium, um die vielfältigen Materialien so anzuordnen, dass die Beziehungen untereinander, die Fundkontexte und die Verwendungszusammenhänge dargestellt werden konnten. Weitere Eigenschaften der fossilen Stoffe traten hinzu, wie die Körnigkeit oder die Dichte der Materialien. Einige dieser Eigenschaften zeigten sich weniger im Fundzusammenhang und im Bergwerk als vielmehr in der Praxis ihrer Verwendung, weshalb für Agricola auch Berichte über die Verwendung von (fossilen) Materialien in unterschiedlichen Kontexten wichtige Quellen waren. In der Zusammenschau von antiken und zeitgenössischen Berichten über verschiedene fossile Stoffe entstand ein Wissen, das einerseits die Vielfalt von Materialien zu ordnen suchte, andererseits durch die zugeschriebene Bedeutung der Nutzbarkeit dieser Stoffe deren Einsatz in vielfältigen neuen Bereichen beförderte. In der Dichte und Umfänglichkeit stellte das Wissen über eine Stoffgruppe von kohleartigen Substanzen seinerzeit eine Neuheit dar, womit Agricola eine Episteme formulierte, deren Dynamik sich erst in den folgenden 150 Jahren voll entfalten sollte.

Stoffe und Episteme

Der Stoff Kohle, der einer langen Erdgeschichte entstammt und damit eine vollkommen nichtmenschliche Geschichte besitzt, tritt als Wissensobjekt vielfältig in einen menschlichen Wissens- und Handlungszusammenhang. Kohle reicht jedoch wegen seiner erdhistorischen Bedeutung vielfältig über die als Episteme geformte Bedeutung in der menschlichen Sphäre hinaus.[8]

Eine Episteme – im Sinne der Stoffgeschichte[9] – ist die komplexe Beziehung zwischen dem Gegenstand des Wissens und seinem Kontext, jedoch nicht das Wissen selbst.[10] So wie Stoffe eben eine Verbindung zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Kontexten herstellen,[11] ist die Episteme als vielfältig geformt und (um)gebildet zu verstehen. So umfasst der Begriff der „Episteme“ in einer wissenshistorischen Dimension sowohl die materiellen als auch die immateriellen Aspekte eines Stoffes, womit einerseits der wissenschaftliche, philosophische und säkulare Diskurs gemeint ist. Andererseits beziehen sich die immateriellen Aspekte auf die vielfältigen Anpassungen an unterschiedliche soziale und kulturelle Kontexte sowie die Arten, seine Existenz oder Facetten seiner Existenz zu negieren. Er umfasst somit die historische Dynamik der Veränderungen in der Art und Weise, wie er verstanden, wahrgenommen und kommuniziert wird.[12]

Kohle ist in diesem Sinne Episteme, weil sie ein materielles Objekt ist, das in verschiedenen sozialen und kulturellen Kontexten zu finden ist, die von einer Vielzahl individueller Kenntnisse in verschiedenen Epochen geprägt sind. Mehr jedoch als materielles Objekt, das seinen Platz in der anthropozentrischen Materialgeschichte beanspruchen

DOI: 10.13173/97834471218O4.241
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

kann,[13] ist Kohle auch eine aufgrund der vielfältigen Diskurse geprägte Episteme. Anhand eines anderen, hauptsächlich im Bergbau gewonnen Stoffes, nämlich des Goldes, hat Allison Bigelow verdeutlicht, wie sehr kulturell unterschiedliche Diskurse auch die materielle Behandlung beeinflussen können.[14] Formen der Wahrnehmung in der mediterranen Antike zum Beispiel vermitteln trotz spärlicher Anspielungen auf seinen Brennwert seine Fähigkeit, für medizinische Zwecke, zur Konservierung von Mumien oder nach dem Polieren als dekorativer Stein zu dienen, wie weiter unten mit Bezug auf Agricolas Schriften skizziert wird.

Als kohlehaltige Materialien in der europäischen Frühen Neuzeit, d. h. im 16. Jahrhundert als erkenntnistheoretischer Gegenstand wiederentdeckt und von Gelehrten wie Agricola, Peter Kerzenmacher oder Valerius Cordus in schriftlicher Form kodifiziert wurden, reduziert sich die praktische Vielfalt gewissermaßen auf einen diskutierten Brennwert.[15] Die Reduzierung der praktischen Vielfalt auf einen einzigen Verwendungszweck bedeutete jedoch keine Reduzierung der epistemologischen Vielfalt – angesichts des Variantenreichtums der vorgefundenen und geförderten Kohlearten, der umstrittenen Fragen ihrer Verwendung in verschiedenen Produktionszusammenhängen und der Zweifel an ihrer Entstehung und Herkunft. Solche Fragestellungen konnten wissenschaftlicher Natur sein – sie waren zusätzlich eng mit praktischen Fragen über die Verwendung in der Verhüttung und der Herstellung von Produkten sowie über die Arbeit von Landvermessern und Bergleuten verbunden. In den mineralogischen, metallurgischen und naturkundlichen Studien, die in der Mitte des 18. Jahrhunderts einen großen Aufschwung erlebten, traten die Beziehungen zwischen praktischer und akademischer Arbeit, zwischen technologischen und geochemischen Problemen und zwischen lokalen Erkenntnissen deutlich hervor, die auch die Pflicht formulieren, allgemeine oder planetarische Schlussfolgerungen zu ziehen.[16]

Kohle als Episteme im Protoanthropozän

Das Wissen über fossile Stoffe ordnet sich in eine Entwicklung ein, in der die Wissenschaftsgeschichte mit der sogenannten wissenschaftlichen Revolution lange Zeit der europäischen Wissensentwicklung eine Sonderstellung eingeräumt hat.[17] Diese ist in Teilen auf die Akkumulation nichteuropäischer Wissensbestände zurückzuführen – in einem nicht unerheblichen Maße auf ein globales System der Kommunikation und des Wettbewerbs um die Verwertung von Wissen zum machtpolitischen und ökonomischen Vorteil einiger europäischer Akteure.[18] In diesem sich selbst verstärkenden Prozess der Wissensakkumulation und Wissensanwendung, wurden die Konsequenzen für bio-geo-chemische Prozesse häufig ausgeblendet. Vielmehr ging es darum, diese Prozesse dahingehend zu verstehen, wie durch einzelne Akteure oder Akteursgruppen nutzbare und nützliche Wissensformen umgedeutet werden konnten. In der Landwirtschaft, im Bergbau, im Bauwesen und im Maschinenbau (u. v. a. m.) versuchten verschiedene Akteure, solche Prozesse verstehen zu lernen und verschiedene Wissensbereiche zusammenzuführen.

In diesem Sinne zeigen auch die Schriften von Agricola, dass die Ausbeutung natürlicher Rohstoffe wie Kohle, Gold oder Silber zum Nutzen menschlicher Gesellschaften zunehmend ein solches Zusammenspiel von unterschiedlichen Wissensbereichen erforderte, um dem Streben der Fürstentümer nach wirtschaftlicher Autonomie gerecht zu werden.[19] Mechanik, Naturphilosophie und eine frühe Form biologischen Denkens, Mathematik, Astronomie, Proto-Chemie und Alchemie, Proto-Geologie und Proto-Geografie, Hydraulik, Proto-Meteorologie wirkten hier zusammen und bildeten in Wechselwirkung mit den politischen, sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen der jeweiligen Zeit eine „Wissensoikonomie".[20]

Transfer, Akkumulation und Konzentration dieser Wissensbestandteile erlaubten, dass

DOI: 10.13173/9783447121804.241
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

die Ausbeutungsformen dieser Rohstoffe effizienter, d. h. mit größerer Auswirkung in bis dahin nichtmenschliche Natur eingriffen: Bergwerke ließen sich nun tiefer in die Berge graben und aus vorher als „taub" bezeichneten Gesteinen konnten Bergleute nützliches Material extrahieren. In anderen Sektoren der Rohstoffgewinnung wurden Anbauflächen der Landwirtschaft zulasten von Wäldern vergrößert und durch die Trockenlegungen von Sümpfen wurden Landflächen gewonnen, die nun als Weide, Bau- oder Ackerland dienten.[21] In der Verarbeitung der in Bergbau und Landwirtschaft gewonnenen Materialien entstanden größere Produktionskomplexe. Diese waren ein weiterer Teil des Wissenskomplexes, nutzten beispielsweise neue Erkenntnisse im Maschinenbau und entwickelten sich in einem Umfeld aus wirtschaftlich-politischen Konkurrenzen, die seit dem Frühabsolutismus die Verstärkung der territorialen Wirtschaftsleistung verlangten, wodurch die entweder lokal konzentrierten Manufakturen und Fabriken oder dezentral organisierte Produktionsketten entstanden.[22]

Hier zeigt sich ein zweiter Teil der im Folgenden besprochenen Aspekte von Agricolas Arbeiten zu kohlenähnlichen Stoffen: Agricola interessierte sich nicht allein für den Rohstoff, sondern auch für das stoffliche Verhalten und die Extraktion von Bestandteilen in der Warenproduktion. Denn er wusste, dass alle bergmännisch gewonnenen Stoffe – er nennt sie zusammenfassend „Fossilien" – Mischprodukte waren, deren einzelne Bestandteile durch technische Verfahren herausgelöst werden konnten und erst dann ihren vollen wirtschaftlichen Nutzen entfalteten. Aus dieser Perspektive bietet Agricola für eine wissenshistorische Rekonstruktion der Gruppe der kohlenverwandten Materialien, Stoffe und Substanzen die Themen der Verhaltensweisen und der in diesen verschiedenen Stoffen gefundenen gemeinsamen Komponenten an. Denn die Komposita eines Stoffes – aus denen Kohle, Erdpech oder Gagat gebildet sind – konnten sich unterschiedlich zum Gesamtstoff verhalten und so Gemeinsamkeiten zwischen den verschiedenen zusammengesetzten Stoffen aufzeigen. Gleichzeitig verhielten sich diese unterschiedlichen zusammengesetzten Stoffe trotz ihrer Ähnlichkeit verschieden, hatten unterschiedliche Eigenschaften und waren deswegen in der Warenproduktion nicht gleich einsetzbar.

Jedoch konnte Agricola weder eine vollständige chemische Erklärung für die Verwandtschaft und Unterschiedlichkeit von Stoffen geben, wie sie mit der modernen Chemie des 19. Jahrhunderts möglich wurde, noch war es ihm möglich, die Auswirkungen von der Nutzung von Stoffen abzuschätzen. Die neuere Chemie weiß, wie Jens Soentgen es bezeichnet, dass Stoffe eine Neigung besitzen und sich unter Umständen anders verhalten, als dies der Mensch intendiert. Diese Formen des abweichenden Verhaltens von Stoffen führte im europäischen Kontext immer wieder zu Unfällen und zu der Erkenntnis, dass Natur und menschliche Gesundheit durch den Einsatz bestimmter Stoffe Schaden nehmen konnten. Diese gefährliche Seite der Stoffe sollte in den folgenden Jahrhunderten jedoch weniger intensiv erforscht werden als die Möglichkeiten, neue Nutzungsformen zu entdecken.

Grundlegend veränderte sich im Laufe der Frühen Neuzeit das Verhältnis des Menschen zur Natur und führte auf den Entwicklungspfad einer anthropozänen Menschennatur.[23] Ohne die Annahme zu vertreten, dass die heutige planetare Krise bereits im 16. Jahrhundert anfing, ist dennoch schon in der Frühmoderne eine nicht übersehbare Vielzahl von Momenten zu erkennen, die grundlegend für spätere Entwicklungen im Binnenverhältnis der Menschennatur waren. Im lateinisch geprägten Europa wurde Natur nun auch jenseits der göttlichen Schöpfung gesehen als dem Menschen nützliche Gegebenheit. Diese eine Interpretation beruhte nicht zuletzt auf der neuen Physik, wie sie Ende des 15. Jahrhunderts entstand.[24] Nun rückten physikalische Prozesse auf der Erde und die der – aristotelisch determinierten – supralunaren Sphären in eine einheit-

DOI: 10.13173/9783447121804.241
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

liche Betrachtung und Vorgänge auf der Erde selbst wurden mit neuen mathematischen Verfahren behandelt. Die Natur wurde zu einem, mittels mathematisch-physikalischer Verfahren zu durchdringenden Raum, wobei einige sich auf die Allgemeingültigkeit physikalischer Gesetze beriefen, andere göttlich oder theologisch fundierte Naturgesetze in Anschlag brachten. Übernahm Natur die Stelle des transzendentalen Gottes,[25] so wurde sie für andere Gelehrte der Frühen Neuzeit zum Synonym einer begreifbaren und erforschbaren Mechanik.[26]

Das Wissen über Steinkohle nimmt in dieser Entwicklungsphase der Menschenwelt und Naturwelt umfassenden Wissensoikonomie nur eine untergeordnete Stellung ein. Aber bereits in dem rudimentär angelegten Wissen über den fossilen Brennstoff bei Agricola war die ungeheure Entfesselung der thermischen und energetischen Potenziale angelegt, wie sie das spätere 18. und das 19. Jahrhundert erleben sollten. Wissen über Kohle in der Frühen Neuzeit und frühen Moderne war Teil eines langen Vorlaufs zum Anthropozän, dem Protoanthropozän.[27]

Ein Autor wie Agricola, dessen Wissen über fossile Stoffe im Folgenden ausführlicher dargestellt werden soll, vermittelte nur kontingent überliefertes Wissen aus verschiedenen Schichten der Wissensgeschichte und fasste diese Gruppe aus unterschiedlichen fossilen Stoffen als eine Episteme. Wie die Mechanik oder die Physik des Universums wurden fossile Stoffe wie Kohle, Gagat oder Asphalt zu einem Gegenstand epistemischer Praxis, aus der heraus neue und in der historischen Konsequenz expandierende Möglichkeiten des stofflichen Nutzungswissens sich entwickeln konnten.

Agricola über die Kohlevorkommen im Erzgebirge

Die Steinkohlevorkommen im östlichen Erzgebirge und dem nördlich anschließenden Vorland beschrieb Agricola in dem 1546 und erneut posthum 1558 erschienen Werk *De Natura fossilium*. Seine Ortsangaben nannten das Gebiet zwischen den Städten Meißen (Misena) und Zwickau (Zuicca), wo Bergleute einen Weichkohlenflöz und, unter einer Schicht harten Gesteins, einen Hartkohlenflöz gefunden hätten:

in Saxoniae pago, […] reperitur in Misenae celebri monte carbonum, qui abest à Zuicca oppido passus duo millia quingentos, ubi fossores primo ad passus altitudinem eruunt terram, deinde dilatatam mollium carbonum uenam inueniunt, ferè altam passus tres et dimidium, tum saxa fatis crassa excidunt: mox iterum reperiunt uenbam carbonum, sed durorum, quibus nomen ex pice posserunt, cui similes esse uidentur ob nigorem & splendorem, sub hac uena subest cadmia bituminosa, sub qua sparsim inuenitur pyrites aluminosus, aes purum, carbones, quiniam uero mons ille quibusdam in locis ardet, carbones, quos ignis depascitur, terra in caminos incidente, extincti, in nigrum puluerem mutantur.[28] ⁜

Ob Agricola die Kohlevorkommen in Sachsen aus eigener Anschauung kannte, ist fraglich. Schließlich sind die Beschreibungen der Steinkohle, der Bergwerke und der Nutzungsformen weit weniger ausführlich als beispielsweise die des Silbers. Die Nennung der sächsischen Vorkommen bildete in der *Natura fossilium* den Abschluss einer längeren Aufzählung von Fundorten, die er aus verschiedenen antiken Schriften und aus zeitgenössischer Literatur herleitete und benannte. Dabei ging Agricola auch auf die geologischen Lagerungseigenschaften von Kohle ein. Nach seinen Erkenntnissen lagerte sie in untereinander angeordneten Schichten, die durch andere Gesteinsarten voneinander getrennt waren. Außerdem unterschied er grob zwei Kohletypen, nämlich Weich- und Hartkohlen. Wie sich Kohle laut Agricola überhaupt bestimmen und klassifizieren ließ, lässt sich nur aus der Lektüre verschiedener seiner Werke rekonstruieren, wobei insbesondere die Reziprozität von lokalen Vorkommen und antikem (überliefertem) Wissen die Episteme der Stoffgruppe „Kohle“ (genauer der Gruppe der kohlenartigen Stoffe) bildete.

⁜ [I]m Land Sachsen [...] kommt sie auch in Meißen vor, im berühmten Kohleberg, der 2500 Schritte weit von der Stadt Zwickau liegt, wo die Bergleute zuerst ein Lachter mächtige Erde wegtrugen, in der sie ein ausgebreitetes Flöz von weicher Kohle vorfanden, das drei und ein halb Lachter mächtig war. Sodann stießen sie durch das folgende dicke Gestein. Daraufhin fanden sie wieder ein Kohleflöz, diesmal aber hart, das sie den Namen Pech[kohle] gaben. Diese sehen schwarz und glänzend aus, unter dem ein Flöz aus bituminösem Galmei nachfolgt, und darunter stößt man auf lockeren aulaunhaltigen Pyrit, reines Erz, Kohlen. Dieser genannte Berg brennt an einigen Orten. Steinkohlen, die vom Feuer verzehrt werden. An diesen Brennherden ergibt sich eine ausgelöschte Erde, die in schwarzes Pulver verwandelt ist.

DOI: 10.13173/97834471218O4.241
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Die Farbe der Kohle

Agricola hatte bis zum Erscheinen der *Natura fossilium* sein Stoffwissen über kohleartige Substanzen verschiedentlich dargelegt. In einer frühen Veröffentlichung, dem *Bermannus* von 1530, wollte er dem Anspruch der humanistischen Gesamtdarstellung der Sachverhalte gerecht werden und nicht nur Beschreibungen aus mehr oder weniger direkten Beobachtungen seiner sächsischen Umgebung liefern. In diesem Dialog unterhalten sich der erfahrene Bergmann Lorenz Bermannus und der altphilologisch gebildete Johannes Naevius. Der Dialog ist durch eine geschickte Verschränkung von Beobachtungen aus der Praxis und von Rückgriffen auf antike Quellen vielschichtig gestaltet. Beide Wissensquellen sind zudem in verschiedene Erzählstränge eingebunden, die es Agricola ermöglichten, Wissen konzentriert wiederzugeben und zu bündeln. Einer dieser Stränge ist die Bedeutung der Farbbestimmung von mineralogischem Material, um gefundenes Material zu identifizieren und in Konglomerate verwandter Stoffe einzuordnen. In diese Erörterung fügte er auch das Thema Steinkohle ein, die in Joachimsthal, wo Agricola zu seiner Zeit lebte, wohl nicht abgebaut wurde. Aus diesem Dialog wird aber schnell deutlich, dass er in Zwickau, wo der Kohlebergbau erst wenige Jahrzehnte alt war, Kenntnisse über Kohle erworben hatte.

Bevor die Sprache auf Kohle kommt, wird dieser Gesprächsteil durch den Stoff „Minium“ eingeführt, den Helmut Wilsdorf in seiner Übersetzung von 1955 als „Zinnober“ identifiziert.[29] Der Übersetzer Friedrich August Schmid schrieb 1806, Plinius könne mit „Minium“ entweder Zinnober oder ein schwefelhaltiges Quecksilber gemeint haben.[30] Diese Unsicherheit in der Deutung der Stoffbezeichnungen, die zumindest zeitweise die Schriften von Agricola begleitete, findet sich auch bei den Stoffen, die zu den kohlenartigen Stoffen gehören. Nicht immer lässt sich eindeutig bestimmen, welchen Stoff Agricola meinte, und in nicht wenigen Fällen mag der sächsische Gelehrte diesbezüglich auch seine antiken Quellen nicht vollständig durchdrungen zu haben.

Für Agricola bildete Zinnober/Quecksilber durch die Farbgebung eine Art narrative Klammer um den kurzen Dialogabschnitt zum Thema Steinkohle, der über das traurige Schwarz der Steinkohle wieder auf das lebendige Rot zurückkommt.[31] Beide Übergänge sind interessant. Der erste Übergang skizziert ein Problemfeld der Kategorienbildung in der Mineralogie, die auf der Farbgebung von Stoffen beruht.

NAE: Plinius nunc uenã minij, nunc minium appelat. BER: Lapidem etiam. Atque hic, ut uides, lapidis scssilis generi ita adhæret, ut innatum uideatur.[32] ✦

✦ Plinius nennt das teilweise Zinnobererz, teilweise Zinnober. BER.: Er nennt es auch „Stein“. Wie du hier aber siehst, ist der Zinnober mit einem Stück Schiefer so zusammenhängend verbunden, daß er dieser Schiefer als ein Bestandteil innezuwohnen scheint.

Das „Minium“ wird in Agricolas oder Naevius’ Plinius-Lektüre in einer gemeinsamen Lagerung mit Schiefergesteinen gefunden, was den Fundkontexten von Kohle nicht unähnlich ist. Agricola verwendete hier die rhetorische Figur einer Analogie, um Verbindungen zwischen unterschiedlichen Quellen und Fundkontexten herzustellen. Seine Hauptfigur Bermannus führt nämlich aus, dass Plinius den Fundkontext von „Minium“ auch in Silberadern verortet, weswegen dasselbe Material dann „vivum“ oder Quecksilber genannt würde. Diese Widersprüche im Fundkontexte weisen darauf hin, dass es Agricola hier nicht um eine Bestimmung des Materials aufgrund der Fundzusammenhänge ging. Vielmehr war er daran interessiert, im Feld der Bestimmungskriterien das Merkmal der Farbgebung eines Stoffes vertiefend zu behandeln. Da „Minium/Vivum“ als rotes Mineral galt, suchten die beiden Gesprächspartner in Agricolas Dialog nach weiteren Substanzen, die in antiken Schriften unter das Kriterium „rot“ fielen.

Farbe war eines der auch in der Antike gebräuchlichen Kriterien, um die Kontingenz der Stoffvielfalt zu bewältigen und ein Klassifikationsschema zu erstellen.[33] In Anlehnung an Theophrast führte Georg Agricola mehrere solcher äußerlicher Bestimmungskrite-

DOI: 10.13173/9783447121804.241
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

rien an, die Bernhard Fritscher anlässlich des 500. Geburtstagsjubiläums von Agricola als die Grundlagen der modernen wissenschaftlichen Mineralogie bezeichnete:[34] Neben der Farbe konnte auch eine Durchsichtigkeit die genauere Einordnung eines Materials bestimmen. Zudem waren sein Glanz, aber auch der Geschmack oder der Geruch Merkmale für eine genauere Bestimmung. Auch die Temperatur oder andere taktile Kriterien wie Gefühlskennzeichen, Fettigkeit und Magerkeit spielten Agricola zufolge eine Rolle. Schließlich sollten Konsistenz, Härte und Glätte sowie Leichtigkeit und Schwere bewertet werden, um ein Material zu klassifizieren.[35] Agricola formulierte diesen umfassenden Apparat an Kriterien erst gegen Ende seines Schaffens. Die Zusammenstellung findet sich erst im ersten Teil von *De Natura fossilium*. In seinem 1530 publizierten Frühwerk *Bermannus* entwickelte Agricola in der Dialogform eine ausführlichere Diskussion über die Brauchbarkeit einzelner Kriterien, wie beispielsweise der Farbgebung von Stoffen, und über die Schwierigkeiten, die sich bei einer Übernahme von Aussagen antiker Autoren ergaben. Jedoch ging er zunächst den Schritt nicht, daraus selbst eine Systematik in der Bestimmung von Stoffen abzuleiten.

In der Diskussion zwischen Bermannus und dem Humanisten Naevius findet sich das Kriterium der Farbe wie ein Leitfaden, der schließlich auch zum Thema Kohle überleitet. Agricolas Dialog verweist auf Vitruv: „Vitruuius autê Anthracem dici scribit, & bene sanè, nam **prunæ unea** similis est."[36] Vitruv erwähne demnach eine geologisch lagernde farblich rote Substanz „Anthracem", die im erhitzten Zustand einer „Ader von glühenden Kohlen" ähnlich sei. Genau dieser Hinweis auf die geologische Lagerung der „glühenden Kohlen" (lat. „prunæ") ist aber für den narrativen Verlauf des Dialogs wichtig, weil nur so die Verbindung zwischen Zinnoberrot zu den in Brand geratenen Flözen in Zwickau entsteht, die im Folgenden Thema des Dialogs werden. Die Verbindung zwischen dem Zinnober/Quecksilber und dem Thema Steinkohle ist demnach keine mineralogische Verwechslung oder eine geologische Fehleinschätzung, sondern eine Analogie des natürlichen Zustands eines Stoffes mit dem Zustand der glühenden Kohleflöze in Zwickau. Es geht um die farbliche Erscheinung des Zinnobers und Beschreibung von anderen roten, im Bergbau gewonnenen oder vorkommenden Stoffen. Für die Zusammenstellung dieser Gruppe von vier roten Stoffen zieht Agricola neben Plinius und Vitruv auch Theophrast zu Rate, der als einziger der von Agricola zitierten antiken Autoren die Kohle als fossiles Gestein gesondert behandelt hat. Dieser macht jedoch einen erheblichen Unterschied zu Plinius und Vitruv auf, indem er sich eben nicht auf im Flöz lagernde glühende Kohlen bezieht, sondern auf Kohlen im erkalteten Zustand, die eben schwarz sind. Sie gehören folglich nicht in die Gruppe der roten Steine, worauf zum Abschluss der kategorisierenden Beschreibung in Agricolas *Bermannus* zurückzukommen sein wird.

Quos autê mox carbones uocant in eorum numero, quæ propter usum fodiunturm, habendi, terreni sunt. Exuruntur autem & ignescunt quê admodum carbones.[37] *

Naervius schildert diese Stelle bei Theophrast im Anschluss an eine Ausführung über verschiedene antike Fundorte von Kohle. An dieser Stelle kommt es zu einem Schlagabtausch, in dem Bermannus von Naevius genau wissen möchte, ob Theophrast denn von glühenden roten Kohlen oder von kalten schwarzen Kohlen schrieb. Ohne jedoch eine Antwort abzuwarten, schildert Bermannus die Verwendung von Steinkohle in Eisenschmieden in der Gegend von Meißen, die im kalten Zustand schwarz, hoch erhitzt aber rotglühend seien.[38] Es folgt eine wichtige begriffliche Unterscheidung von den Kohlen im normalen schwarzen Zustand als „Anthrax", womit Agricola diesen Stoff ein Stück weiter aus der Gruppe der roten Gesteine herausnimmt.[39] Dabei scheint er auch betonen zu wollen, dass die Zuhilfenahme antiker Autoren für die Einordnung von Stoffen an ihre Grenzen stößt, wenn stattdessen aktu-

* Sie nennen diesen Stoff aber bald ‚Kohlen' und zählen ihn unter die Dinge, die man wegen ihrer Nützlichkeit bergmännisch gewinnt. Es sind das aber Stoffe, die als erdige anzusehen sind. Sie brennen nämlich und lassen sich anzünden, genau so wie (Holz)kohlen.

DOI: 10.13173/9783447121804.241
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

elle Fund- und Verwendungszusammenhänge bemüht werden können.

Das Rot der brennenden Kohle wird für die folgenden Ausführungen Agricolas über Kohle keine Rolle mehr spielen, teilweise wird es sogar negiert.[40] Deswegen ist Agricolas Erklärung, dass Kohle in der sächsischen Stadt Zwickau zu finden sei, ein zentrales rhetorisches Moment, obwohl er hauptsächlich den Umstand behandelt, dass ein Teil der Flöze in Brand geraten waren und somit die anfangs eingeführte Analogie zu roten Materialien wie Zinnober subkutan wieder hergestellt wurde. Ausdrücklich verweist Bermannus auf vergleichbare vulkanische Tätigkeiten des Vesuvs oder des Ätnas.[41] Diesen Aspekt unterirdischer Feuer behandelte er in *De Natura fossilium* wieder,[42] und später erläuterten Autoren wie Athanasius Kircher oder Gaspare Paragallo ausführlicher, dass brennende Kohle für vulkanische Aktivitäten verantwortlich sein könnte.[43] Für Agricola schienen der geologische Zusammenhang zu Vulkanaktivitäten und der praktische Aspekt der Brennstoffverwendung gegenüber der nicht glühenden Kohle zu überwiegen.

Nachdem also die rote Farbgebung von Kohle als Qualifikationskriterium ausgeschieden war, weil beide Dialogpartner die schwarze Farbgebung der natürlich lagernden Kohlen als Normalzustand identifiziert haben, führt Naevius mit dem Gewicht des Stoffes ein weiteres mögliches Bestimmungsmerkmal in den Dialog ein. Er zieht aus seiner Theophrast-Lektüre den Schluss, dass Kohlen leicht seien und auf Wasser schwömmen. Dagegen führt Bermannus an, dass nach seinem Wissen die Kohle aus dem Revier von Lüttich eher schwer sei und daher richtigerweise als „steinig" bezeichnet werden müsse.[44]

Zusammenfassend wundern sich die beiden Gesprächspartner darüber, dass Plinius diese Stelle bei Theophrast übersehen habe, wodurch eigentlich sein ganzes Klassifikationsschema hinterfragt werden musste: Farbe, so lässt sich bei Agricola verstehen, war kein in allen Fällen stichhaltiges Kriterium für die Einteilung von Stoffen, wenn der Normalzustand eines Stoffes nicht berücksichtigt wurde. Jedoch geht der Dialog an dieser Stelle dieser Problematik nicht auf den Grund, sondern fährt darin fort, die anderen als rot eingeordneten Mineralien zu behandeln. In diesem zweiten Übergang werden Anwendungsbereiche des jeweiligen Stoffes – Kohle und Zinnober – nun sauber voneinander unterschieden, weil sie in unterschiedlichen kulturellen Kontexten und in unterschiedlichen rituellen Praktiken zu finden seien.[45] Während nämlich die Kohle als schwarzer Stoff Praktiken der Trauer zuzuordnen sei, nutzten Römer bei Triumphzügen und die Äthiopier bei Festen das Rot, um Freude zu zeigen.[46]

Bezeichnungen, Nutzen und Verwandtschaften

Neben der Farbgebung diskutierte Agricola die Verwendungsformen als Indikatoren dafür, um einen in antiken Quellen behandelten Stoff vorzustellen und einzuordnen. Dabei wird nicht allein die Verwendung der aus diesen Stoffen zu gewinnenden Farben dargestellt, sondern auch all jene Anwendungen, die die Gewinnung von Substanzen aus kohleartigen Stoffen ermöglichten oder die thermische Qualität dieser Stoffgruppe nutzten. Mit dem von Agricola in *De Natura fossilium* entwickelten breiten Gagat-Steinkohle-Begriff nahm auch die Vielfalt der Anwendungen zu. Diese gliederte sich allerdings in Subtypen, obwohl Agricola an keiner Stelle die Möglichkeit diskutierte, ob zwei verschiedene Subtypen für die gleiche, am Beispiel eines Subtyps dargestellte Praxis verwendet werden könnten. Für einen solchen Transfer waren seine eklektischen Beispiele zu sehr an einen bestimmten kulturellen Wissenskontext gebunden und hätten einer stärkeren eigenen Experimentiertätigkeit bedurft.

Eine Zusammenstellung seiner Ausführungen zeigt, dass Agricola der Gagat-Gruppe ein weitaus breiteres Nutzungsspektrum zugestand, als die Engführung auf die thermische Nutzung der frühindustriellen Zeit vermuten ließe.[47]

DOI: 10.13173/97834471218O4.241
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Kultureller Kontext / Quelle	Stofftypen und -bezeichnungen	Verwendung
Ägypter	Mumia	Mumifizierung
„Babylon“	Samosatei, malthā, Mauri Arabico	
Arabisch-indisch	camphora	
Arabisch (bei Averroes)	ambra camphoræ	
Römisch (von Plinius dem Älterem dem Serapio zugeschrieben)	Gigni, bitumen	Flüssige Medizin
Babylonien	Naphtha	
Indien	Camphora	Medizinische Pillen
Indien	Camphora aus Bitumen	„wie Kohle verbrannt“
Avicenna / Indien / Arabien / Griechenland	Aus indischem Bernstein gewonnenes Öl, das nach camphora roch	Leicht entzündlich

Tabelle: Übersicht der von Agricola identifizierten Verwendungszusammenhänge von in der Gagat-Bitumen-Kohle-Gruppe zusammengefassten Stoffen

Aus seinem eigenen zeitlichen und räumlichen Kontext wusste Agricola, dass die harte Steinkohle zur Verhüttung und Weiterverarbeitung von Eisen verwendet werden konnte. Allerdings beobachtete er in den Regionen im Erzgebirge und in Böhmen, dass die Ergebnisse dieser Verwendung nicht befriedigend waren und das Eisen zu spröde wurde. Offenbar lagen ihm keine gesicherten Beschreibungen aus anderen Teilen Europas vor, wie ein guter Schmelzofen richtig zu bauen und zu bestücken war, um eine gute Eisenqualität zu erzielen. Agricola glich diese Lücke im Wissenstransfer aus, indem er die Vorzüge des Einsatzes von Holzkohle in diesem wärmetechnischen Verfahren hervorhob:

nunc dicam de usu, quem uarium præbet. et enim cabri ærarij & ferrarij carbonum, quòd eis multo diutius duret, uice ipso utuntur. sed quia sia pinguitudine inficit ferrũ, & fragile facit, qui subtilia opera efficiunt, hoc non utuntur, nisi eorum qui exligno fiunt, magna fuerit penuria […][48] ⁘

Das Ergebnis des Einsatzes von Steinkohle in der Eisenverhüttung konnte demnach ein zu sprödes Eisen sein. Agricola wusste dennoch zu berichten, dass in der Umgebung von Meißen Kohle genau für die Eisenschmelze verwendet wurde. Kohle wurde zudem zum Kalkbrennen verwendet. Agricola wusste trotz seiner Detailkenntnisse über antike Verwendungsarten nicht, wie vielseitig Kohle seinerzeit bereits im Gebrauch war. Die Verwendung in Teilen Englands oder in Lüttich erwähnte er auch in seinen späteren Werken nicht, obwohl er über recht gute Informationen aus dem dortigen Bergbau verfügte.[49] Stattdessen berichtete Agricola aus dem sächsischen und böhmischen Hüttenwesen, dass hauptsächlich Holzkohle zum Einsatz kam.[50] Bezogen auf diese Region und den eingeschränkten Nutzungsrahmen erweist sich Agricola durchaus wieder als ein Experte und benennt die verschiedenen Verfahren der Eisen- oder Stahlherstellung, bei denen Holzkohle und mit wenigen Ausnahmen auch Steinkohle verwendet wurde. Agricolas Kritik an den Freitaler Schmieden, dass ihr Eisen wegen der Verwendung von Steinkohle oft spröde wäre, schienen die Schmiede selbst nicht geteilt zu haben.

Wie schon im *Bermannus* stützte Agricola auch in *De Natura fossilium* seine Argumentation auf antike naturgeschichtliche Schriften. Insbesondere Plinius diente ihm als Vorlage, um seine eigene, eigentlich auf Theophrast zurückgehende Klassifikation ex negativum zu erläutern. In der Einleitung zum *Liber Quartus* heißt es:

⁘ Nun will ich von der Mannigfaltigkeit seiner Verwendung sprechen. Die Kupfer- und Eisenschmiede gebrauchen es statt [Holz]kohle. Aber weil es infolge seiner Fettigkeit [ungünstig] auf Eisen wirkt und es brüchig [spröde] macht, verwenden diese [Kohlen] die, die feine Arbeiten herstellen, nur, wenn großer Mangel an Holzkohle besteht.

DOI: 10.13173/97834471218O4.241
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

[…] Latini nominant bitumen. ex hoc constat non modo id quod a scirpitoribus his nominibus appellatur, sed etiam naphtha, campora, maltha, pissasphaltus, gagates, Samothracia gemma, Thracius lapis, obsidianus lapis, […] a Plinio numerati in gemmis, fossiles carbones, terra ἀμπελῖτις Grecis dicta: succinum insuper & ambra. tot autem & tam diuersis uocabulis appellatur succus ille propter uarietatem & qualitatum, quibus distinguitur, & sermonis gentium, in quarum terris oritur diuêditur ue. primo enim liquidus […] quia olei similis maxime propter pinguitudinem est […].[51] *

In Agricolas Interpretation der griechischen und lateinischen Überlieferungen stehen also viele verschiedene Begriffe miteinander in Beziehung und bezeichnen entweder den gleichen Stoff oder aber unterschiedliche Stoffe, die jedoch einige gemeinsame Merkmale aufweisen. Eine wichtige Quelle scheint ihm hier Avicenna zu sein. Agricola diskutierte die Unterschiede anhand der überlieferten stofflichen Zustände. So setzte er *succum*, *camphora* und *naphtha* als ölige Substanzen in eine Beziehung, die entweder in Babylon oder in Indien, bei den Arabern oder Muslimen (*mauri*) verwendet wurden, wobei der epistemologische Sprung zu beachten ist, den Agricola vollzieht. Er geht von Begriffen aus, die er hauptsächlich von Plinius kennt, um dann anzunehmen, dass Avicenna (oder dessen lateinische Übersetzung) mit seinen Begriffen genau denselben Stoff gemeint habe. Dass es sich trotz gleicher Begriffe um unterschiedliche Stoffe gehandelt haben könnte, wurde von Agricola nicht erörtert. Vielmehr begann er, aufgrund der Bezugssetzung von Plinius und Avicenna, eine Unterscheidung der Stoffe vorzunehmen. So betonte er beispielsweise, dass Myrrhe oder Benzoin den oben genannten Stoffen ähnlich, aber bekanntlich pflanzlichen Ursprungs seien. Agricola unterschied also Stoffe, die aus dem Zerfall oder der Verwandlung von Pflanzen und Pflanzenresten entstanden waren, von anderen Stoffen, die er einem mit Steinen oder Erden zusammenhängen Entstehungskontext zuordnete.
Deutlich wird hier, dass er die Gruppe der fossilen Stoffe nicht als reine Stoffe, sondern als Gemische verstand. Diese Erkenntnis findet sich bei Agricola auch in Bezug auf andere Stoffgruppen, wie beispielsweise die Metalle. So wurde das im Bergwerk geförderte Gold erst durch eine intensive Aufbereitung rein. Da Gold meist in Gesteinen gebunden ist, war es seit jeher ein aufwendiger Prozess, das Gold in verschiedenen Arbeitsschritten aus dem Erz zu lösen. Dabei wurden verschiedene mechanische und chemische Verfahren angewandt, um aus dem Gemisch des goldhaltigen Erzes den edlen, reinen und unvermischten Stoff zu gewinnen, das wie kein anderer Stoff für Reinheit stehen sollte: Gold. Ähnliche Verfahren des Zerkleinerns, Auswaschens und Hinzufügens anderer Metalle sowie des wiederholten Schmelzens und Scheidens beschrieb Agricola außer für Gold auch für Silber und Kupfer.
Das Thema der Vermischung, Affinität, Scheidung in der frühneuzeitlichen Metallurgie und Chemie ist mehrfach behandelt worden. Ursula Klein hat in ihrem Buch *Verbindung und Affinität* die strukturellen Ähnlichkeiten eines chemischen Verbindungskonzepts und der metallurgischen Praxis herausgearbeitet.[52] Agricola weist besonders darauf hin, dass einige der im Bergbau gewonnen Stoffe aus mehreren gleichartigen Substanzen zusammengesetzt sind:

Res fossiles inter se multum differunt, colore, facilitate translucida, fulgore, nitore, sapore, odore, his quae situm partium declarant, auqlitatibus à ui naturalis, uel imbecilliate nominatis, figura, format ortus uarietate non differunt, quæ nõ modo magn existit in animantibus, set etiam in stirpibusnec, ut eædem, loco, in quo uitam degunt, sunt disinctæ: quod & careant uity, & omnes præter admodum paucas, reperiantur in terra. nec dissimilitudinem habent in moribus & actionibus, quas solis animantibus naturam uidemus dedisse, ac uera estiã tanta differentia non est in partibus fossilium, quanta in membris animalium & partibus stirpium. primũ enim fossilia nullas haben dissimles partes, ex similium compositione factas. nam quod fossile compositum appellamus, id ex diuiersis simpliciũ formis natura componit, non ex dissimilibus partibus coagmentat. Quas uero nos simile spartes uocamus.[53] ⁜

* […] die Lateiner [nennen es] bitumen. Daraus besteht nicht nur das, was die Schriftsteller mit diesem Namen bezeichnenm, sondern auch Naphtha, Kampfer, Maltha, Pissasphalt, Gagates, Samothrakischer Edelstein, Thrakischer Stein, Obsidianstein und viele andre von PLINIUS unter den Edelsteinen aufgezählte Steine, ferner Kohlen, die man bergmännisch gewinnt, von den Griechen ἀμπελῖτις genannte Erde, außerdem Bernstein und Ambra. Mit so vielen und so verschiedenen Wörtern bezeichnet man jenes Gemenge wegen der Mannigfaltigkeit einmal der unterschiedlichen Eigenschaften, die es aufweist, und dann der Sprachen der Völker, in deren Ländern es entsteht bzw. im einzelnen verkauft wird. Erstens nämlich ist das flüssige [Gemenge] […], weil es vor allem wegen der Fettigkeit ölähnlich ist […]

DOI: 10.13173/97834471218O4.241
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Die Frage nach der Gleichheit oder Verschiedenheit der Substanzen, die einen „Stein" bilden, führte Agricola einerseits zu den Techniken, wie diese Verbindungen wieder zu trennen wären, um eine reine Substanz, zum Beispiel Gold oder Silber, zu gewinnen.[54] Das philosophische und religiöse Reinheitsideal findet in den Schriften Agricolas deutlich eine technische und ökonomische Entsprechung[55] – ein Aspekt der hier jedoch nicht weiter verfolgt werden soll, da er eher die Edelmetalle als die fossile Stoffgruppe betrifft.

Die Frage nach der Vermengung von Stoffen im Bereich der fossilen Stoffgruppe erklärt erstens die Unterscheidbarkeit von kohlenartigen Stoffen, wonach unterschiedliche Stoffe auf eine unterschiedliche Zusammensetzung zurückzuführen wären. Zweitens zeigt sie, dass die Zusammenhänge innerhalb der Stoffgruppe durch das Auftreten gleicher Verbindungen begründet werden können. Das Vorkommen gleicher Substanzen in unterschiedlichen fossilen Stoffen würde in dieser Denkweise Agricolas nun bedeuten, dass diese auch in einen ähnlichen Entstehungszusammenhang zu stellen sind.

Wie bei der Myrrhe waren sich auch bei *camphora* verschiedene Autoren über den Ursprung nicht einig. Während Agricola davon ausging, dass dieser Stoff aus den gleichnamigen Bäumen gewonnen würde, waren muslimische Autoren der Meinung, dass er aus Bitumen entstanden sei.[56] Im Wissen um seine abweichende Meinung, begab sich Agricola auf literarische Spurensuche, und zitierte verschiedene Autoren wie Ludovicus Vertomannus oder einen Paulo Veneto. Er vertiefte auch die Darstellung der äußeren Eigenschaften von *camphora*, die er in den verschiedenen Schilderungen gefunden hatte. Hier wurde der Stoff mal als weiß, mal als dunkel beschrieben. Weitere Eigenschaften waren, dass er entweder ätzend oder bitter roch und in einigen Fällen wasserlöslich war. In einigen der Schilderungen, die Agricola nicht immer namentlich zuordnete, wurde *camphora* als leicht brennbar beschrieben, ein anderes Mal als schwer löschbar oder aber als in Wasser entflammbar. Auch erschien er als Stoff, der mit einer hellen Flamme und einem starken Geruch verbrannte, ohne sich dabei vollständig zu verzehren. Einige dieser Eigenschaften trafen laut Agricola auch auf *bitumen* zu. Andere hingegen – wie die Farbgebung – unterschieden diese beiden Stoffe voneinander.

Aus seiner Darstellung ergab sich eine Gruppe von Stoffen, die aus Baum-*camphora*, *myrrha*, *bdellium* und *benzoum* und anderen organischen Stoffen bestand. Darüber hinaus machte Agricola darauf aufmerksam, dass auch aus Quecksilber (*argento vivo*) und aus *cadmia fossili* ein Stoff gewonnen werden konnte, den er *camphora* nannte. Dieses war seiner Ansicht nach ebenso brennbar wie aus *bitumen* gewonnenes *camphora*. Über diese Eigenschaft der Brennbarkeit kam Agricola wieder auf das Bitumen zurück und ergänzte die Beschreibung durch verschiedene Eigenschaften, wie seine Fettigkeit, seine Unvermischbarkeit mit Wasser, seine Weichheit, und seine Fähigkeit, sich zu Teer zu verhärten. Bitumen kam somit eine Art Scharnierfunktion in Agricolas Beschreibung der kohlenverwandten Stoffe zu. Bitumen, Teer (*pix*) und *mumia* bildeten für Agricola eine Gruppe aus eng miteinander verwandten Stoffen, die je nach Fundkontext flüssiger oder gehärteter vorkamen und gleiche Eigenschaften

* Die Mineralien unterscheiden sich vielfach untereinander: in der Farbe, in der größeren oder geringeren Durchsichtigkeit, im Funkeln und Glänzen, im Geschmack, im Geruch, in den Merkmalen, die die Lage der Teile [Gefüge] zeigen, in den Eigenschaften, die von einer naturgegebenen Stärke oder Schwäche ihre Bezeichnung haben, in der Gestalt und in der äußeren Beschaffenheit. Nicht jedoch unterscheiden sie sich durch die Mannigfaltigkeit ihrer Art ihrer Entstehung, die doch nicht nur bei den Lebewesen, sondern auch bei den Pflanzen groß ist. Auch sind sie nicht, wie eben diese, unterschieden nach dem Ort, an dem sie ihr Leben verbringen; denn die Mineralien haben gar kein Leben, und – ganz wenige ausgenommen – finden sie sich alle in der Erde.Und sie kennen auch keine Verschiedenheit in der Wesensart und in den Handlungen, die, wie wir sehen, die Natur allein den Lebewesen verliehen hat. Es besteht aber auch kein so großer Unterschied in den Teilstücken der Mineralien, wie bei den Gliedern der Lebewesen und den Pflanzenteilen. Denn erstens haben die Mineralien keine ungleichartigen Bestandteile, die aus der Zusammensetzung gleichartiger Bestandteile entstanden sind. Denn was wir ein zusammengesetztes Mineral nennen, das setzt die Natur (nur) aus verschiedenartigen Gestaltungen einfacher Bestandteile zusammen, sie fügt es nicht aus ungleichartigen Bestandteilen aneinander.

DOI: 10.13173/9783447121804.241
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

in „Farbe, Geschmack, Geruch und anderen Eigenschaften und Nutzen“ besaßen.[57] Im weiteren Verhältnis waren sie mit *camphora* und *argento vivo* verwandt.

Agricola traf aufgrund bestimmter übermittelter Eigenschaftsbeschreibungen durchaus Entscheidungen über Stoffbezeichnungen, die den Darstellungen älterer Autoren widersprachen. Agricola fand *bitumen* in verschiedenen Literaturquellen und an vielen verschiedenen Orten. In der erst 1580 erschienenen Übersetzung *Das Berckwerck-Buch* zeigt eine Illustration die Gewinnung von *Bitumen* und anderen, mit Wasser vermengten „harte säfft“, die sich in den verschiedenen Holzbottichen am Boden absetzten.[58]

Nun klärte er darüber auf, dass in den Schriften von Theopompus oder Poseidonius derselbe Stoff als *picis fossilium* bezeichnet wurde,* womit aber seiner Meinung nach eigentlich *bitumen* gemeint sei.[59] Dieses nun als ein Stoff identifizierte Material habe trotz der verschiedenen Bezeichnungen gemeinsam, dass er zähflüssig, luftig und leicht entzündbar und zudem leicht zugänglich sei. Er identifizierte – wie oben dargestellt – verschiedene Verwertungszusammenhänge in unterschiedlichen Kulturen. In Babylonien wurden damit Mauern abgedichtet, in Ägypten Leichen konserviert und nach Plinius in Griechenland Medizin hergestellt. Die Griechen nutzten *bitumen*, der an der Oberfläche anstand, aber auch solchen, den sie aus dem Untergrund gewannen. Sie verwandelten die flüssige Masse auch in feste Steine oder nutzten ausgehärtetes *bitumen*, wie Galen schrieb. Galen nannte diese Steine *terra ampelitis*, die Agricola mit den Beschreibungen von Theophrast in Verbindung brachte, der jedoch die Bezeichnung *carbones* gewählt hatte. Die Eigenschaften der verschiedenen Arten von ausgehärtetem *bitumen* waren seinen Quellentexten zufolge ähnlich:

> Theophrastus appellat carbones, quod ei colo fit, qui carbonibus quod æque ac illi ignescat atque ardeat : quod usum præbeat eundem. Germani uocabulo ex lapide & carbone composito nominant. noster enim fermo non minus ac Græcus facilis est ad duplicanda uerba. Idem bitumê si fuerit ita durum ut poliri possit, gagates uocatur.[60] ✧

Mit der Bezeichnung *gagat* benannte Agricola einen neuen Oberbegriff für eine Stoffgruppe, den er nun näher beschrieb und aus seinen historischen Quellen und den ihm bekannten Eigenschaftszuschreibungen zu einem Klassifikationsbegriff entwickelte, der andere Stoffe subsumierete. Agricola bezog sich dabei auf die Darstellung des griechisch-römischen Mediziners Dioskurides aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert, wonach die Namensgebung des Gesteins Gagat und der Stadt Gagai sowie des lykischen Flusses Gagos in einem Zusammenhang stünden. Auf die von Dioskurides erwähnte medizinische Nutzungsform, bei der der Stein entweder angezündet oder zu einer Salbe verarbeitet wurde, ging er nicht ein.[61] Als weitere Quelle für die Lokalisierung des Gagatsteins nannte Agricola auch Plinius, den Arzt Nikandros aus Kolophon und den Verfasser der *Geographia* Strabon. Gerade im Zuge dieser Beschreibung machte Agricola den Schritt zu einer Subsumierung unterschiedlich bezeichneter Materialien unter den Namen „Gagat“: Strabon nannte den Stein nämlich *Gangitis*, Plinius *Samothraciam* und Nikandros *Trakischen Stein*. Theophrast nannte ihn *spinon* und verband laut Agricola damit Bitumen und Obsidian.

Dem Gagatstein scheinen einige der oben bereits erwähnten Typen aus der Stofffamilie untergeordnet zu sein. Die Fundorte dieser Typen lagen regional alle im Vorderen Ori-

✧ THEOPHRAST bezeichnet es [also diesen Stoff] auch als „Kohlen“, weil es dieselbe Farbe wie die Kohlen hat, weil es genauso wie sie sich entzündet und brennt, und weil es denselben Nutzen bietet. Die Deutschen benennen sie mit einem aus „Stein“ und „Kohle“ zusammengesetzten Worte. Unsere Sprache nämlich eignet sich nicht weniger als die griechische zur Vordoppelung [Zusammensetzung] der Wörter. Dieses selbe Bitumen wird, wenn es so hart ist, daß man es polieren kann, *Gagat* genannt.

* Diese beiden griechischen Autoren waren unter anderem als Historiker bekannt. Theopompus im 4. und Poseidonius im 1. Jahrhundert v. Chr. verfassten auch geografische Beschreibungen, in denen verschiedene Naturphänomene genannt wurden. Jürgen Malitz entschied sich, in seinem Band *Historien des Poseidonius* (1983, S. 16) diesen Stoff mit „Asphalt“ zu übersetzen. Auf der Suche nach anderen möglichen Quellen für Agricolas Wissen zeigt sich eine hohe Wahrscheinlichkeit, dass Agricola Strabos *Geographica* kannte, die 1493 in Basel in einer griechisch-lateinischen Ausgabe verlegt worden war. Agricola verstand den indizierten Ausdruck „fossilibus piscibus“ als eine Deklination von „pix“, also (Erd-)Pech (eine zähflüssige Form des Asphalts) in Deutsch. Die Übersetzung aus dem Griechischen von Horace Leonard Jones von Strabos *Geography* (LCL 50, 1924, S. 183) zeigt jedoch, dass mit „piscibus“ Fische, demnach versteinerte Fischabdrücke, gemeint waren.

DOI: 10.13173/97834471218O4.241
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ent, so dass Agricola zum Schluss kam, dass die verschiedenen Autoren mit den unterschiedlichen Bezeichnungen denselben Stoff, also den Gagatstein meinten. Andere, wie Agricola schrieb, kohleähnliche Stoffe, wie echtes Bitumen oder Pech aus dem Jordantal, zählte er jedoch keinesfalls dazu. Stattdessen schloss er seine Vorstellung der verschiedenen Schriften mit dem Ergebnis, dass es sich bei all diesen Stoffen und Stoffuntergruppen um Steine und vermengte Kohlen handelte, die in vielen Fällen hart seien. Die richtigen Bezeichnungen wären erdige Bitumenfossilien oder erdige Kohlen, die letztlich eine Art von Steinen, also Steinkohlen, sind.[62]

Fazit

Georg Agricola schlug keine eindeutige Ordnung der Kohle vor. Vielmehr gelang es ihm, vielleicht zum ersten Mal, aus antiken Quellen und aus eigener Anschauung eine Zusammenstellung „verwandter" Stoffe zu erstellen, bestehend aus Haupt- und Unterstoffen. Das innere Verhältnis, beispielsweise zwischen *bitumen* als Oberbegriff und *mumia* als Unterstoff bleibt ungeklärt, da es zwischen einer begrifflichen Unschärfe und einer aufgrund der Quellenlage nicht näher zu verifizierenden Unbestimmtheit der Stoffeigenschaften schwankt. Dennoch ist Agricolas Arbeit auf dem Gebiet der kohlenstoffreichen Materialien eine Pionierarbeit, die darin bestand, Gründe für eine mögliche Gruppierung und den Ausschluss von Kriterien zu erörtern. Dabei halfen ihm zum einen seine (proto) chemischen Kenntnisse. Zum zweiten trug sein Wissen über metallurgische Verfahren und Praktiken wesentlich zur Einordnung der unterschiedlichen Stoffe bei. Schließlich waren die Kontexte, in denen die Stoffe jeweils gewonnen wurden, eine bestimmte Informationsquelle, anhand der Agricola entscheiden konnte, ob ein Verwandtschaftsverhältnis vorlag oder nicht. Diese Kriterien waren jedoch nicht offensichtlich. Vielmehr legte Agricola ein Auswahlverfahren von Kriterien vor, das er schon im *Bermannus* sorgfältig erörtere. Am Beispiel der Farbgebung wurde gezeigt, dass die rote Farbgebung als Kriterium für die Bestimmung von Kohle ausgeschlossen wurde. Nach mehrmaligem Hinterfragen kamen seine Protagonisten und er zu dem Schluss, dass die normale Farbe schwarz sei und die Veränderung zu rot durch starkes Erhitzen eine Veränderung darstelle, die nicht zur Klassifizierung der Kohle dienen könne. Gleichzeitig zeigte Agricola anhand der Diskussion zwischen Bermannus und Naevius, dass ein einziges Kriterium nicht ausreichte, um einen Stoff und sein Verhältnis zu anderen Stoffen zu bestimmen. Er machte deutlich, dass solche Fehleinschätzungen zu falschen Klassifizierungen führen konnten.

Abb. 1: Eine Darstellung der Bitumen-Gewinnung im 16. Jahrhundert bei Georg Agricola, Philipp Bech, Berckwerck-Buch, 1580, S. 483

DOI: 10.13173/97834471218O4.241
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Die Stoffe, die Agricola zusammen einordnete, waren (Stein-)Kohle, Bitumen und Gagat, denen er jeweils verschiedene Stoffe unterordnete oder begrifflich zuordnete. Diese drei Hauptstoffe standen in einer Beziehung zueinander, weil sie sowohl einige ähnliche Eigenschaften als auch einige Unterschiede aufwiesen, die er jedoch geringer einschätzte, als die Unterschiede zu den anderen Stoffen.
Die Stoffe, die Agricola auf diese Weise unter einem Gruppenbegriff zusammenfasste, blieben in der genauen Anordnung zueinander relativ frei. Zudem eröffnete diese Gruppierung ein breites Spektrum an Möglichkeiten, die behandelten Materialien zueinander anzuordnen. Mit Hilfe der induktiven Methode, einschließlich des Ausschlusses von Kriterien, gelang es ihm, seine Quellen und sein Erfahrungswissen zu ordnen. Eine Herausforderung stellte die Kontingenz in der ihm zur Verfügung stehenden Datenmenge dar. Er verfügte über eine Vielzahl von zum Teil widersprüchlichen Quellen aus der mediterranen Antike. Diese bezogen sich auf unterschiedliche kulturelle Kontexte, die Agricola zumindest dem Namen nach einordnen konnte. Die Erfassung dieser Quellen eröffnete ihm einen weiten geografischen Raum, der in seinem planetaren Extrem bis nach Indien reichte, hauptsächlich aber im Vorderen Orient, in Ägypten, in Griechenland und Italien lag – soweit es sich um antike Quellen handelte. Zeitgenössische oder eigene Daten stammten aus dem mitteldeutschen Raum, aus dem nördlichen Italien, dem Alpenraum und aus der Umgebung von Lüttich.

Mit dieser umfassenden Stoffidentifikation gelang es Agricola zum einen, Wissens- und Nutzungszusammenhänge der (antiken) Vergangenheit aufzuzeigen. Die Einbalsamierung von Mumien mit Erdpech war für ihn eindeutig eine historische Praxis, die für seine Zeit keine Bedeutung hatte. Anders verhielt es sich mit der Nutzung der Kohle als Brennstoff, obwohl er deren Verwendung zur Eisenverhüttung wegen der ihm bekannten schlechten Ergebnisse kritisch gegenüberstand. Möglicherweise zog er auch die Nutzung in der Herstellung von Arzneimitteln in Betracht, so wie er sie bei Plinius und Theophrast kennen gelernt hatte. Über dieses Interesse, das er als studierter Arzt durchaus an dieser Stoffgruppe gehabt haben mag, ist jedoch nichts weiter überliefert. Da der textliche Kontext der Metallurgie und des Bergbaus überwiegt, scheint auch seine Ordnung und Bestimmung der Stoffe hauptsächlich auf diese beiden Bergeiche zugeschnitten zu sein.
Die Gruppe von Kohle, Bitumen und Gagat steht mit diesem Umgang mit Datenkontingenz nicht allein. Die Diskussion um die Farbgebung zeigt, dass Agricola sich auch mit metallischen und halbmetallischen Stoffen in ähnlich vielschichtiger Weise auseinandersetzte: Farbe, materielle Beschaffenheit, Fundzusammenhänge und Nutzungsformen bildeten die Grundlagen für eine Einordnung des Stoffes in ein Schema der Relationalität zu anderen Stoffen und ihrer jeweiligen Selbstbestimmung.

Helge Wendt

Anmerkungen

1 Georg Agricola, *Bermannus, sive de re metallica*, Basel 1530; Georg Agricola, *De Natura fossilium*, Basel 1546; Georg Agricola, *De Natura fossilium*, Basel 1558.
2 O. E. Arnold, *Erläuterungen zur Feld- und Flözkarte des Zwickauer Steinkohlenreviers nebst geschichtlichen, statistischen und technischen Bemerkungen*, Zwickau 1900; Radan Kvet, „Mineral Mining on the Bohemian Side of the Krušné Hory Mountains/Erzgebirge up to the Time of Agricola“, in: *GeoJournal* 32/2 (1994), S. 101–102.
3 Hans Prescher, „Mineralogische Einführung“, in: *Georgius Agricola: De natura fossilium libri X. Die Mineralien*, (Georgius Agricola. Ausgewählte Werke Bd. 4), hg. v. dems., Berlin 1958, S. 3–4, hier S. 4.
4 W. Epprecht, „Die Beziehungen zwischen

DOI: 10.13173/97834471218804.241
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Georg Agricola und Conrad Gesner", in: *Vierteljahresschrift der Naturforschenden Gesellschaft in Zürich* 100/4 (1955), S. 271–276; Charlotte Schönbeck, „Georgius Agricola. Ein humanistischer Naturforscher der deutschen Renaissance", in: *NTM* 2 (1994), S. 229–242; Eberhard Wächtler, „Die Industrieregion Erzgebirge – Geburtsort des *De re metallica*", in: *Georgius Agricola, 500 Jahre*, hg. v. Friedrich Naumann, Basel/Boston/Berlin 1994, S. 410–415.

5 Arbeiten zu Agricolas Klassifizierung metallischer Stoffe haben u. a. verfasst: Herbert Hoover u. Lou Henry Hoover, *Georgius Agricola. De Re Metallica*, New York 1950; Hans Prescher, „Einführung in die geologischen Werke", in: *Georgius Agricola. Schriften zur Geologie und Mineralogie*, hg. v. Helmut Wilsdorf, (Georgius Agricola. Ausgewählte Werke Bd. 1), Berlin 1955, S. 47–57; Joachim Schroeter, „Georg Agricolas Mineralsystem und sein Nachleben bis ins 18. Jahrhundert", in: *Schweizerische mineralogische und petrographische Mitteilungen = Bulletin suisse de minéralogie et pétrographie* 37/1 (1957), S. 198–216; Robert Halleux, „La nature et la formation des métaux selon Agricola et ses contemporains", in: *Revue d'histoire des sciences* 27/3 (1974), S. 211–222; Bernhard Fritscher, „Wissenschaft vom Akzidentellen. Methodische Aspekte der Mineralogie Georgius Agricolas", in: Naumann, *Georgius Agricola. 500 Jahre*, S. 82–89.

6 John Hill, *A General Natural History: Or, New and Accurate Descriptions of the Animals, Vegetables, and Minerals, of Different Parts of the World*, London 1748.

7 Johann Friedrich Henckel, *Pyritologia, Oder. Kieß Historie als des vornehmsten Minerals, nach dessen Namen, Arten, Lagerstätten, Ursprung, Eisen, Kupffer, unmetallischer Erde, Schwefel, Arsenic, Silber, Gold, einfachen Theilgen, Vitriol und Schmeltz-Nutzung*, Leipzig 1725, S. 378.

8 Vgl. Nick J. Fox u. Pam Alldred, „New Materialist Social Inquiry: Designs, Methods and the Research-Assemblage", in: *International Journal of Social Research Methodology* 18/4 (2015), S. 399–414.

9 Sebastian Haumann u. a., „Perspektiven auf die Stoffgeschichte: Eine Einleitung", in: *Perspektiven auf Stoffgeschichte. Materialität, Praktiken, Wissen*, hg. v. dems. u. a., Bielefeld 2023, S. 7–26.

10 Eva Cancik-Kirschbaum u. Anita Traninger, „Institution – Iteration – Transfer. Zur Einführung", in: *Wissen in Bewegung. Institution – Iteration – Transfer*, hg. v. dens, Wiesbaden 2015, S. 1–13.

11 Jens Soentgen, *Konfliktstoffe. Über Kohlendioxid, Heroin und andere strittige Substanzen*, München 2019, S. 39.

12 Jens Soentgen, D*as Unscheinbare. Phänomenologische Beschreibungen von Stoffen, Dingen und fraktalen Gebilden*, Darmstadt 2011; Sebastian Haumann, *Kalkstein als ‚kritischer' Rohstoff: Eine Stoffgeschichte der Industrialisierung, 1840–1930*, Bielefeld 2020.

13 Martin Knoll, „Nil sub sole novum oder neue Bodenhaftung? Der material turn und die Geschichtswissenschaft", in: *Neue Politische Literatur* 2 (2014), S. 191–208.

14 Allison Bigelow, *Mining Language: Racial Thinking, Indigenous Knowledge, and Colonial Metallurgy in the Early Modern Iberian World*, Chapel Hill 2020.

15 Agricola, *Bermannus*, 1530; Agricola, *De Natura fossilium*, 1558; Valerius Cordus, „Sylva, qua rerum foßilium in Germania plurimarum, Metallorum, Lapidum & Stirpium aliquot rariorum notitiam breuißime persequitur, nunquam hactenus uisa", in: *In hoc volumine continentur Valerii Cordi Simesusii annotationes in Pedacii Dioscoridis Anazarbei de medica materia libros V. …*, Straßburg 1561; Peter Kerzenmacher, *Alchimi und Bergwerck*, Strasbourg 1534

16 Zur longue durée dieser Entwicklung s. auch Jakob Vogel, „Von der Wissenschafts- zur Wissensgeschichte. Für eine Historisierung der ‚Wissensgesellschaft'", in: *Geschichte und Gesellschaft* 30/4 (2004), S. 639–660.

17 Jürgen Renn, *The Evolution of Knowledge. Rethinking Science for the Anthropocene*, Princeton/Oxford 2020, bes. S. 3–4.

18 Bigelow, *Mining Language*, 2020; James E. McClellan, *Colonialism & Science. Saint Domingue in the Old Regime*, Chicago 2010; Jorge Cañizares-Esguerra, *How to Write the History of the New World. Histories. Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*, Stanford 2004; Helge Wendt, „Epilogue: The Iberian Way into the Anthropocene", in: *The Globalization of Knowledge in The Iberian Colonial World*, hg. v. dems., Berlin 2016, S. 297–314.

19 Preston King, *The Ideology of Order. A Comparative Analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes*, London/New York 1974, S. 27–33; Fritz Söllner, *Die Geschichte des ökonomischen Denkens. Eine kritische Darstellung*, Berlin

DOI: 10.13173/9783447121804.241
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

2021, S. 41–42; Rüdiger Voigt, „Souveränität“, in: *Handbuch Staat*, hg. v. Rüdiger Voigt, Wiesbaden 2018, S. 606–620, hier: S. 609–611.

20 Renn, *The Evolution of Knowledge*, S. 429; Nora Schmidt, Nikolas Pissis, u. Gyburg Uhlmann, „Wissensoikonomien – Einleitung“, in: *Wissensoikonomien. Ordnung und Transgression vormoderner Kulturen*, hg. v. dens., Wiesbaden 2021, S. 1–12.

21 Reinhold Reith, *Umweltgeschichte der Frühen Neuzeit*, München 2011; Martin Knoll, *Die Natur der menschlichen Umwelt: Siedlung, Territorium und Umwelt in der historisch-topografischen Literatur der Frühen Neuzeit*, Bielefeld 2013; Martin Knoll u. Reinhold Reith (Hg.), *An Environmental History of the Early Modern Period Experiments and Perspectives*, Berlin u. a. 2014.

22 Jürgen Schlumbohm, „‚Proto-Industrialization‘ as a Research Strategy and a Historical Period – a Balance-Sheet“, in: *European Proto-Industrialization*, hg. v. Sheilagh C. Ogilvie u. Markus Cerman, Cambridge 1996, S. 12–22; Alexander Engel, „Konzepte ökonomischer Konkurrenz in der *longue durée*. Versprechungen und Befürchtungen“, in: *Auf den Spuren der Konkurrenz*, hg. v. Karin Bürkert u. a., Münster/New York 2019, S. 45–86; Sheilagh Ogilvie, *State Corporatism and Proto-Industry. The Württemberg Black Forest (1580–1797)*, Cambridge 1997.

23 Franz Mauelshagen, *Klimageschichte der Neuzeit*, Darmstadt 2010; William Ruddiman u. a., „Does Pre-Industrial Warming Double the Anthropogenic Total?“, in: *The Anthropocene Review* 1/2 (2014), S. 147–153; Renn, *The Evolution of Knowledge*, S. 355–360.

24 Peter Damerow u. a., *Exploring the Limits of Preclassical Mechanics. A Study of Conceptual Development in Early Modern Science: Free Fall and Compounded Motion in the Work of Descartes, Galileo, and Beeckman*, New York 2004.

25 Thomas Leinkauf, „Einleitung“, in: *Giordano Bruno. De la causa, principio et uno*, hg. v. dems. u. Giovanni Aquilecchia, Hamburg 2007, S. ix–cliv, hier xli.

26 Thomas Leinkauf, „Der Naturbegriff in der Frühen Neuzeit“, in: *Der Naturbegriff in der Frühen Neuzeit*, hg. v. dems., Tübingen 2005, S. 1–20, hier S. 17–18.

27 Zum Begriff: David H. Grinspoon, *Earth in Human Hands: Shaping Our Planet's Future*, New York 2016; Wendt, „Epilogue: The Iberian Way into the Anthropocene“; Sverker Sörlin u. Erik Isberg, „Synchronizing Earthly Timescales: Ice, Pollen, and the Making of Proto-Anthropocene Knowledge in the North Atlantic Region“, in: *Annals of the American Association of Geographers* 111/ 3 (2021), S. 717–728; Eleonora Rohland, *Entangled Histories and the Environment? Socio-Environmental Transformations in the Caribbean, 1492–1800*, Trier/New Orleans 2021.

28 Agricola, *De Natura fossilium*, 1558, S. 229. Die Übersetzung hat H. Wendt unter Zuhilfenahme von Lehmanns Agricola-Übersetzung erstellt: Georg Agricola, *Georg Agricola's Mineralogische Schriften. Dritter Theil: Oryktognosie (De natura fossilium)*, hg. v. Ernst Lehmann, Freiberg 1809, S. 218.

29 Georg Agricola, *Bermannus oder über den Bergbau*, übers. v. Helmut Wilsdorf, Berlin 1955, S. 250.

30 Georg Agricola, *Bermannus*, hg. v. Friedrich August Schmid, Freiberg 1806, S. 187.

31 Agricola, *Bermannus*, 1530, S. 109; Agricola, *Bermannus oder über den Bergbau*, S. 147–148.

32 Ebd., S. 105–106. Übersetzung: Agricola, *Bermannus oder über den Bergbau*, S. 145.

33 Johann Reinhard Blum, *Mineralogie und Geognosie*, Stuttgart 1850, S. 4; Annibale Mottana, „Il pensiero di Teofrasto sui metalli secondo i frammenti delle sue opere e le testimonianze greche, latine, siriache ed arabe“, in: *Rendiconti Lincei* 12/3 (2001), S. 133–241, hier S. 157; Doris Oltrogge, „Writing on Pigments in Natural History and Art Technology in Sixteenth-Century Germany and Switzerland“, in: *Early Science and Medicine* 20/4–6 (2015), S. 335–357, hier S. 338–339; Jost Weyer, „Praktische Chemie in der Antike und im Mittelalter“, in: *Geschichte der Chemie, Band 1 – Altertum, Mittelalter, 16. bis 18. Jahrhundert*, hg. v. dems., Berlin/Heidelberg 2018, S. 71–115, hier: S. 79; Iris Wenderholm, „Saxum, petra, lapis. Eine Wissensgeschichte des Steins“, in: *Stein: Eine Materialgeschichte in Quellen der Vormoderne*, hg. v. ders., Berlin/Boston 2021, S. 11–30, hier S. 15.

34 Fritscher, „Wissenschaft vom Akzidentellen“, S. 82.

35 Agricola, *De Natura fossilium*, 1558, Kap. Erster Teil.

36 Agricola, *Bermannus*, 1530, S. 106. (Fett durch den Autor)

37 Ebd., S. 107; Agricola, *Bermannus oder über den Bergbau*, S. 146.

38 „Quia genus quoddam reperitur sic terræ calore excoctum, ut atrum & leue sit perinde

DOI: 10.13173/9783447121804.241
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ac carbo, quo fabri ferraij multis iam annis per totam ferè Misniam, carbonū loco utuntur."

39 Agricola, *Bermannus*, 1530, S. 107.

40 Şirin Dadaş u. Christian Vogel, „Dynamiken der Negation. Perspektiven für die Beschreibung und Analyse von Wissenswandel", in: *Dynamiken der Negation. (Nicht)Wissen und negativer Transfer in vormodernen Kulturen*, hg. v. dens., Wiesbaden 2021, S. 3–24.

41 Paul Preusse, „Ein Wort zu einigen zeitgenössischen Schriften Agricolas und zu seiner Besteigung des Vesuv", in: *Jahrbuch des Staatlichen Museums für Mineralogie und Geologie zu Dresden* 2 (1956), S. 154–161.

42 Agricola, *De Natura fossilium*, 1558, S. 11. Vgl. Prescher, *Einführung in die geologischen Werke*, S. 47–57, hier S. 52–53.

43 Athanasius Kircher, *Mundus subterraneus in XII libros digestus*, Amsterdam 1665; Gaspare Paragallo, *Istoria naturale del monte Vesuvio*, Napoli 1705; vgl. Antonio Nazzaro, *Il rischio vesuvio. Storia e geodiversità di un vulcano,* Neapel 2009.

44 Agricola, *Bermannus*, 1530, S. 109.

45 Agricola, *De Natura fossilium*, S. 109.

46 Ebd.; Agricola, *Bermannus oder über den Bergbau*, S. 148.

47 Agricola, *De Natura fossilium*, 1558, S. 223.

48 Ebd., S. 230. Übersetzung: Georg Agricola, *De natura fossilium libri X. Die Mineralien*, übers. v. Georg Fraustadt, Berlin 1958, S. 99.

49 Hans Prescher. „Dr. Georgius Agricola 1494–1555. A European Scientist and Humanist from Saxony". *GeoJournal* 32/2 (1994), S. 85–89.

50 Louise Iles, „The Role of Metallurgy in Transforming Global Forests", in: *Journal of Archaeological Method and Theory* 23 (2016), S. 1219–1241.

51 Agricola, *De Natura fossilium*, 1558, S. 222. Übersetzung: Agricola, *De natura fossilium libri X. Die Mineralien*, S. 90.

52 Ursula Klein, *Verbindung und Affinität. Die Grundlegung der neuzeitlichen Chemie an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert*, Basel u. a. 1994, S. 167.

53 Agricola, *De Natura fossilium*, 1558, S. 166. Übersetzung: Agricola, *De natura fossilium libri X. Die Mineralien*, S. 23.

54 Halleux, „La nature et la formation des métaux selon Agricola et ses contemporains".

55 Im kolonialen Raum hat diesen Aspekt behandelt: Bigelow, *Mining Language*.

56 Agricola, *De Natura fossilium*, 1558, S. 223–24.

57 „colores, sapores, odores, cæterasq qualitetes & usum". Ebd., S. 223–225.

58 Georg Agricola, *Berckwerck-Buch. Darinn nicht Allain alle Empter Instrument Gezeug, vnd alles, so zu diesem Handel gehörig, mit figuren vorgebildet, vnd klärlich beschrieben; Sondern auch, wie ein rechtverstendiger Berckmann seyn sol, vnd die Gäng außzurichten seyen*, übers. v. Philipp Bech, Frankfurt 1580, S. 483. https://doi.org/10.48644/868384437.

59 Agricola, *De Natura fossilium*, S. 223.

60 Ebd., S. 226. Übersetzung: Agricola, *De natura fossilium libri X. Die Mineralien*, S. 94.

61 Dioskurides, *Des Pedanios Dioskurides aus Anazarbos Arzneimittellehre in 5 Büchern*, übers. v. Julius Berendes, Stuttgart 1902, S. 547.

62 Agricola, *De Natura fossilium*, 1558, S. 227–228.

DOI: 10.13173/9783447121804.241
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

(Al)Chemische Stoffe als Instanzen frühneuzeitlicher Wissensvermittlung

‚Die Alchemie' gibt es nicht. Zu vielfältig und verschieden sind die vormodernen Theorien und Praktiken, die sich als ‚alchemisch' ausgeben. So wurde chemisches Wissen bereits in der Frühantike bald mit Naturphilosophie, bald mit Heilkunde, bald mit Metallveredelung, bald mit Astrologie und bald mit einem religiösen Offenbarungswissen assoziiert. All diese epistemischen Stränge setzten sich teils kontinuierlich, teils auf Umwegen – und unter stetigem Wirken mannigfacher Transfermechanismen – bis in die Frühe Neuzeit fort. Den schon im Mittelalter trennunscharf als *chymia*, *alchymia* und *alchemia* beschriebenen Spielarten von ‚Alchemie' ist eines gemein: Sie behaupten sich als ein Naturwissen, das mit einem je individuellen Begriff von Stofflichkeit korrespondiert. Gleichviel, wie dieser Stofflichkeitsbegriff hierbei jeweils zu fassen ist – stets lässt sich feststellen, dass Stoffe auf doppelte Weise in Formen von Wissensvermittlung eingebunden sind. Einerseits sind sie Objekte von Wissen; etwa dann, wenn es in Schriften zur Laborpraxis auf ihre Beschaffenheit und ihre chemischen Reaktionsweisen zu sprechen kommt. Andererseits können Stoffe sich aber auch selbst als Trägermedien einer (al)chemischen, religiösen und naturphilosophischen Episteme behaupten. Man hat es also mit einem reziproken Verhältnis von Wissen und Stofflichkeit zu tun: Stoffe* sind einerseits Wissensobjekte, die empirischen, diskursiven oder hermeneutischen Verfahren der Untersuchung unterliegen. Andererseits erweisen sich Stoffe auch selber als Vermittlungsinstanzen des ihnen eingeschriebenen Wissens. Auffälliger Weise dominiert in den Diskursen der frühneuzeitlichen Chemie der letztgenannte Aspekt; eng verbunden mit dem Credo, dass der Natur ein Drang nach stofflicher Perfektionierung innewohnt, dem der Adept lediglich assistiert.[1] Diese Anschauung spiegelt sich insofern in den vielfältigen Darstellungsformen der ‚Alchemie' wider, als Stoffe hier als ‚Subjekte' oder, um mit Bruno Latour zu sprechen, als Aktanten einer Wissensvermittlung fungieren.[2] Der materielle Stoff wird zum ‚Stoff' der literarischen oder künstlerischen Verarbeitung. Die Darstellungsformen, die hierbei zum Einsatz kommen, gestalten sich als höchst unterschiedlich. Dies soll im Folgenden anhand der Schriftzeugnisse von Paracelsus, Heinrich Khunrath, Georg Agricola und Michael Maier exemplarisch dargelegt werden. Dabei wird sich zeigen, dass Stoffe bei Paracelsus auf eine medizinisch-magische, bei Khunrath auf eine mystisch-spirituelle, bei Agricola auf eine protowissenschaftlich-empirische und bei Maier auf eine spielerische Art als Instanzen von Wissensvermittlung inszeniert werden.

Paracelsus

Der Begriff ‚epistemische Materialität' hat in der (Al)Chemie der Frühen Neuzeit bisweilen den Charakter einer ‚materiellen Episteme'. Dieser Ausdruck mag zunächst irritieren, zumal Wissen aus moderner Sicht – um das Feld der Neurowissenschaft einmal außer Acht zu

* Stoffe besitzen in (al)chemischen Schriften eine doppelte Funktion: Zum einen sind sie Wissensobjekte und werden als solche untersucht. Zum anderen fungieren sie als Medien und verweisen auf Inhärentes und Zugeordnetes. Die (Al)Chemie versteht sich in demnach als eine Wissenschaft, die es Stoffen ermöglicht, ihre Geheimnisse im Sinne epistemischer Daten preiszugeben.

DOI: 10.13173/97834471218O4.258
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

lassen[3] – als mentales Phänomen keinerlei materielle Eigenschaften besitzt. Indes scheinen gewisse Passagen der (al)chemischen Literatur genau dies zu affirmieren; so etwa, wenn im *Labyrinthus medicorum errantium* des Paracelsus ✧ davon die Rede ist, dass ein Birnbaum ein Wissen (*scientia*) in sich trage: „ein birnbaum, der da frucht tregt, der muß das selbig aus der scientia tun […], also das er durch die scientiam blüe tregt, bletter macht und birn formirt. das ist nun ein große kunst, das in einem holz solche scientia sein sol."[4] Im Folgenden erfährt der Leser, dass der Mensch imstande sei, die *scientia* des Birnbaums auf experimentelle Weise ‚abzulernen'.[5]

Um zu verstehen, wie diese objektimplizite Episteme konzipiert ist, hat man zunächst einen Blick auf die paracelsische Schöpfungslehre zu werfen. Diese selbst basiert auf einer *physica mosaica*; eine Naturphilosophie, die ihre Grundlagen in wesentlichen Teilen aus dem Ersten Buch Mose schöpft. Wenn es zu Beginn des Schöpfungsberichts heißt, dass der Geist Gottes zu aller Anfang auf den Wassern schwebte, so interpretiert Paracelsus dieses Dogma dahingehend, dass der Geist selbst partiell von wässriger Natur ist. Dabei stützt er sich auf die Vorstellung, dass der Geist in der gottfernen Tiefe, in die er expandiert, in einen Nebel übergeht. Den Hintergrund für diese Anschauung bildet das biblische Buch der Weisheit, welchem zu entnehmen ist, dass sich der Geist Gottes in seiner Figuration als ‚Geist der Weisheit' in einen Nebel (*vapor*) kleidet.[6] Paracelsus bezeichnet diesen Nebel als den Yliaster. Bei diesem Begriff handelt es sich um einen Neologismus, der sich offenbar von *hyle*, dem griechischen Wort für ‚Stoff' und *astrum*, dem lateinischen Wort für ‚Gestirn' herleitet. Wenn Paracelsus im schöpfungsontologischen Sinne von den ‚Gestirnen' spricht, bezieht er sich allerdings nicht auf Himmelskörper, sondern auf die Partikel des nebligen Yliaster, von denen jedes einzelne das präkreationale Urbild einer bestimmten Kreatur darstellt. Der Yliaster verkörpert in diesem Sinne den Urgrund, in dem alles Geschöpfliche angelegt ist. Für Paracelsus ist dies Grund genug, ihn mit dem göttlichen Wort *fiat lux* gleichzusetzen. Der Atem (*spiritus*), der bei der Verlautbarung des *fiat* durch Gottes Mund geht, ist mit dem göttlichen Geist identisch und, wie es im Buch der Weisheit heißt, vielgestaltig (*multiplex*).[7] Mit anderen Worten: Der Geist repräsentiert hinsichtlich seiner Extension die vielfältigen Partikel des ‚Nebels', den der Yliaster beschreibt. Diese Partikel sind auf sinnreiche Weise geordnet: Einerseits sind sie insofern miteinander verwandt, als sie allesamt dem göttlichen Geist entstammen, andererseits sind sie darin verschieden, dass sie, je nach ihrem spezifischen Urbild, den Bereichen von Feuer, Wasser, Luft oder Erde angehören. Paracelsus spricht mit Blick auf die vier – anfänglich ebenfalls prämateriellen – Elemente von den ‚Müttern':

> und ein element ist ein muter, deren seind vier, luft, feur, wasser, erden; aus den vier mutern werden alle ding geboren der ganzen welt […]. Nun aber das wir komen zu unserem anfang, von den elementen ist ein solchs zu verstan, das am ersten der yliaster zu vier teil geteilt ist: in den luft, der ist der himel, der es alles beschleust; in das feuer, das ist das firmament, das liecht und nacht gibt, kalt und warm; in die erden, die alle frucht gibt und tritt des fuses; in das wasser, aus dem alle mineral kommen und die halb narung der lebendigen.[8]

Der Schöpfungsakt vollzieht sich nun darüber, dass die Geistpartikel von Feuer, Wasser, Luft und Erde jeweils ein *corpus* absondern, das ihrem jeweiligen Urbild entspricht. Für diesen Prozess der ‚Ausscheidung' steht sinnbildlich die biblisch bezeugte Scheidung der ‚oberen Wasser' von den ‚unteren Wassern'. Im Grunde aber handelt es sich um einen Vorgang der Kondensation: Der anfangs hochsubtile Nebel des Yliaster verdichtet sich und bringt auf diese Weise die stoffliche Natur zum Vorschein.

Von entscheidender Bedeutung ist hierbei, dass die genannten Geistpartikel in ihren jeweiligen *corpora* persistieren und sich durch Vererbung vervielfältigen. Eine Pflanze hat in diesem Sinne einen doppelten Samen: einen körperlichen und einen geistigen.[9] Der geis-

✧ Paracelsus, eigentlich Theophrastus Bombastus von Hohenheim (1493–1541), vertrat im Rahmen seiner spiritualistischen Naturphilosophie eine *alchemia medica*, also eine pharmakologische Spielart der (Al)Chemie. Hierbei stützte er sich – im Gegensatz zu den Schulmedizinern seiner Zeit – auf eine empirische Erkundung der Natur. Das ‚Buch der Natur' galt ihm weiterhin als Offenbarungsmedium des göttlichen Geistes. Paracelsus verstand sein (al)chemisches Naturwissen daher zugleich als ein göttliches Schöpfungs- und Heilswissen, das er als ‚magia' bezeichnete.

DOI: 10.13173/9783447121804.258
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

tige Same ist für die *virtus* und die Form der ihm entsprechenden Kreatur ausschlaggebend; er repräsentiert gewissermaßen deren metaphysisches Genom. Als solches offenbart er sich zugleich als das ‚Wissen', das jedweder Kreatur eingeschrieben ist. Die *scientiae*, welche die Natur aufzubieten hat, können im experimentellen Umgang mit pflanzlichen, tierischen und mineralischen Rohstoffen ‚abgelernt' werden. Paracelsus spricht in diesem Zusammenhang von *chiromantia*. Ärzte, Zimmerleute, Bergmänner, Kartographen und Geologen sind dazu angehalten, den Dingen der Schöpfung ‚aus der Hand zu lesen':

> Ein arzet aber sol die kreuter und laub in irer und nach irer chiromantia erkennen und dardurch ir kraft und tugend erfahrn. die das holt [= Holz] arbeiten, als zimmerleut, schreiner und der gleichen sollen das holt an seiner chiromantia erkennen, warzu es taugt und gut sei. also ein bergman sol das bergwerk an seiner chiromantia erkennen, was fur erz und metall da zu suchen und wie tief oder hoch es lige. also ein cosmographus die chiromantiam der landschaften, lender und wasserfluss erkennen sol. also auch der geographus die chiromantiam der erden und ertbidmen [= Erdbeben] erkennen sol. Dan ir solt wissen, das die chiromantia ein anfang ist der magica. und keiner kann volkomen magiam lernen, er wisse und lerne dan zuvor die chiromantiam.[10]

Mit seiner Rede von der *magia* bezieht sich Paracelsus auf die Kunst, auf hermeneutischer Basis innerhalb der Natur die erwähnten Geistpartikel aufzuspüren, um diese sodann mithilfe einer *alchemia medica* in Form von Arzneien verfügbar zu machen. Der Adept dieser Kunst, der *magus*, muss hierbei ein weltumspannendes Geflecht okkulter Korrespondenzen überblicken, die zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos sowie Himmel und Erde bestehen. Das sich dabei abzeichnende Ordnungsmuster ermöglicht die Diagnose von Krankheiten sowie die Identifizierung von Heilkräften innerhalb der Natur. Zur paracelsischen Magie gehört jedoch vor allem auch die Signaturenlehre, die das Konzept der *chiromantia* auf höherem Niveau entfaltet. Die zentrale These lautet, dass die Geschöpfe der Natur, vor allem Pflanzen und Mineralien, anhand ihrer äußeren Gestalt Rückschlüsse auf ihren medizinischen Nutzen zulassen. Zum Exempel verweist Paracelsus auf das Knabenkraut, genauer gesagt „die wurtzel satyron", die anhand ihrer hodenförmigen Knolle ihre aphrodisierende Wirkung anzeige.[11] Die naturgemäß stachelige Distel gilt ihm, in Anlehnung an Hildegard von Bingen,[12] als ein Mittel gegen Seitenstechen. Alles ‚Wissen', das den Erzeugnissen der Natur eingeschrieben ist, lässt sich auf hermeneutischem Wege an ihrer Oberflächenstruktur ablesen. Das *signum* gehört hierbei dem körperlichen Außen, das *signatum* dem metaphysischen Innen an. Zeichen und Bezeichnetes sind daher jederzeit räumlich und zeitlich kopräsent.[13]
Eigentümlicher Weise macht Paracelsus diese Kopräsenz zu einem unumstößlichen Grundsatz, der auch auf dem Gebiet seiner Bilderlehre Geltung hat. Vor dem Hintergrund, dass bildliche Darstellungen etwas ‚zeigen', habe man davon auszugehen, dass das Gezeigte oder Abgebildete auf geheimnisvolle Weise im Bildnis selbst gegenwärtig ist. In der Folge spricht Paracelsus Figuren, Gemälden und Zeichen okkulte Kräfte zu. Der Bezug zur *magia* ist insofern gegeben, als der Künstler mit seinen Erzeugnissen, je nach Art der Darstellung, auf den Betrachter mannigfache Wirkungen auszuüben vermag, zumal jede Art von sinnlicher Bezauberung nicht durch einen Erkenntnisvorgang des Schauenden, sondern durch die im Bild verborgenen, affizierenden Kräfte hervorgerufen wird.[14] Es wird deutlich: Sofern Stoffe in eine Form gebracht werden, die sich als zeichen- oder bildhaft deuten lässt, hat man ihnen ein okkultes Potenzial zuzusprechen, das sich mitunter als *scientia* definiert.

Paracelsismus

Die geistigen Erben der paracelsischen Lehre, die Paracelsisten[+], distanzierten sich weitgehend von bildmagischen Spekulationen. In der Nähe der paracelsistischen *scientia*-Theorie steht jedoch ihr Glaubenssatz, dass

[+] Die Bewegung des Paracelsismus formierte sich ab der Mitte 16. Jahrhunderts im Rahmen einer Publikationsoffensive postumer Schriften des Paracelsus. Anders aber als dieser rezipierten die Paracelsisten die (Al)Chemie nicht nur im Sinne einer *alchemia medica*, sondern auch im Sinne einer Kunst, die den gotterwählten Adepten in die Lage versetzt, den Stein der Weisen zu zeugen.

DOI: 10.13173/97834471218O4.258
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 1: Heinrich Khunrath, *Amphitheatrum sapientiae aeternae solius verae christiano-kabalisticum, divino-magicum, nec non physico-chymicum, tertriunum, catholicon*, Hanau: Antonius 1609, S. 70/71. Radierung; Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt.]lung MPIWG

der Adept im Rahmen der (al)chemischen Perfektionierung von Stoffen selbst eine innere Perfektionierung durchlaufe. So etwa, wenn es ihm gelinge, den Stein der Weisen zu zeugen oder solch heilige Substanzen wie den Yliaster unter der Bezeichnung „Crystallinisch Wasser" (al)chemisch zu reproduzieren. Der Adept überschreite in diesem Falle die Schwelle zur Transzendenz, zumal es ebendieses „Crystallinisch Wasser" sei, über das der gefallene Mensch das ‚Bad der Neugeburt' empfange, von welchem der Titus-Brief kündet. Dies jedenfalls bekundet der Arzt Abraham Behem in einem Brief an den Theosophen Valentin Weigel. Demnach schwebe „der Geist vnd Spiraculum vitae über dem Crystallen Wasser", um dem Menschen „daraus/ die weill dz Irdische kleidt ihme durch den Fall bemackelt vnd vntuglichen worden:/ wiederumb ein gantz rein, weis, saubers kleidt zu schöpffen, ein ander new himlisch fleisch vnd leib an zu nehmen, auff das er nicht nur ein Geist vnd Spiraculum bleibe, sondern seiner predestination nach als ein Cherubim im fleisch und Blutte, so Gotte vnde Ihme gemes, Gotte beywohne."[15]

In Kontexten der paracelsistischen (Al)Chemie besitzen Stoffe also nicht nur das Potenzial, okkulte Formen von Episteme zu inkorporieren. Sie dienen zugleich der Heilsvergewisserung und nivellieren so die Grenze zwischen den Erfahrungsräumen von Immanenz und Transzendenz. Als Beispiel einer solch spiritualistischen Darstellungsform von Stoffen kann die dritte Bildtafel aus Heinrich Khunraths *Amphitheatrum sapientiae aeternae* (1595) dienen, die auf allegorische Weise das *opus magnum* – die Zeugung des Steins der Weisen – beschreibt.

Am unteren Bildrand erblickt der Beschauer die Erdkugel, die aus dem primordialen „Chaos" emergiert. Die darüber befindliche, mit Flammen unterlegte Kugel in den Händen des zweiköpfigen Hermaphroditen repräsentiert den sogenannten Athanor, einen alchemischen Ofen. Das Tierkreiszeichen des Löwen, mit dem der Ofen beschriftet ist, gibt Auskunft über die Identität des darin erhitzten Stoffs: Es handelt sich um Eisenvitriol, das in der (Al)Chemie unter der Bezeichnung ‚grüner Löwe' bekannt ist.[16] Als ein solcher wird Eisenvitriol auch von Khunrath im *Amphitheatrum* erwähnt, und zwar explizit im Kontext mit der Zeugung des ‚Steins der Weisen'. Die Traktierung des grünen Löwen

DOI: 10.13173/97834471218O4.258
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

läuft auf die Produktion eines alchemischen Schwefels und einer quecksilberähnlichen Flüssigkeit hinaus; zwei Stoffe, die unter der Bezeichnung *Sol* und *Luna* eine enge Verbindung eingehen. Selbige Verbindung kommt in der Allegorie des Rebis zum Ausdruck. Das Resultat ist der *mercurius philosophorum*, beziehungsweise *Azoth*. Diese Substanz, welche die Urmaterie der Welt sowie die Vorstufe des Steins der Weisen repräsentiert, wird durch den Phönix versinnbildlicht, der auf dem janusköpfigen Haupt des Hermaphroditen thront. Das bunte Gefieder dieses Vogels steht wahrscheinlich für den farblichen Wandel, den *Azoth* bei der Zeugung des Steins des Weisen phasenweise durchläuft. Dieser selbst gibt sich in Gestalt des Dreiecks zu erkennen, das in hebräischen Lettern die Aufschrift ‚Urim' trägt. Der Stein ist demnach mit einem der beiden Orakelsteine der israelitischen Hohepriester zu identifizieren. Sein oberes Ende berührt die Himmelsphäre, die nur noch von dem göttlichen Urfeuer überragt wird.

Dass die Illustration nicht bloß schmückendes Beiwerk darstellt und trotz ihrer weitgehenden *obscuritas* auf Wissensvermittlung angelegt ist, wird offenbar, wenn man sich vergegenwärtigt, dass die Zeugung des Steins der Weisen, als deren Allegorie sich die Darstellung behauptet, tatsächlich mit einem Erkenntniszuwachs – und zwar auf religiös-spiritueller Ebene – einhergeht. Khunrath bezeugt für den äußerlich-technischen Vollzug des *opus magnum* nämlich eine innerlich-geistige Vergewisserung über die Befreiung von der Erbsünde:

> Sowie du merkst, dass diese Arbeit verrichtet ist, wirst du eine innerliche Bewegung in dir spüren und – ach! – du wirst vor Freude weinen! Denn du wirst verstehen und ganz sicher sein können, dass die Erbsünde durch das Feuer der göttlichen Liebe im Akt der Neugeburt von Körper, Geist und Seele von Gottes Hand von dir gelöst und abgefallen ist.[17]

In ihrer Funktion als bildlich-allegorische Vergegenwärtigung des *opus magnum* dürfte die Illustration auch als Visualisierung einer innerlich nachvollziehbaren Heilserfahrung zu verstehen sein. Die enigmatische Bildsprache der traditionellen (Al)Chemie, die ursprünglich nur dem Schutz vor Nachahmung diente, wird so als ein Behelfsmittel zur Mitteilung von sprachlich nicht kommunizierbaren Prozessen einer inneren Perfektionierung neu interpretiert. Aus den Stoffen, die sie auf allegorische Weise zur Schau stellt, spricht in diesem Sinne nicht nur ein (al)chemisches, sondern vor allem auch ein mystisch-spirituelles Erfahrungswissen.

Georg Agricolas *De re metallica*

In stärkstem Gegensatz zur paracelsistischen *alchemia mystica*, aber auch zur althergebrachten Transmutationsalchemie steht das Konzept von Stofflichkeit, das Georg Agricola✦ in seinen Büchern zur Bergbaukunde vertritt. Berühmt geworden ist sein enzyklopädisches Werk *De re metallica* von 1556, das im Folgejahr unter dem Titel *Vom Bergwerck* in deutscher Übersetzung erschien. Agricola beschreibt hier geologische, mineralogische und bergmännische Praktiken, über die er als Stadtarzt und Apotheker in der böhmischen Bergstadt Sankt Joachimsthal Kenntnis erlangte. Die (Al)Chemie beurteilt Agricola ambivalent: Einerseits äußert er sich positiv über ihre Entdeckungen,[18] andererseits steht er der Transmutationsalchemie, und zwar insbesondere der Goldmacherkunst, ablehnend gegenüber. Letztere genoss von potenziellen Geldgebern wie Fürsten oder Handelsfamilien nämlich ein weitaus höheres Vertrauen auf materiellen Profit – und demgemäß auch höhere finanzielle Unterstützung – als die für gering und schmutzig erachtete Arbeit der Bergleute.[19] Indes war diese Arbeit nicht selten auch eine (al)chemische, nur eben nicht auf dem Gebiet der Goldmacherei, sondern auf den Gebieten von Mineralogie und Metallurgie.[20] Dass eine montane (Al)Chemie schon lange vor Agricolas Fachschriftstellerei Bestand hatte, bezeugen ältere ‚Kunstbücher' zur Bergbaukunde, wie das anonyme *Probir-*

✦ Georg Agricola (1494–1555) war ein Zeitgenosse des Paracelsus und verstand Stoffe aus der Perspektive des Bergbaus und der Metallverarbeitung heraus: Durch spezialisierte, zum Teil (al)chemische Arbeitsschritte konnten reine Metalle und Legierungen hergestellt werden.

DOI: 10.13173/9783447121804.258
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

büchlein oder Ulrich Rülein von Calws *wohlgeordnet und nützlich büchlein, wie man bergwerk suchen und finden soll.*[21]
Agricolas Kritik an der Transmutationsalchemie bedeutet wohlgemerkt nicht, dass er die künstliche Produzierbarkeit von Edelmetallen grundsätzlich in Abrede stellt; er hält eine Investition in das Hüttenwesen schlichtweg für ökonomisch lukrativer als die fruchtlosen Praktiken, die sich auf Goldvermehrung richten.[22] Dies geht auch aus der Widmungsvorrede von *De re metallica* hervor, in der Agricola nach einer Schelte auf Goldmacher wie Geber, Pseudo-Lull und Arnold von Villanova seinen fachschriftstellerischen Einsatz für den Bergbau folgendermaßen begründet:

> Diese Bücher aber, durchlauchtige Fürsten, erscheinen aus vielen Gründen in Eurem Namen, hauptsächlich jedoch deshalb, weil die Bergwerke für Euch von größtem Nutzen sind. Denn wenn auch Eure Vorfahren aus ansehnlichen und reichen Bergwerksgegenden Einkünfte in Fülle gewonnen haben […], so haben sie doch noch viel reichere Einkünfte aus den Bergwerken selbst gehabt […]. Ja, meiner Meinung nach ist jetzt sogar größerer Reichtum in den gebirgigen Gegenden Eurer Länder unter der Erde verborgen, als über der Erde vorhanden und sichtbar ist.[23]

Abb. 2: Georg Agricola, *De re metallica: libri XII; quibus officia, instrumenta, nmachinae, ac omnia denique ad metallicam spectantia, … describuntur et per effigies … ob oculos ponuntur*, Basel: Frobenius 1561, S. 336; Holzschnitt; München, Bayerische Staatsbibliothek

Tatsächlich befand sich zu Agricolas Zeiten das Bergbauwesen im Aufschwung. Auch war der Beruf des Bergmanns der eines freien, sich in Familien vererbenden Standes.[24] Dennoch dürften die Bergleute, die meist des Schreibens und Lesens unkundig waren, kaum die Adressaten von Agricolas Büchern zur Bergbaukunde gewesen sein. Ohnehin hüteten sie ihr Praxiswissen und ihre Fertigkeiten als Zunftgeheimnis, das sie mündlich von Generation zu Generation weitergaben.[25]
Agricolas schriftstellerisches Anliegen besteht offensichtlich darin, eine umfassende Inventur von Wissensbeständen, Arbeitstechniken und Gerätschaften zum Bergbau zu erstellen; und dies in der Absicht, einen mangels Verschriftlichung bislang weitgehend unbeachteten, aber äußerst profitablen Wirtschaftszweig einer breiten Öffentlichkeit bekannt zu machen.[26] Als akademisch gebildeter Humanist schreibt Agricola auf Latein, womit er die Voraussetzung schafft, Erze, Metalle und Mineralien als exakt benennbare Wissensobjekte in den Gelehrtendiskurs zu integrieren. Des Weiteren offenbart er einen schier unermesslichen Erfahrungsschatz, der sich in einer genauen Kenntnis der bergmännischen Apparatur sowie der Arbeitstechniken zur Gewinnung und Weiterverarbeitung von Stoffen ausdrückt.* Auch sind seine Erklärungen und die qualitativ hochwertigen Holzschnitte, die dem Werk beigegeben sind, außerordentlich detailliert und realitätsnah. Insgesamt lässt sich ein leidenschaftliches Bemühen feststellen, seiner Leserschaft einen möglichst präzisen Einblick in die Bergbaukunst zu vermitteln. Text und Bild werden hierzu in enge Beziehung gesetzt. So etwa auch im Falle der Reinigung von Zinn, zu der Agricola folgende Erklärungen gibt:

* Agricola gehört zu den ersten Fachschriftstellern, die Stoffe sichtbar machen und Arbeitstechniken in Text und Bild darstellen. Die zahlreichen Holzschnitte von *De re metallica* wecken das Interesse des Lesers, dokumentieren bis ins Detail den fortgeschrittenen Stand des Bergbaus und lassen somit die Profitabilität des Unternehmens in aller Deutlichkeit erkennen.

DOI: 10.13173/9783447121804.258
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

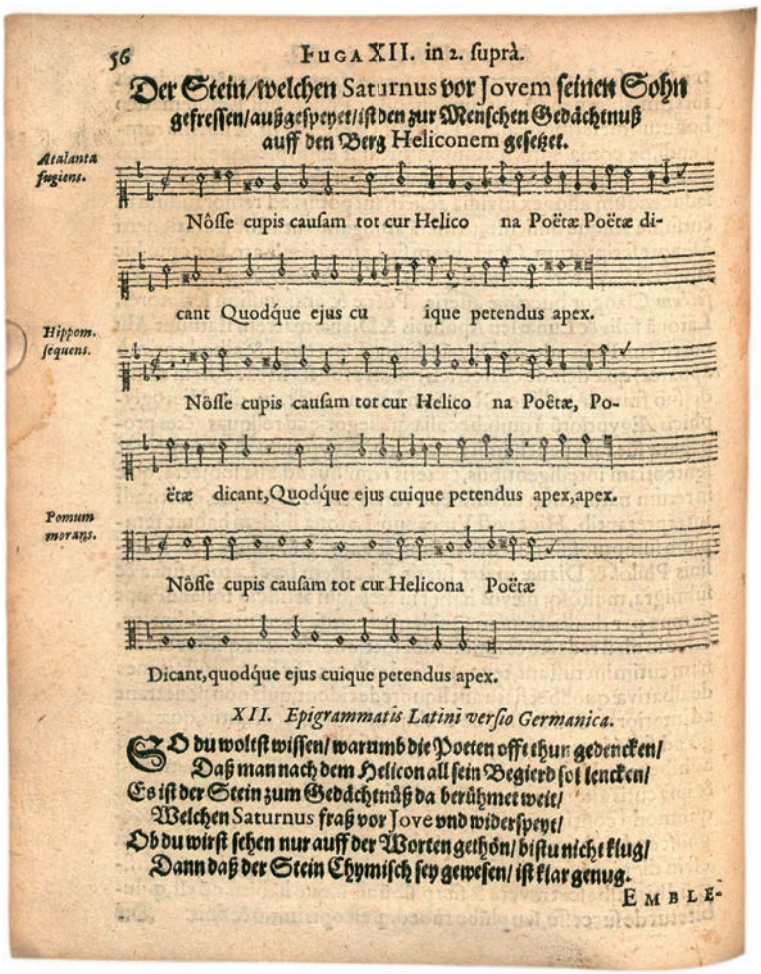



Abb. 3: Michael Maier, *Atalanta fugiens, hoc est, emblemata nova de secretis naturae chymica*, Oppenheim: Hieronymus Galler 1618, S. 56; Radierung; München, Bayerische Staatsbibliothek

> Wenn das Zinn unrein ist, daß es beim Schlagen mit dem Hammer Risse bekommt, werden aus ihm nicht sofort Gitter gegossen, sondern Kuchen […], die erst noch durch Schmelzen auf einem Herd gereinigt werden. Dieser Herd besteht aus Sandsteinen, die gegen die Mitte und nach dem Vorderherd zu geneigt sind und mit Ton verbunden und verstrichen werden. An beide Seiten wird abwechselnd längs und quer trockenes Holz gelegt, in die Mitte eine dickere Schicht davon. Auf letzteres legt man fünf bis sechs Zinnkuchen, die insgesamt sechs Zentner wiegen. Nach dem Anzünden des Holzes schmilzt das Zinn tropfenweise ab und fließt ununterbrochen in den Vorderherd, der in der Hüttensohle liegt. In ihm setzt sich das unreine Zinn zu Boden, während das reine obenauf schwimmt. Beide schöpft der Meister mit einer Kelle aus, und zwar kann er zuerst das reine ausschöpfen, aus dem er auf der dicken Kupferplatte Gitter gießt, sodann das unreine, das in Kuchen gegossen wird.[27]

Verdeutlicht werden diese Ausführungen anhand einer Abbildung, auf der die zuvor erwähnten Stoffe und Apparaturen mit lateinischen Lettern gekennzeichnet sind, die am oberen Bildrand begrifflich aufgeschlüsselt werden, um so die Identifizierung der dargestellten Dinge zu erleichtern. Auf diese Weise verhilft das Medium Buch den Gegenständen des Hüttenwesens gleichsam zu einer Selbstmitteilung. Im vorliegenden Fall gibt sich das Zinn in den drei erwähnten Zuständen zu erkennen: Erstens als ein unter dem Hammer berstendes Zinn, zweitens als ein in Kuchen gegossenes, schmelzendes Zinn und drittens als ein gereinigtes Zinn, das auf einer Kupferplatte zu Gittern gegossen wird.

Das Material erweist sich in diesem Sinne als Anschauungsmaterial. Als solches verhilft es dem Leser aber nicht nur zu einem besseren Verständnis der Ausführungen; es verschafft ihm zugleich die Möglichkeit, das Wissen der Bergleute auf sensitive Weise nachzuvollziehen. Der Leser beschreitet damit denjenigen Weg, auf dem der Bergmann selbst für gewöhnlich seine Expertise über montane Materialien bezieht. Mit anderen Worten: Die Stoffe des Bergbaus werden im Anschauungsmaterial von Werken wie *De re metallica* indirekt präsent und vermitteln dem Rezipienten somit auf plastische und eindrückliche Weise ein lebendiges Wissen über montane Materialien und ihre Verarbeitung.

Dass dieses Wissen von Außenstehenden auch in religiösen Kontexten rezipiert wurde, belegt ein Zitat Martin Luthers, in welchem sich dieser kritisch über die Bergbaukunde äußert: „So ist es mit dem Bergwergk […]; da wollen sie unsern Herrn Gott und seine Gnade gefangen nehmen und er wil doch nicht gefangen sein.“[28] Wer versucht, dem Schöpfer ausgehend von der Erforschung der Natur ‚auf die Schliche zu kommen‘, der nehme diesen kraft seiner kognitiven Fähigkeiten

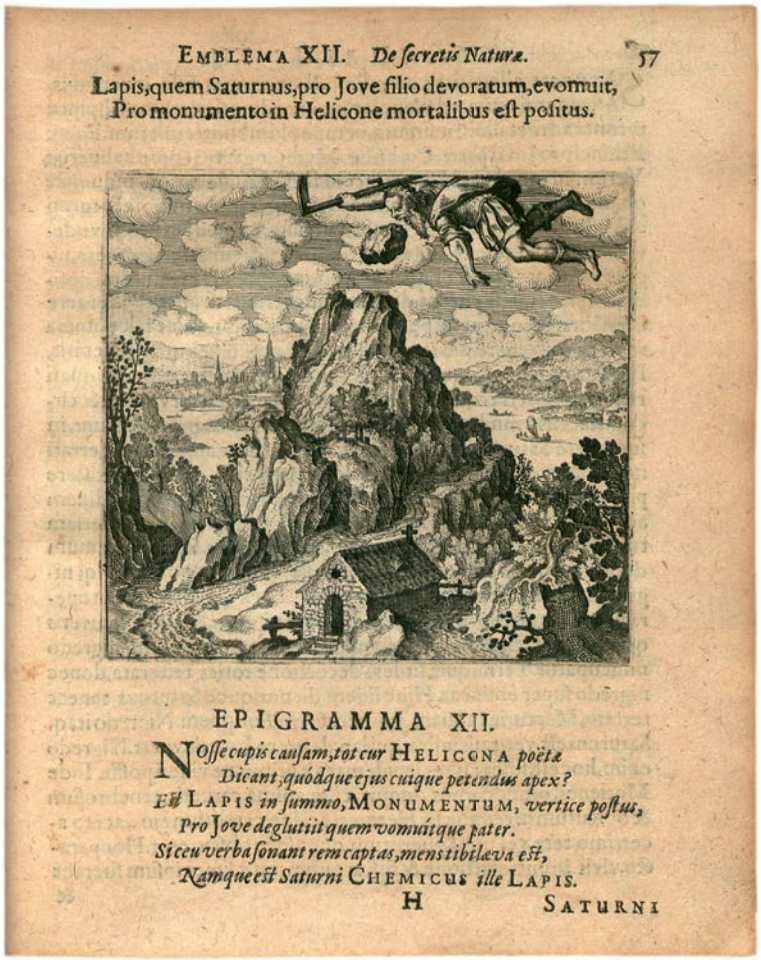
DOI: 10.13173/97834471218O4.258
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

in ‚Gefangenschaft': Er vereinnahme ihn für persönlichen Profit. Indes gehen die Prozesse der stofflichen Reinigung, die Agricola beschreibt, keineswegs mit religiösen oder gar kathartischen Erfahrungen einher, wie dies etwa Khunrath für seine spiritualistische Alchemie behauptet. Das Wissen, das sich im Zuge der Gewinnung und Verarbeitung von montanen Materialien offenbart, hat allein die Materialien selbst zum Gegenstand und ist weitestgehend an menschliches Erkenntnisinteresse gebunden. Die Erforschung ihrer jeweiligen Eigenschaften ist, anders als bei Paracelsus, frei von einer ‚magischen' Verständigung über stoffimmanente, okkulte Qualitäten. Vielmehr ist das Wissen, das an den Materialien des Bergbaus – Erzen, Metallen und Mineralien – manifest wird, ein rein empirisches. Als solches wird es von *De re metallica* in Wort und Bild erfahrbar, auf dass man einen profunden Einblick in die bergmännische Kunst erlange und sich über deren ökonomischen Wert bewusstwerde.

Michael Maier

Die Vorstellung, dass Stoffe oder auch bildliche Inszenierungen von Stoffen als Transportmittel epistemischer Daten fungieren können, findet sich auch in einem der berühmtesten – und eigenwilligsten – Emblembücher der Frühen Neuzeit, der *Atalanta fugiens* des Michael Maier (1617/18).[29] ✣ Auch wenn das Wissen, dass die *Atalanta* vermittelt, fernab von der paracelsischen Ideenwelt liegt, wird in Maiers Vorrede doch deutlich, dass Objekte der sinnlichen Wahrnehmung wie Stoffe imstande sind, dem Intellekt des Menschen ein Wissen ‚einzugravieren':

> Denn nichts, sagt man, ist im Intellekt, was nicht durch irgendeinen Sinnesreiz in ihn eingegangen ist, zumal der Intellekt eines menschlichen Neugeborenen nach allgemeiner Auffassung einer glatten Wachstafel gleicht, auf die noch nichts geschrieben ist, in die sich aber mithilfe eines Sinnesreizes, wie mithilfe eines Schreibgriffels, etwas eingravieren lässt.[30]


EMBLEMA XII. *De secretis Naturæ.* 57

Lapis, quem Saturnus, pro Jove filio devoratum, evomuit, Pro monumento in Helicone mortalibus est positus.

EPIGRAMMA XII.

NOsse cupis causam, tot cur HELICONA poëtæ
Dicant, quòdque ejus cuique petendus apex?
Est LAPIS in summo, MONUMENTUM, vertice positus,
Pro Jove deglutiit quem vomitque pater.
Si ceu verba sonant rem captas, mens tibi læva est,
Namque est Saturni CHEMICUS ille LAPIS.

H SATURNI

Abb. 4: Michael Maier, *Atalanta fugiens, hoc est, emblemata nova de secretis naturae chymica*. Oppenheim: Hieronymus Galler 1618, S. 57; Radierung; München, Bayerische Staatsbibliothek

✣ Michael Maier war Arzt und Verfasser eines umfangreichen Werks, das zum Großteil aus Schriften (al)chemischen Inhalts ist. Maier betreibt hierin eine spielerisch-kreative Nachahmung der (al)chemischen Text-Bild-Tradition und der arkansprachlichen Verschlüsselungspraxis. Das (al)chemische Wissen, das Maier auf allegorischem Wege vermittelt, behauptet sich somit als rätselhaft und geheimnisvoll. Tatsächlich aber handelt es sich um ein technisches Wissen, wie es in Lehrbüchern der älteren (Al)Chemie aufzufinden ist.

DOI: 10.13173/9783447121804.258
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Das von Maier verwendete Bild der ‚tabula rasa' entstammt ursprünglich der aristotelischen Seelenlehre. In der *Atalanta* findet dieses allerdings auf andere Weise Verwendung als in *De anima*. Dort nämlich wird es mit der Verstandeserkenntnis und nicht, wie in der *Atalanta*, mit der Empirie kontextualisiert. Auch steht das Wachs bei Aristoteles für den *intellectus possibilis*, welcher nur der Potenz nach Wissen enthält; ein Wissen also, das erst noch durch den *intellectus agens* als solches verwirklicht werden muss.[31] Demgegenüber fungiert in Maiers Vorrede der Sinnesreiz, der von der stofflichen Außenwelt ausgeht, geradezu als ‚Siegel', welches auf dem ‚Wachs' des Intellekts seinen Abdruck hinterlässt und dem Menschen somit auf unmittelbarem Wege Wissen verleiht.

Wie genau dies vonstattengeht, lässt sich unter anderem am zwölften Kapitel der *Atalanta* aufzeigen. Dass sich hier der Darstellungsmodus von (al)chemischer Episteme ganz anders ausnimmt als bei Paracelsus, Khunrath oder Agricola, macht bereits der Wortlaut des Lemmas deutlich, mit dem das Kapitel überschrieben ist: „Der Stein/ welchen Saturnuns vor Jovem seinen Sohn gefressen/ außgespeyet/ ist den zur Menschen Gedächtnuß auff den Berg Helicon gesetzet."[32] Damit wird offenbar, dass der erwähnte Prozess hier auf eigentümliche Weise mit dem Mythos von der Überwältigung des Titanen Kronos – hier gleichgesetzt mit Saturn – durch seinen Sohn Zeus alias Jupiter in Verbindung steht. Dem Mythos zufolge hatte Kronos es sich zur Gewohnheit gemacht, all seine Kinder kurz nach deren Geburt zu verschlingen. Jupiter hingegen blieb hiervon verschont, da seine Mutter Rhea ihrem Gemahl anstatt seiner einen gewickelten Stein überreichte. Diesen Stein, sowie alle seine verschlungenen Kinder, spie der Titan erst wieder aus, als er von Jupiter überwältigt wurde.

Unmittelbar auf das Lemma folgt, wie überhaupt in allen der insgesamt fünfzig Kapitel, eine dreistimmige Fuge. Der Begriff ‚Fuge' nimmt hierbei Rekurs auf den Titel ‚Atalanta fugiens': Maier spielt offenkundig mit der Doppeldeutigkeit des lateinischen Wortes ‚fuga', das sowohl die Musikgattung Fuge als auch die ‚Flucht' der mythischen Königstochter Atalante vor ihrem Freier Hippomenes bezeichnet. Letzterem gelang es, Atalante im Wettlauf zu besiegen – und somit dem sicheren Tod zu entgehen –, indem er der Königstochter goldene Äpfel aus dem Garten der Hesperiden in den Weg warf, was diese aus Habgier zum Innehalten bewegte. Die Texte der Fugen nehmen indes nicht auf den Atalante-Mythos Bezug, sondern abermals auf die Lemmata, mit denen die Kapitel jeweils überschrieben sind. So auch hier: „Nosse cupis causam, tot cur Helicona Poetae dicant, quodque cuique petendus est apex." („Du wünscht zu wissen, warum so viele Dichter den Helikon besingen und worin der Gipfel besteht, den jeder erklimmen muss.").[33]

Gemäß dem strengen, immer gleichen Aufbau der Kapitel folgt noch auf derselben Seite ein deutsches Epigramm. Auch dieses hat den Kronos-Mythos zum Inhalt, allerdings bringt es diesen erstmals in einen (al)chemischen Kontext: „Dann daß der Stein Chymisch sey gewesen/ ist klar genug."[34] Die Chymia – so lautet Maiers Alchemie-Begriff – offenbart sich damit als Mythoalchemie;[35] eine Praxis der Allegorese, die darauf abzielt, sämtliche Gottheiten und Helden der klassischen und ägyptischen Mythologie mit Stoffen zu identifizieren und Verwandlungen, wie sie etwa Ovid in den *Metamorphosen* beschreibt, auf Transmutationsprozesse hin auszulegen. Maier geht hierbei sogar so weit zu behaupten, der Götterkult der Antike gehe darauf zurück, dass das gemeine Volk die Mythen missverstanden habe; nur wenige Eingeweihte hätten um deren einzig wahre, nämlich chymische Bedeutung, gewusst.

Die gegenüberliegende, zweite Seite des Kapitels präsentiert das Emblem, dessen Bild den Titanen Kronos zeigt, wie er über dem Gebirge des Helikons schwebend den ‚chymischen Stein' ausspeit. Bei der *subscriptio* des Emblems handelt es sich um eine lateinische Fassung des deutschen Epigramms. Es wird deutlich: (Al)Chemische Stoffe werden

DOI: 10.13173/9783447121804.258
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

in Allegorien übersetzt, wobei sie musikalisch, bildlich und poetisch verarbeitet werden und auf diese Weise mit allen Sinnen genossen werden können. Doch mit den Fugen, den Epigrammen und den Emblemen, welche die *Atalanta* aufzubieten hat, ist das ästhetische Potenzial der (Al)Chemie noch nicht erschöpft. Die letzten beiden der insgesamt vier Seiten, die ein jedes Kapitel der *Atalanta* umfasst, entfallen nämlich stets auf einen Discursus, den Maier im Stile der humanistischen *argutia* entfaltet: eines rhetorischen Habitus, der unter virtuosem Einsatz geistreicher und phantasievoller Stil- und Bildelemente darauf zielt, in tiefere Zusammenhänge – hier in die Geheimnisse der Chymia – einzuführen.[36] Im vorliegenden Fall bekundet Maier die wahre Bedeutung des Saturn gleich zu Anfang des Discursus:

> Wir stellen fest, dass die Allegorie des Saturnus von jeher auf unterschiedliche Weise gedeutet wurde. So assoziierten die Astronomen ihn mit dem höchsten unter den Planeten, die frühen Chymiker mit dem niedersten der Metalle, dem Blei. Die Ependichter hielten ihn für den Vater Jupiters, den Sohn des Himmels, die Mythendichter für eine Allegorie der Zeit. Tatsächlich kann man sagen, dass diese alle im Hinblick auf ihr jeweiliges Anliegen zweifellos Recht hatten und für ihre Auffassung jeweils einen triftigen Grund besaßen.[37]

Dass die Ependichter in Saturn eine Allegorie der Zeit erkannten, liegt darin begründet, dass das griechische Pendant des Saturn, der Titan Kronos, von Vergil und Macrobius mit Chronos, dem Gott der Zeit, identifiziert wurde. Die Orphiker erblickten in Kronos darüber hinaus den Gott der Schöpfung, weswegen sie ihn nach Maiers Worten als den „Urheber der Wirklichkeit" bezeichneten, welcher „der Wirklichkeit Raum gebe und diese aus der Finsternis herausreiße."[38] Maier selbst spricht den Mythendichtern zwar ab, darin die wahre Bedeutung des Saturn erkannt zu haben. Nichtsdestoweniger folgt er dem orphischen Gedanken einer primordialen „Finsternis" insoweit, als er diesen in (al)chemische Spekulationen einbettet. So zitiert er die Adepten der Chymia mit der Lehrmeinung, dass man, sowie sich der Saturn einstelle „die Wirklichkeit in der Dunkelheit gefunden" habe; denn es „existiere nichts außer der Finsternis."[39] Hieraus spricht die Vorstellung, dass der Saturn, beziehungsweise das Blei, angesichts seiner Schwärze dem hell glänzenden Element Gold am fernsten und somit dem primitiven Urstoff der Welt, der sogenannten *materia prima* am nächsten ist.[40]

Es folgen weitere, ähnlich kryptische Zitate, die Maier mittelalterlichen Alchemie-Büchern entnimmt, darunter die *Turba philosophorum*, das *Rosarium philosophorum* und das *Speculum secretum* des Arnold von Villanova. Letzteren zitiert Maier mit den Worten: „[W]enn du dieses Schwarze selbst siehst, sollst du wissen, dass dessen Weiße zunächst im Leib der sich offenbarenden Schwärze verborgen ist."[41] Gemeint ist, dass das schwarze Blei unter entsprechender Traktierung eine weiße Farbe annehmen und sich somit in ‚Zinn' (*stannum*) verwandeln kann. Daraus wird ersichtlich, dass es sich hier nicht um gewöhnliches Blei, sondern um eine schwarze Legierung handelt, welche die Tetrasomie, beziehungsweise ‚Vierheit', der klassischen Metalle der (Al)Chemie – Blei, Kupfer, Zinn und Eisen – in sich vereint. Diese Legierung, das Tetrasoma, ließ sich problemlos unter der schlichten Bezeichnung ‚Blei' verbuchen, da dieses unedle Metall, allemal in Anbetracht seiner Gleichsetzung mit der *materia prima*, als Ursprung der drei übrigen Metalle angesehen wurde.[42]

Das weiße ‚Zinn' galt in der (Al)Chemie als unfertiges Silber. Dem lag die Vorstellung zugrunde, dass die Metalle im Erdinneren einem sehr langsamen Prozess der Perfektionierung unterliegen, der beim Blei beginnt und mit dem Gold endet. Maier schließt sich dieser Auffassung in seinem *Viatorium* (1618) an.[43] Im vorliegenden Discursus unternimmt er den Versuch, die vom Blei ausgehende Entstehung von Zinn, Silber und schließlich Gold anhand einer Genealogie von Saturn bis hin zu Apollo mythologisch zu untermauern. Dabei kann er sich darauf stützen, dass ab der Spätantike das Metall Blei mit dem Planeten Saturn und Zinn mit

DOI: 10.13173/9783447121804.258
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

dem Planeten Jupiter assoziiert wurde.[44] Der bleischwarze Saturn ist in diesem Sinne der Vater des zinnweißen Jupiter; und dieser ist der Vater von Diana und Apollo. Als Göttin des Mondes steht Diana für Silber, Apollo als Licht- und Sonnengott für Gold. Die sich damit abzeichnende Klimax hinsichtlich der Qualität der Metalle korrespondiert mit dem Umstand, dass Diana kurz vor Apollo das Licht der Welt erblickte und, wie Maier anderenorts betont, ihrer Mutter bei der Geburt ihres Zwillingsbruders als Hebamme diente.[45] Die Genealogie stimmt also mit der Abfolge der (al)chemischen Perfektionierungsstufen überein.

In der Tat glaubte man in der Frühen Neuzeit, dass man Silber aus Blei extrahieren könne; dies mithilfe von Kupellation, beziehungsweise ‚Einkochung' des Bleis, bei der dieses zu Bleiglätte (Bleioxid) oxidiert, worüber sich eine silberfarbene Legierung isolieren lässt.[46] Dieses Verfahren findet schon bei Plinius dem Älteren Erwähnung.[47] Mithilfe einer Amalgamierung von Zinn mit Schwefel und Salmiak ist es weiterhin möglich, das goldfarbene Zinnsulfid herzustellen, das auch als Musivgold bekannt ist.[48] Vielleicht hat Maier diesen Stoff vor Augen, indem er dem mattweißen ‚Jupiter' die Rolle des Erzeugers des rotgoldenen ‚Apollo' zuschreibt. Dies jedenfalls geht aus den letzten Zeilen des Discursus hervor, in denen er seinen mythoalchemischen Deutungsansatz bekräftigt:

> Daraus wird ersichtlich, dass das Sinnreiche, das die Adepten zum Saturn zu sagen haben, bei weitem nicht dem entspricht, wie es vom gemeinen Volk verstanden wird. Diesem zufolge zeugt Saturn Jupiter (gemeint ist eine matte Weiße), Jupiters Verbindung mit Latona entspringen Diana (gemeint ist eine vollkommene Weiße) und Apollo (gemeint ist eine Röte). Und dies beschreibt den in Phasen unterteilten Wandel aller vollkommenen Farben. Hierauf, so sagt man, wurde der von Saturn ausgespiene Stein für die Menschen zum Gedenken auf den Gipfelpunkt des Berges gestellt, woran ja nicht der geringste Zweifel besteht.[49]

Die Abfolge von Schwarz, Weiß, Gelb und Rot beschreibt den farblichen Wandel eines materiellen Substrats, den dieses während der Zeugung des Steins der Weisen phasenweise durchläuft.[50] Auf diese Weise assoziiert Maier den von Saturn ausgespienen ‚Stein' mit dem goldspendenden *lapis philosophorum*, dessen Zeugung erst an späteren Stellen des Werks vollumfänglich entfaltet wird.

Angesichts ihrer polymorphen Gestaltung, ihrer inszenierten Rätselhaftigkeit und ihrer Allegorien, allen voran der (al)chemisch interpretierbaren Mythologeme, offenbart sich die *Atalanta* als Exempel eines spielerischen Umgangs mit Wissen. Weitet man den Blick über den vorliegenden Discursus hinaus, so zeigt sich, dass Maier oft Motive und Bildelemente der traditionellen (Al)Chemie modifiziert oder sie aus ihrem Ursprungskontext löst und in neue Sinnzusammenhänge bringt. Nichtsdestoweniger besitzt das Spielerische auch einen didaktischen Wert: Die unterhaltsame, ästhetisch anspruchsvolle Aufbereitung von (al)chemischem Wissen – sei es als Fuge, als Emblem, als Epigramm, als Rätselwort oder Allegorie – zielt auf eine Formung und Modellierung des ‚wächsernen' Intellekts im Sinne einer Schulung.[51] Der Mehrwert dieser Schulung besteht einerseits in der Vermittlung eines wenngleich oberflächlichen, so doch wertvollen Wissens auf dem Gebiet (al)chemischer Prozeduren, andererseits aber auch in der Einsicht, dass die Natur eine universale Eigenlogik besitzt. Letztere bestätigt sich anhand der schier unerschöpflichen Menge an Analogien, die Maier in der *Atalanta* aufruft. Die Eigenlogik der Natur spiegelt sich in der Chymia – und insofern auch in deren Zeichensprache, der Mythologie – wider. Die Mythologie hat demnach nicht nur als ein Transportmittel von laborpraktischem Wissen zu gelten, sondern auch als ein Analogon zur Eigenlogik der Chymia. Und ebenso wie letztere angesichts ihrer Kongruenz mit der universalen Eigenlogik der Natur allumfassend ist, behauptet auch die Mythologie für sich einen allumfassenden Charakter. Maier macht dies im vierundvierzigsten Discursus deutlich, indem er einen doppelseitigen Streifzug durch die Mytholo-

DOI: 10.13173/97834471218O4.258
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

gie des klassischen Altertums unternimmt, in welchem er unzählige Götter und Helden miteinander in Beziehung setzt, um zuletzt folgendes Fazit zu ziehen: „et sic concordantia est in omnibus“ („und so herrscht in allem Übereinstimmung“).[52]
Offenbar beabsichtigt Maier mit der Anwendung solcher Analogien den Nachweis, dass die Chymia aufgrund ihrer natur-basierten Eigenlogik prinzipiell intelligibel ist. Die intellektuelle Durchdringung der chymischen Geheimnisse läuft demnach auf eine Metareflexion hinaus: Die Chymia ist weder ein mystizistisches Erleuchtungswissen noch eine fruchtlose Phantasterei, sondern der Schlüssel zu einer systematischen und profitablen Erkundung des Schöpfungswerks. Die Herausforderung des menschlichen Intellekts besteht also weder in einer Enträtselung der (al)chemischen Arkansprache noch im Erwerb eines Praxiswissens. Sie zielt vielmehr auf die Erkenntnis, dass die Chymia – trotz ihrer weitgehenden Intransparenz für Außenstehende – eine innere Logik, ja sogar einen wissenschaftlichen Wert besitzt, der sie für eine zukunftsträchtige Erforschung der Natur qualifiziert.

Zusammenfassung

Im Überblick über die hier beschriebenen Formen, in denen (al)chemische Stoffe als Objekte von Wissensvermittlung fungieren, lässt sich feststellen, dass Stoffe immer wieder auch selbst als Vermittlungsinstanzen von Episteme inszeniert werden. Besonders deutlich wird dies bei Paracelsus, der für Materialien aller Art eine Inkorporation von *scientia* behauptet. Das äußere Erscheinungsbild von natürlichen Stoffen wird hierbei als *signum* für das ihnen eingeschriebene Wissen gedeutet. Der Erwerb dieses Wissens erfolgt über die hermeneutisch verfahrenden Künste von *chiromantia* und *magia*. Im Anschluss an Paracelsus, der die äußere Gestalt von Stoffen nur in Hinblick auf deren medizinischen Nutzen auslegt, begreifen seine Nachfolger, die Paracelsisten, bestimmte (al)chemische Substanzen, die im Vollzug des *opus magnum* zutage treten, als Wegmarken innerer Heils- und Erlösungsprozesse. Das hierüber vermittelte (al)chemisch-mystische Wissen lässt sich, wenngleich nicht sprachlich, so doch auf bildlich-allegorischem Wege mitteilbar machen. Während die Erfahrungsdimensionen, die sich im Umgang mit Stoffen eröffnen, im Paracelsismus also auch den Bereich der Transzendenz umfassen, zeugt die Art von (Al)Chemie, die Georg Agricola in *De metallica* beschreibt, von einem proto-wissenschaftlichem Empirismus. Indem montanes Material auf künstlerische Weise in Anschauungsmaterial übersetzt wird, gewährt dieses dem Leser einen unverstellten, realistischen Einblick in die Bergbaukunde. Die Adressierung des Gesichtssinns ist auch Teil der Epistemologie, die Michael Maier für die *Atalanta fugiens* veranschlagt. Die sinnlichen Reize der stofflichen Natur hinterlassen auf dem ‚Wachs‘ des Intellekts ihre epistemische Gravur. An die Stelle einer empirischen Erforschung der Schöpfung tritt in der *Atalanta* allerdings eine spielerische Inszenierung von (al)chemischem Wissen: Stoffe werden in Mythologeme übersetzt, die als Allegorien fungieren. Als solche initiieren sie eine heitere, unterhaltsame Schulung des Intellekts. Diese Schulung beinhaltet zwar auch eine Unterweisung auf dem Gebiet der Chymia; ihr eigentlicher Mehrwert aber besteht in einer geistigen Erbauung im Angesicht der göttlich-providenziellen Verortung des Menschen innerhalb der Natur, stets vor dem Hintergrund, dass diese über eine universale Eigenlogik verfügt, die sich in der Chymia widerspiegelt und somit die Schöpfung zum allgemeinen Nutzen erforschbar macht.

Simon Brandl

DOI: 10.13173/97834471218O4.258
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

1 Vgl. stellvertretend Joachim Telle, „Alchemie II“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 2, Berlin/New York 1978, S. 199–227, hier S. 200 u. S. 204; Lawrence M. Principe, „Gold“, in: *Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*, hg. v. Claus Priesner u. Karin Figala, München 1998, S. 157–160, hier S. 158.
2 Bruno Latour, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*, Frankfurt/M. 2007, S. 93–95.
3 Vgl. stellvertretend Harald Maurer, *Cognitive science: Integrative synchronization mechanisms in cognitive neuroarchitectures of the modern connectionism*, Boca Raton/FL 2021.
4 Paracelsus, „Labyrinthus medicorum errantium“, in: *Sämtliche Werke*, Abt. 1, Bd. 11, hg. v. Karl Sudhoff, München/Berlin 1928, S. 161–221, hier S. 191 f.
5 Vgl. Simon Brandl, *Mystik und Magie im Frühparacelsismus. Erkundungen um Alexander von Suchtens Traktat ‚De tribus facultatibus‘*, Berlin/Boston 2021, S. 271–273.
6 Sap 7,25–26: „Vapor est enim virtutis Dei, et emanatio quaedam est claritatis omnipotentis Dei sincera, et ideo nihil inquinatum in eam incurrit […].“
7 Sap 7,22–23: „Est enim in illa spiritus intellectus, sanctus, unicus, multiplex, […] qui capiat omnes spiritus intellegibiles, mundos, subtiles.“
8 Paracelsus, „Philosophia de generatione et fructibus quatuor elementorum“, in: *Sämtliche Werke*, Abt. 1, Bd. 13, hg. v. Karl Sudhoff, München/Berlin 1931, S. 5–124, hier S. 10 f.
9 Vgl. Brandl, *Mystik und Magie im Frühparacelsismus,* S. 73.
10 Paracelsus, „Liber de imaginibus“, in: *Sämtliche Werke*, Abt. 1, Bd. 14, hg. v. Karls Sudhoff, München/ Berlin, S. 359–386, hier S. 375 f.
11 Ebd., S. 377.
12 Christa Habrich, „Aspekte der Signaturenlehre in der abendländischen Medizin“, in: *‚Wunderliche Figuren‘. Über die Lesbarkeit von Chiffrenschriften*, hg. v. Hans-Georg von Arburg, Michael Gamper u. Ulrich Stadler, München 2001, S. 71–96, hier S. 80.
13 Vgl. Wilhelm Kühlmann, „Begriffshermetik und Signaturen. Grundzüge und Probleme der naturkundlichen Hermeneutik im frühneuzeitlichen Paracelsismus“, in: *Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen*, hg. v. Jörg Schönert u. Friedrich Vollhardt, Berlin/New York 2011, S. 15–42, hier S. 39–41; Friedrich Ohly, *Zur Signaturenlehre der Frühen Neuzeit. Bemerkungen zur mittelalterlichen Vorgeschichte und zur Eigenart einer epochalen Denkform in Wissenschaft, Literatur und Kunst*, Stuttgart/ Leipzig 1999, S. 52–54; Stephan Meier-Oeser, *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Berlin/New York 1997, S. 337–350.
14 Vgl. Brandl, *Mystik und Magie im Frühparacelsismus,* S. 285–290.
15 Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 722 Hemst., 339v–340r. Zitiert nach „Behem, Abraham an Valentin Weigel“, in: *Der Frühparacelsismus*, hg. v. Wilhelm Kühlmann u. Joachim Telle, Tl. 3/1 (= Corpus Paracelsisticum, Bd. 3), Berlin/Boston 2013, Nr. 125, S. 525–543, hier S. 535.
16 Claus Priesner, „Farben“, in: *Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*, hg. v. dems. u. Karin Figala, München 1998, S. 231–133, hier S. 133.
17 Heinrich Khunrath, *Amphitheatrum sapientiae aeternae […] solius verae*, Hanau 1609, S. 202: „[H]anc factam esse, cum perceperis, motum, in te, experieris internum, et, oh, Gaudio lachrymabis! Quia peccatum originis, igne Divini amoris, in regeneratione, et corporis, Spiritus et Animae, divinitus auferri et separari, certo intelliges.“ (Übers. hier wie im Folgenden, soweit nicht anders angegeben, vom Beiträger).
18 Vgl. Georg Agricola, *Bermannus sive de re metallica*, Basel 1530, S. 94, S. 101 u. S. 110.
19 Volkhard Wels, „(Al)Chemisches Wissen im Buchdruck“, in: *Wissen und Buchgestalt*, hg. v. Philipp Hegel u. Michael Krewet, Wiesbaden 2022, S. 151–217, hier S. 156; Robert Halleux, „Modes de transmission du savoir chimique, alchimique et technologique, avant la création des chaires de chimie“, in: *Academiae Analecta. Mededelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van Belgie. Klasse der Wetenschappen* 48/4 (1986), S. 1–11.
20 Grundlegend hierzu Warren Alexander Dym, „Alchemy and Mining. Metallogenesis and Prospecting in Early Mining Books“, in: *Ambix* 55/3 (2008), S. 232–254.
21 Auf diese Kunstbücher hat Ernst Darmstädter erstmals aufmerksam gemacht (*Berg-, Probir- und Kunstbüchlein*, München 1926), vgl. hier-

DOI: 10.13173/9783447121804.258
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

zu auch Pamela O. Long, „The Openness of Knowledge. An Ideal and Its Context in 16th Century Writings on Mining and Metallurgy", in: *Technology and Culture* 32 (1991), S. 318–355.

22 Wels, „(Al)Chemisches Wissen im Buchdruck", S. 156–158.

23 Georg Agricola, *Zwölf Bücher vom Berg- und Hüttenwesen* (Ausgabe nach dem lat. Original von 1556; übers. u. bearb. v. Carl Schiffner, Photomechanischer Nachdr. nach einem Exemplar der 3. Aufl., Düsseldorf 1961), München 1917, S. XVII.

24 Charlotte Schönbeck, „Georg Agricola – ein humanistischer Naturforscher der dt. Renaissance", in: *Georgius Agricola – 500 Jahre*, hg. v. Friedrich Naumann, Basel/Boston/Berlin 1994, S. 477–496, hier S. 485.

25 Ebd.

26 Wels, „(Al)Chemisches Wissen im Buchdruck", S. 156.

27 Georg Agricola, *Zwölf Bücher vom Berg- und Hüttenwesen*, übers. v. Carl Schiffner zusammen mit Ernst Darmstaedter u. a., Berlin 1928, S. 361.

28 Martin Luther, „Tischreden (1531–1546)", in: *Weimarer Ausg.*, Abt. 2, Bd. 1, S. 226.

29 Zur *Atalanta* grundlegend sind immer noch Helena Maria Elisabeth De Jong, *Michael Maier's ‚Atalanta fugiens'. Sources of an Alchemical Book and Emblems*, Leiden 1969 sowie Erik Leibenguth, *Hermetische Poesie des Frühbarock. Die ‚Cantilenae intellectuales' Michael Maiers*, Tübingen 2002.

30 Michael Maier, *Atalanta fugiens*, Oppenheim 1618, S. 9: „Nihil enim in intellectu esse dicitur, quod non per sensum aliquem introiverit, cùm hominis recens nati intellectus instar tabulae rasae habeatur, in qua nihil adhuc scriptum, sed quod libet sensu mediante, tanquam stylo, scribi possit […].", übers. v. Beiträger.

31 Vgl. Aristoteles, *De anima*, III 4, 429b–430a.

32 Maier, *Atalanta fugiens*, S. 56.

33 Ebd.

34 Ebd.

35 Zum Begriff ‚Mythoalchemie' siehe Joachim Telle, „Mythologie und Alchemie. Zum Fortleben der antiken Götter in der frühneuzeitlichen Alchemieliteratur", in: *Humanismus und Naturwissenschaften*, hg. v. Rudolf Schmitz u. Fritz Krafft, Bd. 6, Boppard 1980, S. 135–154.

36 Vgl. Volker Kapp, „Argutia-Bewegung", in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. v. Gert Ueding, Bd. 1, Tübingen 1992, Sp. 991–998.

37 Maier, *Atalanta fugiens*, S. 58: „Saturni allegoriam diversimodè acceptam esse invenimus. Astronomi enim ad planetarum in ordine summum; Chymiae tyrones ad metallorum infimum, nempe plumbum retulerunt, Poëtae Ethici pro Jovis patre, Coeli filio. Mythologi pro tempore habuerunt. Verum hi omnes licet suo respectu recte sensisse rationemque suae opinionis probabilem habuisse videantur […]."

38 Ebd.: „[Q]uae de Saturno alias dicuntur, [Mythologi] non explicabunt, cur filios et lapidem pro Jove devorarit & evomuerit, cur veritatis inventor […] existat. Hoc ultimi optime interpreati se putant, dum tempus veritatem aperire & eruere e tenebris dicunt […]."

39 Ebd.: „Philosophi verò exercitati dicunt, in suo opere Saturnum primo adesse, qui si revera praesens sit, errari non posse, veritatem in tenebris inventam esse; Nil vero existere praeter nigredinem […]."

40 Claus Priesner, „Blei", in: *Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*, hg. v. ders./Figala, München 1998, S. 80–82, hier S. 82.

41 Maier, *Atalanta fugiens*, S. 59: „Cum enim videris ipsum nigrum scito quod albedo ipsius in ventre nigredinis primo apparentis occulta est."

42 Priesner, „Blei", S. 82.

43 Michael Maier, *Viatorium*, *hoc est De Montibus Planetarum Septem seu Metallorum*, Oppenheim 1618, S. 18: „Mercurius itaque, si a natura in plumbum, plumbum in argentum, argentum in aurum mutatur, hac ratione ex Mercurio fit aurum, sed longissimo tempore, forte mille annorum, intercedente."

44 Maurice Pierre, *Historical Studies in the Language of Chemistry*, New York 2004, S. 80.

45 Maier, *Atalanta fugiens*, S. 55: „Prius autem Dianam editam (Luna enim & albedo primo apparet) quae obstetricis munere functa sit eadem die in edendo suo fratre Apolline."

46 Hans-Werner Schütt, „Silber", in: *Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*, hg. v. Priesner/Figala, S. 336–338, hier S. 337.

47 Plinius, *Naturalis Historia*, XXXIII, 96: „[Silber] findet sich nur in Schächten und kommt unverhofft vor, nicht, wie beim Gold, mit leuchtendem Funkeln […]. Man kann es nur mit Blei oder Bleierz – Bleiglanz genannt – ausschmelzen, das sich meistens neben den Silberadern findet. Im gleichen Arbeitsgang des Feuers scheidet sich auch ein Teil in Blei aus, das Silber aber schwimmt obenauf, wie das Öl auf dem Wasser." Übers. nach C. Plinius Secundus d. Ä., *Naturkunde*, Lat.–Dt.,

DOI: 10.13173/9783447121804.258
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Buch XXXIII, hg. u. übers. v. Roderich Köhler, Düsseldorf 2007, S. 71.

48 Priesner äußert Bedenken, ob Musivgold schon vor dem 18. Jahrhundert gekannt war (vgl. „Zinn", in: *Alchemie. Lexicon einer hermetischen Wissenschaft*, hg. v. Claus Priesner u. Karin Figala, S. 377 f., hier 377). Indes teilte mir der Chemiehistoriker Rainer Werthmann auf Anfrage mit, dass Musivgold in der Frühen Neuzeit längst bekannt war.

49 Maier, *Atalanta fugiens*, S. 59: „Ex quibus constat longe aliam esse mentem Philosophorum: cum de Saturno quid dicant, quam a vulgo accipiatur. Hic Saturnus generat Jovem, id est, fuscam albedinem, Jupiter ex Latona, Dianam, id est, perfectam albedinem, et Apollinem, id est, rubedine; Et haec colorum omnium perfectorum successiva permutatio: Hic lapis a Saturno ejectus pro monumento positus dicitur mortalibus in montis cacumine, quod verissimum est."

50 Christian Thiel, „Alchemie", in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, hg. v. Jürgen Mittelstraß, Bd. 1, Stuttgart/Weimer 1980, S. 67–74, hier S. 71; Priesner, „Farben", S. 131–133, hier S. 131 f.

51 Maier, *Atalanta fugiens*, S. 6: „Ad excolendumautem intellectum Deus infinita arcana abdidit in natura […]."

52 Ebd., S. 187.

DOI: 10.13173/97834471218O4.258
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Dichten in Gold und Lasur: Stoffe des Wunderbaren im *Partonopier und Meliur* Konrads von Würzburg

Einleitung

Im letzten Viertel des dreizehnten Jahrhunderts adaptiert Konrad von Würzburg mit *Partonopier und Meliur* den Partonopeus-Roman, eine zu diesem Zeitpunkt schon recht breit zirkulierende Erzählmaterie. Der Prolog weist Konrads Adaption als eine ebensolche aus: als Bearbeitung einer *materia*, wie man einen Erzählstoff mittelalterlich bezeichnen würde. Vor allem die Elemente des Wunderbaren, die im Handlungsverlauf entfaltet werden, lassen sich im Sinn dichterisch-handwerklicher Stoffbearbeitung lesen. Konrads *wildem* Stil kunstvoll angewandter Rhetorik entsprechend entwerfen kurze deskriptive Passagen und vollausgereifte, rhetorisch versierte Kunstbeschreibungen (Ekphrasen) eine Vielzahl literarischer Objekte: ein goldverziertes Schiff auf tiefblauem Meeresgrund, eine aus kostbaren Steinen gebaute Stadt, ein strahlender Morgenhimmel sowie prächtig bekleidete und gerüstete Figurenkörper. So unterschiedlich die Beschreibungsobjekte sind, kehrt in ihnen die Kombination von *lâsûre* und *gold* zuverlässig wieder. *lâsûre* und *gold* können Substantiv und Adjektiv zugleich sein. Sie bezeichnen gleichermaßen Werkstoffe, Lapislazuli und Gold, und ihre materiell bedingten Eigenschaften. Dieser Beitrag geht der Spur einer Farb-Werk-Stoff-Kombination nach, die sich in unterschiedlichen Iterationen durch den gesamten Roman zieht. Als solche lässt sich die von Gold und Lasur geprägte Preziosenkette kunstvoll erzählter Objekte auch auf die Bearbeitung einer narrativen Materie und auf das dichterische Werk, den Roman Konrads, beziehen. Im Folgenden möchte ich daher erörtern, inwiefern die Kombination von *golde und lâsûre* ein Wissen von Stoffen, Farben, Rhetorik und Poetologie aufruft, innerhalb des Romans ihre eigene Valorisierung erfährt und dieses Wissen so auch verändert.

Erzählmaterie

Zunächst zur erzählerischen *materia*: Auf etwa 22.000 Versen erzählt Konrad die Liebesgeschichte des französischen Grafensohns Partonopier und der byzantinischen Kaisertochter Meliur.[1] Die Handlung setzt damit ein, dass sich der junge Partonopier während einer Jagd tief in den Ardennenwald verirrt. Getrieben von Todesangst steigt er in eine wundersame Barke, die er im Mondlicht an einem einsamen Strand erblickt. Diese bringt ihn in eine gleichermaßen prächtige und menschenleere Stadt, wo er von unsichtbarer Hand bedient wird, bis nachts ein Wesen zu ihm ins Bett kommt, sich als Stadtherrin ausgibt und mit ihm schläft. Daraus entwickelt sich eine ausschließlich

DOI: 10.13173/97834471218O4.273
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

im Dunkeln geführte Liebesbeziehung, die das Erzählschema der Feenliebe aufgreift: Auf Figuren- und Rezeptionsebene scheint es gleichermaßen plausibel, dass die Liebhaberin ein anderweltliches Wesen, eine Fee oder gar ein Dämon sein könnte. Schemagemäß lockt sie mit der von ihr ferngesteuerten Barke einen Jüngling in ihr Reich und erfüllt ihm einerseits jegliche erotischen und materiellen Wünsche, erlegt ihm aber andererseits ein Tabu – in diesem Fall ein Sichttabu – auf, das er letztlich bricht: Als er sie mit einer Zauberlaterne ausleuchtet, erfahren der Protagonist und das Rezeptionspublikum die wahre Identität Meliurs. Die zauberkundige Tochter des byzantinischen Kaisers hatte mit ihrer Illusionskunst Partonopier und die byzantinische Hofgesellschaft voreinander verborgen, um der Affäre ungestört nachzugehen, bis Partonopier alt genug wird, um von ihr zum Ritter geschlagen und geheiratet zu werden. Der Tabubruch bricht auch den Zauber, sodass das Paar im Bett entdeckt und Meliur beschämt wird, woraufhin sie den Geliebten verstößt. Es schließt ein aus dem Liebes- und Abenteuerroman bekanntes Strukturprinzip der Trennung und Wiedervereinigung an: Erst nach einer langen Phase der Trennung kann sich Partonopier, unterstützt von Meliurs Schwester Irekel, inkognito in einem Turnier um Meliurs Hand gegen den eigentlichen Favoriten Floridanz, dem persischen Sultan, durchsetzen. Floridanz fühlt sich übervorteilt und beginnt einen Rachefeldzug, mit dem der Text unvollendet abbricht.

Diese Liebesgeschichte ist in französischen, katalanischen, kastilischen, italienischen, isländischen, dänischen und mittelenglischen Redaktionen überliefert.[2] Die jüngere komparatistische Forschung schreibt dem Partonopeus-Roman eine erhebliche literaturgeschichtliche Bedeutung zu. So hebt Sif Ríkharðsdóttir, die mit den isländischen und mittelenglischen Fassungen von den ‚Rändern' der Literaturgeschichtsschreibung ausgeht, seine Rolle „für die Ausbildung und Verbreitung der Gattung des höfischen Romans im mittelalterlichen Europa" hervor und Carolina Cupane vergegenwärtigt seine transkulturelle Reichweite anhand der Übernahme bestimmter narrativer Konstellationen in die byzantinische Literatur.[3] Ríkharðsdóttir plädiert wegen der *mouvance* der Materie für ein Textverständnis, das nicht einen einzelnen in einem Textträger festgehaltenen Roman im Sinne einer abgeschlossenen Entität vor Augen hat: Einem vormodernen Verständnis des Texts entspreche vielmehr die Vorstellung eines Korpus, dessen Rezeption weder auf nur eine Form noch nur ein Medium beschränkt sei und das kontinuierlich bearbeitet werde (im Orig.: „refashioned and reshaped"). Übersetzen sei dann eine Form des Schreibens.[4] Diese Art des Schreibens wird in der germanistischen Mediävistik mit einer mittelalterlichen Vorstellung des Dichters als *artifex*, als Werkmeister, der vorgegebene Materie bearbeitet, in Beziehung gesetzt, vor allem mit Blick auf die Bearbeitung der Form.[5]

Es fällt auf, dass Konrads Roman mit einer entsprechenden Reflexion über die dichterische Tätigkeit als formale Gestaltung einsetzt, ehe im Folgenden formal anspruchsvolle Beschreibungen umgesetzt werden. Gegenüber der inhaltlichen kann die formale Gestaltung des Texts also vornehmlich als eine Art der Texturierung, als Oberflächengestaltung, weniger als inhaltliche Neuerung, etwa von Plotstrukturen, aufgefasst werden. Partonopeus-Prologe stellen üblicherweise eine Troja-Genealogie des Grafengeschlechts von Blois, dem der Protagonist entstammt, her. Anders Konrads Roman, der stattdessen mit einer Genealogie des Texts selbst öffnet, und zwar in einer Offenlegung des Übersetzungs- und Adaptionsprozesses, die auch das Verhältnis von Textoberfläche und narrativer Materie austariert:

Ez ist ein gar viel nütze dinc,
daz ein bescheiden jungelinc
getihte gerne hœre
und er niemen stœre,
der singen unde reden kan.
dâ lît vil hôhes nutzes an
und ist ouch guot für ürdrutz.
ich zel iu drîer hande nutz,

DOI: 10.13173/97834471218O4.273
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

die rede bringet unde sanc.
daz eine ist, daz ir süezer klanc
daz ôre fröuwet mit genuht;
daz ander ist, daz hovezuht
ir lêre deme herzen birt;
daz dritte ist, daz diu zunge wirt
gespræche sêre von in zwein. (1–15)[6] *

Diese ersten Verse entfalten zum einen das in der Forschung vielfach besprochene Kunstverständnis des sich selbstbewusst als *von Wirzeburc ich Kuonrât* (192) benennenden Dichters.[7] Zum anderen eröffnen sie eine epistemische Dimension zwischen der Produktion und Rezeption von Dichtung sowie zwischen Materie und Form: Sie formulieren den allgemeinen Anspruch der Dichtung, zu nutzen und zu erfreuen (*prodesse et delectare*). Freude und Didaxe werden hier aber nicht etwa an einen fesselnden Plot oder an die Vorbildfunktion idealer Figuren gebunden, sondern an die formalästhetisch anspruchsvolle Gestaltung der Textoberfläche.[8] Erst diese schafft mit dem *süezen klanc* ein Wahrnehmungsangebot, dem die höfische Tugendlehre (*hovezuht*) und die Schärfung rhetorischer Kompetenz (*gespræchiu zunge*) folgen. In der Trias aus *süezem klanc*, *hovezuht*, *gespræchiu zunge* fallen, darauf verweist Susanne Rikl, die Produktions- und Rezeptionsbedingungen der Literatur zusammen:[9] Die Textur unterstützt den Erwerb höfischer und rhetorischer Regeln und sie bringt so neue *gespræchiu zungen* – mögliche neue Texturierungen alter Materien – hervor.

Die Rolle des Dichters für die Textgenese ist denn auch explizit auf die Texturgebung bezogen. Nicht nur wird die Existenz einer als *wälsch buoch* bezeichneten, französischen Vorlage ausgestellt, sondern es bedurfte auch eines Auftraggebers, der das Projekt auswählt und finanziert, eines Übersetzers aus dem Französischen ins Deutsche, eines vierten Unterstützers mit nicht näher benannter Rolle und schließlich Konrads als umsetzenden Dichter – der angeblich selbst gar kein Französisch beherrsche (174–232).[10] Folglich wird nicht die Bedeutungsübertragung aus der Zielsprache als dichterische Leistung ausgewiesen, sondern die Neuformung der Materie im Deutschen: *der selbe diz gefüeget hât/ daz ich in tiutsch getihte/ diz buoch von wälsche rihte/ und ez ze rîme leite*. (174–177; Derselbe [der Auftraggeber] hat verfügt, dass ich diese Geschichte aus dem Französischen in ein deutsches Dichtkunstwerk überführe und sie in Verse lege.) So schließt das im Prolog präsentierte Dichterbild an das des *artifex* an: Ausgezeichnet ist Konrad von der Fähigkeit, die ihm vorgegebene Materie zu *rihten* und *ze rîme [zu] leiten*, also – ähnlich wie ein Goldschmied seine Edelmetalle bearbeitet – sie zu fügen, zu biegen und in ein Versmaß zu treiben. Vordergrundiert werden formale Fertigkeiten, die eine Textur des *süezen klanc* herstellen können.

Es liegt nahe, dass der *süeze klanc* besonders in Beschreibungen exponiert wird. Als angewandtes rhetorisches Verfahren stehen Beschreibungen in einem engen Zusammenhang mit dem *klanc*. Dieser zählt nicht nur zu den Ausdrücken, mit denen Konrad seinen ausgebildeten rhetorischen Stil belegt,[11] sondern er wird auch als Beschreibungseffekt in zeitgenössischen Lehrpoetiken wie derjenigen Galfred von Vinsaufs berücksichtigt. So benennt Galfred die Beschreibung als bevorzugten Ort für die Schaffung neuer Stilfiguren (*novis exempla*), die ein Sinnangebot für Auge **und** Ohr schaffen (*oculus spatietur et auris*).[12] Galfred stellt die Beschreibung zudem in das Spannungsfeld von Konventionalität und Originalität, wenn er einerseits Musterbeispiele vorgibt, andererseits anmahnt, nicht der Abgedroschenheit zu verfallen (vgl. ebd., *descriptio*, V. 559–672). Die Eignung der Beschreibung für eine Erzählweise des Wunderbaren, die stets Neues schaffen muss, um Staunen zu erzeugen,[13] fällt daher mit ihrer Eignung für die Praxis der Umgestaltung und Neuformung eines fluiden Texts, wie sie Ríkharðsdóttir für die Partonopeus-Romane anführt, zusammen. Als formalästhetisches Verfahren, das den Handlungsverlauf pausiert, kann ein Dichter außerdem beim Beschreiben handwerkliche Fähigkeit unter Beweis stellen, denn hier können Reim, Vers-

* Es ist eine sehr nützliche Sache, wenn ein verständiger junger Mensch gerne Dichtungen hört und niemanden unterbricht, der sich auf Gesang und Vortrag versteht. Daran liegt höchster Nutzen, und es hilft auch gegen Verdruss. Ich will euch dreierlei Nutzen aufzählen, die Vortrag und Gesang einbringen. Erstens erfreuen und erfüllen sie das Ohr mit ihrem süßen Klang; zweitens bieten sie dem Herzen Unterweisung in höfischem Benehmen; drittens wird die Zunge sehr eloquent gemacht durch sie [hier übers. Runow 2022, alle folgenden Zitate übersetzt von der Autorin].

DOI: 10.13173/97834471218O4.273
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

maß und neue Wortbilder exponiert werden. Zuletzt ist eine gelungene Beschreibung ein Musterstück der Rhetorik, das exemplarisch die Eloquenz zu schulen vermag.[14] In einer Beschreibung kann also die im Prolog formulierte Programmatik des Zusammenspiels aus *süezem klanc*, *hovezuht* und *gespræchiu zungen* zum Tragen kommen.

Deshalb sollen im Folgenden Verbindungen zwischen der Textform des Romans als Adaption einer zirkulierenden Materie und der Formgebung und Gestaltung der erzählten Objekte aus wiederkehrenden (diskursiven) Werkstoffen nachgespürt werden: Als Texturierung der Oberfläche schafft die Beschreibung neue Möglichkeiten der Betrachtung auch wiederkehrender, adaptierter diegetischer Objekte. Die Formung erzählter Objekte als Kunstdinge kann, so die hier zugrundeliegende Annahme, ihrerseits auf den Akt des Erzählens eines literarischen Texts als Kunstding rückbezogen werden. In Verbindung mit dem reflexiven und programmatisch auf den *klanc* bezogenen Prolog legt gerade die wiederkehrende Kombination der Stoffe *gold* und *lâsûre* nahe, dass mittels der erzählten Materien in unterschiedlichen Medien auch über die Partonopeus-Erzählmaterie und ihre konkrete Formgebung in Konrads Roman reflektiert wird.

Werkstoff und Wortschmuck: *Âventiuren* aus Gold und Lasur

Die Beschreibungsobjekte des Romans tragen die ästhetische Signatur Konrads, die seit Wolfgang Monecke (1968) in einer überschießenden Detailfülle und einem schillernden Licht- und Farbspiel ausgemacht wird.[15] Dem ist für *Partonopier und Meliur* der Befund der wiederkehrenden Kombination von *golde* und *lâsûre* hinzuzufügen: Ein goldverziertes Schiff bringt den Protagonisten über das dunkle Meer in Meliurs Stadt mit blau und gold beschriebenen Mauern; golden strahlt die Sonne im lasurblauen Morgenhimmel; die Tugend und Schönheit der Schwestern Irekel und Meliur werden in Lasurblau und Gold gemessen; textil kehrt die Kombination in den Zweikampfpaaren Partonopier und Sornagiur sowie Partonopier und Floridanz wieder. Durch die Iterationen des *golde* und *lâsûre* erscheinen diese Beschreibungen wie eine Reihe stofflich und formal ähnlicher Glieder, die wie eine Kette aus Preziosen die Handlung und die Textgestalt durchziehen.

Diese Beschreibungskette wird mit dem ersten Objekt des Wunderbaren eröffnet, der unbemannten Barke, auf die der verirrte und völlig verängstigte Partonopier stößt. Ihre Schönheit beruhigt ihn, sodass er darin einschläft, nur um inmitten einer stürmischen See aufzuwachen, was ihn in erneute Todesangst versetzt. Bei Tagesanbruch nimmt Partonopier erst die prächtige Ausstattung des Schiffs genauer wahr und sieht dann in der Ferne die Lichter einer Stadt, die aus sich selbst heraus zu gleißen scheint. Die Barke steuert pfeilgerade darauf zu und legt an. In diesem Sinnabschnitt ist Partonopiers Furcht, zum Meeresgrund gezogen zu werden (745–48), von zwei kurzen beschreibenden Passagen gerahmt, welche die Herstellung des Boots zunächst mit dem Signalwort des *wilden* belegen und es dann mit Schmuck, Kunstfertigkeit und Schaffenskraft verbinden:

daz selbe schif mit starken
listen was gezieret,
und allenthalp gewieret
mit golde und mit gesteine,
sam ez ein wilde [Konjektur Bartschs von: *milde*] feine
ze wunsche ir selber hæte erwelt. (636–641)
[…]
wand er ersach dô bî dem tage
in der barken ein gezelt,
daz nie keiser ûf daz velt
sô wünneclîchez nie gesluoc.
ouch lag an dem schiffe gnuoc
rîcheite, des nam er dô war.
sie wâren beide erwünschet gar
und an gezierde wunderlich.
dâ von gedâhte er wider sich,
daz im durch âventiure
diu barke zeiner stiure
wær in der naht gesendet. (762–773)

DOI: 10.13173/97834471218O4.273
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

In dieser Beschreibung werden kaum konkrete Details greifbar, es bleibt bei der Goldfarbe, der generellen Kunstfertigkeit und dem dadurch bedingten sinnlichen Vergnügen, das Barke und Zelt hervorrufen können. Umso pointierter ist die wiederholte Verwendung des *wunsches* (*ze wunsche/ erwünschet)*. Mittelhochdeutsch *wunsch* bezeichnet das „Vermögen, etwas Aussergewöhnliches zu schaffen" und markiert den „Inbegriff des Schönsten, Besten, Vollkommensten".[16] Mit dem *wunsch* belegte Ausdrücke zielen also auf eine Abstraktionsebene ab, auf der Dinge – stofflich, wie das Schiff, oder konzeptionell, wie der Text – entworfen werden. In *Partonopier und Meliur* steht der *wunsche*, darauf verweisen Karina Kellermann und Sophie Qaunder, in einem besonders engen Zusammenhang mit dem Wunderbaren einerseits und mit dem Erzählen andererseits.[17] Eindeutiger noch als die von Quander und Kellermann diskutierte Körperbeschreibung Irekels, der Schwester Meliurs, ruft die Verknüpfung des *wunsche* mit handwerklichen Meisterstücken wie der auserlesenen Barke entsprechende Fähigkeiten zur Manipulation werkstofflicher Materie auf, die auf der Ebene des *discours* auf die Manipulation erzählstofflicher Materie übertragen werden können. Solches Handlungswissen wird hier mit den *starken listen* expliziert, der außergewöhnlichen Fähigkeit, ein so exquisites Ding zu erschaffen. Auch das kunstvolle Filigran der Schiffsaußenseite wird als Ergebnis handwerklicher Tätigkeiten beschrieben (*zieren*, *wieren*).

Wegen der Übertragbarkeit der beschriebenen Objektoberfläche auf die Textoberfläche, die mit Signalwörtern wie dem *wunsche*, *zieren* und *wieren*, jeweils auf handwerklichen und rhetorischen Schmuck beziehbar, angelegt wird, kann die Gestaltung der Barke und auch der folgenden Beschreibungsobjekte in einen Zusammenhang mit der Programmatik des *süezen klanc* als Produkt dichterischer Tätigkeit gestellt werden. Hier aber wird die Urheberschaft des kostbaren Objekts scheinbar einer Fee zugeschrieben. Es ist ein Allgemeinplatz höfischen Erzählens, dass besondere Objekte der Anderswelt entstammen können. Konrad setzt diese Herkunft aber in den Konjunktiv: Die Benennung einer als-ob Situation führt die grundsätzliche als-ob Situation der *histoire* vor Augen, hinter der ein menschengemachter *discours* steckt. Der Protagonist verbindet den Objekt-/ Wort-/ Feen-Schmuck mit der *âventiure…stiure*, der Lenkung des Geschicks durch eine besondere Begebenheit. Diese trägt aufgrund der Doppelbedeutung der *âventiure* als Ereignis und Erzählung des Ereignisses auch für das Erzählen an sich Bedeutung. Analog zum mit kunstvollen Filigran geschmückten Schiff wird Konrads *getihte* insgesamt durch die Beschreibung kunstvoll. Es kann durch die ekphrastische Gestaltung für Rezipient:innen ähnlich angenehme Sinnesangebote schaffen wie die beschriebenen Objekte für die Figuren. Dabei wird die Zierde der Oberfläche als sinnstiftend für das Erzählen überhaupt ausgewiesen, indem die ausgeschmückte Barke die *âventiure* steuert: Das implizite Publikum ist dem Erzähler, der die *âventiure* in letzter Instanz kontrolliert und steuert, ähnlich ausgeliefert wie der Protagonist seiner von Meliur gesteuerten Barke. Dieser Konnex der hilflosen Figur, der goldenen Barke und der darunterliegenden nächtlichen – implizit tiefblauen – See vermittelt eine Spannung zwischen der Oberfläche, auf der Partonopier treibt, und der darunterliegenden, bodenlosen Tiefe.

Dieses Spannungsverhältnis legt die Frage nach dem Verhältnis von Oberfläche und Tiefe nahe: Inwiefern hängt die Erfahrbarkeit des Einen mit der des Anderen zusammen? In der direkt anschließenden, ungleich umfänglicheren Beschreibung der nur scheinbar leeren Stadt, in die das Schiff Partonopier bringt, scheint die Spannung wieder auf, die sich daraus ergibt, dass sich die Ober- und Außenflächen der Sicht entziehen, hinter oder unter denen sich ein Stadtleben verbirgt. Partonopier macht noch auf See die „vollkommen und unsagbar kunstfertig" erscheinende (*vil reine und ûz der*

[16] Dieses Schiff war mit exorbitanter Kunstfertigkeit verziert und auf allen Seiten mit eingelegtem Gold geschmückt, mit Gold und Edelsteinen, als ob eine wilde [*freigiebige*] Fee es für sich selbst ihrer Vorstellungskraft nach erschaffen hätte […]. Am Tag erblickte er in der Barke ein Zelt, das Sinnesfreuden auslöste wie keines, das ein Kaiser je auf dem Feld aufgeschlagen hätte. Er nahm da auch wahr, dass das Schiff mit sehr viel Pracht ausgestattet war. Beide waren sie vollkommen [oder: herbeigewünscht] und voller seltsamer Zierde. Deshalb dachte er sich, dass ihm von *âventiure* her die Barke in der Nacht gesendet worden sei, um ihn zu leiten.

DOI: 10.13173/97834471218O4.273
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

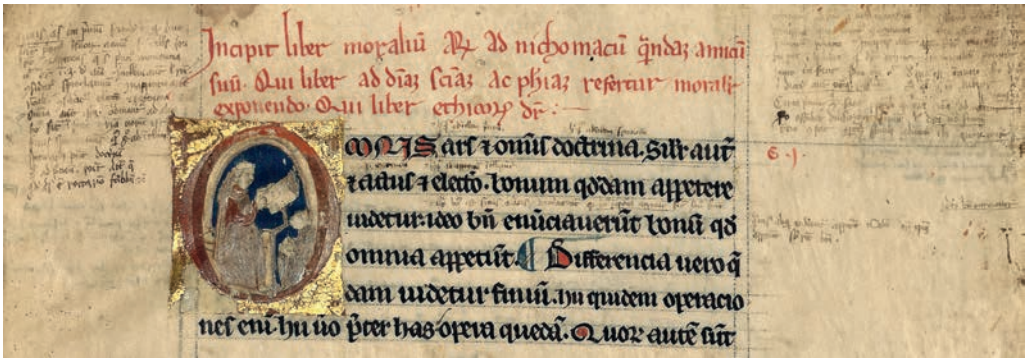


Abb 1: Eine sogenannte bewohnte Initiale – mit Figuren gefüllte Initiale – eines Ausschnitts der ersten Seite der Abschrift von Aristoteles' *Metaphysik und Nikomachischer Ethik* in einer Handschrift des 14. oder 15. Jahrhunderts.* Biblioteca comunale degli Intronati, Istituzione del Comune di Siena

* *In typischer Farb- und Stoffkombination kontrastiert die glänzende Rahmung aus Blattgold mit dem rotgezeichneten Buchstaben und Figurenkörpern, die umso mehr durch den lasurblauen Hintergrund hervortreten. Gemeinsam erzeugen das lichtreflektierende Blattgold und das lichtabsorbierende Tiefblau eine Sogwirkung, die dem Raum innerhalb der Initiale Tiefe, vielleicht sogar einen Eindruck von Dreidimensionalität verleiht. Die kostbaren Farb-Stoffe rahmen eine Szene, die wiederum auf den Inhalt der Handschrift beziehbar ist: Ein Meister und sein Schüler studieren ein Buch. Den Hinweis auf die Initiale verdanke ich einem Austausch mit Pieter Beullens, der die Darstellung dahingehend deutet, dass Wissen kostbarer sei als Gold.*

mâzen fîn, 782) Stadt aus. Als er das Schiff verlässt und sie von außen betrachtet, differenziert sich ihr Gleißen in kostbare Stoffe, die in technischer Raffinesse verbaut worden sind. Gegenüber der gezierten Außenfläche der Barke findet insofern eine Steigerung statt, als dass die Architekturekphrase die konkreten Materien und ihre Farb- und Leuchteigenschaften sowie ihren raffinierten Einsatz entfaltet:

ir porten unde ouch wende,
ir türne und alle ir mûre
von golde und von *lâsûre*
sach er vil schône glîzen.
mit rôten und mit wîzen
mermelînen steinen
wâren si nâch reinen
siten wol gezieret,
gequâdert und gevieret,
alsam ein schâchzabelspil. (806–815)[+]

[+] Ihre Tore und auch ihre Wände, ihre Türme und all ihre Mauern, sah er von Gold und Lasurblau wunderschön glänzen. Mit roten und mit weißen Marmorsteinen waren sie mit makelloser Technik schön verziert, quadriert und regelmäßig, ganz wie ein Schachbrett.

Mit den regelmäßigen roten und weißen Reihen und dem Kontrasteffekt des glänzenden Goldes und des Lasurblaus entstehen intermediale Bezüge, die von einem Medien-, Farb- und Stoffwissen abhängen, das bei dem intendierten Publikum, *künste rîcher man* (97, 135), zumindest in Teilen vorausgesetzt werden kann. Augenfällig parallel sind Handschriften gestaltet: Insbesondere Rot, in prächtigeren Handschriften auch Blau werden häufig zur kontrastreichen Einfärbung von Initialen und Versanfängen auf dem hellen Pergamentgrund eingesetzt. Die übliche zweispaltige Textgestaltung, der auch die durchgehend rubrizierte *Partonopier*-Handschrift von 1471 entspricht (Abb. 2), erzeugt eine Regelmäßigkeit, die vielleicht nicht schachbrettartig, wohl aber in regelmäßige Viererreihen teilbar (*gevieret*) ist. Besonders in Prachthandschriften des 14. und 15. Jahrhunderts ist Gold und Tiefblau eine bevorzugte Kontrastkombination zur Initialengestaltung (Abb. 1). Auch die von Konrad indirekt in der goldenen Barke auf tiefblauem Grund aufgerufene und in Meliurs Stadt Schiefdeire (Chef d'Or) explizit mit *golde und lâsûre* benannte Farb- und Stoffkombination schließt so an zeitgenössische mediale Kontexte an.

Grundsätzlich wurde ontologisch kaum zwischen Mineral und Farbpigment unterschieden, sodass nicht nur die Farben Gold und Ultramarin- oder Tiefblau, sondern auch die Werkstoffe Gold und Lapislazuli als *golde* bzw. *lâsûre* bezeichnet wurden.[18] Gold und Lapislazuli waren einander wertäquivalent und überaus kostbar.[19] In der Kunst wurden sie wegen ihres Prestiges, ihrer Farb- und ihrer Lichteffekte eingesetzt: Aus feingemahlenem Lapislazuli wurde ein blaues Pigment hergestellt, das für seine Farbstabilität, Brillanz und Tiefe geschätzt war,[20] während Gold als „Erscheinungsform des Glanzes" selbst

DOI: 10.13173/97834471218O4.273
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

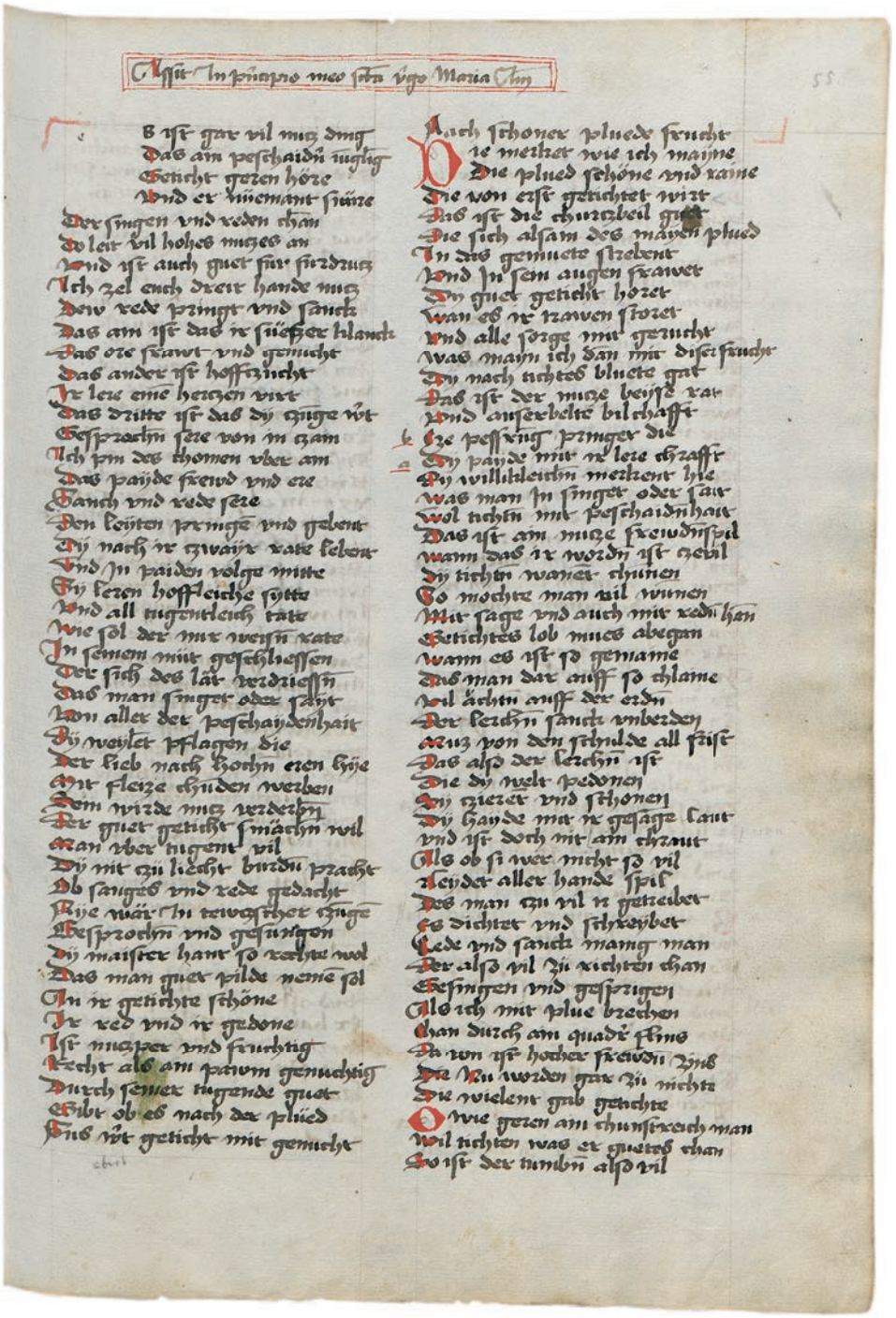


Abb. 1. Erste Seite des Romans *Partonopier und Meliur* aus der vollständigeren Papierhandschrift des 15. Jahrhunderts. Es wurde Raum für eine nicht ausgeführte Initiale gelassen.✦ Thüring von Ringoltingen, Melusine. Konrad von Würzburg: Partonopier und Meliur. Datierung 1471. fol. 55r. Berlin, Staatsbibliothek, Ms. germ. fol. 1064

✦ *Die noch sichtbaren Hilfslinien zeugen von der gleichmäßigen Einteilung des Papiers vor der Beschreibung. Die Rubrizierungen, also die Einfärbung der ersten Buchstaben jeden Verses mit roten Längs- bzw. Querstrichen, erzeugen eine dichtere und kontrastreichere Texturierung des zweispaltigen Schriftbilds. Dabei wirken sie geradezu wie zwei Nähte oder gestickte Zierreihen, welche die von links nach rechts geschriebenen Buchstabenketten auch vertikal verketten, von oben nach unten.*

DOI: 10.13173/97834471218O4.273
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

betrachtet wurde, dessen Leucht- bzw. Reflexionskraft alle anderen Farben umso stärker hervorbringen kann.[21] Beide Materien wurden nicht nur für Ton, Sättigung und Leuchtkraft geschätzt, sondern auch wegen externer Bedeutungszuschreibungen: Zur Omnipräsenz des mit Gold gepaarten Tiefblau trägt die Identifikation des Lapislazuli mit dem Saphir bei.[22] Der Stein wurde deshalb nicht nur mit entsprechenden (Heil-)Kräften, sondern wegen der biblischen Bezeugung, etwa als Grundstein der Mauer des himmlischen Jerusalem, auch mit allegorischer Signifikanz belegt: Seine Eigenschaften verweisen jeweils auf einen höheren Sinn in Bezug auf das Heilsgeschehen.[23] Gerade liturgische Objekte wie Kreuze, Reliquiare oder Buchdeckel stellen deshalb ihre Sakralität über die Verwendung solcher sprichwörtlichen Bausteine aus, wobei in der Praxis unterschiedliche blaue Edelsteine, Halbedelsteine oder Glas verwendet wurden.[24] Im *Partonopier und Meliur* ruft die Formel *golde* und *lâsûr*e also nicht nur Qualitäten wie Farbe, Ton, Kontrast, Reinheit, Tiefe und Glanz auf; sie impliziert auch die auserlesene Kostbarkeit aus der Ferne importierter, wertäquivalenter Luxusgüter, sie eröffnet heilsgeschichtliche Bezüge und sie weist über den Roman hinaus auf die unterschiedlichsten medialen Anwendungskontexte, in denen Gold und Lasur, als Farb- oder/und Werkstoffkombination, begegnen. Ein bevorzugter Anwendungsbereich des aus echtem Lapislazuli gewonnen Pigments führt zur Handschrift zurück: Seit dem elften Jahrhundert wurde es routiniert zur Manuskriptgestaltung auch in deutschsprachigen Gebieten eingesetzt.[25] Illustrationen kostbarer Manuskripte arbeiten mit den Lichtreflexen, die aus der Kombination tiefblauer, brillanter Pigmente mit Blattgold entstehen und mit ihren schimmernden Oberflächen und dem tiefen Farbkontrast einen Tiefeneffekt mit Sogwirkung erzeugen können.

Mit der aus dem Kontrast entstehenden Sogwirkung wie auch mit den Glanzeffekten brillanter Stoffe spielen die beschreibenden Passagen des Romans. Das zeigt sich etwa in Partonopiers Annäherung an die Stadt Schiefdeire. Nach Betrachtung der in Rot und Weiß sowie Blau und Gold kontrastiv und regelhaft gestalteten Außenmauern zieht es den Protagonisten geradezu in das Stadtinnere hinein. Dort aber, hinter und unter der durch regelmäßige Farbkontraste erzeugten Textur, eröffnet sich ein prismatisch gebrochener Lichtraum, der sich letztlich in ein Gleißen auflöst, das echte Sichtbarkeit – Partonopiers Erkenntnis der Stadtbewohner bzw. die Wahrnehmung Partonopiers durch die Schiefdeierer, verunmöglicht:

doch reit der hövesche guote
durch die gazzen über al,
dâ manic wunderlicher sal
inne gab erwelten schîn.
si wâren alle mermelîn
geverwet maneger leie dâ:
der eine rôt, der ander blâ
vil wünniclichen lûhte;
der dritte in grüene dûhte,
der vierde wîz, der fünfte gel,
der sehste brûn. êst niht ein spel
daz ich iu will ze mære sagen.
mit silber oben übertragen
daz dach was, niht mit ziegel,
und gleiz alsam ein spiegel
der gar durchliuhtige knopf.
dar ûf manic edel kopf
schein von golde lieht gevar. (830–847)⁂

Hinter den regelmäßig geordneten Stadtmauern wird also ein Farbspektrum aufgefächert, das sich letztlich in den auf den Oberflächen reflektierenden Strahlen auflöst, sodass die Stadt zu einem ephemeren Objekt wird, das sich der visuellen Durchdringung doch wieder entzieht.[26] Der verbaute Marmor hat unterschiedliche Farb- und Lichtabsorptionsqualitäten, so geht es vom kontrastiv strahlenden Rot und Blau über zu Grün, Weiß und Gelb und schließlich zum *brûn*, dessen Semantik changiert: von Farbtönen zwischen Braun und Purpur hin zu lichtabsorbierenden, dem *liuhtec* oppositionellen Eigenschaften wie Opazität oder Dunkelheit. Der gleichzeitig bunte, leuchtende und opake Farbfächer fordert die Vorstellungskraft heraus und setzt damit die *evidentia* als rheto-

⁂ Doch [trotz seiner Furcht] ritt der höfische Gute durch all die Gassen, wo es aus zahllosen fremdartigen Gebäuden heraus köstlich leuchtete. Sie waren von vielerlei Arten Marmor bunt: Sehr angenehm leuchtete das eine rot, das andere blau; das dritte erschien ihm grün; das vierte weiß, das fünfte gelb, das sechste purpurfarben. Das ist kein Spaß, den ich hier mit euch treibe. Das Dach war oben mit Silber überzogen, nicht mit Ziegeln, und sein ganz und gar transparent leuchtender Abschluss gleißte ganz wie ein Spiegel. Darüber strahlte manch eine edle Kuppel aus hellem Gold.

DOI: 10.13173/97834471218O4.273
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

risches Prinzip der Kunstbeschreibung, die Evidenz des Augenscheinlichen, aufs Spiel – und tatsächlich ist das Augenscheinliche hier nicht evident, denn hinter ihm sind, nur ist das in diesem Moment noch nicht offenbart worden, die Stadtbewohner und Partonopier durch Meliurs Illusionszauber voreinander verborgen. Als ob sie einem möglichen Misstrauen der Rezipient·innen etwas entgegensetzen muss, verbürgt die Erzählstimme ihre Ernsthaftigkeit (840, *êst niht ein spel*), ehe sie die Stadt mit dem silbernen Dach wieder zudeckt. Dessen lichtreflektierende Eigenschaften, sein leuchtend-transparenter Abschluss und die darauf angebrachten Zierelemente überführen das prismatische Leuchtspektrum der Innenansicht in das schon aus der Ferne wahrnehmbare, farblos hellstrahlende Glänzen (*liehtgevar*), das Tiefeneffekte und Differenzen verschwinden lässt. Das differenzierte Farbspektrum geht also letztlich in einem einzigen Strahlen auf, das den Blick spiegelartig auf die Außen- bzw. Oberflächen zurückwirft.

Das Wechselspiel aus Glanz und gold-blau erzeugtem Kontrast spielt zudem mit Wissen von dem Erzählten und über das Erzählen. So bleibt das Wissen um die eigentliche Verfasstheit der sehr wohl dicht bevölkerten Stadt vorerst hinter dem Glanz, den das Auge nicht durchdringen kann, und in der Buntheit, welche die Sinne überfordert, verborgen. Erst rückblickend kann die wortgewaltig erzeugte, überdeterminierte Sichtbarkeit als Grund der Unsichtbarkeit erkannt werden: Der Glanz scheint Partonopier und die Stadtbevölkerung voreinander zu verbergen; nur Meliur nimmt beide wahr. An dieser Stelle können aber nur diejenigen von Meliurs Illusionskunst wissen, welche die *materia*, und zwar nicht unbedingt in Konrads Ausgestaltung, bereits kennen. Der Text stellt keinen Wissensvorsprung gegenüber Partonopier her. Wohl aber begegnet er der Entdifferenzierung mit einem weiteren Kontrasteffekt aus *golde* bzw. *lâsûr*e, der mit poetologischem Schlüsselvokabular verbunden ist. Der Blick wird dabei wieder dezidiert auf Außen- und Oberflächen zurückgelenkt, also auf die Textur und nicht das Innere der Stadt; auf Mauern, Fassaden und Fenstersimse. Dabei wird die kunstvoll geschmückte Stadt parallel zum kunstvoll gestalteten Roman als ein Text entworfen:

swer diu venster worhte gar,
der kunde si wol zieren.
von lewen und von tieren
was vil dar an gehouwen.
[…]
an den louben vorne wa
manic bilde hôhe erhaben
und etelîchiu drîn ergraben,
als man ez wünschen solde.
mit *lâsûr* und mit golde
was vil an dem gemiure
der alten âventiure
gemâlet harte reine. (848–861) *

Wieder werden die â*ventiure* und die Gestaltungskraft des *wunsches* mit der bekannten Farb-Stoff-Kombination eng geführt. Der schon in der Barke begegneten Vorstellungskraft des *wunsches* fügt diese Passage eine Bandbreite werkstofflicher Aktivitäten hinzu, mit denen die Bausteine der Stadt bearbeitet und geformt wurden: *wirken* [wirken, tun, schaffen], *zieren* [mit Schmuck versehen], *houwen* [Materie durch Schlagen formen], *ergraben* [meißeln, schnitzen, treiben, gravieren], *mâlen* [malen, schreiben, ein Bild entwerfen]. Gerade im *mâlen* trifft sich der Handwerker mit dem Dichter als *artifex*, der die Erzählung *vil harte reine*, in aller Klarheit, entwirft und/oder abbildet und/oder aufschreibt. Materien werden hier im werkstofflichen und im übertragenen, narrativ-stofflichen Sinne manipuliert. Weil die Zeichen *mit lâsûr und mit golde* gemalt werden, ist der dichterische Selbstausweis an die gold-blaue-Kontrasttextur gebunden. Doch die Zeichen werden nicht decodiert, die figürlichen Darstellungen werden abgesehen von den Löwen nicht konkretisiert, und der Blick geht nicht in die Fenster oder Hallen hinein, sondern verbleibt auf der texturierten Oberfläche der gemeißelten, verzierten, und in farblicher Schönheit und technischer

* Wer auch immer die Fenster hergestellt hatte, der konnte sie gut ausschmücken. Viele Löwen und andere Tiere waren da eingemeißelt […]. Vorne an den Lauben war manche Darstellung angebracht, und etliche [waren] drin eingraviert, ganz so, wie man es gestalten soll. Mit Lasurblau und mit Gold war an den Mauern vieles von der alten *âventiure* ganz klar abgebildet.

DOI: 10.13173/9783447121804.273
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Perfektion im doppelten Wortsinn beschriebenen Fassade.

Greifbar wird der dahinterliegende Stoff also erst durch das ordnende und kontrastierende Verfahren, mit dem eine kunstfertige Oberfläche, eine Textur, hergestellt wird. Wie schon der Prolog den *süezen klanc* vor dem Plot priorisiert, erscheint hier auch die *alte âventiure* als Form, aber nicht in ihrem Inhalt, bestimmbar. Die Stadt, deren Gestaltung an Textträger wie die regelmäßig rubrizierte Handschrift erinnert, wird selbst zum Träger eines althergebrachten Textes, dessen Inhalt allerdings verborgen bleibt oder aber privilegierten Rezipient·innen, die bereits eine andere Form des fluiden Texts, der *materia*, kennen, vorenthalten. Neue Spiegeleffekte unterstreichen die Nichtlesbarkeit des als Textur gefassten Texts, die in einem summarischen Kommentar kulminieren, der den Glanz der Stadt geradezu aggressiv wirken lässt: Das Auge kann ihr Gleißen kaum aushalten (879, *erlîden und vertragen*). Die Bearbeitung der Materien und ihr geschicktes Arrangement in Kombination mit natürlichen Effekten wie dem Sonnenlicht oder an anderer Stelle dem Regen, der die Edelsteingassen in eine spiegelglatte Oberfläche verwandelt (862–7), resultiert in einem unerbittlichen Strahlen, das den Blick zurückwirft und jegliche sehende Durchdringung verwehrt. Diese Art des negativen Transfers[27] – der Negation von Wissen um den Inhalt einer in ihrer Form detailliert beschriebenen *âventiure* – lenkt das Augenmerk auf ein reflexives Wissen darüber, wie Dichtung funktioniert: Mit den wechselnden Angeboten von Sichtbarkeit, Lesbarkeit und der Abwehr eines durchdringenden, erkennenden Blicks inszeniert sich letztlich der Werk- bzw. Erzählmeister, der die Stadt in technischer Perfektion erdacht (*wunschen*) und hergestellt hat und mit dem (Wort)schmuck nach Laune Wonne zu erzeugen oder zu desorientieren weiß, als Herr der *âventiure* und *materia*.

Iterationen und Sinnübertragungen

Nach der Eröffnung dieses poetologischen Kontextes wird die Formel aus Gold und Lasur in weitere Konfigurationen eingefügt. Die Wiederholungen sind im Sinne der Terminologie des SFB 980 als Iterationen zu fassen – als Prozesse des Transfers von Wissen, das im Moment der Wiederholung in Bewegung gerät und Neues generiert.[28] Denn die textextern und durch die ersten Verwendungskontexte auch schon innerdiegetisch dem Gold und Lasur anhaftenden Eigenschaften bleiben zwar einerseits erhalten, werden aber andererseits aus dem Bereich materieller Objekthaftigkeit in den der literarischen Imagination übertragen. Dabei zeigt Konrad, dass im dichterischen Schaffen jegliche, auch scheinbar „natürliche" Materie bearbeitet werden kann und erst durch diese Formgebung zu einem Objekt der Wahrnehmung wird. So gilt die nächste Beschreibung der im Glanz von *golde* und *lâsûr* ausgedrückten Tageszeit:

diu schœne wunnebære
zît gap ûz ir erwelten schîn
und was der himel alsô vîn,
daz nie kein *lâsûr* wart sô blâ.
kein wolken noch kein flecke dâ
niender wart an im gesehen.
man sach dô glenzen unde brehen
der liehten klâren sunnen blic. (4042–4049)*

Schon die Barke und die Stadt erscheinen außergewöhnlich kunstvoll. Ihre wunschgemäße Schaffung schreibt ihnen sinnliche Wahrnehmungsangebote ein, die zu angenehmen Empfindungen führen: Die Todesangst des Protagonisten wird, zumindest zeitweise, jeweils durch die Schönheit der Objekte ausgesetzt. Im hier beschriebenen Morgenhimmel kehren die kunstvollen Eigenschaften der Barke und der Stadt wieder, deren außergewöhnliche Feinheit (*vîn*, *erwelt*) und Leuchtkraft angenehme Empfindungen hervorzubringen vermögen (*wunne*). Indem der Himmel wie ein geschliffener, reiner Edelstein erscheint, in dem sich das Licht der Sonne bricht, zeigt Konrad, dass er auch die Natur und sogar abstrakte Konzepte wie die Zeit *ze rîme* treiben

* Die schöne, wonnigliche Tageszeit gab ihren herrlichen Glanz aus und der Himmel war so fein, dass kein Lasur[stein] je so blau gewesen wäre. Es waren da weder Wolken noch Verunreinigungen in ihm zu sehen. Man sah dort das Strahlen der gleißenden, hellen Sonne leuchten und funkeln.

DOI: 10.13173/97834471218O4.273
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

und dabei als Kunstobjekt beschreiben kann. Die Künstlichkeit des scheinbar Naturgegebenen führt vor Augen, dass die erzählte Welt letztlich aus Worten erschaffen ist. Die im farb-stofflichen Kontrast von *lâsûr* und *gold* materialisierte Textur wird mit der implizit goldenen Sonne im lasurblauen Morgenhimmel zudem von der goldenen Barke auf der tiefblauen Meeresoberfläche bis zum Himmel gezogen, sodass sie die natürlichen Grenzen der erzählten Welt ausfüllt.

Auch vor den Figuren macht diese Texturierung keinen Halt. Partonopier und sein erster Widersacher Sornagiur werden ähnlich beschrieben, sodass nach Stein- und Himmelskörpern auch die Figurenkörper zu form- und zierbaren Materien werden, die mit stofflichem (Stahl, Textil, Silber, Gold) – und rhetorischen – Schmuck belegt sind. Sornagiur wird in einer langen Ekphrase sukzessive gerüstet (5138–5206), woran unmittelbar die kontrastive und ungleich kürzer gefasste Einkleidung Partonopiers anschließt (5207–23). Auch weil sich die derart geschmückten Figurenkörper in der Tjost ineinander verschränken, sollen die Beschreibungen als zusammengehörige Passage betrachtet werden.

Ein Erzählkommentar leitet diese Passage auf eine Weise ein, die Aufmerksamkeit einfordert und wie der Prolog Wissen an die auditive Wahrnehmung knüpft: *wie der vil küene wart bereit,/ daz merket, welt ir sîn gelosen* (Passt auf, wie der sehr Tapfere bereit gemacht wurde, wenn ihr von ihm hören wollt, 5138–9). Sornagiur wird also durch hörbare Worte, die diskursive Gegenstände erzeugen, gerüstet, sodass auch diese Beschreibung als Ausweis des Erzählens gelesen werden kann. Sornagiur wird dann durch die Schichtung reflektierender Stoffe zu einer Lichterscheinung, deren unerträglicher Glanz dem der gleißenden Sonne und vor allem dem der leeren Stadt gleichkommt. So heißt es in gleicher Wortwahl von seinen Brust- und Beinkleidern aus spiegelglatten Stahl, dass *daz ouge mohte niht/ ir glesten wol gelîden* (das Auge ihr Gleißen kaum ertragen konnte, 5146–7), ehe weitere spiegelnde, glitzernde und reflektierende Materien obenauf gelegt werden: ein Waffenrock aus golddurchwirktem, glänzenden Seidengewebe, ein silberbeschlagener Schild mit goldenen Greifen, und ein strahlender Helm, der mit einer Greifenfigurine und flatternden Seidenabschlüssen geziert ist, die ihrerseits mit Goldfäden figürlich durchwirkt sind. Das am Sattel befestigte stählerne Schwert glänzt bunt vom Leuchten des Goldes. Abschließend erhält Sornagiur ein Pferd, das mit einem hier erstmals belegten Vergleich als *swerzer danne ein brâmber* (schwärzer als eine Brombeere, 5198) beschrieben ist.[29] Diese Innovation schafft eine neue Farbqualität: Anders als typische Vergleichsstoffe zur Darstellung von Schwärze, die das Licht absorbieren, etwa Kohle, reflektieren die runden Einzelfrüchte der Brombeeren das Licht an unterschiedlichen Stellen, sodass sie in der Sonne funkeln und glänzen. Das verleiht dem tiefschwarzen Fell des Pferds noch nie zuvor beschriebene und daher einzigartige Glanzeigenschaften. Selbst der eigentlich dunkle Kontrastgrund des silberglänzenden Körpers Sornagiurs wird so wie das silberne Dach Schiefdeires zu einem den Blick abwehrenden Spiegel. Ein abschließender Erzählkommentar hebt textimmanent die werkstofflichen Qualitäten der Kleidung und autoreflexiv die eigene Innovationskraft hervor: *nie ritter wart gezieret baz/ mit rîchen wâpenkleiden* (Nie war ein Ritter besser mit prächtigen Waffenkleidern geziert worden, 5204–5).

Die unmittelbar folgende Einkleidung Partonopiers kontrastiert den Spiegelglanzeffekt mit bekannten Mitteln, der tiefengebenden Kombination des *lâsûr* und *gold*, die anders als das brombeerglänzende Pferd einen echten Kontrast herstellt und eine prinzipiell lesbare Textur schafft:

sîn lîp nâch wunsche wart bekleit
mit liehten stahelringen.
des küneges von Kärlingen
zeichen leite er an sich dâ.
deck unde kursît lâsurblâ
bôt man dem höveschen klâren;
dar ûf geströuwet wâren
liljen rôt von golde.

DOI: 10.13173/97834471218O4.273
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

der schilt, der im dâ solde
den lîp beschirmen garwe,
der was von der selben varwe,
und alliu sîniu wâpenkleit.
si glizzen verre, sô man seit,
in einem liehten glanze. (5210–23)*

Ähnlich wie die *materia* von Partonopiers Abenteuer zeltartig in den vom Meer zum Himmel reichenden Tiefeneffekt gehüllt wird, ist nun auch die Protagonistenfigur selbst vollständig in ihn gekleidet. Unter der Textur, die Ritter, Rüstungsgegenstände und Pferd gleichermaßen umhüllt, sind die einzelnen Körpergrenzen kaum noch differenziert vorzustellen. Die Glanzerscheinung Sornagiurs prallt so an eine lasurblau-goldene Wand, die ihrerseits mit dem poetologisch aussagekräftigen *wunsche* gestaltet ist. Das erinnert an die Gestaltung der gleißenden Stadt. Deren Mauern schaffen nicht nur Tiefe und ein Gegengewicht zum desorientierenden Glanz, sondern sie werden auch zu Text, indem die *alte âventiure* in *lâsûr* und *gold* gemalt ist. *lâsûr* und *gold* kehrt in Partonopiers Rüstungsbeschreibung als gleichzeitig texturierendes und textuelles Element wieder. So bemerkt Corinna Virchow, dass hier erst die tiefblaue Grundfarbe und dann das Ornament genannt wird, „selbst wenn das eigentliche bedeutungserzeugende Element ebendiese Verzierung ist."[30]

Waren *gold* und *lâsûr* bisher noch als Farb- und Werkstoffe vorstellbar, deren Verwendung analoge Rückschlüsse über das Erzählen zulässt, werden sie im Folgenden in gänzlich neue Kontexte übertragen. So gilt die nächste Beschreibung Irekels Körper- und Kleiderpreis. Diese mit 156 Versen umfassendste Ekphrase fährt das bisher schwerste rhetorische Geschütz auf (8606–8762). Es dominieren die aus den Außenmauern Schiefdeires bekannten Farben Rot und Weiß, die in verschiedenster organischer und anorganischer Metaphorik kontrastreich in der Haut, dem Mund und den Zähnen, dem Faltenwurf des Oberkleids und dem hervorleuchtenden, schachbrettartig gemusterten Unterstoff aufscheinen. Vollendet wird die Beschreibung aber mit einer Wendung zum *gold* und *lâsûr*: *an ir stuont schœne bî der zuht,/ als bî dem golde vîn lâsûr ./ wan daz ir swester Meliûr/ liehter unde schœner was* (8750–53; Schönheit [Formvollendetheit] verhielten sich bei ihr zur höfischen Perfektion [Didaxe] so, wie [sich] edles Lasur zum Gold [verhält]. Nur ihre Schwester Meliur war noch strahlender und schöner.) Die Konfiguration aus *gold* und *lâsûr* ist an dieser Stelle bereits poetologisch aufgeladen, doch bislang wurde sie verwendet, um konkrete Objekte zu qualifizieren. Ihr Eigenschaftskatalog – Exklusivität, äquivalente Wertigkeit und kontrastive Glanz- und Tiefeneffekte, absorbierende und reflektierende Wirkung, die einander komplementär umso deutlicher hervorbringen –, wird bei Irekel zum *tertium comparationis* für etwas Anderes und ermöglicht so ein uneigentliches Sprechen. Die farblich und stofflich ausgedrückten Eigenschaften Irekels ziehen eine Linie zurück zum Prolog, denn es geht um formvollendete Schönheit und ein der höfischen Tugendlehre angemessenes, der Schönheit äquivalent formvollendetes Verhalten. In dieser Verknüpfung materialisiert die Farb-Stoff-Verbindung nicht mehr nur die formalästhetisch komplexe Oberflächengestaltung (*süezer klanc*), sondern auch die anderen zwei Bestandteile der Prolog-Trias. Sie zeigt das Verhältnis von Oberflächengestaltung und innerer Verfasstheit – der im Prolog im Herzen verorteten *zuht* – an. Das begründet eine doppelt tugendbezogene und rhetorische Vorbildfunktion, die entsprechend den Regeln der Sprachkunst gestaltete beschriebene Figuren übernehmen können. Indem Irekels Beschreibung die Unbeschreibbarkeit Meliurs kompensiert,[31] überführt die Wendung des *golde und lâsûr* außerdem die gesamte Passage nachträglich in den Kontext des uneigentlichen Sprechens.

Wird dieser Aspekt in die nächste und letzte Beschreibung mitgenommen, die *golde und lâsûr* iteriert, lässt sich die Farb-Stoff-Kombination spätestens hier metapoetologisch lesen. Die in Lasur und Gold verwirklichte Zeichenhaftigkeit der Mauern Schiefdeires und der Waffenkleider Partonopiers und Sor-

* Sein (Partonopiers) Körper wurde da so perfekt bekleidet, wie man es sich vorstellen kann, mit strahlenden Stahlringen. Er legte sich da das Zeichen des Königs von Kärlingen an: Man bot dem höfischen Herrlichen eine lasurblaue Decke und einen lasurblauen Waffenrock an. Darauf waren Lilien, rot vom Gold, gestreut. Der Schild, der ihm da den Leib ganz und gar beschirmen sollte, hatte dieselbe Farbgebung, wie alle seine Rüstungsgegenstände. Sie funkelten weithin, so sagt man, in einem hellen Schimmer.

DOI: 10.13173/97834471218O4.273
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

nagiurs wird in den Rüstungsbeschreibungen Partonopiers und des persischen Sultans Floridanz aufgegriffen. Erneut prallt entdifferenzierter Glanz gegen Blau (13682, *…daz eine blanc, daz ander blâ*). Entsprechend seines Inkognito-Auftritts ist diesmal Partonopier die farblose Lichterscheinung, die sich wie die Stadt hinter ihrem Glanz einer eindeutigen Identifizierung entzieht. Partonopiers sichtbarer Antagonist kommuniziert hingegen in Blau und Gold einen unmissverständlichen Anspruch auf Meliur und auf Byzanz, die der Preis dieses Zweikampfs sind. Der Sultan ist vollständig in blauviolette Seide gehüllt, die über und über mit goldenen Darstellungen einer Krone und Zepter tragenden Königin geziert ist. Das textile Streuornament wird in der Schildgestaltung aufgegriffen, dort findet sich *ein bilde wol ze lobene,/ gestalt nâch einer frouwen,/ lie sich nâch golde schouwen/ in dem velde lâsûrvar.* (13554–7; Eine beeindruckende Repräsentation, wie eine Frau geschaffen, ließ sich in Gold beschauen, auf dem azurfarbenen Grund.) Diese letzte Iteration von *golde* und *lâsûr* ist also ein auf die Situation und Floridanz` Anspruch auf Meliurs Thron zugeschnittenes, medienübergreifend verwendetes Ornament, das eine Frau mit royalen Insignien zeigt. Sie fordert in ihrer überdeutlichen Sichtbarkeit geradezu dazu auf, gelesen zu werden. Wie die mit goldenen Zeichen behauenen, lasurblauen Mauern Schiefdeires und Partonopiers, mit königlichen goldenen Lilien geziertes, tiefblaues Rüstzeug ist auch Floridanz' mit goldenen Herrscherinnenbildern verziertes violett- und lasurblaues Rüstzeug ein Text.

Als wiederkehrendes texturierendes und textuelles Element lässt sich die Wendung vom *lâsûr und gold* auf das im *Partonopier und Meliur* ausgedrückte Verständnis von Textualität hin lesen. Die Belegstellen verketten Ereignisse des Romans von der Ausfahrt Partonopiers über die Erkundung der Stadt zur Bewährung in der Heimat, zur indirekten Beschreibung Meliurs durch Irekel, bis hin zur Wiedervereinigung mit der Geliebten. Dabei werden Eigenschaften der Stoffe Lapislazuli und Gold, wie Wert, Farbe, und Glanz, poetologisch überdeterminiert, indem sie einerseits wiederholt mit der *âventiure* und dem *wunsche* belegt sind und andererseits in der Beschreibung, die alle anderen Beschreibungen in den Schatten stellt, derjenigen Irekels, für das uneigentliche Sprechen über die Verhältnismäßigkeit von Innen- und Außen, formalvollendeter Schönheit und Didaxe, verwendet werden, was sie an den Prolog rückbindet. Dabei geht der Text zunehmend in seiner Textur auf.

Textil und Textualität

Mit den Beschreibungen der Rüstungen und Waffenkleider ist die Farb-Stoff-Kombination im textilen Medium angekommen. Das Stoffgewebe (*textus*) ist nicht zuletzt wegen des etymologischen Zusammenhangs ein seit der Antike gebräuchliches Bild für das uneigentliche Sprechen über den aus Worten gewobenen Text. Für Konrads Erzählen macht Monecke am Beispiel des *Trojanerkriegs* eine Breite technischer Ausdrücke der Textilverarbeitung wie Schneiden, Vernähen, Schlitzen oder Unterfüttern aus, was die Dichtung als Komposition und Arrangement unterschiedlicher Erzählstoffe, *materiae*, reflektiere.[32] Zum selben Primärtext untersucht Almut Schneider die Verwendung der Zierde der Kleidung, insbesondere die Aufschichtung und Absplitterung von Edelsteinen und textiler Ausdrücke wie des Flechtens für Kriegsbeschreibungen.[33] Solche Ausdrücke und Erzählweisen finden sich auch im *Partonopier und Meliur,* so in den Beschreibungen der Kleider Irekels und Meliurs oder im Zweikampf zwischen Partonopier und Floridanz, der das Absplittern der Edelsteine beschreibt. Die Lesarten Moneckes und Schneiders zielen aber entweder auf die grundsätzliche Gemachtheit von Kunstobjekten und Texten ab, oder auf ein Verständnis von *materia* und *textura* als voneinander getrennte Domänen: Ein vorgegebener Stoff wird verziert, geschnitten, vernäht oder anderweitig umgestaltet.

DOI: 10.13173/97834471218O4.273
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Die mit *lâsûr* und *gold* versehenen Stellen *Partonopier und Meliurs* hingegen lassen Bedeutungshaftigkeit erst aus der Spannung von Oberfläche und Tiefe entstehen. Bezeichnenderweise geht ihre letzte Iteration auf den Rüstungen Partonopiers und Sornagiurs nicht mehr allein auf Zierde ein, sondern auf die Gemachtheit des noch unverzierten textilen Grunds selbst. Wie schon der wortgemachte Morgenhimmel ruft das in Erinnerung, dass auch der Grund – die *materia* – nicht einfach gegeben ist, sondern im *discours* entsteht. So ist Partonopiers weißstrahlendes Kleid *gebriten und geweben / ûz blanker sîden als ein harm* (13010–11). Die Dopplung der Web-Verben *brîden* und *wëben* verweist womöglich auf die zwei Fadentypen des Webprozesses: Die im Webrahmen aufgespannten Kettfäden werden horizontal mit Schussfäden verflochten. Am ehesten würde dann die Übersetzung zutreffen, dass Partonopiers Gewandstoff „aus strahlenden Seidenfäden, weiß wie Hermelin, verkettet und durchschossen [= gewoben]" ist. Das lässt eine Analogiebildung zur aus einzelnen Beschreibungen gebildeten Preziosenkette des *Partonopier und Meliur* zu, die wie ein Kettfaden von Handlungsfäden gleichermaßen durchschossen wird – die Beschreibungselemente sind dann genauso stoffbildend wie die Handlungselemente.

Auch Floridanz' blaues Gewand wird als ein aus Seidenfäden hergestellter Grundstoff eingeführt, bevor ihm die Streuornamente der goldenen Königinnenbilder eingewirkt werden: *reht alsam blâwe vîol / wâren sîniu wâpenkleit/ geweben nâch ir edelkeit/ ûz palmâtsîden reine* (13540–43; Seine Waffenkleider waren vollständig aus blau-violettem Seidenstoff. [Sie waren] in ihrer Auserlesenheit aus reiner Palmatseide gewoben.) Konrad stellt also nicht nur die Gemachtheit der Oberflächentextur aus. In der letzten Iteration der poetologisch aufgeladenen Verbindung aus Oberflächenglanz, *lâsûr* und *gold*, wird der Grund als etwas seinerseits Hergestelltes präsentiert, das mit dem Wortschmuck der Ornamente zu etwas Zeichenhaften verwoben wird. Bedeutungshaftigkeit entsteht dann erst aus dem wechselseitig bedingten Spannungsverhältnis von Grund und Zierde. Ohne einen absorbierenden Kontrastgrund haben sich Zierelemente als nicht lesbar erwiesen – vielmehr verletzen sie das Auge durch ihr Gleißen oder führen in die Irre. Erst wenn unter den meist goldenen Elementen der Lasurgrund hervorscheint, werden sie zeichenhaft. Dieses Zusammenspiel lässt im Kontext der einleitenden Darstellung der Textgenese *Partonopier und Meliurs* als kollaborative Übersetzungs-Adaption auch auf ein prozessuales Textverständnis schließen, in dem der Dichter nicht lediglich bereits vorhandene Materien schnittmusterartig zusammenfügt und mit rhetorischem Ornat dekoriert (schneiden, vernähen, schlitzen), sondern in dem sich auch die Materie im Wiedererzählen (neu) konstituiert (verweben, durchschießen, verketten). Die Beschreibungskette ist dann eine narrative Konfiguration, deren flexibel bearbeitete Materien, allem voran die kostbaren Stoffe Gold und Lasur, eine Analogie zum Partonopier-Roman als fluiden Text aus unterschiedlichen Fassungen bilden.

Der durchscheinende Grund ist für das poetologische Selbstverständnis *Partonopier und Meliurs* also genauso wichtig wie die darauf sichtbar werdende Zierde: Erst im Wechselverhältnis beider, in der Relation, die durch die Komplementarität der Farben und die materielle Äquivalenz der Stoffe Lapislazuli und Gold ausgedrückt ist, entsteht lesbarer Text. Das lässt sich an jüngere Diskussionen von Text-Modellen anschließen: Bettina Bildhauer etwa lenkt Aufmerksamkeit auf das Netz als prominentes, textilen Bildern zugehöriges Element für den Selbstausweis mittelhochdeutscher Dichtung. Es funktioniere als Text-Modell eben deshalb so gut, weil es neben den sichtbaren Knotenpunkten auch Lücken und Leerstellen materialisiere.[34] Die Bedeutung der Lücken und Leerstellen und des durchscheinenden Grunds im Verhältnis zur sichtbaren (Wort)-Zierde entspricht auch einem Textbegriff, wie ihn Erika Greber definiert:

DOI: 10.13173/9783447121804.273
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Unter einem Text (*textum*: das Verwobene) verstehe ich ein Gewebe von Sinn-Ausdrucks-Einheiten, deren jede ihren lokalen Wert […] durch das differentiale Verhältnis zu allen anderen erwirbt. […] Die Metapher des Text-Begriffs verweist also an die Lücken, die jedem Gewebe eigentümlich sind und seine vollen und positiven Terme überhaupt erst mit Bedeutsamkeit begaben. Den ‚Gesamtsinn' eines Textes verstehen heißt dann, der Spur seiner Verwebung zu folgen und sie als Generationsprozeß zu reflektieren.[35]

In diesem Sinne geht der Text in seiner Textur – die laut Peter Glasner und Birgit Zacke „seit der Antike als fein Versponnenes, eng Verwobenes, beziehungsreich Verflochtenes" gilt, kreiert durch je eigene „semantisch[e], rhetorisch[e], poetisch[e] und narrativ[e]" Verfahren[36] – vollständig auf: Die in unterschiedlichen Iterationen des *lâsûr* und *gold* beschriebenen Objekte werden erst im Verhältnis zueinander zu Medien im Sinne von Zeichenträgern. Dabei konstituieren sich der tiefblaue Grund und die goldene Zierde, tieferliegender Sinn und oberflächlicher Ausdruck, Stoff und Form, gegenseitig und wechselseitig.

Fazit

lâsûr und *gold* erscheint in unterschiedlichen Konfigurationen, die Objekte des Wunderbaren qualifizieren. Wirkt die Wendung zunächst nur wie ein Beschreibungselement unter vielen, die das Wunderbare ausmachen, wie Luxus, Glanz und Pracht, wird sie zunehmend in einen Kontext des uneigentlichen Sprechens überführt. Dafür ist sie nicht zuletzt wegen der komplementären stofflichen Eigenschaften von Lapislazuli und Gold prädestiniert. Die einander in ihrer Exklusivität entsprechenden Werkstoffe begegnen in unterschiedlichen Medien wieder. Ein medial und stofflich gebundenes Wissen über Gold und Lapislazuli, Goldfarbe und Ultramarinblau, eignet ihrer diskursiven Überführung in verschiedenste Beschreibungsgegenstände, was seinerseits ein praktisches rezeptions- und produktionsästhetisches Wissen befragt, generiert und vermittelt. Denn mit jeder Überführung in ein neues Beschreibungsobjekt von Ding- über Natur- zu Kleidungsbeschreibungen ändern sich der textimmanente Status und Aussagewert der Farb-Stoff-Verbindung: Die Iterationen schaffen Bewegung. Auf Ebene der Textstruktur werden die deskriptiv erzeugten Objekte des Wunderbaren durch die Wiederholung des tiefengebenden Blaus und Golds aufeinander beziehbar und zudem als Marker wichtiger Handlungsstationen miteinander verknüpft. So erscheint der Roman selbst wie eine Verkettung eines fortlaufenden Grunds mit dem Ornat der einzelnen Beschreibungen. Zugleich enthält die intermedial fortlaufend überführte Verbindung von Gold und Lasur einen Aussagewert über den Status der Übersetzungs-Adaption an sich: Jede Überführung in eine neue Form verändert nicht nur die Oberfläche, sondern auch den Grund, denn beide konstituieren sich komplementär und wechselseitig. Auch deshalb kann sich der Dichter als jemand ausweisen, der die Sprache der Vorlage nicht beherrsche: Ist *Partonopier und Meliur* als Partonopeus-Roman erkennbar, verändert sich auch die *materia* durch die neue Adaption. Der Partonopeus-Stoff wird durch die neue Texturierung ein anderer.

Antonia Murath

DOI: 10.13173/97834471218O4.273
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

1 Vgl. An Faems u. Ulrich Wyss, „Partonopeusromane“, in: *Höfischer Roman in Vers und Prosa*, hg. v. René Pérennec u. Elisabeth Schmid., Berlin/ New York 2010, S. 369–390, hier S. 373. Auch andere Partonopeus-Romane bleiben fragmentarisch, vgl. ebd., S. 378–379. Das 2023 erschienene Handbuch (*Konrad von Würzburg: Ein Handbuch*, hg. v. Markus Stock, Berlin 2023) konnte nicht mehr berücksichtig werden.
2 Faems/Wyss, „Partonopeusromane“, S. 373.
3 Sif Ríkharðsdóttir, *Medieval Translations and Cultural Discourse. The Movement of Texts in England, France and Scandinavia*, Suffolk 2012; Carolina Cupane, „Intercultural Encounters in the Late Byzantine Vernacular Romance”, in: *Reading the Late Byzantine Romance. A Handbook*, hg. v. Adam J. Goldwyn u. Ingela Nilsson, Cambridge 2019, S. 40–68, hier S. 45. Den Hinweis auf Cupane verdanke ich Falk Quenstedt.
4 Ríkharðsdóttir, *Medieval Translations*, S. 9.
5 Prominent bei Franz Josef Worstbrock, „Wiedererzählen und Übersetzen“, in: *Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze*, hg. v. Walter Haug, Tübingen 1999, S. 128–142, insb. S. 137–139, wobei Worstbrock das Wiedererzählen als Differenzbegriff zur Übersetzung einbringt, S. 130. Fachgeschichtliche Einordnung des Aufsatzes Worstbrocks bei Michael R. Ott, *Die Germanistik und ihre Mittelalter. Textwissenschaftliche Interventionen*, Berlin/ Boston 2022, S. 170–171. Der Gedanke des (Wieder)Erzählens als Schaffen einer eigenen Textur durch den Dichter-Werkmeister findet sich zuletzt etwa bei Peter Glasner u. Birgit Zacke, „Text und Textur. WeiterDichten und AndersErzählen im Mittelalter“, in: *Text und Textur. WeiterDichten und AndersErzählen im Mittelalter*, hg. v. dens. u. a., Oldenburg 2020, S. 3–44, hier S. 13 und Gert Hübner, „Der Künstliche Baum“, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (PBB)*, 136/3 (2014), S. 415–471, hier S. 426.
6 Im Folgenden mit Versangaben im Fließtext zitiert nach: Konrad von Würzburg, *Partonopier und Meliur*, aus dem Nachlasse von Franz Pfeiffer, hg. v. Karl Bartsch, mit einem Nachwort v. Rainer Gruenter in Verbindung mit Bruno Jöhnk, Raimund Kemper u. Hans-Christian Wunderlich, Berlin 1970 [1871]. Holger Runow, „6.2 Konrads von Würzburg ‚Partonopier und Meliur‘. Prolegomena zu einer Neuausgabe”, in: *Lachmanns Erbe. Editionsmethoden in klassischer Philologie und germanistischer Mediävistik,* hg. v. Anna Kathrin Bleuler u. Oliver Primavesi, Berlin 2022, S. 363–398.
7 Aktueller Überblick zu Forschungen über Konrads Kunstverständnis in den Romanprologen bei Jan Stellmann, *Artifizialität und Agon: Poetologien des Wi(e)derdichtens im höfischen Roman des 12. und 13. Jahrhunderts*, Berlin 2022, S. 284, Anm. 370.
8 Vgl. Walter Haug, *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Darmstadt 1992, S. 335.
9 Susanne Rikl, *Erzählen im Kontext von Affekt und Ratio. Studien zu Konrads von Würzburg* Partonopier und Meliûr, Frankfurt a. M. u. a. 1996, S. 208–211.
10 Ausführlich zu den genannten Akteuren und ihrer Beteiligung am Schaffenprozess Seraina Plotke, „Konrad als Erzähler. Aspekte zu ‚Partonopier und Meliur‘“, in: *Konrad von Würzburg als Erzähler*, hg. v. Norbert Kössinger u. Astrid Lembke, Oldenburg 2021, S. 275–292, hier S. 278–280. Zur Unterscheidung von *tihten* und Übersetzen im Partonopier-Prolog Monika Unzeitig, „tihten – diuten – tiutschen: Autor und Translator. Textinterne Aussagen zu Autorschaft und Translation in der mittelhochdeutschen Epik“, in: *Edition und Übersetzung. Zur wissenschaftlichen Dokumentation des interkulturellen Texttransfers. Beiträge der internationalen Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft für Germanistische Edition, 8. bis 11. März 2002,* hg. v. Bodo Plachta u. Winfried Woesler, Tübingen 2002, S. 55–69, hier S. 65–68.
11 Grundlegend zum Stil Konrads Wolfgang Monecke, *Studien zur epischen Technik Konrads. Das Erzählprinzip der wildeckeit*, Stuttgart 1968. Hier Prägung des Begriffs des wilden Erzählstils. Zum *klanc* als dem *wilde* ähnlichen Signalwort, das auf die eigene rhetorische Versiertheit verweise, S. 5. Seit Monecke konzentrieren sich Studien zu Beschreibungen und Kunstverständnis Konrads auf seinen späteren Roman, den *Trojanerkrieg*. Ausführlich zu dessen erzählstrukturellen und thematischen Funktionalisierungen von Kunstbeschreibungen Elisabeth Lienert, *Geschichte und Erzählen. Studien zu Konrads von Würzburg*

DOI: 10.13173/9783447121804.273
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Trojanerkrieg, Wiesbaden 1996; zum Verhältnis von Narration und der Anregung visueller Vorstellungskraft auch Hartmut Bleumer, „Zwischen Wort und Bild. Narrativität und Visualität im *Trojanischen Krieg* Konrads von Würzburg (Mit einer kritischen Revision der Sichtbarkeitsdebatte)", in: *Zwischen Wort und Bild. Wahrnehmungen und Deutungen im Mittelalter,* hg. v. dems. u. a., Köln u. a. 2010, S. 109–156.

12 Galfred von Vinsauf, „Poetria Nova", in: *The* Poetria Nova *and its Sources in Early Rhetorical Doctrine*, hg. v. Ernest Gallo, Den Haag/Paris 1971. S. 44. V. 564 f.

13 Jutta Eming, Falk Quenstedt u. Tilo Renz, „*Das Wunderbare als Konfiguration des Wissens. Grundlegungen zu seiner Epistemologie,* Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung, No. 12/2018, Freie Universität Berlin (https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/26668), S. 2–4 u. 6.

14 Vgl. Gerd Hübner, „wol gespræchiu zunge. Meisterredner in Konrads von Würzburg ‚Partonopier und Meliur'", in: *Redeszenen in der mittelalterlichen Großepik. Komparatistische Perspektiven,* hg. v. Monika Unzeitig u. a., Berlin 2011, S. 215–233, bes. S. 218.

15 Zu Konrads Lichtspielen neben Monecke, *Studien zur epischen Technik* und Lienert, *Geschichte und Erzählen*, Anm. 12 insb. Jan-Dirk Müller, „Blinding Sight. Some Observations on German Epics of the Thirteenth Century", in: *Rethinking the Medieval Senses Heritage, Fascinations, Frames,* hg. v. Stephen G. Nichols u. a., Baltimore 2008, S. 206–217.

16 „wunsch, stm.", Mittelhochdeutsches Handwörterbuch von Matthias Lexer, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, URL: https://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemid=W04650 (08.10.2022).

17 Karina Kellermann u. Sophie Quander, „‚Wer die Schönheit angeschaut mit Augen'. Lichtspiele und Nachtmusik in Konrads von Würzburg *Partonopier und Meliur*", in: *Ästhetiken Der Fülle,* hg. v. Peter Glasner u. a., Basel/Berlin 2021, S. 139–157, hier S. 152–155).

18 Karin Leonhard, „Bunte Steine. Zur Rolle der Farbe in Mittelalterlichen und Frühneuzeitlichen Lapidarien", in: *Steinformen. Materialität, Qualität, Imitation,* hg. v. Isabella Augart u. a., Berlin/Boston 2019, S. 155–78, hier S. 157 u. 176. In mehreren Sprachen ersetzt *azur/lasûr* den Basic Color Term *blau*, vgl. Guido Frison u. Giulia Brun, „Lapis Lazuli, Lazurite, Ultramarine ‚Blue', and the Colour Term ‚Azure' up to the 13th Century", in: *Journal of the International Colour Association* 16 (2016), S. 41–55, hier S. 42.

19 Anita Radini u. a., „Medieval Women's Early Involvement in Manuscript Production Suggested by Lapis Lazuli Identification in Dental Calculus", in: *Science Advances* 5/1 (2019), S. 1–8, hier S. 1.

20 Ebd., S. 8.

21 Mareike Klein, *Die Farben der Herrschaft. Imagination, Semantik und Poetologie in heldenepischen Texten des Deutschen Mittelalters*, Berlin 2014, S. 37 f.

22 *Marbode of Rennes' (1035–1123) De Lapidibus,* Considered as a Medical Treatise, hg. u. übers. v. John M. Riddle, Wiesbaden 1977, S. 41.

23 Zum Verfahren der Allegorese Friedrich Ohly, „Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter", in: *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung. Karl Hauck zum 60. Geburtstag*, hg. v. dems., Darmstadt 1983, S. 1–31. Am Beispiel Hugos von St. Victor arbeitet Ohly ein Verständnis der Allegorese aus, nach dem das Wort zwar auf ein Ding verweist, das Ding aber wiederum selbst aus seinen Eigenschaften abgeleitete – je nach Kontext und Eigenschaft auch unterschiedliche – Bedeutungen hat, also auf das Heilsgeschehen verweist (S. 1–9). Zur Deutung der Farbeigenschaft Blau des Saphirs hält Christel Meier-Staubach in ihrer Auswertung zahlreicher Schriften fest: „Zum Beispiel bedeutet am Saphir die Farbe Blau wegen ihrer Ähnlichkeit mit dem Himmel im Spiritualsinn das Himmlische, das dann zu ewigem Leben, Göttlichkeit Christi, Kontemplation, Engeln, Klerikern, Lehrern des neuen Bundes usf. differenziert wird", S. 52–53. Dies., *Gemma spiritalis. Methode und Gebrauch der Edelsteinallegorese vom frühen Christentum bis ins 18. Jahrhundert*, München 1977, S. 52–53.

24 Martina Bagnoli, „The Stuff of Heaven. Materials and Craftsmanship in Medieval Reliquaries", in: *Treasures of Heaven. Saints, Relics, and Devotion in Medieval Europe*, Ausst. Kat. „Treasures of Heaven. Saints, Relics, and Devotion in Medieval Europe" [The Cleveland Museum of Art, 17 October 2010 – 17 January 2011, the Walters Art Museum, Baltimore, 13 February 2011 – 15 May 2011, the British Museum, London, 23 June 2011 – 9 October 2011], hg. v. dems. u. a., Yale 2010, S. 137–48, 138–139. Verwendungen des Steins bei Emil

DOI: 10.13173/9783447121804.273
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Ploß, „Lasur“, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 74 (1955), S. 286–295.

25 Radini u. a., „Medieval Women's Early Involvement“, S. 6.

26 Zu ähnlichen Figuren im *Trojanerkrieg* beschreibt Bleumer, „Zwischen Wort und Bild“, S. 114, die Herausforderung der sprachlichen Vermittelbarkeit der sprachlich angeregten visuellen Imagination als *white noise*: „Die höchste visuelle Intensität wäre in der vollständigen Loslösung von der sprachlichen Differenzierung zugleich nur noch ein ‚weißes Rauschen‘“.

27 Şirin Dadaş und Christian Vogel entwickeln den Begriff des negativen Transfers in: „Dynamiken der Negation: Perspektiven für die Beschreibung und Analyse von Wissenswandel“, in: *Dynamiken der Negation: (Nicht) Wissen und Negativer Transfer in Vormodernen Kulturen*, hg. v. dens., Wiesbaden 2021, S. 3–26, insb. S. 3–8. Zum Wunderbaren als Modus der Zurschaustellung von Nicht-Wissen über die literarische Inszenierung negativer Transferprozesse im höfischen Roman vgl. im selben Band Jutta Eming, „Nuancen des Geheimnisvollen: Negative Wissenstransfers im höfischen Roman“, S. 167–186.

28 Eva Cancik-Kirschbaum u. Anita Traninger, „Institution – Iteration – Transfer. Zur Einführung”, in: *Wissen in Bewegung. Institution – Iteration – Transfer,* hg. v. dens., Wiesbaden 2015, S. 1–14, hier S. 2 u. 6.

29 „brâmber“, Mittelhochdeutsches Wörterbuch, URL: http://www.mhdwb-online.de/wb.php?linkid=24414000#24414000 (20.04.2023). Die andere Belegstelle entstammt Konrads jüngerem *Trojanerkrieg*.

30 Corinna Virchow, „Partonopier und Meliur im Zauberlicht. Farbe im Schatten auf der Liebe“, in: *Farbe im Mittelalter. Materialität, Medialität, Semantik. Akten des 13. Symposiums des Mediävistenverbandes vom 1. bis 5. März 2009 in Bamberg,* hg. v. Ingrid Bennewitz u. Karin Hanauska, Berlin 2011, S. 521–535, hier S. 528.

31 Holger Runow u. Julia Zimmermann, „Von unsichtbarer Schönheit und der Beschreibung des Unbeschreiblichen in Konrads von Würzburg Partonopier und Meliur“, in: *Übertragung – Bedeutungspraxis und ‚Bildlichkeit‘ in Literatur und Kunst des Mittelalters,* hg. v. Franziska Wenzel u. Pia Selmayr, Wiesbaden 2017, S. 174–194, hier S. 182 f.

32 Monecke, *Studien zur epischen Technik*, S. 140.

33 Almut Schneider, „Das textile Gewebe des Krieges: Gewand und Gewandmetaphorik in Konrads von Würzburg Trojanerkrieg“, in: *Beziehungsreiche Gewebe. Textilien im Mittelalter*, hg. v. Kristin Böse u. Silke Tammen, Frankfurt a. M. 2012, S. 91–111, hier S. 108.

34 Bettina Bildhauer, *Medieval Things: Agency, Materiality, and Narratives of Objects in Medieval German Literature and Beyond*, Ohio 2020, S. 73–78, 88. Zu textil generierten Leerstellen als Inbegriff von Textualität mit Rückgriff auf Derrida, vgl. Sebastian Winkelsträter, „Bricolage. Textiles Erzählen im ‚Grauen Rock‘“, in: Zacke u. a., *Text und Textur*, S. 143–175.

35 Erika Greber, *Textile Texte. Poetologische Metaphorik und Literaturtheorie. Studien zur Tradition des Wortflechtens und der Kombinatorik,* Böhlau 2002, S. 6. Unabhängig von Greber definiert Bildhauer in ähnlicher Logik das Netz als poetologisches Modell der mittelhochdeutschen Literatur, gerade *weil* die Lücken und Leerstellen sichtbar bleiben; sie nennt als Beispiel das Perlennetz auf Floridanz' Turniergewand, ohne dieses näher zu kommentieren, Bildhauer, *Medieval Things*, S. 67.

36 Glasner/Zacke, „Text und Textur“, S. 28.

DOI: 10.13173/9783447121804.273
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

daz gewürhte was sô wilde

Lanzelets Prunkzelt und die Medialisierung des Wunderbaren

In Ulrichs von Zatzikhoven Artusroman *Lanzelet* dauert es eine ganze Weile – etwa bis zur Hälfte der Erzählung – bis der (titelgebende) Held endlich seinen Namen erfährt. Grund dafür ist eine Art Abkommen mit der sogenannten *merfeine*, einer Fee, die Lanzelet als Kind zu sich genommen und in ihrem Reich aufgezogen hat. Seinen Namen soll der junge Ritter erst erfahren, wenn er sich einigen *âventiuren* gestellt hat. Dazu, und folglich zu besagtem Abkommen, gehört im Besonderen, dass Lanzelet das Land zurückgewinnt, das dem Sohn der *merfeine*, Mabuz, durch den Usurpator Iweret abgenommen wurde. Als Lanzelet Iweret besiegt, ihn tötet, ein Minneverhältnis mit dessen Tochter Iblis eingeht und damit auch zum Herrscher über das Reich Pluris und die Burg Dodone werden soll, löst die *merfeine* ihr Versprechen ein. Sie schickt eine Botin, die Lanzelet seinen Namen verrät und ihm im gleichen Zuge ein kostbares Zelt überreicht.

Dieses Zelt zeugt von außerordentlicher Pracht und sucht in der höfischen Literatur des Mittelalters seinesgleichen.[1] Auf fast 200 Versen entfaltet der Erzähler[2] das prachtvolle Geschenk sowie dessen Übergabe (vgl. V. 4676–4929). Die Botin selbst bezeichnet es als *wortzeichen* für die Verkündung des Namens: Es soll für die *saelde* des Ritters – sein immerwährendes Glück – stehen und außerdem die Wahrheit der Aussage der Botin beglaubigen (vgl. V. 4733). Damit wird dem Zelt als solchem bereits *qua* Figurenrede und Funktionalisierung im Handlungsgerüst ein gewisser medialer Status eingeschrieben.[3]

Das Prunkzelt wird mit einem enormen erzählerischen Aufwand im Text entfaltet. Die einzelnen Teile, aus denen es besteht, sind in ihrer Form einzigartig, gelten als besonders kostbar und weisen jeweils verschiedene Funktionen auf. So befindet sich etwa auf der Kuppel des Zeltes ein tönender Automat: Es handelt sich hierbei um eine aus purem Gold bestehende Skulptur eines Adlers, die frei über der ebenfalls goldenen Kuppel des Zeltes schwebt (vgl. V. 4780 f.). Die Augen des Adlers sind aus kostbaren Karfunkeln gefertigt. Den Edelsteinen wird zugesprochen, so stark zu leuchten, dass es auch bei Nacht taghell wird (vgl. V. 4788). Darüber hinaus weist die Skulptur einen versteckten Funktionsmechanismus auf: Zieht man an einer Kette, öffnet sich der Schnabel des Tieres und es wird nicht nur ein weiterer Edelstein – ein Amethyst – sichtbar, der ebenfalls mit der Eigenschaft ausgestattet ist, auch auf große Entfernung zu strahlen (vgl. V. 4800–4804), sondern der Adler fängt zudem an zu singen (vgl. V. 4792–4798). Das Zelt ist mit verschiedenen weiteren Elementen ausgestattet, die in ihrer Art besonders sind. Im Inneren der Kuppel befindet sich ein magischer Spiegel, welcher der Person, die einen Blick hineinwirft, den·die

DOI: 10.13173/9783447121804.291
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

passende·n Minnepartner·in anzeigt, und das ganz unabhängig davon, wie weit diese·r gerade entfernt ist (vgl. V. 4915–4926). Es sind jedoch nicht nur einzelne Objekte, wie Automat oder Spiegel, die aus der Erzählung herausstechen. Auch die Materialien, aus denen das Zelt hergestellt ist, werden sorgfältig aufgezählt und beleuchtet. Die Seitenwände bestehen aus den verschiedensten kostbaren Stoffen und werden von eindrucksvoll gestalteten goldenen Leisten zusammengehalten, auf denen *seltsæniu wunder* (V. 4885) eingraviert sind. Zu diesen ‚Wundern' gehören Fische, sogenannte ‚Meerwunder', Vögel und Menschen. Diese Abbildungen können, das ist eine weitere Besonderheit, harmonische Klänge von sich geben, sobald der Wind in das Zelt fährt (vgl. V. 4883–4893).

Lanzelets Prunkzelt: Opulenz, Wissen und das Wunderbare

Schon dieser erste Blick auf Lanzelets Prunkzelt zeigt, dass wir es mit einem in mehrfacher Hinsicht opulenten wie komplexen Objekt zu tun haben, in dem verschiedene Materialien unterschiedlicher Provenienzen miteinander in ein Verhältnis treten. Dass es sich hierbei um ein Beispiel außerordentlicher Prachtentfaltung handelt, wurde auch in der Forschung immer wieder hervorgehoben.[4] Insbesondere im Hinblick auf die verarbeiteten Motive sind Parallelen zu anderen Zelten innerhalb anderer Texte des Mittelalters hergestellt worden: Der auf der Kuppel schwebende Adler lässt sich ebenfalls im *Roman d'Alexandre* finden und ähnlich bunte und bebilderte Zeltwände kommen sowohl bei Ulrich von dem Türlin als auch bei Hartmann von Aue vor.[5] Vielfach ist auch nach den konkreten Funktionen des Zeltes oder zumindest nach jenen seiner Bestandteile gefragt worden: Neben Stimmen, die dem Zelt keine über die bloße Repräsentation hinausgehende Funktion zusprechen oder darin eine bloße Ansammlung von Wunderdingen sehen,[6] wurden insbesondere ausgewählte Bestandteile des Zeltes, wie der magische Spiegel untersucht.[7] Verschiedentlich wurde der Spiegel auch einer psychoanalytischen Deutung unterzogen.[8] Die Episode entfaltet das Objekt Zelt an sich, darüber hinaus aber zudem das verwendete erzählte Material als Elemente des Wunderbaren.[9] Um die Verwobenheit der hier miteinander ins Verhältnis gesetzten Materialien und ihren Bezug zu Darstellungsweisen des Wunderbaren soll es im Folgenden gehen.

Als Elemente des Wunderbaren sind die Bestandteile des Zeltes nicht allein aus dem Grund zu bestimmen, da sie über besondere Wirkfunktionen verfügen, wie die endogenen Leuchtkräfte der Edelsteine, die Erzeugung von Klängen mittels der gravierten Goldleisten oder des tönenden Adler-Automaten. Im Anschluss an die Arbeiten des SFB-Teilprojekts B02 „Das Wunderbare als Konfiguration des Wissens in der Literatur des Mittelalters" unter der Leitung von Jutta Eming lassen sich die im Zelt miteinander kombinierten Elemente insofern zum Wunderbaren zählen, als sie bestimmte Verfahren der Darstellung und der Verwendung spezifischer Erzählmuster, wie ausführliche Beschreibungen, Ekphrasen und Verfahren der *evidentia*, und Fokalisierungen aufweisen.[10] Auch lexikalisch wird die Zugehörigkeit des Zeltes zum Wunderbaren als solche markiert, wenn der Erzähler die eingravierten Wesen auf den Goldleisten als *seltsæniu wunder* oder das *gewürhte* als *wilde* bezeichnet (vgl. V. 4820; V. 4760).[11]

Das Zelt bietet folglich in verschiedener Weise Anlass zum Staunen, zur Ver- und Bewunderung und in diesem Zusammenhang ist auch der Bogen zum Wissen zu schlagen.[12] Denn Verwunderung oder Staunen tritt immer dann ein, wenn eine „epistemische Grenze"[13] erreicht wird, wenn folglich etwas nicht unmittelbar erklärbar ist, (noch) nicht gewusst wird oder nicht gänzlich zu erschließen ist.[14] So verhält es sich ebenfalls mit den erzählten Elementen, Materialien und Objekten, welche in Lanzelets Prunkzelt miteinander vereint werden: Sie werden als selten und kost-

DOI: 10.13173/97834471218O4.291
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 1: Ulrich von Zatzikhoven, Lanzelet – Universitätsbibliothek Heidelberg, Cod. Pal. germ. 371, Straßburg 1420. Handschrift; Kolorierte Federzeichnung. Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cpg 371, fol. 1v

bar erzählt, ziehen die Aufmerksamkeit auf sich und einige sind in auratischer Weise mit einem fernen und unbekannten Herkunftsort verbunden.[15] Die hier zusammengebrachten Elemente, wozu auch mechanische Konstruktionen wie der Adlerautomat gehören,

DOI: 10.13173/97834471218O4.291
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

geben ihre Antriebs- und Funktionsmechanismen nicht unmittelbar preis und werden im Verlauf der Narration nur gelegentlich sinnfällig. Wie Jutta Eming gezeigt hat, entwickelt sich in den Erzählungen, die mit dem Wunderbaren zusammenhängen, grundsätzlich eine rege Dynamik zwischen Wissen und Nicht-Wissen, einem sukzessiven Aufdecken von Wissensbereichen, aber auch dem (gezielten) Zurückhalten von einem Wissen um die näheren Umstände.[16] Gleichzeitig sind die einzelnen erzählten Elemente des Wunderbaren, wie Eming argumentiert, auch eigens mit verschiedenen Wissensbereichen verbunden: Sie können an Narrative der Herkunft aus einem fernen Land oder Praktiken ihrer Herstellung gekoppelt werden oder sie können wiederum selbst Wissen vermitteln oder spezifischere Wissensdiskurse und -traditionen, wie die Naturgeschichte, die Historiographie, die Theologie, die Medizin und die Architektur aufnehmen und innerhalb des Textes auf neue Weise re-inszenieren.[17] Beim Transfer in eine literarische Gattung, wie hier in den höfischen Roman, werden diese Wissenselemente neu kontextualisiert und können an dieser Stelle wiederum neues Wissen generieren.[18] Dies ist auch im *Lanzelet* der Fall. Beispielsweise zeigt sich in Bezug auf die im Adlerautomaten angebrachten Amethysten und den Karfunkel im Verhältnis mit den ihnen zugeschriebenen Wirkkräften ein integriertes Wissen von Edelsteinen.[19]

Die erzählten Elemente des Zeltes, insbesondere jene des Wunderbaren, werden somit ebenfalls zu Wissensobjekten. Ich möchte im Folgenden der Frage nachgehen, wie genau Wissen und erzähltes Material miteinander zusammenhängen und damit auch danach fragen, auf welche Weise das Wissen um die Materialien des Wunderbaren medialisiert und vermittelt wird. Auch ist danach zu fragen, mithilfe welcher Erzählstrategien das Zelt als ein Raum des Wunderbaren erfahrbar wird. Dabei ist insbesondere die Rolle des Erzählers zu beleuchten, der in dieser Episode als ordnende und vermittelnde Instanz in auffälliger Weise in den Vordergrund tritt.

Medialisierung des Wunderbaren: Erzähltes Material und erklärender Erzähler

Im Rahmen der Episode wird das Zelt als ein klarer Fixpunkt der Aufmerksamkeit modelliert: Nachdem Lanzelet es von der *merfeine* erhalten hat, sucht er sich im umliegenden Raum einen besonderen Platz, um es aufzustellen (vgl. V. 4758). Die Aufmerksamkeit wird auch damit auf das Zelt gelenkt, dass Iblis unmittelbar darauf zu eilt, um es zu betrachten (vgl. V. 4740–4745). In Bezug auf die Vermittlung von Wissen in dieser Episode hat bereits Pia Selmayr darauf hingewiesen, dass die *merfeine* das Wissen um die Besonderheiten des Zeltes zurückhält und Ibilis und Lanzelet selbst herausfinden müssen, was es damit auf sich hat.[20] Jedoch werden wir als Rezipierende nicht Zeuge davon, *wie* Lanzelet und Iblis das Zelt erfahren, denn die Erzählung wechselt an dieser Stelle in einen ausführlichen auktorialen Kommentar eines heterodiegetischen Erzählers. Bis auf die bereits genannten Reaktionen elaboriert der Text keine Empfindungen der Figuren oder Interaktionen mit dem erzählten Material (vgl. V. 4749–4914). Das Wissen um die besonderen Eigenschaften des Zeltes wird damit primär von der Erzählinstanz an die Rezipierenden vermittelt, womit das Publikum gegenüber den Figuren über einen klaren Wissensvorsprung verfügt. Auch das Figurenwissen und die Möglichkeiten des erzählten Personals, das Zelt zu erfahren, werden in gewisser Weise beschränkt. So können Lanzelet und Iblis das Zelt zwar visuell wahrnehmen und bestaunen, die Wissensbereiche aber, die sich lediglich durch Erzählerwissen oder gar ein praktisches Hantieren mit den Materialien erschließen lassen könnten, bleiben ihnen verborgen. Dem Erzähler kommt damit die Rolle eines präsenten Vermittlers zu, der sein Publikum gewissermaßen durch einen von Alterität geprägten Raum des Wunderbaren führt und den Blick seiner Zuhörerschaft dabei in besonderer Weise zu lenken weiß. Für die Form seiner Erzählung

DOI: 10.13173/9783447121804.291
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

macht er sich dabei insbesondere die materielle Disposition des Zeltes als Sonderform eines Raumes zunutze. Denn als transportabler Gegenstand verfügt das Zelt über die Eigenschaft, sich als mobiler Raum sukzessive aufstellen zu lassen und das immer und immer wieder.[21] Diese dynamische Bewegung des Aufstellens wird hier auf die Art und Weise des Erzählens übertragen und kann durch sie nachempfunden werden.[22] Angefangen bei dem magischen Spiegel, der goldenen Kuppel und dem Adlerautomaten über die unterschiedlichen Seitenteile mit ihren exotischen Farben und Stickereien bis hin zu den Besonderheiten der Materialien wird das Zelt durch den Akt des Erzählens sukzessive aufgespannt (vgl. V. 4772–4914).[23] Die Beschreibung folgt damit einer systematischen Blickregie, die nach und nach die einzelnen Elemente hervorhebt. An einzelnen Stellen pausiert der Erzähler und erklärt die jeweiligen Zusammenhänge, wie die Herkunft des Materials, die verschiedenen Besonderheiten und in Teilen ebenfalls die Details der Herstellung. Der Erzähler ist somit in seiner Rolle als Vermittler von Wissen und zudem als Vermittler des Wunderbaren zu verstehen.

Von rôt *über* îsengrâ *zu* sîtval: *Steigerungslogiken von Farben*

Die ausführliche *descriptio* des Erzählers beginnt nicht erst mit der Zeltbeschreibung: Schon der Naturraum, in dem Lanzelet sein Zelt aufstellt, ist an Darstellungen eines *locus amœnus* angelehnt. Ihm wird ebenfalls einige erzählerische Aufmerksamkeit geschenkt und er wird in besonderer Weise modelliert. Die Wiese, die das Zelt umgibt, ist mit zahlreichen Blumen übersät, die jeweils unterschiedliche Farben tragen:

rôt, wîz, weitvar,
brûn, grüen und gel,
swarz, mervar, wolkenhel,
tûsenvêch, trûbeblâ,
stahelbleich, îsengrâ,
purpurbrûn, sîtval. (V. 4750–4755)

rot, weiß, bläulich, / braun, grün und gelb, / schwarz, meerfarben, wolkenhell, / gelbbunt, graublau, / bleich wie Stahl, grau wie Eisen, / purpurbraun, safrangelb.

Die Beschreibung der Blumen beginnt bei der basalen Farbe *rôt*, und nimmt von diesem Ausgangspunkt in ihrer Komplexität zu und geht über bekanntere Spezifikationen, wie *mervar* oder *wolkenhel*, zu unbekannteren Farben, wie *purpurbrûn* und schließlich *sîtval* (safrangelb) über. Die Erzählinstanz beginnt mit der Beschreibung eines bekannten Vorgangs oder Objekts und steigert diese immer weiter bis in den Bereich des Unvertrauten.[24] Dabei heben sich insbesondere die Farben *purpurbrûn* und *sîtval* eher vom Vertrauten ab und weisen auf etwas Unbekanntes und Außeralltägliches hin, das zudem an einen fernen Herkunftsort gekoppelt ist.[25] Die Farben der Blumen werden von der Erzählinstanz somit sukzessive zum *exoticum* gesteigert. Mithilfe dieses Verfahrens, das dem Modus einer Steigerungslogik entspricht, wird bereits der Raum, in dem das Zelt im weiteren Verlauf der Narration aufgestellt wird, als ein besonderer gekennzeichnet. In Bezug auf die Darstellung von Farben und ihrer Bedeutung, insbesondere hinsichtlich der Farben höfischer Körper, hat Carolin Oster darauf hingewiesen, dass diese Vielfarbigkeit, auch im Hinblick auf das Zelt im *Lanzelet*, als ein „Signum“ höfischer Idealität zu verstehen ist.[26] An diese Beobachtung lässt sich insofern anknüpfen, als hier nicht nur das Höfische und folglich Bekannte, sondern insbesondere auch Aspekte der Anderweltlichkeit und des Fremden aufgerufen werden.

Das Prunkzelt als Möglichkeitsraum medialer Verfahren des Wunderbaren

In diesen *amoenen* und ‚exotischen‘ Naturraum wird Lanzelets Zelt passgenau integriert. Zelt und umgebender Raum treten damit in ein komplexes Wechselverhältnis, das von Erfahrungen des Alteritären geprägt ist.[27] Auch einige der bereits erzählten Farben spiegeln sich in den Zeltwänden wider und unterliegen einer Wiederholung, womit ferner ein Wiedererkennungswert installiert wird. Die

DOI: 10.13173/9783447121804.291
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Blickregie folgt hier zunächst einer horizontalen und dann einer vertikalen Bewegung.[28] Dabei nähert sich die Erzählinstanz nach und nach an die verschiedenen materiellen Elemente an und entfaltet jedes von ihnen mit höchster Präzision. Die Beschreibungen der ersten beiden Zeltwände lauten wie folgt:

diu winde was gefieret.
siu was hôhe und wît.
ein teil was ein samît,
rehte grüen als ein gras.
manic bilde dran was
mit starken listen gemaht.
ez was verre bezzer slaht
danne ze kriechen dehein pfellôl sî.
daz ander teil was dâ bî
ein richer tribulât,
brûn, sô man uns gesaget hât;
dar an rôtiu bilde,
gelîch vogellînen und wilde,
meisterlîch wol geworht. (V. 4808–4821)

Das Zelttuch war prächtig gestaltet. / Es war hoch und breit. / Ein Teil war aus Seidenbrokat, / ganz grün wie Gras. / Viele Bildnisse waren daran / kunstvoll angebracht. / Er war von viel besserer Art / als irgendeine Seide aus Griechenland. / Der zweite Teil dort war ein kostbarer Seidenstoff, / braun, wie man uns erzählt hat; / darauf rote Bildnisse, / gleich Vöglein und besonderen Tieren, / meisterhaft gut eingewebt.

Die beiden Zeltwände bestehen aus unterschiedlichen Stoffen. Beim erstgenannten handelt es sich um einen grünen Seidenbrokat, beim zweiten um einen braunen Seidenstoff. Auf beiden Stoffen befinden sich Bildnisse: Auf dem braunen Seidenstoff sind es rote Darstellungen von wundersamen Vögeln, während sie auf dem grünen Seidenbrokat sowohl hinsichtlich der Farbe als auch der konkreten Abbildungen unspezifiziert bleiben. Was an diesem Beispiel jedoch in besonderer Weise auffällt, sind zwei Aspekte: Zunächst wird in beiden Fällen die Kunstfertigkeit der Stickereien betont, die im ersten Fall *mit starken listen* und beim nächsten Beispiel *meisterlîch* in den Stoff eingefügt wurden. Im Hinblick auf Erzählverfahren des Wunderbaren ist ebenfalls auffällig, dass die Erzählinstanz hier einen Vergleich zu einer weitestgehend unbestimmt bleibenden Seide aus Griechenland herstellt. Durch den Vergleich zu dieser griechischen Seide, die bereits mit einem wohlgleich ferneren Herkunftsnarrativ verwoben ist, legt der Text die Möglichkeit einer *noch* ‚exotischeren' Seide, möglicherweise einer aus dem ‚Mirabilienorient' stammenden nahe.[29] Die Erzählinstanz versteht sich folglich darauf, nicht nur bekannte und unbekannte Wissensbereiche in enger Weise miteinander zu verzahnen, sondern weiß auch darum, die an sich schon ‚exotischeren' Materialien noch weiter in den Bereich des Unbekannten auszudifferenzieren.
Durch die Verknüpfung mit einem Herstellungsnarrativ wird ebenfalls suggeriert, dass Materialien, die mit dem Wunderbaren zusammenhängen, prinzipiell hergestellt und zudem in gewisser Weise bearbeitet und miteinander kombiniert werden können. Dies spitzt sich im folgenden Ausschnitt und auch im weiteren Verlauf des Textes weiter zu:

guldîn was daz etere,
dâ mit zesamene was genât
der samît und der tribulât.
Ich sagez iu niht nâch wâne,
von rôtem barragrâne
was diu dritte sîte. (V. 4824–4829)

Der Saum war golden, / mit dem der Seidenbrokat und / der Seidenstoff zusammengenäht waren. / Ich habe es nicht erfunden: / aus rotem Barchent (Stoff aus Kamelhaar) / war die dritte Seite.

Die Stoffe *samît* und *tribulât* werden durch einen goldenen Saum miteinander verbunden und bilden so die erste erzählte materiell kombinierte Einheit der Zeltwände. Hinzu kommt in der Erzählung nun eine dritte Zeltwand, die aus einem *noch* selteneren Stoff besteht. Es handelt sich um rotes *barragrâne*: ein Stoff, der aus Kamelhaar gefertigt wird und daher im Mittelalter mit einer ‚orientalischen' Provenienz assoziiert wird.[30] Während in der Forschung häufig betont worden ist, dass Lanzelets Zelt hinsichtlich seiner Bestandteile auf den Herkunftsraum, das Feenreich der *merfeine*, hindeutet, wird hiermit nun ein anderer Bezug deutlich: und zwar je-

DOI: 10.13173/9783447121804.291
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ner zu einem ‚Mirabilienorient', der im Mittelalter als Herkunftsort unterschiedlichster, in jedem Fall aber seltener und kostbarer Materialien und Wesen fungiert.[31] An dieser Darstellungsweise wird ein differenzierter Umgang mit den Elementen des Wunderbaren durch die Erzählinstanz deutlich. Es werden sowohl Phänomene, die auf den Herkunftsraum der *merfeine* verweisen, wie die eingestickten *merwunder* im vierten Seitenteil, als auch solche, die im ‚Mirabilienorient' zu verorten sind, wie die im ersten Beispiel genannten Farben *purpurbrûn* und *sîtval* (safrangelb), aber nicht zuletzt auch der Adlerautomat miteinander ins Verhältnis gesetzt.[32] Allein symbolisch wird der begehbare Raum auf diese Weise enorm aufgeladen und stellt diverse Querverbindungen zu verschiedenen intratextuellen Bezugspunkten her.[33] Doch auch auf der rein materiellen Ebene werden die jeweiligen Objekte sowohl für die Figuren, die den Raum primär visuell wahrnehmen, als auch für die Rezipierenden, welche mit dem von dem Erzähler vermittelten ‚Zusatzwissen' ausgestattet werden, als besonderes Material erfahrbar. Das wird insbesondere am folgenden Beispiel deutlich: Während die vorherigen Seitenteile eher auf den ‚Mirabilienorient' als Herkunftsraum hingedeutet haben, verweist das vierte Seitenteil wieder stärker auf den anderweltlichen Raum:

von wîzem visches hâre
was daz vierd ende
mit wilder wîbe hende
geworht mit guoter ruoche.
ez was deheim tuoche
niender gelîch getân,
vil scharpfer danne farrân
und di zoten niht ze lanc. (V. 4838–4845)

Das vierte Stück war aus weißem Fischhaar / mit der Hand wilder Frauen mit großer Sorgfalt gewebt. / Nirgends gab es ein vergleichbares Tuch, / viel ‚schärfer' als Ferran (ein Stoff) / und die Zotte nicht zu lang.

Was letztlich mit dem Fischhaar (*wîzem visches hâre*) gemeint ist, bleibt auch in der Forschung unklar. Es wird vermutet, dass es sich um Fischhaut oder einen ähnlichen aus „aquatischem Material" hergestellten Stoff handelt.[34] Möglich wären in diesem Zusammenhang verschiedene Felle, wie etwa Robbenfell oder Biber- und Fischotterpelze.[35] Durch den Bezug zum Maritimen ist hier überdies eine intratextuelle Parallele zum Herkunftsraum der *merfeine* – der Stifterin dieser Gabe – denkbar.[36]

Ferner findet sich an dieser Stelle ein noch konkreteres Herstellungsnarrativ. Während im Vorfeld lediglich die hohe Kunstfertigkeit der Herstellung betont wurde, wird der Text hier wesentlich expliziter und weist verschiedene *wilde wîbe* als Urheberinnen der Herstellung und Bearbeitung des Stoffes aus.[37] Auch die Praktik wird spezifiziert: Der Stoff des vierten Seitenteils wird mittels einer Webtechnik hergestellt, die ein hohes Maß an Sorgfalt erfordert. Durch die Nennung der *wilden wîbe* als denjenigen, die den Stoff eigenhändig weben, wird nicht nur ein Herstellungsprozess ans Licht gebracht, sondern zusätzlich ein Transferprozess eines Gegenstandes von einem anderweltlichen oder zumindest unhöfischen Raum markiert. Wie Selmayr in Bezug auf eine Rüstung in Wirnts von Grafenberg *Wigalois* gezeigt hat, können diese Objekte einer spezifischen Semantisierung unterliegen und auf einer semiotischen Ebene insbesondere im Zusammenhang mit Raumtransfers auf ihren Herkunftsraum verweisen und *vice versa*.[38] Im gleichen Zuge wird mit dem Verweis auf die ‚wilden Weiber' ein Topos bedient, der anderweltliche Figuren als Herstellende für Objekte einsetzt, die später in der höfischen Welt verwendet werden und damit kontinuierlich re-kontextualisiert werden.[39] Die Erzählinstanz selbst betont die Einzigartigkeit des Tuchs und bemüht einen Vergleich zu einem Stoff, der als *farrân* benannt wird. In der Forschung wird angenommen, dass es sich hierbei um einen feineren Wollstoff handelt, der mit seidenen Schnüren versehen ist.[40]

Neben den vier Seitenteilen werden auch die Zeltstange sowie die weiteren kleineren Bestandteile, wie die Schnüre, in aufwändiger Weise angeordnet und erzählt:

DOI: 10.13173/9783447121804.291
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

der zeltstange ich niht gewuoc;
daz meinet ungefüegiu diet,
di geloubent mir des mæres niet.
doch sag ich iu, daz siu was
verre grüener danne ein gras,
lûter, sleht, smaragdîn.
diu grœze moht wol sîn
als zweier spannen enge.
als zweier sperschefte was diu lenge.
si wuohs noch swi man wolde.
di strecken wâren von golde,
di dar zuo tohten,
diu wintseil geflohten,
von kleiner bortsîden. (V. 4862–4875)

Die Zeltstange habe ich noch nicht erwähnt; / das zielt auf unzüchtige Menschen, / die mir die Geschichte nicht glauben. / Doch ich sage euch, dass sie viel grüner als Gras war, / ebenmäßig, gerade, smaragden. / Sie war wohl so groß (breit) / wie die Länge von zwei Spannen. / Die Länge entsprach zwei Lanzenschäften. / Sie wuchs noch, wie man wollte. / Die Stecken, die dazu / gehörten, waren aus Gold, / die Zeltschnüre aus / feiner Bortseide geflochten.

Erstaunlicherweise wird die Zeltstange, die sich den Wünschen der Besitzer·innen entsprechend ihrer Größe anpasst, mit keinem spezifischen Herstellungsnarrativ verbunden. Erklärt wird sie lediglich im Hinblick auf ihre Beschaffenheit. Der Wissensdiskurs, der hier aufgerufen wird, betrifft ein spezifisches Wissen um die Farben von Edelsteinen. Die Stange sei grüner als das bekannte Gras und entspräche damit der Farbe des Smaragds.[41] Passend zu dieser Kostbarkeit sind auch die weiteren Streben des Zeltes aus (ggf. purem) Gold. Die Schnüre bestehen aus Bortseide und sind geflochten, womit wiederum ein Herstellungsnarrativ aufgerufen wird, das hier jedoch nicht weiter spezifiziert wird. Wie komplex das Material an dieser Stelle angeordnet ist, zeigt sich insbesondere am folgenden Beispiel:

swâ ein nât über di ander gie
und sich zesamene prîste,
dar über gienc ein lîste,
der ich vergezzen niht enmac.
ich sage iu, waz dran lac:
Dâ was geworht von golde,
als ein wîse meister wolde,
seltsæniu wunder,
vische, merwunder,
tier gefügel und man.
ditz was allez dran,
mit spæhen listen erhaben,
hol und innân ergraben. (V. 4878–4890)

Wo immer eine Naht über die andere ging / und sie zusammengepresst waren, / ging darüber eine Leiste, / die ich nicht vergessen will. / Ich erzähle euch, was es damit auf sich hatte: / Dort waren, wie ein weiser / Meister wollte, aus Gold / seltsame Merkwürdigkeiten, / Fische, Meerwunder, / Tier, Geflügel und Menschen gewebt. / Dies war alles darauf, / mit kluger Scharfsicht eingeprägt, / hohl und eingraviert.

Es wird nicht unmittelbar klar, ob nur die Nähte der Borte mit Goldleisten versehen sind oder ob sich diese Technik auf sämtliche Nähte des Zeltes bezieht. Die Goldleisten sind jedoch von besonderem Interesse, und das nicht nur aufgrund der Kostbarkeit ihres Materials, sondern zunächst ganz basal aufgrund ihrer Funktion, die verschiedenen Stoffe unterschiedlicher Provenienzen miteinander zu verbinden und somit in Einklang zu bringen. Auf den Goldleisten sind die bereits genannten *seltsæniu wunder* eingraviert. Zu diesen zählen die verschiedenen Gattungen der Wesen: Fische, besondere Meereswesen, Tiere (die an Land leben), Vögel und zu guter Letzt auch Menschen. Die Goldleisten halten damit nicht nur die verschiedenen Zeltwände mit ihren jeweiligen besonderen Provenienzen und Dispositionen zusammen und bringen diese in einen Zusammenhang. Die Goldleisten selbst stiften eine Verbindung zwischen den verschiedenen angeführten Wesen. Doch damit nicht genug, denn die Leisten übernehmen zudem eine tragende Rolle für eine Art interaktiven Funktionsmodus:

sô der wint kom drîn gevlogen,
sô begund ez allesampt brogen,
als ez wolte an di vart.
iegelichez sanc nâch sîner art
und hulfen dem arn, der ob in schrê. (V. 4891–4895)

Wenn der Wind hinein fuhr, / begann sich alles aufzubäumen, / als wollte es sich auf den Weg machen. / Ein jedes sang nach seiner Art / und sie unterstützten den Adler, der oberhalb von ihnen schrie.

DOI: 10.13173/97834471218O4.291
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Die – von unbekannter Hand – eingravierten Bildnisse erzeugen einen Klang, sobald der Wind in das Zelt bläst. Damit wird eine Verbindung zu einem weiteren Naturelement hergestellt: dem Wind. Das Naturphänomen haucht dem Zelt gewissermaßen Leben ein und sorgt dafür, dass es sich nicht nur aufbäumt und die Stoffe inklusive ihrer Bildnisse in Bewegung versetzt, sondern diese auch zum Klingen bringt. Die mit Gravuren versehenen Goldleisten bilden in diesem Zuge eine Klangeinheit mit dem tönenden Adlerautomaten. Doch diese prospektive Interaktion der verschiedenen Elemente, die durch einen wiederum natürlichen Prozess in Gang gebracht wird, ist nicht anhand der materiellen Disposition der Elemente ablesbar und auch Iblis und Lanzelet erfahren sie in diesem Moment der Erzählung nicht. Es handelt sich um ein Ereignis auf einer anderen temporalen Ebene, das jedoch durch die Ausführungen des Erzählers in die *descriptio* mit einbezogen wird.

Zusammenlaufende Fäden: Strategien und Medialisierung des Wunderbaren

Die Fülle des in Lanzelets Zelt erzählten Materials und seine komplexe Vernetzung macht eine genaue Beobachtung aller Elemente und Einzelphänomene sowie ihre interdependenten Bezüge so gut wie unmöglich. Im Hinblick auf die Art und Weise ihrer Darstellung wird jedoch deutlich, dass es sich hierbei keineswegs um eine bloße rhetorische Stilübung und um keine willkürliche und bloß quantitativ herausragende Anhäufung von wie auch immer geartetem und als kostbar empfundenem Material handelt, wie teilweise angenommen wird.[42] Vielmehr haben wir es hier mit einem komplexen Arrangement aus unterschiedlichsten Elementen zu tun, das von der Erzählinstanz mithilfe eines besonderen Umgangs mit der Verschränkung von Wissen und Nicht-Wissen entfaltet und präsentiert wird.

In seiner prozesshaften Entfaltung des Raumes hält der Erzähler, so könnte man sagen, die ‚Fäden des Wissens' der miteinander arrangierten Elemente fest in der Hand. Den Ausgangspunkt seiner Ausführungen sucht er bei einer bestimmten materiellen Disposition, bzw. einer dem Material inhärenten Eigenschaft, die zunächst im Bereich des Bekannten liegt, wie eine gewöhnliche Farbe oder ein zwar kostbarer, aber nicht unbekannter Stoff. Von diesem Punkt ausgehend werden die erzählten Materialien mit immer komplexeren Eigenschaften angereichert. Auch das Wissen um sie, wie ihre Bezeichnungen und Zuschreibungen, werden immer stärker in den Bereich des Unbekannten gerückt und insbesondere in eine Sphäre, die nicht mehr nur rein visuell wahrnehmbar ist. So hat es sich beispielsweise an der Steigerungslogik der Farben der Blumen gezeigt. Aber auch anhand der verschiedenen Stoffe der vier Zeltwände findet eine klimaktische Zuspitzung in alteritäre Wissensbereiche statt: Angefangen bei einem noch bekannteren Seidenstoff ging die Beschreibung zu einem Stoff aus Kamelhaar über, um schließlich in einem Stoff zu gipfeln, der in einem anderweltlichen Raum hergestellt wird. Es ergibt sich somit ein dynamisches wie komplementäres Verhältnis zwischen den zunächst noch visuell wahrnehmbaren Eigenschaften und Dispositionen der erzählten Materialien und der Zugabe von Wissen hinsichtlich ihrer inhärenten Qualitäten und genaueren Spezifikationen durch den Erzähler.

Diese Steigerungen ins Unbekannte, in den Bereich des Nicht-Wissens, werden von einem weiteren Verfahren begleitet, und zwar dem des Vergleichens. Immer wieder versieht die Erzählinstanz ihre Materialbeschreibungen mit Vergleichen zu zunächst ähnlichen Stoffen. Die Vergleiche sind wertend angelegt und beschreiben das behandelte Material als immer noch kostbarer, noch seltener und noch schöner als das des *comparatums*.[43] Dabei werden diese Vergleiche jedoch nicht immer sinnfällig. Das ist beispielsweise daran deutlich geworden, dass der Erzähler den Stoff der vierten Zeltwand mit *farrân* vergleicht,

DOI: 10.13173/97834471218O4.291
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

also mit einem Stoff, der nicht näher spezifiziert wird und damit ein bestimmtes Wissen voraussetzt, das ggf. nicht vorhanden ist. Der Vergleich führt also nicht unbedingt dazu, dass die erzählten Objekte erkenn- und verstehbar werden, und die Erzählinstanz scheint gerade mit diesem Nicht-Wissen zu *spielen*. Wie Jutta Eming festgestellt hat, tritt in Erzählungen, die mit dem Wunderbaren in Verbindung stehen, nicht einfach Wissen an die Stelle der Verwunderung.[44] Vielmehr ergeben sich aus seiner sukzessiven Entfaltung immer weitere Fragen um bestimmte Zusammenhänge, Funktionsweisen oder Provenienzen, die nicht unmittelbar oder sogar überhaupt nicht aufgelöst werden.[45] Ähnliches lässt sich auch an den Erzählverfahren um das Prunkzelt feststellen: Je mehr Informationen die Erzählinstanz preisgibt und je ausführlicher sie die unbekannten Gegenstände zu erklären versucht, desto weniger fassbar werden sie. Die Erzählstrategie, der sich der Erzähler hier bedient, fußt auf einem suggestiven Modus, der in besonderem Maße Lücken lässt, die wiederum mithilfe der Imagination weitergedacht und ausgefüllt werden können.[46]

Eine weitere Besonderheit des Erzählverfahrens liegt darin, dass die Erzählinstanz die Objekte mit komplexen Herstellungsnarrativen verbindet und dabei immer wieder auf Aspekte ihrer Meisterschaft und Kunstfertigkeit rekurriert. Im Zuge der *descriptio* von Lanzelets Zelt tauchen diese Verweise in einer besonderen Frequenz auf und heben dabei einen, wie mir scheint, weiteren wichtigen Aspekt hervor: Das Zelt hat viele Meister(·innen) und trotz der temporalen Distanz der konkreten Herstellungs- und Bearbeitungsprozesse werden im Zelt alle Bestandteile und Interaktionen auf einer *tableau*-artigen Ebene wie in einem Gefüge im Sinne Jane Bennetts oder einer Assemblage nach Bruno Latour zusammengebracht.[47] Diese Denkfiguren basieren auf der Annahme, dass wie auch immer geartetes Handeln nicht nur auf Seiten von Subjekten initiiert wird, sondern ebenfalls von nichtmenschlichen Entitäten Handlungsprozesse in Gang gebracht werden können. Unter Zuhilfenahme dieser Denkfiguren wird im Hinblick auf Lanzelets Zelt, in aller Kürze, deutlich, dass auch temporal weiter auseinanderliegende Ereignisse, wie beispielsweise bestimmte Herstellungsprozesse aber auch ihre erzählte Materialität Einfluss auf die erzählte Gegenwart nehmen können.

In dieser Hinsicht tritt ferner der Aspekt der Disposition und der Materialität der erzählten Elemente noch einmal in den Vordergrund. Denn wir haben es zwar mit einem ordnenden Erzähler zu tun, der für die Gemachtheit des *gewürhte* verantwortlich ist und hinsichtlich seiner Erklärungen stark in den Vordergrund tritt. Den Ausgangspunkt seiner Ausführungen bildet jedoch eine erzählte Materialbasis, die auch unabhängig von den Beschreibungen des Erzählers mit verschiedenen Eigenschaften ausgestattet ist. Ausgehend von diesem Material liegt dann eine besondere Leistung der Medialisierung des Materials des Wunderbaren bei der Erzählinstanz. Die Dinge des Wunderbaren sind folglich prinzipiell an eine basale Materialität geknüpft. Darüber hinaus sind sie jedoch auch bearbeitbar und können verschiedenen Herstellungsprozessen unterliegen. Da sie als Elemente des Wunderbaren aber nicht über eine konkrete mimetische Grundlage verfügen, sind sie in einem besonderen Maße auf eine Medialisierung angewiesen.

Der erzählerische Umgang mit dem Material, das Ausgehen von bekannten Gegenständen und das Steigern ihrer Disposition in den Bereich des Nicht-Wissens bis hin zur vollkommenen Unverständlichkeit bei nur scheinbaren Versuchen zur Vermittlung zeigen schließlich, dass wir es mit einer Erzählinstanz zu tun haben, welche sich der Erzählverfahren des Wunderbaren nur allzu genau bewusst zu sein scheint und ebenso *meisterlîch* zur Anwendung bringt. Wenn der Erzähler davon spricht, dass das Zelt *meisterlîch wol geworht* (V. 4821) ist, kann dies auch auf seine eigene Leistung referieren, das Zelt *meisterlîch* erzählt zu haben.

Carolin Pape

DOI: 10.13173/97834471218O4.291
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Anmerkungen

1 Vgl. dazu Christoph Schanze, „Zelt“, in: *Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters. Ein Handbuch*, hg. v. Tilo Renz, Monika Hanauska u. Mathias Herweg, Berlin/Boston 2019, S. 608–620; vgl. auch Alastair Matthews, „Säulen, Spiegel, Gestirne. Das sehende und erzählte Ich in der *Kaiserchronik*, dem *Lanzelet* und dem *Wilhelm von Österreich*“, in: *Sehen und Sichtbarkeit in der Literatur des deutschen Mittelalters. XXI. Anglo-German Colloquium London 2009*, hg. v. Ricarda Bauschke-Hartung, Sebastian Coxon u. Martin H. Joens, Berlin 2011, S. 129–140, hier S. 136.

2 Der Erzähler weist sich selbst als männlich aus, weshalb hier in der maskulinen Form auf ihn rekurriert wird. Text und Übersetzung werden, mit leichten Modifikationen, zitiert nach der Ausgabe: Ulrich von Zatzikhoven, *Lanzelet*, Bd. 1: Text und Übersetzung, hg. v. Florian Kragl, Berlin/New York 2006, hier V. 9444. Verweise erfolgen im Fließtext.

3 In der Forschung ist jedoch umstritten, wie der Bezug zwischen dem Zelt und dem Gesagten sowie der immerwährenden *saelde* herzustellen ist und warum das Zelt ausgerechnet dafür stehen soll. Vgl. dazu die Auseinandersetzung von Sophie Marshall mit Florian Kragl: Sophie Marshall, „Gespiegelte Helden: Vivianz und Lanzelet in psychoanalytischer Perspektive“, in: *Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur* 135/2 (2013), S. 206–243, hier S. 230 f.; vgl. dazu auch Ulrich von Zatzikhoven, *Lanzelet*, Bd. 2: Forschungsbericht und Kommentar, hg. v. Florian Kragl, Berlin/New York 2006, S. 1188; vgl. zur *saelde* in diesem Zusammenhang insbesondere die grundlegende Arbeit von Nicola McLelland, *Ulrich von Zatzikhoven's* Lanzelet*: Narrative Style and Entertainment*, Cambridge 2000, hier S. 200–216.

4 Vgl. dazu Kragl, *Lanzelet,* Bd. 2., S. 1188–1190; vgl. auch Schanze, „Zelt“.

5 Vgl. Kragl, *Lanzelet*, Bd. 2, S. 1189 f.; vgl. dazu auch Markus Stock, „Das Zelt als Zeichen und Handlungsraum in der hochhöfischen deutschen Epik. Mit einer Studie zu Isenharts Zelt in Wolframs *Parzival*“, in: *Innenräume in der Literatur des deutschen Mittelalters. XIX. Anglo-German Colloquium Oxford 2005*, hg. v. Burkhard Hasebrink u. a., Tübingen 2008, S. 67–86.

6 Vgl. Hiltrud Katharina Knoll, *Studien zur realen und außerrealen Welt im deutschen Artusroman*, Bonn 1966, hier S. 185–188; vgl. dazu auch Sandra Witte, *Zouber: Magiepraxis und die geschlechtsspezifische Darstellung magiekundiger Figuren in der höfischen Epik des 12. und 13. Jahrhunderts*, Hamburg 2007, S. 204.

7 Vgl. Jan-Dirk Müller, „Der Blick in den anderen“, in: *Sehen und Sichtbarkeit in der Literatur des deutschen Mittelalters. XXI. Anglo-German Colloquium London 2009*, hg. v. Ricarda Bauschke-Hartung, Sebastian Coxon u. Martin H. Joens, Berlin 2011, S. 11–34, hier S. 15 f.

8 Vgl. zuletzt Marshall, „Gespiegelte Helden“; vgl. dazu auch Marion Oswald, „Spiegelphänomene in der mittelalterlichen Literatur: Entwürfe an der Schnittstelle magisch-religiöser, semiotischer und optischer Diskurse“, in: *Höfische Textualität. Festschrift für Peter Strohschneider*, hg. v. Beate Kellner, Ludger Lieb u. Stephan Müller, Heidelberg 2015, S. 113–130, hier S. 122.

9 S. zur Definition der Elemente des Wunderbaren Jutta Eming, *Funktionswandel des Wunderbaren: Studien zum* Bel Inconnu*, zum* Wigalois *und zum* Wigoleis vom Rade, Trier 1999, S. 33–37.

10 Vgl. dazu grundlegend Jutta Eming u. a., *Das Wunderbare als Konfiguration des Wissens – Grundlegungen zu seiner Epistemologie*, Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung, No. 12/2018, Freie Universität Berlin (https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/26668).

11 Vgl. zur *wildekeit* Wolfgang Haubrichs, „‚Wild, grimm und wüst‘. Zur Semantik des Fremden und seiner Metaphorisierung im Alt- und Mittelhochdeutschen“, in: *‚wildekeit‘. Spielräume literarischer ‚obscuritas‘ im Mittelalter. Zürcher Kolloquium 2016*, hg. v. Susanne Köbele u. Julia Frick, Berlin 2018, S. 27–51; vgl. auch Jutta Eming, „Nuancen des Geheimnisvollen: Negative Wissenstransfers im höfischen Roman“, in: *Dynamiken der Negation. (Nicht)Wissen und negativer Transfer in vormodernen Kulturen*, hg. v. Şirin Dadaş u. Christian Vogel, Wiesbaden 2021, S. 167–185.

12 Fundiert ist dieses Verhältnis bereits bei Platon und Aristoteles, die in der Verwunderung (*thaumazein*) den Anfang der Philosophie begründet sehen. Vgl. Aristoteles, *Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie*,

DOI: 10.13173/9783447121804.291
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

übersetzt u. hg. von Franz F. Schwarz, Stuttgart 1970, 982b, S. 21: „Weil sie sich nämlich wunderten, haben die Menschen zuerst wie jetzt noch zu philosophieren begonnen […]"; vgl. zum Konnex zwischen Wissen und der Emotion der Verwunderung in der Vormoderne zudem Lorraine Daston u. Katharine Park, *Wunder und die Ordnung der Natur 1150–1750.* Aus dem Englischen v. Sebastian Wohlfeil u. Christa Krüger, Frankfurt a. M. 2002; vgl. dazu auch Stefan Matuschek, *Über das Staunen. Eine ideengeschichtliche Analyse*, Tübingen 1991, S. 8–23; vgl. zum Bezug zwischen der literarästhetischen Kategorie des Wunderbaren und zur Verwunderung grundlegend Jutta Eming, „Evokation und Episteme. Zu Wissensmodi des Wunderbaren im späthöfischen Roman", in: *Darstellung und Geheimnis in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. ders. u. Volkhard Wels, Wiesbaden 2021, S. 25–47, hier S. 25–28.

13 Mireille Schnyder u. Nicola Gess, „Poetiken des Staunens. Eine Einführung", in: *Poetiken des Staunens. Narratologische und dichtungstheoretische Perspektiven*, hg. v. dens. u. a., München 2019, S. 1–10, hier S. 1.

14 S. ebd. wie auch Nicola Gess, *Staunen. Eine Poetik*, Göttingen 2019; s. auch Daston/Park, *Wunder und die Ordnung der Natur.*

15 S. Pia Selmayr, *Der Lauf der Dinge: Wechselverhältnisse zwischen Raum, Ding und Figur bei der narrativen Konstitution von Anderwelten im* Wigalois *und im* Lanzelet, Frankfurt a. M. 2017, hier bes. S. 51–56; zum Aspekt des Auratischen s. Jutta Eming, „Luxurierung und Auratisierung von Wissen im *Straßburger Alexander*", in: *Fremde – Luxus – Räume. Konzeptionen von Luxus in Vormoderne und Moderne*, hg. v. ders. u. a., Berlin 2015, S. 63–83.

16 S. Eming, „Evokation und Episteme", hier bes. S. 25–35.

17 Vgl. dazu Eming, Quenstedt u. Renz, *Das Wunderbare als Konfiguration des Wissens.* Vgl. dazu auch Eming, „Evokation und Episteme", S. 30; vgl. auch Jutta Eming, „Magie und Wunderbares. Aspekte ihrer ästhetischen und epistemischen Konvergenz", in: *Der Begriff der Magie in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. ders. u. Volkhard Wels, Wiesbaden 2020, S. 81–111, hier S. 101 f.

18 Vgl. Eming, „Evokation und Episteme", S. 30.

19 S. zu Edelsteinen im Mittelalter grundlegend die umfassende Studie von Christel Meier, *Gemma spiritalis. Methode und Gebrauch der Edelsteinallegorese vom frühen Christentum bis ins 18. Jahrhundert.* Teil 1, München 1977; zu Edelsteinen in der höfischen Literatur des Mittelalters grundsätzlich Ulrich Engelen, *Die Edelsteine in der deutschen Dichtung des 12. und 13. Jahrhunderts*, München 1978.

20 Vgl. dazu auch Selmayr, *Der Lauf der Dinge*, S. 181.

21 Das Zelt wird auch als „mobile Burg" bezeichnet. Vgl. Stock, „Das Zelt als Zeichen und Handlungsraum", S. 69; vgl. dazu auch Joachim Bumke, *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, München 1986, S. 168–171; vgl. auch Schanze, „Zelt", S. 613.

22 S. Schanze, „Zelt", S. 612.

23 Vgl. dazu ebd.

24 Zur Überbietungslogik vgl. Eming, Quenstedt u. Renz, *Das Wunderbare als Konfiguration des Wissens*; Vgl. dazu auch Eming, „Nuancen des Geheimnisvollen", S. 173 f.

25 S. zum Aspekt des Alteritären in Bezug auf das Wunderbare in der Literatur des Mittelalters einschlägig Falk Quenstedt, *Mirabiles Wissen. Deutschsprachige Reiseerzählungen um 1200 im transkulturellen Kontext arabischer Literatur*, Wiesbaden 2022.

26 Vgl. Carolin Oster, *Die Farben höfischer Körper: Farbattribuierung und höfische Identität in mittelhochdeutschen Artus- und Tristanromanen*, Berlin 2014, hier S. 239 f.

27 Dieses Wechselverhältnis betont auch Selmayr, *Der Lauf der Dinge*, hier S. 184.

28 Ein ähnliches Verfahren der Blickregie findet sich auch im *Straßburger Alexander* hinsichtlich des Hirschautomatens. Vgl. dazu Eming, „Luxurierung und Auratisierung".

29 S. dazu Falk Quenstedt, „Indien, Mirabilienorient", in: *Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters. Ein Handbuch*, hg. v. Tilo Renz, Monika Hanauska u. Mathias Herweg, Berlin/Boston 2019, S. 297–315.

30 Vgl. Kragl, *Lanzelet*, Bd. 2, S. 1192.

31 Vgl. zum Herkunftsraum des Zeltes u. a. Selmayr, *Der Lauf der Dinge*, S. 181; vgl. zum ‚Mirabilienorient' Quenstedt, „Indien, Mirabilienorient" sowie auch Quenstedt, *Mirabiles Wissen*.

32 Vgl. zu Herkunftsräumen von Automaten Reinhold Hammerstein, *Macht und Klang. Tönende Automaten in der alten und mittelalterlichen Welt*, Bern 1986; vgl. dazu auch Eming, „Luxurierung und Auratisierung".

33 Die Beobachtung der intratextuellen Bezüge, die im Zelt zusammenlaufen, macht, in ande-

DOI: 10.13173/9783447121804.291
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

rer Ausrichtung, auch Thomas Poser, *Raum in Bewegung: Mythische Logik und räumliche Ordnung im* Erec *und im* Lanzelet, Tübingen 2018, S. 191 f.

34 Vgl. Kragl, *Lanzelet*, Bd. 2, S. 1192 f.

35 Vgl. ebd., S. 1193.

36 Die *merfeine* wird in der Literatur des Mittelalters häufig mit dem Motiv des Wassers enggeführt. Vgl. dazu grundlegend Pierre Gallais, *La fée à la fontaine et à l'arbre. Un archetype du conte merveilleux et du récit courtois*, Amsterdam/Atlanta 1992; vgl dazu auch Friedrich Wolfzettel, „Brunnen und Unterwelt oder Der problematische Mythos im arthurischen Roman", in: *Artusroman und Mythos*, hg. v. dems., Cora Dietl u. Matthias Däumer, Berlin/Boston 2011, S. 205–226, hier S. 207.

37 Vgl. zum ‚wilden wîb' einschlägig Silke Winst, „Wilde Frauen. Intersektionelle Überkreuzungen von Wildheit, Gender und Monstrosität", in: *Gender Studies – Queer Studies – Intersektionalität. Eine Zwischenbilanz aus mediävistischer Perspektive*, hg. v. Ingrid Bennewitz, Jutta Eming u. Johannes Traulsen, Göttingen 2019, S. 395–416.

38 Vgl. zum Aspekt der Semantisierung bei räumlichen Transfers einschlägig Selmayr, *Der Lauf der Dinge*.

39 Ein ähnliches Verfahren ist im *Wigalois* des Wirnt von Grafenberg zu finden. Hier wird die Rüstung des Helden von Zwergen in einem Berg hergestellt und dann in den höfischen Raum transferiert. Wirnt von Grafenberg, *Wigalois*. Text der Ausgabe von J. M. N. Kapteyn, hg. u. übers. v. Sabine Seelbach u. Ulrich Seelbach, 2. Aufl., Berlin/New York 2014, V. 6079–6083. Vgl. dazu die Ausführungen von Selmayr, *Der Lauf der Dinge*, S. 100–106.

40 Vgl. dazu Kragl, *Lanzelet*, Bd. 2, S. 1194.

41 Siehe zur dazu passenden Metaphorik und Allegorese des Smaragds Engelen, *Edelsteine*, S. 372– 378.

42 So fassen es, wie eingangs erwähnt, Knoll, *Studien zur realen und außerrealen Welt im deutschen Artusroman*, hier S. 185–188, wie auch Witte, *Zouber*, S. 204.

43 S. zu Praktiken des Vergleichens grundlegend Ulrike Davy, Johannes Grave, Marcus Hartner, Ralf Schneider u. Willibald Steinmetz „Grundbegriffe für eine Theorie des Vergleichens. Ein Zwischenbericht", in: *Working Paper des SFB 1288* 3 (2019), S. 1–43.

44 S. Eming, „Evokation und Episteme", S. 26 f.

45 S. Eming, „Nuancen des Geheimnisvollen", S. 171.

46 Vgl. dazu Michelle Karnes, „Marvels in the Medieval Imagination", in: *Speculum* 90 (2015), S. 327–365 sowie auch einschlägig Michelle Karnes, *Imagination, Meditation, and Cognition in the Middle Ages*, Chicago 2011.

47 Vgl. zum Begriff des Gefüges Jane Bennett, *Lebhafte Materie. Eine politische Ökologie der Dinge*, Berlin 2020; vgl. zum Konzept der ‚Assemblage' Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford 2005.

DOI: 10.13173/9783447121804.291
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Sprechen lernen mit dem Auge

Intermediale Transferprozesse in Fremdsprachenlehrwerken des 17. Jahrhunderts

Üblicherweise werden Sprachen im akustischen Medium erworben. Das gilt in besonderem Maße für den natürlichen Erstspracherwerb im Kleinkindalter. Aber auch der Erwerb von Fremdsprachen läuft zu einem mehr oder weniger großen Anteil über den akustischen Kanal, zielt er doch in den meisten Fällen auf das Erlernen von – unter anderem auch – mündlicher Kommunikationsfähigkeit ab.*

Da der Erwerb von (Fremd)Sprachkenntnissen nach Abschluss der Kindheit eine beachtliche Hürde darstellt, werden seit jeher Hilfsmittel benutzt, um ihn zu unterstützen. Generell stellen in literaten Kulturen wie denen Europas seit der Frühen Neuzeit gedruckte Bücher das Mittel par excellence dar, um wissensvermittelnd zu wirken. Diese an sich vielfach bewährte Herangehensweise führt aber gerade bei der Fremdsprachenvermittlung zu einer paradoxalen Situation: Ausgerechnet für das Transportieren von Informationen in Bezug auf die lautliche Komponente von Sprache eignet sich das Medium der Schrift nämlich nur in sehr eingeschränktem Maße. Alphabetbasierte Schriften, wie sie in Europa üblich sind, erlauben zwar im Vergleich zu stärker logographisch geprägten Systemen, wenigstens einen gewissen Teil der relevanten Lautinformationen wiederzugeben, dennoch ist eine ganze Palette akustischer Eigenschaften sprachlicher Signale – und zwar auch durchaus kommunikativ relevanter Aspekte wie z. B. die Intonation – nicht direkt darstellbar. In vorliegender Betrachtung sollen nun einige der frühneuzeitlichen Lösungsansätze für diese Problematik, vornehmlich aus Fremdsprachenlehrwerken des 17. Jahrhunderts, vorgestellt und unter wissenshistorischen Gesichtspunkten systematisiert werden. Insbesondere das Phänomen des intermedialen Transfers, die dabei angewendeten Mechanismen, aber auch deren notwendigerweise vorhandenden Limitationen, sollen betrachtet werden. Denn dem lesenden Auge stehen im Vergleich zum hörenden Ohr nur beschränkte Möglichkeiten offen.

Im wesentlichen ist mit zwei Typen von Schwierigkeiten bei der Aussprachevermittlung zu rechnen: Erstens kommen manchmal in der Zielsprache Laute vor, die der Ausgangssprache fremd sind; ihre konkrete phonetische Ausprägung muss erläutert werden. Zweitens bestehen in den wenigsten Graphiesystemen eineindeutige Graphem-Phonem-Beziehungen, so dass unter dem Stichwort „Aussprache der Buchstaben“ das jeweilige Verhältnis von Lauten und ihren graphischen Repräsentationen geklärt werden muss, zumal solche Zuordnungen in verschiedenen Sprachen sich zuweilen deutlich unterscheiden. – Im Folgenden wird – den Üblichkeiten der besprochenen Epoche entsprechend –

* Zu den Sprachen, die ausnahmsweise nicht primär akustisch erworben werden, gehören einerseits die Gebärdensprachen, bei denen die Kommunikation ausschließlich visuell erfolgt (im wesentlichen durch Bewegungen der Hände und des Gesichts), und andererseits die Alten Sprachen vom Typ Sanskrit oder Latein, die heutzutage nur von sehr wenigen Menschen *gesprochen* werden; bei letzteren steht die Fähigkeit zur Rezeption schriftlicher Texte im Zentrum der Bemühungen.

DOI: 10.13173/97834471218O4.304
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

lediglich die segmentale Schicht, vereinfacht gesagt also die einzelnen Laute in ihrer linearen Abfolge, betrachtet; suprasegmentale Phänomene wie Silbenstruktur, Wortakzent oder Satzintonation, bei denen mehrere der aufeinander folgenden lautliche Elemente miteinander interagieren, spielen keine Rolle. Wie sind nun also die Verfasser der frühneuzeitlichen Fremdsprachenlehrwerke mit dieser Problematik umgegangen? Welche Strategien der Wissensvermittlung wurden eingesetzt, um im rein schriftlichen Medium die Ausspracheregularitäten anderer Sprachen darzustellen? Wie wurde das implizite Körperwissen der oft muttersprachlichen Autoren versprachlicht, um durch einen mühsamen kognitiven Prozess ein ähnlich gelagertes Wissen bei den Leser·innen zu erzeugen, auf dass auch diese dann dieses Wissen automatisiert in Anwendung bringen konnten? Welche medialen Brechungen und Verzerrungen sind dabei zu verzeichnen? Inwiefern ist der Eigengesetzlichkeit des verwendeten Mediums, des gedruckten Buchs, Rechnung zu tragen?

Der trivialste Fall besteht in der vollständigen Negation: Manche Autoren erwähnen Aussprache schlicht nicht und ignorieren dadurch das Problem. Dies wird in den meisten Fällen der konkreten Zielsetzung der betreffenden Werke geschuldet sein: Wer kein Lehrwerk für den Erwerb *ab initio* verfasst, sondern beispielsweise die kommunikativen Fertigkeiten mittels der Bereitstellung von Floskeln in Dialogform usw. verbessern will, kann bei seiner Leserschaft gewisse Grundkenntnisse einfach voraussetzen.

Wissenshistorisch und in Bezug auf Fragen intermedialen Transfers interessanter sind jene Lehrbücher, bei denen die Ausspracheregularitäten einen – wenn auch oft nur vergleichsweise kleinen – Teil des Werkes darstellen. Hier ist die Informationsvergabe typischerweise auf das Wesentliche beschränkt: Es werden lediglich diejenigen Besonderheiten betrachtet, von denen anzunehmen ist, dass sie den Leser·innen nicht von der Ausgangssprache her vertraut sind. Das bedeutet, dass diejenigen Buchstaben, die in beiden Sprachen sehr ähnliche Lautäquivalente haben, nicht eigens diskutiert werden. Das betrifft im Falle der europäischen Sprachen beispielsweise die Nasalkonsonanten <m>, /m/ und <n>, /n/ am Anfang von Wörtern, wo beispielsweise zwischen deutsch *Maus* und französisch *maison* kein nennenswerter Unterschied zu verzeichnen ist. Hier ist also nicht mit Schwierigkeiten zu rechnen seitens der Lerner·innen, die als Leser·innen ohne Lehrperson ganz auf die Schriftform zurückgeworfen sind. Bei einem solchen Ansatz werden auch phonetische Details, die keinen systematischen grammatischen Unterscheidungswert besitzen, wie beispielsweise die verschiedenen Behauchungsgrade bei den stimmlosen Plosiven, nicht eigens erwähnt, so dass <t>, /t/ und <p>, /p/ wie in deutsch *Tafel* und französisch *table* als zwischensprachlich identisch angesehen und dementsprechend auch nicht thematisiert werden. Bei einer solchen Herangehensweise wird also keine vollständige Beschreibung des Lautinventars einer Sprache angestrebt, vielmehr wird durch das Verschweigen des didaktisch Irrelevanten eine darstellungsökonomische Prägnanz erreicht. Durch die gezielte Berücksichtigung des anzunehmenden Vorwissens scheint in einer solchen partiellen Negation gleichsam das auktoriale Wissen des Schreibenden über das voraussetzungsreiche Wissen des lesenden Gegenübers durch.

In anderen Fällen thematisieren die Lehrwerksautoren solche epistemischen Reziprozitäten auch explizit: Sie explizieren die fremde Sprache durch den Verweis auf Gleichlautendes in der Ausgangssprache, welche zugleich die Metasprache der grammatischen Beschreibung darstellt. Zwischen Fremdsprache und Ausgangssprache wird eine Analogie-Beziehung konstruiert, die in Fällen von durchgängig zweisprachigen Lehrwerken sogar in beide Richtungen wirken kann. Stellvertretend für sehr viele Beispiele sei ein deutsch-tschechisches Lehrbuch vom Anfang des 17. Jahrhunderts angeführt:

DOI: 10.13173/9783447121804.304
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

f g h k l m n p q r t x. Diese Buchstaben gleich wie du sie in der Lateinischen oder Behmischen sprach brauchest / also brauch sie ohn verwandlung in der Deutschen sprach.[1]

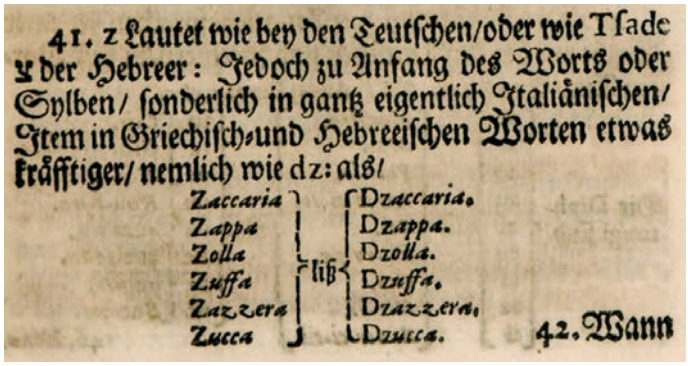

41. z Lautet wie bey den Teutschen/oder wie Tſade
ץ der Hebreer: Jedoch zu Anfang des Worts oder
Sylben/ ſonderlich in gantz eigentlich Italiäniſchen/
Item in Griechiſch- und Hebreeiſchen Worten etwas
kräfftiger/ nemlich wie dz: als/
Zaccaria Dzaccaria.
Zappa Dzappa.
Zolla Dzolla.
Zuffa Dzuffa.
Zazzera Dzazzera.
Zucca Dzucca.
42. Wann

Abb. 1: Matthias Kramer, *Vollständige Italiänische Grammatica*, Nürnberg 1674, S. 9

Doch was kann getan werden, wenn die Ausgangssprache keine geeigneten Äquivalente aufweist, wenn mithin die Fremdsprache Eigentümlichkeiten besitzt, die ausgangssprachlich unbekannt sind? Hier nutzen einige Autoren den Umweg über eine Drittsprache. In der Ausgangssprache nicht vorkommende Laute der Zielsprache können unter Verweis auf Vergleichbares in einer weiteren, Autor und Leser·in triangulär verbindenden Sprache erläutert werden, so wenn beispielsweise für Englischsprachige die deutschen velaren Frikative (wie in *Dach* oder *Loch*) mit dem schottischen /x/ (wie sie in der schottischen Aussprache von *Loch Ness* vorkommen) parallelisiert werden.

Nicht selten werden die frühneuzeitlichen Leser·innen also offenbar als (potentiell) mehrsprachig konzeptualisiert. So werden häufig – vielleicht nicht überraschend – Lateinkenntnisse vorausgesetzt, was sich nicht nur in lateinischer Metasprache (zuweilen auch nur in der Terminologie) und vor allem in manchen Paratexten manifestiert, sondern gerade auch in Verweisen auf lateinische Schreibkonventionen. Darüber hinaus spielen aber auch Griechisch und sogar Hebräisch eine Rolle, wobei bei letzterem unklar ist, ob sein Status als Heilige Sprache – und somit seine Kenntnis bei manchen Gelehrten – ausschlaggebend ist oder ob vielmehr vorausgesetzt wird, dass ggf. jüdische Menschen konsultiert werden können. Der Lautwert des italienischen Buchstabens <z> wird von Matthias Kramer 1674 jedenfalls folgendermaßen erläutert, wobei zumindest an dieser Stelle kein informativer Mehrwert erzeugt wird, denn der Verweis aufs Deutsche hätte bereits genügt; der zusätzliche Hebräisch-Verweis bekräftigt hier allenfalls die Analogie (Abb. 1).[2]

Einige Autoren gehen nicht den Weg, an vorhandenes Vorwissen anzuknüpfen, sondern verfolgen eine gänzlich andere Wissensvermittlungsstrategie, nämlich eine – für uns Heutige mehr oder weniger einleuchtende – Beschreibung der phonetischen Merkmale des fremdsprachigen Lauts. In der eben zitierten Textstelle erfolgt dies beispielsweise durch die Formulierung, das <z> sei im Italienischen unter gewissen Bedingungen „etwas kräfftiger / nemlich wie *dz*“ auszusprechen.

Als Beispiel für Laute, die dem Deutschen gänzlich fremd und dementsprechend schwierig darzustellen sind, möge der bilabiale Approximant des Polnischen, der als <ł> verschriftet wird, dienen: Während Johannes Ernesti 1681 wenig hilfreich schreibt, „Das bestrichene ł wird fast so ausgesprochen / als in den Deutschen Worten / Lager / laben / lade“,[3] gibt Peter Michaelis ca. 1700 folgende Beschreibung der Artikulation: „**ł** durchgestrichen spricht man *durr* und hart aus / daß der Zungen Spitze die öberste Zähne anrühre / Zum Exempel **łuk** / ein Pflitschbogen“.[4] Mit dem terminologischen Gegenstück „*moll* und weich“ bzw. „gantz *moll* und weich“ für <ć> bzw. <ń> beschreibt er hingegen völlig andere Laute, nämlich eine spezielle Affrikate bzw. den palatalisierten Dentalnasal. Das bedeutet, dass artikulationsphonetisch

DOI: 10.13173/9783447121804.304
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

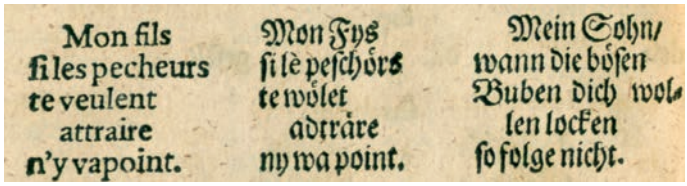


Abb 2: Johann Georg Otliker, *Sehr nutzliches Sprach-Büchlein / in Frantzösisch und Teutsch*. Nürnberg: Johann Hoffmann 1695, S. 34

durchaus unterschiedliche Merkmale mit derselben Terminologie ('hart' vs. 'weich') belegt werden. Andere Autoren verwenden bzgl. eines polnischen Vokals Eigenschaftsangaben wie „lind" (d. i. 'zart') und „etwas grob"[5] oder auch „nicht allzuhart" in Bezug auf italienisch <s> im Vergleich zu <ss>[6] oder „Ein wenig leiser alß auff Teutsch" (in Bezug auf französisches <g> in verschiedenen Buchstabenkombinationen).[7] Der italienischen Aussprache wird übrigens generell gern die Eigenschaft der Sanftheit zugesprochen: „Es ist zu wissen / daß man nach der Italiänischen Zärtlichkeit das *T* in *tschesare* […] so sanfft außsprechen müsse / damit man nicht vernehmen könne / ob es ein *t* oder ein *d* seyn soll."[8] – Eine solchermaßen metaphorische Umschreibung gibt zwar zumindest an, dass die Fremdsprache einen aus ausgangssprachlicher Sicht andersartigen, weil nicht einfach äquivalenten Laut besitzt; dessen eigentliche phonetische Ausprägung bleibt aber eher im Dunkeln. Eine solchermaßen direkt-metaphorische Beschreibung der zu vermittelnden Fakten unterliegt mangels eines standardisierten Repertoires an Deskriptoren stets der Gefahr der Unverständlichkeit.

Heutzutage liegt – bei aller Problematik im Detail (z. B. manchmal mangelnde Detailgenauigkeit, unterschiedliche Transkriptionskonventionen in unterschiedlichen Wissenschaftstraditionen) – mit dem Alphabet der International Phonetic Association (<https://www.internationalphoneticassociation.org/IPAcharts/inter_chart_2018/IPA_2018.html>) ein allgemein anerkanntes System von im Prinzip universell einsetzbaren phonetischen Beschreibungskategorien vor (denn nichts anderes stellen auch die Zeilen- und Spaltenbezeichnungen in der IPA-Konsonantentabelle dar). Auf dem lateinischen Alphabet basierend und durch eine Reihe von Sonderzeichen und Diakritika ergänzt, erlaubt dieses Alphabet, die Lautung jedweder Sprache annähernd wiederzugeben – und zwar unabhängig von deren etwaig vorhandenem eigenen Schrift- und Schreibsystem. Diese Konvention hat jedoch erst im Laufe des 20. Jahrhunderts ihre Allgemeingültigkeit erlangt. Wollte man vordem eine Textpassage – oder auch nur eine Phrase – in ihrer Lautlichkeit darstellen, konnte man in Ermangelung eines solchen neutralen Metaalphabets allenfalls auf die ausgangssprachlichen Verschriftungskonventionen zurückgreifen; es war somit immerhin möglich, die zielsprachliche Lautung mit einer ausgangssprachlichen Schreibung zu kodieren, wenn auch vielleicht nicht immer sehr zielgenau.[✧]

Spätestens seit dem Ende des 17. Jahrhunderts werden im Kontext der Sprachlehrwerke romanische Sprachen solchermaßen mit deutscher Schreibtradition verschriftlicht.[✢]

So rät Paulo Merletti 1692 gleich zu Beginn seines Lehrwerks: „*cia*, *cio*, sol man lesen wie tscha/tscho / als *la Francia*, leset frantscha/das Franckreich; *ciò è vero*, leset tscho ä wero / das ist wahr."[9] Andere Autoren geben konsequent drei Versionen nebeneinander: eine Version, wie sie zielsprachlich üblich wäre, sodann die zielsprachliche Formulie-

[✧] Die bereits frühneuzeitliche Methode, die fremde Lautung mit den eigenen schreibsprachlichen Konventionen wiederzugeben, wird heutzutage des Öfteren noch in Reisesprachführern für Laien angewendet:

1) *hêlt deeze oo-bahn âm howpt-bahn-hohf*

2) *hèlt dii-ze ouou-baan am h'aôpt-baan-h'ôôf*

aus: Paulina Christensen u. Anne Fox, *German Phrases for Dummies*, Hoboken/NJ 2005, S. 149 (Englisch) bzw. Paulina Christensen u. Anne Fox, Übersetzung Claude Raimond, *L'allemand pour les nuls*, Paris 2023, S. 240 (Französisch).

[✢] Bereits im ersten, allerdings ohne nachweisbare Wirkung gebliebenen Material zum Erwerb des Deutschen als Fremdsprache, den frühmittelalterlichen sog. *Altdeutschen* (oder: *Pariser*) *Gesprächen*, ist ein vergleichbarer translingualer Vorgang zu beobachten: das Althochdeutsche wird in romanisch geprägter Schreibtradition niedergeschrieben (z. B.: *Gueliche lande cumen ger – Eh guas mer in gene francia*, Satz 20/21) – damals freilich in einem schreibhistorischen Umfeld, in dem volkssprachige Schriftlichkeit ohnehin relativ gering konventionalisiert war (Ausgabe: Wolfgang Haubrichs u. Max Pfister. 1989. *„In Francia fui". Studien zu den romanisch-germanischen Interferenzen und zur Grundsprache der althochdeutschen 'Pariser (Altdeutschen) Gespräche' nebst einer Edition des Textes*. Mainz / Stuttgart (= Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 1989, 6).

DOI: 10.13173/9783447121804.304
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

rung in ausgangssprachlicher Schreibweise sowie schließlich eine Übersetzung in die Ausgangssprache. Beispielsweise: „*Vne honneste femme*. g. ün honät famm. Ein ehrlich Weib.“[10] In besonders eingängiger Weise verkörpert Johann Georg Otliker 1695 diese Methode: Hier werden ganze Beispieltextpassagen dreispaltig-parallel präsentiert, wie im Ausschnitt aus den alttestamentarischen Proverbia in Abb. 2.[11]

Was man hier beobachten kann, ist gewissermaßen ein epistemisches Heranziehen des Fremden an die eigene Wissensbasis; die Alterität des Fremden wird gemildert und dadurch begreifbar. Fremder Laut und eigene Schreibung verschlingen sich gleichsam ineinander und ermöglichen flüssiges Aussprechen fremder Worte und ganzer Texte.

Allerdings herrscht bei einigen Autoren durchaus Skepsis hinsichtlich dieser Methode, selbst wenn sie sie – wie beispielsweise Juan Angel de Sumaran 1623 – selbst anwenden (wenn auch nur wortweise). Dieser schreibt: „die Frantzosen schreiben anderst / als sie lesen und es sprechen“; für den Lerner „ist von nöthen / daß er ein guten Meister habe / der ihne solche wol lern lesen unnd außsprechen“.[12] Ähnlich äußert sich z. B. Jean Robert des Pepliers 1689, der das Vorhandensein einer Lehrperson voraussetzt, zum didaktischen Vorgehen: „Der Lehr=Meister / so einen *Discipel* unterrichten wil / dem sol er anfänglich die allhier gemeldete gemeine / und absonderliche Regul kürtzlich wiederholen / demselben die nothwendigste aus dem Buch lesen lassen / und die gebührende Aussprach darauf lehren.“[13]

Neben eigennützigen ökonomischen Erwägungen – der Berufsstand des praktisch tätigen barocken Sprachmeisters, dem die meisten der Lehrwerksautoren angehörten, war ein durchaus prekärer – spielt hier sicherlich die Einsicht in die letztlich unüberwindliche mediale Kluft zwischen mündlichem Anspruch und notgedrungen schriftlich-gedruckter Ausführung eine Rolle. Die Hinzuziehung eines Lehrers, mithin eines bereits Sprachkundigen, stellt so gesehen – ähnlich wie das gelegentlich empfohlene Befragen eines irgendwie greifbaren Muttersprachlers in der Umgebung des Lernenden – ein bewusstes und als für erfolgreichen Spracherwerb konstitutives Überschreiten der medialen Grenze dar: Rein druckmedial vermitteltes Wissen über die Regularitäten der Aussprache wird ergänzt durch körperlich gespeichertes Erfahrungswissen des Muttersprachlers bzw. des Sprachmeisters, um auf diese Weise einen mehrdimensionalen, eben multimedialen Spracherwerb seitens des Lerners zu bewirken. Wo das in Buchform externalisierte Wissen allein nicht ausreicht, wird auf diese Weise ergänzend das Körperwissen des bereits Initiierten abgerufen. Der bereits Sprachmächtige dient in diesem Zusammenhang als normative Instanz, er zertifiziert qua muttersprachlicher Autorität die Erwerbszielvorgabe.

Heutzutage ist vieles anders: Aufgrund der technischen Entwicklung im 20. Jahrhundert sind Ton- und auch Videoaufnahmen praktisch überall und unbegrenzt verfüglich. Die durch das Druckmedium bedingte Einschränkung bei der Übermittlung akustischer Information ist aufgehoben. Dies führt natürlich zu einer enormen Erleichterung der Fremdsprachenvermittlung. Dies bedeutet allerdings noch (!) nicht, dass eine echte, lebendige Lehrperson vollkommen überflüssig wäre, denn eine Instanz, die die Lernperson bei allzu unvollständiger phonetischer Annäherung an die Zielsprache korrigierend unterstützt, kann weiterhin als wertvoll erachtet werden.

Ich danke Jonas Paetsch, der eine ausgesprochen große Hilfe bei der Materialbeschaffung und -sichtung für diesen Text war. Für hilfreiche Kommentare, die hoffentlich manches deutlicher werden ließen, danke ich Helge Wendt.

Horst J. Simon

DOI: 10.13173/9783447121804.304
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Anmerkungen

1 Ondrej Klatovsky, *Ein Büchlein in Behmischer und Deutscher Sprach / wie ein Behem Deutsch / deßgleichen ein Deutscher Behemisch lesen / schreiben und reden / lernen sol*, Prag 1603, S. 38. [Hier und im Folgenden sind lediglich deutsche Kurztitel angegeben. Die vollständigen Titeleien sowie Verlinkungen zu den zugehörigen Digitalisaten finden sich in der *Berliner Datenbank frühneuzeitlicher Fremdsprachenlehrwerke (BDaFL)* <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/28665>.]
2 Matthias Kramer, *Vollständige Italiänische Grammatica das ist: Toscanisch=Romanische Sprach=Lehre*, Nürnberg 1674, S. 9.
3 Johannes Ernesti, *Polnischer Donat*, Thorn 1689, S. 11.
4 Peter Michaelis, *Der richtige Wegweiser / oder Eine gründliche Anleitung zur polnischen Sprache*, Thorn, ca. 1700, S. 2.
5 Ernesti, *Polnischer Donat*, S. 3.
6 Johann Balthasar Moscherosch, *Grammatica Italiana, Darinn Die rechte Toscanische Sprach=Kunst,* Frankfurt 1683, S. 8.
7 Nathanael Duëz, *Der rechte Weg-weiser / zu der Frantzösischen Spraach*, Leiden 1643, S. 3.
8 Giovanni Veneroni, *Der in dreyen Sprachen / Teutsch = Italiänisch = und Frantzösisch = erklärte= vollkommene Sprachmeister,* Frankfurt/Leipzig 1694, S. 27.
9 Paolo Merletti, *Neue Toscanische Elementen oder Italiänische Grammatic*, Breslau und Hamburg 1692, S. 1.
10 Georg Jacob Kauffmann, *Kurtze und wohl=gegründete Anleitung Der Frantzösischen und Teutschen Sprach,* Mainz 1671, S. 1.
11 Johann Georg Otliker, *Sehr nutzliches Sprach-Büchlein / in Frantzösisch und Teutsch,* Nürnberg 1695, S. 34.
12 Juan Angel de Sumaran, *Newes Sprachbuch / als nemlich Teutsch / Frantzösisch / Italianisch und Spanisch gar leichlich lernen zu reden*, München/Frankfurt 1623, S. 1.
13 Jean Robert des Pepliers, *Königliche Frantzösch= und Teutsche Grammatic*. Berlin 1689, unpag.

DOI: 10.13173/9783447121804.304
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 1: Der Grüne Caesar (1. Hälfte 1. Jh. n. Chr.), Altes Museum, Staatliche Museen zu Berlin

Die Episode „Der Grüne Caesar" verwebt aktuelle Forschung der Klassischen Philologin Melanie Möller und des Latinisten Matthias Grandl mit archäologischer und kuratorischer Expertise des Sammlungsleiters Martin Maischberger. Büsten und Anekdoten prägen das Caesar-Bild damals wie heute. Die Folge bringt diese sehr unterschiedlichen Materialien und Quellen zusammen, um zu verstehen, was *den Caesar* vom ‚durchschnittlichen Zeitgesicht' unterscheidet.

Der Wissenschaftspodcast *Hinter den Dingen* wählt für jede Episode ein museales Objekt und macht es zum Ausgangspunkt einer akustischen Reise in die Wissensgeschichte der Vormoderne. Während die jeweilige disziplinäre Ausrichtung der beteiligten Wissenschaftler·innen den Fokus, die Inhalte und auch die Dramaturgie beeinflusst, beginnt jede Folge stets mit einer Untersuchung und Beschreibung der materialen und ästhetischen Eigenschaften des konkreten ‚epistemischen Dings'. Die Grundidee ist, die sehr abstrakt anmutende wissensgeschichtliche Forschungsperspektive des Verbundes an konkreten Objekten zu erproben und so für ein größeres Publikum plastisch werden zu lassen.

In der Interaktion der primär philologisch arbeitenden Projekte unseres Forschungsverbundes mit vormodernen Objekten (und ihren Objektbiographien) werden Nähe und Distanz von kuratorisch-objektzentriertem und philologischem Wissen spürbar. Der mediale Transfer von Objekten, ihrer materialen Eigenschaften und materialgebundenen „Viten", in einen Text und ein Hörstück ist im Falle von *Hinter den Dingen* eine gemeinsame Leistung dieser beiden Wissensformen. Durch die enge Zusammenarbeit mit Wissenschaftler·innen und Kurator·innen der Berliner Museen, die sich auf unsere Perspektiven und Prozesse einlassen, erleben wir den Transfer ins Akustische nicht als einen Verlust, den es mühsam zu kompensieren gilt. Die Beschäftigung mit Objekten aus verschiedenen Positionen und Interessenlagen bietet die Chance, wechselseitig Neues zu entdecken und diese Entdeckungen in einer auf das Objekt abgestimmten Formsprache zu erzählen. Inwiefern haftet den Dingen und ihrer Materialität ein besonderes Wissen an, wie wird in ihnen Wissen generiert und an ihnen ausgehandelt? Welche Konsequenzen hat es, wenn es sich bei dem Objekt um etwas anderes handelt, als es vorgibt zu sein? Wie gerät Wissen durch und an Objekten in Bewegung? Dies sind Fragen, die jede Folge un-

DOI: 10.13173/97834471218O4.310
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

seres Podcasts begleiten. Im Idealfall stellt die epistemische Materialität der Gegenstände, mit denen sich die SFB-Mitglieder in ihrer Folge auseinandersetzen, ihre Arbeit in produktiver Weise auf die Probe, generiert neue Fragestellungen und unerwartete Impulse für die eigene Forschung.

Ihre endgültige Form erhalten die einzelnen Podcast-Folgen mittels eines Scripts, eines planenden Schriftdokuments, welches Passagen aus den mit Wissenschaftler·innen geführten Interviews und von Schauspieler·innen eingesprochenen Originalquellen verbindet. Es fügt eine Erzählerin ein, die durch die Folge führt, und imaginiert Soundscapes, die das Erzählte unterfüttern. Diese komplexen Transfergeschichten bringen den Hörer·innen nicht nur das Objekt selbst näher – seinem materialen Entzug zum Trotz –, sondern nehmen sie mit auf eine wissensgeschichtliche Reise, in der sie *en passant* mit den Fragestellungen des Forschungsverbundes vertraut gemacht werden. Der Sonderforschungsbereich generiert in seinem Podcast mithilfe konkreter musealer Objekte seine eigene mediale Form sowohl der Wissensdarstellung als auch des Wissenstransfers.

Jan Fusek, Kristiane Hasselmann, Armin Hempel & Katrin Wächter

Abb. 2: Teekanne aus Goldrubinglas (Zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts), Stadtmuseum Berlin

Im Zentrum der Folge „Die Verheißung der rubinroten Teekanne“ steht eine leuchtend rote Kanne aus Goldrubinglas. Der Literaturwissenschaftler Volkhard Wels führt die Hörer·innen in das Labor des Alchemikers Johann Kunckel am Hof des Brandenburgischen Kurfürsten im 17. Jahrhundert und damit zur Entstehung der Chemie als Wissenschaft im modernen Sinne. Das seiner Zeit hochkomplexe Herstellungsverfahren des Materials verleiht dem Objekt seine besondere Aura und Wirkmacht.

Abb. 3: Greifenklaue (Mitte 15. Jahrhundert), Berliner Kunstgewerbemuseum, Staatliche Museen zu Berlin

Ausgehend von der hier abgebildeten ‚Greifenklaue‘ spürt die gleichnamige Episode mit Falk Quenstedt und Jutta Eming den literarischen Narrativen rund um Wunderkammerobjekte und deren historischer Ausstellungspraxis nach. Im Gespräch mit dem Kustoden des Berliner Kunstgewerbemuseums Lothar Lambacher erfahren die Hörer·innen worum es sich bei der Greifenklaue *eigentlich* handelt.

DOI: 10.13173/97834471218O4.310
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Fokus Praktiken

Auftakt
Falk Quenstedt

Wissen im Wettbewerb – Prüfungspraktiken an koreanischen und französischen Akademien in transkultureller Perspektive
Vladimir Glomb & Martin Urmann

Paratextualisierung als Wissenspraxis. Zu textgliedernden Verfahren bei Sueton, Valerius Maximus und Plinius dem Älteren
Matthias Grandl

Dichterreferenzen in der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles
Sandra Erker

Die Macht des Kompilators
Philip van der Eijk

Oribasios und die galenische Temperamentenlehre. Die Möglichkeiten des Kompilierens
Maria Börno

Praktiken der Texttradition in spätantiken griechischen medizinischen Sammelwerken – Fallstudie Uroskopie
Annette Heinrich

Annotationen im Medienwandel
Felix Ernst, Germaine Götzelmann, Philipp Hegel, Christoph Kalchreuter, Michael Krewet, Andrea Rapp, Torsten Schenk & Danah Tonne

Rätsel und Verrätselung als Wissenspraxis
Julia Beier, Jan-Peer Hartmann & Falk Quenstedt

Podcast as Research | Praktiken
Jan Fusek, Kristiane Hasselmann, Armin Hempel & Katrin Wächter

Das Interesse an einem Wissen in Bewegung geht mit einem besonderen Augenmerk für epistemische Praktiken einher. Denn in und durch praktische Vollzüge wird Wissen überhaupt erst manifest. Praktiken sind daher Wissensbeständen gegenüber nicht akzidentiell, sondern konstituieren diese mit. Wie aber etablieren sich Praktiken und wie wird durch sie Geltung beansprucht? Welchem ausdrücklichen oder unterschwelligen Wandel unterliegen sie? Wie beeinflussen sich Wissenspraktiken und Wissensgehalte wechselseitig? Und wie werden neue oder gar deviante Fragestellungen, Gegenstände und Bereiche des Wissens in eine bestehende Praxis integriert?

Unter einer eingeführten Praxis wird hier im Kontext der wissenstheoretischen Fragestellung ein relativ stabiles Konglomerat einer Vielzahl von Praktiken verstanden. Es kann sich bei Praktiken um ausdrücklich reglementierte, mit Ausbildung und Kontrolle verbundene Verfahrensweisen im Sinne von Methoden oder Techniken handeln. Doch werden Prozesse der Wissensvermittlung auch von weniger bewussten oder reflektierten, tendenziell latent bleibenden Praktiken geprägt. Solche Praktiken können impliziten Protokollen des sozialen Handelns folgen und diese zugleich instituieren. Sie können an spezifische Ästhetiken und Medien geknüpft sein, was Formen emotionaler Affizierung einschließt. Auch sind Praktiken häufig in nicht geringem Ausmaß von dinglichen und materiellen Affordanzen mitbestimmt, also von Handlungsoptionen, die Werkzeuge, Apparate oder Textsorten unterbreiten. Sowohl willkürliche und planvolle als auch habitualisierte und unbemerkt bleibende Praktiken schließen dabei sprachliche und textuelle Verfahrensweisen wie etwa Formen des Verweisens, des Annotierens, der paratextuellen Steuerung oder des Kompilierens ein. Ungeachtet der großen Bedeutung, die den Praktiken für Vorgänge der Wissensvermittlung und des Wissenswandels zukommt, widmen sich wissenshistorische Analysen oft primär den ‚Gehalten' des Wissens. Schon allein deshalb generieren praxeologische Zugänge neue Perspektiven und Erkenntnismöglichkeiten über historische Prozesse des Wissenstransfers. Darüber hinaus erweisen sich Vollzüge und Gebrauchsformen, die an den vermeintlichen Rändern oder Marginalspalten des Wissens ihre Spuren hinterlassen haben, womöglich als besonders geeignete Gegenstände, um die legitimatorischen Selbstbeschreibungen historisch Handelnder überprüfen und Prozesse des Wissenstransfers adäquat beschreiben zu können. Schließlich kann die Untersuchung von Praktiken in die Lage versetzen, kulturübergreifende Beobachtungen von Strukturen und Ordnungen anzustellen: Denn Praktiken sind zwar jeweils Teil raumzeitlich spezifischer Wissensoikonomien, stellen aber, da sie den Vergleich typischer Prozessformen möglich machen, eine geeignete Ebene etwa für transkulturelle Analysen her. Die Beschreibung von Praktiken verspricht daher, Aufschluss über typische Verfahrenslogiken epistemischer Prozesse zu geben sowie Transferzusammenhänge sichtbar zu machen.

DOI: 10.13173/97834471218O4.312
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Die Beiträge des Fokus widmen ihre Aufmerksamkeit epistemischen Praktiken, die sich den drei Ebenen des Sozialen, der Wissensorganisation und des Ästhetischen zuordnen lassen. Soziale Praktiken kommen etwa mit Formen des Konkurrierens und des Prüfens im Vergleich koreanischer und französischer Akademien in der Frühen Neuzeit in den Blick: Fassbar wird dabei, wie die Gehalte des Wissens von Praktiken organisiert und langfristig tiefgreifend verändert werden. Auch zeigt sich, dass etablierte Praktiken fortbestehen können, obwohl die Programmatiken historischer Akteure einen Bruch mit ihnen konstatieren – oder gar inszenieren.

Auf der Ebene der Wissensorganisation kommen im Fokusbereich vor allem Praktiken des Verweisens und des Kompilierens anhand antiker und spätantiker Schriften in den Blick. Besonderes Interesse gilt dabei epistemischen (Kleinst-)Elementen von textuellen Gefügen, die sich auf der Grenze zwischen Text und Paratext bewegen: So zeichnen sich etwa Dichterreferenzen und Anekdoten dadurch aus, dass sie sowohl plausibilisierende und kommentierende als auch strukturierende und indexierende Funktionen übernehmen. Ein kooperativ verfasster Beitrag untersucht Verfahren der Annotation und bringt dabei gegenwärtige und historische Praktiken in einen Dialog: Diskutiert wird, wie es mithilfe IT-gestützter Analysen möglich werden kann, die vielgestaltigen vormodernen Formen des Annotierens auf Basis möglichst vieler Daten, nämlich großer Mengen von Manuskript-Digitalisaten, zu erfassen, auszuwerten und auf diese Weise für eine historische Untersuchung überhaupt erst sichtbar zu machen. Zugleich wird reflektiert, wie dabei Formen der Annotation zu entwickeln sind, die eigene Modi des Transfers ausprägen, wie bereits das notwendige ‚Übersetzen' von Texten in Daten verdeutlicht. Solche und andere Praktiken des Verweisens und des Kommentierens berühren sich wiederum vielfach mit Techniken des Kompilierens. Deren konkrete Formen und wirkungsvolle Konsequenzen werden in medizingeschichtlichen Beiträgen anhand spätantiker Kompendien verdeutlicht.

Die ästhetische Ebene von Praktiken rückt schließlich vor allem emotionale Dimensionen von Verfahren der Aufmerksamkeitsbindung in den Mittelpunkt, wobei sich auch hier vormoderne und gegenwärtige Vermittlungsweisen berühren: Im Zusammenhang mit Wissenschaftskommunikation und Podcasting wird dargestellt, wie eine kreative Anverwandlung populärer Dramaturgien des *Storytelling* zur Darstellung geisteswissenschaftlicher Erkenntnisprozesse genutzt werden kann. Dabei zeigen sich Parallelen zu Strategien der Verrätselung in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen wissensvermittelnden und literarischen Texten, die als Praktiken der Affizierung nicht nur einen festen Bestandteil von Prozessen des Wissenstransfers bilden, sondern ihrerseits ein Wissen davon vermitteln, wie sie zu handhaben sind.

Falk Quenstedt

DOI: 10.13173/97834471218O4.312
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

松陽書院
Theogonia Illi q de auguriis. Aristotele
Theophrasto. Calimacho. Estilo. Hye/
Dioe. Colophoio Democrito. Diopha/
ne. Incense. Epitene. Euagotasie. Em/
neo. Iuna. Andra pe q de
io q item. Dionisio.
lit. Dipha qui ex
fecit. dro.
De cornibus & diuersitate eorum
gula membra.
de pilis in ca
De pulmone.
De iecore.
De felle.
De extis.
De uentr
De liene
De renib
De pectore.
Quomodo probentur mella.
De tertio genere mellis et quomodo
apes generent.
Que regimi
De genere ar
De uelica & uulua.
De pinguedi
De pulsu.
De sangui
celerime

A
L'IMMORTALITE
Der Drack
schwilt
vo, Vivus in hanc lucem
Pomum ob-
jectum seu
vox Mo-
rans.
Embryo ventosa Boreæ qui clauditur alvo,

Wissen im Wettbewerb – Prüfungspraktiken an koreanischen und französischen Akademien in transkultureller Perspektive

In Prozessen des institutionalisierten Wissenstransfers nehmen Evaluationen einen zentralen Platz ein, insbesondere in Form von Prüfungen. Dies gilt gerade auch für gelehrte Institutionen, die Wissen beglaubigen und verbreiten. Auch wenn sich Prüfungskulturen regional unterscheiden, lässt sich oftmals eine Rückkopplung zwischen den Evaluationssystemen und dem verhandelten Wissen selbst beobachten. Letzteres bleibt mitnichten statisch, sondern erfährt, so eine der leitenden Thesen der folgenden Überlegungen, als Prüfungswissen einen Wandel, der bis zum Geltungsstatus der tradierten Texte des Kanons reichen kann. Ein vergleichender Blick auf die Prüfungsformen von gelehrten Gesellschaften im frühneuzeitlichen Frankreich und in Korea zeigt, welche Rolle diese Praktiken bei der Aushandlung von Geltungsansprüchen spielen können, speziell wenn sie kompetitiv verfasst sind und mithin Formen eines Wissens im Wettbewerb zeitigen.

Auf den ersten Blick scheint ein Vergleich der Prüfungspraktiken an den gelehrten Sozietäten in Frankreich und Korea wenig aufschlussreich. In der Forschung galten die französischen Akademien des 17. und 18. Jahrhunderts lange Zeit als wegweisende Institutionen, die nicht tradierte Wissensbestände pflegen, wie es die Gelehrtenverbindungen Koreas ihrem Selbstverständnis nach taten, sondern innovative Forschung vorantreiben wollten.[1] Eine genauere Betrachtung der einschlägigen Wissenspraktiken fördert jedoch bedeutende Überschneidungen zwischen den gelehrten Gesellschaften in Frankreich und Korea zutage – ohne dass im Vergleich die kulturelle Differenz hinter einer glättenden Einheitsperspektive (gar nach europäischem Maßstab) verschwindet. Zunächst sollen dabei die spezifischen Bedingungen des Wissenstransfers, wie sie in den Prüfungsformaten der Akademien in Frankreich institutionalisiert waren, beschrieben werden.

Die akademischen Preisfragen in Frankreich und ihr institutioneller Rahmen

Die Geschichte des sogenannten „concours académique" begann im Jahr 1670 mit den ersten Ausschreibungen in den Disziplinen Rhetorik und Poesie an der Académie française.[2] Die regelmäßig ausgetragenen Wettbewerbe, die den Konkurrenten zunächst die Panegyrik auf das monarchische Staatsoberhaupt (in den *prix de poésie*) und die Diskussion moralisch-religiöser Themenstellungen aufgab (*prix d'éloquence*), zeitigten alsbald großen Erfolg beim Publikum.[3] Sie wurden zu einem der zentralen, mit beträchtlichem materiellen und zeitlichen Aufwand betriebenen Tätigkeitsbereiche der Akademien, auch an den zahlreichen Institutionen, die in der Provinz seit dem späten 17. Jahrhundert gegründet wurden. So waren die Akademiker in der Regel fast während der Hälfte der

DOI: 10.13173/97834471218O4.319
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

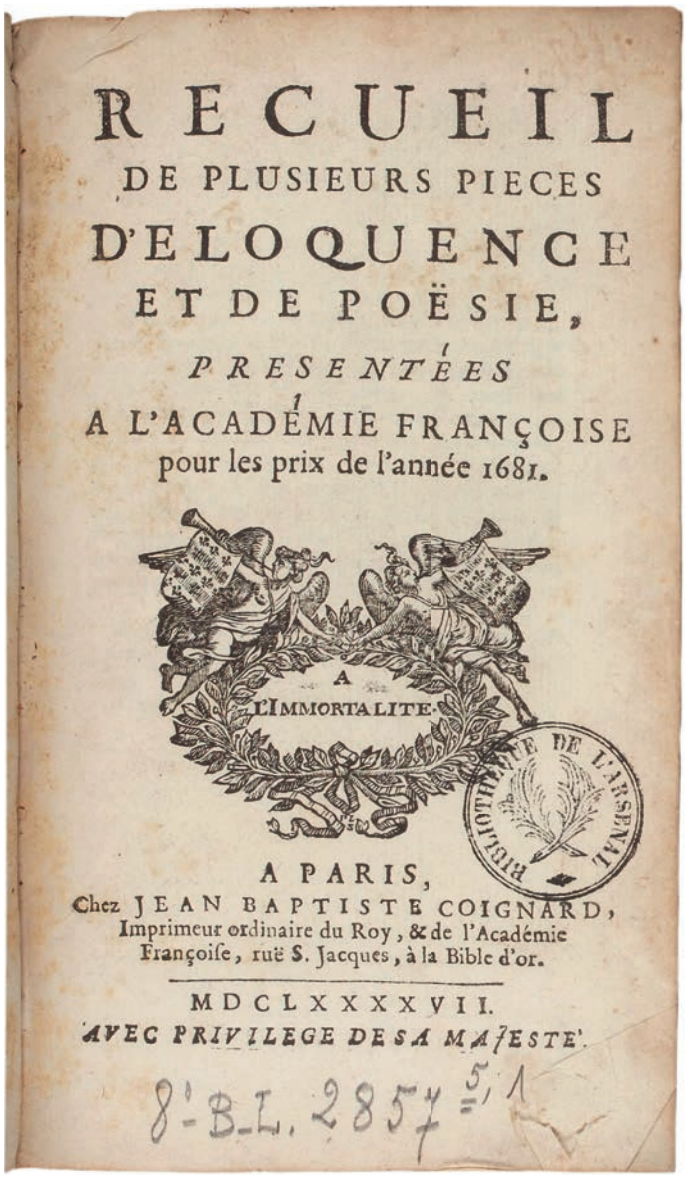

RECUEIL
DE PLUSIEURS PIECES
D'ELOQUENCE
ET DE POËSIE,
PRESENTÉES
A L'ACADÉMIE FRANÇOISE
pour les prix de l'année 1681.
A
L'IMMORTALITE.
A PARIS,
Chez JEAN BAPTISTE COIGNARD,
Imprimeur ordinaire du Roy, & de l'Académie
Françoise, ruë S. Jacques, à la Bible d'or.
MDCLXXXXVII.
AVEC PRIVILEGE DE SA MAJESTE'.
8°-B-L. 2857 (5, 1)

Abb.1: Ausgabe der ersten Preisschriften an der Académie française von 1671

ca. 25 internen Versammlungen (*séances privées*) im Jahr, wie die einschlägigen Sitzungsprotokolle zeigen, mit dem Auswahl- und Bewertungsprozess der Preisfragen beschäftigt.[4] Desgleichen stieg die Zahl der Ausschreibungen ab den 1720er Jahren, in denen die französischen Akademien mit 101 Wettbewerben mehr als doppelt so viele Preisfragen organisierten als im Gründungsjahrzehnt des *concours*, signifikant an. Traten nun auch Auslobungen in den neuen Kategorien Naturwissenschaften (seit 1714 an der Académie de Bordeaux) und Geschichte (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1733) mit hinzu, blieben Poesie und Eloquenz jedoch die ungebrochen geschätzten Kerndisziplinen des *concours académique* bis zu dessen Abschaffung durch den Nationalkonvent im Jahr 1794.[5]

Für die praktische Regelung der Preisausschreiben war die Verbindung von drei charakteristischen Verfahrensprinzipien maßgebend: die allgemeine öffentliche Zugänglichkeit, die Anonymität und die Publizität der Wettbewerbe.[6] Der *concours académique* war tatsächlich offen für alle, insofern es keinerlei formalen Ausschluss über Stand, Geschlecht, Besitz, Einkommen oder die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Bildungsinstitution gab. „Toute sorte de personnes de quelque qualité qu'elles soient, seront reçues à prétendre à ce prix" („Jedwede Art von Personen, von welcher Eigenschaft auch immer, werden zur Teilnahme an diesem Preis zugelassen werden"), so heißt es in den veröffentlichten Bestimmungen zum ersten Eloquenz- und Poesie-Preis von 1670 (siehe Abb. 1).[7] Mitmachen konnten also *formal* alle, die schreiben konnten, darunter Personen niederen Standes, insbesondere aber auch Frauen. Diese machten mit schätzungsweise 100–120 Teilnehmerinnen (darunter 24 Laureatinnen, speziell bei den Poesiepreisen) in der Geschichte des *concours académique* allerdings nicht mehr als ungefähr ein Prozent der Gesamtkonkurrenz aus.[8]

Trotz dieser formalen Offenheit des Genres dürfen die akademischen Preisfragen in Frankreich jedoch nur partiell als ein meritokratisches Medium und bei weitem nicht als egalitäre oder demokratische Einrichtung gelten. Denn in der Praxis des Wissenswettbewerbs war neben den Mechanismen obrigkeitlicher Zensur, die uns gleich noch genauer beschäftigen werden, gerade auch die

DOI: 10.13173/97834471218O4.319
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Einweihung in die altehrwürdigen Regeln der Rhetorik sowie in die höheren Künste des guten französischen Stils ein kaum zu unterschätzender impliziter Ausschlussmechanismus. Diese *Protokolle*, über die sich die Akademien abseits von knappen Bemerkungen zu Klarheit, Stringenz und Eleganz ausschwiegen,[9] formten die – letztlich doch überschaubare – Prüfungsgemeinde des *concours*, zumindest in den traditionellen Disziplinen Poesie und Eloquenz. Hier lag die durchschnittliche Teilnehmer·innenrate bei etwa 15 Eingaben pro Wettbewerb.[10]

Wer bei den Preisfragen mitmachte, blieb zunächst einmal anonym, so das zweite gattungsprägende Merkmal. Sowohl die Einreichung des Manuskripts als auch die Bewertung durch die Akademie erfolgten auf der Basis der nicht bekannten Identität der Verfasser·innen. Auch wenn das Absehen von der Standesperson der Autor·innen im zeitgenössischen Kontext bemerkenswert war, stellte die Regelung an sich kein unbekanntes Prozedere dar. Den (männlichen) Konkurrenten war sie aus dem Schulunterricht an den jesuitischen Kollegien vertraut. Hier mussten sie als Prüflinge Aufsätze zu vorgegebenen Themen verfassen und wurden, erst später mit Namen genannt, im besten Fall vor der Klasse ausgezeichnet.[11] Beim *concours académique* bedeutete dies praktisch, dass die Teilnehmer·innen zusammen mit ihrem Manuskript einen versiegelten Brief beim *secrétaire* der Akademie einreichten, der zur klassischen lateinischen Devise am Anfang des jeweiligen Textes den Namen des Verfassers bzw. der Verfasserin angab. Erst nach der Auswahl der siegreichen Schrift wurde der Brief geöffnet und die Identität der Einsendenden festgestellt.[12]

Auf dem wohl berühmtesten Beitrag der Preisfragengeschichte, dem mit der Eingabezahl sieben versehenen „Discours" zur Frage der Akademie von Dijon für das Jahr 1750, ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen hat, fanden die Preisrichter lediglich das Motto (zur lektüresteuernden Wirkung von Motti und ähnlichen Paratexten → S. 344–365) „Decipimur specie recti" aus der *Ars poetica* von Horaz („Wir werden durch den Anschein des Wahren getäuscht") – und nichts weiter, was auf den (bis dato noch weitgehend unbekannten) Autor Rousseau unter den insgesamt 14 Einsendungen hinwies (siehe Abb. 2).[13]

Überhaupt muss man festhalten, dass die Preisausschreiben der französischen Akademien ganz überwiegend von unbekannten Autor·innen aus der mittleren intellektuellen Riege und im Laufe des 18. Jahrhunderts zunehmend auch noch bescheideneren Milieus geprägt waren.[14] Die Großen unter den Laureat·innen, wie Rousseau, Fontenelle und Mlle de Scudéry oder Bernoulli, Euler und Lavoisier aufseiten der Naturwissenschaften, stellten sprichwörtlich geniale Ausnahmen im breiten Feld des *concours académique* dar. Dieses war gesamtgesellschaftlich betrachtet gewiss von einer Bildungselite bestimmt, speziell den Absolventen des universitären Curriculums in Grammatik, Rhetorik und Dialektik, darunter viele Mitglieder des niederen Klerus. Aber ähnlich wie im koreanischen Fall waren es abseits der großen Gelehrten eigentlich durchschnittlich begabte Kandidat·innen, die an den Ruhm und Prestige verheißenden Prüfungen der Akademien teilnehmen wollten.

Tatsächlich gingen die Sieger·innen ruhmreich gekürt und vom versammelten Kreis der Akademiemitglieder ausgezeichnet aus den Wettbewerben hervor. Darüber hinaus wurden sie auch materiell mit der begehrten Goldmedaille der Académie française oder an den Provinzakademien einem handfesten Preisgeld von 300 *livres* (etwa dem Jahresgehalt eines zeitgenössischen Handwerkers) belohnt, bei einzelnen Ausschreibungen individueller Sponsoren auch noch deutlich mehr.[15] Die Preisverleihungen im Rahmen der feierlichen öffentlichen Sitzung (*séance publique)* der Akademien stellten im umfassenden Sinne rituelle Veranstaltungen dar. Zu diesem zeremoniellen Anlass, begangen am 25. August, dem Gedenktag Ludwigs des Heiligen, prä-

DOI: 10.13173/9783447121804.319
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

sentierte sich die Korporation der Akademiker inmitten der höchsten ständischen Würdenträger, an der Académie française mit dem Segen des anwesenden Erzbischofs von Paris, in der Provinz an der Seite der entsprechenden geistlichen und weltlichen Standeseliten. Dieser repräsentative Rahmen wurde auch genutzt, um die maßgebende Sprechsituation in Szene zu setzen, auf die hin die Beiträge – die *discours* (Reden) – ideal entworfen waren, den Vortrag vor der versammelten (akademischen) Hörerschaft. So ertönte bei der *séance publique* aus dem Mund des Juryvorsitzenden für alle Anwesenden vernehmbar der Wortlaut der gekürten Preisschrift.[16]

Zugleich war der *concours académique*, um auf das dritte der oben erwähnten Verfahrensprinzipien zurückzukommen, eine auf Publizität, insbesondere auf Schriftlichkeit und printmediale Veröffentlichung, angelegte Veranstaltung. So wurde die Themenstellung der jeweils aktuellen Preisfrage insbesondere über das neueste Medium der Zeit, die kurz vor dem *concours académique* entstandene periodische Presse, verbreitet. Noch wichtiger im Verfahren war freilich die Publikation der gekürten Preisschriften, just in den neuen Periodika wie dem *Journal des Sçavans* (1665) oder im Falle der renommierten und finanzstarken Akademien in Paris, Marseille und Toulouse in eigens dafür eingerichteten Jahrbüchern, den *recueils*.[17]

Dennoch war das leitende Ideal, das die Produktion und Evaluation der Einsendungen zum *concours* bestimmte, nicht die schriftliche Distanzkommunikation, sondern die traditionelle Vorstellung der Mündlichkeit, das Gespräch unter Anwesenden. Dies zeigt sich selbst an unscheinbaren Stellen wie den offiziellen Längenangaben zu den Einreichungen, die eine „halbe Stunde Lesezeit“ nicht überschreiten sollten[18] – eine zweifelsohne interessante Entsprechung zu den Kerzenlängen bei den Prüfungen an den koreanischen Akademien, wie wir noch sehen werden. Diese praktischen Details werfen allerdings die Frage auf, wie die Jurys bei der Bewertung der Preisschriften zu Werke gingen.

Die Evaluationspraxis und der Wissenstransfer in den Preisfragen

Die Begutachtung des *concours académique* fußte auf einem komplexen institutionalisierten Prozedere, das auf die Mehrheitsentscheidungen kollektiver Gremien und ihre interne Transparenz und Unparteilichkeit ausgerichtet war. So bildeten die Akademiemitglieder je nach Wettbewerbsdisziplin eigene Auswahlkommissionen und legten nach intensiven Diskussionsprozessen ihre begründete Entscheidung der gesamten Sozietät oder repräsentativen Ausschüssen zur Abstimmung vor. Unübersehbar ist dabei das zeitintensive Bemühen, die Urteilsinstanz, die über die Fragen der Gelehrsamkeit entschied, auszuweiten und jedweden Geist der Parteilichkeit (*partialité*) zu vermeiden, wie in den Ausschreibungen allenthalben betont wurde.[19]

Nehmen wir hierfür wieder die Preisfrage der Académie de Dijon von 1750 als ein berühmtes, aber verfahrensmäßig absolut typisches Beispiel. Aus den Sitzungsprotokollen wissen wir, dass nach der Ausschreibung des *prix de morale* im Oktober 1749 die dreizehn akzeptierten Eingaben (eine wurde abgelehnt) in den internen wöchentlichen Akademiesitzungen ab dem 17. April 1750 nacheinander verlesen und diskutiert wurden. Zwei Monate später wurden sie zur eingehenderen Begutachtung einer insgesamt zehnköpfigen Jury aus den Mitgliedern der ausschreibenden *classe de morale*, den Direktoren der Akademie sowie drei Ehrenmitgliedern übergeben. Die Jury übernahm auch die Erstellung des umfangreichen Berichts, der die Argumentationsstruktur der Manuskripte in der engeren Auswahl ausführlich und textnah rekonstruierte. Der Bericht wurde den versammelten Akademiemitgliedern samt einer Urteilsempfehlung in der Sitzung vom 10. Juli 1750 unterbreitet. An deren Ende wurde Rousseau schließlich einstimmig zum Sieger des Wettbewerbs gewählt.[20]

Was nun die beim *concours académique* vorherrschenden Bewertungskriterien betrifft,

DOI: 10.13173/97834471218O4.319
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

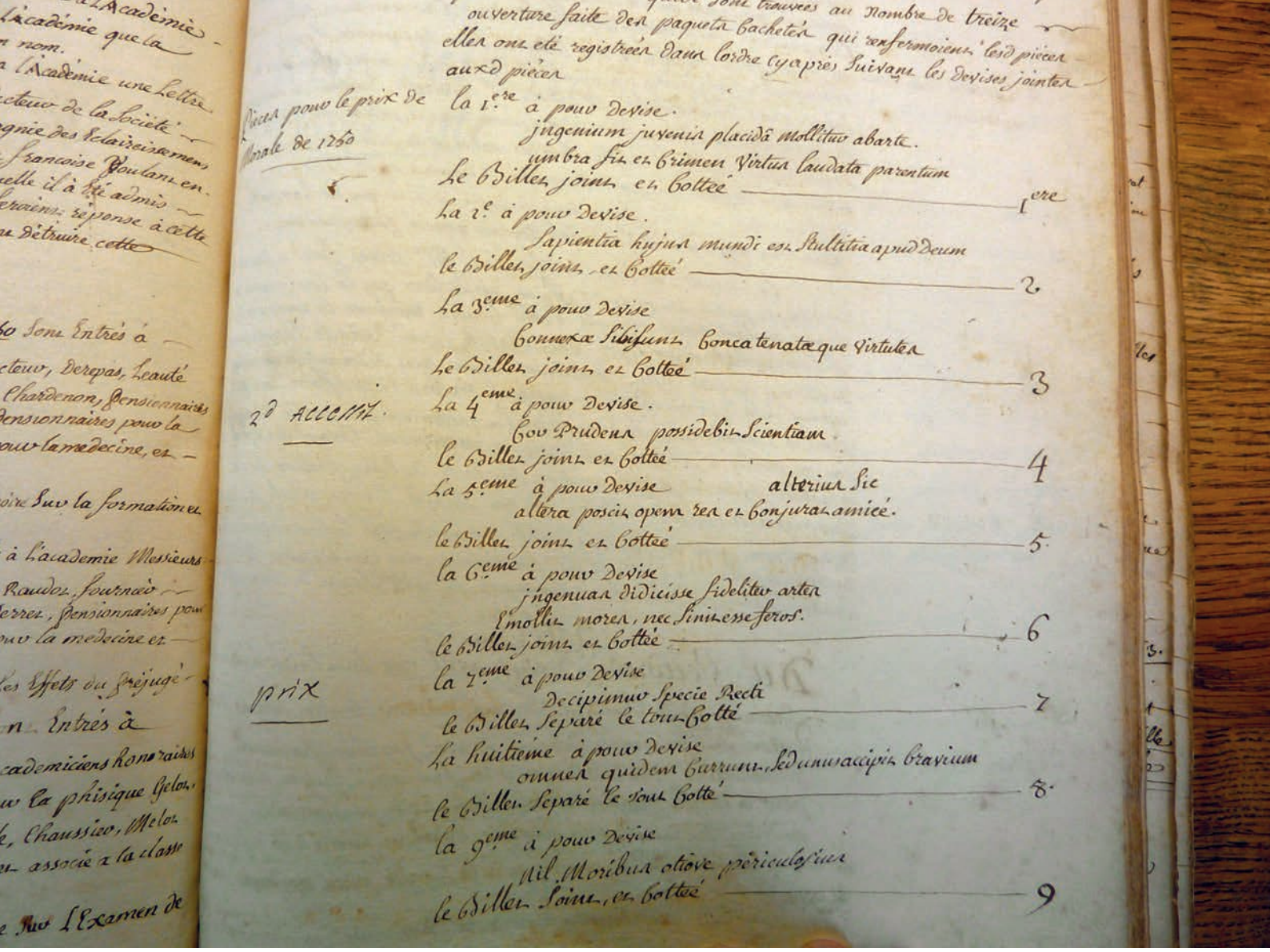


Abb. 2: Auszug aus den Sitzungsprotokollen der Akademie von Dijon mit der Auflistung der Eingaben zur Preisfrage von 1750 (inkl. der gekürten Schrift n° 7 von Rousseau)

so ließen diese an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig, wenn es um die Behandlung inakzeptabler Themen ging. Gemäß den Satzungen der Académie française waren Gott, der König und die Sitten (*Dieu, le Roi, les mœurs*) kategorial der Diskussion entzogen. Strittige Fragen des Glaubens waren also auch in diesem vergleichsweise offenen Genre ebenso ausgeschlossen wie kritische Äußerungen zur Politik des französischen Staates oder zum herrschenden moralischen Konsens. [21] Hierüber wachten nicht nur die Akademiker selbst. Der Académie française waren zwei Theologen der Sorbonne zur Seite gestellt, denen sämtliche Eingaben vorab zur Zensur vorgelegt werden mussten.[22]

Bewertet wurde vor allem aber auch nach den bereits erwähnten Form- und Stilkriterien. Von diesen zeugen insbesondere die (kritischen) Urteile in den Juryberichten. Speziell die Stringenz der Argumentation, die Klarheit und Reinheit der Sprache und die Makellosigkeit des Stils waren maßgebend. Moniert wurden so immer wieder „gemeine Ausdrü-

DOI: 10.13173/97834471218O4.319
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

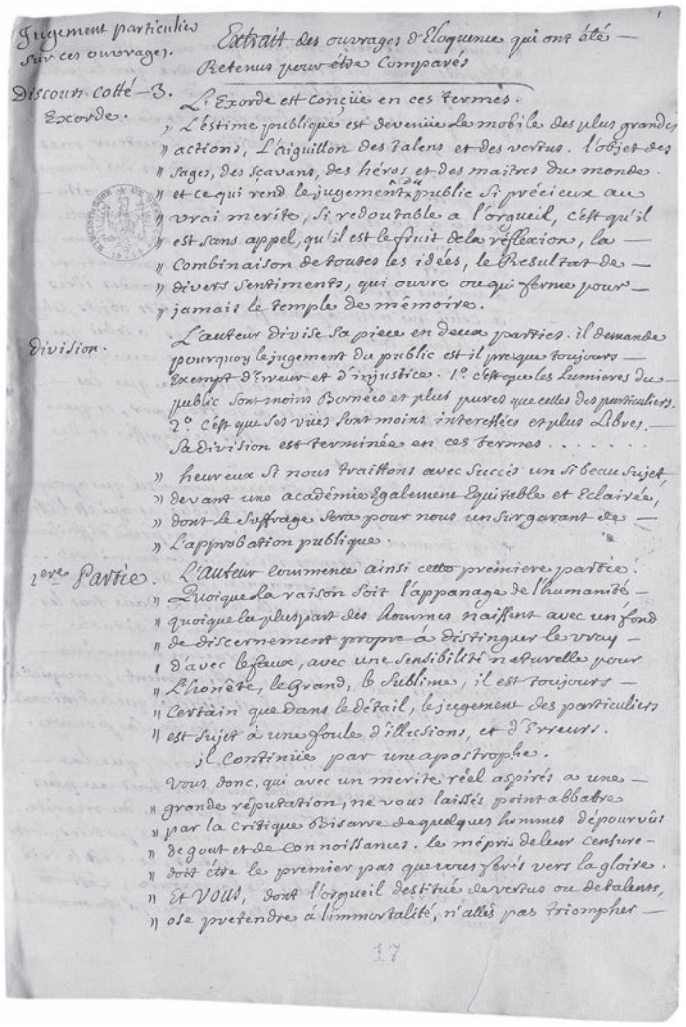

Jugement particulier sur ces ouvrages.
Extrait des ouvrages d'Eloquence qui ont été retenus pour être Comparés
Discours coté B.
Exorde.
L'Exorde est conçüe en ces termes.
» L'estime publique est devenüe la mobile des plus grandes
» actions, L'aiguillon des talens et des vertus. l'objet des
» Sages, des Scavans, des héros et des maitres du monde.
» et ce qui rend le jugement du public si précieux au
» vrai merite, si redoutable a l'orgueil, c'est qu'il
» est sans appel, qu'il est le fruit de la reflexion, la —
» Combinaison de toutes les idées, le Resultat des —
» divers Sentiments, qui ouvre ou qui ferme pour —
» jamais le temple des mêmoires.
Division.
L'auteur divise sa piece en deux parties. il demande
pourquoy le jugement du public est il presque toujours —
Exempt d'erreur et d'injustice. 1°. c'est que les Lumieres du —
public sont moins Bornées et plus pures que celles des particuliers.
2°. c'est que ses vues sont moins interessées et plus Libres. —
Sa division est terminée en ces termes . . . . . .
» heureux si nous traitons avec Succès un si beau sujet
» devant une académie également Equitable et Eclairée,
» dont le Suffrage Sera pour nous un Surgarant des —
» l'approbation publique.
2ere Partie.
L'auteur commence ainsi cette premiere partie:
» Quoique la raison soit l'appanage de l'humanité —
» quoique la plus part des hommes naissent avec un fond
» de discernement propre a distinguer le vray —
» d'avec le faux, avec une Sensibilité naturelles pour
» l'honnête, le grand, le Sublime, il est toujours —
» Certain que dans le détail, le jugement des particuliers
» est Sujet a une foule d'illusions, et d'Erreurs.
il continüe par une apostrophe.
Vous donc, qui avec un merite réel aspirés a une —
» grande réputation, ne vous laissés point abbatre
» par la critique obscure de quelques hommes dépourvûs
» de gout et de Connoissances. le mépris de leur Censure —
» doit être le premier pas que vous devés faire vers la gloire.
» Et VOUS, dont l'orgueil destitué de vertus ou de talens,
» ose pretendre a l'immortalité, n'allés pas triompher —
17

Abb. 3: Auszug aus dem Jurybericht der Académie de Besançon zur Preisfrage von 1756

cke“ (*expressions basses*), „mechanische Vergleiche“ (*comparaisons mécaniques*) oder die „Überladenheit des Stils und die mangelnde Schlüssigkeit der Gedanken“ (*bouffissure dans le style et inconséquence dans les idées*).[23] Selbst die Lesbarkeit und Sauberkeit der Handschrift verblieben nicht unter der Wahrnehmungsschwelle der Prüfungskommissionen. Als plastisches Beispiel für die immense Sorgfalt, mit der die Juroren nicht nur in Einzelfällen ihrer Arbeit nachgingen, mag der „rapport“ der Académie de Besançon zur Frage nach dem Urteil der Öffentlichkeit (*jugement du public*) für das Jahr 1756 dienen. Jede der (in die engere Auswahl aufgenommenen) Einreichungen wird hier zunächst mit ihrer Einleitung (*exorde*) wörtlich wiedergegeben, daraufhin in ihrem Aufbau exakt beschrieben und sodann in den einzelnen Gedankengängen der Argumentation umfassend rekonstruiert, wobei immer wieder ausgiebig aus den Manuskripten zitiert wird. Auf dieser Basis erfolgten schließlich die eingehende Kommentierung und Beurteilung (siehe Abb. 3).[24]

Am aussagekräftigsten für die Evaluationspraxis und den – sich wandelnden – Geltungsstatus des Wettbewerbswissens ist jedoch der konkrete Blick auf einzelne Preisfragen und die ausgewählten Manuskripte. In diesem Kontext trifft man nun allenthalben auf die anhaltende Prägekraft althergebrachter Wissenstechniken. Die Ausschreibungen an der Académie française (wie in der Provinz) waren durchgängig als Entscheidungsfragen oder Thesen formuliert, die zur kontrastierenden Argumentation im Pro/Contra-Schema aufriefen. Wie sie formal den seit der Antike in Rhetorik und Dialektik etablierten agonalen Verhandlungsmodus von Wissen bedienten, griffen sie auch inhaltlich auf traditionelle theologische und moralphilosophische Themen zurück.[25]

So lautete die Eloquenz-Preisfrage an der Académie française von 1673: „La science du salut est opposée aux vaines et mauvaises connaissances, et aux curiosités blâmables et défendues“ („Die Wissenschaft des Heils ist der eitlen und falschen Erkenntnis und der tadelnswerten und verbotenen Neugier entgegengesetzt“). Die gekürte Schrift bezog tatsächlich vehement für die evidenten Wahrheiten des Glaubens Stellung und pries diese in stärkstmöglicher Opposition zur verbotenen philosophischen Neugierde.[26] Kürenswert schien der Jury also auch das tradierte agonale Beweisschema, das eine These verteidigte, indem es die Argumente der Gegenseite unter Bezug auf den klassischen Autorenkanon widerlegte. Der Geltungsstatus der frühen Preisschriften erweist sich somit als ein pri-

DOI: 10.13173/97834471218O4.319
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

mär institutionell begründeter: Mit diesem Medium suchte eine Gelehrteneinrichtung des monarchischen Staates öffentlich einen etablierten Text- und Themenkanon zu pflegen (zu Prozessen der Kanonbildung und ihrer prägenden Wirkung auf spätere gelehrte Debatten und Praktiken → S. 379–391).

Die Preisfragen der französischen Akademien, die bis weit ins 18. Jahrhundert hinein von der herkömmlichen Agenda bestimmt blieben, erinnern so in der Tat an die schriftlichen Prüfungen, die den Schülern zeitgenössisch in den jesuitischen *collèges* oder den Gymnasien im Reich zu artverwandten Themenstellungen aufgegeben wurden.[27] Dies ist bemerkenswert, weil die Akademien seit dem Renaissancehumanismus die Traditionslinie der agonalen Wissensverhandlung, deren bedeutendste institutionelle Form die universitäre Disputation darstellte,[28] stets abgelehnt hatten. Sie präsentierten sich vielmehr als Vertreter einer neuen, kooperativen Wissenskultur, die die konventionellen Methoden der ‚Schulen', speziell der Universität, hinter sich gelassen hatten.[29]

Mit dem Fortgang des *concours académique* in Paris und gerade auch in der Provinz setzte jedoch ein allmählicher Wandel ein. Er zeitigte etwa seit den 1730er Jahren neue Fragen und Antworten, die von der Tradition nur noch bedingt gedeckt waren. Nun kamen vermehrt die virulenten Themen der Epoche, etwa die Regeln des Geschmacks, die Rolle der Öffentlichkeit oder der Status der Wissenschaften und Künste, unter veränderten argumentativen Prämissen zur Debatte.[30] Diese Entwicklung war gewiss in die Transformationen der Wissensproduktion in der Gelehrtenrepublik im allgemeinen und den aufklärerischen Diskurs im speziellen eingebettet. Ein wesentlicher, bisher vernachlässigter Faktor hierbei ist jedoch der gewandelte Geltungsstatus des Wettbewerbswissens, wie er vom System des *concours* als Praxis der *Iteration*, also der Veränderung qua Wiederholung aus der Institution selbst heraus, generiert wurde. Tatsächlich zeigt die Entwicklung der Preisfragen in der periodischen Organisationsform des Mediums einen gleichsam schleichenden Wissenstransfer, der sich über längere Zeiträume erstreckt und aus der Modifikation der Themenstellungen sowie der Öffnung der Jurys für die neuen Erklärungsansätze in den Eingaben resultiert.

So brachte etwa die Frage der Académie française nach der Vereinbarkeit der christlichen Gesinnung mit dem sozialen Ideal des *honnête homme*, des ehrbaren Mannes, für das Jahr 1703 eine gewisse Neukontextualisierung des religiösen Tugendkanons mit sich. Diese Bewegung nimmt sich nuanciert aus, fällt aber ob der vorhergehenden Preisverleihungen von 1677 zur „Reinheit von Geist und Körper" und zur „wahren und falschen Demut" (1679) ins Auge.[31] Entlang der Themenstellung rückt der Autor der Preisschrift (der Abbé de Dromesnil) die Autoritäten des christlichen Kanons in eine geänderte Perspektive und verschiebt, ob gewollt oder nicht, ihre Prinzipien ein Stück weit in Richtung weltlicher Geselligkeit und gewandter Konversationskultur.[32] Brisanter noch erwies sich die Abwandlung der Frage nach der Rolle der Öffentlichkeit, ausgehend von der These, dass man „das öffentliche Urteil respektieren, aber nicht von ihm abhängig sein soll" („Il faut respecter le jugement du public, mais il ne faut pas en dépendre", Académie des Jeux Floraux 1734),[33] hin zur Themenstellung: „Warum ist das Urteil der Öffentlichkeit gewöhnlich frei von Irrtum und Ungerechtigkeit?" („Pourquoi le jugement du public est-il ordinairement exempt d'erreur et d'injustice?", Académie de Besançon 1756). Diese Frage führte schließlich zur Bejahung der pluralen öffentlichen Meinung als souveräner Urteilsinstanz in der gekürten Schrift von Durey d'Harnoncourt (siehe Abb. 4).[34]

Wie diese Fälle zeigen, existierte eine Rückkopplung zwischen dem Prüfungssystem und dem dargelegten Wissen der Proband·innen. Dies macht auch der in den einschlägigen Juryberichten zu beobachtende Abwägungsprozess in der Auswahl der überzeugendsten Argumentation deutlich. Die Meinung der Jury zum ausgeschriebenen Thema stand nicht von vornherein fest, sondern konstituierte sich gerade in der Auseinandersetzung

DOI: 10.13173/9783447121804.319
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

mit den verschiedenen Erklärungsansätzen in den Einsendungen.[35] Die Rückkopplung reichte bis zum Geltungsstatus des tradierten Kanons. So erscheinen etwa sakrosankte Texte wie die Psalmen, die Paulusbriefe und die Werke des Kirchenvaters Augustinus in einem ganz anderen Licht, wenn sie, wie in der Preisschrift zum „ehrbaren Mann" von 1703, zum Beleg der Geselligkeitstauglichkeit des Christenmenschen statt zur Demonstration der „wahren Demut" herangezogen werden.[36] Ähnliches gilt für den politischen Tugendethiker Cicero, wenn er schließlich als Referenz (zur unterschiedlichen epistemischen Funktion der Bezugnahme auf philosophische und poetische Autoritäten → S. 366–378) für die unteilbare Souveränität der öffentlichen Meinung fungiert.[37]

Bezeichnend ist ferner, dass der wichtigste Wandel in den Argumentationsfiguren der Preisschriften nicht von neuen aufklärerischen Ideen, etwa dem Leitbild der Unparteilichkeit, sondern von Binnenverschiebungen in den tradierten rhetorischen Mustern selbst herrührt. Diese orientierten sich seit den 1730er Jahren in Richtung einer affektorientierten Position um, welche die Eloquenz ganz von der Wirkung auf das menschliche Herz (*cœur*) begriff und hieraus grundlegende anthropologische und erkenntnistheoretische Schlussfolgerungen ableitete.[38] Der agonale Debattenmodus im pro und contra und der grundsätzlich mündliche Argumentationsgestus wurden jedoch im Kern nicht angegriffen.

Nachdem wir uns ein Bild von den französischen Verhältnissen verschafft haben, gilt es nun, die spezifische Form des Wettbewerbswissens an den koreanischen Akademien genauer in den Blick zu nehmen.

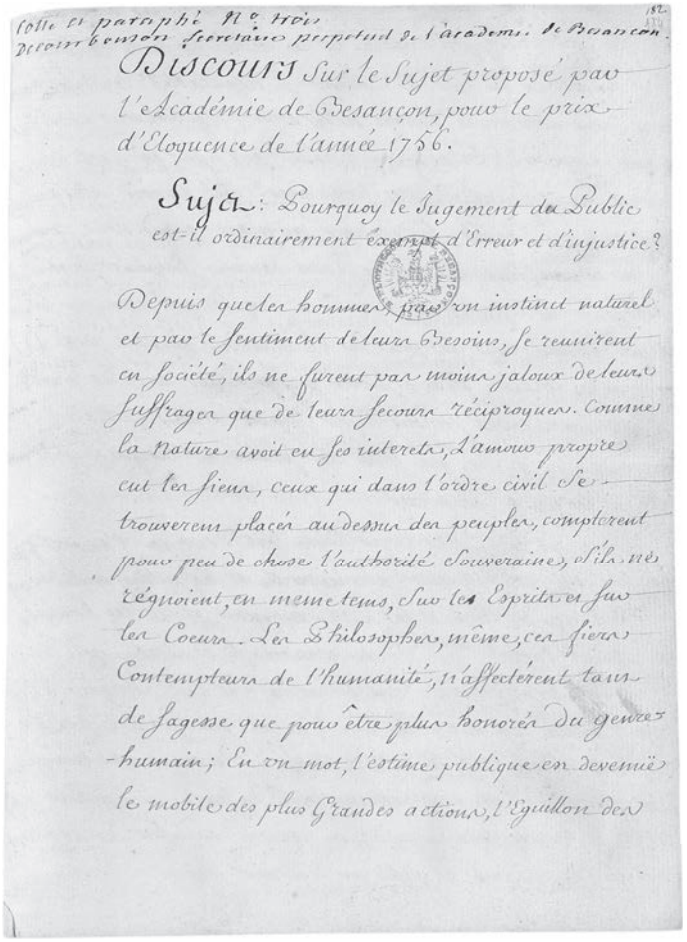
Die konfuzianischen Akademien und ihr Verhältnis zu den Staatsprüfungen

Am Beginn dieser Überlegungen zu den koreanischen Akademien ist zunächst festzuhalten, dass ostasiatische und europäische Gelehrtengesellschaften auf verschiedene Weisen durch Wissenstransferprozesse verbunden waren. Das chinesische Bildungssystem, speziell die kaiserlichen Staatsprüfungen, waren unter europäischen Chinaexperten des 17. und 18. Jahrhunderts wohlbekannt. Die Funktionen und Formate der Staatsprüfungen wurden oftmals positiv kommentiert. Seit der Zeit des Jesuiten Matteo Ricci (1552–1610), der „wie auch andere Europäer, die China besucht hatten, vom Prüfungssystem fasziniert war"[39] (und dieses persönlich in 1597 in Nanchang hatte betrachten können),[40] waren europäische Gelehrte vom meritokratischen System, das Talente nach vorurteilslosen Mechanismen aus der Bevölkerung für Beamtenpositionen aussuchte, beeindruckt. Selbst François Quesnay (1694–1774) bemerkte später mit deutlicher Bewunderung in seinem *Le despotisme de la Chine*, dass durch die kaiserlichen Prüfungen „die Söhne von Handwerkern zu Vizekönigen aufsteigen konnten."[41] Bedauerlicherweise enthalten die Berichte der Missionare keine Informationen über einen weniger sichtbaren Bestandteil des chinesischen Bildungssystems – die konfuzianischen Akademien. Trotz vereinzelter Berichte über die Existenz der Akademien blieb ihre Funktion als Ergänzung, Gegenstück oder Konkurrenz zum staatlichen Bildungssystem weitgehend unbekannt. Die Akademien der späten Ming-Zeit spielten eine große Rolle in der Formation von politischen Fraktionen, aber westliche Besucher in China betrachteten die Akademien nicht als wichtig und als einen Ableger des staatlichen Bildungssystems. Jedoch waren selbst die knappen Kontakte genug, um Ähnlichkeiten zwischen den konfuzianischen Institutionen und europäischen Gelehrtengemeinschaften festzustellen, wie z. B. im Fall von Matteo Ricci, der, wahrscheinlich, die berühmte Akademie der Weißhirschhöhle besuchte und diese als „eine Gelehrtenakademie (una Academia di letterati)"[42] bezeichnete.

Während die chinesischen Akademien zumindest wahrgenommen wurden, blieben ihre koreanischen Gegenstücke in den Berichten der Missionare unerwähnt. Das koreanische Chosŏn Königreich (1392–1910) war

DOI: 10.13173/97834471218O4.319
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

für Ausländer praktisch geschlossen und Kontakte mit westlichen Missionaren kamen nur im Rahmen von Besuchen koreanischer Gesandtschaften am kaiserlichen Hof in Peking oder anderen Sitzen des chinesischen Kaisers zustande. Die Geschichte der koreanischen Akademien beginnt fast zeitgleich mit der Ankunft der ersten jesuitischen Mission in China (die erste Akademie in Korea wurde im Jahr 1543 gegründet) und gibt einen einzigartigen Einblick in die Funktionsweisen ostasiatischer Bildungs- und Wissensevaluationssysteme. Ein Hauptmerkmal der koreanischen Akademien war ihre Beziehung zum Staatsprüfungssystem; im Gegensatz zu China, speziell während der Qing Dynastie, in welcher die Akademien hauptsächlich zur Vorbereitung auf die Staatsprüfungen genutzt wurden, verstanden sich die koreanischen Institutionen als eine unabhängige Alternative zum staatlichen Bildungs- und Prüfungssystem. Viele Eigenschaften des chinesischen Bildungssystems, die europäische Eliten mit Neugier erfüllten, wurden aus unterschiedlichen, oft überraschenden Gründen von vielen koreanischen Gelehrten abgelehnt, da sie versuchten, ein funktionierendes Gegenstück zu den Staatsprüfungen in ihren Akademien zu entwickeln. Um die Prüfungsformate an koreanischen Akademien zu verstehen, ist es unabdingbar, vorher kurz die Beziehung zwischen konfuzianischen Akademien und dem staatlichen Beamtenprüfungssystem im vormodernen Korea und China zu betrachten. Es wird grundsätzlich davon ausgegangen, dass das in den staatlichen Prüfungen in China verhandelte Wissen, nachdem eine neue Auslegung der konfuzianischen Klassiker durch den chinesischen Gelehrten Zhu Xi (1130–1200) in der späten Song- (13. Jahrhundert), Yuan- (1271–1368) und frühen Ming-Zeit (14.–15. Jahrhundert) populär wurde, stark durch den Einfluss der mit Zhu Xis Lehre verbundenen neuen konfuzianischen Gelehrten geprägt wurde.[43] Da Inhalte des chinesischen Systems durch die koreanische Chosŏn Dynastie übernommen wurden, wird ebenso davon ausgegangen, dass eine ähnlich symbiotische Beziehung zwischen der koreanischen Gelehrtengemeinschaft und den Inhalten des Beamtenprüfungssystems in Korea bestand.


Discours Sur le Sujet proposé par l'Académie de Besançon, pour le prix d'Eloquence de l'année 1756.

Sujet: Pourquoy le Jugement du Public est-il ordinairement exempt d'Erreur et d'injustice?

Depuis que les hommes par un instinct naturel et par le sentiment de leurs Besoins, se reunirent en Société, ils ne furent pas moins jaloux de leurs Suffrages que de leurs Secours réciproques. Comme la Nature avoit eu ses interets, l'amour propre eut les siens, ceux qui dans l'ordre civil se trouverent placés au dessus des peuples, comptérent pour peu de chose l'autorité Souveraine, s'ils ne réguioient, en meme tems, sur les Esprits et sur les Coeurs. Les Philosophes, même, ces fiers Contempteurs de l'humanité, n'affectérent tant de Sagesse que pour être plus honorés du genre-humain; En un mot, l'estime publique en devenuë le mobile des plus Grandes actions, l'Eguillon des

Abb. 4: Manuskript der gekürten Schrift n° 3 von Durey d'Harnoncourt zur Preisfrage der Académie de Besançon von 1756

Obwohl auch in Korea das Prüfungssystem auf der vorherrschenden konfuzianischen Ideologie aufbaute, existierte jedoch eine große Bandbreite von Kritik am Format der Beamtenprüfungen seitens koreanischer Gelehrter. Diese Opposition war nicht nur durch politischen Dissens oder Korruptionsvorwürfe motiviert, beides Gründe, warum viele Gelehrte eine Teilnahme an den Prüfungen ablehnten, sondern auch durch eine grundsätzliche Ablehnung der agonalen, kompeti-

DOI: 10.13173/9783447121804.319
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

tiven Natur der Prüfungen. Die mitleidlose Selektion[44] von Kandidaten entsprach nicht den konfuzianischen Vorstellungen des Bildungsprozesses durch Selbstkultivierung und die reine Abfrage von Textwissen ließ keinen oder wenig Raum zur Evaluation der moralischen Qualitäten der Kandidaten. Bereits der Gelehrte und hohe Beamte Cho Kwangjo (1482–1519) kritisierte „das Scheitern, Personen mit ausgewiesener Tugendhaftigkeit und gereifter klassischer Ausbildung zu rekrutieren" und argumentierte, „dass es unmöglich ist die Qualität der Kandidaten durch eine kurze Prüfung zu bestimmen."[45] Dass die Gründung der ersten konfuzianischen Akademien nur wenige Dekaden nach Cho Kwangjos letztlich gescheitertem Versuch, das Prüfungssystem zu reformieren, erfolgte, ist kein Zufall.[46]

Die frühen Akademiegründer waren durch dieselbe Problematik motiviert und suchten mit den Akademien eine institutionelle Alternative für den Transfer und die Evaluation von Wissen zu schaffen. Die konfuzianischen Akademien in Korea wurden also von Beginn an als Antwort auf die wahrgenommenen Übel des Prüfungssystems gegründet und boten Gelehrten erstmals die Chance, ihre eigenen Lehrcurricula und Evaluationssysteme zu schaffen, welche die Ansprüche der konfuzianischen Doktrin ohne Kompromisse umsetzten. Die ideologische Ablehnung der Staatsprüfungen komplizierte die Beziehung zwischen den Gelehrten der Akademien und dem Prüfungssystem. Auf der einen Seite lehnten sie das konkurrenzfördernde Format der Prüfungen als widersprüchlich zu ihren Werten ab, auf der anderen Seite blieben die Prüfungen Alpha und Omega einer jeden Gelehrtenkarriere und es war schwierig, die ökonomische Bedeutung der Prüfungen für Aufstieg oder Statuserhalt einer Familie zu negieren. Ironischerweise standen die Akademien nun mit dem staatlichen Prüfungssystem in einem institutionellen Wettbewerb, der durch unterschiedliche Auslegungen von Bedeutung und Praktiken und der Wissensevaluation definiert war.

Dieses Dilemma wird in den Regularien der ersten Akademien deutlich, in welchen versucht wird, eine Grenze zwischen dem uneigennützigen Studium der konfuzianischen Klassiker und dem profanen Lernen für die Staatsprüfungen zu ziehen. In seinen Regularien für die Isan Akademie erkannte der Gelehrte T'oegye Yi Hwang (1502–1571) an, dass „mit Hinblick auf die Staatsprüfungen man nicht umher kommt, eine gewisse Anstrengung zu investieren, um umfassende Einsicht zu erhalten und diese zu verstehen." Er betont aber auch, dass „man die korrekte Ordnung von Innerem und Äußerem, Anfang und Ende, unerheblich und wichtig oder nicht dringend und dringend verstehen sollte."[47] Für T'oegye stand die Kultivierung des eigenen Inneren immer vor der Zurschaustellung des eigenen Wissens nach außen. Der Gelehrte Yulgok Yi I (1536–1584) nahm dagegen in den Regularien für seine Ŭnbyŏng-Studienhalle eine striktere Haltung zu den Staatsprüfungen ein. „Wenn jemand für die Staatsprüfungen lernen möchte, so soll er dies definitiv woanders tun."[48] Das Spannungsfeld zwischen Staatsprüfungen und Selbstkultivierung wird auch in den Akademie-Regularien von Han'gang Chŏng Ku (1543–1620) deutlich. „Gelehrte, welche diese Akademie besuchen, können die Staatsprüfungen nicht umgehen, aber neben den Staatsprüfungen existiert auch, was im Altertum als das ‚Lernen für sich selbst' bezeichnet wurde."[49] Die koreanischen Gelehrten reklamierten Konfuzius' Aussage, „die Lernenden des Altertums taten es [das Lernen] um ihrer selbst willen, die Lernenden von heute um der Menschen willen,"[50] für sich und propagierten ihre Akademien als einen Ort der Selbstkultivierung, nicht des Lernens für ein Publikum.

Koreanische Akademien und Bildung „für sich selbst"

Die koreanischen Akademiegründer entledigten sich damit zwar nicht der Notwendigkeit der Wissensevaluation, um den Erfolg ihrer Bemühungen zu messen, verschoben

DOI: 10.13173/97834471218O4.319
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

aber den Fokus der Evaluation. Ein guter konfuzianischer Gelehrter wurde nun nicht mehr nur anhand seiner intellektuellen Brillanz bewertet, sondern auch moralische Qualität und tugendhaftes Verhalten wurden wichtige Evaluationskriterien. Dieser Ansatz veränderte eines der Hauptmerkmale der Staatsprüfungen: Anonymität. Um Nepotismus oder Voreingenommenheit gegen Prüflinge zu verhindern, wurden nicht nur die Texte der Prüflinge in den Staatsprüfungen aufwendig anonymisiert, sondern auch die Auswahl der Prüfer bis zum letzten Moment geheim gehalten.[51] Für die Akademien galt nun das Gegenteil: Um die Studenten akkurat zu evaluieren, wurde versucht, so viele Informationen wie möglich über den Charakter des Prüflings in Erfahrung zu bringen.

Die moralische Entwicklung der Studenten war allerdings ein schwierig zu erfassendes Kriterium. Daher setzten die Akademieleiter auf die Selbstregulierung der Akademiegemeinschaft und hofften auf den guten Einfluss des Kollektivs. Die Regeln der Munhŏn-Akademie in Haeju verordneten, dass „Freunde zusammen nach Harmonie und Frieden streben, sich gegenseitig über Fehler instruieren und zu Gutherzigkeit ermutigen sollen."[52] Jedoch setzte die Akademie auch auf eine regelmäßige Überprüfung des moralischen Fortschritts der Studenten und schrieb fest, dass „am ersten Tag des ersten Monats jeder Jahreszeit die Leiter der Akademie alle Studenten versammeln und die Regeln der Akademie verlesen und diskutieren. Gutes Verhalten und Missetaten der Studierenden werden geprüft."[53] Die Praxis, das Verhalten der Studenten schriftlich zu dokumentieren, verbreitete sich schnell in vielen Akademien, und obwohl heute nur wenige dieser faszinierenden Dokumente erhalten sind, bezeugen sie die Wertschätzung, die der moralischen Ausbildung der Akademiemitglieder beigemessen wurde. Das wahre Lernen war untrennbar mit moralischem Verhalten verbunden und die Akademien legten genauso viel Wert auf das Benehmen der Studenten wie auf die Diskussion der Klassiker und das Textstudium.

Die moralische Erziehung der Akademiemitglieder war dementsprechend auch mit Disziplin und der Sanktionierung von falschem Verhalten verbunden. Während die Akademieleiter hauptsächlich auf Geduld und Kommunikation setzten, schreckten sie nicht vor Bestrafungen zurück. Das meist gewählte Mittel der Bestrafung war der Ausschluss der betreffenden Studenten von Vorträgen, aber in extremen Fällen drohte der Verweis von der Akademie, wie z. B. die Regeln der Munhoe-Akademie stipulieren: „Jene, die gegen die korrekten Sitten verstoßen, faul und müßig sind, müssen je nach der Schwere ihres Fehlverhaltens diszipliniert werden. Sie können der Akademie verwiesen werden oder ihr Name wird aus der Akademiemitgliederliste gestrichen. Alles, was verkommene Sitten oder bösartiges Verhalten betrifft, muss ernsthaft diskutiert werden."[54]

Die Betonung moralischer Qualitäten wird auch in der nominellen Infragestellung zweier Merkmale der vormodernen koreanischen Gesellschaft deutlich. Zum einen dadurch, dass die Akademiehierarchie nach Seniorität und nicht nach offiziellem Rang organisiert wurde, und zum anderen dadurch, dass auf die freie Zulassung zur Akademie, ungeachtet des sozialen Hintergrunds, bestanden wurde. Im Gegensatz zu China konnten praktisch nur Kinder aus Elitenfamilien an den koreanischen Staatsprüfungen teilnehmen bzw. diese erfolgreich absolvieren, was von vielen Gelehrten als ungerechte Diskriminierung und Verschwendung von Talent wahrgenommen wurde. Die Akademien sahen sich in ihrer Absicht, auch moralische Erziehung zu vermitteln, einem größeren Publikum verpflichtet. „Was die Regularien zur Zulassung zu den Akademieräumlichkeiten angeht, so ist jedwede Diskussion, ob eine Person aus einer Gelehrtenfamilie stammt oder aus einem einfachen Stand kommt, verboten. All jene, die die Intention haben zu lernen, werden zugelassen."[55] Diesen Idealen wurde allerdings nicht immer Folge geleistet; hohe Beamte hatten oftmals großen Einfluss auf eine Akademie und Akademiemitglieder rekrutierten sich meist ausschließ-

DOI: 10.13173/97834471218O4.319
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 5: Sungyang-Akademie in Kaesŏng. Fotografie Martin Gehlmann

lich aus Elitefamilien, aber zumindest wurden diese Prinzipien kodifiziert.

Moralische Erziehung, Rituale und Textstudien verschmolzen in den Akademien zu einer ganzheitlichen Ausbildung, deren Bestandteile als untrennbar verstanden wurden. Versagen in einem Bestandteil wurde zum Indikator für Defizite in allen anderen Bereichen. Die Akademiegründer und Verfasser der Regularien betrachteten die Akademien als enge Gemeinschaften, in welchen jede Handlung vom Verlangen, die konfuzianische Lehre zu verstehen, motiviert sein sollte. Prüfungen sollte nur dazu dienen die langfristige Perspektive dieses Prozesses zu kontrollieren und gleichzeitig als festliche Gelegenheit, um die akademische Gemeinschaft zusammenkommen zu lassen. Die Regeln der Munhoe-Akademien beschreiben den Ablauf solcher rituellen Prüfungszeremonien.

Am Anfang und Mitte eines jeden Monats begeben sich alle Studenten, in korrekter Kleidung, zum westlichen Schrein, öffnen das Tor, entzünden Weihrauch (dies übernimmt einer der älteren Studenten), verbeugen sich zweimal und begeben sich dann zum östlichen Schrein, wo das Ritual gleichermaßen durchgeführt wird (selbst wenn es nicht Anfang oder Mitte des Monats ist, müssen Studenten, welche die Akademie verlassen oder zurückkehren, sich zum Schreingebäude hin verbeugen). Alle kehren in den Hof zurück, wo sie sich gegeneinander verbeugen. Danach betreten sie die Vorlesungshalle und beschließen die Sitzordnung. Die Artikel des Lernens der Akademie der Weißhirschhöhle und das *Hakkyo mobŏm* (wie auch die Aka-

DOI: 10.13173/97834471218O4.319
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

demieregularien) sowie das *Kleine Lernen*, die Vier Bücher, das *Jinsilu*, das *Sŏnghak chibyo* und andere Bücher werden nach der Reihenfolge, die auf den an der Wand hängenden Holztafeln vorgegeben ist, gelesen. In Beachtung dieser Reihenfolge wird ein Buch nach dem anderen gelesen und wenn das Ende [des Buches] erreicht ist, beginnen sie von vorne. Bei schwierigen Stellen befragen sich die Studenten gegenseitig, leiten andere an und geben Rat.[56]

Der kollegiale und – der Intention nach – wettbewerbsfreie Charakter der gegenseitigen Wissensüberprüfung ist hier bemerkenswert. Sinn solcher „Prüfungssitzungen" sollte es nicht sein, die Studenten nach Fähigkeit zu selektieren, sondern sie beim Verstehen schwieriger Passagen der konfuzianischen Lehre durch gegenseitigen Wissenstransfer zu unterstützen. Jedoch waren die Zusammenkünfte gleichzeitig eine Gelegenheit, den Wissensstand und das Textverständnis der Akademiemitglieder zu evaluieren und kompetitiv einzuordnen. Dementsprechend wurden diese auch dokumentiert, wie wieder aus den Regularien der Munhoe-Akademie sichtbar wird. „Geschwinde, kluge und schriftgewandte Studenten sind auszuwählen und für einen Monat zu Assistenten zu ernennen, um die Vorlesungen, Diskussionen, Meinungen und korrekten Methoden sowie die guten und schlechten Taten für eine spätere Überprüfung zu dokumentieren."[57] Aus diesen Dokumenten sind bis heute einige konkrete Prüfungspraktiken und -inhalte der Akademien aus der späteren Chosŏn-Zeit überliefert. In diesen wird deutlich, dass die rhetorische Abkehr vom kompetitiven Charakter der Wissensevaluation in der Praxis nicht immer umzusetzen war bzw. Wissenswettbewerbe offener in die Akademiecurricula integriert wurden.

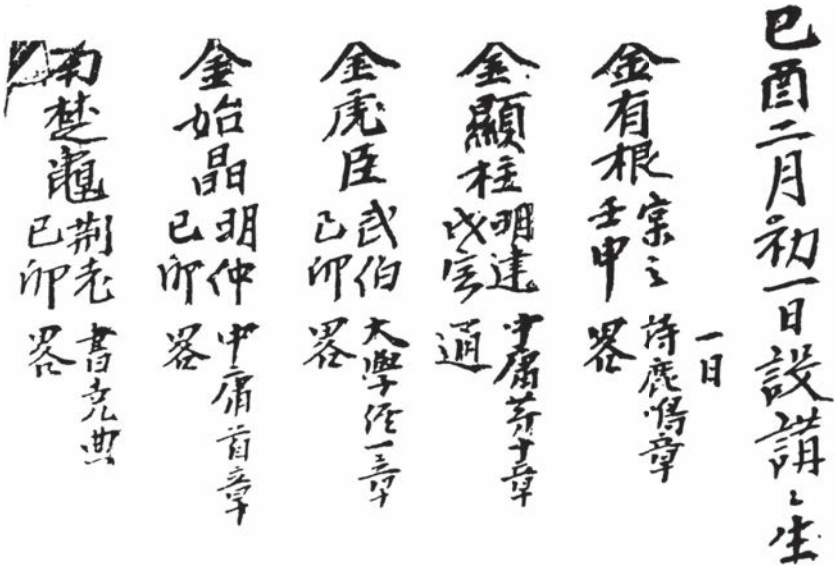


Abb. 6: Pyŏngsan-Akademie Prüfungsbewertungen

Prüfungsformate und -inhalte der koreanischen Akademien

Die Prüfungen der Akademien veränderten sich mit der Ausbreitung und der damit verbundenen Transformation des Akademiesystems im 18. und 19. Jahrhundert. Die meist von berühmten Gelehrten gegründeten Akademien des 16. Jahrhunderts waren auch institutionalisierte Gemeinschaften für Anhänger und Schüler dieser Persönlichkeiten. Wie die Korrespondenz von Yulgok Yi I dokumentiert, waren die Studenten seiner Ŭnbyŏng-Studienhalle Teil eines engen Kreises von Anhängern, nicht selten mit persönlichen Beziehungen zu Meister Yulgok. Die wachsende Anzahl von Akademien im 17. Jahrhundert führte zu einer größeren Anonymität unter den Studenten und weniger Enthusiasmus für die Ideale der ersten Generation von Akademiegründern und -studenten. Zu dieser Zeit begannen sich Vorlesungen und Prüfungen der Akademien zu formalisieren und eine Reihe von Maßnahmen zur exakteren Überprüfung des Ausbildungsfortschritts wurde eingeführt. Die Vorlesungsregularien der Sŏksil-Akademie geben einen guten Einblick in das Prüfungssystem der Akademie, welche die kollegiale Atmosphäre der Akademiegemeinschaft beibehielt, aber gleichzeitig wieder die akademische Kompetenz und Konkurrenz der Studenten stärker betonte.

Am sechzehnten Tag eines jeden Monats findet eine Vorlesung statt. Wenn es Grund gibt, die Vorlesung abzusagen, sendet der Akademievorstand vorher einen Brief und informiert alle, die an der Vorlesung teilnehmen wollten. Während

DOI: 10.13173/97834471218O4.319
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

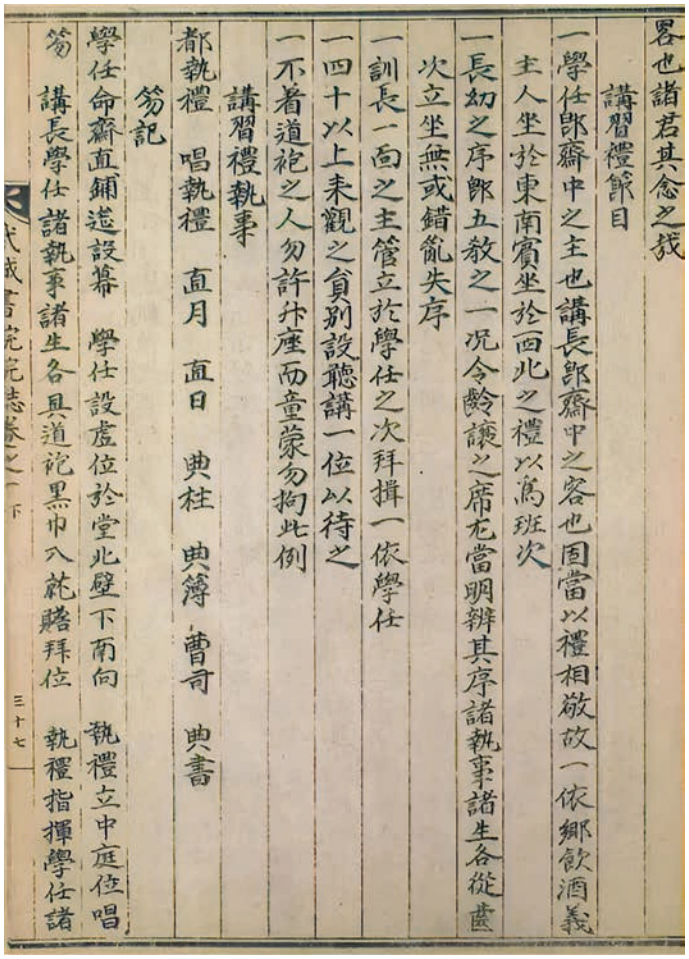


Abb. 7: Musŏng-Akademie *kangsŭmnye*

der Vorlesung werden die Absätze des Textes gemäß der Teilnehmerzahl aufgeteilt und die Reihenfolge wird durch das Ziehen von Losen festgelegt (wie zum Beispiel: der Erste, der Zweite). Entsprechend der Losziehung antworten die Teilnehmer und lesen ihren Teil je nach Altersgruppe (wenn die Anzahl der Teilnehmer größer ist als die Zahl der zu lesenden Absätze, ist es nicht nötig, dass ein jeder vorliest, und mit dem Ende eines Kapitels sollte auch die Vorlesung gestoppt werden). Studenten über dreißig Jahre lesen aus dem Buch vor, jüngere Studenten rezitieren den Text mit ihrem Rücken zum Buch. Noch jüngere lesen die Kommentare des Textes (ohne ihren Rücken zum Buch zu kehren). Die jüngsten Studenten werden nach ihren Verdiensten und Fehlern getestet und nach diesen evaluiert (und mit den Noten „kompetent", „ungefähr", „grob" und „unfähig" bewertet).[58]

Alle diese Beispiele zeigen, dass der typische akademische Dialog zwischen Meister und Schüler in den späteren Akademien mit Wettbewerbsstrukturen, analog zu den Staatsprüfungen, integriert wurde: Die durch Benotung bestimmte, kompetitive und publizierte Hierarchie und die Auslosung der Fragen waren praktisch eine Rückkehr zum Gleichheits- und Anonymitätsprinzip der Staatsprüfungen.
Die Regularien der Sŏksil-Akademie wurden auch in vielen anderen Akademien genutzt. Die Ziehung von Losen zur Schaffung einer fairen Leseordnung und die Hierarchie zwischen älteren und jüngeren Studenten waren ebenso Standard an vielen Akademien. Die Vorlesungsrituale der Musŏng-Akademie (*kangsŭmnye*) (1873–1880) schreiben vor, dass

> ein Assistent auf der linken Seite des Tisches kniet, die Lose zieht und diese den Studenten zeigt. Ein Student nimmt das Buch und begibt sich zum vorderen Tisch, wo er sich verbeugt und kniet. Der Vorlesungsvorsitzende nimmt den [zugelosten] Absatz des Buches und zeigt diesen dem Studenten. Der Student liest den Absatz und wenn er fertig ist, befragt ihn der Vorsitzende [zu seinem Verständnis des Absatzes].[59]

Ein weiterer wichtiger Aspekt der Prüfungsstrategien der Akademien waren die Unterteilung der Studenten nach Alter und die damit verbundenen Evaluationskriterien. Mit der Diversifizierung der Akademiegemeinschaften trafen oft viele verschiedene Generationen von Studenten in den Akademien aufeinander, da die Prüfungen als soziale Ereignisse auch von älteren lokalen Gelehrten besucht wurden. Obwohl diese theoretisch noch immer Studentenstatus besaßen, wurden sie anders behandelt. Jüngere Studenten mussten sich an strikteren Kriterien messen lassen als ihre bereits erfahrenen Kollegen und in den meisten Fällen die diskutierten Textstellen auswendig lernen. Das Ideal, die Klassiker auswendig rezitieren zu können, musste jedoch nur selten in Gänze erfüllt werden. Während die Kenntnis der kompletten Vier Bücher tatsäch-

DOI: 10.13173/97834471218O4.319
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

lich vorausgesetzt wurde, wurden die sehr viel umfangreicheren Fünf Klassiker auf das *Buch der Lieder, das Buch der Urkunden* und das *Buch der Wandlungen* reduziert und das *Buch der Riten* und die *Frühlings- und Herbstannalen übersprungen.*[60]

Trotz all dieser Maßnahmen sahen die Leseexamen weiterhin nicht den Ausschluss von Studenten oder die Auswahl eines Prüfungsbesten vor. Die Prüfungssysteme nutzen nun zwar vermehrt repressive Maßregelungen; die Akademien der späten Chosŏn-Zeit schlossen teilweise tatsächlich Studenten, die mehrmals die Prüfungen nicht bestanden hatten, von Vorlesungen aus oder verhängten Prügelstrafen, aber die allgemeine Organisation der Prüfungen verschrieb sich noch immer mehr dem Dialog als dem Wettbewerb.

Dass sich Ziele und Reichweite der Akademieaktivitäten langsam änderten oder ändern mussten, stand außer Frage; die Akademien rangen mit den sich verändernden Ansprüchen der Studenten und den wachsenden ökonomischen Bedürfnissen. Die Akademieautoritäten waren zwar noch immer vom Wert des ‚reinen' Erlernens des konfuzianischen Weges überzeugt, aber diese Rolle in der Praxis auszufüllen gestaltete sich zunehmend schwieriger. Ein Beispiel dafür sind die Prüfungen der ältesten koreanischen Akademie – der Sosu-Akademie. Selbst diese traditionsreiche Institution wurde im frühen 19. Jahrhundert mit den Grenzen ihrer konfuzianischen Berufung konfrontiert. Während die konkreten Konsequenzen dieser Entwicklung für viele Akademien verloren oder nicht dokumentiert sind, gewähren die erhalten gebliebenen diversen Aufzeichnungen (*chamnok*) der Sosu-Akademie einen Einblick in die Aktivitäten der Akademie im 18. und 19. Jahrhundert. Am interessantesten sind dabei die detaillierten Aufzeichnungen der Akademie für die Jahre 1826 und 1827 und die darin enthaltenen Dokumente zu den Wissensevaluationen.

Obwohl die traditionelle Vorstellung der frühen Akademien durch das Bild einer isolierten Gemeinschaft von fleißigen Studenten geprägt war, präsentieren die Dokumente der Sosu-Akademie diese als Zentrum eines bedeutenden sozialen Netzwerks, das Studenten allein schon durch seine Verbindungen zu wichtigen Gelehrten und lokalen Beamten anzog. Die Studenten bewohnten nun nicht mehr die Gebäude der Akademie, sondern besuchten die Vorlesungshalle der Akademie nur zu bestimmen Anlässen, wie Vorlesungsreihen und Gedichtwettbewerben.[61] Dieses Modell entsprach den Interessen der lokalen Eliten, welche durch die Teilnahme an den Wettbewerben der Akademie ihr lokales Prestige zu erhöhen hofften, aber sich nicht all den Einschränkungen der traditionellen Akademieausbildung unterwerfen wollten. Die Anpassung der Akademien an diese Rolle erforderte neue Angebote. Die Aufzeichnungen der Sosu-Akademie dokumentieren Gedichtprüfungen im vierten und sechsten Monat des Jahres 1826, Vorlesungen mit Leseprüfungen im elften Monat desselben Jahres, eine Studiensitzung im dritten Monat des Jahres 1827, eine Vorlesung, welche siebzehn Tage andauerte, im zwölften Monat desselben Jahres. Zudem enthalten sie ein Tagebuch zu den Vorlesungen vom sechsten bis zum siebzehnten Tag des zwölften Monats des Jahres 1822. Enthalten sind nicht nur die Korrespondenzen zur Organisation der Aktivitäten, sondern auch die Themen der Vorlesungen, Teilnehmerlisten und -bewertungen.

Die Aktivitäten der Sosu-Akademie waren im Vergleich zu jenen der frühen Akademien diverser und fanden das ganze Jahr hindurch statt;[62] ein Rundbrief aus dem Jahr 1826 kündigt Studienaufenthalte (*kŏjae*) und Lesesitzungen (*t'ongdok*) sowie Vorlesungsprüfungen für Herbst und Winter an, während der Frühling und Sommer für Gedichtwettbewerbe reserviert waren. Die Akademie hielt im Frühjahr 1826 tatsächlich einen fünfzehntägigen Gedichtwettbewerb (*sunjae*) ab. Üblicherweise fielen Termine für Gedichtwettbewerbe in Jahre in welchen auch Staatsprüfungen angesetzt waren, um die Nachfrage der Studenten nach Vorbereitungsmöglichkeiten für die Gedichtprüfungen des staatlichen Examens zu be-

DOI: 10.13173/97834471218O4.319
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

friedigen.[63] Die Initiative im Jahr 1826, ein Treffen der Gelehrten und Studenten einzuberufen, kam vom lokalen Magistraten, der auch das Zitat, auf welches sich die Wettbewerbsgedichte reimen sollten, auswählte. Die Studenten verfassten kurze Gedichte oder *fu*-Gedichte (längere Reimprosa), die dann gesammelt und im Stile der Staatsprüfungen benotet wurden.

Die Teilnehmerzahlen dieser Zusammenkunft waren größer als sonst; für den Wettbewerb am ersten Tag des sechsten Monats gaben 45 Studenten eine Reimprosa und 30 Studenten ein Gedicht zur Bewertung ab. Die Themen der Kompositionen stützten sich auf die Klassiker sowie auch auf literarische Werke. Am 25. Tag des vierten Monats wurden eine Zeile des Textes „Aufzeichnungen vom Pavillon des betrunkenen Alten" (*Zuiweng ting ji*) vom Song-Gelehrten Ouyang Xiu (1007–1072) und ein Zitat aus dem *Zhongyong* als Themen für die Reimprosa ausgewählt; und für das kürzere Gedicht ein Reim nach einem Vers des Tang-Gelehrten Han Yu (768–824) und nach einem Zitat aus dem *Menzius* verlangt. Die Teilnehmer hatten dabei jeweils eine halbe oder eine ganze Kerzenlänge Zeit, die Gedichte zu verfassen. Die Lokalautoritäten waren von den Ergebnissen des Wettbewerbs begeistert und der lokale Magistrat prämierte den Autor der besten Kompositionen mit einem Fächer und einem Pfund Tabak. Weitere Studenten erhielten je nach Benotung Bündel von Schreibpapier als Anerkennung für ihre Arbeiten.

Die Bewertung der Gedichte erfolgte offensichtlich nach zwei Kategorien: Einerseits formalistische Kriterien, wie Befolgung von Reimschemata, Tonalität, Versmaß; andererseits bezeugten aber auch latente Kriterien, wie der Einschub von passenden Metaphern, Anspielungen auf Zitate aus dem konfuzianischen Kanon, Bezugnahme auf in den Vorlesungen diskutierte Themen oder sogar die Einbeziehung der Geschichte der Akademie und ihrer Meister in die Gedichte, die Gelehrsamkeit der Prüflinge und spielten eine Rolle in der Evaluation.

Die Ausrichtung solcher Veranstaltungen war eine Abkehr von der Vision der frühen Akademiegründer. Anstatt sich auf das Verstehen der konfuzianischen Lehre zu konzentrieren, wurden nun große Gedichtwettbewerbe abgehalten, die sich in Evaluationsformat und Ansprüchen an den Gedichtprüfungen des Staatsexamens orientierten. Obwohl dies sicherlich als „Lernen um der [anderen] Menschen willen" bezeichnet werden kann, spielten die Wettbewerbe im Kalkül der Sosu-Akademie eine wichtige Rolle. Gedichtwettbewerbe waren wichtig für Verbindungen mit den lokalen Eliten, welche danach strebten, sich auf die Staatsprüfungen vorzubereiten oder wichtige Beamte mit ihren literarischen Fähigkeiten zu beeindrucken. Die Gedichtprüfungen der Akademien waren demnach tatsächlich eine Rückkehr zum formalisierten Wettbewerbsprinzip: Die schriftlichen Leistungen der Studenten wurden anonym evaluiert, oft in Kooperation mit Gelehrten und Beamten von außerhalb des akademischen Kollektivs, und Sieger und Verlierer der Wettbewerbe wurden klar bestimmt. Die Organisation solcher Gedichtwettbewerbe war auch ein Bruch mit der geschlossenen Wahrnehmung des Studentenkollektivs der Akademie; die Wettbewerbe waren für die breite Öffentlichkeit geöffnet (in der Praxis hauptsächlich lokale Gelehrte und Bekannte der Akademiemitglieder) und gaben den Studenten die Möglichkeit das eigene Talent mit anderen zu messen. Die Ankündigung der Wettbewerbe, die in Rundbriefen an alle Schulen, andere Akademien, Gelehrtenassoziationen und Behörden der Provinz verschickt wurde, garantierte eine signifikante Publizität, ein typischer Faktor des Wettbewerbs.

Darüber hinaus organisierte die Sosu-Akademie weiterhin Aktivitäten, die mehr den Idealen des konfuzianischen Lernens entsprachen. Wie früher versammelten sich die Studenten der Akademie im elften Monat für Vorlesungen in der Unterrichtshalle. Ein detailliertes Tagebuch aus dieser Zeit zeigt, dass am 25. und 26. des Monats drei Kapitel des

DOI: 10.13173/97834471218O4.319
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Chujasŏ chŏryo studiert wurden und am 28. die ersten vier Kapitel des *Tongjian jieyao* zur Lektüre standen. Eher unerwartet wurden jedoch auch diese Lesesitzungen von Gedichtwettbewerben im Stile der Staatsprüfungen begleitet und auch nach deren Vorbild bewertet. Die Teilnehmerlisten eines Gedichtwettbewerbs im Rahmen eines Studienaufenthalts im dritten Monat des Jahres 1827 sind ebenso erhalten geblieben. Eine ähnliche Verbindung von Gedichtwettbewerben und Vorlesungen ist auch für das Ende desselben Jahres dokumentiert. Nachdem die Studenten das Vorwort des *Zhongyong* gelesen hatten, wurden das Thema der Reimprosa und Gedichtübungen ausgegeben, welche beide aus dem *Shiji* stammten. Wieder wurden alle Gedichte gesammelt und sorgfältig bewertet. Die Vorlesungsaufzeichnungen sind Zeugnis der Regelmäßigkeit der Vorlesungen an der Akademie, in welchen selbst beschrieben wird, dass an manchen Tagen nur drei oder vier Studenten in die Akademie kamen und es unmöglich war, (an diesem Tag) eine Lesesitzung zu organisieren. Die Komposition und Evaluation von Gedichten wurde im frühen 19. Jahrhundert nun integraler Teil anderer Ausbildungsaktivitäten an der Sosu-Akademie. Die Absicht hinter der Integration der Gedichtwettbewerbe war, die Schreibfähigkeiten der Studenten zu verbessern, damit diese an den Wettbewerben in und außerhalb der Akademie sowie den Staatsprüfungen teilnehmen konnten. Dabei ist auffällig, dass die Aufzeichnungen der Akademie zwar die Resultate und Bewertungen der Gedichtwettbewerbe, aber keine Erwähnung zu den Bewertungen der Lese- und Verständnisfähigkeiten beinhalten, obwohl die Akademie bereits im Jahr 1749 Regularien einführte, die verlangten, „dass Studenten in der Lage sein sollten, die Vorlesungstexte mit dem Rücken zum Buch zu rezitieren und dass die Teilnehmerliste entsprechend entweder mit dem Eintrag ‚verstanden' oder ‚nicht verstanden' hinter dem jeweiligen Namen versehen wird."[64]
Während Gedichtwettbewerbe ein Standardmittel zur Evaluation des Wissenstands der Studenten wurden, blieb das Curriculum der Akademie fokussiert auf das Lesen der Klassiker und ihrer Kommentare. Die Akademie organisierte Vorlesungen von berühmten Gelehrten, die als Vorbilder für die Studenten fungieren sollten. Es ist kein Zufall, dass im Jahre 1827 nach einer Lesung des *Zhongyong* die Feinheiten der Klassikerexegese diskutiert wurden, unter anderem auch die Frage, wie das ‚Lernen für sich selbst' zu definieren sei. Gedichtwettbewerbe, Lesesitzungen und Vorlesungen vermischten sich im Curriculum der Sosu-Akademie zu einem komplexen Mechanismus, der allen Zielen der Akademie nutzte. Gedichtwettbewerbe zogen Studenten und Gelehrte von außerhalb an und ermöglichten Interaktionen mit lokalen Beamten, während der Rest des Jahres Studienaufenthalten und fokussierten Vorlesungen zu den Klassikern vorbehalten waren. Die Aktivitäten der Akademie bestanden also aus drei Teilen, wobei jeder einer anderen Strategie des Wissenstranfers und der Wissensevaluation verschrieben war. Die Klassikerstudien basierten auf einem traditionellen, nicht agonalen konfuzianischen Ansatz, Gedichtwettbewerbe betonten agonale Aspekte des Lernens und der Evaluation. Die Publizität der Vorlesungen durch berühmte Gelehrte schließlich brachte neue Interpretationen auf den Bereich der Akademie, welche garantierten, dass die Studenten mit neuen intellektuellen Trends vertraut waren und auf diese reagieren konnten.
Die Befunde zum Wandel des Wettbewerbswissens und seinen Bedingungen gewinnen jedoch erst im weiteren transkulturellen Vergleich mit den französischen Akademien und den dortigen Prüfungsmodalitäten ihre volle Relevanz.

Transkulturelle Aspekte der akademischen Prüfungspraktiken

Eine der grundlegenden Einsichten dieser vergleichenden Überlegungen besteht darin, dass dem kompetitiven Wissensformat der

DOI: 10.13173/9783447121804.319
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Preisfragen an den französischen Akademien vielmehr als bisher gesehen ein Element der Prüfung, des Abprüfens von Wissen, innewohnte, während die Examen an den Akademien in Korea im Laufe ihrer Entwicklung (spätestens seit dem 18. Jahrhundert) und im Gegensatz zu den ursprünglichen Gründungsintentionen deutlich auch Züge des gelehrten Wettstreits, wie er in den Staatsexamen praktiziert wurde, aufwiesen. Tatsächlich ist es gerechtfertigt, von einem spezifischen Wissen im Wettbewerb zu sprechen, das in beiden akademischen Gelehrtenkulturen durchaus ähnliche Formen zeitigt, und dies sowohl, was die einschlägigen institutionellen Strukturen anbelangt, als auch die praktischen Prüfungsumstände.

Da wären zunächst die konkreten Prüfungsformate. An den koreanischen wie den französischen Akademien wurden den Kandidaten (und Kandidatinnen im französischen Fall)[65] Gedichte beziehungsweise Reimprosa zu vorbestimmten Themen aufgegeben und die jeweils besten Arbeiten des Teilnehmerfeldes ausgezeichnet. Außerdem stellte das Verfassen von Aufsätzen oder die mündliche Interpretation von Texten nach etablierten Regeln der Beweisführung und der sprachlich-stilistischen Gestaltung eine maßgebliche Fertigkeit dar. Hierbei war in beiden akademischen Kulturen das Argumentieren in der Form von agonalem Pro und Contra zentral, um zur besten Lösung oder Erklärung der Fragen, gestellten Probleme oder zugelosten Passagen zu gelangen.

Was die Evaluation des verhandelten Wissens anbelangt, so zeugt gerade diese im französischen wie im koreanischen Fall von dem herausragenden Stellenwert, der den Prüfungen an den jeweiligen Akademien zukam. Die Beurteilung der Eingaben erfolgte mit großer Sorgfalt und im Rahmen eines zeitintensiven, stark regelorientierten Prozesses. Nach der Entscheidung über die ausgeschriebenen Themen wurden eigene Kommissionen eingesetzt, denen die schriftlichen Arbeiten ohne Angabe des Namens des Verfassers bzw. der Verfasserin zur Bewertung vorgelegt wurden. Die Einreichungen wurden intern ausgiebig diskutiert und, wie die einschlägigen Überlieferungen zeigen, kritisch kommentiert. Die Ergebnisse wurden bei den zeremoniellen Akademiesitzungen öffentlich bekanntgegeben und die jeweils besten Eingaben mit Preisen (finanziell, symbolisch, bis hin zu Naturalien in Korea) ausgezeichnet.

Die Bewertungsmaßstäbe der akademischen Jurys waren dabei in Fernost wie in Europa doppelter Natur: Expliziten, stärker formalisierbaren Kriterien standen latente *Protokolle* wie Klarheit, Stil und Eleganz gegenüber. Gerade letzteren kam dabei besondere Bedeutung zu, da sie die Evaluationsprozesse schließlich nachhaltiger beeinflussten als messbare Kategorien wie die metrische Präzision der verfassten Gedichte oder die formallogische Stringenz der Argumentation. So wurden gerade die ‚weichen' Kriterien zu wichtigen Faktoren des epistemischen Wandels.

Die Mündlichkeit und das grundlegende Verständnis, dass die akademischen Wissensverhandlungen ideell wie praktisch der Debatte unter Anwesenden verpflichtet waren, bilden einen weiteren essentiellen Pfeiler, der der Gelehrtenkultur an den koreanischen und den französischen Gesellschaften gemein war. Ist dies im koreanischen Kontext, wo ein Gutteil des Prüfungswesens tatsächlich mündlich vonstatten ging (obwohl nach den Akademien diese schriftlich protokolliert werden sollten), ohnehin evident, so gilt es für die französischen Sozietäten mit ihren textbasierten Wettbewerben nicht minder. Auch wenn der *concours académique*, wie wir gesehen haben, bereits ab der Ankündigung im Medium der (Druck-)Schrift und unter Verwendung sogar der periodischen Presse organisiert war, blieb das Leitbild für die Redaktion wie die Evaluation der Beiträge ein mündliches und deren Stil auf die Adressierung eines in Präsenz versammelten Publikums ausgerichtet. Auch hier hatte das gesprochene Wort einen festen und prominenten Platz, nämlich in Form der Verlesung

DOI: 10.13173/97834471218O4.319
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

des siegreichen *discours* vor den versammelten Akademiemitgliedern bei der feierlichen öffentlichen Sitzung.

Schließlich eint beide Arten von gelehrten Gesellschaften eine spezifische Form der Selbstdarstellung und Profilierung in der Öffentlichkeit: Sowohl die koreanischen als auch die französischen Akademien legten größten Wert darauf, sich von den etablierten staatlichen Bildungseinrichtungen scharf abzugrenzen und sich als Institutionen eigenen, ja neuen Typs zu präsentieren, die mit den herkömmlichen Methoden der Gelehrsamkeit gebrochen hatten. Auch wenn die Akademien in Frankreich anders als die koreanischen Gesellschaften keine privaten Gründungen, sondern fest in das monarchische System integriert waren, verfügten sie als eigene Korporationen mit verbrieften Rechten und Privilegien doch über ein gewisses Maß an institutioneller Unabhängigkeit.[66]

Zugleich zeigt sich gerade an den Prüfungsformen der koreanischen und der französischen Akademien, wie ambivalent der von ihnen behauptete Status als Gelehrteninstitutionen eigener Art tatsächlich war und wie sehr sie gerade mit Blick auf die konkreten Praktiken der Gelehrsamkeit in überwölbende Traditionslinien eingebettet waren. So ist im Falle zahlreicher koreanischer Akademien, die schon früh auch offizielle Patronage durch den Staat erhielten, eine unverkennbare Anpassung der Lehre an Inhalte und Formen der Staatsprüfungen festzustellen, die bis hin zu den Evaluationssystemen und konkreten Bewertungskriterien der Einrichtungen reichte. Was die französischen Akademien und die von ihnen wohl gehegte Preisfragenkultur anbelangt, ist die Diskrepanz nicht minder auffällig. So griffen die Wettbewerbe eine Praxis auf, die die Autoren schon seit dem jesuitischen *collège* kannten, wo vorgegebene Themen nach etablierten Argumentationsmustern abgehandelt und die besten Arbeiten gekürt wurden.

Mit den Preisausschreiben knüpften die Akademien de facto an die rhetorische und dialektische Tradition der Frage an und damit an eine Wissenstechnik, die ihre entscheidende Prägung in der Scholastik und der universitären Disputation erfahren hatte.

Für die transkulturelle Perspektive auf das Phänomen Wissen im Wettbewerb ist dieser Befund von doppelter Bedeutung. Zum einen ist bemerkenswert, dass sowohl im Fall der koreanischen als auch der französischen Akademien eine eklatante Diskrepanz zwischen der Selbstdarstellung der gelehrten Gesellschaften und den Langfristtraditionen der vorherrschenden Wissenspraktiken bestand. Bedenkt man zudem, dass sich die Akademien in Frankreich stets als innovative Institutionen der Kooperation und des unparteilichen Diskurses präsentierten (worin ihnen die wissensgeschichtliche Forschung lange Zeit gefolgt ist[67]), sie zugleich mit den Preisfragen jedoch an der agonalen Wissenskultur der Universitäten und den konventionellen Methoden der Schulen partizipierten, wird das Wettbewerbswissen zum Vektor einer grundlegenden Verschiebung des Blicks auf die französische Sozietätsbewegung.

Tatsächlich ermöglicht es die transkulturelle Perspektive, die in der Forschung massiv abgeblendete traditionsgebundene religiöse und rituelle Dimension der Wissenspraktiken an den französischen Akademien wieder freizulegen und diese als Institutionen zu begreifen, die tief in die alteuropäischen Überlieferungskontexte bis zur Antike eingebettet waren. Noch viel zu sehr gelten die französischen Akademien, die als ‚reinster' Typus der westlichen Sozietäten insgesamt betrachtet werden, in der Nachfolge der einschlägigen wissensgeschichtlichen Arbeiten seit den 1970er und -80er Jahren als moderne, säkulare und spezialisierte Forschungseinrichtungen, ausgelegt auf Teamwork, naturwissenschaftliche Fakten und objektive Wahrheitssuche.[68] In der vergleichenden Perspektive von Wissen im Wettbewerb erscheinen diese prestigeträchtigen Gelehrtenverbindungen vielmehr als Orte, an denen Autorität, Kanonpflege, moralische Anleitung, Mündlichkeit und nicht zuletzt religiöse Diskurse und Deu-

DOI: 10.13173/9783447121804.319
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

tungsmuster im 18. Jahrhundert durchweg eine große Rolle spielten.

Kommen wir zunächst auf das bereits erwähnte Beispiel der frühen rhetorischen Preisfragen an der Académie française zurück, welche offiziell als „prix de dévotion" (Frömmigkeitspreis) lanciert wurden. Wie die gekürten Antworten zeigen, ging es hierbei primär um die Bestätigung eines institutionell beglaubigten Wissens sowie um die Einordnung von tradierten Thesen in einen feststehenden – und offensichtlich zu pflegenden – Kanon von Autoritäten. Diese waren, passend zu den verhandelten Themen, religiöse Autoritäten, die Kirchenväter, Heilige und die Schriften der Bibel selbst, die von einigen wenigen antiken Autoren (speziell Aristoteles und Cicero) arrondiert wurden. Als Garanten der christlichen Tugend- und Heilslehre standen sie über aller Kritik.

Als sakrosankt muss zudem auch die Autorität des Herrschers gelten, dem als obersten Patron der Akademien und Inkarnation christlicher Moralvorstellungen die Poesiewettbewerbe in Paris und der Provinz bis weit ins 18. Jahrhundert hinein ihre ungebrochene hymnische Reverenz erwiesen. Der religiöse Ordnungsrahmen war schlechthin verbindlich und auch durch Zensur abgesichert, im Fall der Académie française, wie bereits erwähnt, durch zwei für den *concours* zuständige Theologen der Sorbonne. Zudem kam es auch zu akuten Interventionen von kirchlicher und staatlicher Seite, wenn einzelne Eingaben, aber auch bestimmte Themenstellungen der Akademien selbst für politisch oder moralisch unangemessen befunden wurden.[69]

Der vergleichende Blick auf die Prüfungspraktiken legt es mithin nahe, die Wissenskultur an den französischen Akademien – viel stärker als in der bisherigen Forschung geschehen – in der Kontinuitätslinie von religiösen Bruderschaften und monastischen Verbindungen und deren Gelehrsamkeitsformen zu betrachten. Und noch ein weiteres wichtiges Unterscheidungsmerkmal zwischen den gelehrten Gesellschaften in Korea und Frankreich relativiert sich im transkulturellen Licht. An den französischen Akademien existierten (mit Ausnahme der Kunstakademien) keine Formen des Unterrichts oder der Ausbildung in Lehrer-Schüler-Verhältnissen wie in Korea. Mitnichten sind diese Institutionen deswegen aber als spezialisierte Stätten einer rein wissenschaftlichen Funktionselite zu betrachten. Die Preisfragenliteratur, speziell die Wettbewerbsform der Eloge auf große historische Persönlichkeiten,[70] zeigt vielmehr, dass auch an den französischen Akademien der Anspruch auf ein sittliches Lebensideal, auf moralische Vorbildlichkeit, ja auf Menschenführung und Erziehung bestand. Der *concours académique* stellte hierfür das spezifische Medium der dem Unterricht eigentlich abholden Einrichtungen dar. Dass er schließlich auch als *prix de vertu* (Tugendpreis) figurierte, welcher ab dem letzten Viertel des 18. Jahrhunderts nicht nur an der Académie française, sondern auch der naturwissenschaftlich orientierten Akademie in Bordeaux für besonders tugendhafte Taten verliehen wurde,[71] bestätigt diese pädagogische Dimension nachdrücklich.

Schließlich verliert auch ein weiteres Differenzkriterium zwischen dem Wettbewerbswissen der koreanischen und der französischen Akademien bei genauerer Betrachtung an Bedeutung, nämlich die Publizität des *concours* und die Neuartigkeit seiner printmedialen und periodischen Verbreitungsmittel. Mit Blick auf die soziale Zusammensetzung der Teilnehmerschaft ist festzustellen, dass zu den rhetorischen Preisfragen als einer der zentralen Säulen des *concours* vor allem männliche Personen beitrugen, die an der Universität eine Ausbildung in den Fächern des *triviums*, also in Grammatik, Dialektik und Rhetorik, durchlaufen hatten. Dadurch reduzierte sich der reale Teilnehmer·innenkreis bei den Eloquenzpreisen trotz der prinzipiell adressierten breiten anonymen Öffentlichkeit beträchtlich. Tatsächlich lag er mit den erwähnten durchschnittlich 15 Eingaben pro Ausschreibung nicht weit entfernt von den Zahlen bei den verschiedenen Prüfungs-

DOI: 10.13173/97834471218O4.319
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

sitzungen der koreanischen Akademien, die durchschnittlich 20 Teilnehmer nicht überschritten. Auf jeden Fall kann trotz des freilich größeren und heterogeneren Einzugsfeldes nicht von einem echten Massenpublikum die Rede sein. Auch endete die Öffentlichkeit als Verfahrensprinzip des *concours* buchstäblich vor den Toren der Akademien, insofern die internen Evaluationsprozesse dem Publikum verborgen blieben.

Eine rituelle Dimension schließlich wohnte bei aller ‚Modernität' der Kommunikationsmedien auch dem *concours académique* inne. In der Zeremonie der öffentlichen Sitzung, bei der am Gedenktag Ludwigs des Heiligen nach der Messfeier der Sieger dem versammelten Publikum aus geistlichen und weltlichen Standeseliten verkündet wurde, kam sie nur allzu deutlich zum Ausdruck. Hier wurde dem anonymen Verfasser ein Name gegeben und durch die Spruchmacht der Akademie die höhere Würde einer überzeitlichen Autorität zuteil – getreu dem Motto der Académie française: „A l'immortalité" (Zur Unsterblichkeit).

Auch koreanische Akademien wurden gleichzeitig zu einem Teil und zu einer Alternative im traditionellen konfuzianischen Diskurs. In den ursprünglichen Plänen der ersten koreanischen Akademien war es ihr Zweck, die existierenden Methoden des Wissenstransfer zu reevaluieren und eine radikale Version eines non-agonalen Bildungssystems anzubieten. Die Verankerung in der Tradition war jedoch gerade die Ursache, warum koreanische Akademien im Laufe der Zeit die Prinzipien der Staatsexamen (Anonymität, Öffentlichkeit, Publizität) wieder in ihre Curricula integrierten. Die Wettbewerbstradition war einfach zu stark, um vor den Toren der konfuzianischen Akademien halt zu machen. Der Versuch der Akademien, eine non-agonale Wissensevaluation zu etablieren, gegründet auf Dialog zwischen den Akademiemitgliedern, reflektiert aber die Diversität an Meinungen zu Prüfungs- und Wettbewerbsmethoden in Ostasien, und vielleicht auch im globalen Kontext.

Fazit: das Momentum des Wettbewerbswissens

Schließlich gibt der Vergleich der Prüfungspraktiken auch Aufschluss über die spezifischen Dynamiken des Wissenswandels an den koreanischen und französischen Akademien. In beiden Fällen, so ist festzuhalten, setzte die Bewegung nicht abrupt, sondern in einem allmählichen, längerfristigen Prozess ein, in dem tradierte epistemische Strukturen zudem nicht einfach durch neue ersetzt wurden. Vielmehr entstanden hybride Argumentationsmodi und komplexe Überlagerungen zwischen unterschiedlichen Formen der Wissensdiskussion. So wurden in der Preisschrift zur Frage nach dem Urteil der Öffentlichkeit von 1756 etwa Thesen der neuen Souveränitätslehre sowie zur pluralen Verfasstheit der öffentlichen Meinung im tradierten Stil von pro und contra und unter Rekurs auf klassische Autoritäten und moralische *exempla* behandelt. Bemerkenswert ist ferner, dass die einzelnen Faktoren der Impulssituation, aus welcher der epistemische Wandel hervorging, eine zum Teil beträchtliche Vorgeschichte aufweisen. So waren die technischen Mittel des Buchdrucks, die gemeinschaftliche Wissensaushandlung in Gelehrtenverbindungen und insbesondere die Form der Entscheidungsfrage im Frankreich des 17. Jahrhunderts alles andere als neu.

Maßgebend für den zu beobachtenden Wissenstransfer im *concours académique* war jedoch, dass diese Faktoren angesichts einer sich printmedial organisierenden Öffentlichkeit samt den sich etablierenden periodischen Publikationsformaten sowie im Zuge der Mobilisierung breiterer gelehrter Schichten in ein anderes Verhältnis zu einander traten. Hieraus erwuchs ein Erneuerungspotential, das die Preisfragenpraxis im Laufe des 18. Jahrhunderts allmählich zu verändern begann und schließlich auch die tradierten rhetorisch-dialektischen Argumentationsmuster einem – hybriden – Wandel unterwarf.

Erstaunlich ist jedoch, dass dieser Wandel eine durchaus lange Formierungsphase, von den 1670er Jahren bis zum zweiten Drittel des 18.

DOI: 10.13173/97834471218O4.319
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Jahrhunderts in etwa, aufweist und zunächst nur schwach ausgeprägte Spuren der Neukontextualisierung hinterließ, wie der Blick auf die frühen rhetorischen Wettbewerbe (*prix de dévotion*) und deren Entwicklung gezeigt hat. Dies ist insbesondere angesichts der sehr ‚modernen' institutionellen Bedingungen bemerkenswert, unter denen der *concours académique* in den 1670er Jahren als printmediales Verfahren lanciert wurde, das, wie beschrieben, auf Anonymität und allgemeiner öffentlicher Zugänglichkeit basierte und mit den gelehrten Journalen das neueste periodische Medium der Zeit heranzog. Einmal mehr zeigt sich, dass technische Dispositive nicht abseits der konkreten wissensgeschichtlichen Praktiken betrachtet werden dürfen – und wie tief die rhetorisch-dialektischen Argumentationsmuster, mit denen die Autor·innen auf die tradierten Entscheidungsfragen antworteten, habitualisiert waren.

Erst ab den 1730er Jahren begann das Innovationspotential der Gattungsbedingungen schließlich zu greifen und mobilisierte nun tatsächlich Fragen und Antwortformen, welche die traditionellen Muster überstiegen.[72] Nun kamen neue Wettbewerbe auf, insbesondere auch zu naturwissenschaftlichen und technologischen Problemen, die – neben den weiterexistierenden traditionelleren Auslobungen – unterschiedlichste Lösungsansätze ermöglichten und ein breites internationales Teilnehmer·innenfeld mobilisierten. Damit ist auch der Rahmen, in dem sich das Wettbewerbswissen der Akademien in Korea bewegte, überschritten.

Was jedoch schließlich die Bedingungen des epistemischen Wandels anbelangt, bestätigt der interkulturelle Vergleich der akademischen Prüfungsformen in Korea und Frankreich eine der zentralen Thesen des SFB 980 zu den *Momenta*, also der Gestalt und Struktur von Wissensbewegungen in vormodernen Kulturen. So sind es just die praktischen Modalitäten der Wissensaushandlung, speziell in auf *Iteration* basierenden institutionellen Prozessen, welche abseits der herausgehobenen Situationen forcierter Innovation und des Bruchs die impulsgebenden Konstellationen des Transfers ausmachen. In ihnen fallen die tradierten und neueren Formen der Manifestation von Geltungsansprüchen zusammen. So entsteht jene komplexe Dynamik aus Verstetigung und gradueller Öffnung, von der das Wissen im Wettbewerb an den koreanischen und französischen Akademien zeugt.

Vladimir Glomb & Martin Urmann

Anmerkungen

1 Siehe hierzu insb. das dominante Akademienbild in dem einflussreichen Sammelband *Europäische Sozietätsbewegung und demokratische Tradition. Die europäischen Akademien der Frühen Neuzeit zwischen Frührenaissance und Spätaufklärung*, hg. v. Klaus Garber u. Heinz Wismann, 2 Bde., Tübingen 1996; ferner James E. McClellan, *Science Reorganized. Scientific Societies in the Eighteenth Century*, New York 1985 u. Roger Hahn, „The Age of the Academies", in: *Solomon's House Revisited. The Organization and Institutionalization of Science*, hg. v. Tore Frängsmyr, Canton 1990, S. 3–12.

2 Vgl. Daniel Roche, *Le siècle des lumières en province. Académies et académiciens provinciaux, 1680–1789*, 2 Bde., Paris 1978, Bd. 1, S. 325 f.

3 Vgl. Jeremy L. Caradonna, *The Enlightenment in Practice. Academic Prize Contests and Intellectual Culture in France, 1670–1794*, Ithaca/London 2012, S. 23–32.

4 Vgl. ebd., S. 30 f. u. 53.

5 Vgl. ebd., S. 45 u. 54.

6 Vgl. Roche, *Le siècle des lumières en province*, Bd. 1, S. 327 f.

7 *Recueil de plusieurs pièces d'éloquence et de poésie, présentées à l'Académie française pour les prix de l'année 1671*, Paris 1696, S. VII–XI, S. VIII (Art. III). Alle Übersetzungen gehen, so nicht anders vermerkt, auf den Autor M. U. zurück. Die angegebenen Jahreszahlen der Preise beziehen sich auf die jeweiligen Ausschreibungen (nicht die Kür) der Wettbewerbe.

DOI: 10.13173/97834471218O4.319
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

8 Zu diesen Zahlen vgl. Caradonna, *The Enlightenment in Practice*, S. 107–116.
9 Siehe unter den raren expliziten Stellungnahmen die sehr allgemeinen Ausführungen in dem von Houdar de La Motte im Namen der Académie française verfassten „Discours sur les prix" (1714), in: ders., *Œuvres*, Bd. 8, Paris 1754, S. 365–380.
10 Vgl. Roche, *Le siècle des lumières en province*, Bd. 1, S. 329 f.
11 Zur Anonymität vgl. ebd. S. 327 und über den Preisfragenkontext hinaus: Roger Chartier, „Foucault's Chiasmus. Authorship between Science and Literature in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", in: *Scientific Authorship. Credit and Intellectual Property in Science*, hg. v. Mario Biagioli u. Peter Galison, New York/London 2003, S. 13–32.
12 Vgl. Caradonna, *The Enlightenment in Practice*, S. 50 f.
13 Siehe hierzu Martin Urmann, „Le *prix de morale* de l'Académie de Dijon pour l'année 1750: Le *Discours sur les sciences et les arts* de Rousseau dans le contexte des concours académiques (I.)", in: *Lumières* 37/38 (2021), S. 225–245, hier S. 235 f.
14 Zur Soziologie der Teilnehmerschaft vgl. detailliert Roche, *Le siècle des lumières en province*, Bd. 1, S. 336–339.
15 Vgl. Caradonna, *The Enlightenment in Practice*, S. 46–50.
16 Vgl. ebd., S. 65–71.
17 Vgl. ebd., S. 55 f. u. 71 f.
18 Siehe das bereits zitierte Reglement des *concours,* in: *Recueil de plusieurs pièces d'éloquence*, S. VIII (Art. IV; „une demi-heure de lecture").
19 Siehe etwa die offizielle Ankündigung der Académie de Dijon für den Preis von 1750, in: Marcel Bouchard, *L'Académie de Dijon et le* Premier Discours *de Rousseau*, Paris 1950, S. 46 f.
20 Vgl. Archives de l'Académie de Dijon, fonds privé, 128 J 46, fol. 62v, fol. 70r und fol. 72v.
21 Vgl. auch Daniel Roche, „Académies et académisme: le modèle français au XVIIIème siècle", in: *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée* 108/2 (1996), S. 643–658, hier S. 650–652.
22 Verschiedene Provinzakademien wie etwa in Montauban verfuhren ähnlich. Vgl. Caradonna, *The Enlightenment in Practice*, S. 51 f.
23 Für diese exemplarischen Zitate siehe Roche, *Le siècle des lumières en province*, Bd. 1, S. 340.
24 Vgl. BM de Besançon, Fonds de l'Académie, Ms 17, VI (1756), fol. 1–13.
25 Vgl. hierzu Martin Urmann, „Zwischen *prix de dévotion*, Wissensreflexion und Reformdiskurs. Die Preisfragen der französischen Akademien als literarische und epistemische Gattung und die Frage nach dem „Jugement du Public" an der Akademie von Besançon aus dem Jahr 1756", in: *Aufklärung* 28 (2016): *Aufsatzpraktiken im 18. Jahrhundert*, hg. v. Markus Meumann u. Olaf Simons, S. 105–133, hier S. 117–123.
26 Siehe den *discours* des Abbé de Melun de Maupertuis, in: *Recueil de plusieurs pièces d'éloquence et de poésie, présentées à l'Académie française pour le prix de l'année 1673*, Paris 1673, S. 1–45.
27 Vgl. auch Jens Nagel, „Schulrhetorik an Gymnasien um 1700", in: *Aufklärung* 28 (2016), S. 29–60.
28 Zur anhaltenden Prägekraft dieser zentralen epistemischen Praxis vgl. Anita Traninger, *Disputation, Deklamation, Dialog. Medien und Gattungen europäischer Wissensverhandlungen zwischen Scholastik und Humanismus*, Stuttgart 2012.
29 Zu diesem – auch von der Forschung lange Zeit nicht hinterfragten – Selbstbild der Akademien vgl. insb. McClellan, *Science Reorganized*, S. IX–XXIX und Manfred Lentzen, „Die humanistische Akademiebewegung des Quattrocento und die Accademia Platonica in Florenz", in: *Europäische Sozietätsbewegung*, hg. v. Klaus Garber u. Heinz Wismann, Bd. 1, S. 190–213.
30 Vgl. auch Caradonna, *The Enlightenment in Practice*, S. 88–90.
31 Vgl. die einschlägigen Preisschriften zu „La pureté de l'esprit et du corps" und zu „La vraie humilité et la fausse humilité", in: *Recueil de pièces d'éloquence, présentées à l'Académie française, pour les prix qu'elle distribue*, Bd. 1, 1671–1685, Amsterdam 1750, S. 239–248, S. 289–305.
32 Vgl. *Recueil de pièces d'éloquence présentées à l'Académie française, pour le prix de l'année 1703*, Paris 1703, S. 3–34.
33 *Recueil de plusieurs pièces de poésie et d'éloquence présentées à l'Académie des Jeux Floraux, les années 1734 et 1735*, Toulouse 1735, S. 80.
34 Vgl. hierzu Urmann, „Zwischen *prix de dévotion*, Wissensreflexion und Reformdiskurs", S. 129–132.
35 Siehe hierfür etwa den bereits erwähnten Bericht zur Öffentlichkeitsfrage in Besançon für das Jahr 1756, Fonds de l'Académie, Ms 17, insb. fol. 10v–12v.

DOI: 10.13173/9783447121804.319
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

36 Siehe den von der Académie française gekürten *discours*, in: *Recueil de pièces d'éloquence*, insb. S. 13–17.
37 So in der Preisschrift zum „jugement du public" von 1756, Fonds de l'Académie, Ms 17, fol. 189v–190r.
38 Zur Rhetorik des Herzens vgl. allgemein Dietmar Till, *Transformationen der Rhetorik. Untersuchungen zum Wandel der Rhetoriktheorie im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen 2004, insb. S. 319–338; zum Preisfragenkontext vgl. Martin Urmann, „The Reconfiguration of *Natura* and *Ars* in Cartesian Rhetoric and the Epistemological Reflections in the Prize Questions of the French Academies", in: *Natural Knowledge and Aristotelianism at Early-Modern Protestant Universities*, hg. v. Volkhard Wels u. Pietro Omodeo, Wiesbaden 2019, S. 315–342, hier S. 327–337.
39 Zit. n. Mary Laven, *Mission to China. Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East*, London 2011, S. 172. Zur Reflexion der chinesischen Staatsprüfungen in Europa siehe Eun-Jeung Lee, *‚Anti-Europa.' Die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung. Eine ideengeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*, Münster 2003.
40 Vgl. Ronnie Po-Chia Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552–1610*, Oxford 2010, S. 166.
41 François Quesnay, „Le despotisme de la Chine", in: *Journal des Sçavans* Vol. I Tome XXVII Amsterdam (1767), S. 232, für eine Studie zu den deutschen Übersetzungen des Werkes siehe Gabriel Sabbagh, „The first appearances of Quesnay in German: about Sinophilia, Sweden and the politics of physiocracy", in: *The European Journal of the History of Economic Thought* (2021), S. 1–20.
42 Matteo Ricci S. I., „Brief Nr. 21, 28 Oktober 1595", in ders., *Opere storiche del P. Matteo Ricci*, hg. v. Pietro Tacchi Venturi S. I., Macerata 1911–1923, Bd. 2, S. 174. Siehe auch Vladimir Glomb u. a., *Confucian Academies in East Asia*, Leiden 2020, S. 1.
43 Vgl. Hilde de Weerdt, *Competition Over Content – Negotiating Standards: Negotiating Standards for the Civil Service Examinations in Imperial China (1127-1279)*, Cambridge, MA. 2007.
44 Eines der Hauptwerke, welches die Widrigkeiten und Umstände des Staatsprüfungssystem gut beschreibt, ist Ichisada Miyazaki, Conrad Schirokauer (übers.), *China's Examination Hell. The Civil Service Examinations of Imperial China*, New Haven 1976.
45 Vgl. Yŏng-ho Ch'oe, *The Civil Examinations and the Social Structure in Early Yi Dynasty Korea, 1392–1600*, Seoul 1987, S. 69.
46 Die Diskussionen um die Reformation des Prüfungssystems sind zusammengefasst in James B. Palais, *Confucian Statecraft and Korean Institutions: Yu Hyŏngwŏn and the late Chosŏn Dynast*y, Seattle 1996, S. 122–207.
47 *T'oegye chip* 41:51a.
48 *Yulgok chŏnsŏ* 15:45a.
49 *Han'gang sŏnsaeng sokchip* 4:3b–4a.
50 *Lunyu* 14:24. Übersetzung nach Richard Wilhelm in Kungfutse, *Gespräche* (*Lunyü*), Jena 1921, S. 161 (dort als 14:25). Vgl. auch Chen Lai, „The Ideas of ‚Educating' and ‚Learning' in Confucian Thought" in: *Chinese Philosophy on Teaching and Learning: Xueji in the Twenty-First Century*, hg. v. Xu Di u. Hunter McEwan, Albany 2016, S. 89–91.
51 Vgl. Yŏng-ho Ch'oe, *The Civil Examinations and the Social Structure in Early Yi Dynasty Korea*, Seoul 1987, S. 43. Für eine detaillierte Analyse der Kontrollmechanismen der Staatsprüfungen in Qing-China siehe Iona D. Man-Cheong, *The Class of 1761. Examinations, State, and Elites in Eighteenth-Century China*, Stanford 2004.
52 *Yulgok chŏnsŏ* 15:50a.
53 *Yulgok chŏnsŏ* 15:51a.
54 *Namgye chip* 65:9a.
55 *Yulgok chŏnsŏ* 15:43b.
56 *Namgye chip* 65:7b–8a.
57 *Namgye chip* 65:7a–b.
58 *Miho chip* 14:20b–21a.
59 *Musŏng sŏwŏn chi* 1:37a.
60 Dies entspricht den Untersuchungsergebnissen Martin Gehlmanns zur Nutzung des *Buch der Riten* in koreanischen konfuzianischen Akademien, siehe Martin Gehlmann, „Practical applications of the Liji: Rituals and Confucian Academies in Korea", in: *Autour du Traité des rites. De la canonisation du rituel à la ritualisation de la société*, hg. v. Ann Cheng u. a., Paris 2021, S. 305–327.
61 Die Wanderschaft von Studenten auf der Suche nach der besten Ausbildung im 17. Jahrhundert zwischen Akademien, staatlichen Schulen und Studiensitzungen in buddhistischen Klöstern lässt sich im Tagebuch des Gelehrten Kwon Sangil (1679–1759) nachlesen. Vgl. *Ch'ŏngdae ilgi*, Einträge 1702 bis 1710, URL: https://diary.

DOI: 10.13173/9783447121804.319
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ugyo.net/ (13.12.2023). Siehe dazu auch Chon Kyong-Mok, „Chosŏn hugi chibang yusaeng tŭr ŭi suhak kwa kwagŏ ŭngsi. Kwŏn Sangil ŭi Ch'ŏngdae Ilgi rŭl chungsim ŭro (Preparation and Application for State Examination by Local Confucian Scholars. With a Focus on Kwon Sangil's Diary Chongdae ilgi)", in: *Sahak yŏn'gu* 88 (2007), S. 268–282. Zur Person Kwŏn Sangil siehe Martina Deuchler, „Ch'ŏngdae Ilgi: Perceptions of Self and Society in the diary of the Eighteenth-Century Literatus Kwŏn Sangil", in: *Acta Koreana* 24, 1 (Juni 2021), S. 105–144.

62 Eine detaillierte Beschreibung der jährlichen Aktivitäten der Sosu-Akademie findet sich in Kim Chaun, „Chosŏn sidae Sosu sŏwŏn kanghak yŏn'gu", PhD. Diss.: Han'gukhak chungyang yŏn'guwŏn, 2013.

63 Vgl. ebd., S. 227.

64 *Sosu sŏwŏn chi*, hg. v. Yŏngnam munhŏn yŏn'guso, o. O. 2007, S. 415.

65 Zur Exklusion von Frauen in koreanischen Akademien siehe Vladimir Glomb, Eun-Jeung Lee, „No Books to Leave, no Women to Enter", in: *Collect and Preserve: Institutional Concepts of Epistemic Knowledge in Pre-modern Societies*, hg. v. Eva Cancik-Kirschbaum u. a., Wiesbaden 2021, S. 175–198.

66 Vgl. Roche, „Académies et académisme", S. 650–652.

67 Siehe nur Hahn, „The Age of the Academies".

68 Siehe etwa Roger Hahn, *The Anatomy of a Scientific Institution: The Paris Academy of Sciences, 1666–1803*, Berkeley 1971; Jürgen Voss, „Die Akademien als Organisationsträger der Wissenschaften im 18. Jahrhundert", in: *Historische Zeitschrift* 231 (1980), S. 43–74 u. McClellan, *Science Reorganized*.

69 Vgl. Caradonna, *The Enlightenment in Practice*, S. 81–85.

70 Vgl. hierzu Daniel Roche, *Les républicains des lettres. Gens de culture et lumières au XVIIIème siècle*, Paris 1988, insb. S. 199–202.

71 Vgl. Jeremy Caradonna, „The Monarchy of Virtue: The *Prix de Vertu* and the Economy of Emulation in France, 1777–1791", in: *Eighteenth-Century Studies* 41 (2008), S. 443–458.

72 Vgl. hierzu insb. Roche, *Le siècle des lumières en province*, Bd. 1, S. 345–355.

DOI: 10.13173/9783447121804.319
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Paratextualisierung als Wissenspraxis

Zu textgliedernden Verfahren bei Sueton, Valerius Maximus und Plinius dem Älteren

Restant pauca de mundo.[1]
„Wenig ist von der Welt übrig."
– Plinius der Ältere

„for better or worse, it is the commentator who has the last word."[2]
– Charles Kinbote

Schlägt man das in der Reihe *suhrkamp taschenbuch wissenschaft* erschienene Buch *Traurige Tropen* von Claude Lévi-Strauss auf, überblättert den vorderen Klappentext, Titelei und Inhalt, so gelangt man, noch bevor der Fließtext beginnt, zu Widmung und Motto dieses wissenschaftlichen Reisetagebuchs: „Für Laurent, *Nec minus ergo ante haec quam tu cecidere, cadentque*, Lukrez, De Rerum natura, III, 969 [sic!]."[3] ✺
Noch bevor also der Fließtext beginnt, wird den Leser·innen des Buches qua Motto ein erster Interpretationsschlüssel, gleichsam eine Anweisung, mit auf den Lektüreweg gegeben: Lies mein Buch im Geiste des Lukrez – als könnte man den Aussagegehalt des Lukrezischen Œuvres auf einen Hexameter reduzieren! Dass neben dem offensichtlichen Weltvergänglichkeitstopos auch grundsätzliche kosmologische, welt- und kulturtheoretische, ja sogar literaturhistorische Fäden – Stichwort Strukturalismus – aufgerufen sein könnten, liegt an der blanken Weißstelle[4], der unscharfen Sphäre, die das Motto als völlig unkommentiertes Zitat eines einzigen Lukrez-Verses (von über 7000!) zwischen sich selbst und dem folgenden Text entstehen lässt. Diese Unschärfe, dieser ganz buchstäbliche Raum leeren Papiers, so liegt nahe, wird zum Impulsgeber einer gesteuerten Lektüre,✧ wie sie Gérard Genette in seiner Monographie *Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches* veranschlagt; und dies in zwei Richtungen: Während die Referenz (→ S. 366–378) auf Lukrez die Lektüre insofern beeinflusst, als man verschiedenste Passagen✢ des Lévi-Strauss'schen Buches ständig an das weitgehend dekontextualisierte Motto rückzubinden geneigt ist, werden die umsichtigen Rezipient·innen – stets dazu angehalten, den ursprünglichen Kontext der Antiken-Referenz zu prüfen – ihren Lukrez zunächst vielleicht mit anderen Augen lesen, nämlich unter dem Eindruck der von Lévi-

✺ „Denn nicht weniger als du sind sie vor dir vergangen, und werden [auch nach dir] vergehen."

✢ „Was mich in Asien erschreckt, ist das Bild unserer eigenen, von ihm vorweggenommenen Zukunft. Im indianischen Amerika liebe ich den selbst dort flüchtigen Widerschein eines Zeitalters, in dem sich der Mensch auf der Höhe seines Universums befand […]"[6]

✧ „Der Paratext ist also jenes Beiwerk, durch das ein Text zum Buch wird und als solches vor die Leser und, allgemeiner, vor die Öffentlichkeit tritt. Dabei handelt es sich […] um eine Schwelle oder […] um ein ‚Vestibül', das jedem die Möglichkeit zum Eintreten oder Umkehren bietet; um eine ‚unbestimmte Zone' zwischen innen und außen, die selbst wieder keine feste Grenze nach innen (zum Text) und nach außen (dem Diskurs der Welt über den Text) aufweist; oder wie Philippe Lejeune gesagt hat, um ‚Anhängsel des gedruckten Textes, die in Wirklichkeit jede Lektüre steuern.'"[5]

DOI: 10.13173/97834471218O4.344
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Strauss bewusst gewählten Reduktionsformel. Doch werden sie bei ihrer Prüfung entdecken, dass es Lukrez keineswegs nur um das Bild eines Niedergangs geht, wie ihn Lévi-Strauss angeblich (so scheint auch der vordere Klappentext – ebenso steuernd – zu insinuieren) zeichnet✦: Vielmehr ist es Lukrez um das Bild unendlicher Sukzession* bestellt, lebe das eine doch schließlich nur durch des anderen Vergehen.

Auch im Falle der diesem Beitrag als erstes Motto vorangestellten Plinius-Referenz lohnt sich eine Prüfung des ursprünglichen Kontextes: Als Zitat isoliert nimmt sich die Aussage als eine – noch dazu unheimlich aktuelle – moralische Warnung vor dem Ende der Welt aus, dabei handelt es sich im Text um nichts anderes als eine Geste der Gliederung, mit der Plinius die zunehmende Fokussierung auf die Erde und ihre vier Elemente innerhalb des Kosmos (*mundus*) markiert.

Diese Geste erinnert daran, was Katharina Volk als ein genrespezifisches Charakteristikum des antiken Lehrgedichts festgemacht hat, an die „*poetic simultaneity*“, die das Gedicht als ein „poem in progress“ ausweist und thematische Übergänge ersichtlich macht.[9] Plinius' möglicher Rückgriff auf eine derartige – für ihn genrefremde – Kategorie spräche für den Vorschlag an die Lesenden, seine Enzyklopädie sukzessive zu konsumieren – ganz anders als er (wie wir weiter unten sehen werden) in seinem Vorwort nahelegt. Dieser fest im Text verankerte Gliederungsgestus ließe sich auch als eine Art textinhärenter Paratext bezeichnen, der die Lesenden sicher durch den Text geleiten soll. Meine spätere Inanspruchnahme ein und derselben Formulierung als Motto zeigt dagegen, wie mittels Paratext ebenso auf Irrwege abgeleitet werden kann. Es ist dieses Potenzial der strategischen Leitung und Steuerung, sei es helfend-gliedernd oder mitunter auch verwirrend de- und rekontextualisierend, das den Paratext als Modulator des Zugriffs auf Texte und ihre Wissensbestände interessant macht.

Thesen und Untersuchungsgegenstand

Die Beispiele von Motto, Widmung, vorderem Klappentext und Marginalie (wie auch ich letztere in diesem Beitrag bald als kommentierende Ergänzung oder weiterführende Materialsammlung, bald als reine Übersetzungshilfe setze), sind allesamt Elemente des Paratextes. Das maßgebende systematische Begriffsinstrumentarium zum Thema hat Gérard Genette 1987 entworfen, der etliche weitere Kategorien, u. a. Titel, Genrezuordnung oder Namen des Autors sowie Vorworte, Zwischentitel und Kapitelüberschriften oder Anmerkungen listet.[10]

Genette führt die Bezeichnung „Paratext“ zwar als Überbegriff ein, der sowohl besagte Elemente *im* Buch (bei ihm „Peritext“) als auch Elemente *außerhalb* des Buches („Epitext“) wie Interviews, Gespräche, Briefwechsel oder Tagebucheinträge umfasst;[11] in der Literaturwissenschaft eingebürgert hat sich jedoch vor allem der Begriff des „Paratextes“.[12] So bezeichne auch ich in diesem Beitrag als „Paratext“, was Genette eigentlich unter dem spezifischeren Begriff des „Peritextes“ verstanden wissen wollte. Neben dem Entwurf des besagten Instrumentariums und den angedeuteten „steuernden“ Impulsen dieses „Beiwerk[s] des Buches“ kommt Genette auch immer wieder auf die historische Dimension des Paratextes zu sprechen. Zwar findet er dabei etliche antike Vorreiter für die modernen Praktiken der Paratextualisierung – wie zum Beispiel die antike Homerphilologie –,[13] doch seine Bemerkung, „dass die Alten [auf das ein oder andere paratextuelle Phänomen] nicht […] gekommen sind“[14] – eine Bemerkung, die klassisch-philologische Literaturwissenschaftler·innen irritieren dürfte – kann symptomatisch für die Genette'sche Fokussierung von Texten der Frühen Neuzeit und der Moderne stehen; auch andere Stimmen, die die „Geschichte des P.[aratextes erst] im 15. Jahrhundert mit dem Buchdruck“[15] beginnen lassen, blenden die zentralen Wegbereiter Kodex und Papyrusrolle völlig aus.

✦ „‚Traurige Tropen' meint das Aussterben der ‚primitiven' Kulturen in ihrer Konfrontation mit dem zivilisatorischen sogenannten ‚Fortschritt', mit seiner imperialistischen Zerstörungswut und seinen Krankheiten – […]“[7]

* *ex aliis aliud reparare necessest* – „zwangsläufig wird das eine aus den anderen wiederhergestellt“; *sic alid ex alio numquam desistet oriri* – „so hört das eine aus dem anderen zu entstehen niemals auf.“[8]

DOI: 10.13173/9783447121804.344
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Damit geben sie einen Anstoß, sich dem Themenkomplex stärker aus der Perspektive der Klassischen Philologie* anzunähern und die Potenziale antiker Literatur auf diesem Gebiet offenzulegen; auch dazu will dieses Kapitel einen Beitrag leisten.

Einen ersten Schwerpunkt lege ich dabei auf diejenigen paratextuellen Elemente, die offensichtlich dazu dienen, einen Text zu gliedern und zu ordnen, ihn auch neu- oder umzuordnen, oder gar in Un-Ordnung zu bringen, die einen ersten Überblick über den auf sie folgenden Fließtext geben oder diesen interlinieren und aufbrechen und damit zu einer gezielten, auch vereinfachenden Handhabe des Textes oder des Buches an sich beitragen.[17] Bei solchen paratextuellen Elementen kann es sich um schlagwortartige Inhaltsangaben und Zwischenüberschriften oder Rubrikensysteme, auch in Form von Marginalien, handeln. Wie werden Leser·innen von derartigen paratextuellen Elementen in ihrer Lektüre und Rezeption von Wissensbeständen beeinflusst? Können sich diese Wissensbestände durch gezielte Um- und Un-Ordnung oder innovative und unkonventionelle Verschlagwortung auch selbst substanziell verändern? Welche Rolle spielt die Paratextualisierung als etablierte epistemische Praxis bei der Vermittlung und dem Transfer von Wissen? Welche Interpretationshoheit und Geltungsmacht kann der paratextuelle Apparat gerade durch seinen bisweilen vom Autor entkoppelten und damit überauktorial wirkenden Status entfalten? Bei diesen Fragen soll es immer auch um die kritische Prüfung des Verhältnisses von Haupt- und Paratext gehen. Inwiefern harmonieren Text und Paratext und generieren so eine (hermeneutisch) beschleunigende Wirkung, die nicht nur die Vereinfachung der Lektüre, sondern mit dem Interpretationsangebot des Paratextes gerade auch die Herstellung eines ganz unmittelbar anmutenden Welt- und Traditionsbezugs impliziert?

Inwiefern können Paratexte aber, im Gegenteil, auch Diskrepanzen erzeugen und damit Lektüre und Interpretation erschweren, ins Stocken geraten lassen und verlangsamen – und sich ebendarin wissensändernd auswirken? Auch wenn die textliche Überlieferung in den meisten Fällen keine Beweise für die Paratextualisierung durch den antiken Autor selbst liefert, weil die uns heute noch zugänglichen Textzeugen oft erst Jahrhunderte nach ihren Autoren entstanden sind, ist dabei nicht automatisch an eine spätere ‚missverstehende' paratextuelle Aufbereitung antiker Texte in Spätantike und Mittelalter zu denken. Ich möchte behaupten, dass überall dort, wo Evidenzen im Text selbst erkennbar sind, also wo Autoren spezifische Schlagwörter oder Formeln wie die Gliederungsgesten der Lehrdichtung markant im Text selbst platzieren oder durch Anordnung von Textteilen bestimmte Themenkomplexe generieren, diese Autoren die hermeneutischen Hilfestellungen, aber auch Irritationen des Paratextes bereits mitgedacht haben. Grundsätzlich sind aber bei der Beurteilung des hermeneutischen und epistemischen Potenzials des Paratextes an sich seine zeitliche Entstehung (simultan zum Text oder im Nachhinein) sowie die Hand (also der Autor selbst oder spätere Editoren und Kommentatoren) einerlei; eine vermeintlich bereits vom Autor intendierte Paratextualisierung kann im Zweifelsfall mit der von den Rezipient·innen zwangsläufig nach den Phänomenen des Textes erstellten in eins fallen. Bei der gleichwohl spannenden Frage nach den Evidenzen von Paratextualisierung aus erster Hand mag es helfen, den Begriff des Paratextes wie im obigen Beispiel auch auf textinhärente Paratexte auszuweiten: Welche Elemente *im* Text können einen simultanen Paratext ersetzen oder seine spätere Entstehung gezielt vorwegnehmen?[18]

Eine zweite Fokussierung dieses Beitrages betrifft die spezifischen Darstellungsformen des Textes. Es bieten sich nämlich gewiss nicht alle Textbausteine in gleichem Maße zur Wiederverwendung als Motti an, geschweige denn sind sie so einfach de- und rekontextualisierbar oder wandern und schweifen (zur Abschweifung → S. 659–679) umher wie manch kompakte aphoristische oder poin-

* Mit der Rekonstruktion der Geschichte des Paratextes verwandt oder ihr gar inhärent ist die der Geschichte der Fußnote (bei Genette allgemein unter den Formen von „Anmerkungen" zu finden), wie sie der Historiker und Literaturwissenschaftler Anthony Grafton eindrucksvoll nachgezeichnet hat.[16]

DOI: 10.13173/9783447121804.344
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

tierte Sentenz. Als exemplarische Darstellungsform soll daher durchweg das Miniaturnarrativ der Anekdote dienen; denn aufgrund ihrer Kompaktheit bietet sich die Anekdote in besonderer Weise zur Iteration in ganz unterschiedlichen Literaturen und Gattungen an.[19] Insbesondere die sich mitunter aus ihrer Kürze ergebende Un- oder Missverständlichkeit prädestiniert die Anekdote zur Paratextualisierung, insofern sie dazu neigt, in Sammlungen und Anthologien einzugehen, wo sie sich oft spezifischen Rubrizierungen und eindeutigen Zu-Ordnungen unterwerfen muss.[20]
Als Fallbeispiel ziehe ich einen Zyklus von Anekdoten rund um Caesars Tod heran, die sich bei mehreren römischen Autoren (Sueton, Valerius Maximus, Cicero und Plinius d. Ä.) finden. Neben Fragen nach der Funktionalisierung und der transferierten Lesart der Anekdoten im jeweiligen Kontext soll es vor allem um das Zusammenspiel der narrativen Texteinheiten mit den *um* oder erst *durch* sie entstehenden Paratexten gehen. Wie explizieren oder tragen Paratexte nachgerade zur jeweils verschiedenen Funktionalisierung ein und derselben Erzählung bei und inwiefern bewirken sie damit auch einen Transfer des Wissens um die Caesar-Figur (vgl. Podcast-Vignette im Fokus Material und Medium)? *

Die Anekdote als Biographem ⁜ – *arrogantia Caesaris*

Es ist kurz vor seiner Ermordung an den Iden des März, dass C. Iulius Caesar, so überliefert einer seiner antiken Biographen, namentlich Sueton († nach 120 n. Chr.), eine Reihe von übernatürlichen Zeichen erhält, die ihn vor seinem Tod warnen sollten. So sei einmal ein für Staatsakte geopfertes Tier ohne Herz in seinem Inneren in Erscheinung getreten; Sueton nutzt die Schilderung dieses kurzen Ereignisses, um seinem Caesar indirekt über dessen anekdotentypische knappe und schnippische Reaktion darauf Arroganz und Ignoranz gegenüber Vertretern der religiösen Sphäre zu attestieren (vgl. Suet. *Iul.* 77):

eoque arrogantiae progressus est, ut haruspice tristia et sine corde exta quondam nuntiante futura diceret laetiora cum uellet nec pro ostento ducendum si pecudi cor defuisset.

Caesars Arroganz ging soweit, dass er, als einst ein Zeichendeuter unglücksverheißende Eingeweide ohne Herz meldete, meinte, es erwarte ihn eine rosige Zukunft, solange er selbst es nur wolle, und bloß, weil einem Tier das Herz fehle, solle man das nicht für ein übernatürliches Zeichen halten.[22]

Zwar sind uns für Suetons Schrift *De vita Caesarum* keine konkreten Gliederungsmaßnahmen im Sinne eines Paratextes bekannt, doch weist der Autor immerhin auf ein inhärentes Ordnungsprinzip seines Textes hin: Gewisse Passagen seiner Biographien habe er *per species* (also nach „Rubriken" – Paragraph 77 mit obigem Zitat fiele beispielsweise unter die Rubrik *voces*, „Aussprüche"), nicht *per tempora* (also chronologisch) angeordnet (vgl. Suet. *Aug.* 9). Hier geht es neben einer klaren Gliederung auch um die spezifische Machart der Biographie.[23] Ganz praktisch heißt das: Entgegen dem Konzept, ein Leben sukzessiv vom Anfang bis zum Ende zu erzählen, werden Anekdoten aus ganz verschiedenen Etappen des Lebens unter einem zentralen Schlagwort thematischer oder auch charakterlicher Natur versammelt, ja bisweilen geradezu angehäuft. Der nicht vorhandene Paratext könnte also allein schon in dem expliziten Hinweis auf das Rubrikensystem als inhärenten Paratext kompensiert sein. Anders ist die Lage bei einer verwandten Schrift aus der Feder desselben Autors, den *Grammatiker- und Rhetorenviten*, zu der uns tatsächlich eine Art Inhaltsangabe als Namensliste der behandelten Personen vorliegt. Robert A. Kaster, der Herausgeber der rezenten Textausgabe, hat sich dazu entschieden,

*

⁜ Die im Folgenden zur Gliederung gewählten Begriffe Biographem, Philosophem und Historem beschreiben die jeweilige Funktionalisierung der Anekdote; während sowohl das Biographem als auch das Philosophem in anderen Zusammenhängen wohl etabliert sind, schuf Joel Fineman das Historem (in Anlehnung an erstere sowie an Bezeichnungen wie Graphem, Morphem oder Phonem) eigens für das Gebiet der Anekdotenforschung – Historem: „smallest minimal unit of the historiographic fact".[21]

DOI: 10.13173/9783447121804.344
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

diesen Namensindex, wenn auch in tilgenden eckigen Klammern*, dem kritischen Text voranzustellen – ein erfreulicher Zusatz, der eben nicht nur dem Text und seinen Varianten, sondern auch dem Paratext im Spiegel der handschriftlichen Überlieferung gebührende Aufmerksamkeit zollt.[25]

An dieser Stelle zeigt sich zudem, wie wichtig das Einbeziehen auch nicht eigentlich paratextueller, textinhärenter Elemente sein kann: Sueton setzt nämlich in der besagten Schrift die Namen, aus denen sich der überblicksartige Index ergibt, ganz schematisch an den Anfang eines jeden Paragraphen, nimmt eine mögliche Paratextualisierung in Form einer Inhaltsangabe also bereits im Textinneren vorweg. Schlagend ist dabei auch, wie sehr dieser inhärente Paratext zum Zweck des Übersichtlich-Machens die Gestalt des Textes an sich bestimmt. Bereits Bianca-Jeanette Schröder hat in ihrer einschlägigen Studie – auch im Zusammenhang mit der besagten Sueton'schen Gliederungsstrategie, den Protagonisten eines jeden Paragraphen in Anfangsstellung im Nominativ zu setzen – darauf hingewiesen, dass schon in antiken Papyri und Handschiften eine Ein- bzw. Aus-Rückung oder Rubrizierung (nach lat. *ruber* = rot) vorangestellter Schlagwörter mit dem Ziel der Übersichtlichkeit bezeugt ist.[26]

Wollte man analog für die *Kaiserviten* die besagten *species*/Rubriken ebenso überblicksartig versammeln, so ließen sich diese mit Hilfe der sehr ähnlichen (jedoch nicht so klaren und schematischen) Anfangsstellung von Schlüsselbegriffen (wie im Fall der *Grammatiker- und Rhetorenviten*) relativ leicht zu einem Inhaltsverzeichnis oder einer Liste in Art von Kapitelüberschriften exzerpieren, wie das Schaubild (Abb. 1) ausschnitts- und annäherungsweise illustrieren soll. Suetons Vorgehen ist es, Anekdoten und Episoden von chronologisch ganz unterschiedlichen Stationen aus Caesars (und der anderen Kaiser) Leben unter relativ konstanten, also in den meisten Viten wiederkehrenden Schlagwörtern zu „bündeln“✧; so sollen gleich mehrere Geschichten ein und dieselben Eigen- und Errungenschaften Caesars belegen. Oder anders formuliert: Erst die Bündelung von Anekdoten samt ihrer Verschlagwortung bringt die zentralen Eigenheiten Caesars hervor (wie seine Milde in Kap. 74 & 75 oder seinen Hang zu schnippischen Aussprüchen in Kap. 76 & 77) und macht diese auf einen Blick sichtbar. Dadurch werden die einzelnen Kaiser einerseits untereinander vergleichbar, und Sueton wird zum Biographen *par excellence*, indem er sich gegen die Chronologie der Ereignisse die charakterlichen Konstanten seiner Hauptfiguren erschreibt;[28] andererseits birgt dieses Vorgehen die Gefahr der Vereinheitlichung und Verallgemeinerung, mit der Reduktionen der Darstellung einhergehen können. Hierzu trägt auch die inhärente Paratextualisierung qua Rubrizierung bei, suggeriert sie doch die eindeutige Zuordnung von Anekdoten zu einem bestimmten Schlagwort: Eindeutigkeit der Zuordnung und klarer Überblick zu Ungunsten eines hermeneutisch und interpretatorisch offenen Zugangs. Der lenkende Eingriff des inhärenten, also bereits vom Autor angelegten Paratextes ist hier nicht von der Hand zu weisen.

Die Übersicht (Abb. 1), die sich durch die schlagwortartige Anordnung ergibt, mag den Eindruck erwecken, man könnte die einzelnen Charaktereigenschaften oder (Un-)Taten der Kaiser und die belegenden Geschichten dazu gezielt und rasch nachschlagen. Gleichwohl man der Gesamtheit des Werkes nicht gerecht würde, wenn man, wie es in der Vergangenheit bisweilen erwogen wurde, behauptete, Sueton habe seine *Kaiserviten* als bloßes Nachschlagewerk konzipiert.[29] Nichtsdestotrotz ist augenscheinlich, dass dieses dem Text inhärente Gliederungsprinzip auch Auswirkungen auf die Herangehensweise der Lesenden an den Text hat: Die Gliederung beschleunigt den Zugriff auf das bereitgestellte Wissen, nicht zuletzt auch im Sinne einer Beschleunigung der ersten Deutung des Textes. Suetons gezielte Verschlagwortung der Anekdote wirkt wie ein Lektüreschlüssel, der die Interpretation der Geschichte zu ‚vereindeutigen'[30] sucht. Ebenso eindeutig ist die Funk-

* Die eckigen Klammern, die gerade in ihrer tilgenden Funktion auch selbst paratextuell-steuernde Elemente darstellen, stehen für das prekäre Wissen um die zeitliche Entstehung eines derartigen Index; dazu verzeichnet der Apparat der textkritischen Ausgabe: „*indices hab. αGγMCD*“ – „die Indices führen [die (rekonstruierten) Handschriften] *αGγMCD*“; „*indices vere Suetonianos esse valde dubium est*“ – „Ob die Indices wirklich schon Suetonisch sind, ist allerdings sehr fraglich.“[24]

✧ Die Formulierung des „Bündelns“ übernehme ich von Gérard Genettes narratologischer Kategorie der „Syllepse“, die recht gut auf Suetons *species*-Strategie passt: Zeitlich „isolierte[…] Ereignisse“ und „Geschichten“ finden aufgrund ihrer „räumliche[…][n]“ oder „thematische[…][n] […] Verwandtschaft“ zu einem Schlagwort zusammen.[27]

DOI: 10.13173/9783447121804.344
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

44	*iam de ornanda instruendaque urbe…*	Caesar als Bauherr
55	*Eloquentia militarique re…*	Caesar als Rhetor und Militär
59	*ne religione quidem…*	Caesar und der Götterkult
71	*Studium et fides erga clientis…*	Caesars Umgang mit Klienten
72	*Amicos tanta semper facilitate…tractauit…*	Caesars Umgang mit Freunden
73	*Simultates contra nullas tam graves excepit…*	Caesars Umgang mit Feinden
74	*Sed et in ulciscendo natura lenissimus…*	Caesars Milde I
75	*Moderationem vero clementiamque…*	Caesars Milde II
76	*Praegrauant tamen cetera facta dictaque…*	Caesars Taten und Aussprüche I
77	*Nec minoris inpotentiae voces…*	Caesars Aussprüche II

Abb. 1: Schaubild zu ausgewählten Kapitelanfängen der Sueton'schen Caesar-Vita mit hypothetischer Rubrizierung zentraler Schlagwörter. Die Textteile folgen der Ausgabe *C. Suetoni Tranquilli de uita Caesarum libros VIII et de grammaticis et rhetoribus librum*, hg. v. Robert A. Kaster, Oxford 2016, S. 34, 41, 45 u. 50–54

tionalisierung der Anekdote als Biographem, kleinste Einheit eines geschriebenen Lebens, wodurch der Fokus vom Ereignis (Tieropfer, das Zeichen vom fehlenden Herzen, die Warnung an Caesar) allein auf Caesars Umgang damit (seine *vox*, seine *arrogantia*) gelenkt wird. Sueton macht klar, welches Wissen in ihr abzurufen ist: Die Anekdote ist nicht ereignisgeschichtlich zu lesen, sondern rein biographisch.

Paratexte in der Antike und der modernen Forschung

Sueton schreibt zu einer Zeit, da der veritable Vorreiter des lateinischen Paratextes bereits seinen entscheidenden Beitrag geleistet hat: Plinius der Ältere († 79 n. Chr.), der für uns erste greifbare römische Autor, der die Hinzufügung eines paratextuellen Apparates selbst vornimmt und dabei auch explizit ankündigt.[31] Allein der Umfang seiner *Naturalis Historia* legte nahe, in einem ersten Index-Band ein Inhaltsverzeichnis seiner 37 Bücher umfassenden Enzyklopädie voranzustellen. In einer weiteren paratextuellen Einheit, dem ausführlichen Vorwort zu seinem Werk, erklärt er seine Absicht, die der eingangs erwogenen Idee einer sukzessiven Lektüre nun diametral entgegensteht (vgl. Plin. *nat. praef.* 33):

quid singulis contineretur libris, huic epistulae subiunxi summaque cura, ne legendos eos haberes, operam dedi. tu per hoc et aliis praestabis, ne perlegant, sed, ut quisque desiderabit aliquid, id tantum quaerat et sciat, quo loco inveniat.

Was in den einzelnen Büchern enthalten ist, hänge ich diesem Widmungsbrief an, und ich habe maximale Sorgfalt und Mühe drauf verwendet, dass Du (= Widmungsträger[†], späterer Kaiser Titus, † 81 n. Chr.) nicht alle Bücher einzeln lesen musst. Damit wirst Du auch anderen den Gefallen tun, nicht alles durchlesen zu müssen, sondern, je nachdem was einer wissen möchte, bloß nachschlagen zu brauchen und wissen zu können, wo er was findet.

Neben dem relativ umfangreichen Inhaltverzeichnis (vgl. Abb. 2 und 3) und der Ankündigung desselben erwähnt Plinius in seiner Vorrede auch andere Elemente, die seine bewusste Beschäftigung mit der paratextuellen Aufbereitung seiner Schrift zu einem Fach*buch*[33] bescheinigen. Diese Praxis stellt das Potenzial klassischer Texte, Aufschluss über die Geschichte des Paratextes schon von der Antike an zu geben, unter Beweis: So liefert Plinius im Inhaltsverzeichnis etwa eine Art Urform von Bibliographie[✦], indem er alle römischen und nicht-römischen Autoren nennt, aus denen er Informationen entnimmt (vgl. Abb. 3: *EX AUCTORIBUS M. Varrone. Hygino. Scrofa* […] – *EXTERNIS Aristotele. Democrito. Neoptolemo* […]), reflektiert über

[†] *tibi, iucundissime Imperator* – „für Dich, allerliebster Kaiser"[32]

[✦] *in his voluminibus auctorum nomina praetexui* – „Ich habe in diesen Bänden die Namen der Autoren vorne angeführt."[34]

DOI: 10.13173/9783447121804.344
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

* „Although those notes, in conformity with custom, come after the poem, the reader is advised to consult them first and then study the poem with their help, reading them of course as he goes through the text, and perhaps, after having done with the poem, consulting them a third time so as to complete the picture. I find it wise in such cases as this to eliminate the bother of back-and-forth leafings by either cutting out and clipping together the pages with the text of the thing, or, even more simply, purchasing two copies of the same work which can then be placed in adjacent positions on a comfortable table […]." Nicht allein mit dieser nahezu ironischen Anmerkung entpuppt sich Vladimir Nabokovs Roman grundsätzlich als eine literarische Verarbeitung des hiesigen Themas unter völliger Ausschöpfung des Potentials paratextueller Elemente; neben dem Vorwort und dem zentralen Kommentar mitsamt ausgefeiltem Index spielt auch die handschriftliche Überlieferung des poetischen Haupttextes – mit allen Einrückungen und farblichen Markierungen(!) – eine Rolle, und das in fast klassisch-philologischer Manier: „The manuscript, mostly a Fair Copy, from which the present text has been faithfully printed, consists of eighty medium-sized index cards, on each of which Shade reserved the pink upper line for headings (canto number, date) and used the fourteen light-blue lines for writing out with a fine nib in a minute, tidy, remarkably clear hand, and always using a fresh card to begin a new canto." (S. 11) Auch des subversiven Potenzials – im Sinne des letzten Wortes für den Kommentator –, das den Paratext nicht nur zum Text steuernden Moment macht, sondern scheinbar zum eigentlichen Text werden lässt, ist er sich bewusst: „Let me state that without my notes Shade's text simply has no human reality at all […], a reality that only my notes can provide" (S. 23) und „human life is but a series of footnotes to a vast obscure unfinished masterpiece." (S. 214)[39]

Titel und Gattungszuschreibung seiner und anderer Schriften* oder stellt sozusagen eine Intertextualität von Paratexten her, indem er sein Vorwort in Bezug setzt zu Prologen anderer Werke⁘ (z. B. dem des Livius).[37]

Hinzu kommt, dass Plinius sich ausdrücklich Gedanken um den Nutzen von Paratexten macht. So kennt auch er den bei Sueton beobachteten Aspekt der Beschleunigung des Zugriffs auf die Wissensbestände seiner Enzyklopädie: Ein gezieltes Nachschlagen (*quaerere*) und Auffinden (*invenire*) im Inhaltverzeichnis ersetzt ein vollständiges Lesen (*perlegere*), wobei das ‚Wissen (*scire*), wo etwas steht (*quo loco*)', das Inhaltverzeichnis selbst zu einem epistemischen Verfahren werden lässt, das den vollständigen Wissensbestand im Kleinen abbildet und schneller zugänglich macht. Schon Plinius schreibt dem Paratext also eine epistemische Dimension zu und macht ihn zu einem integralen Bestandteil seiner Epistemologie: Der enzyklopädische Umfang seiner 37 Bände verlangt eine spezifische Ordnung des reichen Materials sowie das Know-how der Bedienung desselben – bzw. das ‚Know-where' (*scire, quo loco*).

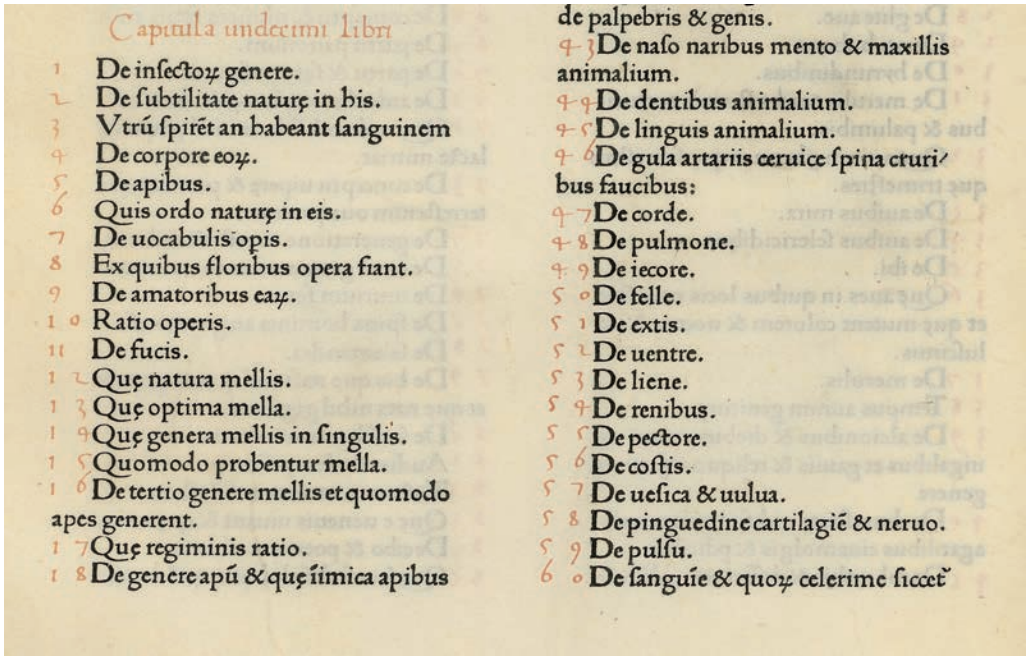
Den schnellen Zugang zum Werk muss man sich dabei auch ganz konkret vor Augen führen: Indem der Index mit seinem Umfang den Raum einer eigenständigen Papyrus-Rolle umfasst (Band bzw. Rolle 1), kann diese stets neben einer zweiten, der gerade zu lesenden (Band bzw. Rolle 2–37), aufgerollt bleiben und die nötige Orientierung bieten oder überhaupt erst einmal Auskunft darüber geben, welche zweite Rolle von Interesse ist;[38] so ergänzen sich nachschlagende und sukzessive Lektüre erfolgreich. Während Plinius sein Werk für dieses Rollenformat (also wohl in 37 Einzelrollen) konzipiert hatte, haben die Lesenden späterer Jahrhunderte in der Zeit des Kodex dann zwar die Möglichkeit, die ganze Enzyklopädie potenziell in *einem* Buch vorliegen zu haben – was auch viele Vorteile birgt –, die Anatomie- und Insekten-Interessierten beispielsweise (Band bzw. Rolle 11, Abb. 2 und 3) sind damit aber auf ein stetes Vor- und Zurück-Blättern angewiesen, da das initial gesetzte Inhaltsverzeichnis mit dem Fortschreiten der Bände in immer weitere Ferne rückt. Ansonsten müsste man es schon herausreißen und wie die Plinius'sche Papyrusrolle beim weiteren Lesen und Wandern durch den Text als Orientierungshilfe neben sich liegen haben oder sich gar zwei Exemplare desselben Buches kaufen und nebeneinanderlegen, wie es der Kommentator Charles Kinbote in Bezug auf die gleichzeitige Lektüre von Gedicht und zugehörigem Kommentar in *einem* Buch vorschlägt.* Es ist aber auch die veränderte Handhabe des Kodex, also seine mediale wie materiale Affordanz, die den Paratext in ihm mutieren lässt und auf die Formatänderung anpasst: Das vorn abgedruckte Komplettverzeichnis des Inhalts wird zusätzlich in buchspezifische Inhaltverzeichnisse zerteilt⁜ und kann zudem als einzelne Zwischen- und Kapitelüberschriften direkt in den Text vorrücken*, sprich, die nötige Orientierung direkt ‚vor Ort' bieten.

Das abgedruckte Inhaltsverzeichnis (Abb. 3) ahmt diese Entwicklung innerhalb der Über-

* *Libros Naturalis Historiae* – „Bücher der Weltgeschichte"; *inscriptiones/titulum* – „Überschriften/Titel"; *quae Graeci* τῆς ἐγκυκλίου παιδείας [tes enkykliu paideias] *vocant* – „was die Griechen ‚Enzyklopädie' nennen"[35]

⁘ *profiteor mirari me T. Livium, auctorem celeberrimum, in historiarum suarum […] quodam volumine sic orsum […]* – „Ich gebe zu, ich wundere mich, dass Titus Livius, der weltberühmte Historiker, in einem gewissen Band seines Geschichtswerks wie folgt beginnt […]."[36]

DOI: 10.13173/9783447121804.344
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author


Capitula undecimi libri

1 De insectoꝝ genere.
2 De subtilitate naturę in bis.
3 Vtrū spirēt an habeant sanguinem
4 De corpore eoꝝ.
5 De apibus.
6 Quis ordo naturę in eis.
7 De uocabulis opis.
8 Ex quibus floribus opera fiant.
9 De amatoribus eaꝝ.
10 Ratio operis.
11 De fucis.
12 Quę natura mellis.
13 Quę optima mella.
14 Quę genera mellis in singulis.
15 Quomodo probentur mella.
16 De tertio genere mellis et quomodo apes generent.
17 Quę regiminis ratio.
18 De genere apū & quę similia apibus

de palpebris & genis.
43 De naso naribus mento & maxillis animalium.
44 De dentibus animalium.
45 De linguis animalium.
46 De gula artariis ceruice spina cruribus faucibus:
47 De corde.
48 De pulmone.
49 De iecore.
50 De felle.
51 De extis.
52 De uentre.
53 De liene.
54 De renibus.
55 De pectore.
56 De costis.
57 De uesica & uulua.
58 De pinguedine cartilagiē & neruo.
59 De pulsu.
60 De sanguie & quoꝝ celerime siccet

Abb. 2: Ausschnitt aus dem Inhaltsverzeichnis zum 11. Buch von Plinius' *Naturalis Historia*, Venedig, Johann von Speyer, 1469

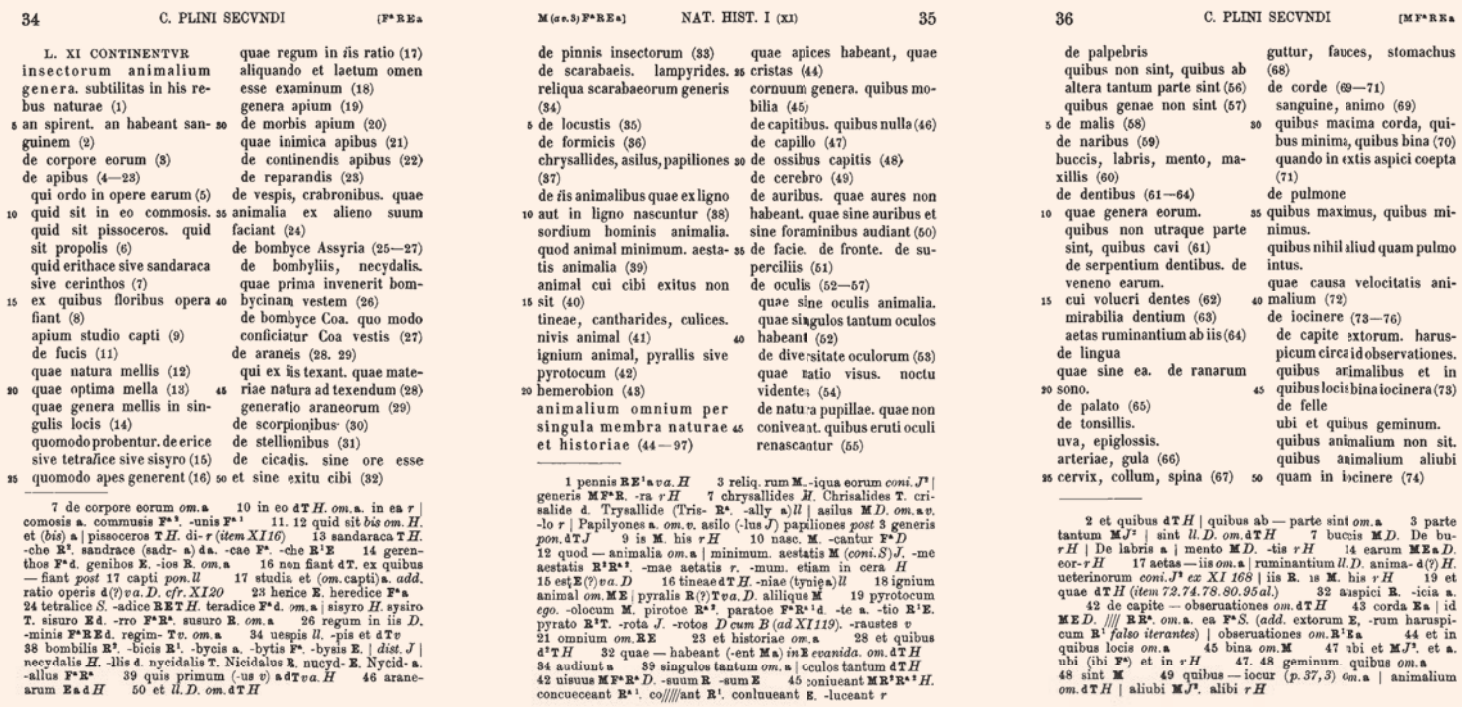
lieferungsgeschichte der Plinius'schen *Naturalis Historia* nach und lässt die im Folgenden relevante Kapitelübersicht direkt in die Mitte des Textes geraten. In dem Moment aber, wo das möglichweise ‚zersplitterte' Inhaltsverzeichnis direkt auf den Fließtext trifft, wird nun auf einen Blick ersichtlich und zudem fraglich, wie adäquat es diesen auch wirklich ankündigt oder abbildet und so als Wissensspeicher *en miniature* bezeichnet werden kann – eine Frage, die weiter unten noch zu bewerten sein wird.

Trotzdem haben Plinius' kolossaler Index sowie sein explizites Interesse und Thematisieren paratextueller Elemente und deren Funktion in der Geschichte und Entwicklung des Paratextes große Wirksamkeit entfaltet: Sie könnten – aber das bleibt Vermutung – dazu geführt haben, dass gleichzeitig tätige Autoren (wie z. B. Columella, † um 70 n. Chr.) ihre Werke unmittelbar nach Plinius' Vorbild mit Inhaltsverzeichnissen versahen, und dass Texte, die lange

* Die kodexspezifische Methode der Zerteilung des Inhaltsverzeichnisses und des zusätzlichen Abdruckens vor dem jeweiligen Band übernimmt die Ausgabe der *Sammlung Tusculum*;[40] da jedoch keine Zwischenüberschriften im Fließtext erscheinen, liest man, um das Hin- und Herblättern zu vermeiden, doch wieder mit zwei Büchern (Band 1 und Band 2–37) – was aber gut möglich ist, da die Ausgabe das antike Rollenformat nachahmt, indem es meist ein antikes Buch (manchmal zwei) in einem eigenständigen Band druckt; so bleibt auch Buch 1, das Indexbuch, ein eigenständiges. Da die Reihe mittlerweile zudem digitalisiert vorliegt, wird sich die Lektürepraxis erneut ändern: So kann man auch wahlweise mit einem realen und einem virtuellen Buch oder auch *ganz* virtuell, die unterschiedlichen Bände auf einem Bildschirm zerteilend, lesen.

* Das Phänomen des Vorrückens hat Aude Doody für eine Reihe von Inkunabeln der *Naturalis Historia*, also den allerersten Buchdrucken zur Zeit der Renaissance, nachgewiesen. Sie zeigt eindrucksvoll, wie die Anforderungen des Buch- und Kodexformates einen sehr starken Eingriff der jeweiligen Herausgeber auf den Paratext zeitigen; dies reicht von der genannten Aufsplitterung des Indexbandes in einzelne bandspezifische Inhaltsverzeichnisse an den jeweiligen Einzelbuchanfängen und der Interlinierung des Textes durch Kapitelüberschriften über die rubrizierende Nummerierung dieser Kapitel im Text und Inhaltsverzeichnis zugleich bis hin zur Entstehung ganz neuer Kapitel- und Indexüberschriften, die sich von älteren Textzeugen gänzlich unterscheiden. Diese paratextuellen Änderungen, so Doody, veränderten reziprok wiederum die Lektüre des Plinius'schen Textes.[41]

DOI: 10.13173/9783447121804.344
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author



34 C. PLINI SECVNDI [F²RE a

L. XI CONTINENTVR
insectorum animalium genera. subtilitas in his rebus naturae (1)
an spirent. an habeant sanguinem (2)
de corpore eorum (3)
de apibus (4—23)
qui ordo in opere earum (5)
quid sit in eo commosis. quid sit pissoceros. quid sit propolis (6)
quid erithace sive sandaraca sive cerinthos (7)
ex quibus floribus opera fiant (8)
apium studio capti (9)
de fucis (11)
quae natura mellis (12)
quae optima mella (13)
quae genera mellis in singulis locis (14)
quomodo probentur. de erice sive tetralice sive sisyro (15)
quomodo apes generent (16)
quae regum in iis ratio (17)
aliquando et laetum omen esse examinum (18)
genera apium (19)
de morbis apium (20)
quae inimica apibus (21)
de continendis apibus (22)
de reparandis (23)
de vespis, crabronibus. quae animalia ex alieno suum faciant (24)
de bombyce Assyria (25—27)
de bombyliis, necydalis. quae prima invenerit bombycinam vestem (26)
de bombyce Coa. quo modo conficiatur Coa vestis (27)
de araneis (28. 29)
qui ex iis texant. quae materiae natura ad texendum (28)
generatio araneorum (29)
de scorpionibus (30)
de stellionibus (31)
de cicadis. sine ore esse et sine exitu cibi (32)

7 de corpore eorum *om.* a 10 in eo d T *H. om.* a. in ea *r* | comosis a. communis F² ³. -unis F² ¹ 11. 12 quid sit *bis om. H.* et (*bis*) a | pissoceros T *H.* di- *r* (*item XI 116*) 13 sandaraca T *H.* -che R². sandrace (sadr- a) d a. -cae F². -che R¹ E 14 gerenthos F² d. genibos E. -ios R. *om.* a 16 nen fiant d T. ex quibus — fiant *post* 17 capti *pon. ll* 17 studia et (*om.* capti) a. *add.* ratio operis d (?) *v a. D. cfr. XI 20* 23 herice E. heredice F² a 24 tetralice *S.* -adice R E T *H.* teradice F² d. *om.* a | sisyro *H.* sysiro T. sisuro E d. -rro F² R². susuro R. *om.* a 26 regum in iis *D.* -minis F² R E d. regim- T *v. om.* a 34 uespis *ll.* -pis et d T *v* 38 bombilis R². -bicis R¹. -bycis a. -bytis F². -bysis E. | *dist. J* | necydalis *H.* -llie d. nycidalis T. Nicidalos R. nucyd- E. Nycid- a. -allus F² R² 39 quis primum (-us *v*) a d T *v a. H* 46 aranearum E a d *H* 50 et *ll. D. om.* d T *H*

M (*ex.* 3) F² R E a] NAT. HIST. I (XI) 35

de pinnis insectorum (33)
de scarabaeis. lampyrides. reliqua scarabaeorum generis (34)
de locustis (35)
de formicis (36)
chrysallides, asilus, papiliones (37)
de iis animalibus quae ex ligno aut in ligno nascuntur (38)
sordium hominis animalia. quod animal minimum. aestatis animalia (39)
animal cui cibi exitus non sit (40)
tineae, cantharides, culices. nivis animal (41)
ignium animal, pyrallis sive pyrotocum (42)
hemerobion (43)
animalium omnium per singula membra naturae et historiae (44—97)
quae apices habeant, quae cristas (44)
cornuum genera. quibus mobilia (45)
de capitibus. quibus nulla (46)
de capillo (47)
de ossibus capitis (48)
de cerebro (49)
de auribus. quae aures non habeant. quae sine auribus et sine foraminibus audiant (50)
de facie. de fronte. de superciliis (51)
de oculis (52—57)
quae sine oculis animalia. quae singulos tantum oculos habeant (52)
de diversitate oculorum (53)
quae ratio visus. noctu videntes (54)
de natura pupillae. quae non coniveant. quibus eruti oculi renascantur (55)

1 pennis R E¹ a *v a. H* 3 reliq. rum M. -iqua eorum *coni. J*³ | generis M F² R. -ra *v H* 7 chrysallides *H.* Chrisalides T. crisalide d. Trysallide (Tris- R². -ally a) *ll* | asilus M *D. om.* a *v.* -lo *r* | Papilyones a. *om. v.* asilo (-lus *J*) papliones *post* 3 generis *pon.* d T *J* 9 is M. his *r H* 10 nasc. M. -cantur F² *D* 12 quod — animalia *om.* a | minimum. aestatis M (*coni. S*) *J.* -me aestatis R² R³. -mae aetatis *r.* -mum. etiam in cera *H* 15 est E (?) *v a. D* 16 tineae d T *H.* -niae (tyniea) *ll* 18 ignium animal *om.* M E | pyralis R (?) T *v a. D.* alilique M 19 pyrotocum *ego.* -olocum M. pirotoe R² ³. paratoe F² R² ¹ d. -te a. -tio R¹ E. pyrato R¹ T. -rota *J.* -rotos *D cum B (ad XI 119).* -raustes *v* 21 omnium *om.* R E 23 et historiae *om.* a 28 et quibus d² T *H* 32 quae — habeant (-ent M a) *in* E *evanida. om.* d T *H* 34 audiunt a 39 singulos tantum *om.* a | oculos tantum d T *H* 42 uisus M F² R² *D.* -suum R -sum E 45 coniuncant M R² R² ¹ *H.* concuecant R² ¹. co////ant R¹. conlueant E. -luceant *r*

36 C. PLINI SECVNDI [M F² R E a

de palpebris
quibus non sint, quibus ab altera tantum parte sint (56)
quibus genae non sint (57)
de malis (58)
de naribus (59)
buccis, labris, mento, maxillis (60)
de dentibus (61—64)
quae genera eorum.
quibus non utraque parte sint, quibus cavi (61)
de serpentium dentibus. de veneno earum.
cui volucri dentes (62)
mirabilia dentium (63)
aetas ruminantium ab iis (64)
de lingua
quae sine ea. de ranarum sono.
de palato (65)
de tonsillis.
uva, epiglossis.
arteriae, gula (66)
cervix, collum, spina (67)
guttur, fauces, stomachus (68)
de corde (69—71)
sanguine, animo (69)
quibus maxima corda, quibus minima, quibus bina (70)
quando in extis aspici coepta (71)
de pulmone
quibus maximus, quibus minimus.
quibus nihil aliud quam pulmo intus.
quae causa velocitatis animalium (72)
de iocinere (73—76)
de capite extorum. haruspicum circa id observationes.
quibus animalibus et in quibus locis bina iocinera (73)
de felle
ubi et quibus geminum.
quibus animalium non sit.
quibus animalium aliubi quam in iocinere (74)

2 et quibus d T *H* | quibus ab — parte sint *om.* a 3 parte tantum M J² | sint *ll. D. om.* d T *H* 7 buccis M *D.* De bu- *r H* | De labris a | mento M *D.* -tis *r H* 14 earum M E a *D.* eor- *r H* 17 aetas — iis *om.* a | ruminantium *ll. D.* anima- d (?) *H.* ueterinorum *coni. J*³ *ex XI 168* | iis R. is M. his *r H* 19 et quae d T *H* (*item 72. 74. 78. 80. 95 al.*) 32 aspici R. -icia a. 42 de capite — obseruationes *om.* d T *H* 43 corda E a | id M E *D.* //// R R². *om.* a. ea F² *S.* (*add.* extorum E, -rum haruspicum R¹ *falso iterantes*) | obseruationes *om.* R¹ E a 44 et in quibus locis *om.* a 45 bina *om.* M 47 ubi et M J³. et a. ubi (ibi F²) et in *r H* 47. 48 geminum. quibus *om.* a 48 sint M 49 quibus — iocur (*p. 37, 3*) *om.* a | animalium *om.* d T *H* | aliubi M J³. alibi *r H*

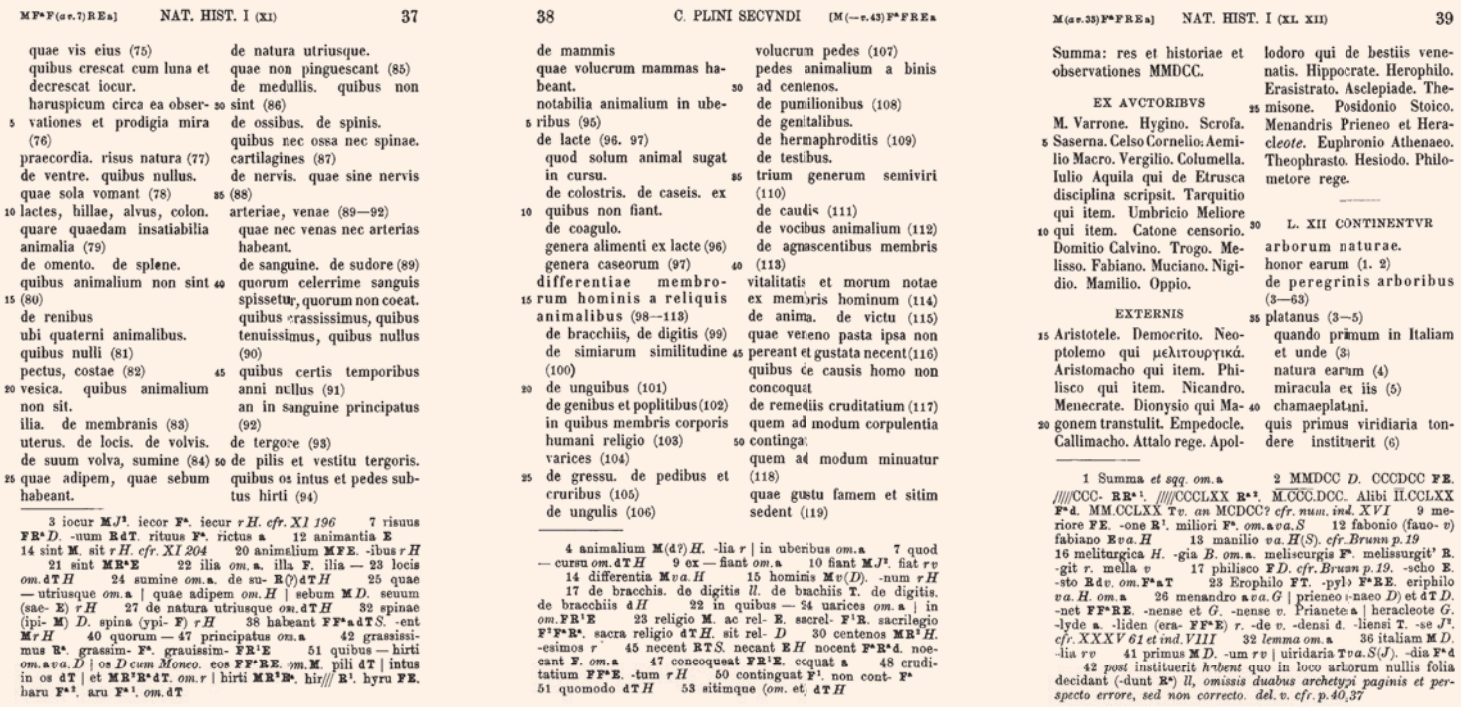
Abb. 3: Vollständiges Inhaltsverzeichnis des 11. Buches der Plinius'schen Enzyklopädie in: *C. Plini Secundi Naturalis Historiae Libri XXXVII*, hg. v. Karl Mayhoff, Vol. I, Libri I–VI, Stuttgart/Leipzig 1996, S. 34–39

vor der *Naturalis Historia* erschienenen waren, bei Neuherausgabe nachträglich Indices erhielten (wie etwa Varro, † 27 v. Chr., oder Cato der Ältere, † 149 v. Chr.).[42] Hier kann man also auch von der Herausbildung einer spezifischen Praxis der Paratextualisierung sprechen, die – von Plinius initiiert – auf andere Texte wiederholend angewendet werden konnte.✧

Die Diskussionen um die zeitliche Einordnung von Paratexten bilden auf dem Gebiet der Textkritik und Überlieferungsgeschichte der antiken Literatur ein Hauptfeld der Klassischen Philologie; maßgebend ist dazu nach wie vor Bianca-Jeanette Schröders Monographie, in der sie unter anderem auch die Paratexte der Plinius'schen Enzyklopädie behandelt.[44] Spätestens mit Gérard Genettes Ansatz, das semantische Potenzial sämtlicher paratextueller Zugaben zu einem Text auszuloten, finden sich auch Untersuchungen zur Interpretation von Texten in Bezug zu ihren Paratexten;[45] der Begriff Paratext ist fürderhin fest mit der Texthermeneutik verbunden.[46] Das aktuellste Beispiel auf dem Feld der Klassischen Philologie ist der von Laura Jansen herausgegebene Sammelband *The Roman Paratext. Frame, Texts, Readers*, der neben interpretatorischen Beiträgen zu den hermeneutischen Verschiebungen im Wechselspiel von Text und Paratext auch Fragen nach Textkritik und Überlieferung abdeckt.[47] Nicht zuletzt aufgrund der Plinius'schen Formulierung zum Thema, nach der der Paratext in Form eines Inhaltsverzeichnisses Wissen enthält bzw. mit einem spezifischen Know-how verbunden ist (vgl. erneut: *scire, quo loco*), ließe sich dieses Feld noch um die Frage nach den wissensgeschichtlichen Implikationen von Paratexten erweitern, die sich jedoch mitunter auf die beiden vorherrschenden Zweige der Texthermeneutik und Textkritik stützen: Paratexte zeigen uns nicht nur die beschleunigenden oder (bei Sueton beobachteten) ‚vereindeutigenden' Impulse, die Autoren mittels (in-

✧ Damit einher geht eine spezifische Machart des Plinius'schen Paratextes. Paul Keyser nennt dies treffend „Pliny's practice in the indices" und geht von einem bestimmten Vorgehen des Plinius aus, was wiederkehrende Formulierungen, Strukturen und Schemata des Indexsystems betrifft. Auf dieser Grundlage gelingt es ihm, den ursprünglichen Wortlaut mancher Index-Passagen zu rekonstruieren und ältere Emendationen zu widerlegen.[43]

DOI: 10.13173/9783447121804.344
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author



M F² F (a. r.?) R E a] NAT. HIST. I (XI) 37

quae vis eius (75)
quibus crescat cum luna et decrescat iocur.
haruspicum circa ea observationes et prodigia mira (76)
praecordia. risus natura (77)
de ventre. quibus nullus.
quae sola vomant (78)
lactes, hillae, alvus, colon.
quare quaedam insatiabilia animalia (79)
de omento. de splene.
quibus animalium non sint (80)
de renibus
ubi quaterni animalibus.
quibus nulli (81)
pectus, costae (82)
vesica. quibus animalium non sit.
ilia. de membranis (83)
uterus. de locis. de volvis.
de suum volva, sumine (84)
quae adipem, quae sebum habeant.

de natura utriusque.
quae non pinguescant (85)
de medullis. quibus non sint (86)
de ossibus. de spinis.
quibus nec ossa nec spinae.
cartilagines (87)
de nervis. quae sine nervis (88)
arteriae, venae (89—92)
quae nec venas nec arterias habeant.
de sanguine. de sudore (89)
quorum celerrime sanguis spissetur, quorum non coeat.
quibus crassissimus, quibus tenuissimus, quibus nullus (90)
quibus certis temporibus anni nullus (91)
an in sanguine principatus (92)
de tergore (93)
de pilis et vestitu tergoris.
quibus os intus et pedes subtus hirti (94)

3 iocur M J². iecor F². iecur r H. cfr. XI 196 7 risuus F R² D. -uum R d T. rituus F². rictus a 12 animantia E 14 sint M. sit r H. cfr. XI 204 20 animalium M F E. -ibus r H 21 sint M R² E 22 ilia om. a. illa F. ilia — 23 locis om. d T H 24 sumine om. a. de su- R (?) d T H 25 quae — utriusque om. a | quae adipem om. H | sebum M D. seuum (sae- E) r H 27 de natura utriusque om. d T H 32 spinae (ipi- M) D. spina (ypi- F) r H 38 habeant F F² a d T S. -ent M r H 40 quorum — 47 principatus om. a 42 grassissimus R². grassim- F². grauissim- F R¹ E 51 quibus — hirti om. a v a. D | os D cum Moneo. eos F F² R E. om. M. pili d T | intus in os d T | et M R² R² d T. om. r | hirti M R² R². hir/// R¹. hyru F E. haru F a². aru F a¹. om. d T

38 C. PLINI SECVNDI [M (—p. 43) F² F R E a

de mammis
quae volucrum mammas habeant.
notabilia animalium in uberibus (95)
de lacte (96. 97)
quod solum animal sugat in cursu.
de colostris. de caseis. ex quibus non fiant.
de coagulo.
genera alimenti ex lacte (96)
genera caseorum (97)
differentiae membrorum hominis a reliquis animalibus (98—113)
de bracchiis, de digitis (99)
de simiarum similitudine (100)
de unguibus (101)
de genibus et poplitibus (102)
in quibus membris corporis humani religio (103)
varices (104)
de gressu. de pedibus et cruribus (105)
de ungulis (106)

volucrum pedes (107)
pedes animalium a binis ad centenos.
de pumilionibus (108)
de genitalibus.
de hermaphroditis (109)
de testibus.
trium generum semiviri (110)
de caudis (111)
de vocibus animalium (112)
de agnascentibus membris (113)
vitalitatis et morum notae ex membris hominum (114)
de anima. de victu (115)
quae veneno pasta ipsa non pereant et gustata necent (116)
quibus de causis homo non concoquat
de remediis cruditatium (117)
quem ad modum corpulentia continga
quem ad modum minuatur (118)
quae gustu famem et sitim sedent (119)

4 animalium M (d?) H. -lia r | in uberibus om. a 7 quod — cursu om. d T H 9 ex — fiant om. a 10 fiant M J². fiat r v 14 differentia M v a. H 15 hominis M v (D). -num r H 17 de bracchiis. de digitis de bracchiis d H 22 in quibus — 24 uarices om. a | in om. F R¹ E 23 religio M. ac rel- E. sacrel- F¹ R. sacrilegio F¹ F² R². sacra religio d T H. sit rel- D 30 centenos M R² H. -esimos r 45 necent R T S. necant E H nocent F² R² d. noecant F. om. a 47 concoqueat F R¹ E. coquat a 48 cruditatium F F² E. -tum r H 50 contingua t F¹. non cont- F² 51 quomodo d T H 53 sitimque (om. et) d T H

M (a. 33) F² F R E a] NAT. HIST. I (XI. XII) 39

Summa: res et historiae et observationes MMDCC.

EX AVCTORIBVS

M. Varrone. Hygino. Scrofa. Saserna. Celso Cornelio. Aemilio Macro. Vergilio. Columella. Iulio Aquila qui de Etrusca disciplina scripsit. Tarquitio qui item. Umbricio Meliore qui item. Catone censorio. Domitio Calvino. Trogo. Melisso. Fabiano. Muciano. Nigidio. Mamilio. Oppio.

EXTERNIS

Aristotele. Democrito. Neoptolemo qui μελιτουργικά. Aristomacho qui item. Philisco qui item. Nicandro. Menecrate. Dionysio qui Magonem transtulit. Empedocle. Callimacho. Attalo rege. Apollodoro qui de bestiis venenatis. Hippocrate. Herophilo. Erasistrato. Asclepiade. Themisone. Posidonio Stoico. Menandris Prieneo et Heracleote. Euphronio Athenaeo. Theophrasto. Hesiodo. Philometore rege.

L. XII CONTINENTVR

arborum naturae.
honor earum (1. 2)
de peregrinis arboribus (3—63)
platanus (3—5)
quando primum in Italiam et unde (3)
natura earum (4)
miracula ex iis (5)
chamaeplatani.
quis primus viridiaria tondere instituerit (6)

1 Summa *et sqq. om.* a 2 MMDCC *D.* CCCDCC F E. ////CCC- R R² a¹. ////CCCLXX R a². M CCC.DCC. Alibi IĪ.CCLXX F² d. MM.CCLXX T *v. an* MCDCC? *cfr. num. ind. XVI* 9 meriore F E. -one R¹. miliori F². *om.* a *v a. S* 12 fabonio (fauo- *v*) fabiano E *v a. H* 13 manilio *v a. H (S). cfr. Brunn p. 19* 16 meliturgica *H.* -gia *B. om.* a. meliscurgis F². melissurgit' R. -git *r.* mella *v* 17 philisco F *D. cfr. Brunn p. 19.* -scho E. -sto R *d v. om.* F² a T 23 Erophilo F T. -pyl› F² R E. eriphilo *v a. H. om.* a 26 menandro a *v a. G* | prieneo i-naeo *D*) et d T *D.* -net F F² R E. -nense et *G.* -nense *v.* Prianete a | heracleote *G.* -lyde a. -liden (era- F F² E) *r.* -de *v.* -densi d. -liensi T. -se *J*². *cfr. XXXV 61 et ind. VIII* 32 *lemma om.* a 36 italiam M *D.* -lia *r v* 41 primus M *D.* -um *r v* | uiridaria T *v a. S (J).* -dia F² d 42 *post* instituerit *habent* quo in loco arborum nullis folia decidant (-dunt R²) *ll, omissis duabus archetypi paginis et perspecto errore, sed non correcto. del. v. cfr. p. 40, 37*

härentem) Paratext ihrem Text selbst einschreiben und so den Zugriff auf das Wissen ihres Textes hermeneutisch steuern können, sondern verraten uns auch etwas über den Umgang und die Praktiken bei der Aufbereitung von Texten durch spätere oder auch zeitgenössische Herausgeber und Kommentatoren, die bis zur modernen Produktion von Büchern weisen;[48] die (nachträgliche) Paratextualisierung erscheint gerade auch hier als eine nicht wegzudenkende epistemologische Praxis.

Die Anekdote als Philosophem – *De prodigiis, philosophia* und *physiologia*

Zum Stichwort der Beschleunigung gibt auch der frühkaiserzeitliche Autor Valerius Maximus (tätig unter Kaiser Tiberius†, Regentschaft: 14–37 n. Chr.) ein kurzes Statement in der Vorrede zu seiner Anekdoten-Sammlung *Facta et dicta memorabilia* („Denkwürdige Taten und Aussprüche") ab: Er habe gezielte Exzerpte geschaffen, die die Aneignung von Stoffen beschleunigen und vor langer Suche bewahren sollen:

Urbis Romae exterarumque gentium facta simul ac dicta memoratu digna, quae apud alios latius diffusa sunt quam ut breviter cognosci possint, ab illustribus electa auctoribus digerere constitui, ut documenta sumere volentibus longae inquisitionis labor absit.

Erinnerungswürdige Worte und dazugehörige Taten, die sich in unserer Stadt Rom sowie bei nicht-römischen Völkern zugetragen haben und die bei anderen Autoren viel zu weit verstreut sind, als dass sie schnell rezipiert werden könnten, habe ich von berühmten Autoren ausgewählt und hier zusammengestellt, damit diejenigen, die davon Beispiele als Beweise entnehmen wollen, nicht lange und mühevoll suchend Hin- und Herblättern müssen.[50]

Zwar meint Valerius Maximus damit nicht direkt die schnellere Bewegung durch seinen eigenen Text, sondern vielmehr diejenige durch die herausragenden *exempla* der gesamten römischen und nicht-römischen Literatur dank seiner Zusammenstellung; doch aufgrund der Tatsache, dass die Machart sei-

† *Te [...], certissima salus patriae, Caesar, invoco* – „Dich, Caesar Tiberius, die zuverlässigste Wohltat für unser Vaterland, rufe ich an."[49]

DOI: 10.13173/9783447121804.344
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ner Schrift schon eher der eines Nachschlagewerks ähnelt, als dies bei Sueton der Fall ist, sowie aufgrund der Anordnung der exzerpierten Beispiele in thematischen Einheiten (wie etwa *De religione*, *De amicitia* oder *De felicitate*) liegt die Absicht einer schnellen Orientierung der Lesenden nahe. Gleichwohl erwähnt Valerius Maximus selbst keinen Index, was an dessen Originalität zweifeln lässt✦ und die überlieferten Zwischenüberschriften, die die *exempla* und Anekdoten in übersichtliche Rubriken einteilen sowie nach römischer und nicht-römischer Herkunft ordnen, im Zweifelsfall zu einer Zugabe späterer Abschreiber und Kompilatoren macht – gewiss jedoch auch mit dem Zweck der schnelleren Orientierung innerhalb des 9 Bücher umfassenden Werks.

✦ Zum (wie bei Sueton) prekären Wissen um die Überlieferung des Paratextes bemerkt der Herausgeber Shackleton Bailey: „The chapter headings may not be original."[51]

Trotzdem kann auch hier – ähnlich wie bei Sueton – die Verschlagwortung von Schlüsselbegriffen, vor allem aber die Kontextualisierung und Versammlung von Anekdoten zu einem konkreten Themenkomplex den Paratext ins Textinnere holen bzw. diesen kompensieren. Thomas Tschögeles Beobachtung, dass die „Kapitelüberschriften […] in der Regel Begriffe und Formulierungen aus den Kapitelpraefationes auf[greifen]", also auf der Basis des Textes entstanden sind, bezeugt einmal mehr die enge Verbindung (und mitunter Gleichwertigkeit) von autoreigenem, inhärentem Paratext zum späteren, ‚eigentlichen' Paratext.[52]

Bereits Valerius Maximus kennt die Geschichte vom Opfertier ohne Herz:

te […] accepimus eo die quo purpurea veste velatus aurea in sella consedisti […] cultui religionis, in quam mox eras transiturus, vacasse mactatoque opimo bove cor in extis non repperisse, ac responsum tibi ab Spurinna haruspice pertinere id signum ad vitam et consilium tuum, quod utraque haec corde continerentur. erupit deinde eorum parricidium qui, dum te hominum numero subtrahere volunt, deorum concilio adiecerunt.

Es ist überliefert, dass Du (= C. Iulius Caesar) Dir an jenem Tag, als Du Dich in Deiner purpurfarbenen Toga auf dem goldenen Thron niederließest, für den Götterkult, in den überzugehen Du damals im Begriff warst, Zeit genommen und nach dem Opfer eines stattlichen Stieres kein Herz in den Eingeweiden gefunden habest. Der Opferschauer Spurinna habe Dir darauf geantwortet, dass dieses Zeichen Dein Leben und Dein Handeln betreffe, da diese Dinge beide im Herzen enthalten seien. Darauf ist der Vatermord passiert, verübt von denjenigen, die Dich, während sie Dich aus der Schar der Menschen bannen wollten, einen Teil des Pantheons werden ließen.[53]

Valerius Maximus listet die Erzählung – ganz anders als Sueton – unter der Rubrik *De prodigiis* („Über Wunderzeichen") als Beispiel für die geglückte Vorhersage eines zukünftigen Ereignisses und knüpft damit an die scheinbar ursprüngliche Sphäre der Geschichte an, diente sie doch schon Cicero in seinem Dialog über die Weissagung (*De divinatione*, ca. 44 v. Chr., also rund um Caesars Ermordung) als philosophisches Argument sowohl für als auch gegen die stoische These einer Kausalverbindung zwischen Vorzeichen (Opfertier ohne Herz) und künftigem Ereignis (Caesars Ermordung). Im ersten Buch dieser Schrift lässt er seinen Bruder Quintus als Verfechter der stoischen These auftreten:

*parvis enim momentis multa natura aut adfingit aut mutat aut detrahit. quod ne dubitare possimus maximo est argumento quod paulo ante interitum Caesaris contigit. qui cum immolaret illo die quo primum in sella aurea sedit et cum purpurea veste processit, in extis bovis opimi cor non fuit. Num igitur censes ullum animal quod sanguinem habet sine corde esse posse? qua † ille rei novitate perculsus cum Spurinna diceret timendum esse ne et consilium et vita deficeret; earum enim rerum utramque a corde proficisci, ***

Denn selbst in kurzen Augenblicken kann die Natur vieles hinzufügen, ändern oder wegnehmen. Dass wir darüber keine Zweifel hegen sollten, dafür dient vor allem das als Beweis, was sich kurz vor Caesars Tod zutrug: Als dieser genau an jenem Tag, als er zum ersten Mal auf dem goldenen Thron saß und mit einer purpurfarbenen Toga einherschritt, ein Opfer darbrachte, da war in den Eingeweiden des stattlichen Stieres kein Herz. Du glaubst wohl nicht, dass irgendein Lebewesen, das Blut in sich trägt, ohne Herz sein kann? Caesar jedenfalls, von dieser nie zuvor gesehenen Sache [völlig un]beeindruckt, obwohl Spurinna verkündete, er solle sich davor in Acht nehmen, dass ihm nicht sein Han-

DOI: 10.13173/9783447121804.344
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

deln und sein Leben abhanden kämen – beide Dinge gingen nämlich vom Herzen aus –, **[54]*

Im zweiten Buch hält Cicero in eigener Person dagegen und verlacht von einem rationalskeptischen Standpunkt aus die einfältige Nutzung des Narrativs durch seinen Bruder:

Sed adfers in tauri opimi extis immolante Caesare cor non fuisse; […] ego enim possum vel nescire quae vis sit cordis ad vivendum, vel suspicari contractum aliquo morbo bovis exile et exiguum et vietum cor et dissimile cordis fuisse; tu vero quid habes quare putes, si paulo ante cor fuerit in tauro opimo, subito id in ipsa immolatione interisse? an quod aspexerit vestitu purpureo excordem Caesarem, ipse corde privatus est? urbem philosophiae mihi crede proditis dum castella defenditis; nam dum haruspicinam veram esse vultis, physiologiam totam pervertitis. caput est in iecore cor in extis; iam abscedet, simul ac molam et vinum inspseris; deus id eripiet, vis aliqua conficiet aut exedet: non ergo omnium ortus atque obitus natura conficiet, et erit aliquid quod aut ex nihilo oriatur aut in nihilum subito occidat. quis hoc physicus dixit umquam? haruspices dicunt. his igitur quam physicis credendum potius existumas?[55]

Doch Du führst an, dass, als Caesar opferte, in den Eingeweiden des stattlichen Stiers kein Herz gewesen sei. Ich kann vielleicht nicht wissen, was das Herz mit dem Leben zu tun hat, oder vermuten, dass es, von irgendeiner Krankheit des Stiers in Mitleidenschaft gezogen, ein ganz kleines, verkümmertes und zusammengeschrumpftes Herz, ja einem Herzen überhaupt unähnlich war; doch was gibt Dir das Recht zu glauben, dass das Herz, wenn es kurz zuvor noch in dem stattlichen Stier steckte, nun plötzlich im Moment des Opfers weg war? Oder wurde er selbst seines Herzens beraubt, weil er den geistesabwesenden Caesar in seiner purpurfarbenen Aufmachung ansah? Glaub mir, ihr verratet die Hauptstadt der Philosophie, während ihr eure Rückzugsnische verteidigt; denn indem ihr erzwingt, dass die Praxis der Eingeweideschau wahr ist, hebelt ihr die Naturgesetze aus. Ein Haupt ist in der Leber, ein Herz in den Eingeweiden; doch schwupps ist es weg, sobald du Mehl oder Wein draufgibst; Gottes Hand nimmt es weg, irgendeine Kraft hat es verschlungen oder verspeist: Das heißt, nicht aller Anfang und Ende wird von der Natur bestimmt, und es wird etwas geben, das aus dem nichts entsteht und urplötzlich ins nichts verschwindet. Welcher Naturphilosoph hätte das je behauptet? Die Eingeweideschauer behaupten es. Glaubst du wirklich, man sollte denen eher glauben als den Naturphilosophen!?

Bei Cicero wie bei Valerius Maximus fehlt von einer *vox* („Ausspruch"), die Caesars *arrogantia* bescheinigt, jede Spur. Rückwärtig sieht man also, wie Sueton die Anekdote, um sie in seiner Caesar-Vita überhaupt unter *vox* und *arrogantia* verschlagworten zu können, fortschreiben[⁘] muss; dabei täuscht vor allem die paratextuelle Ankündigung der *vox* über die nicht tradierte Fortschrift der Anekdote hinweg – suggeriert nicht die Rubrik, dass sie eigens für den vermeintlich tradierten Gang der Anekdote geschaffen wurde? Doch Sueton hat die Anekdote, ursprünglich Philosophem, das heißt einen für philosophische Argumentationen oder für die Geschichte der Philosophie relevanten Nukleus enthaltend, zu einem Biographem gemacht. Damit wird besonders deutlich, wie die Wissenspraxis der Rubrizierung auf das Narrativ selbst zurückstrahlen kann und dessen Wissensgehalt entscheidend prägt.

Paratextualisierung und Wissenswandel: Die Anekdote als variables Wissenssegment

Das problemlose Um-Ordnen oder Um-Funktionalisieren darf man jedoch nicht allein den Autoren oder ihren späteren Kopisten und Herausgebern zuschreiben; es liegt auch in der kleinen Form der Anekdote selbst begründet. Sie ist nicht zuletzt aufgrund ihrer spezifischen Kompaktheit eine sehr flexible Erzählform und ein variables Wissenssegment, das sich oft und gerne auf Wanderschaft begibt, sprich, zu De- und Rekontextualisierungen, ja sogar zur Aufnahme in relativ kontextfreie Anthologien einlädt. Dazu hält sie Wissenselemente bereit (Figuren, Charaktere, zeitliche Verankerungen, Ereignisse, Aussprüche, Details), die von Autoren sowohl ausgelassen als auch weitertradiert sowie vielfältig verändert und erweitert werden können. Diese Flexibilität wird auch am breiten Spek-

* Die Zeichen † und ** im lateinischen Text stehen für Lacunae, unleserliche Stellen oder ganze Lücken im handschriftlich überlieferten Text. Ausgerechnet Caesars Reaktion auf Spurinnas Vorhersage bleibt uns an dieser Stelle verborgen (**); mit Sueton können wir jedoch annehmen, dass dieser relativ unbeeindruckt geblieben ist, was eine fehlende Verneinung im Lateinischen bedeuten würde (†).

⁘ Merkwürdig ist dabei, dass Suetons Fortschrift der Anekdote genau die Lücke füllt, vor die uns der Zustand des Ciceronischen Textes gestellt hat – als hätte schon Sueton mit einem korrupten Text zu tun gehabt. Gleichwohl stellt sich in Valerius Maximus' Version, fixiert auf das *prodigium*, nicht der Eindruck einer Lücke ein; er hatte sich gewiss an Ciceros Text bedient.

DOI: 10.13173/9783447121804.344
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

trum unterschiedlicher Gattungen deutlich, in welche die hier besprochene Anekdote Eingang gefunden hat: Vom philosophie- und religionstheoretischen Diskurs wandert sie über eine *exempla*-Sammlung mit lokalem Schwerpunkt weiterhin auf dem Diskursfeld der *religio* schließlich zur Biographie.[56]

Vor allem bei Sueton lässt sich eine grundlegende Wissensänderung, die an eine ‚Weiterschrift' der Anekdote gekoppelt ist, feststellen. Er führt sie mittels Hinzunahme eines *dictum* in eine rein ‚caesarspezifische' Informationseinheit über, wobei die einer paratextuellen Angabe gleichkommende Rubrizierung unter *voces* und *arrogantia* diese Umkodierung explizit macht. Möchte man nicht von einem generellen Wissenswandel sprechen, so könnte man auch von einer Art Um-Gewichtung oder einer jeweiligen Aktivierung einzelner in der Anekdote bereits von Anfang an enthaltener Wissenselemente sprechen, von einer Iteration auch als Veränderung durch Wiederholung mit Schwerpunktverlagerung. Es ändern sich also auch die Lesarten der Anekdote; man kann sie philosophisch oder biographisch lesen. Dass sich die Lesart aber nicht von vornherein ergibt, das heißt, die Anekdote der jeweiligen Aktivierung bedarf, darauf, so meine These, könnte der vielleicht schon mit Valerius Maximus beginnende, spätestens mit Plinius bezeugte und auch von Sueton angedeutete paratextuelle Lektüreschlüssel hinweisen. Er ist ein Werkzeug der ‚Vereindeutigung' und der – nochmals mit Genette gesprochen – „Steuerung", der der Deutung des Lesenden vorgreift. Und so auch das Werkzeug einer epistemischen Einengung, das zum Transfer von Wissen beiträgt und gerade darin auch eine Wissenspraxis an sich darstellt.

Die Anekdote als Historem – *quando coepta …*

Dass man diese Anekdote zudem historisch lesen kann, das bezeugt eine letzte Station ihrer Wanderschaft: Sie hat nämlich auch Eingang in Plinius' *Naturalis Historia* gefunden, und zwar in deren 11. Buch, in dem Plinius zur Darstellung der Anatomie eine Zusammenschau sämtlicher Organe vornimmt – das Herz darf selbstredend nicht fehlen (vgl. erneut Abb. 2 und 3). Die Um-Funktionalisierung der Anekdote durch die paratextuelle Rubrik *De corde* („Vom Herzen") zu einer anatomischen Informationseinheit scheint zunächst einer regelrechten Zweckentfremdung zu gleichen. Wirft man jedoch einen Blick auf die detailliertere Inhaltsangabe, deren Überlieferung die moderne kritische Textausgabe bezeugt (vgl. Abb. 4), so stellt man weniger eine anatomische denn eine historische Verwendung der Anekdote fest:

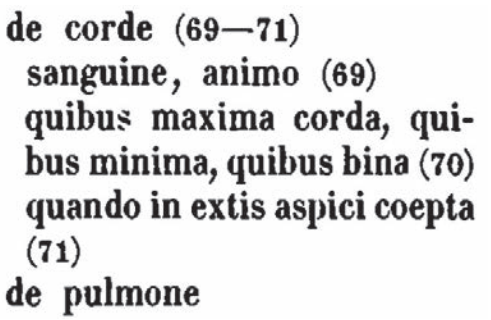

de corde (69—71)
sanguine, animo (69)
quibus maxima corda, quibus minima, quibus bina (70)
quando in extis aspici coepta (71)
de pulmone

Abb. 4: Detailausschnitt aus dem Inhaltsverzeichnis zum 11. Buch von Plinius' *Naturalis Historia*

Mit der paratextuellen Zwischenüberschrift *quando in extis aspici coepta* („Als Herzen zum ersten Mal in den Eingeweiden berücksichtigt wurden") macht Plinius die Aktivierung eines religions*geschichtlichen* Wissenskerns der Anekdote deutlich; zwar geht der Beginn der religiösen Praxis, nicht nur die Leber, sondern auch das Herz für die Eingeweideschau zu verwenden, laut Plinius bereits auf das 3. Jahrhundert v. Chr. zurück (vgl. Plin. *nat.* 11, 186), das von ihm angeführte Caesar-Beispiel liefert ihm aber immerhin einen sicheren zeitlichen Anker, um eine Kontinuität der Praxis bis ins 1. Jahrhundert v. Chr. zu skizzieren:

In corde summo pinguitudo quaedam est laetis extis. non semper autem in parte extorum habitum est. L. Postumio L. F. Albino rege sacrorum post CXXVI Olympiadem, cum rex Pyrrhus ex Italia decessisset, cor in extis haruspices inspicere coe-

DOI: 10.13173/9783447121804.344
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

perunt. Caesari dictatori, quo die primum veste purpurea processit atque in sella aurea sedit, sacrificanti in extis defuit. unde quaestio magna de divinatione argumentantibus, potueritne sine illo viscere hostia vivere an ad tempus amiserit.

Bei glücksverheißenden Eingeweiden befindet sich am obersten Punkt des Herzens ein gewisses dickes Fett. Aber nicht von Anfang an zählte man es zu den Eingeweiden. Erst unter dem Oberpriester Lucius Postumius Albinus, dem Sohn des Lucius, nach der 126. Olympiade [= 276–273 v. Chr.],[57] als König Pyrrhus von Italien abließ, da fingen die Eingeweideschauer an, auch das Herz in den Innereien zu mustern. Dem Diktator Caesar – genau an dem Tag, als er zum ersten Mal in einer purpurfarbenen Toga einherschritt und auf dem goldenen Thron saß – fehlte [es] beim Opfern in den Eingeweiden [des geschlachteten Tieres]. Woraus den über die Weissagung Debattierenden die entscheidende Frage erwuchs, ob das Opfertier nun ohne jenes Eingeweideteil leben konnte oder ob es dieses genau zum Zeitpunkt [des Opfers] verloren hatte.[58]

Die Anekdote wird hier also zum Historem, aus dem Plinius Geschichte oder Stationen und Mikrokonstellationen innerhalb von historischen Entwicklungen ablesen kann. Dabei trägt vor allem der Paratext mit den Begriffen *quando* („Zu welchem Zeitpunkt") und *incipere* („anfangen") dazu bei, der Anekdote eine historische Dimension zu verleihen, wie sie ihr an dieser Stelle nur bedingt eignet und wie sie ein Cicero, ein Valerius Maximus und auch ein Sueton wohl nie gelesen hätten. So ist der Plinius'sche Paratext, das kolossale Inhaltsverzeichnis zu den 36 Büchern, zudem ein Spiegel der Plinius'schen Epistemologie an sich: Aus ihm wird Plinius' wissenschaftlicher Umgang mit der Anekdote ersichtlich. Der namentlich genannte Protagonist Caesar wird einer biographistischen Lesart völlig entkoppelt und dient lediglich zur Datierung; auch die immerhin noch schwach durchschimmernde Tatsache, dass das Narrativ ursprünglich zur philosophischen Argumentation (*de divinatione argumentantibus*) das Licht seines literarischen Lebens erblickt hat – wohl eine implizite Cicero-Referenz –, tritt hinter eine rein historisch-faktizitäre Verwendung der Anekdote zurück.

Diskutabel bleibt an dieser Stelle jedoch, ob der Paratext (*quando in extis aspici coepta*), der die Anekdote überschreibt, wirklich auf sie zutrifft. Damit meine ich nicht, dass die Anekdote nicht eigentlich die Ursprungsgeschichte zur Divination aus Tierherzen liefert, sondern eine beliebige spätere Station dieser Praxis; ich meine vielmehr, dass die anekdotische Ausführung, wäre sie isoliert und ohne die besagte paratextuelle Ankündigung geblieben, wohl eher andere Lesarten als die Plinius'sche, wohl eher die eines Philosophems oder Biographems generiert hätte. Damit tritt ein grundsätzliches Problem von Plinius' Paratext zutage: Die Frage nach einer Diskrepanz zwischen dem Index und der eigentlichen Gestaltung des Textes; so finden sämtliche narrative Passagen, Anekdoten, *exempla*, auch längere Exkurse, moralisierende Einschübe oder die (sehr häufigen) zeitkritischen Reflexionen zum römischen Expansionismus – alles Aspekte, aus denen die *Naturalis Historia* in großen Teilen besteht – im Index keinerlei Erwähnung und sind auf bloße Fakten und präzise Informationseinheiten reduziert.* Und es stellt sich die Frage nach der epistemischen Proportionalität zwischen Paratext und Text, bei der das zugriffs- und wissensbeschleunigende, aber mitunter reduzierende Faktentableau einem zwar höchst detail- und darstellungsreichen, aber damit ebenso schwer zu ordnenden und überblickenden Fließtext gegenübersteht.[60]

Trotz oder gerade aufgrund des schwierigen Verhältnisses zwischen Text und Paratext zeigt sich hier einmal mehr die Geste der ‚Vereindeutigung' paratextueller Elemente, die mit gezielten Verweisen, expliziten Gliederungsabschnitten und bewussten Um-Ordnungen den Zugriff auf den Text sowie die Lektüre steuern, als legten sie Pfade vor für die Inter-

* Roy Gibson spricht bei dieser Diskrepanz u.a. von „Misleading the reader": „In other words, the *summarium* is not necessarily a reliable guide either to the content or to the moral narrative of the text of the *Natural History*". Ähnlich Aude Doody, die beim Blick auf Plinius' Index „incongruous juxtapositions" feststellt, welche sich durch die paratextuelle Reduktion auf Kapitelüberschriften und Schlagwörter ergebe; die logischen Verknüpfungen des narrativen Fließtextes seien aus dem Index nicht wirklich ersichtlich.[59]

DOI: 10.13173/9783447121804.344
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

pretation: Lies die Anekdote als Historem! Sie können bei den Lesenden damit für unbewusstes Selegieren oder Ausblenden sorgen, zum Zweck didaktischer Aufbereitung oder des Überblicks im Text selbst für Reduktionen und Beschleunigungen verantwortlich sein, ja für gelungene Um-Kontextualisierungen einzelner Wissenssegmente wie im Falle der Erzählung vom fehlenden Herzen sogar grundlegende Änderungen im Sinne einer Fort- oder Umschrift einzelner Anekdoten hervorrufen.

Vor diesem Hintergrund lohnt es sich also, paratextuelle Angaben wie Titel, Kapitelüberschriften, Anmerkungen oder Verschlagwortungen nicht nur textgeschichtlich und hermeneutisch, sondern auch wissensgeschichtlich ernst zu nehmen, als Teile einer Wissenspraxis mit sowohl produktionsästhetischer (Aufbereitung durch Autoren oder spätere Herausgeber) als auch rezeptionsästhetischer Dimension (Steuerung und Sinngenese auf Seiten der Lesenden).

Um-Ordnung von Anekdoten I – *verecundia Caesaris*

Mit Blick auf die bei Plinius beobachtete Diskrepanz zwischen Text und Paratext möchte ich zwei weitere Beispiele aus dem Umfeld der Caesar-Biographie kursorisch besprechen, um zuletzt insbesondere die hermeneutisch irritierende und verkomplizierende Funktion von Paratexten aufzuzeigen, aus der erneut stark lenkende Impulse erwachsen. Kursorisch heißt in diesem Fall wortwörtlich, *diejenigen* Leser·innen zu spielen, die Valerius Maximus (vgl. erneut: Val. Max. 1 *praef.*: *ut breviter cognosci possint/ut […] longae inquisitionis labor absit* – „damit sie schnell rezipiert werden können/damit sie nicht lange und mühevoll suchend Hin- und Herblättern müssen“), vielleicht auch Sueton, v. a. aber Plinius im Visier hatten, *diejenigen* nämlich, die ein schnelles Lesen betreiben mit zielgerichtetem *quaerere* („suchen“) und *invenire* („finden“; vgl. erneut: Plin. *nat. praef.* 33) bei ihrem ‚Lauf‘ durch das vorangestellte Summarium; ein Lesen also, für das das Vorhandensein eines Paratextes unerlässlich ist.

Vor allem für den Tod Caesars an den berühmten Iden des März, an denen er von einer Gruppe von Senatsangehörigen mit 23 Dolchstichen fast wie ein Opfertier abgeschlachtet wird, hält die Antike vielerlei Erzählungen bereit; so eindrucksvoll etwa Plutarch[⁜] oder Sueton[⁕]. Valerius Maximus hingegen listet dieses Beispiel unter der Rubrik *De verecundia* („Zurückhaltung, Achtung, Scham“) – also dem völlig abwegigen Detail von Caesars angeblichem bedacht-schamhaften Sturz zu Boden; nur Götter stürzen so, meint Valerius Maximus dazu:

nam quia dignitate sua uti iam non poterat, usus est verecundia.
Quam[✧] *praecipuam in C. quoque Caesare fuisse et saepenumero apparuit et ultimus eius dies significavit: compluribus enim parricidarum violatus mucronibus, inter ipsum illud tempus quo divinus spiritus mortali discernebatur a corpore, ne tribus quidem et viginti vulneribus quin verecundiae obsequeretur absterreri potuit, si quidem utraque togam manu demisit, ut inferior pars corporis tecta collaberetur. in hunc modum non homines exspirant sed di immortales sedes suas repetunt.*

Da er [= Pompeius] seine Würde nicht länger wahren konnte, wandte er Achtung an.
Dieselbe[✧], so ist offensichtlich, steckte aber vor allem auch in C. Caesar – und das nicht nur einmal.

⁜ In einem Kreis wurde Caesar eingeschlossen und, wohin er auch seinen Blick wandte, begegnete er nur Stichen und gezückten Dolchen vor seinem Gesicht und seinen Augen; wie ein Tier wurde er abgeschlachtet, zwischen den Händen aller hin- und hergezerrt, und alle sollten am Opfer teilnehmen und vom Mord kosten. […] Caesars Ermordung ließ Blut über die [Pompeius-]Statue spritzen und das wirkte so, als ob Pompeius höchst selbst den Rachefeldzug gegen seinen früheren Feind anführte, der nun zu seinen Füßen lag und röchelte aufgrund der Menge seiner Wunden. 23 waren es, heißt es.[61]

⁕ […] und schon hatte ihn einer der Brüder Casca von hinten etwas unterhalb der Kehle verwundet. Darauf grabschte Caesar nach Cascas Arm, stieß ihm seinen Schreibstift hinein und versuchte wegzulaufen, doch wurde er von einem weiteren Stich ausgebremst. Als er bemerkte, dass man von allen Seiten mit gezückten Dolchen auf ihn losging, da zog er sich seine Toga über den Kopf und bedeckte sich zugleich mit Hilfe seiner linken Hand vom Schoß bis hinunter zu den Schienbeinen, um ehrenvoller zu fallen (*quo honestius caderet*), war doch nun auch der untere Teil seines Körpers verhüllt. Und so wurde er von 23 Stichen durchlöchert […].[62]

✧ An Überleitungen wie diesen ist ersichtlich, wie der inhärente Paratext funktionieren kann: Die seriell verknüpften Anekdoten und *exempla* sind in der Regel um ein zentrales Thema, hier die Tugend der *verecundia*, gruppiert. Indem das fünfte Beispiel (vgl. Val. Max. 4, 5, 5) diese in seinem Finale explizit anführt, braucht sie im nächsten Beispiel (vgl. Val. Max. 4, 5, 6) nur relativisch (*quam*) aufgenommen zu werden.

DOI: 10.13173/9783447121804.344
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Auch sein Todestag stellte sie unter Beweis: Als er nämlich von gleich mehreren Dolchen der Vatermörder in die Enge getrieben wurde, da konnten ihn allein in jenem Moment, wo sich der göttliche Geist vom sterblichen Körper löste, nicht einmal 23 Einstiche davon abbringen, Achtung zu wahren. Denn mit beiden Händen zog er sich seine Toga über, um so niederzufallen, dass der untere Teil seines Körpers bedeckt war. Auf diese Weise sterben keine Menschen – unsterbliche Götter kehren so zu ihrem Wohnsitz zurück.[63]

Diese gezielte Rubrizierung, die allein das unscheinbare Detail in Szene setzt, um vom eigentlichen Ereignis abzulenken und so womöglich an einer Rekonfiguration im Sinne einer Rehabilitierung der Caesar-Figur zu arbeiten, könnte aber dazu geführt haben, dass sich bei Sueton immerhin noch ein einschlägiger Nebensatz in diesem Sinne gehalten hat: *quo honestius caderet* („um ehrenvoller zu fallen"); in der dort vorherrschenden Dramatik der Ermordung wirkt dies jedoch eher komisch. Dennoch scheint Valerius Maximus' unkonventionelle Um-Ordnung der Anekdote – die kursorischen Leser·innen der Rubrik *De verecundia* hätten hier ebenso wenig mit dem Caesar-Beispiel gerechnet wie bei Plinius mit dem vorherigen unter der Kapitelüberschrift *De corde* – vielleicht gerade ob der unerwarteten Umakzentuierung deren weitere Tradierung beeinflusst zu haben, und so auch das Wissen um Caesars Tod. So gesehen ließe sich gerade die Praxis der (inhärenten) Paratextualisierung für spätere Veränderungen der Caesar-Figuration verantwortlich machen.
Kurz *vor* Caesars Tod war es zudem zu einem anekdotischen Schlagabtausch zwischen Caesar und einem Opferpriester gekommen, der ihn schon geraume Zeit früher vor den Iden des März gewarnt hatte. Nun seien sie da, die Iden, und nichts passiert, sagt Caesar; worauf der Priester kontert, dass längst noch nicht aller Tage Abend sei. Während Sueton✦ diese Anekdote gemäß der schon früher von entsprechenden *voces* abgeleiteten *arrogantia* unter den Slogan einer Caesarischen Religionsvergessenheit setzt (*spreta religione* – „unter Geringachtung des Kultes"; vgl. Suet. 81, 4), wird man bei Valerius Maximus abermals mit einer völligen Umakzentuierung konfrontiert: Er fokussiert die Kunstfertigkeit des Opferdeuters, den richtigen Todestag vorausgesagt zu haben, und rubriziert die Anekdote unter der Kapitelüberschrift: *Quam magni effectus artium sint* („Davon, wie groß die Auswirkungen der Künste sind"):

Spurinnae quoque in coniectandis deorum monitis efficacior scientia✢ *apparuit quam urbs Romana voluit. praedixerat C. Caesari ut proximos triginta dies quasi fatales caveret, quorum ultimus erat idus Martiae. eo cum forte mane uterque in domum Calvini Domitii ad officium convenissent, Caesar Spurinnae ‚ecquid scis idus iam Martias venisse?' at is ‚ecquid scis illas nondum praeterisse?' abiecerat alter timorem tamquam exacto tempore suspecto, alter ne extremam quidem eius partem periculo vacuam esse arbitratus est. utinam haruspicem potius augurium quam patriae parentem securitas fefellisset.*

Auch Spurinnas Kunstfertigkeit✢ beim Auslegen von Götterwarnungen zeigte sich wirkungsvoller als es der Stadt Rom lieb war. Er hatte C. Caesar vorhergesagt, dass er sich vor den nächsten 30 Tagen, als wären sie fatal für ihn, in Acht nehmen sollte. Der letzte Tag waren die Iden des März. Als sich die beiden am besagten Tag früh morgens zufällig im Haus des Calvinus Domitius aus dienstlichen Gründen begegneten, da sagte Caesar zu Spurinna: ‚Schau, die Iden des März sind längst da.' Darauf Spurinna zu Caesar: ‚Schau, sie sind aber noch nicht vorbei!' Der eine hatte seine Angst abgelegt, als wäre die bedenkenswerte Zeitspanne bereits vorbei, und der andere war überzeugt davon, dass nicht einmal der allerletzte Abschnitt frei von Gefahr sein sollte. Ach, hätte doch eher den Zeichendeuter seine Kunstfertigkeit getäuscht als den Vater unseres Vaterlandes seine Sorglosigkeit![66]

Dieses Beispiel führt deutlich vor Augen, dass der paratextuelle Lektüreschlüssel (*Quam magni effectus artium sint*), der von Valerius Maximus auch bereits im Textinneren angelegt ist (*efficacior scientia*/*augurium*), sehr wenig mit der eigentlichen Anekdote zu tun hat. Valerius Maximus hätte Elemente der Anekdote, nämlich die *voces* („Aussprüche"), tilgen müssen – wie Sueton im ersten Beispiel zum fehlenden Ochsenherzen andersherum *voces* hinzufügt hatte –, um am Gehalt der Anekdote zu schrauben und so erfolgreich und glaub-

✢ Thomas Tschögele registriert im Falle des Valerius Maximus (ähnlich wie Roy Gibson und Aude Doody für Plinius), dass manche Kapitelüberschriften, wie die hier besprochene, „irreführend" seien; er bezieht sich hierbei jedoch v.a. auf den Begriff *magni*, der nicht auf alle gelisteten Beispiele zutreffe, ohne die Inhalte der einzelnen Beispielanekdoten weiter zu hinterfragen.[65]

✦ „[...] da betrat er die Kurie, verspottete unter Geringachtung des Kultes [den Opferpriester] Spurinna und bezichtigte ihn der Falschaussage, da die Iden des März nun ohne den ihnen zugeschriebenen Schaden da seien; Spurinna indessen bestätigte, dass sie gekommen seien – vorbei, meinte er, seien sie aber noch nicht."[64]

DOI: 10.13173/9783447121804.344
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

haft von Caesars Arroganz auf das Können Spurinnas umzuleiten. Dennoch wird einmal mehr Valerius Maximus' Strategie der Umkodierung und Rehabilitierung seiner Caesar-Figur deutlich, die er zu einem großen Teil mittels gezielter Um-Ordnung und Um-Rubrizierung vornimmt*; eine Strategie, die, insofern sie das Wissen um Caesar über den Paratext zu steuern versucht, die Paratextualisierung zu einer regelrechten Wissenspraktik macht. Zwar ist die Anekdote im Abgleich mit späteren Versionen nicht substantiell anders, doch der Autor macht gerade durch die Paratextualisierung und ihre lektüresteuernde Wirkung klar, dass die Anekdote *anders zu lesen* ist, nämlich als kein biographisches Wissenselement (zu Caesar), sondern als Beispiel für die Kunstfertigkeit (einer Nebenfigur).

Diese vom Autor selbst erwirkte radikale Umkontextualisierung, die mitunter in der Ablenkung von Caesars Arroganz auf eine Nebenfigur besteht, ist umso bezeichnender, als Valerius Maximus in seiner Anthologie auch Rubriken führt, die dem ursprünglichen Gehalt des Narrativs eher gerecht würden; so z. B.: den Themenkomplex *De superbia* („Über Hochmut"; vgl. Val. Max. 9, 5, 1 ff.), der im Übrigen wie Suetons Stichwort der *arrogantia* auch sehr gut auf die Herz-Anekdote gepasst hätte, oder noch besser: *De neglecta religione* („Über die Vernachlässigung des Kultes"; vgl. Val. Max. 1, 1, 16 ff.). Aber wir wissen ja bereits, dass Valerius Maximus seine Caesar-Figur nicht unter derartigen Lemmata gelistet sehen wollte. Offen bleibt dennoch, ob sich die Anekdote mit der hier durchaus bestechend eindeutigen Pointe letztlich eine derartige Zuschreibung gefallen lässt.

* Zwar sind die bei Sueton und Plutarch greifbaren Versionen der Anekdote zeitlich später, doch werden sie wie im Falle der Herz-Anekdote auch schon vor Valerius Maximus, also bereits rund um Caesars Tod mündlich und schriftlich kursiert sein (wie etwa beim – nicht auf uns gekommenen – Historiker C. Asinius Pollio).

Um-Ordnung von Anekdoten II – *clementia Caesaris*

Derart drastische Um-Kontextualisierungen finden sich auch bei Sueton. So erfährt eine Anekdote in der Rubrik zu Caesars Milde zw. Kapitel 74 (*Sed et in ulciscendo natura lenissimus*) und 75 (*Moderationem vero clementiamque*; vgl. erneut das Schaubild in Abb. 1) eine höchst fragliche und wohl nur ironisch zu verstehende Umdeutung: Entgegen seinem Gelöbnis, seine Kidnapper ans Kreuz zu schlagen, habe Caesar Milde walten lassen, indem er ihnen vor dem Kreuzigen gnädiger Weise die Kehle durchschneiden ließ – Milde!?

Sed et in ulciscendo natura lenissimus piratas a quibus captus est cum in dicionem redegisset, quoniam suffixurum se cruci ante iurauerat, iugulari prius iussit, deinde suffigi. […] Moderationem vero clementiamque […].

Aber auch wenn er sich rächte, war er von Natur aus sehr milde: Als er einmal Piraten, von denen er zuvor gefangengenommen worden war, in seine Gewalt brachte, da ließ er sie, hatte er zuvor doch geschworen, er werde sie ans Kreuz schlagen, erst dann ans Kreuz schlagen, nachdem er den Befehl zu ihrer Erstechung gegeben hatte. […] Mäßigung aber *und Milde* […][67]

Hier wird der Anekdote wieder eine Lesart aufgezwungen, die nicht recht zu ihr passt; gleichzeitig entsteht erst dadurch die Spannung, die sie für ihre ironisch-paradoxe Pointe braucht: ‚Was wie Grausamkeit wirkt, ist eigentlich Milde'. Dass sich die Rezeption dennoch an dieser ungewöhnlichen Leseaufforderung gestoßen hat und dass es sich bei Anekdoten grundsätzlich um Narrative mit einer besonderen Kommentierungs-, ja Berichtigungs-, und damit auch (Ver)Ordnungsbedürftigkeit handelt, zeigt Montaignes Empören über die paratextuelle Rubrizierung einer derartigen Geschichte unter *clementia* – wie konnte Sueton nur!?

Les exécutions mêmes de la justice pour raisonnables qu'elles soient, je ne les puis voir d'une vue ferme. Quelqu'un ayant à témoigner la clémence de Julius Caesar: Il était, dit-il, doux en ses vengeances: ayant forcé les Pirates de se rendre à lui qu'ils avaient auparavant pris prisonnier et mis à rançon, d'autant qu'il les avait menacés de les faire mettre en croix, il les y condamna, mais ce fut après les avoir fait étrangler […]. Sans dire qui est cet auteur Latin, qui ose alléguer pour témoignage de clémence, de seulement tuer ceux, desquels on a été offensé, il est aisé à deviner qu'il est frappé des vilains et horribles exemples de cruauté, que les tyrans Romains mirent en usage. Quant à moi, en

DOI: 10.13173/9783447121804.344
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

la justice même tout ce qui est au-delà de la mort simple, me semble pure cruauté […].

Selbst die Exekutionen der Justiz, sind sie auch noch so gerechtfertigt, kann ich nicht ruhigen Herzens mitansehen: Da möchte jemand die Milde Julius Caesars unter Beweis stellen: Er war, schreibt er, milde, wenn er sich rächte: Als er Piraten, die ihn zuvor gefangengenommen und Lösegeld gefordert hatten, gezwungen hatte, sich ihm zu ergeben, ließ er sie, da er ihnen bereits angedroht hatte, sie ans Kreuz zu schlagen, auch dazu verurteilen, doch dies geschah erst, nachdem er sie hatte erdrosseln lassen. Ohne zu verraten, wer dieser römische Autor ist, der als Beweis für Milde anzuführen wagt, nur diejenigen zu töten, die einem zuvor Schaden zugefügt hatten, ist es leicht zu erraten, dass er zugleich bestürzt ist über die üblen und schrecklichen Beispiele von Grausamkeit, die die römischen Tyrannen anwandten. Ich für mein Teil halte selbst im Rahmen der Justiz alles, was über die einfache Todesstrafe hinausgeht, für pure Grausamkeit.[68]

Montaigne ist nicht nur einer, der sich als fleißiger Sueton-Leser an derartigen Zuordnungen, die scheinbar die Lektüre steuern sollen, stößt. Und er ist nicht nur einer, der sich dieser Lektüresteuerung vehement widersetzt: Mithilfe genau derselben Strategie, namentlich der Paratextualisierung als Wissenspraxis, steuert Montaigne Suetons Steuerungsversuch um und formuliert einen paratextuellen Respons auf ihn; nicht zufällig nämlich gibt er seinem Essai, dem dieses Zitat entnommen ist, den plakativen Titel: „De la cruauté“ („Über Grausamkeit“).[69]

Fazit: Paratextualisieung als Wissenspraxis

Das Montaigne-Beispiel führt einmal mehr vor Augen, wie Autor·innen über ihren eigentlichen Text hinaus mittels Paratexten, seien es auch nur explizite Gesten der Gliederung, thematische Rubrizierungen und Zuordnungen oder hermeneutische Einengungen innerhalb des jeweiligen Textes, miteinander in Kommunikation treten und interpretatorische Geltungen verhandeln. Unabhängig von einem diachronen Blick von Montaigne aus zurück auf die Antike ist die Analyse des Paratextes aber besonders unter synchronen Aspekten gewinnbringend. Sie fördert sowohl den Umgang der Autor·innen mit dem eigenen als auch den Umgang späterer Leser·innen und Herausgeber·innen mit dem fremden Text zutage. Was manch einer bei den von mir herangezogenen Beispielen wohl unter dem Schlagwort der Intertextualität untersucht hätte, wird durch die Betrachtung der Paratexte aber auf eine ganz andere Ebene gehoben: Einerseits durchbricht zwar allein die Anekdote durch ihren Status einer autorunabhängigen, dem kollektiven Gedächtnis entstammenden Erzählform die Grundfesten der Intertextualität; andererseits entsteht durch das Ernstnehmen des synchronen Verhältnisses, oft auch Spannungs- und Reibungsverhältnisses von Text und (inhärentem) Paratext bereits eine vielschichtige Dialogsituation, die die diachrone in den Hintergrund rücken lässt: Autor·innen können mittels Paratextanalyse in mancher Hinsicht als Lesende und Interpreten ihrer eigenen Texte erfasst werden, womit wir uns – als notwendigerweise ‚späteste‘ Leser·innen – einer Fülle früherer Deutungen gegenübersehen. Gerade für die antiken Buchmedien (aber im Grunde auch für das moderne Buch mit seinen Druck- und Layoutstrategien) führen die Paratexte eindrücklich vor Augen, dass es sich bei einem jeden Text um ein vielschichtiges Konstrukt handelt, bei dessen Entstehung nicht allein die Autor·innen, sondern auch weitere Hände am Werk sind, und dass ein Text in seiner öffentlichen Erscheinung das Resultat verschiedenster Praktiken ist.

Ist das vielschichtige Zusammenspiel von Text und Paratext, das sich auf verschiedene Ebenen erstrecken kann, ausreichend erfasst, so zeigt sich das epistemische Potenzial dieser Mikrokonstellation: Die Genette’sche Hauptthese von der hermeneutischen Führung und Beeinflussung der Leser·innen durch den Paratext kann zwar, ohne dass Gérard Genette darauf hinauswollte, an und für sich immer schon epistemisch sein, indem der Paratext

DOI: 10.13173/9783447121804.344
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

gezielt steuert, welches Wissen sich bei den Rezipient·innen festsetzt. Gerade hier ist es aber wertvoll, den hermeneutischen Aspekt epistemisch weiter aufzufächern: Die Reihe von Beispielen hat nicht nur gezeigt, *welches* Wissen die jeweiligen Texte bezüglich ein und derselben Thematik paratextuell aktivieren und konfigurieren, sondern auch *wie* sie es aktivieren, und ganz besonders, mit welcher *Geschwindigkeit* sie dies tun. Gerade an denjenigen Stellen, wo eine gewisse Diskrepanz zwischen Text und Paratext aufschien, aber auch grundsätzlich in der generellen polaren Betrachtung von Text und Paratext, selbst wenn sie vermeintlich harmonisch und beschleunigend wirkt, lässt sich Wissen ganz klar als in steter Bewegung befindliches begreifen, als immer wieder – sei es von den Autor·innen, etwaigen Kommentator·innen oder Lesenden – neu zu aktualisierendes und im jeweiligen Kontext neu zu bestimmendes. Und gerade in dieser momenthaften Aktualisierung, die auf den ersten Blick einem Festschreibungs- und damit Stabilisierungsversuch gleicht, kann eine subtile, aber signifikante Wissensänderung verborgen sein. Vereinfacht ließe sich die Paratextualisierung hierbei als eine Art klare ‚Entäußerung' oder Sichtbarmachung von Wissen eines Textes oder Textabschnittes bezeichnen. Diese paratextuelle Entäußerung hat aber immer auch Rückkopplungseffekte auf das Innere des Textes; die Wissensbestände an sich können synchron zur Legitimierung der jeweiligen Entäußerung angepasst werden. Langsam, aber sicher entfalten sie auf diese Weise diachrone Wirksamkeit.

Die Paratextualisierung interferiert mit Episteme aber nicht nur im Sinne des Transfers von Wissensbeständen. Gerade wenn man erstens einen Text und seine Bedeutungsräume als Konstrukt von verschiedenen Händen begreift (von Autor·innen, Verleger·innen, Leser·innen, und für die Geschichte der antiken Textüberlieferung insbesondere auch von Kommentierenden, Annotierenden, Indizierenden, etc.), als Konstrukt also von verschiedenen Praktiken (wovon eine die Setzung und Gestaltung von Paratexten ist), und wenn zweitens diese Verfahren sich von der Antike bis in die Moderne als nahezu ritualisierte und etablierte ausweisen, dann lässt sich bei Praktiken mit Recht von Wissen sprechen und bei der Paratextualisierung von einer Wissenspraxis. So gesehen ist die Paratextualisierung nicht nur ein Verfahren, das Wissensbestände in einen steten epistemischen Transfer versetzt, sondern stellt auch selbst ein praktisches Wissen dar, nämlich ein spezifisches Know-how der Textaufbereitung.

Matthias Grandl

Anmerkungen

1 Plin. *nat.* 2, 89. Der lateinische Text der *Naturalis Historia* folgt den Ausgaben *C. Plini Secundi Naturalis Historiae Libri XXXVII*, hg. v. Karl Mayhoff, Vol. I, Libri I–VI, Stuttgart/Leipzig 1996 und Vol. II, Libri VII–XV, München/Leipzig 2002. Alle Übersetzungen fremdsprachiger Texte stammen von mir (M. G.).

2 Charles Kinbote, „Foreword" zu *John Francis Shade. Pale Fire. A Poem in Four Cantos*, hg. u. komm. v. Charles Kinbote (= Vladimir Nabokov, *Pale Fire*, London ²2016), S. 23.

3 Claude Lévi-Strauss, *Traurige Tropen*, übers. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. ²²2018, S. 7.

4 Den aus dem Buchdruck stammenden Begriff der „Weißstelle" übernehme ich von Eva Eßlinger, die ihn in einem inspirierenden Vortrag auf die (auch typographisch) isolierte Stellung von Aphorismen bezog; am 08.07.2022 im Rahmen des Workshops „Traveling Aphorisms" an der Universität Konstanz.

5 So lautet eine der Hauptthesen dieses Buches; siehe Gérard Genette, *Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches*, übers. v. Dieter Hornig, Frankfurt a. M. ⁷2019, S. 10.

6 Lévi-Strauss, *Traurige Tropen*, S. 142.

7 Ebd., S. 2.

DOI: 10.13173/9783447121804.344
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

8 Lucr. 3, 965 und 970; lateinischer Text nach *Titus Lucretius Carus. De rerum natura libri VI*, hg. v. Marcus Deufert, Berlin/Boston 2019.
9 Siehe dazu Katharina Volk, *The Poetics of Latin Didactic: Lucretius, Vergil, Ovid, Manilius*, Oxford 2002, v. a. S. 39–40.
10 Siehe erneut Genette, *Paratexte*, v. a. S. 5–6 u. 12.
11 Vgl. ebd., S. 6 u. 12–13.
12 Siehe dazu u. a. den Band *Paratexte in Literatur, Film, Fernsehen*, hg. v. Klaus Kreimeier u. Georg Stanitzek, Berlin 2004, die Reihe *Paratesto. Rivista Internazionale* (2004–) oder die Artikel v. Georg Stanitzek „Paratextanalyse", in: *Handbuch Literaturwissenschaft, Bd. 2, Methoden und Theorien*, hg. v. Thomas Anz, Stuttgart/Weimar 2013, S. 198–203, Ralf Grüttemeier, „Paratext", in: *HWRh, Bd. 6, Must–Pop*, hg. v. Gert Ueding, Tübingen 2003, S. 570–573 u. Burkhard Moennighoff, „Paratext", in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft, Bd. 3, P–Z*, hg. v. Jan-Dirk Müller, Berlin/New York 2007, S. 22–23 sowie die Beiträge aus der Klassischen Philologie: Bianca-Jeanette Schröder, *Titel und Text. Zur Entwicklung lateinischer Gedichtüberschriften. Mit Untersuchungen zu lateinischen Buchtiteln, Inhaltsverzeichnissen und anderen Gliederungsmitteln*, Berlin/New York 1999 und *The Roman Paratext. Frame, Texts, Readers*, hg. v. Laura Jansen, Cambridge 2014.
13 Vgl. Genette, *Paratexte*, S. 13.
14 Ebd., S. 283.
15 Grüttemeier, „Paratext", S. 571.
16 Siehe Anthony Grafton, *The Footnote. A Curious History*, Cambridge, MA 1999.
17 Siehe zur Kategorie der Ordnung in der (griechischen und lateinischen) Literatur und der damit verbundenen Genese von Bedeutung den Band *Was bedeutet Ordnung – was ordnet Bedeutung? Zu bedeutungskonstituierenden Ordnungsleistungen in Geschriebenem*, hg. v. Christian David Haß u. Eva Marie Noller, Berlin/Boston 2015.
18 Zur Berücksichtigung des inhärenten Paratextes sowie zum Gedanken, dass dieser als vom Autor intendierter Paratext im eigentlichen Paratext späterer Herausgeber und Kommentatoren aufgehen kann, vgl. Schröder, *Titel und Text*, S. 110.
19 Siehe zu dieser Iteration meinen Beitrag „Eile mit Weile. Die Anekdote als ‚eilige' Wissensform", in: Logbuch Wissensgeschichte des SFB Episteme in Bewegung, Freie Universität Berlin, 14.03.2022, URL: https://www.logbuch-wissensgeschichte.de/2560/eile-mit-weile/ (06.03.2024).
20 Siehe zum Aspekt der Anthologisierung Melanie Möller u. Matthias Grandl, „Epistemische Konstruktionen des (Auto)Biographischen in antiken und modernen Texten", in: *Wissen en miniature. Theorie und Epistemologie der Anekdote*, hg. v. dens., Wiesbaden 2021, S. 3–27, hier S. 6.
21 Joel Fineman, „The History of the Anecdote: Fiction and Fiction", in: *The New Historicism*, hg. v. Harold A. Veeser, New York 1989, S. 49–76, hier S. 57; den gliedernden Dreischritt von Biographem, Historem und Philosophem vollziehe ich auch in meiner Monographie zur Anekdote: Matthias Grandl, Ciceroniana. *Zur anekdotischen Strategie in Ciceros rhetoriktheoretischen und philosophischen Schriften*, Wiesbaden 2022.
22 Der lateinische Text folgt der Ausgabe *C. Suetoni Tranquilli de uita Caesarum libros VIII et de grammaticis et rhetoribus librum*, hg. v. Robert A. Kaster, Oxford 2016.
23 Siehe zu den unterschiedlichen Ausformungen antiker Biographie im Zusammenhang mit Suetons Schriften Melanie Möller, „Am Anfang war…die Kloake. Wissensanekdoten in antiker Biographik", in: *Wissen en miniature*, S. 67–82, hier S. 67–70.
24 Vgl. Kaster, *C. Suetoni Tranquilli de uita Caesarum libros*, S. 427.
25 Ebd. S. 427–428. ‚Erfreulich' ist dieser Zusatz vor allem insofern, als er in der Geschichte der Textkritik lange Zeit keine Beachtung fand, wie Schröder, *Titel und Text*, herausgearbeitet hat; siehe v. a. S. 95 u. 122.
26 Siehe Schröder, *Titel und Text*, v. a. S. 93–127 zu antiken Ein- und Ausrückungen und Rubrizierungen, S. 125 speziell zu Suetons Gliederungsstrategie; dazu auch Dennis Pausch, *Biographie und Bildungskultur. Personendarstellungen bei Plinius dem Jüngeren, Gellius und Sueton*, Berlin/New York 2004, S. 243–244 u. 264. Dass bereits Cicero († 43 v. Chr.) seine Schriften in gliedernden Paragraphen anlegte, hat Shane Butler in einer fundierten wie überzeugenden Handschriften-Analyse dargelegt; siehe Shane Butler, „Cicero's *capita*", in: *The Roman Paratext. Frame, Texts, Readers*, hg. v. Laura Jansen, Cambridge 2014, S. 73–111. Zu Paragraphen und textinhärenten Evidenzen bei Cicero und Sueton auch Michal Ctibor, „Paragraphs in Classical Latin Texts: Problems with Editing and the Internal Evidence from Texts", in: *Graeco-Latina Brunensia* 22/1 (2017), S. 17–29.

DOI: 10.13173/9783447121804.344
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

27 Siehe Gérard Genette, *Die Erzählung*, übers. v. Andreas Knop, Stuttgart ³2010, S. 70, 75, 77 oder 99–100 mit Anm. 91.
28 Diesen Gedanken zur möglichen Scheidung des Historikers vom Biographen verfolge ich auch in meinem Beitrag „*Suétone micro-narrateur.* ‚Aspekte' anekdotischer Erzählzeit in Suetons *De vita Caesarum*", in: Suétone narrateur. *Biographie und Erzählung in* De vita Caesarum, hg. v. Edoardo Galfré u. Christoph Schubert, Berlin/Boston 2024, S. 137–161; hier S. 149.
29 So u. a. Pausch, *Biographie und Bildungskultur*, S. 243–245, 263 u. 281.
30 Dank gilt meinem Kollegen Jan Fusek für die Idee dieser Formulierung. Pausch, *Biographie und Bildungskultur*, S. 281, spricht im Zusammenhang mit einem potenziellen Paratext von einem „eindeutigen Lesehinweis" und einer „rezeptionssteuernden" Funktion.
31 Zu Plinius' Vorreiterrolle siehe schon Schröder, *Titel und Text*, S. 93 u. 107.
32 Plin. *nat. praef.* 1.
33 Die Emphase folgt Genettes Vorstellung, dass erst der Paratext einen Text zu einem veritablen Buch mache; siehe erneut Anm. 5 sowie die Marginalie auf S. 344.
34 Plin. *nat. praef.* 21.
35 Plin. *nat. praef.* 1; 24–26 u. 21.
36 Plin. *nat. praef.* 16.
37 Dieses In-Bezug-Setzen von Paratexten, das das Bewusstsein antiker und späterer Autoren für Paratexte klar bezeugt, bezeichnet Bruce Gibson als „paraintertextuality"; vgl. Bruce Gibson, „Paraintertextuality: Spenser's Classical Paratexts in *The Shepheardes Calender*", in: *The Roman Paratext. Frame, Texts, Readers*, hg. v. Laura Jansen, Cambridge 2014, S. 243–261.
38 Siehe zu dieser Lektürepraxis zusammen mit dem Aspekt der Schnelligkeit auch Schröder, *Titel und Text*, S. 96, 113 u. 153. Patrick Sinclair, „Rhetoric of Writing and Reading in the Preface to Pliny's *Naturalis Historia*", in: *Flavian Rome. Culture, Image, Text*, hg. v. Anthony J. Boyle u. William J. Dominik, Leiden/Boston 2003, S. 277–299, hier S. 290, bezeichnet Plinius' Inhaltsverzeichnis in diesem Zusammenhang treffend mit der Metapher des Ariadne-Fadens.
39 Vgl. Nabokov, *Pale Fire*, S. 23.
40 *C. Plinius Secundus d. Ä. Naturkunde. Lateinisch – deutsch. Buch I–XXXVII*, hg. u. übers. v. Roderich König u. Gerhard Winkler, Düsseldorf/Zürich (u. a.) ²1997.
41 Siehe Aude Doody, *Pliny's Encyclopedia. The Reception of the* Natural History, Cambridge 2010, S. 92–131; zum Medienwechsel von der Rolle zum Kodex und den Konsequenzen allgemein auch Schröder, *Titel und Text*, S. 113–115.
42 Vgl. Schröder, *Titel und Text*, v. a. S. 130 u. 153.
43 Paul T. Keyser, „Mineral Medicine in Apion of Oasis according to Pliny and Galen", in: *Mnemosyne* 69 (2016), S. 453–472, hier S. 459.
44 Vgl. erneut Anm. 12. Doody, *Pliny's Encyclopedia*, S. 100–101 mit Anm. 13–17, listet einige weitere einschlägige Beiträge. Trevor Murphy, *Pliny the Elder's* Natural History. *The Empire in the Encyclopedia*, Oxford 2004, S. 32 mit Anm. 1, nennt zum Thema Inhaltsverzeichnisse neben Schröder und Doody auch Leofranc Holford-Strevens, *Aulus Gellius*, London 1988, S. 23 mit Anm. 21.
45 Vgl. erneut Anm. 5.
46 Siehe dazu u. a. Stanitzek, „Paratextanalyse", S. 198–201, und Grüttemeier, „Paratext", S. 572.
47 Vgl. erneut Anm. 12.
48 Siehe zum Gedanken, an der paratextuellen Aufbereitung von Texten nicht nur die Vorgehensweise von Autoren, sondern vor allem die antiken Editions- und Lektürepraktiken ablesen zu können, bereits Schröder, *Titel und Text*, u. a. S. 141 sowie Doody, *Pliny's Encyclopedia*, v. a. S. 92–131.
49 Val. Max. 1 *praef.* Lateinischer Text zitiert nach *Valerius Maximus. Memorable Doings and Sayings I & II*, hg. u. übers. v. D. R. Shackleton Bailey, Cambridge, MA./London 2000.
50 Val. Max. 1 *praef.*
51 Shackleton Bailey, *Valerius Maximus*, S. 15, Anm. 11; mit einem hilfreichen Überblick über die unterschiedlichen Stimmen der Forschung zum Thema jetzt auch Thomas Tschögele, *Die Erzählungen des Valerius Maximus*, Heidelberg 2022, S. 32 mit Anm. 87; vgl. dazu auch schon Schröder, *Titel und Text*, S. 101.
52 Tschögele, *Die Erzählungen des Valerius Maximus*, S. 32.
53 Val. Max. 1, 6, 13.
54 Cic. *div.* 1, 118–119. Text nach *Marci Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 46. De divinatione. De fato. Timaeus*, hg. v. Wilhelm Ax (post Otto Plasberg), Stuttgart 1965.
55 Cic. *div.* 2, 36–37.
56 Siehe Anm. 19.
57 Die Datierung übernehme ich von König/Winkler, *C. Plinius Secundus d. Ä. (Buch XI)*, S. 230.
58 Plin. *nat.* 11, 186.

DOI: 10.13173/9783447121804.344
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

59 Siehe dazu Roy Gibson, „Starting with the Index in Pliny", in: *The Roman Paratext. Frame, Texts, Readers*, hg. v. Laura Jansen, Cambridge 2014, S. 33–55, hier S. 34–36, und Doody, *Pliny's Encyclopedia*, S. 113. Vgl. zu Plinius' Index allgemein auch Valérie Naas, *Le projet encyclopédique de Pline l'Ancien*, Rom 2002, v. a. S. 171–195 u. 262–271, sowie Andrew M. Riggsby, „Guides to the Wor(l)d", in: *Ordering Knowledge in the Roman Empire*, hg. v. Jason König u. Tim Whitmarsh, Cambridge 2007, S. 88–107, und daran anknüpfend seine Monographie *Mosaics of Knowledge. Representing Information in the Roman World*, Oxford 2019; zur Essenz des vom Index ausgesparten Materials, v. a. zu Plinius' Exkursen, Ágnes Darab, *The Anecdotal Narration and Encyclopedic Thought of Pliny the Elder's* Naturalis Historia, Newcastle upon Tyne 2020, v. a. S. vi–vii sowie 63 u. 84, und ihren jüngsten Aufsatz, *Stories of Nature. On the Anecdotal Narration of Pliny's* Natural History, Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung, No. 25/2024, Freie Universität Berlin (https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/42091).

60 Für diese Frage danke ich meinem Kollegen Christian Badura, der sie bei der Präsentation einer früheren Version dieses Beitrages vorbrachte.

61 Plut. *Caes.* 66, 10 u. 13–14. Die deutsche Übersetzung folgt dem griechischen Text der Ausgabe *Plutarch. Vitae Parallelae*. Vol. II, Fasc. 2, hg. v. Hans Gärtner (nach Claes Lindskog/Konrat Ziegler), Stuttgart/Leipzig 1994.

62 Suet. *Iul.* 82, 1–2.

63 Val. Max. 4, 5, 5–6.

64 Suet. *Iul.* 81, 4.

65 Siehe Tschögele, *Die Erzählungen des Valerius Maximus*, S. 31, Anm. 86 u. S. 234, Anm. 649.

66 Val. Max. 8, 11, 2.

67 Suet. *Iul.* 74, 1–75, 1.

68 II, 11, 151–152. Der französische Text folgt der Ausgabe *Essais de Michel de Montaigne. Bd. II*, hg. v. Emmanuel Naya et al., Paris 2009.

69 II, 11, 138.

DOI: 10.13173/9783447121804.344
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Dichterreferenzen in der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles

Einleitung

Untersucht man die Funktion, die Dichterreferenzen in der *Nikomachischen Ethik* übernehmen, wenn sie von Aristoteles über seine Pragmatie (d. h. Lehrschrift) hinweg in die Argumentation transferiert werden, steht man einem vielschichtigen Material gegenüber. Zusammen mit Referenzen auf Philosophen und ihre Werke bilden sie die Wissensoikonomie, in die Aristoteles seine Pragmatie einschreibt.[1]*

Wie alle Lehrschriften und Arbeitsmanuskripte, die uns mit den Pragmatien aus dem Œuvre des Aristoteles überliefert sind, ist auch die *Nikomachische Ethik* aus der Unterrichts- und Forschungspraxis des Aristoteles hervorgegangen und ist in diesem Schulkontext mit Argumentationsniveau, Vermittlungsstrategie und -methode für bestimmte Adressaten konzipiert. Welche Bedeutung somit der Praktik des Referenzierens auf Dichter und ihre Werke im Aristotelischen Argument und im Kontext dieser Wissensoikonomie der Pragmatie beizumessen ist, muss mit Blick auf das Zusammenspiel dieser Faktoren ausgewertet werden.

Einen ersten grundlegenden Überblick über Verweise auf Dichter und Dichtung außerhalb der *Poetik* hat Despina Moraitou vorgelegt[2] und im Zuge ihrer Studie eine Kategorisierung der Dichterzitate vorgenommen, nach der sich die Referenzen im Argument in inhaltlich relevante Beispiele, als sprachlich-stilistische oder rhetorische Vorbilder unterscheiden lassen.[3] In dem vorliegenden Beitrag sollen die Dichterreferenzen in der *Nikomachischen Ethik* unter der erweiterten Perspektive betrachtet werden, wie sie von Aristoteles im jeweiligen Argumentationskontext verarbeitet sind und bei dieser Konzeption der Pragmatie als Praktiken verstanden werden können, die an der Generierung von Wissen beteiligt sind.

Verweise auf Dichter und einzelne Werke oder Werkstellen kommen in der *Nikomachischen Ethik* auf unterschiedliche Weise zum Einsatz: Es finden sich implizite oder explizite Referenzen, die am Beginn eines Argumentes stehen und den Auftakt für ein dialektisches Verfahren bilden, oder solche, die das philosophische Argument als leicht merkbare Sentenzen abschließen, als Beispiele komplementieren, durch Akkumulation weitergehend plausibilisieren oder die Argumentation mit Verweis auf Bekanntes verkürzen, wenn etwa

* Zum Konzept der Wissensoikonomie vgl. die exemplarische Untersuchung biographischer Anekdoten, die an eine bestimmte Gruppe von Adressaten gerichtet ist: Melanie Möller, *Konfigurationen des Wissenstransfers in biographischen Anekdoten. Theoretische Grundlegung im Fokus der Konzepte „Medium", „Wissensoikonomien" und „Negation"*, Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung No. 18/2019, Freie Universität Berlin (https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/26734), hier S. 8: „Anekdoten adressieren eine Wissensgemeinschaft, die die Kernbotschaft der Anekdote entschlüsseln können sollte." Vgl. außerdem: *Wissensoikonomien. Ordnung und Transgression in vormodernen Kulturen*, hg. v. Nora Schmidt, Nikolas Pissis u. Gyburg Uhlmann, Wiesbaden 2021; vgl. zu dem spezifischen Einsatz von Homerzitaten bei Platon am Beispiel des *Protagoras*: Sandra Erker, „Sophistenkritik im Spiegel homerischer Zitate. Dynamiken des negativen Transfers in Platons Dialogen am Beispiel des *Protagoras*", in: *Dynamiken der Negation. (Nicht)Wissen und negativer Transfer in vormodernen Kulturen*, hg. v. Şirin Dadaş, Christian Vogel, Wiesbaden 2021, S. 413–431.

DOI: 10.13173/97834471218O4.366
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

für die intendierte Hörerschaft mittels Referenz Themen und Diskussionen aus einem bestimmten Schulkontext aufgerufen werden. Aristoteles deckt dabei ein vielfältiges Spektrum an Autoren und Gattungen ab.[4] Uns begegnet an erster Stelle Homer mit insgesamt 19 Referenzen – darunter neun in Buch III, vier in Buch VIII, jeweils eine in den Büchern II, IV, V und X.[5] Den zweiten Rang nimmt Euripides ein; auf ihn greift Aristoteles neunmal, nämlich in beinahe jedem Buch (ausgenommen I und X), zurück.[6] Verwendung finden zudem Hesiod (6),[7] Theognis (5),[8] Sophokles (2),✧ Agathon (2),[9] Aischylos (1),[10] Simonides (1)[11] sowie weitere einzelne Dichter und Werke, die uns sonst nicht oder nur fragmentarisch überliefert sind, sich namentlich identifizieren lassen oder anonym bleiben.[12]

Eine ähnliche Häufung von Referenzen auf bestimmte Dichter mit einer Vorliebe für Homer und Euripides verbindet die *Nikomachische Ethik* mit der *Rhetorik*,[13] *Politik*,[14] *Eudemischen Ethik*[15] sowie der *Poetik*.[16] In den naturwissenschaftlichen Pragmatien finden sich hingegen kaum Dichterreferenzen; eine Ausnahme bildet nur die *Historia animalium*, in der Aristoteles jedoch fast ausschließlich auf Homerzitate zurückgreift.[17]

Im Überblick betrachtet transferiert Aristoteles in die *Nikomachische Ethik* Verweise auf Autoren und Werke aus den verschiedensten Gattungen (Epos, Tragödie, Lyrik und Elegie), wobei sich nur eine spärliche Anzahl in Passagen findet, die für das Argument eine allgemeine oder überleitende Funktion übernehmen (Bücher I (3), II (2) und X (3)). Dies betrifft die grundsätzliche Einführung in den Gegenstandsbereich, in Methode und Voraussetzungen der Zuhörer (Buch I),[18] die grundlegenden Erörterungen zur ἀρετή (*aretē*) (Buch II)[19] oder die Untersuchungen über die Lust im Verhältnis zum glücklichen Leben, an die Aristoteles einen Ausblick auf Fragen anschließt, die bereits in den Bereich der Politischen Wissenschaft hineinreichen (Buch X).[20] Vorrangig setzt Aristoteles Dichterreferenzen direkt in den Einzelanalysen zu den ethischen und dianoetischen Tugenden ein (Bücher III–IX).

Im vorliegenden Beitrag wird zunächst eine Passage aus dem ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* herangezogen, in der Aristoteles Gegenstand, Methode und die intendierten Adressaten seiner Pragmatie umreißt; programmatisch ist dort eine Hesiodreferenz verarbeitet. Anhand einer Auswahl von weiteren Dichterreferenzen soll im Anschluss ausgewertet werden, wie die Praktik der Referenz im Argument am Prozess der Wissensgenerierung beteiligt ist.

Die Ethik als Teil der Politischen Wissenschaft: Gegenstandsbereich, Methode und Hörerschaft

Alle Handlungen, Künste und Wissenschaften lassen sich gemäß ihren jeweiligen Zielen (τὰ τέλη, *ta telē*) voneinander unterscheiden[21] und in einer komplexen Ordnung gegenseitiger Bezugnahme und Hierarchisierung begreifen.[22] Auf dieser Grundlage bestimmt Aristoteles im weiteren Verlauf seiner Pragmatie das Ziel der Ethik in dem richtigen und guten Handeln, mit dem der Mensch das Potential seiner Seele entfaltet und Glück im Leben erreicht. Zugeordnet werden müsse die Ethik dem Gegenstandsbereich der Politischen Wissenschaft, die als höchste Wissenschaft ebenso der Strategik, Ökonomik und Rhetorik übergeordnet ist. Die Ziele dieser einzelnen Wissenschaften gehen in dem der Politischen Wissenschaft auf.[23]

Daraus ergeben sich für Aristoteles bestimmte Konsequenzen für die Methode seiner weiteren Untersuchung[24] und für die erforderlichen Voraussetzungen seiner Adressaten.[25]

Einerseits beziehe sich das, was im Folgenden ausgehandelt wird, auf Gegenstände, die Wechselfällen, Irrtum und Abweichung unterliegen.[26] Entsprechend müsse geprüft werden, welcher Grad an begrifflicher Bestimmtheit (τἀκριβὲς, *takribes*)[27] diesen Erkenntnissen der Ethik beigemessen werden kann. Aristoteles schreibt dem Gebildeten zu, die Untersuchung stets daran auszurichten, was die Natur der jeweils untersuchten Sache erfordert.[28] Von dem

✧ Beide Zitate stammen aus dem *Philoktet* des Sophokles, mit denen Aristoteles Neoptolemos als Beispiel bei der Diskussion zur ἀκρασία (*akrasia*) heranzieht: Aristot. *eth. Nic.* VII 3, 1146a19; 10, 1151b18. Vgl. Moraitou, *Die Äußerungen des Aristoteles über Dichter und Dichtung außerhalb der* Poetik, S. 131–133.

DOI: 10.13173/9783447121804.366
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Mathematiker erwarte man keine Reden, die überzeugen sollen (wie von einem Redner), von dem Redner fordere man nicht ein, dass er vor der Ratsversammlung mit mathematischen Beweisen auftrete.[29]

Da jeder gut das unterscheide, was er kenne,[30] müsse auch eine Hörerschaft in der Politischen Wissenschaft über eine ausreichende Lebenserfahrung sowie über die nötige Sachkenntnis zum Gegenstand und zu den Voraussetzungen dieser Disziplin verfügen.[31] Ohne diese ist eine Unterweisung in der Politischen Wissenschaft – und damit auch in der Ethik – ohne Nutzen. Ihr Ziel liegt nicht in der Vermittlung rein begrifflicher Erkenntnis, sondern in der wissenschaftlichen Aushandlung von Gegenständen im Handlungsbereich.[32]

Die Verbindung, die Aristoteles eingangs der Politischen Wissenschaft und den ihr untergeordneten Wissenschaften, darunter Ethik und Rhetorik, zuweist, korreliert mit dem Komplex an Pragmatien, in denen Dichterreferenzen in vergleichbarer Weise (und anders als in allen anderen Pragmatien aus dem *Corpus Aristotelicum*) eingesetzt werden: *Nikomachische Ethik*, *Rhetorik*, *Politik* und *Eudemische Ethik*. Hinzuzunehmen ist außerdem die *Poetik*, die ihrem Gegenstand nach in enger Beziehung zu dem der Politischen Wissenschaft steht. Aristoteles verhandelt in ihr, was man unter der guten Dichtung zu verstehen habe, und zeigt anhand der Tragödie auf, dass sich Dichtung als mimetische Kunst auf den handelnden Menschen bezieht.[33]

Die Dichterreferenz und die Generierung von Wissensprozessen zu ethischen Grundfragen

In dem ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* greift Aristoteles auf ein Zitat von Hesiod zurück, mit dem er seine Ausführungen zu potentiellen Adressaten abschließt und das den Geltungsanspruch von Dichterreferenzen als Praktiken der Wissensgenerierung auf den ersten Blick zu unterwandern scheint,[†] wenn man betrachtet, wie Aristoteles die Referenz in seine zentralen Vorüberlegungen über Gegenstand und Methode der Pragmatie einbettet. Sie ist die erste Dichterreferenz, die in der *Nikomachischen Ethik* verwendet wird.

Als grundsätzliches Verfahren, das für seine Pragmatie leitend sein soll, veranschlagt Aristoteles hier im ersten Buch, als Ausgangspunkt der Argumentation jeweils ausgewählte Meinungen zu prüfen, die für vorherrschend und vernünftig zu halten sind.[34] Für die Begründung dieser Erkenntnismethode greift er – zugleich als Konsequenz dieser Methode – an erster Stelle auf Platon zurück, um in Auseinandersetzung mit dieser Position grundlegende Überlegungen zu Gegenstand, Methode und Adressaten seiner Pragmatie zu entwickeln, während die Hesiodreferenz am Ende dieser argumentativen Einheit scheinbar unter Vorbehalten erfolgt, die Erörterung aber zugleich wie eine Sentenz abzuschließen scheint. Um die Funktion zu ermitteln, die die Hesiodreferenz im Kontext dieser konzipierten Argumentationseinheit übernimmt, in der Aristoteles bei der Begründung und Etablierung seiner Methode offenbar auch verschiedene Adressaten reflektiert und mit seiner Praktik des Referenzierens anspricht, soll das gesamte Argument im Folgenden schrittweise entfaltet und im Zusammenhang ausgewertet werden.

Bereits Platon habe also die Frage aufgeworfen und diskutiert, ob man im Erkenntnisprozess etwas ausgehend von den Prinzipien erschließe oder im Argument zu diesen Prinzipien hinführe.[35] Vergleichen lasse sich, wie Aristoteles in aller Kürze als Erklärung anschließt, diese doppelte Richtung der Erkenntnis mit einem Athleten, der im Stadion von den Preisrichtern zu der Wendemarke (τὸ πέρας, *to peras*)[36] hin oder wieder zurücklaufe.[37]

εὖ γὰρ καὶ ὁ Πλάτων ἠπόρει τοῦτο καὶ ἐζήτει, πότερον ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἢ ἐπὶ τὰς ἀρχάς ἐστιν ἡ ὁδός, ὥσπερ ἐν τῷ σταδίῳ ἀπὸ τῶν ἀθλοθετῶν ἐπὶ τὸ πέρας ἢ ἀνάπαλιν.

Denn gut hat auch Platon diese Frage aufgebracht und untersucht, ob der Weg von den Prinzipien ausgeht oder zu ihnen hinführt, wie im Stadion von Preisrichtern zu der Wendemarke oder zurück.

[†] Vgl. zu der kritischen Diskussion, ob von Hesiod selbst – ausgehend von seinem ambivalenten Umgang mit den Musen in der *Theogonie* – ein Geltungsanspruch bei der Vermittlung von Wissen und Wahrheit durch seine Dichtung erhoben wird: Christian Vogel, *Hesiod und das Wissen der Musen*, Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung, No. 14/2019, Freie Universität Berlin (https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/24511).

DOI: 10.13173/9783447121804.366
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Der angeführte Vergleich weist keine Belegstelle im *Corpus Platonicum* auf, könnte aber, wie Frede vermutet,[38] aus dem Schulkontext der Akademie stammen. Im zehnten Buch der *Nikomachischen Ethik* zieht Aristoteles das Stadion selbst noch einmal als Beispiel für eine Ortsbewegung (ἡ φορὰ κίνησις, *hē phora kinēsis*) heran, wenn er Lust von Bewegung bzw. Veränderung (κίνησις, *kinēsis*) abgrenzt und als etwas definiert, was sich nicht zeitlich in Teile unterscheiden lasse, sondern als ein Ganzes und als etwas Vollendetes begriffen werden müsse.[39] Jede Bewegung sei dagegen in der Zeit zu denken und auf ein bestimmtes τέλος (*telos*) ausgerichtet wie etwa die Baukunst. Alle einzelnen Schritte, mit denen etwas gebaut wird, müssten lediglich als Teile dieser κίνησις (*kinēsis*) und somit als unvollendet gegenüber der Gesamtheit dessen, was durch die Baukunst hergestellt und anvisiert wird, verstanden werden. Ebenso verhalte es sich bei allen Formen der Ortsbewegung. Die Bewegung im Stadion sei mit Blick auf Ausgangs- und Endpunkt (τὸ γὰρ πόθεν ποῖ οὐ τὸ αὐτὸ)[40] und in ihren einzelnen Teilen zu differenzieren. Ähnlich verhalte es sich bei dem Durchschreiten einer Linie.

[…] εἰ γάρ ἐστιν ἡ φορὰ κίνησις πόθεν ποῖ, καὶ ταύτης διαφοραὶ κατ᾽ εἴδη, πτῆσις βάδισις ἅλσις καὶ τὰ τοιαῦτα. οὐ μόνον δ᾽ οὕτως, ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτῇ τῇ βαδίσει· τὸ γὰρ πόθεν ποῖ οὐ τὸ αὐτὸ ἐν τῷ σταδίῳ καὶ ἐν τῷ μέρει, καὶ ἐν ἑτέρῳ μέρει καὶ ἐν ἑτέρῳ, οὐδὲ τὸ διεξιέναι τὴν γραμμὴν τήνδε κἀκείνην· οὐ μόνον γὰρ γραμμὴν διαπορεύεται, ἀλλὰ καὶ ἐν τόπῳ οὖσαν, ἐν ἑτέρῳ δ᾽ αὕτη ἐκείνης.

[…] Denn wenn auch die Ortsbewegung von einem Ausgangspunkt zu einem Zielpunkt verläuft, gibt es von ihr auch der Art nach Unterschiede, Fliegen, Gehen, Springen und <Ortsbewegungen> solcher Art. Nicht nur so aber <ist die Ortsbewegung zu differenzieren>, sondern auch in dem Gehen selbst. Denn Ausgangspunkt und Zielpunkt sind in einem Stadion nicht dasselbe wie in einem Teil <von ihm>, und <auch nicht dasselbe> in dem einen und anderen Teil davon, und es ist auch nicht <dasselbe> diese Linie hier und jene zu durchschreiten. Denn man durchschreitet nicht nur eine Linie, sondern auch eine, die an einem Ort ist, an einem anderen Ort ist diese <Linie> aber als jene.[41]

Ob es sich bei ἐν τῷ σταδίῳ (*en tō stadiō*) um eine Maßeinheit für den betrachteten Bewegungsablauf oder um den Wettlauf bzw. die Bahn in einem Stadion handelt, ist von den Interpreten unterschiedlich gedeutet und gelesen worden und ist doch relevant, um den Vergleichspunkt zu ermitteln, mit dem das Beispiel des Athleten den doppelten Erkenntnisweg aus der Platonreferenz erläutern soll, während Aristoteles selbst dazu im Argument an dieser Stelle keinen weiteren Kommentar einfügt.

Als Beispiel, das sich konkret auf die Rennbahn bzw. den Wettlauf im Stadion bezieht, lesen ἐν τῷ σταδίῳ (*en tō stadiō*) beispielsweise Dirlmeier[42] und Apostle,[43] während sich Frede gegen eine solche Deutung der Stelle als Wettlauf ausspricht – nicht der Wettlauf sei gemeint, sondern die Laufbewegung an sich.[44] Das anschließende Beispiel der γραμμή (*grammē*) deutet sie als Beispiel aus der Geometrie. Gemeint sein könne der Erkenntnisprozess, mit dem man die Linie – analog zu einer Ortsbewegung – durchläuft.[45]

Eine Analogie zwischen Ortsbewegung und Erkenntnisprozess liegt auch dem Einsatz der Platonreferenz im ersten Buch zugrunde. Aristoteles verwendet hier allerdings das Beispiel des Stadions und die daran unterscheidbaren Teile einer Gesamtbewegung, um mit dem Lauf des Athleten auf seinem Hin- und Rückweg von den Preisrichtern zu der Wendemarke zwei Wege der Erkenntnis voneinander abzugrenzen. Beginnen müsse man mit dem Bekannten, das sich auf doppelte Weise deuten lasse: das Bekannte für uns (d. h. das, was sich auf den Bereich des Handelns, das Einzelne, bezieht) und das Bekannte schlechthin (d. h. das, was man der Kenntnis über die Gründe und Prinzipien zuordnen würde).[46]

Aristoteles schließt diese Differenzierung unmittelbar an die eingearbeitete Platonreferenz und das verwendete Bild von dem Lauf im Stadion an. Wertet man die Analogie an dieser Stelle aus, die Aristoteles selbst nicht weiter ausführt, bildet im Beispiel der Hinweg zu der Wendemarke den Anfang

DOI: 10.13173/9783447121804.366
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

des Laufs – was analog auf den Erkenntnisweg bezogen werden kann, mit dem man das Einzelne erschließt –, der Rückweg von der Wendemarke zu den Preisrichtern bildet hingegen den Abschluss und steht somit für die Erkenntnismethode, die zu den Prinzipien, das was schlechthin erkennbar ist, hinführt.[47] Der Blick ist in dem Vergleich gerichtet auf die eigenständige Aktivität und Bewegung, mit der der Athlet analog zu dem Erkennenden einen bestimmten (Erkenntnis-)weg zurücklegt, wenn er eine bestimmte Einsicht – ausgehend von Voraussetzungen oder darauf hinführend – erschließt.

In der *Nikomachischen Ethik* bereitet Aristoteles mit diesem Vergleich und einer Einsicht in diese zwei grundlegenden Erkenntnismethoden den Gedanken vor, dass die Ethik bei dem beginnen müsse, was für uns bekannt sei, d. h. sich auf das Einzelne richten müsse (ἴσως οὖν ἡμῖν γε ἀρκτέον ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων),[48] dass die Adressaten zugleich aber über eine Vorbildung verfügen müssten, durch die sie in der Lage sind, Einsicht in das zu haben oder zu nehmen, was schlechthin erkennbar ist. Dazu bedarf es einer charakterlichen Vorbildung potentieller Adressaten. Nur auf diese Weise könnten sie, wie Aristoteles einfordert, gewinnbringend den Erörterungen über das Gute und Gerechte und über alles, was zu den staatlichen Angelegenheiten gehöre, folgen. Nicht die Gründe (nämlich für das Glück im Leben und Handeln) gelte es zu erschließen, sondern das ‚Dass' (τὸ ὅτι, *to hoti*),[49] d. h. das gute und gerechte Handeln im Leben selbst, mit dem der Mensch sein Glück erreicht. Wer aber auf solche Weise vorgebildet sei, kenne die Prinzipien bereits selbst – ist also schon theoretisch vorgebildet –, oder sei so disponiert, dass er sie leicht selbst erschließen könne.[50] Mit der Pragmatie richtet sich Aristoteles somit in erster Linie an fortgeschrittene Adressaten und erhebt den Anspruch einer wissenschaftlich fundierten Ethik, für die bei geeigneten Adressaten bereits eine (theoretische und) charakterliche Vorbildung und ausreichende Lebenserfahrung im politischen Kontext vorliegen muss.

An dieser Stelle erfolgt die Hesiodreferenz. Bei demjenigen, der dies beides nicht zu leisten in der Lage sei – d. h. der weder vorgebildet ist noch vermittelt Einsicht nehmen kann –, der höre, wie Aristoteles den Argumentationsgang mittels Referenz abschließt, auf ein Zitat von Hesiod.[51]

οὗτος μὲν πανάριστος ὃς αὐτὸς πάντα νοήσῃ, ἐσθλὸς δ' αὖ κἀκεῖνος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται. ὃς δέ κε μήτ' αὐτὸς νοέῃ μήτ' ἄλλου ἀκούων ἐν θυμῷ βάλληται, ὃ δ' αὖτ' ἀχρήιος ἀνήρ.

Dieser ist der beste von allen, der selbst alles erkennt, edel ist aber wiederum auch jener, der dem, der gut spricht, glaubt, der, der aber weder selbst erkennt, noch, indem er auf einen anderen hört, begreift, der ist wiederum ein untauglicher Mann.[52]

Aristoteles greift mit diesem Zitat auf eine Stelle aus dem epischen Lehrgedicht *Werke und Tage* zurück, das Hesiod an seinen Bruder Perses adressiert, um ihm Ratschläge für die richtige Lebensweise, die von harter Arbeit bestimmt ist, zu erteilen. Im Kontext der *Werke und Tage* steht die ausgewählte Passage, um den Bruder auf alle folgenden Ratschläge einzustimmen; er wird somit im ursprünglichen Zitatkontext angesprochen als jemand, der nach Hesiod imstande ist oder sein soll, auf kluge Ratgeber zu hören.[53]

Mit Transfer und Neukontextualisierung dieser Textstelle in den Argumentationskontext der *Nikomachischen Ethik* verändert Aristoteles diesen Adressatenbezug und verkürzt den ursprünglichen Textzusammenhang in der Referenz um einen Vers, der für die Unterscheidung der drei Akteure, die in der Referenz genannt werden, nicht unmittelbar relevant ist.[54] Dieses Mittel der Referenzverkürzung dient Aristoteles dazu, im Zuge der Neukontextualisierung die ursprüngliche Passage auf die Aspekte zuzuschneiden, die für sein eigenes Argument ausschlaggebend sind. In der veränderten Referenz werden so die drei Akteure unmittelbar und in aller Kürze gegenüberstellt.

Doch an wen richtet sich die Hesiodreferenz bei Aristoteles und worauf können die drei

DOI: 10.13173/9783447121804.366
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Akteure, die bei Hesiod genannt werden, im Aristotelischen Argument bezogen werden?
Mit der Dichterreferenz bringt Aristoteles einerseits die Unterscheidung der beiden geeigneten Adressaten – diejenigen mit unmittelbarer Einsicht in die Prinzipien und diejenigen, die leicht dort hingeführt werden können – noch einmal auf den Punkt. Sie werden in der Hesiodreferenz einerseits mit der Beschreibung des ersten Akteurs aufgegriffen, der wie der Intellekt durch Zugriff auf die Prinzipien alles selbst denke (ὃς αὐτὸς πάντα νοήσῃ),[55] und andererseits mit dem Verweis auf den zweiten Akteur abgedeckt, der im Sinne der vermittelten Einsicht einer rational begründeten Meinung in die Lage versetzt ist, Einsicht in die Prinzipien zu nehmen (ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται).[56] In diesem Sinne dient die Dichterreferenz als ein Mittel, um das vorausgegangene Argument pointiert abzuschließen.
Mit der Hesiodreferenz nimmt Aristoteles andererseits bereits die Einteilung der drei Lebensweisen vorweg, die im Anschluss erfolgt: das lediglich auf den Genuss ausgerichtete Leben,[57] das politische Leben und das theoretisch betrachtende Leben.[58] Diejenigen, die bereits gemäß den letzten beiden Lebensformen gebildet sind, insbesondere natürlich die im politischen Leben Erfahrenen, können als geeignete Adressaten der vorliegenden Pragmatie gelten – und für diese Hörerschaft konstituiert die Hesiodreferenz den fortschreitenden Erkenntnisprozess über einen größeren Textzusammenhang hinweg produktiv mit.
Adressiert wird die Hesiodreferenz jedoch formal an denjenigen, dem keine der beiden zuvor genannten Optionen zur Verfügung steht, der also weder Wissen über die Prinzipien besitzt noch über die Möglichkeit vermittelter Einsicht in die Prinzipien verfügt. In der Referenz scheint dieser Akteur ausgeschlossen zu sein – denn er müsste mit demjenigen gleichgesetzt werden, der in der Hesiodreferenz an dritter Stelle als ἀχρήιος ἀνήρ (*achrēios anēr*), als untauglicher Mann, vorgestellt wird und der gemessen an dem Anspruch, den Aristoteles eingangs an seine Hörer stellt, als ungeeignet gelten müsste. Ausgeschlossen sein müsste dieser Akteur somit auch aus den Erörterungen, die Aristoteles vorweg und im Anschluss für seine potentiellen Adressaten in der *Nikomachischen Ethik* entwickelt, obwohl er durch die Hesiodreferenz explizit adressiert und eingeschlossen wird. Gemäß der folgenden Einteilung der drei Lebensweisen ist er der Lebensweise zuzurechnen, die auf den Genuss ausgerichtet ist. Der Akteur, der in der Hesiodreferenz an dritter Stelle genannt wird und an den die Dichterreferenz formal gerichtet wird, gehört also ebenfalls zu dem Gegenstandsbereich der Ethik und ist doch von den Adressaten abzugrenzen, die Aristoteles für kompetent genug hält, um mit vollem Gewinn den Betrachtungen der *Nikomachischen Ethik* zu folgen, die dem Bereich der Politischen Wissenschaft angehört. Nur für diese beiden geeigneten Adressatengruppen wirkt die Hesiodreferenz auch im größeren Argumentationskontext an der Generierung von Wissen mit. Für sie schließt die Referenz das Argument pointiert ab und verweist voraus auf die drei Lebensweisen, die Aristoteles später entfalten wird und die hier bereits gedanklich mitangelegt sind.

Die Dichterreferenz als impliziter Verweis auf Diskussionszusammenhänge aus dem Schulkontext

Im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* beschäftigt sich Aristoteles im Zuge der grundsätzlichen Definition des Glücks mit der Frage, wann man von einer Beständigkeit der *Eudaimonie* für den Menschen ausgehen könne. In diesem Kontext greift er auf eine Dichterreferenz zurück, die zugleich als impliziter Platonverweis gelesen werden kann und somit im Schulkontext der Pragmatie einen bestimmten Diskussionshorizont bei den vorgebildeten Adressaten voraussetzt.✦
Aufgrund der bereits oben beschriebenen Kontingenzen, die mit dem Gegenstand der

✦ Vgl. zu den Mechanismen, wie bestimmte Diskussionszusammenhängen aus Platonischen Dialogen im Aristotelischen Argument implizit für eine bestimmte Hörerschaft der Pragmatie aufgerufen werden: Gyburg Uhlmann, *Were Platonic Dialogues Read in Late Antique School Lessons on Aristotelian Logic? On Ancient Commentators in Aristotle and Their Teaching Practices*, Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung No. 20/2019, Freie Universität Berlin (https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/26722), hier S. 17–19.

DOI: 10.13173/9783447121804.366
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Ethik stets verbunden sind, arbeitet Aristoteles heraus, dass eine Beständigkeit im Glück notwendig an die Verwirklichung seelischer Gutheit im menschlichen Handeln gebunden ist. Nur mit Kultivierung solcher tugendhaften Handlungen lebe der Mensch am meisten und auf Dauer im Glück.[59]

Der in diesem Sinne wahrhaft Glückliche werde allen Wechselfällen und Unglücksfällen im Leben trotzen, da er stets an seinem bestmöglichen Handeln festhalten kann. Aristoteles schließt dieses Argument ohne jeden Autoren- oder Werkverweis mit einer Dichterreferenz ab, die einen Ausspruch des Simonides beinhaltet, der selbst an zentraler Stelle in Platons *Protagoras*[60] verhandelt und dort ausführlicher zitiert wird. Für den vorgebildeten Hörer bzw. den Adressaten aus dem Schulkontext der Pragmatie wird dieser Argumentationskontext implizit aufgerufen:

ὑπάρξει δὴ τὸ ζητούμενον τῷ εὐδαίμονι, καὶ ἔσται διὰ βίου τοιοῦτος· ἀεὶ γὰρ ἢ μάλιστα πάντων πράξει καὶ θεωρήσει τὰ κατ' ἀρετήν, καὶ τὰς τύχας οἴσει κάλλιστα καὶ πάντῃ πάντως ἐμμελῶς ὅ γ' ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸς καὶ τετράγωνος ἄνευ ψόγου.

Gewiss wird das Gesuchte bei dem Glücklichen zur Verfügung stehen, und es wird in solcher Weise das Leben hindurch bestehen. Denn immer oder am meisten von allen wird er handeln und betrachten gemäß der Tugend, und es wird sowohl die Schicksalsfälle auf schönste Weise und in jeder Hinsicht gänzlich auf taugliche Weise ertragen der wahrhaft gute und der vierkantige (d. h. vollkommene) Mann ohne Tadel.[61]

Mit dem Stichwort des wahrhaft guten Mannes (ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸς, *hōs alēthōs agathos*),[62] auf den das Aristotelische Argument zuläuft und der in dem Zitatausschnitt, den Platon bei seiner Simonidesreferenz im *Protagoras* wählt, den Anfang bildet (ἄνδρ' ἀγαθὸν, *andr' agathon*),[63] fügt Aristoteles lediglich einen kurzen Ausschnitt ein (τετράγωνος ἄνευ ψόγου, *tetragōnos aneu psogou*).[64] Er findet sich bei Platon am Ende der Simonidesreferenz, bleibt aufgrund des ungewöhnlichen Vergleichs, der bei Simonides gezogen wird, in Erinnerung und macht die Referenz bei Aristoteles trotz ihrer Kürze – d. h. trotz des zusammenfassenden Zugriffs auf Anfang und Ende des ursprünglichen Zitats bei Platon – weiterhin identifizierbar. Bei Aristoteles übernimmt die stark verkürzte Referenz eine doppelte Funktion:

1. Sie dient als Sentenz, sofern man sie nur als Dichterreferenz betrachtet und sie das Argument zusammenfassend abschließt. Dies leistet die ausgewählte Passage auf analoge Weise wie im ursprünglichen Zitatkontext, den Platon ausführlicher in seinen Dialog einarbeitet. Aristoteles dürfte auf das Dichtungsbeispiel stark verkürzt zurückgreifen, weil es im eigenen Schulkontext oder bereits in der Akademie etabliert war und daher für die intendierten Adressaten des Aristoteles nicht weiter ausgeführt werden muss.
2. Sie fungiert andererseits als implizite Platonreferenz, sofern Aristoteles mit der Dichterreferenz auf äußerst ökonomische Weise auf das Zitat und den damit verbundenen Diskussionszusammenhang in Platons *Protagoras* verweisen kann. Er wird für den Adressaten am Ende des Arguments mit einem knappen Verweis in Erinnerung gerufen, muss folglich selbst im Argument nicht weiter entfaltet werden.

Für eine genaue Auswertung dieser Funktion, die der Dichterreferenz als impliziter Platonverweis beigemessen werden kann, soll hier in aller Kürze an die betreffende Passage aus Platons *Protagoras* erinnert werden. In dem Dialog verhandelt Sokrates mit dem Rhetoriklehrer und Sophisten Protagoras die Frage, ob Tugend (ἀρετή, *aretē*) lehrbar und damit ein Wissen sei, und stellt dessen Lehrkunst und Kenntnis von dem, was dieser zu vermitteln behauptet, auf die Probe. Für die Frage, wie man ein durchweg gebildeter und tugendhaft kultivierter Mensch werden kann, zieht Protagoras im Zentrum des Dialogs den Ausspruch des Simonides heran:

DOI: 10.13173/9783447121804.366
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπόν, χερσίν τε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ τετράγωνον, ἄνευ ψόγου τετυγμένον.

Ein guter Mann zwar wahrhaft zu werden, ist schwer, mit Händen und Füßen und Denken vierkantig (d. h. vollkommen), ohne Tadel kunstvoll gebaut.[65]

Platon lässt die Diskussionspartner in Auseinandersetzung mit anderen Referenzen um die richtige Auslegung dieses Zitates streiten, im Zuge dessen von Sokrates das Problem entworfen wird, dass es schwer sei, tugendhaft zu werden, stets tugendhaft zu sein und zu bleiben entgegen aller Kontingenzen, die das menschliche Handeln bedingen, unmöglich. Dies gebühre nur einem Gott.[66] Auch ein guter Mann könne schlecht werden; Sokrates führt eine solche Abweichung auf den Mangel an Einsicht zurück, der aufgrund gewisser Umstände, nämlich Zeit, Ermüdung, Krankheit oder irgendeinen Zufall, auftreten könne.[67] Freiwillig handele aber niemand schlecht.[68]
Ausführlich wird Aristoteles diese Aspekte im dritten Buch seiner Pragmatie behandeln, da sie einerseits relevant für die richtigen Handlungsentscheidungen sind, denen man Lob oder Tadel entgegenkommen lässt, andererseits aber auch für die Gesetzgebung ausschlaggebend sind, um angemessene Belohnungen oder Strafen festzusetzen.[69]
Im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* leistet die stark verkürzte Dichterreferenz bei Aristoteles folglich die Funktion, auf einen Diskussionszusammenhang zu verweisen, der außerhalb der allgemeinen Einführung steht, mit der Aristoteles hier eine grundlegende Definition des Glücks erarbeitet, und der für den Moment zurückgestellt werden kann. Eine Behandlung von Fragen, die mit dem verbunden sind, was im *Protagoras* verhandelt wird, würde über den *Skopos* der vorliegenden Passage hinausreichen. Sie bedarf aber auch für Aristoteles, wie Erörterungen an späterer Stelle im dritten Buch zeigen, einer ausführlicheren Betrachtung. Für Adressaten aus dem Schulkontext der Pragmatie scheinen sie mit der Simonidesreferenz als Problemstellung bereits auf.

Die Dichterreferenz als Praktik der Ausdifferenzierung durch Dichtungsbeispiele aus dem menschlichen Handlungsbereich

In einem dritten Schritt sollen Dichterreferenzen in den Blick genommen werden, sofern sie als Praktiken, mit deren Hilfe Aristoteles das Argument komponiert, die Generierung von Wissen im Argumentationskontext mitkonstituieren.
Der Fokus richtet sich in diesem Fall auf ausgewählte Beispiele, die den Einzelanalysen zu den ethischen und dianoetischen Tugenden (Bücher III–IX) entnommen sind, da Aristoteles in diesen Passagen Dichterreferenzen nicht nur als Abschluss seines Arguments, sondern schwerpunktmäßig zur Komplementierung einsetzt.
Im Zuge des dritten Buches untersucht Aristoteles etwa, was man unter Tapferkeit (ἀνδρεία, *andreia*) zu verstehen habe und welche verschiedenen Arten sich dabei unterscheiden lassen. Der Untersuchung stellt Aristoteles zunächst eine allgemeine Definition voran: Tapferkeit sei die Mitte im Verhältnis zu dem, was bei Gefahren zu wagen und was zu fürchten sei, wobei man sich für das entscheidet, was sittlich gut ist, das hingegen meidet, was verwerflich ist.[70]
Es schließen sich Beispiele an, an denen Aristoteles kontrastiv aufzeigt, welche Fehlschlüsse man angesichts dieser Definition nicht ziehen dürfe. Wenn man nämlich sein Leben aufgebe, um Armut, eine unglückliche Liebe oder Schmerz zu vermeiden, sei dies kein Mut, sondern Zeichen von Feigheit.[71] Der Grund für die Handlungsentscheidung liege nicht in etwas, was sittlich gut ist und was man entgegen aller Gefahren anstrebt, sondern lediglich darin, ein Übel zu vermeiden.[72]
Nach dieser grundsätzlichen Definition der Tapferkeit folgt eine Unterteilung in fünf Arten.[73] Aristoteles zieht hierzu verschiedene Homerreferenzen heran, die er exemplarisch in den fortlaufenden Argumentationskontext einschreibt und mit denen er die Ausdifferenzierung der Formen von Tapferkeit an konkreten Handlungsexempla unterstützt.[74]

DOI: 10.13173/9783447121804.366
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

πρῶτον μὲν ἡ πολιτική· μάλιστα γὰρ ἔοικεν. δοκοῦσι γὰρ ὑπομένειν τοὺς κινδύνους οἱ πολῖται διὰ τὰ ἐκ τῶν νόμων ἐπιτίμια καὶ τὰ ὀνείδη καὶ διὰ τὰς τιμάς· καὶ διὰ τοῦτο ἀνδρειότατοι δοκοῦσιν εἶναι παρ' οἷς οἱ δειλοὶ ἄτιμοι καὶ οἱ ἀνδρεῖοι ἔντιμοι. τοιούτους δὲ καὶ Ὅμηρος ποιεῖ, οἷον τὸν Διομήδην καὶ τὸν Ἕκτορα· *Πουλυδάμας μοι πρῶτος ἐλεγχείην ἀναθήσει*· καὶ [Διομήδης] *Ἕκτωρ γάρ ποτε φήσει ἐνὶ Τρώεσσ' ἀγορεύων „Τυδείδης ὑπ' ἐμεῖο."* ὡμοίωται δ' αὕτη μάλιστα τῇ πρότερον εἰρημένῃ, ὅτι δι' ἀρετὴν γίνεται· δι' αἰδῶ γὰρ καὶ διὰ καλοῦ ὄρεξιν (τιμῆς γάρ) καὶ φυγὴν ὀνείδους, αἰσχροῦ ὄντος. τάξαι δ' ἄν τις καὶ τοὺς ὑπὸ τῶν ἀρχόντων ἀναγκαζομένους εἰς ταὐτό· χείρους δ', ὅσῳ οὐ δι' αἰδῶ ἀλλὰ διὰ φόβον αὐτὸ δρῶσι, καὶ φεύγοντες οὐ τὸ αἰσχρὸν ἀλλὰ τὸ λυπηρόν· ἀναγκάζουσι γὰρ οἱ κύριοι, ὥσπερ ὁ Ἕκτωρ ὃν δέ κ' ἐγὼν ἀπάνευθε μάχης πτώσσοντα νοήσω, οὔ οἱ ἄρκιον ἐσσεῖται φυγέειν κύνας.

Zuerst die bürgerliche <Tapferkeit>. Am meisten nämlich gleicht sie <der Tapferkeit allgemein>. Denn die Bürger scheinen den Gefahren standzuhalten wegen der gesetzlichen Strafen und wegen Tadel und aufgrund von Belohnungen. Und deswegen scheinen sie am tapfersten bei denen zu sein, bei denen die Feigen entehrt und die Tapferen geehrt sind. Über solche dichtet aber auch Homer, wie zum Beispiel über Diomedes und Hektor: *Poulydamas wird als erster mir den Vorwurf entgegenbringen,* und [Diomedes:] *Denn Hektor wird einst in der Versammlung der Troer sagen: „Tydeides vor mir"*. Diese <Tapferkeit> gleicht am meisten der zuvor genannten, weil sie aufgrund von Tugend entsteht; nämlich durch Scham und durch Streben nach dem Schönen (nämlich Ehre) und Vermeidung des Tadels, der schändlich ist. Einer könnte auch diejenigen dazu zählen, die durch Herrscher gezwungen werden. Schlechter sind sie aber, insofern sie nicht aus Scham sondern aus Furcht ebenso handeln, und indem sie nicht das Schändliche meiden sondern das, was Schmerz bringt. Denn die Herren zwingen sie, wie auch Hektor sagt: Wen ich aber fern von der Schlacht sehen werde, wie er sich duckt, dem wird es nicht genügen, um den Hunden zu entfliehen.[75]

Die Passage lässt sich einteilen in (1.) die Bestimmung der bürgerlichen Tapferkeit bzw. die Begründung, warum sie am meisten der zuvor eingeführten Definition der Tapferkeit gleicht und somit an erster Stelle unter den fünf Arten aufgeführt wird (1116a18–19). Aristoteles schließt (2.) ein gesellschaftliches Phänomen an, mit dem er die Definition der bürgerlichen Tapferkeit belegt (1116a20–21), um (3.) mit zwei Referenzen auf die *Ilias* des Homer dem Adressaten zwei konkrete Handlungsbeispiele vorzulegen, an denen sich die bestimmten Beweggründe der Handlungen erfassen lassen (1116a21–26). Mit ihnen erläutert Aristoteles (4.) im Anschluss die Ähnlichkeit, die der bürgerlichen Tapferkeit im Vergleich zu der allgemeinen Definition zugesprochen werden kann. Solche Handlungen entstünden durch Tugend (ἀρετή, *aretē*), da man Scham und Tadel meide und nach etwas Schönem, z. B. Ehre, strebe (1116a27–29).

Eingewoben in das Argument übernehmen die beiden Dichterreferenzen folglich die Funktion, dem Adressaten am Einzelfall die bestimmten Beweggründe erschließbar zu machen, die Handlungen zugrunde liegen, welche der bürgerlichen Tapferkeit zugerechnet werden. Im Unterschied zu den Definitionsteilen am Anfang und am Ende der Argumenteinheit (1116a17–29) sprechen sie bei dem Adressaten der Pragmatie eine Unterscheidungsleistung an, mit der am Einzelfall Einsicht in etwas Allgemeines genommen werden muss, d. h. in die charakterlichen Bedingungen, die einer konkreten Handlung bzw. Handlungsentscheidung zugrunde liegen, um die Einzelhandlung als Verwirklichung der bürgerlichen Tapferkeit zu erfassen.*

Auf dieser Grundlage kann die Argumenteinheit von Aristoteles im Anschluss mit Rückgriff auf den Beginn seiner Definition abgeschlossen werden.

Aristoteles grenzt in der vorliegenden Passage in einem nächsten Schritt (5.) Fälle ab, bei denen es zu einer Verwechslung mit der bürgerlichen Tapferkeit kommen kann, nämlich wenn dasselbe Verhalten lediglich durch einen äußeren Zwang (Herrscher, Heerführer) und nicht durch Tugend erzeugt wird (1116a29). Diejenigen, die so handelten, müssten (6.) für schlechter (χείρους, *cheirous*) gehalten werden, da sie lediglich aus Furcht und zur Vermeidung von Schande und Schmerz agieren. Aristoteles fügt (7.) zum Abschluss dieser argumentativen Einheit eine Homerreferenz an.

* Dieses philosophische Potential der Dichtung beschreibt Aristoteles auch im neunten Kapitel seiner *Poetik*, vgl. dazu: Schmitt, Arbogast, *Aristoteles*. Poetik, S. 372–426.

DOI: 10.13173/9783447121804.366
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Während die beiden ersten Homerreferenzen bei der Erschließung der bürgerlichen Tapferkeit unmittelbar in die Argumenteinheit eingewoben sind und in den fortschreitenden Erkenntnisprozess eingebunden werden, übernimmt die dritte Homerreferenz, die Aristoteles für ein Verhalten heranzieht, das aus Zwang geschieht, eine zusammenfassende Funktion. Denn die abweichenden Beweggründe werden dem Adressaten bereits vorweg im Argument vorgelegt und entfaltet. An dem folgenden Handlungsbeispiel, das die Homerreferenz präsentiert, können diese von dem Adressaten noch einmal konkret nachvollzogen werden. Die Dichterreferenz dient in diesem Fall lediglich als abschließendes Beispiel. Referenzen, die Aristoteles Homer zuschreibt,* kommen auch bei der folgenden Verhältnisbestimmung von Tapferkeit (ἀνδρεία, *andreia*) und Eifer (θυμός, *thymos*)[76] zum Einsatz. Leicht komme es dazu, dass man Eifer und Tapferkeit miteinander identifiziere, da man sich mit dem *thymos* am besten gegen Gefahren behaupte. Aristoteles schließt an diese allgemeine Betrachtung einen Verweis auf Homer an, der nicht mit vollständigen Versen, sondern mit einer Akkumulation von einzelnen Formulierungen verbunden ist, die Aristoteles hintereinander zusammenstellt. Mit ihnen liefert Aristoteles Beispiele, an denen die Leistung des *thymos* für den Adressaten erschließbar wird und die Aristoteles erst im Anschluss an die Akkumulation allgemein erläutert. In solchen Formulierungen lasse sich, wie er ausführt, der antreibende Charakter des *thymos* erkennen. Der *thymos* erfülle damit lediglich eine unterstützende, mitwirkende Funktion bei der tapferen Handlung.

[…] καὶ τὸν θυμὸν δ' ἐπὶ τὴν ἀνδρείαν φέρουσιν· ἀνδρεῖοι γὰρ εἶναι δοκοῦσι καὶ οἱ διὰ θυμὸν ὥσπερ τὰ θηρία ἐπὶ τοὺς τρώσαντας φερόμενα, ὅτι καὶ οἱ ἀνδρεῖοι θυμοειδεῖς· ἰητικώτατον γὰρ ὁ θυμὸς πρὸς τοὺς κινδύνους, ὅθεν καὶ Ὅμηρος *σθένος ἔμβαλε θυμῷ* καὶ *μένος καὶ θυμὸν ἔγειρε* καὶ *δριμὺ δ' ἀνὰ ῥῖνας μένος* καὶ *ἔζεσεν αἷμα*· πάντα γὰρ τὰ τοιαῦτα ἔοικε σημαίνειν τὴν τοῦ θυμοῦ ἔγερσιν καὶ ὁρμήν. οἱ μὲν οὖν ἀνδρεῖοι διὰ τὸ καλὸν πράττουσιν, ὁ δὲ θυμὸς συνεργεῖ αὐτοῖς·

* Für die Formulierungen, die Aristoteles anführt, finden sich keine genauen Entsprechungen, teilweise sind sie abgewandelt. Vgl. hierzu: Frede, *Aristoteles*. Nikomachische Ethik, S. 507: „Aristoteles zitiert allerdings nicht wörtlich. Bei der Wendung vom „scharfen Mut (*menos*) um die Nase" geht es zudem um Odysseus' Erregung beim Anblick seines alten Vaters (*Odyssee* XXIV 318 f.). Vom Kochen des Blutes spricht Homer nicht; vielmehr ist es Aristoteles selbst, der den Zorn mit dem „Kochen des Blutes und des Warmen am Herzen" verbindet (*De an.* I 1, 403a31-b1)"; Willis S. Hinman, *Literary quotation and allusion in the* Rhetoric, Poetics *and* Nicomachean Ethics *of Aristotle*, Staten Island Univ.-Diss. (Columbia University) 1935, S. 144–145.

[…] auch den Eifer bezieht man auf die Tapferkeit. Denn tapfer scheinen auch diejenigen zu sein, die aufgrund von Eifer handeln, wie wilde Tiere, die sich auf die stürzen, die sie verwunden, da auch die Tapferen voll von Eifer sind. Denn am meisten verhält sich der Eifer unerschrocken gegen Gefahren, weshalb auch Homer sagt *Kraft flößte er seinem Eifer ein* und *Zorn und Eifer erregte er* und *hitziger Zorn in der Nase* und *es kochte das Blut*. Denn all solche Formulierungen scheinen das Aufwecken und den Drang des *thymos* zu bezeichnen. Die Tapferen also handeln aufgrund des Schönen, der *thymos* aber wirkt bei ihnen mit.[77]

An den vorgelegten Homerreferenzen zeigt sich die Flexibilität, mit der Aristoteles bei der Ausdifferenzierung im Argument die Dichterreferenz mit unterschiedlichen Techniken einbindet, an dem fortschreitenden Erkenntnisprozess selbst beteiligt oder nur als abschließendes Beispiel hinzufügt.

Schlussbetrachtung

Dichterreferenzen kommen in der *Nikomachischen Ethik*, wie sich gezeigt hat, in unterschiedlicher Funktion als Praktiken zum Einsatz, mit denen Aristoteles das Argument komponiert, Erkenntnisprozesse im Adressaten anstößt oder unterstützt. Sie dienen der Gliederung der Argumentation, der Ausdifferenzierung von bestimmten Argumentationsschritten, fungieren als Scharnierstelle zwischen verschiedenen Textzusammenhängen, wirken mit an der Einbettung der Diskussion in einen bestimmten Schulkontext und Wissenshorizont oder komplementieren das

DOI: 10.13173/9783447121804.366
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Argument als unterstützende Handlungsbeispiele, mit denen Teile der Argumentation zusammengefasst werden. Verschiedene Praktiken der Einarbeitung von Referenzen, etwa der explizite oder implizite Verweis, Verkürzung, Akkumulation, Position im fortlaufenden Argument oder Verflechtung mit diesem machen die Dichterreferenz zu einem Mittel, das von Aristoteles dynamisch bei der Komposition seiner Argumentation eingesetzt und somit an der Generierung von Wissen beteiligt werden kann.

Sandra Erker

Anmerkungen

1 Vgl. grundlegend zu dem Konzept der Wissensgenerierung durch Transfer und Neukontextualisierung von Wissen am Beispiel der spätantiken Kommentartradition: Gyburg Uhlmann, *On the Function of Platonic Doctrines in Late Antique Commentaries on* Metaphysics *A9, A6 and M4 – an Example of Late Antique Knowledge Transfer*, Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung No. 1/2014, Freie Universität Berlin (https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/26718).

2 Despina Moraitou, *Die Äußerungen des Aristoteles über Dichter und Dichtung außerhalb der* Poetik, Stuttgart/Leipzig 1994.

3 Ebd., S. 129.

4 Eine Zusammenstellung aller Dichterzitaten im *Corpus Aristotelicum* außerhalb der *Poetik* (in vier Gruppen unterteilt) bietet: Moraitou, *Die Äußerungen des Aristoteles über Dichter und Dichtung außerhalb der* Poetik, Stuttgart/Leipzig 1994, S. 130–142.

5 Aristot. *eth. Nic.* II 9, 1109a32; III 11, 1116a22; 1116a25; 1116a34; 1116b27; 1116b28 (2 Referenzen); 1116b29; 13, 1118a22; 1118b11; IV 4, 1122a27; V 11, 1136b9; VII 1, 1145a20; 7, 1149b16, 17; VIII 1, 1155a15; 2 1155a34; 12, 1160b26; 13, 1161a14; X 10, 1180a28. Vgl. Moraitou, *Die Äußerungen des Aristoteles über Dichter und Dichtung außerhalb der* Poetik, S. 131–133.

6 Aristot. *eth. Nic.* III 1, 1110a28; 2, 1111a11; V 3, 1129b28; 11, 1136a11; VI 9, 1142a3–6; VII 15, 1154b28; VIII 2, 1155b3; IX 6, 1167a33; 9, 1169b7. Vgl. Moraitou, *Die Äußerungen des Aristoteles über Dichter und Dichtung außerhalb der* Poetik, S. 131–133.

7 Aristot. *eth. Nic.* I 2, 1095b10; V 8, 1132b27; VII 14, 1153b27; VIII 2, 1155a35; IX 1, 1164a27; 10, 1170b21. Vgl. Moraitou, *Die Äußerungen des Aristoteles über Dichter und Dichtung außerhalb der* Poetik, S. 131–133.

8 Aristot. *eth. Nic.* I, 9 1099a27; V 3, 1129b29; IX 9, 1170a11; 12, 1172a13; X 10, 1180a28. Vgl. Moraitou, *Die Äußerungen des Aristoteles über Dichter und Dichtung außerhalb der* Poetik, S. 131–133.

9 Aristot. *eth. Nic.* VI 2, 1139b9; 4, 1140a19. Vgl. Moraitou, *Die Äußerungen des Aristoteles über Dichter und Dichtung außerhalb der* Poetik, S. 131–133.

10 Aristot. *eth. Nic.* III 2, 1111a8. Vgl. Moraitou, *Die Äußerungen des Aristoteles über Dichter und Dichtung außerhalb der* Poetik, S. 131–133.

11 Aristot. *eth. Nic.* I 11, 1100b21. Vgl. Moraitou, *Die Äußerungen des Aristoteles über Dichter und Dichtung außerhalb der* Poetik, S. 131–133.

12 Aristot. *eth. Nic.* II 5, 1106b34 (*fr.adesp.eleg.* 3 West); III 7, 1113b14 (*fr.trag.adesp.* 75a Snell); VII 7, 1149b15 (*fr.lyr.adesp.* 31 Page (PMG 949)); VII 8, 1150b9 (Theodectes 72 *F* 5b Snell); 1150b10 (Carcinus 70 *F* 1b Snell); 9, 1151a8 (Demodocus *fr.* 1 West); 11, 1152a22 (Anaxandrides *fr.* 66 Kassel-Austin); 1152a32 (Euenus *fr.* 9 West); IX 11, 1171b18 (*fr.trag.adesp.* 76 Snell); X 7, 1177b31 (*fr.trag.adesp.* 76a Snell). Vgl. Moraitou, *Die Äußerungen des Aristoteles über Dichter und Dichtung außerhalb der* Poetik, S. 131–133.

13 Am häufigsten referenziert werden in der *Rhetorik* Homer (36), Euripides (20), Sophokles (11), außerdem Simonides (7), Aischylos hingegen einmal (Aristot. *rhet.* II 10, 1388a7), vgl. Moraitou, *Die Äußerungen des Aristoteles über Dichter und Dichtung außerhalb der* Poetik, S. 131–133.

14 Aristoteles greift in der *Politik* insbesondere zurück auf Homer (14), Euripides (5), Solon (3), Hesiod (2) und referenziert Aischylos einmal (Aristot. *pol.* I 13, 1260a28), vgl. Moraitou, *Die Äußerungen des Aristoteles über Dichter und Dichtung außerhalb der* Poetik, S. 131–133.

15 In der *Eudemischen Ethik* zieht Aristoteles an erster Stelle Euripides (7) heran, erst an zweiter Stelle, wenn auch mit geringem Abstand, Ho-

DOI: 10.13173/9783447121804.366
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

mer (4) und Theognis (4) sowie ähnlich selten wie in der *eth. Nic.* (u. a.) Sophokles (1) und Agathon (1), vgl. Moraitou, *Die Äußerungen des Aristoteles über Dichter und Dichtung außerhalb der* Poetik, S. 131–133.

16 Der Einsatz von Dichterreferenzen ist in der *Poetik* in besonderer Weise an das spezifische Thema der Pragmatie gebunden; dennoch ergibt sich ein vergleichbares Bild in der Verteilung. Am häufigsten referenziert werden mit konkreten Textbezügen Homer (29), Euripides (12) und Sophokles (8), der in der *Poetik* aufgrund seines Vorbildcharakters für die Tragödie in besonderer Weise in Erscheinung tritt und gerade im Verhältnis zu Euripides öfter als in der *eth. Nic.* referenziert wird (auch darüber hinaus, s. im Folgenden, nur dem Namen nach); auf Aischylos greift Aristoteles mit Textbezug dreimal zurück, vgl. den *index locorum* in: *Aristotelis* De arte poetica *liber*, rec. R. Kassel, Oxford 1965, S. 78–79. Es finden sich zudem Referenzen auf die genannten Dichter lediglich dem Namen nach mit folgender Häufigkeit: Homer (13), Euripides (9) und Sophokles (7) sowie Aischylos (4), vgl. den *index graecus* in: *Aristotelis* De arte poetica *liber*, rec. R. Kassel, Oxford 1965, S. 53–77.

17 Im Verhältnis zu dem Umfang der Pragmatie erfolgt der Rückgriff auf Dichterreferenzen in der *Historia animalium* in vergleichsweise geringem Maße: Aristot. *hist. an.* III 3, 513b26; 12, 519a19; VI 20, 574b33; 21, 575b5; 575b6; 28, 578b1; VIII 12, 597a6; 28, 606a19; IX 12, 615b9; 32, 618b25; 44, 629b22, vgl. zu den Stellennachweisen: Moraitou, *Die Äußerungen des Aristoteles über Dichter und Dichtung außerhalb der* Poetik, S. 136. Vgl. zu dem besonderen Umfang und dem Abhandlungscharakter, die die *Historia animalium* von den übrigen zoologischen Schriften absetzt: Stephan Zierlein, *Aristoteles.* Historia animalium. *Buch I und II* (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, begr. v. Ernst Grumach, fortgef. v. Hellmut Flashar, hg. v. Christof Rapp, Bd. 16: Zoologische Schriften I, *Historia animalium*, Buch I und II), S. 61–64. Vgl. mit Bezug darauf zu der besonderen Arbeitsweise des Aristoteles in der *Historia animalium* (sc. zur Sammlung der Phänomene und zu ihrer Begründung): Katharina Epstein, *Aristoteles.* Historia animalium. *Buch V* (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, begr. v. Ernst Grumach, fortgef. v. Hellmut Flashar, hg. v. Christof Rapp, Bd. 16: Zoologische Schriften I. *Historia animalium*, Teil III, Buch V), Berlin/Boston 2019, S. 41–44.

18 Aristot. *eth. Nic.* I 2, 1095b10; 9, 1099a27; 11, 1100b21, vgl. Moraitou, *Die Äußerungen des Aristoteles über Dichter und Dichtung außerhalb der* Poetik, S. 131–133.

19 Aristot. *eth. Nic.* II 5, 1106b34; 9, 1109a32. Vgl. Moraitou, *Die Äußerungen des Aristoteles über Dichter und Dichtung außerhalb der* Poetik, S. 131–133.

20 Aristot. *eth. Nic.* X 7, 1177b31; 10, 1179b6; 1180a28., Vgl. Moraitou, *Die Äußerungen des Aristoteles über Dichter und Dichtung außerhalb der* Poetik, S. 131–133.

21 Aristot. *eth. Nic.* I 1, 1094a6–8: πολλῶν δὲ πράξεων οὐσῶν καὶ τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν πολλὰ γίνεται καὶ τὰ τέλη […].

22 Aristot. *eth. Nic.* I 1, 1094a9–18.

23 Aristot. *eth. Nic.* I 1, 1094a26–b7. Vgl. zu dem Verhältnis der Ethik zur Politik und zu der Bestimmtheit ihres Gegenstandes nach Aristoteles: Otfried Höffe, „2 Ethik als praktische Philosophie – Methodische Überlegungen (I 1, 1094a22–1095a13)“, in: Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, hg. v. Otfried Höffe, (Klassiker Auslegen, hg. v. Otfried Höffe, Bd. 2), Berlin/Boston 2019, S. 9–27. Aristoteles greift in dieser Passage implizit auf Platon zurück, der als Teil des *Curriculums* seiner Hörerschaft im Schulkontext der Pragmatie vorausgesetzt und aufgerufen wird. Dies zeigt das Platonische Vokabular, mit dem die Passage durchsetzt ist, vgl. zu diesen sprachlichen Besonderheiten der Textstelle: Franz Dirlmeier, *Aristoteles.* Nikomachische Ethik, übers. und komm. v. Franz Dirlmeier, (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, begr. v. Ernst Grumach, hg. v. Hellmut Flashar, Bd. 6), Berlin 1974, S. 270.

24 Aristot. *eth. Nic.* I 1, 1094b10–27.

25 Aristot. *eth. Nic.* I 1, 1094b27–1095a11.

26 Aristot. *eth. Nic.* I 1, 1094b10–19.

27 Aristot. *eth. Nic.* I 1, 1094b24.

28 Aristot. *eth. Nic.* I 1, 1094b23–25: […] πεπαιδευμένου γάρ ἐστιν ἐπὶ τοσοῦτον τἀκριβὲς ἐπιζητεῖν καθ᾽ ἕκαστον γένος, ἐφ᾽ ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται […].

29 Aristot. *eth. Nic.* I 1, 1094b25–27.

30 Aristot. *eth. Nic.* I 1, 1094b27–28: […] ἕκαστος δὲ κρίνει καλῶς ἃ γινώσκει, καὶ τούτων ἐστὶν ἀγαθὸς κριτής […].

31 Aristot. *eth. Nic.* I 1, 1095a3–4: […] ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων, οἱ λόγοι δ᾽ ἐκ τούτων καὶ περὶ τούτων […].

32 Aristot. *eth. Nic.* I 1, 1095a5–6: […] ἐπειδὴ τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πρᾶξις […].

DOI: 10.13173/9783447121804.366
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

33 Aristot. *poet.* 1448a1–2: ἐπεὶ δὲ μιμοῦνται οἱ μιμούμενοι πράττοντας, ἀνάγκη δὲ τούτους ἢ σπουδαίους ἢ φαύλους εἶναι […]. Vgl. hierzu den Kommentar zum zweiten Kapitel: Arbogast Schmitt, *Aristoteles.* Poetik, Berlin 2008, S. 229–258.
34 Aristot. *eth. Nic.* I 2, 1095a28–30: ἁπάσας μὲν οὖν ἐξετάζειν τὰς δόξας ματαιότερον ἴσως ἐστίν, ἱκανὸν δὲ τὰς μάλιστα ἐπιπολαζούσας ἢ δοκούσας ἔχειν τινὰ λόγον.
35 Aristot. *eth. Nic.* I 2, 1095a32–33.
36 Aristot. *eth. Nic.* I 4, 1095b1.
37 Aristot. *eth. Nic.* I 2, 1095a33–1095b1.
38 Dorothea Frede, *Aristoteles.* Nikomachische Ethik, Berlin/Boston 2020, S. 332: „[…] könnte aber fester Bestand der Methodendiskussion in der Akademie gewesen sein. Dafür spricht auch die formelhafte Kennzeichnung."
39 Aristot. *eth. Nic.* X 4, 1174a16–19.
40 Aristot. *eth. Nic.* X 4, 1174a32–33.
41 Aristot. *eth. Nic.* X 4, 1174a29–1174b2.
42 Vgl. Franz Dirlmeier, *Aristoteles.* Nikomachische Ethik, S. 223: „auf der ganzen Stadionbahn".
43 Vgl. Hippocrates G. Apostle, *Aristotle.* The Nicomachean Ethics, Dordrecht/Boston 1975, S. 186: „in the whole racecource".
44 Vgl. Frede, *Aristoteles.* Nikomachische Ethik, S. 941: „Die Rede ist hier nicht von dem Wettlauf *(dromos)*, sondern nur von der Bewegung des Laufens als solcher."
45 Ebd.: „Falls hier geometrische Linien gemeint sind, so dürfte Aristoteles sagen wollen, dass alles, was für physische Tätigkeiten des Laufens gilt, auch für die geistige Tätigkeit des Durchlaufens von Linien gilt […]."
46 Aristot. *eth. Nic.* I 2, 1095b2–4.
47 Vgl. dazu das Methodenkapitel: Aristot. *phys.* 184a1–b14.
48 Aristot. *eth. Nic.* I 4, 1095b3–4.
49 Aristot. *eth. Nic.* I 2, 1095b6.
50 Aristot. *eth. Nic.* I 2, 1095b6–7: ὁ δὲ τοιοῦτος ἔχει ἢ λάβοι ἂν ἀρχὰς ῥᾳδίως.
51 Aristot. *eth. Nic.* I 4, 1095b8–9.
52 Aristot. *eth. Nic.* II, 1095b10–13. Vgl. Hes. *erg.* 293, 295–297. Das Zitat ist bei Aristoteles verkürzt; ausgelassen wurde Vers 294.
53 Vgl. im Anschluss: Hes. *erg.* 297–8: ἀλλὰ σύ γ' ἡμετέρης μεμνημένος αἰὲν ἐφετμῆς ἐργάζευ, Πέρση, δῖον γένος […].
54 Hes. *erg.* 294: […] φρασσάμενος, τά κ' ἔπειτα καὶ ἐς τέλος ἦσιν ἀμείνω […]. Der Vers bezieht sich bei Hesiod als Erläuterung auf den besten von allen, der selbst alles erkennt.
55 Aristot. *eth. Nic.* I 4, 1095b10.
56 Aristot. *eth. Nic.* I 4, 1095b11.
57 Aristot. *eth. Nic.* I 3, 1095b14–17: τὸ γὰρ ἀγαθὸν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οὐκ ἀλόγως ἐοίκασιν ἐκ τῶν βίων ὑπολαμβάνειν οἱ μὲν πολλοὶ καὶ φορτικώτατοι τὴν ἡδονήν· διὸ καὶ τὸν βίον ἀγαπῶσι τὸν ἀπολαυστικόν.
58 Aristot. *eth. Nic.* I 3, 1095b17–19: τρεῖς γάρ εἰσι μάλιστα οἱ προύχοντες, ὅ τε νῦν εἰρημένος καὶ ὁ πολιτικὸς καὶ τρίτος ὁ θεωρητικός.
59 Aristot. *eth. Nic.* I 11, 1100b12–16: […] περὶ οὐδὲν γὰρ οὕτως ὑπάρχει τῶν ἀνθρωπίνων ἔργων βεβαιότης ὡς περὶ τὰς ἐνεργείας τὰς κατ' ἀρετήν· μονιμώτεραι γὰρ καὶ τῶν ἐπιστημῶν αὗται δοκοῦσιν εἶναι· τούτων δ' αὐτῶν αἱ τιμιώταται μονιμώτεραι διὰ τὸ μάλιστα καὶ συνεχέστατα καταζῆν ἐν αὐταῖς τοὺς μακαρίους […].
60 Plat. *Prot.* 339b3.
61 Aristot. *eth. Nic.* I 11, 1100b19–22.
62 Aristot. *eth. Nic.* I 11, 1100b21.
63 Plat. *Prot.* 339b1.
64 Aristot. *eth. Nic.* I 11, 1100b21–22.
65 Plat. *Prot.* 339b1–3. Vgl. Simonides *Fr.* 37.1.1.
66 Vgl. dazu die Auslegung der Dichterreferenzen durch Sokrates: Plat. *Prot.* 344b6–c3.
67 Plat. *Prot.* 345b2–5: […] οὕτω καὶ ὁ μὲν ἀγαθὸς ἀνὴρ γένοιτ' ἄν ποτε καὶ κακὸς ἢ ὑπὸ χρόνου ἢ ὑπὸ πόνου ἢ ὑπὸ νόσου ἢ ὑπὸ ἄλλου τινὸς περιπτώματος— αὕτη γὰρ μόνη ἐστὶ κακὴ πρᾶξις, ἐπιστήμης στερηθῆναι […].
68 Plat. *Prot.* 345d9–e4: […] ἐγὼ γὰρ σχεδόν τι οἶμαι τοῦτο, ὅτι οὐδεὶς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν ἡγεῖται οὐδένα ἀνθρώπων ἑκόντα ἐξαμαρτάνειν οὐδὲ αἰσχρά τε καὶ κακὰ ἑκόντα ἐργάζεσθαι, ἀλλ' εὖ ἴσασιν ὅτι πάντες οἱ τὰ αἰσχρὰ καὶ τὰ κακὰ ποιοῦντες ἄκοντες ποιοῦσιν […].
69 Aristot. *eth. Nic.* III 1, 1109b30–1115a3.
70 Aristot. *eth. Nic.* III 11, 1116a10–12.
71 Aristot. *eth. Nic.* III 11, 1116a12–14.
72 Aristot. *eth. Nic.* III 11, 1116a14–15.
73 Aristot. *eth. Nic.* II 11, 1116a15–17: […] ἔστι μὲν οὖν ἡ ἀνδρεία τοιοῦτόν τι, λέγονται δὲ καὶ ἕτεραι κατὰ πέντε τρόπους […].
74 Vgl. z. B. für einzelne Handlungsexempla: Aristot. *eth. Nic.* III 11, Hom. *Il.* XXII, 100, 1116a23; Hom. *Il.* VIII, 148–9, 1116a25–26.
75 Aristot. *eth. Nic.* III 11, 1116a17–35.
76 Aristot. *eth. Nic.* III 11, 1116b22–24: […] ὁ δ' ἀνδρεῖος οὐ τοιοῦτος. καὶ τὸν θυμὸν δ' ἐπὶ τὴν ἀνδρείαν φέρουσιν […].
77 Aristot. *eth. Nic.* III 11, 1116b23–31, dt. Übersetzung S. E.

DOI: 10.13173/9783447121804.366
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Die Macht des Kompilators

Dieser Beitrag ist der erste Teil eines Triptychons, zu dem auch die zwei folgenden Beiträge von Maria Börno und Annette Heinrich gehören. Der erste Teil bietet eine Beschreibung des Problemzusammenhangs und des Forschungsstands; im Anschluss folgen dann zwei Fallstudien, die sich konkret den aufgeworfenen Fragen widmen.

Das Momentum von Oribasios' Sammelwerk zur Medizin

Als der griechische gelehrte Arzt Oribasios von Pergamon (325–403 n. Chr.) um die Mitte des 4. Jahrhunderts vom römischen Kaiser Julian damit beauftragt wurde, ein großes Sammelwerk mit Auszügen aus den Schriften der wichtigsten medizinischen Autoren, die es bis zu seiner Zeit gegeben hatte, zu erstellen, konnte wohl kaum jemand ahnen, dass hier ein entscheidender Impuls für ein Projekt der Wissensorganisation gegeben wurde, das es in der antiken Medizin in dieser Form noch nicht gegeben hatte. Mit dem Entstehen der Kompilation des Oribasius ist ein wichtiges wissensgeschichtliches *momentum* fassbar, das die Praktiken des Transfers von medizinischem Wissen in Spätantike und Mittelalter maßgeblich prägen sollte.

Das Ergebnis dieser kompilatorischen Arbeit des Oribasios sind die *Synagōgai iatrikai* (lat. *Collectiones medicae*, wörtlich ‚Sammlungen zur Medizin'), ein sehr umfangreiches Werk in siebzig ‚Büchern', von dem uns heute noch etwa ein Drittel vorliegt.[1] Diesem Sammelwerk war ein früheres Projekt, ebenfalls von Julian beauftragt, vorangegangen: die Herstellung eines zusammenfassenden Überblicks (*synopsis*) der Werke des großen Mediziners und Philosophen Galen von Pergamon (129–216 n. Chr.). Von dieser *Synopsis* ist, abgesehen von Oribasios' Widmung an Julian, nichts erhalten, sie scheint aber ebenfalls eine Kompilation von Exzerpten – in diesem Fall aus den Schriften Galens – gewesen zu sein, wie die Verwendung des Wortes *epitomē* in diesem Zusammenhang vermuten lässt.[2] Man kann sich gut vorstellen, dass diese Arbeit, die das an sich schon riesige Werk eines einzelnen Arztes zum Gegenstand hatte, eine passende Übung für das noch größere Vorhaben war, die ganze griechisch-römische medizinische Literatur von Hippokrates im 5. Jahrhundert v. Chr. über Galen hinaus bis ins 4. Jahrhundert n. Chr. in systematisch geordneten Auszügen zusammenzufassen.

Aber sogar dies reichte noch nicht aus: Denn bald sah Oribasios ein, dass die *Collectiones medicae* immer noch zu umfangreich waren, um den praktischen Bedürfnissen vieler Ärzte entgegenzukommen. Darum produzierte er selbst von seinem Hauptwerk zwei kürzere Versionen, die aus einer stark reduzierten Auswahl von noch weiter gekürzten Auszügen aus den Schriften früherer Mediziner zusammengestellt waren: eine *Synopsis* in neun ‚Büchern' für seinen Sohn Eusthatios, bestimmt für den reisenden Arzt, der unterwegs nicht über seine ganze Bibliothek, all seine Medikamente und Instrumente verfügen kann und daher ganz konkrete, praktische Hinweise sowie leicht umsetzbare Ratschläge braucht; und die vier ‚Bücher an Eunapios' (*Libri ad Eunapium*, manchmal auch als *Euporista* bezeichnet), die Oribasios für seinen Freund, den Sophisten und ‚Amateur-Arzt' (*philiatros*) Eunapios zusammenstellte und die medizinische Ratschläge für den Laien enthalten, die man ohne vom Vorhandensein eines professionellen Arztes abhängig zu sein selbständig im Alltag umsetzen kann.[3]

So wurde Oribasios' Kompilationsarbeit ein wichtiges Werkzeug in der Kanonisierung

DOI: 10.13173/9783447121804.379
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

antiker medizinischer Literatur und in der zusammenfassenden Vereinfachung und Popularisierung maßgeblicher Texte, das die Medizingeschichte für mehrere Jahrhunderte prägen würde. Denn die zahlreichen Entscheidungen über die Auswahl, Kürzung und weitere redaktionelle Bearbeitung der aufzunehmenden Textstücke sowie ihre Neuordnung, die Oribasios für die Durchführung seiner Aufgaben treffen musste, waren von großem Einfluss auf die Medizin der folgenden Generationen und darauf, wie sie von Nichtfachleuten wahrgenommen wurde. Sie bestimmten weitgehend, welche Autoren und welche Texte oder Textstücke in welcher Form und in welchem Zusammenhang gelesen wurden und wie sich dies auf die medizinische Praxis und womöglich auch auf den Medizinunterricht und die Außenwahrnehmung der Medizin in der Gesellschaft auswirkte.

Ob Oribasios sich der intellektuellen ‚Macht' bewusst war, die ihm durch diese Aufgaben anvertraut wurde – und inwieweit es überhaupt seine Intention bzw. die seines Auftraggebers war, hier Grundlegendes für die nächsten Jahrhunderte zu schaffen – geht aus den Quellen nicht eindeutig hervor.[4] Man könnte sich aber zumindest überlegen, den kaiserlichen Auftrag und seine Durchführung durch Oribasios als wissensoikonomische Handlungen zu sehen, indem mit dem Auftrag nicht nur ein wissenschaftliches, sondern auch ein (kultur-)politisches Projekt verfolgt wurde.[5] Wie aus einer Stelle in Julians Schrift *Gegen die Galiläer* hervorgeht, wo er die Überlegenheit des Asklepios und der griechischen Medizin über die christliche Heilkunst betont, war es ihm, ‚dem Abtrünnigen', vermutlich ein Anliegen, die Tradition des griechisch-römischen medizinischen Denkens und seine Werte gegen die zunehmende Christianisierung der antiken Medizin (und der antiken Kultur im allgemeinen) hervorzuheben.[6]*

Diese christliche Aneignung der griechisch-römischen Medizin hatte schon im 2. Jahrhundert begonnen, als Hippokrates und auch Galen von manchen christlichen Schriftstellern als maßgebliche Quellen medizinischer Erkenntnisse aufgenommen wurden, und sie war im 4. Jh. weit verbreitet.[7] Dies belegt z. B. die Schrift ‚Von der Natur des Menschen' (*De natura hominis*) des syrischen Bischofs Nemesios von Emesa, die vermutlich ungefähr gleichzeitig mit Oribasios' Tätigkeit verfasst und womöglich von ihr beeinflusst wurde.[8] Für den Christen Nemesios ist Galen ‚der wunderbare Arzt' und – mehr noch als Hippokrates – die herausragende Autorität, wenn es darum geht, den menschlichen Körper in seiner Struktur, seinem gesunden Funktionieren und seiner Empfindlichkeit für Krankheiten zu verstehen. Nemesios' Schrift bezieht sich mehrmals auf Galen und zitiert aus seinen Werken. Das sollte aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass Galens Rezeption im christlichen Denken keineswegs kritiklos war. Bei manchen christlichen Autoren findet man Vorbehalte und kritische Gegenstimmen, die ein allzu starkes Vertrauen in die ‚pagane', nur auf menschlichem Können und auf Aberglauben an fremde Götter wie Asklepios basierende Medizin infrage stellen.[9] Auch Nemesios versäumt nicht, darauf hinzuweisen, dass die weltanschaulichen Voraussetzungen von Galens physiologischen Ansichten nicht immer mit dem christlichen Glauben in Einklang stehen.

Vor diesem Hintergrund wären Julians Aufträge an Oribasios, zuerst einen Überblick über die Werke Galens zu erstellen und danach sogar die ganze griechisch-römische Medizin in Auszügen zusammenzufassen, als ein Versuch zu betrachten, die Bedeutung der antiken Medizin noch einmal stark zu betonen. Wenn man die prägende Wirkung von Oribasios' Kompilationsarbeit in der byzantinischen und auch westlichen Medizin in Betracht zieht, muss man feststellen, dass dieser Versuch nicht ohne Erfolg war. Der griechische Text wurde handschriftlich weit verbreitet und schon im frühen Mittelalter gab es lateinische Übersetzungen von Oribasios' Werk, später auch ins Syrische und Arabische[10] – was übrigens die Rezeption und weitere Assimilation der antiken Medizin im frühen Christentum nicht verhindert hat.[11]

* S. auch A. Z. Iskandar, „An attempted reconstruction of the late Alexandrian medical curriculum", in: *Medical History* 20 (1976), S. 241, der den späteren arabischen Arzt Ibn Ridwan (11. Jh.) zitiert, nach dem Oribasios seine Zusammenfassung der Medizin mit der Absicht erstellt habe, medizinische Fachkenntnisse in einem vom Christentum dominierten Zeitraum auch für Nichtmediziner zugänglich zu machen.

DOI: 10.13173/97834471218O4.379
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Es war eine Gattung medizinischer Literatur entstanden, die es in dieser Form noch nicht gegeben hatte und die von anderen Ärzten, vor allem Aetios von Amida im 6. und Paulos von Ägina im 7. Jahrhundert fortgesetzt wurde: in beiden ist der Einfluss von Oribasios, sowohl in der formalen Gestaltung als auch in der inhaltlichen Auswahl der Exzerpte, klar nachweisbar.

Ob Oribasios selbst die Strategie einer Verwendung des griechisch-römischen medizinischen Gedankengutes für macht- und kulturpolitische Zwecke teilte, wissen wir nicht, genauso wie wir auch nicht mit Sicherheit sagen können, wie er selbst dem Christentum gegenüber stand. Nur aus dem an Julian gerichteten Prooimion, mit dem Oribasios die *Collectiones medicae* eröffnet und das eine gewisse Neigung zur Rechenschaft aufweist, lässt sich einiges über die Zielsetzung und Methode seines Werkes erkennen. Er führt aus, dass es ihm bei seiner Auswahl aus den wichtigsten Schriften der besten Ärzte vor allem darum gegangen sei, dasjenige auszuwählen, was für die medizinische Praxis am nützlichsten sei – was ihn übrigens nicht daran gehindert hat, auch die eher theoretischen Bereiche der Medizin wie Anatomie und Physiologie zu berücksichtigen. Da er allzu viele Wiederholungen vermeiden wolle, habe er nur Auszüge aus den besten Autoren erstellt, wobei er immer bei Galen angefangen habe; denn Galen sei allen anderen Medizinern in der Genauigkeit seiner methodischen Ansätze und in der Präzision seiner ärztlichen Bestimmungen bei weitem überlegen, weil er den Grundsätzen und Ansichten des Hippokrates treu gefolgt sei. Nur bei Themen, zu denen es bei Galen relativ wenig gibt oder wo man bei anderen Autoren wichtige zusätzliche Ideen findet, habe er Textmaterial aus anderen Quellen hinzugefügt.[12]

Liest man nach diesem Prooimion weiter, so stellt man fest, dass Oribasios' Durchführung diesen Grundsätzen weitgehend entspricht.[13] Galen ist in vielen Fällen der Ausgangspunkt und für manche Themen sogar die einzige Autorität; ab und zu werden Auszüge zum gleichen Thema oder zu thematisch benachbarten Bereichen aus anderen Autoren hinzugefügt und nur ganz gelegentlich steht ein anderer Autor als Galen an erster Stelle. Unter diesen anderen Autoren sind sowohl ‚alte' Mediziner aus der klassischen Zeit wie Diokles von Karystos, Mnesitheos von Athen und Dieuches (alle 4. Jh. v. Chr.) als auch späthellenistische und frühkaiserzeitliche Ärzte wie Athenaios von Attaleia, Archigenes von Apameia, Dioskorides, Soran, Philumenos, Rufus, Antyllos, Heliodor, Herodot und Zopyros; der jüngste Arzt, aus dessen Werken zitiert wird, ist Philagrios von Epiros aus dem späten 3., frühen 4. Jahrhundert[14] Auffällig ist, dass Hippokrates nur indirekt über andere Autoren wie Galen oder Rufus zitiert wird: es finden sich keine unmittelbaren Auszüge aus den sog. ‚Hippokratischen' Schriften. Wahrscheinlich meinte Oribasios, dass man durch ‚den treuen Hippokratiker' Galen ausreichend Zugriff auf das Denken und die Schriften des Hippokrates selbst hatte: In der Tat bezieht sich Galen vielmals auf Hippokrates und er hat zahlreiche Hippokratische Schriften kommentiert, aus denen Oribasios auch gelegentlich zitiert. Diese Tendenz, Hippokrates durch Galen zu lesen, hat sich seitdem in der byzantinischen (und später auch in der islamischen) Medizin immer stärker entwickelt.

Das Ergebnis ist eine systematisch geordnete Sammlung von Auszügen aus der antiken medizinischen Literatur.[15] In dieser formalen Hinsicht unterscheidet Oribasios' Werk sich von anderen spätantiken medizinischen Schriften wie den *Therapeutika* des Alexander von Tralleis, die zwar inhaltlich auch viel älteres Gedankengut aufgreifen, es aber meistens nicht in der Form von Zitaten aus anderen Autoren, sondern *in propria persona* und als Teil eines selbständig durchgeführten Gedankengangs präsentieren. Hierin liegt auch ein wichtiger Unterschied zwischen Oribasios und den früheren ‚enzyklopädischen' Sammelwerken des Varro, Plinius und Celsus.[16] Man könnte von einer Anthologie reden,[17] vergleichbar mit dem, was man heutzutage vielleicht als „Reader's Digest" oder „The Best of..." bezeichnen

DOI: 10.13173/9783447121804.379
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

würde; und man könnte in Oribasios' Werk eine Parallele zu den frühchristlichen dogmatischen Florilegien sehen, die nach inhaltlichen Kriterien geordnete Sammlungen von Exzerpten aus den Schriften der Kirchenväter zu theologischen Themen bieten, oder man könnte es mit den sog. ‚Kettenkommentaren' (*Catenae*) der frühen Kirche vergleichen, nur mit dem Unterschied, dass es sich bei Oribasios nicht um eine Reihe von verschiedenen Exegesen einer Textstelle, sondern um eine Reihe von verschiedenen Erörterungen eines bestimmten Themas bzw. eines Themenkreises handelt.[18] Es lassen sich auch formale Ähnlichkeiten zur Ordnung von Zitaten und Exzerpten im babylonischen Talmud sowie zu den *Pandectae*, der im 6. Jahrhundert vom Kaiser Justinian beauftragten Sammlung lateinischer juristischer Texte, erkennen.[19]

Für seine *Collectiones* hat Oribasios die Texte in der Regel erheblich gekürzt und stilistisch und syntaktisch leicht geändert, wie wir in den Fällen feststellen können, wo die Vorlage erhalten ist und sich zum Vergleich anbietet. Dies ist aber häufig nicht der Fall, denn viele Texte, aus denen Oribasios zitiert, sind uns nicht mehr erhalten. Manchmal sind Textauszüge, die aus unterschiedlichen Zusammenhängen stammen, zu einem neuen, einheitlichen Kapitel zusammengefügt, ohne dass dies explizit verantwortet würde. Sowieso wird auf Einleitungen, Anmerkungen oder Hinweise zur Benutzung verzichtet, was vermuten lässt, dass es sich hier um eine gängige, der Erklärung nicht bedürftige Praxis handelt. Die Hand des Kompilators erkennt man nur in der Anordnung und Strukturierung der Kapitel, die in der Länge von einigen Zeilen bis mehrere Seiten variieren, sowie in den Überschriften, die neben einer kurzen Andeutung des jeweiligen Themas meistens auch den Namen des Autors erwähnen, aus dessen Werk der Auszug stammt.[20] Diese Überschriften wurden vermutlich auch in einem Inhaltsverzeichnis am Anfang jedes Buches aufgelistet, sodass Benutzer schnell finden konnten, was sie brauchten. Oribasios hat allerdings die Gewohnheit, den Autorennamen nur dann zu erwähnen, wenn es einen Quellenwechsel gibt. Dies erklärt, warum wir in manchen Büchern der *Collectiones* lange Ketten von Kapiteln ohne Autorennamen finden, weil dieser (meistens betrifft es Galen) schon einige Seiten früher genannt wurde. In den kürzeren Werken, der *Synopsis ad Eustathium* und den *Libri ad Eunapium*, sind die Quellen weniger konsequent angegeben und manchmal muss man die ausführlichere Version in den *Collectiones* heranziehen, um zu erfahren, aus welchem Schriftsteller der gebotene Auszug stammt.

Die Fortsetzung der Kompilationspraxis bei Aetios von Amida und Paulos von Ägina

Diese Tendenz zur Unsichtbarkeit des Kompilators und zur Anonymität der Quellen setzt sich in den späteren medizinischen Sammelwerken von Aetios von Amida (502–575) und Paulos von Aegina (625–690) fort und wird dort immer stärker. Aetios' Werk, die sechzehn ‚Bücher zur Medizin' (*Logoi iatrikoi*, *Libri medicinales*),[21] hat nicht einmal ein Prooimion, in dem der Kompilator seine Ziele und Arbeitsweise erklärt. Es besteht ebenfalls aus Auszügen aus den Schriften früherer Ärzte[22] und basiert in seiner Auswahl, soweit wir sehen können, sehr stark – aber nicht ausschließlich – auf Oribasios, dessen Auszüge in manchen Fällen noch weiter gekürzt sind.[23] Oribasios wird von Aetios aber nicht nur als Informationsquelle und Kompilator aus den Werken anderer Ärzte benutzt, sondern auch als selbständiger Mediziner zitiert, denn Aetios (und in seiner Folge auch Paulos) verweist manchmal in den Überschriften, manchmal auch innerhalb eines Kapitels, auf ‚Oribasios'; in den meisten Fällen geht es hier um kurze Rezepte und andere therapeutische Hinweise. Man kann hier also von einer gewissen Aktualisierung des Wissensbestands durch Aetios (und Paulos) sprechen. Auch in der Ordnung des Materials, in der Reihenfolge, in der die verschiedenen Teilbereiche der

DOI: 10.13173/97834471218O4.379
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Medizin behandelt werden und überhaupt in der Gesamtordnung ihrer Werke gehen Aetios und Paulos neue Wege: Manche Textstücke, die sie aus Oribasios übernommen haben, werden mit anderen Auszügen zusammengefügt und erscheinen in neuen thematischen Zusammenhängen.

Es ist weiterhin durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen, dass Aetios und Paulos im Vergleich zu Oribasios zusätzliches Material herangezogen und auch im Allgemeinen andere Akzente gesetzt haben. Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht die Prominenz des Archigenes von Apameia, eines Mediziners aus dem späten 1. und frühen 2. Jahrhundert n. Chr., gegen den Galen vielmals polemisierte und von dem uns kein einziges Werk erhalten ist, der aber offensichtlich in der spätantiken und frühbyzantinischen Medizin in hohem Ansehen stand, und der von Aetios und Paulos im Vergleich zu Oribasios vielmals genannt wird.[24] Dies ist ein wichtiger Hinweis, dass es in der kaiserzeitlichen Medizin neben Galen noch andere bedeutende und einflussreiche Ärzte gab und dass dies schon von Aetios und auch von Paulos so wahrgenommen wurde. Ein weiterer Schriftsteller, der zumindest in den erhaltenen Teilen von Oribasios' Werk fehlt, aber bei Aetios stark vertreten ist, ist der Arzt Poseidonios von Byzanz aus dem 4. Jahrhundert n. Chr., der vor allem als Autorität im Bereich der Diagnose und Behandlung von Geisteskrankheiten genannt wird.[25] Auch finden sich bei Aetios Auszüge, vor allem Rezepte, aus nichtgriechischen Quellen, z. B. aus Ägypten (dem König Nechepso zugeschrieben) und Palästina (dem Propheten Esdra zugeschrieben).[26] ✧

Ob Aetios in diesen Fällen in der Auswahl seiner Textauszüge von Oribasios abweicht und somit implizit eine Korrektur im Kanon vornimmt, können wir aber nicht mit Sicherheit sagen, denn es ist möglich, dass seine Darstellung auf verlorene Teile von Oribasios' *Collectiones* (und ggfs. darüber hinaus auf verlorene Schriften von Galen oder anderen Ärzten) zurückgeht. Eine weitere Besonderheit des Aetios im Vergleich zu Oribasios kommt in den Quellenangaben zum Ausdruck: Manchmal heißt es in der Überschrift eines Kapitels, dass das gebotene Material aus verschiedenen Autoren stammt, z. B. ‚aus Galen, Rufus und Poseidonios' oder ‚aus Philumenos und Herodot', ohne dass der Anteil des jeweiligen Quellenautors aber irgendwo im Text selbst explizit markiert wird. Offenbar hielt Aetios eine solche Unterscheidung nicht für notwendig, was allerdings für die moderne Forschung, insbesondere wenn man das Gedankengut eines einzelnen medizinischen Autors rekonstruieren möchte, geradezu problematisch ist.[27] Bei manchen Überschriften fehlt überhaupt ein Autorenname.

Die Tendenz zur mangelhaften Differenzierung in den Quellenangaben bzw. zu ihrem vollständigen Verschwinden findet man noch stärker in den sieben Büchern der *Epitome medica* (auch *Pragmateia* genannt) des Paulos von Aegina.[28] Allerdings bietet dieser Text zumindest wieder ein Prooimion, in dem der Verfasser seine Intention zum Ausdruck bringt: eine Zusammenfassung der Werke der alten Ärzte zu bieten, die man bequem zur Hand haben kann, wenn man in Notfällen oder unterwegs keinen Zugriff auf seine medizinische Bibliothek hat. Es handelt sich also um die gleiche Begründung, der wir auch schon bei Oribasios' Charakterisierung seiner Selbstexzerpierungsarbeit begegnet sind. Auffällig ist Paulos' Bemerkung, dass er auf Zusätze aus seiner eigenen medizinischen Praxis weitgehend verzichtet habe, was impliziert, dass die eigene medizinische Erfahrung des Kompilators nicht ganz ausgeblendet wird. Bemerkenswert ist weiter, dass Paulos sich hier polemisch mit Oribasios auseinandersetzt und ihn einerseits wegen des zu großen Umfangs der *Collectiones medicae* kritisiert, andererseits die Zusammenfassungen, die Oribasios von seinem eigenen Werk gemacht hat, für zu knapp und unklar hält.[29] Hier zeigen sich Spuren einer Diskussion (die auch in anderen Wissensbereichen in der Spätantike geführt wurde) über die *ars compilandi*, also darüber, wie man am besten und effektivsten umfangreiches Material zusam-

✧ Ob das Vorhandensein dieser Auszüge bei Aetios etwas mit seinem Aufenthalt in Alexandrien bzw. mit seinem christlichen Glauben zu tun hat, muss dahingestellt bleiben, da wir von der Biographie von Aetios nur ganz wenige und unzuverlässige Informationen haben: Auch für die in der Sekundärliteratur immer wieder geäußerte Annahme, dass er Leibarzt des Kaisers Justinian am byzantinischen Hof war, sind die Quellen zweifelhaft. S. hierzu Ricarda Gäbel, *Aetius of Amida on Diseases of the Brain: Translation and Commentary of Libri medicinales 6.1–10 with Introduction*, Berlin und Boston 2022, S. 7–8. S. auch John Scarborough, „Teaching surgery in late Byzantine Alexandria", in: *Hippocrates and Medical Education*, hg. v. Manfred Horstmanshoff, Leiden 2010, S. 236–242.

DOI: 10.13173/97834471218O4.379
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

menfasst und kürzt, und Hinweise darauf, dass es auch in dieser augenscheinlich so unpersönlichen Kunst des Kompilierens sowohl *imitatio* als auch *aemulatio* gab.[30] Was die Quellenangaben betrifft, ist Paulos sehr karg und von vielem Material wissen wir nicht, woher es stammt und ob es sich um Auszüge aus anderen Autoren oder um selbständig geschriebene Kapitel handelt.
Wie die handschriftliche Überlieferung zeigt, hatten auch die Werke von Aetios und Paulos eine starke Verbreitung, zum Teil auch in der islamischen Medizin.[31] Ihre Kompilationsarbeit hatte also maßgeblichen Einfluss auf spätere Lektüren und Wahrnehmungen des antiken medizinischen Denkens.

Entwicklungen in der Erforschung der spätantiken medizinischen Sammelwerke

Trotz dieser Relevanz wurden die Sammelwerke des Oribasios, Aetios und Paulos in der modernen Forschung sehr vernachlässigt. Das hat einerseits damit zu tun, dass spätantike Kompilationsliteratur im Allgemeinen lange Zeit verpönt war, andererseits damit, dass die medizinhistorische Forschung sich bis vor kurzem mehr für den Wert dieser Werke als Fundgrube von Fragmenten älterer, verloren gegangener medizinischer Texte und Schriftsteller, als für ihre eigenständigen literarischen, medizinischen und wissensorganisatorischen Leistungen interessiert hat. Dies hat sich aber in den vergangenen zwei Jahrzehnten geändert und es gibt heutzutage ein größeres Bewusstsein der Komplexität und auch eine zunehmende Wertschätzung des Geschicks der kompilatorischen Arbeit, die Oribasios, Aetios und Paulos geleistet haben.[32] Doch zugleich bleibt noch sehr viel zu tun und die Schwierigkeiten sind erheblich.
Bei der Beurteilung der Leistung des Oribasios stellt sich das Problem, dass von seinem Hauptwerk, den *Collectiones medicae*, wie gesagt nur ein Drittel erhalten ist und wir uns darum von vielen Bereichen und vor allem auch von der Gesamtarchitektur des Werkes keine vollständige Vorstellung machen können. Die kürzeren Werke, die *Synopsis ad Eustathium* und die *Libri ad Eunapium*, füllen die Lücke nur mangelhaft, weil sie viel ausgelassen haben. Hinzu kommt, dass wir nicht wissen, wie der Bestand medizinischer Texte, der Oribasios – und in seiner Folge auch Aetios und Paulos – zur Verfügung stand, genau ausgesehen hat, auf welche Texte von welchen medizinischen Autoren sie noch Zugriff hatten und welche schon verschollen waren. Es handelt sich ja um einen Zeitraum von mindestens siebenhundert Jahren und das Volumen der medizinischen Texte, die in dieser Zeit produziert wurden, muss riesig gewesen sein. Es ist aber davon auszugehen, dass auch der Verlust erheblich war, was eine Erklärung dafür bieten kann, warum Oribasios und Aetios auf manche Autoren aus der hellenistischen Zeit, z. B. Herophilos, Erasistratos und Herakleides, nur indirekt verweisen. So muss die Frage, ob die Abwesenheit bzw. die geringe Präsenz gewisser Autoren in den Quellenverzeichnissen von Oribasios und Aetios damit zusammenhängt, dass sie diese Autoren aus bestimmten Gründen nicht aufgenommen haben oder dass ihnen die Texte einfach nicht mehr vorlagen, offen bleiben.
Aetios' *Libri medicinales* sind zwar vollständig erhalten, aber hier gibt es das Problem, dass nur die erste Hälfte dieses Werkes (Bücher I–VIII) in einer kritischen Edition vorliegt und dass es kaum Übersetzungen und Untersuchungen gibt.[+]
Nur bei Paulos von Aegina sind die Bedingungen relativ gut, denn hier ist das ganze Werk in einer kritischen Ausgabe verfügbar; die jüngste komplette Übersetzung ist jedoch schon mehr als hundert Jahre alt, und ein Kommentar fehlt.[33]
Es ist also noch viel Pionierarbeit zu leisten! Neben Grundlagenforschung zur Edition, Übersetzung und Kommentierung dieser Werke besteht ein großer Bedarf an Fallstudien zu den Praktiken der Kompilatoren.[34] Eine Kategorie betrifft jene Fälle, wo sowohl die textliche Vorlage als auch ihre

[+] Die existierenden Teilausgaben der Bücher IX bis XVI der *Libri medicinales*, die der Textversion im digitalen *Thesaurus Linguae Graecae* zugrunde liegen, entsprechen nicht den heutigen kritischen Standards. Im Rahmen des Teilprojektes A03 des Sonderforschungsbereichs *Episteme in Bewegung*, „Der Transfer medizinischer Episteme in den ‚enzyklopädischen' Sammelwerken der Spätantike", wurden eine kritische Edition des neunten Buches (durch Irene Calà und Matteo Martelli) und kommentierte Übersetzungen der bereits edierten Bücher I (durch Eric Gowling, Sean Coughlin, Piero Tassinari und Irene Calà), II (durch Christine F. Salazar, Sean Coughlin und Matteo Martelli) und VI (durch Ricarda Gäbel) in Angriff genommen. Letzteres führte zur Publikation der oben (Marginalie auf S. 383) genannten Arbeit, die einen Eindruck davon vermittelt, was ein ausführlicher Kommentar zu Aetios leisten kann; die Vorbereitung der sonstigen Arbeiten ist weit fortgeschritten. Kritische Editionen der Bücher X und XIV (durch Irene Calà und Mathias Witt) sind ebenfalls in Vorbereitung.

DOI: 10.13173/97834471218O4.379
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Zusammenfassung durch Oribasios in den *Collectiones medicae*, ihre weiteren Kürzungen in der *Synopsis* und/oder in den *Libri ad Eunapium*, die Version bei Aetios als auch die Version bei Paulos vorliegen. In diesen Fällen kann man die einzelnen Glieder einer solchen Kette verfolgen und die verschiedenen Versionen miteinander vergleichen. Daraus ergibt sich dann auch die Möglichkeit, die bisher allgemein verbreitete, aber selten kritisch hinterfragte Annahme zu überprüfen, dass Aetios Oribasios immer sklavisch gefolgt ist (es gibt gute Gründe, dies zu bezweifeln).

In der ersten der beiden folgenden Fallstudien, in der Maria Börno Kompilationen zu Galens physiologischer Theorie der körperlichen Mischungen (*kraseis*) in den sogenannten ‚libri incerti' von Oribasios' *Collectiones medicae* untersucht, besteht die Vorlage aus zwei unterschiedlichen Schriften von Galen (*De temperamentis* und *Ars medica*), die beide überaus einflussreich waren und im alexandrinischen Kanon der Werke von Galen für Medizinstudenten eine Pflichtlektüre bildeten. Das Textbeispiel betrifft die eher theoretischen, zum Teil auch naturphilosophischen Aspekte von Galens Werk, allerdings unter dem praktischen Gesichtspunkt der Frage, wie der Arzt die verschiedenen Mischungsverhältnisse erkennen kann. Da die beiden Vorlagen vollständig erhalten und auch relativ gut erforscht sind, können wir Oribasios' Exzerpiertechnik hier en détail verfolgen und schauen, was er aufgenommen und was er ausgelassen hat und wo er die Reihenfolge von gewissen Begriffen oder Textteilen geändert hat. Darüber hinaus kann man dann die weiteren Kürzungen desselben Textes in Oribasios' *Synopsis* und bei Aetios und Paulos zum Vergleich heranziehen.

Solche Idealfälle sind aber relativ selten und häufig sind wir nicht in der Lage, alle Glieder in der Kette zu verfolgen. Manchmal fehlt die Vorlage, z. B. weil das Werk von Galen, aus dem zitiert wird, nicht erhalten ist; manchmal fehlt uns die Version, die (vermutlich) im verlorenen Teil von Oribasios' *Collectiones medicae* gestanden hat; und manchmal fehlt beides und wir haben nur Aetios, gelegentlich ergänzt von einer kürzeren Version in Oribasios' *Synopsis ad Eusthatium* und/oder den *Libri ad Eunapium*. Einen solchen Fall stellt das hier unten von Annette Heinrich besprochene Beispiel zur Harndiagnostik dar, einem ebenfalls sehr wichtigen Thema in der antiken Medizin seit Hippokrates, das von Galen und Rufus eingehend behandelt wurde und auch in der byzantinischen Medizin (z. B. bei Johannes Aktuarios) einen hohen Stellenwert hatte.

Bei solchen Fallstudien, die auf detailliertem Vergleich verschiedener Textversionen basieren und von Philologen meistens in der Form von Tabellen präsentiert werden, ist übrigens zu beachten, dass die spätantiken Leser, für die die Kompilatoren ihre Arbeit machten, im Allgemeinen wohl kaum an solchen Vergleichen interessiert waren. Neben Quellenforschung ist es also genauso wichtig, zu untersuchen, inwieweit es den Kompilatoren gelungen ist, einen Lesetext zu produzieren, dem man den Kompilationscharakter nicht ansieht, der an und für sich klar, verständlich und frei von Widersprüchen ist und keinen Erläuterungs- oder Ergänzungsbedarf aufweist: Denn das war letztendlich das Ziel, nach dem sie auch selbst ihre Leistung und die ihrer Vorgänger in der Gattung beurteilten.

Die medizinischen Kompilatoren als Agentes der Wissensbewegung

Zusammenfassend kann man sowohl im Allgemeinen als auch im Hinblick auf die Thematik des Sonderforschungsbereichs *Episteme in Bewegung* sagen, dass die spätantiken medizinischen Sammelwerke von Oribasios, Aetios und Paulos überaus interessante, aber noch weitgehend unerforschte Beispiele von Kernaspekten der Phänomene der Wissensbewegung und der Iteration darstellen.[35] Denn einerseits hat das Projekt von Oribasios einen durchaus innovativen Ansatz, indem es den ersten Versuch darstellt, das damalige umfassende medizinische Den-

DOI: 10.13173/9783447121804.379
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ken von Hippokrates bis über Galen hinaus zu ordnen und in der benutzerfreundlichen Form thematisch ausgewählter Auszüge den eher praktischen Bedürfnissen nachfolgender Generationen von Medizinern zur Verfügung zu stellen. Insofern kann die Leistung des Oribasios als eine Beschleunigung der Bewegung des antiken medizinischen Denkens gewertet werden. Andererseits stellt der Akt der Bestandsaufnahme, den seine *Collectiones medicae* beinhalten, auch eine Art Verzögerung und Konsolidierung von Wissen dar, die beim ersten Anblick eher statisch als dynamisch wirkt.[36] Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, dass seine Nachfolger in der Gattung des medizinischen Sammelwerkes, Aetios und Paulos, sich augenscheinlich weitgehend von Oribasios' Auswahl und Exzerpierarbeit haben beeinflussen lassen.

Bei genauerer Betrachtung erweist sich dieser Eindruck aber als nur eine Seite der Medaille. Es finden sich nämlich bei Oribasios und Paulos auch persönliche Zusätze aus ihrer eigenen medizinischen Praxis und implizite Korrekturen des bisherigen Denkens; und bei Aetios kann man sowohl in der Auswahl und Anordnung der Textfragmente als auch in ihren sprachlichen, stilistischen und kompositorischen Anpassungen eine subkutane Dynamik erkennen, die noch größtenteils unerforscht ist und von der sich nur anhand von konkreten Fallbeispielen, wie sie im Folgenden analysiert werden, ein weiteres Bild formen lässt. Für Verallgemeinerungen ist es noch zu früh.

Auf (inter)textueller Ebene bieten die medizinischen Sammelwerke von Oribasios, Aetios und Paulos zahlreiche Beispiele von Wissenstransfer, indem Textblöcke aus ihrem ursprünglichen Kontext herausgelöst und in neue Zusammenhänge eingebracht werden. So bietet das erste Kapitel des ersten Buches von Aetios eine ‚Synopsis von Galens einfachen Heilmitteln', die aus einer erstaunlich raffinierten Collage von Zitaten aus verschiedenen Büchern von Galens pharmakologischem Hauptwerk über die Vermögen und Mischungen der einfachen Heilmittel (*De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus*) besteht.[37] Dagegen sind in den zahlreichen Auslassungen, die die Kompilatoren vornehmen, auch Beispiele von sogenanntem negativen Transfer zu erkennen, z. B. in Aetios' Kapitel über die Melancholie, wo gewisse Quellen offenbar absichtlich unerwähnt gelassen werden.[38]

Überhaupt lassen sich in der von Oribasios, Aetios und Paulos getroffenen Auswahl von Autoren und Textfragmenten und auch in der Art ihrer Kompilationen Tendenzen erkennen, die ein neues Bild der Kanonisierung der griechisch-römischen Medizin und der Korpusbildung maßgeblicher Schriften in der Spätantike bieten. Dieses Bild zeigt eine auffällige epistemische Pluralität, vor allem auch im Vergleich zum Kanon der medizinischen Schriften von Hippokrates und Galen, wie wir ihn aus der medizinischen Schulpraxis in Alexandrien kennen, wo offensichtlich für andere medizinische Autoren ganz wenig Interesse bestand.[39] Dieser Umstand ist umso bemerkenswerter, da sowohl Paulos als vermutlich auch Aetios zumindest einen Teil ihres wirksamen Lebens in Alexandrien verbracht haben, sich aber in der Auswahl ihrer Quellen offensichtlich nicht vom dort geltenden, eher theoretisch ausgerichteten Schulkanon haben diktieren lassen, sondern vor allem die medizinische Praxis im Blick hatten.

Diese Pluralität wirft für uns aber die Frage auf, wie die Kompilatoren mit Meinungsverschiedenheit und Widersprüchen zwischen den von ihnen berücksichtigten und zitierten medizinischen Autoren umgingen bzw. wie das Publikum, für das ihre Arbeit bestimmt war, damit umgehen sollte. Man spürt in den Kompilatoren einerseits eine starke Tendenz zur Harmonisierung und Assimilation, andererseits auch eine Neigung, gewisse Differenzen zwischen den Autoritäten nicht auszugleichen, sondern einfach stehen zu lassen. So fällt auf, dass Oribasios in den Kapiteln 9–16 der ‚libri incerti' der *Collectiones*, wenn es um die Themen der geschlechtlichen Fortpflanzung und der Embryologie geht, sowohl

DOI: 10.13173/9783447121804.379
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Galen als auch Aristoteles und Athenaios zitiert, obwohl Galen selbst in seiner Schrift über den Samen die Auffassungen des Aristoteles und des Athenaios sehr stark kritisierte. Umgekehrt entstehen aus der Kompilation und Exzerpierarbeit manchmal neue Widersprüche, die es in den Quellen nicht gibt, z. B. zwischen den pharmakologischen Büchern XIV und XV der *Collectiones*, die beide auf Galen zurückgehen, aber mehrere inhaltlichen Differenzen aufweisen.[40]

Ein damit zusammenhängendes formales Merkmal dieser Texte ist das bereits genannte allmähliche Verschwinden der Autorschaft: Nicht nur verbirgt sich der Kompilator hinter den Textauszügen seiner Quellenautoren, auch die Quellenangaben selbst werden geringer und unpräziser und das gesammelte Wissen einzelner Autoren wird immer stärker als ein Kollektivwissen präsentiert, in dem es mehr auf Gemeinsamkeit und Komplementarität als auf individuelle Unterschiede anzukommen scheint. Auch hier ist es aber möglich, dass der erste Eindruck täuscht und dass weitere Einzeluntersuchungen zu Fallbeispielen ein differenzierteres Bild vom Verhältnis zwischen epistemischer Harmonie und Pluralität ergeben.

Philip van der Eijk

Anmerkungen

1 Kritische Ausgabe des griechischen Textes im Corpus Medicorum Graecorum (CMG VI 1,1; VI 1,2; VI 2,1; VI 2,2) durch Johannes Raeder, *Oribasii Collectionum medicarum reliquiae*, 4 Bde., Leipzig und Berlin 1928–1933. Die ältere kritische Ausgabe *Œuvres d'Oribase*, hg. v. Ulco C. Bussemaker u. a., 6 Bde., Paris 1851–1876, enthält auch eine französische Übersetzung mit Anmerkungen. Von den Büchern I und IV gibt es eine englische Übersetzung durch Mark Grant, *Dieting for an Emperor*, Leiden 1997; von den Büchern XXIV und XXV gibt es eine italienische Übersetzung durch Roberto de Lucia, in: *Medici Bizantini*, hg. v. Antonio Garzya u. a., Turin 2006, S. 21–251; vom Buch XXV gibt es eine deutsche Übersetzung mit Kommentar durch Maximilian Haars, *Die allgemeinen Wirkungspotenziale der einfachen Arzneimittel bei Galen*, Stuttgart 2018.

2 Der griechische Text dieses Prooimions wird bei Photios, *Bibliotheca*, ‚codex' 173–174, zitiert; eine englische Übersetzung und Besprechung bietet Philip J. van der Eijk, „Principles and Practices of Compilation and Abbreviation in the Medical ‚Encyclopaedias' of Late Antiquity", in: *Condensing Texts – Condensed Texts*, hg. v. Marietta Horster u. Christiane Reitz, Stuttgart 2010, S. 525–526. Zur verlorenen Synopsis s. Antoine Pietrobelli, „Galien en Gaule. À la recherche de l'epitome d'Oribase", in: *Écriture, réécriture ou citation. Les procédés de composition des textes médicaux antiques*, hg. v. Brigitte Maire u. Nathalie Rousseau, Basel 2024 (im Druck).

3 Kritische Ausgabe des griechischen Textes im Corpus Medicorum Graecorum (CMG VI 3) durch Johannes Raeder, *Oribasii Synopsis ad Eusthatium. Libri ad Eunapium*, Leipzig und Berlin 1926. Die ältere kritische Ausgabe *Œuvres d'Oribase*, hg. v. Ulco C. Bussemaker u. a. (wie Anm. 1), enthält auch eine französische Übersetzung mit Anmerkungen. Zur Thematik und Gattung der *Euporista* s. Klaus-Dietrich Fischer, „Wenn kein Arzt erreichbar ist – Medizinische Literatur für Laien in der Spätantike", in: *Medicina nei secoli* 24 (2012), S. 379–401.

4 Zum persönlichen Verhältnis zwischen Oribasios und Kaiser Julian s. Barry Baldwin, „The career of Oribasius", in: *Acta Classica* 18 (1975), S. 85–97.

5 Zum Begriff Wissensoikonomie s. die Einleitung zu *Wissensoikonomien. Ordnung und Transgression vormoderner Kulturen*, hg. v. Nora Schmidt u. a., Wiesbaden 2021, S. 1–12.

6 Julian, *Adversus Galilaeos* 235 b–c; für eine englische Übersetzung und Besprechung dieser Stelle s. Roberto de Lucia, „Doxographical Hints in Oribasius' *Collectiones medicae*", in: *Ancient Histories of Medicine*, hg. v. Philip J. van der Eijk, Leiden 1999, S. 474.

7 Aus der umfangreichen Sekundärliteratur zur Rezeption der griechisch-römischen Medizin im frühen Christentum sei auswahlsweise auf folgende Arbeiten hingewiesen:

DOI: 10.13173/97834471218O4.379
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Jessica L. Wright, *The Care of the Brain in Early Christianity*, Oakland 2022; Jonathan L. Zecher, *Spiritual Direction as a Medical Art in Early Christian Monasticism*, Oxford 2022; *Health, Medicine and Christianity in Late Antiquity*, hg. v. Jared Secord u. a., Leuven/Paris/Bristol 2017; Philip J. van der Eijk, „Galen and Early Christians on the Causation and Treatment of Health and Disease", in: *Early Christianity* 5 (2014), S. 337–370; Gary B. Ferngren, *Medicine and Healthcare in Early Christianity*, Baltimore 2009; *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, hg. v. Véronique Boudon-Millot u. Bernard Pouderon, Paris 2005; Darrel W. Amundsen, *Medicine, Society and Faith in the Ancient and Medieval Worlds*, Baltimore 1996; Owsei Temkin, *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*, Baltimore 1991.

8 Kritische Ausgabe des griechischen Textes durch Moreno Morani, *Nemesius. De natura hominis*, Leipzig 1987; englische Übersetzung mit Einleitung und Anmerkungen durch Robert W. Sharples u. Philip J. van der Eijk, *Nemesius on the Nature of Man*, Liverpool 2008 (mit Besprechung der Rolle von Galen in dieser Schrift auf S. 11–14, 20–21 und 23–25). S. auch David Lloyd Dusenberry, *Nemesius of Emesa on Human Nature*, Oxford 2021.

9 Als Beispiele seien hier Tatian aus dem 2. Jh. und Sophronios von Jerusalem aus dem 6./7. Jh. genannt; zu Tatian s. Darrel W. Amundsen, „Tatian's ‚Rejection' of Medicine in the Second Century", in: *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context*, hg. v. Philip J. van der Eijk u. a., Bd. 2, Amsterdam 1995, S. 377–391; zu Sophronios s. Wolfgang Häfele, *Krankheit und ihre Behandlung. Studien zu Sophronius von Jerusalems Wundern der Heiligen Kyros und Johannes*, Tübingen 2020.

10 Kritische Ausgabe des lateinischen Oribasios (*Synopsis, Libri ad Eunapium*) durch Auguste Molinier, in: *Œuvres d'Oribase* (wie Anm. 1), Bd. 6 (1876); s. dazu Henning Mørland, *Die lateinischen Oribasiusübersetzungen*, Oslo 1932; Serena Buzzi u. Federico Messina, „The Latin and Greek Tradition of the Corpus Oribasianum", in: *‚Greek' and ‚Roman' in Latin Medical Texts*, hg. v. Brigitte Maire, Leiden 2014, S. 289–314 und David R. Langslow, „A New Chapter of Oribasius in Latin", in *Écriture, réécriture ou citation* (wie Anm. 2). Zu den Übersetzungen ins syrische und arabische (von denen nichts überliefert ist) s. Haars, *Die allgemeinen Wirkungspotenziale* (wie Anm. 1), S. 34.

11 Zum Thema „christliche Ärzte im römischen Reich" s. Christian Schulze, *Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter*, Tübingen 2005.

12 Für eine Besprechung dieses Prooimions s. De Lucia, „Doxographical Hints" (wie Anm. 6), S. 476–477 und Philip J. van der Eijk, „Principles and Practices" (wie Anm. 2), S. 526–528.

13 S. die Untersuchung von De Lucia, „Doxographical Hints" (wie Anm. 6), S. 477–489.

14 S. die Liste bei De Lucia „Doxographical Hints" (wie Anm. 6), S. 484, wo aber der Name von Mnesitheos fehlt.

15 Ausgabe mit deutscher Übersetzung durch Theodor Puschmann, *Alexander von Tralles: Original-Text und Übersetzung nebst einer einleitene Abhandlung*, Hildesheim 1878–1879. Zu Alexander s. David R. Langslow, *The Latin Alexander Trallianus: the Text and Transmission of a Late Latin Medical Book*, London 2006 und *Alexandri Tralliani latini liber tertius de febribus singulis*, Santiago de Compostela 2020.

16 Zu den Schwierigkeiten bei der Anwendung des Begriff ‚Enzyklopädie' auf Oribasios s. Philip J. van der Eijk, „Principles and practices" (wie Anm. 2), S. 520; s. auch Aude Doody, „Pliny's *Natural History*: *Enkuklios paideia* and the Ancient Encyclopaedia", in: *Journal of the History of Ideas* 70, 2009, S. 1–21 und *Pliny's Encyclopaedia: The Reception of the Natural History*, Cambridge 2010. Zu Gattungsfragen in der spätantiken Wissensliteratur im Allgemeinen s. Marco Formisano, „Literature of Knowledge", in: *A Companion to Late Antique Literature*, hg. v. Scott McGill u. Edward J. Watts, Hoboken 2018, S. 491–504.

17 In der Tat charakterisiert Paulos von Aegina im Prooimion zu seiner *Epitome medica* die Tätigkeit des Oribasios mit dem Wort *apanthizein* (CMG IX 1, S. 3,4 Heiberg).

18 Zu den spätantiken Florilegien s. *Lire en extraits. Lecture et production des textes de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge*, hg. v. Sébastien Morlet, Paris 2015, darin besonders sein Aufsatz „‚Extraire' dans la littérature antique" (S. 29–52) und die Fallstudie von Vassa Kontouma, „Du mauvais usage des sources dans un florilège palestinien du VIIIe siècle" (S. 347–360). Zur Gattung der *Catenae* s. *Commentaries, Catenae and Biblical Tradition*, hg. v. Hugh A. G. Houghton, Piscataway 2016, darin besonders der Aufsatz von Gilles Dorival, „Biblical Catenae: Between Philology

DOI: 10.13173/9783447121804.379
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

and History", S. 65–81. In gewissem Sinne könnte man die Werke von Oribasios, Aetios und Paulos auch mit einem Cento vergleichen, nur sind die Textfragmente viel länger (und in Prosa).

19 In der ersten und zweiten Förderphase des Sonderforschungsbereichs *Episteme in Bewegung* umfasste das Teilprojekt A03 „Der Transfer medizinischer Episteme in den ‚enzyklopädischen' Sammelwerken der Spätantike" auch eine transkulturelle, komparatistische Dimension, bei der Aufbau und Organisation von medizinischem Wissen in den spätantiken griechischen Sammelwerken mit ähnlichen Ordnungsprinzipien im Umgang mit Vorstellungen über Gesundheit und Krankheit im babylonischen Talmud verglichen wurde. Ein Ergebnis dieser vergleichenden Untersuchungen stellt der Band *Collecting Recipes. Byzantine and Jewish Pharmacology in Dialogue*, hg. v. Lennart Lehmhaus u. Matteo Martelli, Boston/Berlin 2017, dar. S. auch Philip J. van der Eijk, Mark Geller, Lennart Lehmhaus, Matteo Martelli u. Christine F. Salazar, „Canons, authorities and medical practice in the Greek medical encyclopaedias of late antiquity and in the Talmud", in: *Wissen in Bewegung: Institution – Iteration – Transfer*, hg. v. Anita Traninger u. Eva Cancik-Kirschbaum, Wiesbaden 2015, S. 195–222; Lennart Lehmhaus, „Listenwissenschaft and the Encyclopedic Hermeneutics of Knowledge in Talmud and Midrash", in: *In the Wake of the Compendia; Infrastructural Contexts and the Licensing of Empiricism in Ancient and Medieval Mesopotamia*, hg. v. J. Cale Johnson, Boston 2015, S. 59–100; Mark Geller, „Encyclopaedias and Commentaries", in: *In the Wake of the Compendia,* S. 31–45; Mark Geller, „From Tablet to Talmud: Canonised Knowledge in Late Antiquity", in: *Journal of Ancient Near Eastern History* 7, 2021, S. 1–9; José Costa, „Le genre du florilège et la littérature des rabbins de l'antiquité: Considérations générales et cas particulier des Testimonia", in *Lire en extraits. Lecture et production des textes de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge*, hg. v. Sébastien Morlet, Paris 2015, S. 361–392; Monika Amsler, *The Babylonian Talmud and Late Antique Book Culture*, Cambridge 2023.

20 Zur Frage der Authentizität dieser Überschriften s. De Lucia, „Doxographical Hints" (wie Anm. 6), S. 483, Anm. 20.

21 Kritische Ausgabe der Bücher I–VIII im Corpus Medicorum Graecorum (CMG VIII 1 und 2) durch Alessandro Olivieri, *Aetii Amideni libri medicinales*, 2 Bde., Leipzig und Berlin 1935–1950. Für Verbesserungen und Ergänzungen bezüglich der Überlieferungsgeschichte und der Textkonstitution von Aetios s. Irene Calà, *Per l'edizione del primo libro dei Libri medicinales di Aezio Amideno*, Diss. Bologna 2012. Von einzelnen Büchern gibt es moderne Übersetzungen, z. B. vom Buch VII durch Julius Hirschberg, *Die Augenheilkunde des Aetius aus Amida*, Leipzig 1899 und durch Richey L. Waugh, *The Opthalmology of Aetius of Amida*, Oostende 2000; vom Buch XVI durch Max Wegschneider, *Geburtshilfe und Gynäkologie bei Aetios von Amida*, Berlin 1901, durch James V. Ricci, *Aetius of Amida. The Gynaecology and Obstetrics of the Sixth Century AD*, Philadelphia/Toronto 1950 und durch Roberto Romano in *Medici Bizantini* (wie Anm. 1), S. 253–553; und vom Buch IV durch Heinrich Steinhagen, *Das vierte Buch des byzantinischen Arztes Aetios von Amida*, Düsseldorf 1938. Für weitere Übersetzungen von Aetios s. Marginalie auf S. 384.

22 Für eine Übersicht aller von Aetios genannten Quellenautoren s. Sokrates Bravos, *Das Werk des Aetios v. Amida und seine medizinischen und nichtmedizinischen Quellen*, Diss. Hamburg 1974.

23 Die Abhängigkeit von Oribasios wird in der in manchen Handschriften dem eigentlichen Text des ersten Buches vorangehenden ‚Übersicht der sechzehn Bücher des Aetios' ausdrücklich genannt (CMG VIII 1, S. 10,1–4 Olivieri); es ist aber nicht sicher, ob es sich hier um eine Selbstdarstellung durch Aetios oder um eine Beobachtung eines späteren Kopisten handelt.

24 Zu Archigenes s. die Monographie von Aemilios Mavroudes, *Archigenes Philippou Apameus*, Athen 2000; s. auch Orly Lewis, „Archigenes of Apameia's Treatment of Mental Diseases", in: *Mental Illness in Ancient Medicine. From Celsus to Paul of Aegina*, hg. v. Chiara Thumiger u. Peter N. Singer, Leiden 2018, S. 143–175; „Galen against Archigenes on the Pulse and What it Teaches us about Galen's Method of *diairesis*", in: *Galen's Epistemology. Experience, Reason, and Method in Ancient Medicine*, hg. v. R. J. Hankinson u. Matyas Havrda, Cambridge 2022, S. 190–217; und „Perceiving and Diagnosing Pain According to Archigenes of Apamea", in: *Pain Narratives in Greco-Roman Writings: Studies in the Representation of Pain and Suffering*,

DOI: 10.13173/9783447121804.379
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

hg. v. Jacqueline R. Clarke u. a., Leiden 2023, S. 145–175.

25 Zu Poseidonios und seiner prominenten Stellung im 6. Buch des Aetios s. Ricarda Gäbel, „The Unknown Physician: Prolegomena to an Edition of the Fragments of Posidonius", in: *Galenos* 14 (2020), S. 39–52 und „Mental Illnesses in the Medical Compilations of Late Antiquity: The Case of Aetius of Amida", in: *Mental Illness in Ancient Medicine* (wie Anm. 24), S. 315–340.

26 S. hierzu Matteo Martelli, „Recipes Ascribed to the Prophet Ezra in the Byzantine and Syriac Traditions", in: *Collecting Recipes. Byzantine and Jewish Pharmacology in Dialogue*, hg. v. Lennart Lehmhaus u. Matteo Martelli, Boston/Berlin 2017, S. 195–220.

27 S. hierzu Ricarda Gäbel, *Aetius of Amida on Diseases of the Brain,* Berlin 2022 und „Galen oder nicht Galen, das ist hier (nicht) die Frage! Ausschluss, Ablehnung und Annahme von Wissen in den medizinischen Enzyklopädien der Spätantike", in: *Dynamiken der Negation. (Nicht)Wissen und negativer Transfer in vormodernen Kulturen*, hg. v. Şirin Dadaş u. Christian Vogel, Wiesbaden 2021, S. 331–351.

28 Kritische Ausgabe des griechischen Textes im *Corpus Medicorum Graecorum* (CMG IX 1 und 2) durch Julius Heiberg, *Paulus Aegineta*, Leipzig und Berlin 1921–1924. Englische Übersetzung durch Francis Adams, *The Seven Books of Paulus of Aegina*, 3 Bde., London 1844–1847; deutsche Übersetzung durch J. Berendes, *Paulos von Aegina. Des besten Arztes sieben Bücher*, Leiden 1914. Eine italienische Übersetzung des 6. Buches durch Mario Lamagna findet sich in: *Medici Bizantini* (wie Anm. 1), S. 701–786.

29 Für eine Besprechung dieses Prooimions s. Philip J. van der Eijk, „Principles and Practices"(wie Anm. 2), S. 534–535.

30 S. dazu die Sammelbände *Condensing Texts – Condensed Texts* (wie Anm. 2), *Lire en extraits* (wie Anm. 18), *Abréger les textes antiques*, hg. v. Isabelle Boehm u. Daniel Vallat, Lyon 2020 und *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica*, hg. v. Claudio Moreschini, Neapel 1995 (darin besonders der Aufsatz von Anna Maria Ieraci Bio, „L'erotapokrisis nella letterature medica", S. 187–208).

31 S. dazu Peter E. Pormann, *The Oriental Tradition of Paul of Aegina's Pragmateia*, Leiden 2004.

32 Hier ist auf die Arbeit von Rosalind MacLachlan hinzuweisen, *Epitomes in Ancient Literary Culture*, PhD Diss. Cambridge 2004, die sich ausführlich mit Oribasios beschäftigt. S. auch Petros Bouras-Vallianatos, „Galen in late antique medical handbooks", in: *Brill's Companion to the Reception of Galen*, hg. v. Petros Bouras-Vallianatos u. Barbara Zipser, Leiden 2019, S. 38–61, und „Reading Galen in Byzantium: The Fate of the *Therapeutics to Glaucon*", in: *Greek Medical Literature and its Readers: From Hippocrates to Islam and Byzantium*, hg. v. Petros Bouras-Vallianatos u. Sophia Xenophontos, Londen 2018, S. 180–229. Für weitere Studien s. unten Anm. 33.

33 S. oben Anm. 28. Zu Paulos s. die Arbeiten von Christine F. Salazar, *The Treatment of War Wounds in Graeco-Roman Antiquity*, Leiden 2020; „Continuity and Innovation in Paul of Aegina's Chapters on Headaches and Migraines", in: *Collecting Recipes*, S. 175–193; „Getting the Point: Paul of Aegina on Arrow Wounds", in: *Sudhoffs Archiv* 82.2, 1998, S. 170–187 und „Paul of Aegina on Venomous Animals", in: *Knowledge Flows in Late Antique and Early Medieval Medicine: Translation, Transmission, Transformation*, hg. v. Debby Banham, Oxford (im Druck). Eine kritische Ausgabe des 5. Buches mit französischer Übersetzung und Anmerkungen durch Gabrielle Lherminier wurde als Thèse de Doctorat 2013 in Paris verteidigt, eine überarbeitete Publikation ist in Vorbereitung.

34 Für Beispiele solcher *case studies* s. Philip J. van der Eijk, „Principles and Practices" (wie Anm. 2); Gäbel, *Aetius of Amida on Diseases of the Brain* (wie Anm. 27), S. 27–39; Haars, *Die allgemeinen Wirkungspotenziale* (wie Anm. 1); s. auch Georg Harig, „Die Galenschrift ‚De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus' und die ‚Collectiones medicae' des Oribasios", in: *NTM. Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin* 7 (1966), S. 3–26; Alexander Sideras, „Aetius und Oribasios. Ihre gemeinsamen Exzerpte aus der Schrift des Rufus von Ephesos ‚Über die Nieren- und Blasenleiden' und ihr Abhängigkeitsverhältnis", in: *Byzantinische Zeitschrift* 67 (1974), S. 110–130; Klaus-Dietrich-Fischer, „Die kleinen Blutsauger, und Anderes bei Oribasios und den spätantiken Exzerptoren Aetios und Paulos von Aigina", in: *Epitome. Abréger les textes antiques* (wie Anm. 30), S. 27–36; Christine F. Salazar u. Philip J. van der Eijk, „Aetius of Amida's Abbreviations of his Galenic Source Texts", ebd.,

DOI: 10.13173/9783447121804.379
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

S. 7–26; Serena Buzzi, „Riuso dei materiali medici nei compendi di Oribasio", in: *Nell'officina del filologo*, hg. v. Tommaso Raiola u. Amneris Roselli, Pisa 2022, S. 69–86.

35 Zur Begrifflichkeit von ‚Wissensbewegung' s. den Band *Wissen in Bewegung* (Anm. 19). Zur Interpretation und Auswertung solcher Transferprozesse von medizinischem Gedankengut und zum interkulturellen Vergleich mit ähnlichen Prozessen des Wissenstransfers im antiken Judentum s. die Sammelbände *Collecting Recipes* (Anm. 26) und *Female Bodies and Female Practitioners*, hg. von Lennart Lehmhaus, Tübingen 2024.

36 Zur Begrifflichkeit von ‚Beschleunigung' und ‚Verzögerung' s. Gyburg Uhlmann, „Wie wird Wissen beschleunigt?", *Logbuch Wissensgeschichte des SFB Episteme in Bewegung*, Freie Universität Berlin, 04.04.22 (https://www.logbuch-wissensgeschichte.de/2185/wie-wird-wissen-beschleunigt/).

37 S. die Analyse dieses Prooimions durch Eric Gowling, „Aetius' extraction of Galenic essence", in: *Collecting Recipes* (wie Anm. 26), S. 83–102.

38 S. dazu Ricarda Gäbel, „Galen oder nicht Galen".

39 S. hierzu Oliver Overwien, *Medizinische Lehrwerke aus dem spätantiken Alexandria: Die „Tabulae Vindobonenses" und „Summaria Alexandrinorum" zu Galens „De sectis"* (Scientia Graeco-Arabica 24), Berlin/Boston 2019 und die oben (Marginalie auf S. 380) genannte Arbeit von A. Z. Iskandar.

40 S. hierzu die Studie von Harig, „Die Galenschrift ‚De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus'" (wie Anm. 34).

DOI: 10.13173/9783447121804.379
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Diese Fallstudie bildet den zweiten Teil eines Triptychons. Zur Beschreibung des Problemzusammenhangs und des Forschungsstands siehe den vorhergehenden Beitrag von Philip van der Eijk.

Oribasios und die galenische Temperamentenlehre

Die Möglichkeiten des Kompilierens

Zwei Handschriften von Oribasios' *Collectiones medicae* enthalten 63 Kapitel, deren Zuordnung zu einem bestimmten ‚Buch' der Sammlung ungewiss ist.
Sie werden deshalb in den Editionen unter der Überschrift ‚libri incerti' („Bücher, deren Platz im gesamten Werk unsicher ist") versammelt. Diese Kapitel sind inhaltlich von großem Interesse, denn sie beschäftigen sich u. a. mit grundsätzlichen, theoretischen und auch philosophischen Aspekten der Medizin, z. B. der Elementarphysiologie, der Fortpflanzungslehre, der Embryologie und der Psychologie. Wie in anderen Büchern der *Collectiones* ist Galen die Hauptquelle; es finden sich aber auch Auszüge aus Aristoteles, Athenaios, Mnesitheos, Rufus und Diokles. Die Kapitel sind ganz unterschiedlich gestaltet und variieren zum einen in ihrer Länge, zum anderen im Umgang mit dem verwendeten Material.
In dieser Fallstudie analysiere ich das sechste Kapitel der *Libri incerti*, das aufgrund der zentralen Bedeutung des darin behandelten Themas großen Einfluss in der Galenrezeption hatte. Ich untersuche an diesem Beispiel Oribasios' Kompilationstechnik, um zu ergründen, welche kommunikativen Funktionen die Gattung Kompilation im Wissenstransfer der Spätantike übernehmen konnte. Besonderes Augenmerk lege ich auf die Möglichkeit zur Kombination mehrerer Quelltexte und das Kürzungspotential, das der Praxis des Kompilierens innewohnt. Auf die Analyse des Fallbeispiels folgen Vergleiche sowohl mit der kürzeren Version des gleichen Kapitels in Oribasios' anderer Kompilation als auch mit den entsprechenden Passagen im Werk des späteren Kompilators Aetios von Amida. Im abschließenden Fazitteil wird die Praxis des Kompilierens in den größeren Kontext des antiken Umgangs mit verschriftlichten Wissensbeständen früherer Generationen gestellt und analysiert, wie sie sich von anderen Praktiken, allen voran dem Kommentieren, unterscheidet.
Das sechste Kapitel gehört mit seinen viereinhalb Seiten der CMG-Edition (*Corpus Medicorum Graecorum*) zu den mittellangen Kapiteln der *Libri incerti* und trägt die Überschrift *Das Erkennen der schlecht gemischten Körper.*[1] Es steht im Zusammenhang mit den vorherigen Kapiteln zwei bis fünf, deren Überschriften *Über Unterschiede der Mischungen*, *Über die Mischung des Alters*, *Über die Mischung der (Körper-)Teile* und *Das Erkennen des Zustandes der besten Mischung* lauten. Es schließt sich ein Kapitel mit Exzerpten aus Mnesitheos unter dem Titel *Über den Zustand der Körper* an, das ergänzende Informationen zu möglichen körperlichen Konstitutionen bietet.
Was hat es mit der in den Überschriften angesprochenen ‚Mischung' auf sich? Die so genannte Temperamentenlehre ist ein zentrales Konzept der antiken und so auch der gale-

DOI: 10.13173/97834471218O4.392
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

nischen Vorstellungen von Gesundheit und Krankheit. Im optimal gesunden Körper liegt eine ausgeglichene Mischung (griechisch: *krasis*, lateinisch: *temperamentum*) der ihn bestimmenden Primärqualitäten warm, kalt, trocken und feucht vor. Wird dieses Ideal nicht erreicht, liegt eine „schlechte Mischung", eine Dyskrasie vor, die zwar an sich nicht direkt krankhaft ist, den Körper aber zu gewissen Krankheiten prädisponiert. Sie kann je nach Überwiegen einer Qualität (zu warm, zu kalt, usw.) oder von zwei Qualitäten (zu warm und zu trocken, zu warm und zu feucht, usw.) variieren – mit vier einfachen und vier kombinierten Dyskrasien kommt die galenische Systematisierung also auf insgesamt acht verschiedene Typen bzw. ergänzt um den Zustand der Wohlgemischtheit, Eukrasie, auf neun. Die Krasis-Lehre bei Galen basiert auf einer detailliert ausgearbeiteten Theorie und wird in der Hauptsache in seinem Werk *Über Mischungen* (*De temperamentis*) ausführlich in drei Büchern dargelegt. Sie hat aber auch praktische Implikationen, denn aufgrund der Feststellung der jeweils im Patienten vorliegenden Krasis bzw. Dyskrasie wird dessen Behandlung abgewandelt und angepasst. Die antike Medizin tritt uns in dieser Hinsicht in ihren überlieferten Schriften als hochindividualisiert entgegen: Stets müssen sowohl die grundsätzliche Konstitution des einzelnen Menschen, wie sie von Alter, Geschlecht und anderen körperlichen Faktoren und Zuständen beeinflusst wird, als auch die konkrete Situation, in der er sich befindet (Jahreszeit, Örtlichkeit), einbezogen werden.

Bei der Kürzung und Verdichtung des umfangreichen und komplizierten galenischen Materials spielt für Oribasios eine klare Tendenz zur praktischen Orientierung eine Rolle. Für seine Kompilation konzentriert er sich daher auf die bereits von Galen selbst erwähnten ‚Erkennungszeichen' (griechisch: *gnōrismata*), anhand derer der Arzt die im jeweiligen Patienten vorliegende Mischung, meist eine Form von Dyskrasie, identifizieren kann.

Ohne einleitende Worte wird der Anfang des sechsten Kapitels direkt mit einigen Erkennungszeichen der ersten nicht-idealen Krasis gemacht, der zu warmen; ihre Zeichen sind schnelles Zahnwachstum, wenig Fett, rötlicher Teint und schwarze Haare. Es folgen Abschnitte mit den Merkmalen der zu kalten Mischung (4–9), der zu trockenen (10–12) und der zu feuchten (13–15).[2] Anschließend werden in den Abschnitten 16–28 die kombinierten Dyskrasien in der folgenden Reihenfolge abgehandelt: die trocken-warme Krasis wird eingangs recht ausführlich betrachtet, einschließlich des Übergangs im Alter in die trocken-kalte Krasis und einer allgemeinen Passage zu kombinierten Dyskrasien (16–20); es folgen die kalt-feuchte Krasis (21–24), die warm-feuchte Krasis (25–27) und schließlich nochmals kurz die kalt-trockene Krasis (28). Zu den besprochenen Merkmalen gehören der Körperbau (kräftig, muskulös, schmale Brust, fett, mager, weich und fleischig, schwache Muskeln und Sehnen, schlechte Gelenke, Beine nach innen gedreht), Haut und Haare (dunkler/weißer Teint, rote/fahle Gesichtsfarbe, harte Haut, schwarze/hellblonde/rote Haarfarbe, starke Behaarung, Glatzenbildung) und vereinzelt Charaktereigenschaften (feige, ängstlich, faul sind z. B. die Merkmale der kalt-feuchten Mischung).

Nach diesen 28 Abschnitten zu den spezifischen Merkmalen der acht nicht-idealen Mischungen hat Oribasios in 14 weiteren Abschnitten einige allgemeine Bemerkungen Galens zum Erkennen der Mischung eines Menschen zusammengestellt. Ihnen gemeinsam ist, dass es sich um möglicherweise irreführende körperliche Besonderheiten handelt, die zu diagnostischen Fehlschlüssen führen können. Auf welche Weise und aus welchen Quellen hat nun Oribasios dieses Dyskrasien-Kapitel zusammengestellt?

Das Kombinieren verschiedener Quelltexte

Als Material für dieses Kapitel wählt Oribasios Abschnitte aus hauptsächlich zwei galenischen Schriften. Nur für einen Halbsatz im ersten

DOI: 10.13173/9783447121804.392
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abschnitt diente ein anderes galenisches Werk als Quelle, *Über die Gesundheit* (*De sanitate tuenda*), welches allerdings die Grundlage des vorangehenden Kapitels *Das Erkennen des Zustandes der besten Mischung* bildet. Die eigentlichen Quellen sind zum einen das bereits erwähnte Hauptwerk Galens zu dem Thema, *Über Mischungen* (*De temp.*), und zwar drei Kapitel des zweiten Buches, die insgesamt 25 Seiten (in der Ausgabe von Helmreich)[3] umfassen. Hinzu kommen zum anderen zwei Kapitel der Schrift *Ärztliche Kunst* (*Ars medica*),[4] in welchen in allgemeinerem Zusammenhang die acht verschiedenen Dyskrasien abgehandelt werden; letztere bilden das Gerüst für Oribasios' Kapitel, während aus ersterem sozusagen das Füllmaterial entnommen wird. Einen Überblick über diese Zusammensetzung bietet Abb. 1, in welcher der vollständige Text und die Abschnittseinteilung des Kapitels gezeigt werden, wobei die verschiedenen Exzerpte je nach den ihnen zugrundeliegenden Quellen eingefärbt wurden: So beginnt z. B. der Abschnitt 2 mit einem fast zweizeiligen Exzerpt der *Ärztlichen Kunst* (blau markiert), auf welches etwa eine Zeile aus *Über Mischungen* folgt (orange markiert), unterbrochen von einigen Wörtern, die sich keiner erhaltenen Quelle zuordnen lassen (grau).

Die Kapitel aus der *Ärztlichen Kunst* sind gut gewählt, denn sie haben selbst schon zusammenfassenden Charakter und wurden sehr konzis formuliert: Auf weniger als fünf Seiten gibt Galen einen Überblick sowohl über die vier einfachen Dyskrasien, bei denen *nur eine* Primärqualität überhandgenommen hat (Kapitel 15), als auch über die vier kombinierten Dyskrasien mit *jeweils zwei* übermäßig ausgeprägten Qualitäten (Kapitel 16). Exkurse oder Polemiken gegen andere Theorien, die wir sonst häufig bei Galen finden, fehlen völlig, und so wird der galenische Text von Oribasios fast vollständig übernommen.

Die ersten fünf Exzerpte, die sämtlich aus dem 15. Kapitel der *Ärztlichen Kunst* stammen und also die vier einfachen Dyskrasien abhandeln, bleiben in der Reihenfolge der galenischen Vorlage, schließen jeweils direkt aneinander an und gehen in die Abschnitte 1–2, 4, 10–11 und 13 des betreffenden Oribasios-Kapitels ein. Die sechs größtenteils längeren Exzerpte aus dem 16. Kapitel der *Ärztlichen Kunst* bilden ebenfalls eine beinahe lückenlose Wiedergabe des

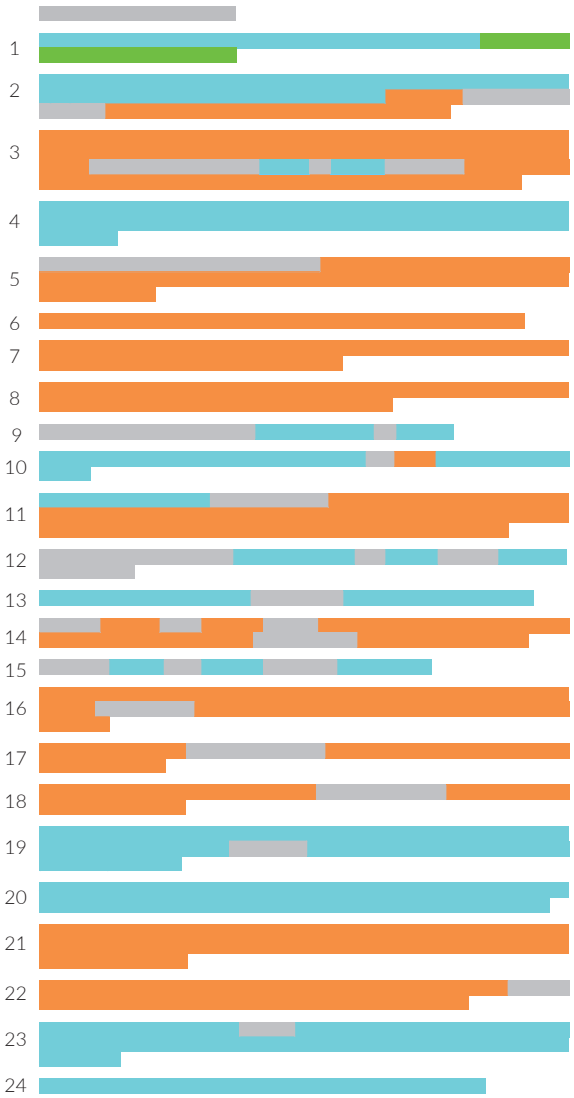
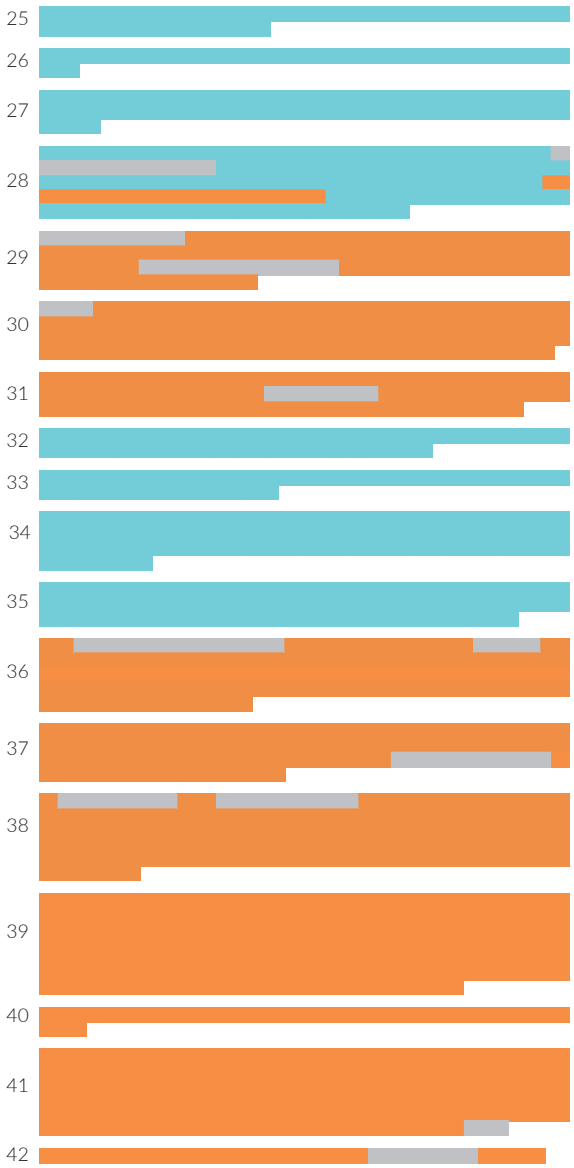


Abb. 1: Der vollständige Text des Dyskrasien-Kapitels (Nr. 6) von Oribasios, *Collectiones medicae*, *Libri incerti*, dargestellt als farbige Balken entsprechend der Quelle des jeweiligen Exzerpts (blau = Exzerpte aus der *Ärztlichen Kunst*, grün = Exzerpt aus *Über die Gesundheit*, orange = Exzerpte aus *Über Mischungen*, grau = kein Exzerpt)

DOI: 10.13173/9783447121804.392
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author



galenischen Textes, sind aber in der Reihenfolge verändert: Oribasios setzt den ursprünglich fünften Abschnitt an die erste Stelle und fährt mit dem dritten, ersten und vierten Exzerpt fort, in denen jeweils eine Mischung beschrieben wird. An den Schluss setzt er eine allgemein zusammenfassende Äußerung Galens über die kombinierten Mischungen, die jener relativ am Anfang seines Kapitels getätigt hatte, und übernimmt eine längere Passage über zu beachtende Einflussfaktoren, die für alle Dyskrasien gelten. Auch diese allgemeineren Punkte haben einen großen praktischen Nutzen, denn sie dienen wie bereits geschildert der Vermeidung von Irrtümern bei der Bestimmung der Krasis bzw. Dyskrasie eines Patienten. Über die Frage, warum Oribasios die Reihenfolge der kombinierten Dyskrasien gegenüber Galen abgewandelt hat, kann nur spekuliert werden: Während bei dem früheren Autor zunächst die beiden feuchten und dann die beiden trockenen Mischungen besprochen werden, arrangiert der spätere Kompilator sie in Paaren maximaler Gegensätzlichkeit: heiß-trocken und kalt-feucht, sodann heiß-feucht und kalt-trocken.

Eine Besonderheit der Kompilationstechnik des Oribasios in seinem Dyskrasien-Kapitel weisen vier Sätze auf, die jeweils den Abschluss eines Themenbereiches, also einer Art von Krasis, bilden. In Abb. 1 sind sie daran zu erkennen, dass jeweils nur Einzelwörter blau markiert sind, während der Rest des Satzes grau dargestellt ist, da er von Oribasios formuliert wurde. Die Vorlage für diese vier Sätze scheint der folgende Satz der *Ärztlichen Kunst* zu sein:

ἐπὶ πᾶσι δὲ τοῖς εἰρημένοις τε καὶ μέλλουσι λέγεσθαι κοινὸν γνώρισμα κράσεως εἰ μὲν εὔψυκτον εἴη τὸ μόριον, ἤτοι ψυχρότητος ἢ ἀραιότητος, εἰ δὲ δύσψυκτον, ἤτοι θερμότητος ἢ πυκνότητος· εἰ δ᾽ ὑπὸ τῶν ξηραινόντων βλάπτοιτο, αὐχμηρόν τε καὶ ξηρὸν καὶ δυσκίνητον γένοιτο, ξηρότητος, ὥσπερ γε καὶ εἰ βαρύνοιτο πρὸς τῶν ὑγραινόντων, ὑγρότητος. (*Ars medica* 16, 322,10–323,4 Boudon = I 346,6–12 K.)

Bei all den erwähnten Dingen und auch denen, von denen (noch) gesprochen werden wird, (gilt als) gemeinsames Erkennungszeichen der Krasis: wenn der Körperteil leicht abzukühlen ist, (ist das ein Zeichen) entweder von Kälte oder von lockerer Textur; wenn er jedoch schwer zu kühlen ist, (ist das ein Zeichen) entweder von Hitze oder von dichter Textur; wird er durch trocknende Mittel angegriffen und wird rau, trocken und schwergängig, (ist das ein Zeichen) von Trockenheit, ebenso wie, wenn er beschwert wird durch befeuchtende Mittel, (dies ein Zeichen) von Feuchtigkeit (ist).[5]

Die Teilaussagen dieses langen Satzes oder auch nur einzelne Stichwörter daraus hat Oribasios in seine Kompilation aufgenommen.

DOI: 10.13173/9783447121804.392
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Bei all den erwähnten Dingen und denen, von denen (noch) gesprochen werden wird, (gilt als) gemeinsames Anzeichen der Krasis: wenn der Körperteil **leicht abzukühlen** ist, (ist das ein Zeichen) entweder von Kälte oder von **lockerer Textur**;	Abschnitt 3 für die Hitze ist es auch spezifisch, **leicht abzukühlen** aufgrund der **lockeren Textur**.
wenn er jedoch **schwer zu kühlen** ist, (ist das ein Zeichen) entweder von Hitze oder von **dichter Textur**;	Abschnitt 9 Es ist ein weiteres (Zeichen) der kalten *Krasis*, **nicht leicht abzukühlen** aufgrund der **dichten Textur**.
wird er **durch trocknende Mittel** angegriffen und wird **rau, trocken und schwergängig,** (ist das ein Zeichen) von Trockenheit,	Abschnitt 12 Es ist auch ein Zeichen von Trockenheit, dass der Körper **durch trocknende Mittel schwergängig, trocken und rau** wird.
ebenso wie, wenn er **beschwert** wird **durch befeuchtende Mittel**, (dies ein Zeichen) von Feuchtigkeit (ist).	Abschnitt 15 Es ist auch spezifisch für Feuchtigkeit, dass der Körper **durch befeuchtende Mittel** schwer wird.

Tabelle: *Ärztliche Kunst 16 – Collectiones medicae*, Libri incerti 6 (aus Abschnitten 3, 9, 12 und 15: CMG VI 2,2 S. 80,6–81,2)

Die beiden letzteren Sätze des Oribasios-Kapitels, aus den Abschnitten 12 und 15, bieten in zwei Formulierungen eine leichte Variation, sie enthalten aber die wesentliche Aussage der galenischen Vorlage. Problematischer sind die beiden ersten Sätze, aus den Abschnitten 3 und 9, bei denen zwar die wichtigen Schlagworte „leicht/schwer zu kühlen" und „lockere/dichte Textur" fallen, beide jedoch der jeweils anderen Dyskrasie zugeordnet werden (orange gedruckt). Hier scheint Oribasios ein Fehler unterlaufen zu sein.[6]
Betrachtet man das Dyskrasienkapitel als Ganzes, fällt auf, wie kleinteilig es vor allem in der ersten Hälfte zusammengesetzt ist: Exzerpte aus den beiden Hauptquelltexten von je nur wenigen Zeilen werden miteinander verwoben. Dieses Ergänzen eines kanonischen Textes mit Passagen aus einem anderen Text ist eine der Besonderheiten, die das Kompilieren von anderen, exegetischen Praktiken unterscheidet, worauf ich im Fazitteil noch ausführlicher eingehen werde.

Das Reduzieren der Textmenge

Wie wir bereits gesehen haben, wird das Gerüst, das die Exzerpte aus der *Ärztlichen Kunst* bilden, mit Passagen aus *Über Mischungen* ergänzt. Die sehr ausführlichen Schilderungen Galens aus seinem Hauptwerk zu dem Thema wurden dabei auf gut ein Zehntel der ursprünglichen Textmenge der betreffenden Kapitel reduziert. (Vgl. Abb. 2: Farbig hervorgehoben sind die von Oribasios hier übernommenen Passagen.) Spannend ist die Frage, welche Themen von Oribasios beiseitegelassen wurden. Dafür gebe ich zunächst einen kurzen Überblick über den galenischen Text.
Das zweite Buch von *Über Mischungen* beginnt mit einer Zusammenfassung des ersten Buches, wobei ausführlich die Eukrasie, also die ‚Wohlgemischtheit' des Körpers, dargelegt wird. Diese ist nach der galenischen Lehre aber eher selten anzutreffen, weshalb die weiteren Ausführungen in diesem Buch sich um die Dyskrasien und ihre Bestimmung drehen. Im zweiten Kapitel geht es um das Alter als Einflussfaktor auf die Krasis und im dritten Kapitel um den Tastsinn (des Arztes) als Werkzeug zur Erkennung der Mischung eines Menschen. Im langen vierten Kapitel, in dem wir die ersten von Oribasios exzerpierten Stellen finden, werden dann die Auswirkungen verschiedener Mischungen auf den Körper geschildert: Es geht um Hartheit und Weichheit, um die Blutgefäße und ob sie eher weit oder eher eng sind, und schließlich um die ‚fleischigen Teile', die im Spektrum von Beleibtheit über Wohlgenährtheit bis zu Magerkeit variieren können. Das fünfte Kapitel, aus dem Oribasios

DOI: 10.13173/97834471218O4.392
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ebenfalls exzerpiert (wenn auch nur vom Anfang), setzt die Betrachtungen mit Bezug auf die Körper- und Kopfbehaarung fort: Es geht um das Haarwachstum (starke Behaarung, Glatzenbildung), die Haarfarbe und die Beschaffenheit der Haare (lockig, glatt). Als Einflussfaktoren werden nicht nur die Mischung genannt, sondern z. B. auch das Alter oder der Wohnort. Im abschließenden sechsten Kapitel des zweiten Buches betont Galen wiederholt und legt mit vielen Beispielen dar, dass in den meisten Fällen die Mischung des Körpers nicht gleichmäßig in allen seinen Teilen ist, sondern verschiedene Körperteile ihre je eigene Krasis bzw. entsprechend auch Dyskrasie haben können. Trotzdem gesteht Galen der Betrachtung der Gesamt-Krasis eines Menschen eine große Wichtigkeit zu und kommt in diesen Zusammenhängen auf ein weiteres äußeres Unterscheidungsmerkmal zu sprechen, das von Oribasios in seine Kompilation aufgenommen wurde: die Hautfarbe. Es schließt sich eine kleine Völkerkunde der unterschiedlichen Hautfarben und damit einhergehender ‚Temperamente' an. Es ist bemerkenswert, dass auch einiges von diesem Material in Oribasios' Kompilation aufgenommen wurde. Muss man sich vorstellen, dass das Wissen um die körperliche Konstitution verschiedener Völker wie ‚Kelten', ‚Germanen' oder ‚Aithiopier' in der medizinischen Praxis eine wichtige Rolle gespielt hat, oder liegt hier einer der Fälle vor, in denen Oribasios eher als theoretisch einzuordnende Wissensbestände einbezieht? Für das entsprechende Kapitel in seiner kürzeren Kompilation, der *Synopsis*, die Oribasios für seinen Sohn angefertigt hat, wurden diese Abschnitte wieder gestrichen, wie wir noch sehen werden.

Wenn man untersucht, welche Textpassagen aus *Über Mischungen* Oribasios nun für sein Dyskrasien-Kapitel ausgewählt hat, lassen sich folgende Beobachtungen machen (vgl. Abb. 2): Die Exzerpte aus den ersten beiden Galenkapiteln haben Aussagen zu verschiedenen Körpermerkmalen einzelner Mischungstypen zum Inhalt und wurden dementsprechend in der Kompilation als Erkennungszeichen (*gnōrisma*) ihrer jeweiligen Dyskrasie zugeordnet: zur warmen (Abschnitt 2–3) und zur kalten Mischung (Abschnitte 5–6 und 7–8) einerseits, zur trockenen (Abschnitte 10 und 11) und zur feuchten Mischung (Abschnitt 14) andererseits. Dabei geht es zunächst um den Zusammenhang von Beleibtheit mit der Weite bzw. Enge der Blutgefäße und der wiederum damit verbundenen Fähigkeit, längere Zeiten auszuhalten ohne zu essen. Die Nahrungsabstinenz, also das Fasten, ist eine mögliche therapeutische Maßnahme bei verschiedenen Krankheiten, deren Einsatzmöglichkeit hier je nach körperlicher Konstitution eingeräumt bzw. in Zweifel gezogen wird. Aus der galenischen Passage, in der dies dargelegt wird, fertigt Oribasios zwei verschiedene, sich teilweise überlappende Exzerpte an, um sie zwei verschiedenen Mischungstypen zuordnen zu können (warm: 2–3, kalt: 5–6). Ähnlich ist seine Verfahrensweise bei dem anderen Themenkomplex, der sich um die Frage dreht, ob die Beleibtheit bzw. Magerkeit auf eine angeborene (*symphytos*) oder eine durch die Lebensweise (*ex ethous*), v. a. die Ernährung, erworbene Mischung zurückzuführen ist. Letzteres bietet eine Erklärung, wenn die Körperfülle eines Menschen nicht zu seiner eigentlichen Krasis oder Dyskrasie passt. Auch hier wird die galenische Passage, der Anfang seines vierten Kapitels, von Oribasios zweimal exzerpiert und die gewonnenen Exzerpte gehen in die Abschnitte zu zwei verschiedenen Mischungstypen ein (trocken: 11, feucht: 14).

Aus dem gesamten fünften Kapitel von Galens *Über Mischungen*, in dem es um Haare geht, wurde von Oribasios lediglich der erste Satz für sein Dyskrasien-Kapitel verwendet. Die Zuordnung des Hauptexzerptes zum Abschnitt 16 über die warm-trockene Mischung, die mit äußerst starker Behaarung (*daseia ... eschatōs*) einhergeht, ist sicher. Die Markierung von einem Wort bzw. zwei Wörtern als Quelle für die Abschnitte 2 und 10 hingegen beruht lediglich darauf, dass die auch sonst recht seltene Vokabel für „stark behaart", δασύς (*dasys*, wörtlich: struppig, zottelig), in den von Oribasios herangezogenen Passagen überhaupt nur an dieser Stelle verwen-

DOI: 10.13173/9783447121804.392
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Kap. 4

Kap. 5

Kap. 6

Abb. 2: Der vollständige griechische Text der Kapitel 4–6 von Galens *De temperamentis* Buch II. Farbig hinterlegt sind die Passagen, die von Oribasios exzerpiert werden, beigeordnet ist die Nummer des Abschnitts, in den das Exzerpt eingegangen ist

DOI: 10.13173/9783447121804.392
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

det wird, jede Erwähnung dieses Begriffs in seiner Kompilation also – in Ermangelung einer anderen Quelle – auf sie zurückgeführt werden muss. Der Rest des fünften Kapitels besteht in der Hauptsache aus einem langen Exkurs mit Analogien aus der Pflanzen- und Tierwelt, den Oribasios ausgelassen hat.

Aus dem sechsten Kapitel von Galens *Über Mischungen* schließlich wurden zum einen noch Exzerpte für die Abschnitte zu den kombinierten Mischungstypen gewonnen (16–18 warm-trocken, 21–22 kalt-feucht, 28 kalt-trocken), zum Beispiel über die Kopfhaare (16) und Körperbehaarung (21), die Gefäße (17, 22) und die Haut (18, 21), aber auch über die Beschaffenheit von Sehnen, Muskeln und Gelenken (22) und über Charaktereigenschaften (22, 28). Zum anderen stammen die Exzerpte für die letzten 14 Abschnitte, die allgemein für alle Dyskrasien gelten (29–31, 36–37 und 38–42), aus diesem Schlusskapitel des zweiten Buches von Galens Werk. Sie sind länger als die Exzerpte für die Abschnitte im ersten Teil von Oribasios' Dyskrasien-Kapitel und bieten vor allem wichtige Einschränkungen und Hinweise zu den Erkennungszeichen, z. B. dass Haare aufgrund ihrer Langlebigkeit eher die frühere Mischung eines Menschen anzeigen als die aktuell vorherrschende (Abschnitt 29), dass es ein häufiger Fehler ist, von der Mischung eines Körperteils auf die des gesamten Körpers zu schließen (Abschnitt 36) oder dass man je nach Hautfarbe die Mischung des darunter liegenden Körperteils gut oder weniger gut feststellen kann (Abschnitt 38). Die Reihenfolge ist für diese Exzerpte nicht durch die Abfolge der acht Dyskrasien vorgegeben, wie es im ersten Teil der Fall war, wird aber trotzdem für die Kompilation verändert. Durch dieses Umstellen läuft das Dyskrasien-Kapitel auf einen guten Schlusssatz zu, der zudem mit dem Begriff ‚Erkennungszeichen' (*gnōrismata*) endet.

Das Kapitel *Das Erkennen der schlecht gemischten Körper* ist also in sich stimmig und bietet einen guten Kurzüberblick über die galenische Lehre von den acht ungünstigen Mischungstypen und von der Weise, wie man sie erkennt. Das sehr umfangreiche Quellenmaterial aus verschiedenen Werken Galens wurde dafür von Oribasios auf wenige Seiten ‚eingedampft', mit denen zukünftige Generationen arbeiten können – auf diese besondere Leistung des Kompilators und ihre Funktion im zunehmend saturierten Wissenschaftssystem der Spätantike werde ich im Fazitteil noch einmal eingehen.* An dieser Stelle sei lediglich betont, dass das Dyskrasien-Kapitel, vermutlich aufgrund seiner Kürze, ohne weitere Binnenstrukturierung überliefert ist. Dies legt nahe, dass der Nutzer der Kompilation es als Ganzes lesen soll – wie wir noch sehen werden, besteht darin ein wichtiger Unterschied zum entsprechenden Kapitel des späteren Kompilators Aetios.

Wenn man Betrachtungen über die Reihenfolge der verwendeten Exzerpte aus Galens Schriften anstellen will, lohnt es sich, auch die an Oribasios' Dyskrasienkapitel angrenzenden Kapitel in den Blick zu nehmen, die zusammen mit dem sechsten einen thematischen Block innerhalb der *Libri incerti* bilden:

* Das Kompilieren ist nicht die einzige antike Praxis des Umgangs mit überlieferten Texten, die Möglichkeiten zur Reduktion und Kürzung bietet, sondern es gab schon in früher Zeit verschiedene Arten von Zusammenfassungen kanonischer Werke. Diese werden nach der Pionierstudie von Heinrich Bott aus dem Jahre 1920[7] unter dem Oberbegriff *Epitomē* diskutiert, wozu aber auch Werke gehören, die dem antiken Titel nach *Synopsis*, *Eklogai* oder *Synagōgai* sind. Einen Katalog von über 120 solcher Zusammenfassungen aus verschiedenen Disziplinen und Jahrhunderten bietet Ilona Opelt in ihrem RAC-Artikel zum Stichwort *Epitomē* von 1962[8], aktualisiert und ergänzt von Dubischar 2015[9]: Besonders viele *Epitomai* oder *Synopseis* sind aus dem 4. und 3. Jh. v. u. Z. (Hellenismus), aus dem 2. Jh. (Kaiserzeit) und aus dem 4. Jh. u. Z. (Spätantike) bekannt; für den Bereich der medizinischen Schriften sind mit Galen und Oribasios die beiden letztgenannten Epochen vertreten. Beide Autoren haben Kurzfassungen ihrer eigenen Werke angefertigt und es ist davon auszugehen, dass dies eine fest etablierte Praxis war, die auf viele große Werke angewandt wurde. Galen begründet z. B. im Vorwort zu seiner *Synopsis über den Puls* ihre Anfertigung damit, dass viele schlechte Zusammenfassungen seiner Pulsschrift im Umlauf sind, denen er eine eigene, bessere entgegensetzen will (IX 433 Kühn). Opelt kennzeichnet diese Position der Eigenbearbeitung eines Autors treffend mit der Aussage: „der Verfasser verkürzt sein Werk, damit es nicht von anderen verstümmelt wird."[15] Solche Zusammenfassungen bestehen, wie eine Kompilation auch, aus einer Sammlung von Exzerpten aus dem ursprünglichen Text, so dass der Kompilator sie auch für seine Arbeit nutzen kann. Die Übergänge zwischen *Epitomē* und Kompilation sind fließend, da es nicht nur *Epitomai* einzelner Werke, sondern auch solche zum Gesamtwerk eines Autors oder zu einem ganzen Themengebiet gegeben hat.

DOI: 10.13173/9783447121804.392
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Wie bereits eingangs dargelegt, enthalten auch die Kapitel 2–5 und 7 Material zur Temperamentenlehre und tragen entsprechende Überschriften: *Über Unterschiede der Mischungen*, *Über die Mischung des Alters*, *Über die Mischung der (Körper-)Teile* und *Das Erkennen des Zustandes der besten Mischung* sowie *Über den Zustand der Körper* (Exzerpte aus Mnesitheos). Die erstgenannten drei sind vollständig aus Exzerpten aus Galens *Über Mischungen* zusammengesetzt, wobei sich Oribasios nicht sklavisch an die Reihenfolge der Themen hält, wie sie bei Galen vorliegt, sondern zwischen Exzerpten aus dessen erstem Buch und solchen aus dem zweiten Buch hin- und herspringt: Zunächst (Kapitel 2) verwendet er Exzerpte aus Buch I, dann (Kapitel 3) aus Buch II, und schließlich (Kapitel 4) findet sich in schnellem Wechsel Material aus dem ersten und zweiten Buch Galens. Auch das kurze Kapitel 5 ist aus kleinen Exzerpten von jeweils nur wenigen Zeilen zusammengesetzt und enthält Material aus *Über Mischungen* (wiederum sowohl aus dem ersten als auch dem zweiten Buch), hinzu kommt aber auch ein Exzerpt aus Galens *Über die Gesundheit* (*De sanitate tuenda*) und eines aus seiner Schrift *Über den besten Zustand unseres Körpers* (*De opt. corp. const.*). Für das hier bereits ausführlich analysierte Kapitel 6 kommt, wie wir gesehen haben, mit der *Ärztlichen Kunst* eine weitere Schrift Galens als Quelle hinzu, sein Hauptwerk *Über Mischungen* bildet aber weiterhin die Grundlage einer Vielzahl von Exzerpten. Diese stammen nun sämtlich aus dem zweiten Buch, und zwar aus dessen zweiter Hälfte, aus der Oribasios für die vorangegangenen Kapitel seiner Kompilation keine Exzerpte entnommen hatte. Wir sehen also eine gewisse Tendenz, im Großen und Ganzen die Reihenfolge der Vorlage zu übernehmen, was aber punktuell im Kleinen unterlaufen wird, wenn der Kompilator andere Schwerpunkte setzt oder eine abweichende Gliederung vornimmt und dafür Material aus verschiedenen Abschnitten des Quelltextes kombiniert (Kapitel 4 *Über die Mischung der Teile*) oder andere Schriften Galens hinzuzieht (Kapitel 5 und 6). Die Ergänzung um Exzerpte aus dem Werk eines anderen Autors wurde im Falle des Themenblocks zur Temperamentenlehre in ein eigenes Kapitel (Nr. 7) ausgelagert, welches sich an die Galen-Kapitel anschließt.

Zum Vergleich: *Synopsis*, Aetios, Paulos

Das Thema des Erkennens schlechter Mischungen hat Oribasios auch in der *Synopsis ad Eusthatium* behandelt; im fünften Buch dieser Kurzkompilation findet sich ein Kapitel mit der gleichen Überschrift wie in den *Collectiones*, *Das Erkennen der schlecht gemischten Körper* (Διάγνωσις τῶν δυσκράτων σωμάτων, CMG VI 3, S. 172 f.), das jedoch mit eineinhalb Seiten eine deutlich kürzere Fassung bietet. Es enthält Passagen aus den ersten 28 Abschnitten des *Collectiones*-Kapitels *Libri incerti* 6, in denen die Kennzeichen der acht verschiedenen Dyskrasien abgehandelt werden – die 14 weiteren Abschnitte mit allgemeinen Hinweisen zur Diagnose der Mischung eines Menschen haben keinen Eingang in die *Synopsis* gefunden, und somit auch nichts von dem Material zu den verschiedenen Hautfarben und „Temperamenten" anderer Völker. Derlei Ausführungen allgemeinerer Natur spielten für den praktizierenden Arzt, auf den die *Synopsis* noch viel stärker zugeschnitten ist als es die *Collectiones* waren, wohl keine wichtige Rolle. Von den Dyskrasien-Abschnitten wurden einige wörtlich und vollständig für die *Synopsis* übernommen (z. B. Nr. 4), einige um einen Halbsatz gekürzt (z. B. Nr. 1 oder 7) und andere gänzlich gestrichen (Nr. 6–9, 19–20, 24) – alle sind jedoch in der gleichen Reihenfolge geblieben und keiner wurde um Material erweitert. Die Kürzungen betreffen erklärende Zusätze, allgemeine Aussagen und begründende Abschnitte, so dass lediglich ein äußerst konziser Überblick über die wichtigsten Erkennungsmerkmale der acht Mischungen übrig bleibt. Dabei entfällt sowohl Material, das ursprünglich aus Galens *Über Mischungen* stammt, als auch solches aus seinem Werk *Ärztliche Kunst*.

DOI: 10.13173/9783447121804.392
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

An diesem Vergleich zwischen Oribasios' längerer und seiner kürzeren Kompilation lässt sich sehr gut die unterschiedliche Zielstellung nachvollziehen, die er mit beiden verfolgt hat. Während allgemeinere Aussagen und eine Einordnung in größere theoretische Zusammenhänge in den *Collectiones* zum Teil einen Platz gefunden haben, fallen genau diese Passagen in der *Synopsis* weg, weil diese eben stärker als die *Collectiones* einen praktischen Fokus hat und – wie Oribasios im Vorwort der *Synopsis* erläutert – als ‚Aide-Mémoire' für den voll ausgebildeten Arzt dienen soll, der die exzerpierten Schriften im Rahmen seines ursprünglichen Studiums in ausführlicherer Form gelesen hat.

In seiner anderen Kurzkompilation, den *Libri ad Eunapium*, die er für den interessierten medizinischen Laien verfasst hat, findet sich kein Kapitel zu den Erkennungszeichen der (schlechten) Mischungen. Im Kontext der Selbstdiagnose und -behandlung in Fällen, in denen kein Arzt konsultiert werden kann, z. B. auf Reisen oder auf dem Lande, spielen diese Feinheiten der Berücksichtigung der körperlichen Konstitution des Patienten offenbar keine Rolle.

Ein Vergleich der beiden Oribasios-Versionen des Dyskrasien-Kapitels mit den inhaltlich entsprechenden Abschnitten in den Kompilationen der späteren Gelehrten Aetios und Paulos bietet einen weiteren Kontext für die Bewertung der Entscheidungen, die Oribasios im Umgang mit dem galenischen Material getroffen hat. Haben andere Kompilatoren zum gleichen Thema andere Quelltexte exzerpiert, andere Passagen ausgewählt, einen kürzeren oder längeren Text produziert, ihn anders gegliedert?

Zunächst fällt auf, dass die Darstellung der Mischungen bzw. Dyskrasien bei Aetios in mehrere Kapitel gegliedert ist, welche in der uns überlieferten Form folgende Überschriften tragen:[10] Erkennungszeichen (*gnōrismata*) der warmen Mischung, Zeichen (*sēmeia*) der kälteren Mischung, Zeichen der trockeneren Mischung, Zeichen der härteren Mischung, Zeichen der feuchteren Mischung, Zeichen der warmen und feuchten Mischung, Zeichen der warmen und trockenen Mischung, Zeichen der kalten und feuchten Mischung, Zeichen der kalten und trockenen Mischung (IV 54–62, CMG VIII 1, S. 394–396). Es schließen sich weitere Kapitel zum Erkennen der Mischung einzelner Organe an. Auch hier finden wir also zunächst die einfachen Dyskrasien abgehandelt und danach die vier kombinierten, wobei die Reihenfolge der letzteren bei Aetios eine andere ist als bei Oribasios. Sie ist der des ursprünglichen galenischen Texts der *Ärztlichen Kunst* ähnlicher, entspricht ihr aber nicht ganz: Zunächst werden die beiden warmen Mischungen besprochen und dann die beiden kalten Mischungen, dabei jeweils zuerst die feuchte und dann die trockene. Da jedoch jede Mischung in einem eigenen Kapitel mit entsprechender Überschrift präsentiert wird, tritt die Bedeutung der Reihenfolge in den Hintergrund: Wenn die Ausführungen nicht von vorn nach hinten gelesen werden müssen, sondern dem Nutzer der Kompilation ein gezieltes Navigieren zu jeder gewünschten Dyskrasie ermöglicht wird, ist es weniger wichtig, wie die Kapitel angeordnet sind.✧

Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang drei weitere Beobachtungen, die sich im Vergleich von Oribasios und Aetios machen lassen. Zum einen findet sich bei Aetios ein Kapitel zu einer weiteren, neunten Krasis (Nr. 57), mit der Überschrift *Zeichen einer härteren Mischung*. Entsprechend gibt es für dieses Kapitel keine Parallele bei Oribasios, aber das hier in Aetios' Kompilation präsentierte Material stammt vollständig aus dessen vorherigem Abschnitt über die trockenere Mischung. Das ist als starker Hinweis darauf zu deuten, dass *diese eine* Kapiteleinteilung und -überschrift nicht auf Aetios zurückgeht, sondern auf einem Missverständnis in der späteren Überlieferung beruht; denn es ist schwer vorstellbar, dass ein Kompilator wie Aetios einfach der galenischen Lehre von den acht verschiedenen Dyskrasien eine weitere hinzufügt, die zudem auf einer ganz anderen als den vier etablierten Primärqualitäten

✧ Die Authentizität der Kapitelüberschriften wird z. T. bestritten (für eine ähnliche Frage bei Oribasios → S. 388, Anm. 12). Auf einen Minimalkonsens, dass es in Aetios' Kompilation neben der Einteilung in Bücher innerhalb dieser auch eine Einteilung in Kapitel mit Überschriften gegeben hat, konnte sich die Forschungsgemeinschaft einigen, auch wenn einzelne Einteilungen und Überschriften oder Teile davon (wie die Quellenangaben) immer wieder in Zweifel gezogen werden. Einen solchen Fall präsentiere ich direkt im Anschluss.

DOI: 10.13173/97834471218O4.392
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

warm, kalt, feucht und trocken beruht und ihrerseits kein Gegenstück hat.

Zum anderen besteht das erste Aetios-Kapitel, das zur warmen Mischung (Nr. 54), zum größten Teil aus Exzerpten aus Galens *Über die Gesundheit (De sanitate tuenda*), welches von Oribasios für sein Dyskrasien-Kapitel bis auf einen Halbsatz im ersten Abschnitt gar nicht verwendet wurde. Kurioserweise wird genau dieser Halbsatz – es handelt sich um eine Äußerung zum früheren oder schnelleren Zahnwachstum – von Aetios unterdrückt, obwohl er den Rest des Satzes in seine Kompilation übernimmt. Vielleicht war es dabei Aetios' Intention, das Material thematisch zu homogenisieren, denn bei keiner anderen Dyskrasie finden sich Angaben zu den Zähnen.

Und zum dritten gibt es einen Absatz in Aetios' Kapitel 59 zur warm-feuchten Krasis, der weder in der *Synopsis* noch in den *Libri incerti* der *Collectiones medicae* enthalten ist. Es handelt sich um eine Passage aus Galens *Ärztliche Kunst*, die keinen Eingang in Oribasios' Kompilationen gefunden hat, obwohl direkt davor und direkt dahinter liegende Abschnitte übernommen wurden. Der Inhalt ist eine Angabe zur mit dieser Mischung einhergehenden Haarfarbe (dunkel/schwarz) und Beschaffenheit des ‚Fleisches' (fettfrei), sowie die Spezifizierung dieser Eigenschaften im Fall, dass die Krasis nur ein wenig wärmer (als ideal) ist, aber erheblich feuchter (‚weiches Fleisch' und eine Farbe [des Teints?] zwischen hell und rot).

Abgesehen von diesen drei Beobachtungen allerdings enthalten die neun Dyskrasien-Kapitel von Aetios' Kompilation das gleiche Material, wie es sich in Oribasios' *Synopsis* findet, mit nur kleinen Umformulierungen oder geringfügigen Abweichungen und der oben geschilderten Änderung der Reihenfolge bei den kombinierten Dyskrasien. Der Eindruck des etwas freieren Umgangs von Aetios mit seinen Quelltexten[11] wird bestätigt, auch wenn es sich hier um einen Fall handelt, in dem dies nicht sehr stark ausgeprägt ist. Wie verhält sich nun der Text bei Aetios zu den beiden Oribasios-Kompilationen, also welche Hinweise finden sich darauf, welche von beiden herangezogen wurde?

In den meisten Fällen, in denen bei den beiden Oribasios-Versionen ein signifikanter Unterschied zwischen den *Collectiones medicae* und der *Synopsis* besteht, ist der Text bei Aetios dem der *Synopsis* ähnlich. Auch im Wegfall der allgemeinen Abschnitte, die nicht einer bestimmten Dyskrasie zugeordnet sind (*Coll.*, Lib. inc. 6, Abs. 29–42), stimmen Aetios und die *Synopsis* überein. Andererseits geht in Aetios' Kapitel 62 eine Passage ein, die nur im Dyskrasien-Kapitel der *Collectiones* enthalten ist (Abs. 19–20), nicht aber in der kürzeren Version der *Synopsis*; das gleiche gilt für den letzten Satz von Kapitel 61, der die Hälfte des Abschnitts 24 jenes Oribasios-Kapitels übernimmt. Für diese Fälle ist natürlich ein Rückgriff auf die galenische Vorlage ebenfalls möglich, aber einige signifikante gemeinsame Abweichungen von dieser Vorlage legen eine Verwendung der *Collectiones medicae* nahe. Insgesamt betrachtet erscheint es für die Dyskrasien-Kapitel plausibel, dass Aetios beide Kompilationen des Oribasios verwendete und zudem weitere Quellen heranzog, etwa andere Exzerptsammlungen oder auch die galenischen Texte selbst.

Um ein vollständiges Bild der Dyskrasien-Kapitel bei Aetios zu zeichnen, möchte ich zuletzt noch auf drei einzelne Sätze oder Halbsätze eingehen, die sich darin finden und die sich nicht als direkte Zitate aus Oribasios, Galen oder irgendeiner anderen bekannten Quelle identifizieren lassen, sondern allenfalls sehr lockere Paraphrasierung mit nur wenigen übernommenen Stichworten darstellen. Sie erinnern nicht nur durch diese Charakterisierung, sondern auch durch ihre Position jeweils am Ende eines Kapitels an die oben analysierten Schlusssätze der Abschnitte 3, 9, 12 und 15 aus dem sechsten Kapitel der *Libri incerti* der *Collectiones medicae*. Es handelt sich um die Schlusssätze der ersten drei Aetios-Kapitel (54, 55 und 56), die in verschiedenem Maße von der galenischen Vorlage und den Vorgänger-Kompilationen des Oribasios abweichende Formulierungen

DOI: 10.13173/9783447121804.392
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

enthalten. Ihnen gemeinsam ist, dass es sich um Aussagen zur Entstehungsweise bestimmter Merkmale einer Mischung handelt. Ein Merkmal kann im galenischen Verständnis entweder natürlich (*physei*) und angeboren (*symphyton*) sein, was er mitunter auch als zwangsläufig (*ex anangkēs*) charakterisiert, oder es kann durch die Lebensweise (*di' ethos*) erworben (*epiktēton*) werden. Ist letzteres der Fall, schwächt das in gewisser Weise die Zuordnung dieses Merkmals zu einer Mischung. In zwei der drei Schlusssätze verwendet Aetios eine andere Vokabel für das betreffende Merkmal als der galenische Text oder Oribasios, es handelt sich aber um Synonyme; außerdem vereinheitlicht er die Formulierung der Entstehungsweise zum Ausdruck ‚nicht natürlich' (*ou physei*) und ‚erworben' (*epiktēton*). In ähnlicher Weise ist übrigens auch der Satz gestaltet, der in der uns überlieferten Version den Eingangssatz des Kapitels zur härteren Krasis (Nr. 57) bildet, von dem ich aber vermute, dass er ursprünglich zum Ende des vorhergehenden Kapitels 56 über die trockene Krasis gehört. Wie oben bereits kurz angerissen, halte ich die Einteilung in ein eigenes Kapitel und die Überschrift dieses Kapitels für spätere Veränderungen und nicht originär von Aetios stammend.

Wo hat sich also Aetios anders entschieden als sein Vorgänger Oribasios? Wie bereits dargelegt, besteht ein wichtiger Unterschied in der bei Aetios vorzufindenden Gliederung in einzelne Kapitel für jede Art von Krasis bzw. Dyskrasie. Die Kapitelüberschriften ermöglichen eine wesentlich schnellere Orientierung im Text als bei Oribasios und somit die Nutzung der Kompilation als Nachschlagewerk. In der Länge gleichen die Dyskrasien-Kapitel bei Aetios in etwa dem Dyskrasien-Kapitel in Oribasios' *Synopsis*, also der deutlich kürzeren Version. Auch inhaltlich ist die *Synopsis* die Hauptquelle, aus der Aetios für die Gestaltung der meisten seiner Dyskrasien-Kapitel zu schöpfen scheint. Dennoch gibt es – wie wir gesehen haben – zum einen Passagen, in denen der Text von Aetios nicht auf der *Synopsis*, sondern auf der ausführlicheren Version der *Collectiones medicae* beruht, und zum anderen zwei von Oribasios gänzlich unabhängige Galen-Exzerpte, die Aetios entweder selbst angefertigt oder einer anderen Quelle entnommen hat. Dies fügt sich zusammen zu dem Bild eines Kompilators, der die Arbeit seines Vorgängers zu schätzen weiß und in großen Teilen verwendet, aber einige andere Schwerpunkte setzt und einzelne Auslassungen, die Oribasios für die *Synopsis* vorgenommen hat, wieder rückgängig macht. Hin und wieder tritt Aetios zudem mit eigenen Formulierungen und nur recht locker an der Vorlage orientierten Paraphrasen hervor.

Beim späteren Kompilator Paulos finden sich im ersten Buch die folgenden zwei Kapitel zum Thema: (60) *Erkennen der besten Mischung*, (61) *Erkennen der schlecht gemischten Körper* (CMG IX 1, S. 39). Es schließen sich weitere Kapitel zum Erkennen der Mischung einzelner Körperteile und der Korrektur dieser Mischung an (I 62–72), wie wir sie sowohl in der *Synopsis* des Oribasios als auch in der Kompilation des Aetios finden können. Doch nicht nur in dieser äußeren Strukturierung und Kapiteleinteilung der gesamten zweiten Hälfte des ersten Buches entspricht Paulos' Werk der *Synopsis*, sondern auch der Inhalt seines Kapitels 61 ist vollkommen identisch mit dem entsprechenden Kapitel in jener kürzeren Kompilation des Oribasios. So haben weder der Text des sechsten Kapitels aus den *Libri incerti* der *Collectiones medicae* noch der von Aetios' Dyskrasien-Kapiteln und auch keine anderen Galen- oder sonstigen Exzerpte Einzug gehalten in das Werk des spätesten der drei großen antiken Kompilatoren.

Fazit und Ausblick

Wie lässt sich die Praxis des Kompilierens einordnen in den größeren Kontext des Wissenstransfers zwischen Generationen in der griechisch-römischen Antike? Für den Umgang mit dem medizinischen Wissensbestand früherer Ärzte in Schriftform – die ältesten erhalten Zeugnisse, unter dem Namen des

DOI: 10.13173/9783447121804.392
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Hippokrates überliefert, datieren ins 5. Jahrhundert v. u. Z. – haben sich, wie in anderen Disziplinen auch, vor allem *exegetische* Praktiken durchgesetzt und durch die Jahrhunderte bewährt. Das ‚Erfolgsmodell' schlechthin im Umgang mit kanonischen Texten von der Astronomie bis zur Homerforschung, aus der klassischen, hellenistischen und der Kaiserzeit über die Spätantike und Byzanz bis zur Neuzeit ist der (wissenschaftliche) Kommentar; auch heute noch wird in der Philologie die Auseinandersetzung mit kanonischen Texten durch ihr Kommentieren praktiziert. Die vermutlich spätere Praxis des *Kompilierens* wird im Bereich griechischer medizinischer Texte für uns zum ersten Mal im 4. Jahrhundert u. Z. bei Oribasios greifbar, und so stellt sich die Frage, welche Möglichkeiten das Kompilieren im Unterschied zum Kommentieren eröffnete bzw. welche kommunikativen Funktionen es erfüllen konnte.

Es seien aber zunächst die Gemeinsamkeiten beider Praktiken kurz rekapituliert. Wie bereits angerissen, stellen sie Formen der Auseinandersetzung mit überlieferten Texten dar, wobei sie in einem reziproken Verhältnis zu dem Kanon stehen, den diese Texte bilden: Einerseits werden natürlich solche Texte als Quellen gesammelt, weiter bewahrt und überliefert, die bereits zum Kanon kommentierens- oder exzerpierenswerter Schriften gehören; andererseits wird gerade durch die vom jeweiligen Gelehrten getroffene Entscheidung, welche Texte er heranzieht und bearbeitet, der Kanon erst gebildet und je neu konstituiert. Die gewählten Texte bzw. Textabschnitte werden also durch die Praxis des Kompilierens mit (neuer) Autorität versehen, während die nicht gewählten Texte der Gefahr ausgesetzt sind, gar nicht weiter überliefert zu werden. Diese Macht des Kommentators und des Kompilators hat immer wieder weit reichende Folgen für das Schicksal einzelner Texte oder gar des Gesamtwerkes von Autoren gehabt.[+]

Die Verwendung eines Werks als Exzerptquelle für eine Kompilation kann unterschiedliche Auswirkungen für dieses Werk selbst haben, wobei zwei gegenläufige Prozesse denkbar sind: Einerseits kann die Verwendung für eine Kompilation das Prestige des Quelltextes erhöhen, wenn der ursprüngliche Autor in Kapitelüberschriften oder im Vorwort genannt wird oder die Leserschaft weiß, woher die Exzerpte stammen – wie ein Qualitätssigel ‚approved by Oribasios'. Die Zugehörigkeit des Werks zum Kanon wird bestätigt, und auch ein gesteigertes Interesse an der ursprünglichen Schrift ist möglich, wenn die gekürzte Fassung in der Kompilation für die eigenen Zwecke als nicht ausreichend empfunden wird. Andererseits kann die bloße Existenz einer Kompilation, in der Exzerpte aus einer Schrift verwendet werden, diese abwerten und Autorität einbüßen lassen. Denn die Tatsache lässt sich als Urteil lesen, dass der Quelltext in irgendeiner Hinsicht den Anforderungen der gedachten Leserschaft nicht gerecht wird, weil er zum Beispiel zu lang ist oder zu theoretisch, zu unorganisiert, zu einseitig usw. Häufig haben Kompilationen ihre Quelltexte ersetzt, auch wenn dies nicht (erklärtes) Ziel dieser Praxis ist.

Im Zusammenhang von Kanonbildung, Autorität und Autorschaft ist ein erster Unterschied zwischen den Praktiken Kommentieren und Kompilieren im Umgang mit und Verhältnis zu ihren Quellen zu beobachten: Beim Kommentieren wird der Autor des ursprünglichen Textes hervorgehoben und besonders betont, beim Kompilieren hingegen gibt es die (im historischen Verlauf immer stärker werdende) Tendenz, die Autorenzuweisung zu unterdrücken. So finden wir auf der einen Seite philologisches Ringen um authentischen Wortlaut und die getreue Rekonstruktion des Gedankengebäudes des Ursprungsautors, auf der anderen Seite aber werden Exzerptgrenzen nicht gekennzeichnet und es wird keine Unterscheidung von Paraphrase und Zitat vorgenommen, und Quellenangaben finden wir – wenn überhaupt – nur für ganze Kapitel. Die Wissensbestände früherer Generationen werden also durch die Praxis des Kompilierens gewissermaßen entpersonalisiert und zu einem großen Ganzen zusammengefügt, in dem die ursprüngliche Autorschaft eine immer geringere Rolle spielt. Ihren Geltungsanspruch und

[+] Die Autorisierung von Texten durch die Aufnahme in eine Kompilation wird allerdings in gewisser Weise dadurch unterlaufen, dass die Referenz auf den ursprünglichen Autor und Kontext verloren geht – wie wir gleich im Anschluss sehen, ist es ein Kennzeichen der antiken medizinischen Kompilationen, die Quellenangaben nur sehr allgemein in Kapitelüberschriften zu machen oder sogar ganz zu unterlassen. So wird für die Nutzer dieser Sammelwerke nicht (im Einzelnen) klar, von welchem Autor und aus welchem Werk einzelne Textabschnitte stammen.

DOI: 10.13173/9783447121804.392
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ihre Autorität bezieht die Kompilation im Gegenteil aus der Zusammenstellung selbst.✦
Eine Intentionalität einzelner Akteure in diesen Transferprozessen zur Unterdrückung von Autornamen muss dabei nicht unterstellt werden – es stellt sich vielmehr so dar, dass die in der Spätantike stärker werdende Tendenz zum Wegfall von Autornamen eine Begleiterscheinung der Praxis des Kompilierens ist. Sie entwickelt eine eigene Art der Geltungsbehauptung, die eine Autorisierung durch Autorreferenzen nicht nötig hat bzw. regelrecht darauf verzichten *muss*. Orte der Etablierung der Autorität einer Kompilation sind die Paratexte: Im Vorwort legt der Kompilator dar, warum man ihm und seiner Arbeit vertrauen kann. In der Makrostruktur, die sich in den Kapitelüberschriften sichtbar niederschlägt, welche häufig auch in Form von vorangestellten Inhaltsverzeichnissen Orientierung bieten (zu textgliedernden Verfahren als Wissenspraktiken → S. 344–362), erbringt die Kompilation in ganz praktischer Weise den Nachweis, dass sie nützlich ist.
Zu den Gemeinsamkeiten der Praktiken Kommentieren und Kompilieren gehört weiterhin, dass sie als Ergebnis *einen neuen Text* haben, in welchem der ursprüngliche Text aber teilweise enthalten ist, als Lemma bzw. Exzerpt. Dabei ist ein Kommentar allerdings im Normalfall zusammen mit seinem Bezugstext zu lesen, während eine Kompilation ihre Quelltexte ersetzen kann und es oft getan hat, so dass im weiteren Verlauf nur die Kompilation überliefert wurde und die ursprünglichen Werke nicht erhalten geblieben sind. Um Lemmata bzw. Exzerpte zu gewinnen, ist das ‚Zerschneiden' oder – in Anlehnung an die griechische Vokabel – das ‚Epitomisieren' des bearbeiteten Textes in inhaltlich sinnvolle, kleine Einheiten nötig; im Fall des Kommentierens sind das Einheiten, zu denen sich sinnvoll etwas sagen lässt (= Lemmata), im Fall des Kompilierens hingegen Einheiten, die sich sinnvoll weiter verwenden lassen (= Exzerpte). In beiden Fällen kann die Länge stark variieren – vom Einzelsatz oder gar Halbsatz bis zu seitenlangen Abschnitten – und impliziert vielleicht ein Urteil über die Geeignetheit des Ursprungstextes für den weiteren Gebrauch: So kann ein kanonischer Text, den der Kommentator oder Kompilator für verständlich, konzis und umfassend hält, in großen Teilen übernommen werden, während umgekehrt ein erklärungs- und ergänzungsbedürftiger Ausgangstext stark epitomisiert und in kleinste Einheiten zerteilt wird. Bei Oribasios lassen sich in den *Libri incerti*-Kapiteln der *Collectiones* Beispiele für verschiedene Grade von ‚Epitomisierung' finden. Im in dieser Fallstudie analysierten Dyskrasienkapitel überwiegen, wie wir gesehen haben, die kleinen und mittleren Exzerpte, so dass sich der etwa fünf Seiten umfassende Text aus mehr als 25 Exzerpten zusammensetzt.
Der nächste Unterschied zwischen dem Kompilieren und dem Kommentieren ist, dass der Kompilator die Möglichkeit hat, verschiedene Quelltexte zu kombinieren und eng miteinander zu verknüpfen. Zwar kann auch der Verfasser eines Kommentars immer wieder Passagen aus anderen als dem kommentierten Text heranziehen und sogar zitieren – exemplarisch dafür sind die vielen Querverweise, die Galen in seinen Hippokrates-Kommentaren macht, allen voran im Kommentar zu *Über die Natur des Menschen* (*De nat. hom.*), in dem viele hippokratische Aphorismen angeführt werden; umgekehrt zitiert Galen auch im Aphorismenkommentar viele Passagen aus anderen hippokratischen Werken, besonders aus den *Epidemien* und dem *Prognostikon*. Aber eine echte Verbindung zwischen diesen Quelltexten auf gleicher Stufe und ohne die moderierende Stimme desjenigen, der hier zitiert, ist nur in einer Kompilation möglich. Dadurch, dass die vermittelnde Instanz zum Verschwinden gebracht wird, ist der Kompilation ein Anspruch auf Unmittelbarkeit zu eigen, der ihre Geltung mitbegründet. Wie Oribasios von dieser Möglichkeit Gebrauch gemacht hat, wurde in dieser Studie am Dyskrasien-Kapitel der *Libri incerti* der *Collectiones* nachvollzogen: Bei jeder der acht ‚schlechten Mischungen' (bis auf eine) werden Exzerpte aus der *Ärztlichen Kunst* und *Über Mischungen* miteinander kombiniert. Zu diesen über 20 Exzerpten treten im zweiten Teil

✦ Diesen Zusammenhang beschreibt auch Markus Dubischar: „This shift suggests that over time knowledge becomes increasingly objectified and separated from the authoritative figures of the past to whose seminal texts the knowledge ultimately goes back."[11]

DOI: 10.13173/9783447121804.392
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

des Kapitels weitere 5 etwas längere Ausschnitte aus beiden Werken hinzu (einer aus ersterem, vier aus letzterem) mit allgemeinen Beobachtungen, die alle Dyskrasien betreffen. Die beiden Quelltexte wurden also auf das Engste miteinander verzahnt, wie sich mit einem Blick auf Abb. 1 erfassen lässt. Diese Kombination von Exzerpten fügt sich zu einem in sich stimmigen und gut überschaubaren Text, anhand dessen die wichtigsten Punkte zum Thema schnell nachvollzogen werden können.

Neben der Tatsache, dass verschiedene Texte miteinander zu einem neuen Ganzen verbunden werden können, ist eine weitere mit Sicherheit entscheidend gewesen für den Erfolg der Praxis des Kompilierens: dass sie die Möglichkeit bietet, Passagen auszusondern und sozusagen aus dem Textbestand, mit dem gearbeitet wird, zu entfernen.* Beim Kommentieren gibt es diese Chance eigentlich nur in den Fällen, in denen Teile des Werks als nicht authentisch klassifiziert werden, aber selbst dann verbleibt das Material üblicherweise im Text und wird lediglich um den entsprechenden Kommentar ergänzt. Ein prägnantes Beispiel dafür bietet das 7. Buch von Galens Aphorismenkommentar, das genauso lang ist wie die anderen Bücher, obwohl er rund ein Drittel der Aphorismen für unecht hält – die Argumentation gegen die Authentizität eines Aphorismus nimmt mitunter mehr Seiten in Anspruch als die Erläuterung eines echten.[13] Im Ergebnis wird die Textmenge durch das Kommentieren stets erhöht, was innerhalb weniger Generationen intensiver Auseinandersetzung mit kanonischen Schriften kaum mehr zu bewältigende Ausmaße annimmt. Es bleibt dann die Wahl, frühere Kommentare zu übergehen und nur eigene anzufertigen (aber das scheint dem Ethos des Kommentierens zu widersprechen), oder ganze Werke aus dem Kanon auszuscheiden. Beim Kompilieren hingegen kann sich die Auseinandersetzung auf diejenigen Abschnitte kanonischer Werke konzentrieren, die als gelungen und im Rezeptionskontext wichtig gelten, während die anderen beiseitegelassen werden. Markus Dubischar hat diese Leistung von Kompilationen (wie auch von Zusammenfassungen, s. oben, Marginalie S. 399) nach Gesichtspunkten der Luhmann'schen Systemtheorie in den Kontext der ‚Sättigungsphase' des Kommunikationssystems gestellt, das eine wissenschaftliche Disziplin ausmacht:

> […] phases of saturation call more strongly for consolidation of knowledge. Processes of selection and summation now become critical if the continued operation and, thus, existence of the system is to be secured. Important results, texts, and authors must be identified and established as legitimate, valid, authoritative, perhaps even „canonical" or „classical" sources of knowledge.[14]

In der vorliegenden Studie wurde am Beispiel des Themas der Dyskrasien gezeigt, wie stark mitunter das Reduzieren der Textmenge beim Kompilieren ausfallen kann: Nur rund ein Zehntel der drei Kapitel von Galens *Über Mischungen* wurde von Oribasios in seine Großkompilation aufgenommen. Außerdem gibt es abgesehen von den Passagen, die zum Exzerpieren herangezogen werden, stets noch weitere, die ebenfalls hätten berücksichtigt werden können, aber nicht verwendet wurden, seien es andere Abschnitte desselben Werkes, solche aus anderen Werken desselben Autors oder solche aus den Werken anderer Autoren. In der Spätantike lagen ungeheure Textmengen aus über 800 Jahren griechischen medizinischen Schrifttums vor, einschließlich der mehr als 100 Werke Galens, von denen der größte Teil Oribasios noch zur Verfügung gestanden haben dürfte. So ist es nicht erstaunlich, dass die *Collectiones medicae* – obwohl der Kompilator, wie wir gesehen haben, ausgiebigen Gebrauch vom Kürzungspotential einer Kompilation gemacht bzw. ihr implizites Kürzungsgebot befolgt hat – ein äußerst umfangreiches Werk gewesen sind, zumal sie außerdem den Anspruch haben, das medizinische Wissen in seiner ganzen Breite zu versammeln, also die Medizin mit allen ihren Teildisziplinen abzudecken. In der Konsequenz hat schon Oribasios selbst seine 70-bändige Großkompilation zweimal unter spezifischen praktischen Gesichtspunkten erheblich gekürzt, zunächst auf neun Bücher in der *Synopsis* für seinen Sohn,

* Präzise gesagt, gibt es bei Kompilationen nicht nur die Lizenz zum Weglassen, sondern das Gebot dazu, denn eine gute Kompilation bewährt sich gerade im Weglassen und kommuniziert als Subtext stets die Botschaft, nur das Wesentliche zu einem Thema zu enthalten. Darin liegt eine weitere ihrer Geltungsstrategien, explizit gemacht z. B. im Topos der Nützlichkeit, der vielfach in den Vorworten von Kompilationen beschworen wird.

DOI: 10.13173/97834471218O4.392
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

später auf vier Bücher für seinen Freund Eunapios (siehe den vorhergehenden Beitrag von Philip van der Eijk → S. 379–391).

Nicht nur die Möglichkeit zur Reduzierung der Textmenge, die im Verlauf der jahrhundertelangen Akkumulation von verschriftlichten Wissensbeständen bis zur Spätantike immer wichtiger wurde, machte die Praxis des Kompilierens attraktiv – dies leisten, wie oben angesprochen, in gleicher Weise auch andere Zusammenfassungen wie *Epitomē*, *Eklogai*, *Synopsis* usw. Aber wie ein Kommentar der Logik des kommentierten Textes in Büchern, Kapiteln, Abschnitten und bis hin zum einzelnen Paragraphen folgt, so verharren auch diese in der Regel in den überlieferten Strukturen der Wissensorganisation. Einzig die Kompilation bietet die Möglichkeit – und stellt zugleich stets vor die Herausforderung – Wissen neu zu organisieren und zu systematisieren.

Auf der Ebene des einzelnen Kapitels allerdings wurde in dieser Studie gezeigt, dass die Reihenfolge der Themen größtenteils erhalten bleibt: Auch bei Oribasios finden wir zunächst die vier einfachen Dyskrasien, darauffolgend die vier kombinierten und schließlich allgemeinere Äußerungen, die alle Dyskrasien betreffen. Diese Struktur ist aus einem der Quelltexte übernommen: Wie wir gesehen haben, werden die Exzerpte aus der *Ärztlichen Kunst* von Oribasios in der Reihenfolge kaum verändert, sondern lediglich um Exzerpte aus *Über Mischungen* ergänzt. Letztere werden allerdings anders angeordnet als in ihrem Quelltext, was sich zum großen Teil dadurch erklärt, dass sie an – nach der Logik der Exzerpte aus der *Ärztlichen Kunst* – jeweils passender Stelle eingefügt werden.

Auf der nächsthöheren Ebene mehrerer Kapitel, die einen thematischen Block bilden, wie hier zur Temperamentenlehre, haben wir eine etwas andere Vorgehensweise gesehen: Oribasios macht zwar den Anfang mit Exzerpten, die auch vom Anfang des galenischen Werks *Über Mischungen* stammen, und verwendet die Exzerpte vom Ende des Quelltextes für sein letztes Galenkapitel des Blocks, aber er übernimmt die Reihenfolge der Themen von Galen nicht *en détail*: Er springt zwischen Exzerpten aus dessen erstem Buch und solchen aus dem zweiten Buch hin und her, zunächst kapitelweise, dann sogar innerhalb von Kapiteln, indem Exzerpte aus verschiedenen Büchern Galens miteinander verwoben werden. In dieser Hinsicht geht der Kompilator recht frei mit dem Quelltext um. Allerdings werden im Fall der Kapitel zur Temperamentenlehre die Exzerpte *verschiedener Autoren* nicht miteinander vermischt, sondern die ergänzenden Passagen aus dem Werk des Mnesitheos sind in einem eigenen Kapitel zusammengestellt, welches entsprechend der von Oribasios im Proömium explizit ausgesprochenen Priorisierung Galens das letzte Kapitel des Themenblocks ist.

Neben dem Aspekt der Änderung der Reihenfolge von Themen und Unterthemen und ihrer jeweiligen Gewichtung spielt für die Neuorganisation des Wissens die Bereitstellung von „Navigationssystemen" für den Leser eine entscheidende Rolle, allen voran die Kapiteleinteilung und die Formulierung von Überschriften. In dem großen Werk Galens *Über Mischungen* gibt es – wie auch in seinen anderen Schriften – abgesehen von der Einteilung in Bücher keine weitere Gliederung z. B. in Kapitel (wenn heute auf galenische Kapitelzählung Bezug genommen wird, handelt es sich um nachträgliche Einfügungen moderner Editionen als Dienstleistung für heutige Leser·innen). Natürlich hat auch Galen seine Leser durch seine Werke geleitet, aber dies soweit wir wissen lediglich durch innertextliche Hinweise. Die Einführung von paratextlichen Orientierungshilfen wie Überschriften oder Vorworten ist somit eine wichtige Leistung der Kompilatoren und ermöglicht erst die Nutzung der Kompilation als Nachschlagewerk.

Die große Organisationsleistung von Kompilationen schließlich vollzieht sich am eindrucksvollsten auf der Ebene ihrer Makrostruktur: Wie werden die Teilgebiete in eine sinnvolle Reihenfolge gebracht, so dass sich die Wissensbestände nachvollziehbar entfalten? Welche Themen werden in benachbarten Kapiteln behandelt und somit in Beziehung zueinander gesetzt? Welche Teildisziplinen bekommen

DOI: 10.13173/9783447121804.392
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

durch ihre Positionierung z. B. am Anfang oder Schluss der Kompilation eine herausgehobene Bedeutung? Der Untersuchung dieser Fragen sind durch die Überlieferungssituation Grenzen gesetzt, denn die *Collectiones* sind nur zu etwa einem Drittel überhaupt erhalten geblieben und der Platz der unter dem Titel *Libri incerti* tradierten Kapitel in ihnen ist unsicher. Nichtsdestotrotz lassen sich an den erhaltenen Büchern 1–16, 24–25 und 43–50 sowie unter Einbeziehung von Oribasios' Aussagen im Vorwort der *Collectiones medicae* zum Aufbau seiner Kompilation sicherlich einige Erkenntnisse gewinnen. Auf diese Weise könnte es gelingen, einige Schlaglichter auf die sich im Wissenstransfer zwischen den Generationen vollziehenden Prozesse zu werfen. Die Praxis des Kompilierens unterscheidet sich in der Systematisierung von Wissensbeständen (die im Rahmen dieser Fallstudie nur angedeutet werden konnte) deutlich von anderen Praktiken der Auseinandersetzung mit kanonischen Texten und bietet daher ein spannendes Feld für zukünftige, größer angelegte Forschung.

Maria Börno

Anmerkungen

1 Διάγνωσις τῶν δυσκράτων σωμάτων. Kritische Ausgabe des griechischen Textes durch Johannes Raeder, *Oribasii Collectionum medicarum reliquiae*, Bd. IV, Leipzig/Berlin 1933 (*Corpus Medicorum Graecorum* VI 2,2). Für Angaben zu weiteren Editionen und Übersetzungen s. o. Beitrag van der Eijk, Anm. 1.

2 Die Einteilung in Abschnitte entstammt nicht den Handschriften, sondern der ersten Oribasius-Gesamtedition *Œuvres d'Oribase*, hg. v. Ulco C. Bussemaker u. Charles Daremberg, Bd. III, Paris 1858; sie ist am Inhalt orientiert, nicht an Exzerptgrenzen, und bietet eine kleinteilige Strukturierung: Ein Abschnitt umfasst ein bis vier Sätze, und so werden die viereinhalb Seiten griechischer Text des 6. Kapitels in 42 Abschnitte eingeteilt.

3 Galenus, *De temperamentis*, hg. v. Georg Helmreich, Leipzig 1904, Kap. 4–6 des 2. Buches, S. 60–85; 2. Auflage mit Verbesserungen hg. v. S. Besslich, Leipzig 1969; englische Übersetzung mit Anmerkungen durch Peter N. Singer und Philip J. van der Eijk: Galen, *Works on Human Nature*, Vol. 1: *Mixtures*, Cambridge 2018.

4 Kritische Ausgabe des griechischen Textes (mit französischer Übersetzung) durch Véronique Boudon-Millot: *Galien, Exhortation à l'art médical. Art médical*, Paris 2000.

5 *Ars medica* 322,10–323,4 Boudon = 346,6–12 K.

6 Für ein weiteres Beispiel solcher Fehler s. Georg Harig, „Die Galenschrift ‚De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus' und die ‚Collectiones medicae' des Oribasios", in: *NTM. Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin* 7 (1966), S. 3–26.

7 Heinrich Bott, *De epitomis antiquis*, Phil. Diss, Marburg 1920.

8 Sp. 947–957 von Ilona Opelt, „Epitome", in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, hg. v. Theodor Klauser, Stuttgart 1962 (Bd. 5), S. 944–973.

9 S. 428–429 von Markus Dubischar, „Preserved Knowledge. Summaries and Compilations", in: *Wiley-Blackwell Companion to Greek Literature*, hg. v. Martin Hose u. David Schenker, Chichester, U.K./Malden, MA 2015, Sp. 427–440.

10 Vor den im Folgenden genannten Aetios-Kapiteln gibt es eines zum *Erkennen (diagnosis) der besten Mischung*, welches dem Titel und Inhalt nach dem jeweils vorangehenden Kapitel in beiden Oribasios-Kompilationen entspricht (Kapitel 5 der *Libri incerti*, Kapitel 43 der *Synopsis*).

11 Vgl. z. B. die Ergebnisse von Philip J. van der Eijk, „Principles and Practices of Compilation and Abbreviation in the Medical ‚encyclopaedias' of Late Antiquity", in: *Condensing Texts – Condensed Texts*, hg. v. Marietta Horster u. Christiane Reitz, Stuttgart 2010, S. 519–554.

12 Dubischar, „Preserved Knowledge", S. 431.

13 Eine neue Edition dieses Buches habe ich in meiner Dissertation vorgelegt: Maria Börno, *Galens Kommentar zu den Aphorismen des Hippokrates – Kritische Edition, Übersetzung und Kommentar des 7. Buches*, Diss. Humboldt-Universität zu Berlin 2022. Sie wird in der Reihe des *Corpus Medicorum Graecorum* (CMG) der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften publiziert werden (Bd. V 12,7).

14 Dubischar, „Preserved Knowledge", S. 436.

15 Opelt, „Epitome", Sp. 958.

DOI: 10.13173/9783447121804.392
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Praktiken der Texttradition in spätantiken griechischen medizinischen Sammelwerken – Fallstudie Uroskopie

Diese Fallstudie bildet den dritten Teil eines Triptychons. Zur Beschreibung des Problemzusammenhangs und des Forschungsstands siehe die vorhergehenden Beiträge von Philip van der Eijk und Maria Börno.

Einführung

Dieser Beitrag erarbeitet eine exemplarische Fallstudie zur Praxis textueller Präsentation in den medizinischen Kompilationen der Spätantike an einem Beispiel aus einem diagnostischen Teilbereich der Nieren- und Blasenerkrankungen.

Urologische Themen sind im ärztlichen Berufsalltag in allen historischen Zeiträumen und geographischen Regionen gegenwärtig. Es handelt sich um allgemein-menschliche Phänomene, mit denen sich jeder Arzt, Heiler oder Pfleger auseinandersetzen muss. So ist es nicht verwunderlich, dass urologische Themen auch in den spätantiken medizinischen Sammelwerken einen großen Raum einnehmen. Das Spektrum von Blasen- und Nierenkrankheiten, die in antiken medizinischen Texten besprochen werden, ist breit. Es reicht von leichten Entzündungen über blutigfiebrige Erkrankungen bis hin zu Vereiterungen, Tumoren oder Steinleiden. In diesem Beitrag soll der Fokus auf dem Bereich der Urin*diagnostik* liegen. Diese bestand in der Antike zum großen Teil aus Uroskopie – im Deutschen häufig als *Harnschau* übersetzt. Dabei wurde neben Farbe, Beimischungen oder Geruch auch der Bodensatz beurteilt, wobei der Begriff *hypostasis* auftaucht. Dieser Begriff, der in antiken medizinischen Texten häufig im Zusammenhang mit Rückständen in Rezepturen für Lebensmittel oder Arzneimittel verwendet wird, bezeichnet im Zusammenhang mit der Urindiagnostik das Urin*sediment* und drückt aus, dass die im Urin sichtbaren Substanzen nach der *Miktion* (Urinausscheidung) des Kranken nicht sofort im Diagnostikglas sichtbar werden, sondern dass sich diese Substanzen erst absetzen müssen. Daher wurde das Glas zunächst für einige Zeit ruhig abgestellt, um das Abgesetzte, die *hypo-stasis*, sichtbar werden zu lassen.

Ein Gemälde (Abb. 1) eines niederländischen Malers aus dem 17. Jahrhundert[1] zeigt einen Arzt, der an seinem Schreibtisch sitzt. Er hält mit seiner rechten Hand ein Untersuchungsglas mit Urin gegen das Licht. Der Text in dem vor ihm liegenden Buch ist in zwei Kolumnen geschrieben. Rechts neben den Büchern stehen Mörser und Stößel für die Zubereitung einer Medizin, mit seiner Linken hält der Arzt ein Gefäß, in dem Pflanzen oder Stoffe für die Zubereitung sein könnten. In der Antike wurden bereits Glasgefäße zur Untersuchung von Urin verwendet, da es hierbei auf die genaue Unterscheidung von Farbnuancen und auf die Wahrnehmung von sichtbaren Strukturen im Urin ankam. Die Gefäße für die Uroskopie waren aus geblasenem Glas, wie man es seit der römischen Kaiserzeit in Ärztegräbern findet (Glasschmuck war seit archaischer Zeit üblich, die Kunst des Glasblasens ist seit etwa dem 1. Jahrhundert v. Chr. nachweisbar).[2]

Die Uroskopie war bereits in Mesopotamien und im alten Ägypten Teil der medizinischen Diagnostik. Über die Antike hinweg, und

DOI: 10.13173/9783447121804.409
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 1: Ein Arzt bei der Untersuchung mit einem Uringlas. Remdrandt-Schule? Öl auf Leinwand, 113 x 90,5 cm

auch nach der Spätantike, gehörte sie noch über Jahrhunderte zu den grundlegenden diagnostischen Mitteln. Doch wie veränderten sich in der Spätantike die Form und Struktur der Darstellung urologischer Konzepte? Folgten die Sammelwerke inhaltlich einer traditionellen Linie, oder entstanden mit ihnen neue medizinische Herangehensweisen? Laut Galen von Pergamon (2. Jh. n. Chr.) gehören die Urindiagnostik und die Pulsdiagnostik zu den aussagekräftigsten Indikatoren für Krankheiten. Die Herausforderung für antike Ärzte bestand darin, dass körperinnere Prozesse bei Krankheiten für sie von außen nicht beobachtbar waren. Externe Zeichen zu erkennen und zu bewerten war die Aufgabe des behandelnden Arztes. Prognose und Behandlung wurden aus Symptomen, Situationen und Zeichen, *endeixeis, sēmeiōseis* abgeleitet. Die Ärzte beobachteten diese Zeichen im Krankheitsverlauf besonders aufmerksam an den sogenannten *kritischen Tagen*, d. h. in der Phase der Entscheidung der Krankheit (*krisis*).[3] In seinem Werk Über die Krisen (*De crisibus*) erörtert Galen, wie ein Arzt die verschiedenen Zeichen bewerten soll, um zu einer validen Diagnose und Prognose zu kommen. Die Beschreibung von Urinqualitäten als nicht-invasive diagnostische Methode diente dabei als Grundlage für die Deutung innerer Vorgänge im Körper. Bei der Untersuchung der Texte zeigt sich, dass auch die Ergebnisse der Urindiagnostik stets Interpretationen im Zusammenhang mit der Erkrankung der Patienten waren, welche häufig nicht nur in der Niere, den ableitenden Harnwegen und der Harnblase, sondern im gesamten Körper lokalisiert wurde. Der medizinisch-konzeptuelle Hintergrund ist, dass sich die antike Technik der Uroskopie auf die Theorie der Blutproduktion in der Leber gründet: Im Falle einer krankheitsbedingten Dysfunktion der Leber unterliegt der Prozess der Urinbildung einer unvollständigen Verdauung (*apepsia*). Die in den Nieren vom Blut getrennten Urinrückstände zeigen sich unverdaut (*apepton*), und enthalten Spuren der pathogenen Ursachen (*aitiai*). Aus diesen Ursachen kann der Arzt anhand der Beschaffenheit des Urins Rückschlüsse ziehen.[4] Der Grad der Reife des Urins war im antiken Verständnis also ein Zeichen für die Schwere der Krankheit. Je stärker etwa die Leber und die Nieren in ihren Funktionen eingeschränkt waren, desto unreifer zeigte sich bei der Uroskopie der Urin, und desto schlechter war die Prognose für den Kranken. Das Konzept der Unreife des Urins bei Krankheiten findet sich gleichermaßen in antiken wie in spätantiken Texten.

Der Kompilator Aetios von Amida (6. Jh. n. Chr.) ist der Schöpfer der *Medizinischen Bücher* (*Libri medicinales*), eines Sammelwerks in 16 Büchern (siehe dazu einführend den vorhergehenden Beitrag von Philip van der Eijk → S. 379–391). Der Text besteht fast ausschließlich aus Auszügen früherer griechischer medizinischer Schriftsteller und ist nicht nur ein Aufbewahrungsort für Fragmente ansonsten verlorener Werke, sondern auch ein wichtiges Zeugnis des Transfers von

DOI: 10.13173/97834471218O4.409
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

medizinischem Gedankengut in der Spätantike.[5] In Aetios' fünftem Buch finden sich Passagen zur Uroskopie, sein elftes Buch beschäftigt sich u. a. mit urologischen Erkrankungen. Bei der vorliegenden Fallstudie besteht, wie häufig bei der Erforschung der spätantiken Kompilationen, eine methodische Schwierigkeit darin, dass es nicht möglich ist, Transferprozesse von Wissen linear zu verfolgen. Allein der immense Textverlust seit der Antike bietet hierfür eine Barriere. Doch sollen mit diesem Beitrag anhand einer genaueren Betrachtung von Aetios' Exzerpiertechniken Tendenzen nachgewiesen werden.

Auf welche Vorlagen kann Aetios zurückgegriffen haben?

Durch die von ihnen getroffene Auswahl und die Anfertigung von Exzerpten aus antiken Texten besaßen die spätantiken Kompilatoren Autorität und Macht über die Tradition von Wissensinhalten. Sie konnten generell und insbesondere auch beim Thema der Urindiagnostik auf eine breite Texttradition aus alter Zeit zurückgreifen. Bereits Aristoteles (4. Jh. v. Chr.) hatte in seiner Schrift *Über die Teile der Tiere* (*De partibus animalium*) die Funktion der Harnblase und der Nieren bei Tieren und Menschen zutreffend beschrieben.[6] In den sogenannten hippokratischen Texten,[7] wie etwa in *Prognostik* (*Prognostikon*), *Voraussagen* (*Prorrhetikon*), *Aphorismen* oder *Koische Vorhersagungen* (*Coa praesagia*) sowie verschiedenen krankheitsbezogenen (nosologischen) Texten finden sich (noch unsystematische) Passagen zur Urindiagnostik mit teils parallelen Inhalten. In der hippokratischen Schrift *Über innere Erkrankungen* (*De internis affectionibus*) erscheinen Hinweise zur Beurteilung des Urins der Kranken, die in die Beschreibung von bestimmten Krankheitsbildern eingebettet sind.[8] Das hippokratische *Prognostikon* legt in Kapitel 12 eine stringent systematisierte Uroskopie dar – dies ist für die weitere Tradition *der* entscheidende Text (siehe unten). Weitere Quellen zu urologischen Themen finden sich im (lateinischen) Sammelwerk von Aulus Cornelius Celsus (1. Jh. n. Chr.).[9] Von Rufus von Ephesos (1./2. Jh. n. Chr.) ist eine ausführliche griechische Abhandlung, *Über die Krankheiten der Nieren und der Blase* (*De renum et vesicae morbis*), überliefert.[10] Rufus als praktizierender und schreibender Arzt verfasste ein umfangreiches medizinisches Werk, aus welchem spätere Kompilatoren viel übernommen haben. Er war der hippokratischen Tradition verpflichtet und Galen bezieht sich auf Rufus als Hippokrates-Kommentator.[11] Dabei verzichtet Rufus auf die ausführliche Darstellung theoretisch-konzeptioneller Hintergründe (wie sie bei Galen zu finden ist).[12] Leider sind nur einige Schriften des Rufus erhalten, andere sind nur über das Arabische tradiert, wieder andere sind verloren bzw. erscheinen sekundär.[13] Uroskopische Themen finden sich auch bei anderen Autoren, welche teils nur fragmentarisch überliefert sind, wie etwa Archigenes von Apameia (1./2. Jh. n. Chr.). Eine ausführliche Abhandlung Galens zur Uroskopie erscheint in seinem Kommentar des hippokratischen *Prognostikons* 12.[14] Galen kommentiert hier jede einzelne Aussage des hippokratischen uroskopischen Textes detailliert sowie theoretisch und praktisch ausführlich fundiert. Uroskopische Inhalte (oft mit Bezug auf Hippokrates) finden sich bei Galen z. B. auch in den Schriften *Über die Krisen* (*De crisibus*), *Über die schwarze Galle* (*De atra bile*) oder *Über die Gesundheitsvorsorge* (*De sanitate tuenda*). Zusätzlich verweist Galen an vielen Stellen bei Krankheitsbeschreibungen auf entsprechende Urinqualitäten. Galen bezieht sich häufig in weiteren Schriften kommentierend auf das hippokratische *Prognostikon* 12, u. a. auch in seiner Schrift *Kommentare zur hippokratischen Schrift über die Diätetik bei akuten Krankheiten* (*In Hippocratis librum de acutorum victu commentarii IV*).[15] Hier stellt Galen fest, dass Hippokrates in verschiedenen seiner Schriften mit Blick auf die Phase der Krankheit seinen Fokus vor allem auf

DOI: 10.13173/9783447121804.409
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

die Diätetik gelegt habe, aber ebenso auf die Vorhersage und Prognostik, und dass Hippokrates zwar nicht direkt den Begriff der Reife des Urins beschrieben habe, aber das sicherste Zeichen für Reife im Urin genannt habe, nämlich dass es am besten ist, wenn das Sediment immer weiß und glatt ist, wie Hippokrates es im *Prognostikon* darlegte. Alle weiteren antiken bis spätantiken Texte zur Uroskopie erscheinen als Spiegelungen bzw. Bearbeitungen der hippokratischen oder galenischen Textgrundlagen.

Aetios kann die breite Palette galenischer Ausführungen gesehen haben – in seinem Werk erscheint als Exzerpt aus all den galenischen Erörterungen zur Urinbeurteilung ein knapp gefasstes, sehr systematisch dargestelltes und praxisorientiertes Textergebnis. Die prinzipielle Vorgehensweise des Aetios bei seiner Textkonstitution lässt erkennen, dass er besonders häufig aus Galen exzerpiert, oft aber auch seine Quellen gar nicht benennt.[16]

Zwischen den spätantiken Kompilationen und einigen ihrer antiken Quellen liegen mehrere Jahrhunderte medizinischer Praxis und Dokumentation. Die Texttraditionsströme sind äußerst komplex, denn aufgrund textueller Kontaminationen, durch Textverluste oder Umwege griechischer Überlieferung über arabische Übersetzungen ist die genaue Rekonstruktion der jeweiligen direkten Quellen schwierig.[17] Welche sind nun die wichtigsten spätantiken Kompilationen, die uns zum Thema der Uroskopie vorliegen? Vom Werk des Oribasios von Pergamon (4. Jh. n. Chr.), *Medizinische Sammlungen* (*Collectiones medicae*), ist nur etwa ein Drittel der ursprünglich 70 Bände erhalten, und darin finden sich keine relevanten spezifischen Informationen zur Urindiagnostik. Die in diesem Werk des Oribasios vermutlich vorhandenen ausführlicheren Texte zur *Uroskopie* sind leider verloren. Denn analog zur Gesamtheit der Tradition kann angenommen werden, dass in den nicht erhaltenen Büchern des Oribasios auch eine ausführlichere Version zum medizinischen Basisthema der Uroskopie existierte, die mit dem Text des Aetios weitere Übereinstimmungen erkennen ließe. Solche Informationen sind aber in Oribasios' komprimiertem Werk *Synopse für meinen Sohn Eustathios,* (*Synopsis ad Eustathium filium*) in Kapitel VI überliefert: Nach einer kurzen Einführung zur *krisis* von Krankheiten folgt in VI.4 die Darstellung über den Zeichenschluss aus dem Urin[18] (gefolgt von Speicheldiagnostik, Fieberdiagnostik usw.). In dieser verkürzten *Synopsis* des Oribasios (die dennoch verhältnismäßig ausführlich alle medizinisch relevanten Themen abhandelt) sehen wir für jedes einzelne der Bücher eine bis auf das Kleinste eingeteilte Inhaltsangabe, die die Orientierung für den Nutzer in der Praxis stark erleichtert.

Welche Erkenntnisse zur Exzerpiertechnik des Aetios bringt eine frühere Fallstudie?

A. Sideras edierte den urologischen Rufus-Text *De renum et vesicae morbis* 1977 beim *Corpus Medicorum Graecorum* (CMG). Auf dem Weg zur Edition legte Sideras 1974 seine Forschungen zur späteren Rezeption des Textes in spätantiken Kompilationen in einer Studie mit dem Titel dar: „Aetius und Oribasius. Ihre gemeinsamen Exzerpte aus der Schrift des Rufus von Ephesos ‚Über die Nieren- und Blasenleiden' und ihr Abhängigkeitsverhältnis".[19] Von Rufus, den Sideras in seiner Studie als Quelle des Aetiostextes annimmt, ist nur ein Bruchteil seines Werkes erhalten. Viele seiner Schriften zu verschiedensten medizinischen Themenkreisen, die sich in Sekundärquellen über arabische Werke identifizieren lassen, sind verloren. So kann Rufus für das Thema der Zeichen aus dem Harn nicht mit Sicherheit als Grundlage spätantiker Kompilationen (Aetios, Buch V) ausgeschlossen werden, sei es als primäre Quelle oder vermittels anderer Autoren, wie etwa Galen. Die Passagen aus Rufus, *De renum et vesicae morbis*, deren spätantike Rezeption Sideras 1974 in seiner Studie untersucht, befassen sich direkt mit den Er-

DOI: 10.13173/97834471218O4.409
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

krankungen der Nieren und der Harnblase (Aetios, Buch XI). Doch berühren die Fragen zur Herkunft der Exzerpte das Gesamtwerk des Aetios.[20] Sideras stellt in seiner akribischen Textstudie fest, dass Oribasios sich strikter an seine Textvorlagen hält, während Aetios freier damit umgeht und sich für Umformulierungen und Ergänzungen frei fühlt. Diese Herangehensweise des Aetios bestätigt sich im Folgenden bei der Untersuchung der uroskopischen Passagen.

Welche Inhalte finden sich im Werk des Aetios zur Uroskopie?

Eine prognostische Abhandlung über den Urin erscheint bei Aetios im fünften Buch der *Libri medicinales* (V.28-44). Der Zeichenschluss aus dem Urin (also die Harnschau), *sēmeiōsis ek tōn ourōn*, ordnet sich inhaltlich in den Gesamtrahmen des fünften Buches ein, das sich auf Prognostik, allgemeine Krankheitslehre und Diagnostik fokussiert. Die maßgebliche textkritische Edition erschien 1950 beim CMG.[21] Von dem Text liegt bisher keine Übersetzung in eine moderne Sprache vor. Zusammengefasst bietet die Kompilation in V.28–44 etwa folgende Informationen: Kapitel V.28: Urindiagnostik ist besonders bei fieberhaften Erkrankungen sehr nützlich. Um Veränderungen erkennen zu können, muss zuerst die natürliche Beschaffenheit des Urins bekannt sein. Es folgt die Beschreibung des natürlichen Urins und seiner Unterschiede bei Frauen, Männern und Kindern. Kapitel V.29 beschreibt den „besten" Urin bei Kranken. Es geht um Urin-Farben, das Aussehen von Sedimenten, den Reifegrad des Urins, weitere Veränderung dieser Parameter in verschiedenen Stufen als Zeichen der Entwicklung der Krankheit. Kapitel V.30 beschreibt die verschiedenen Bedeutungen weißer Sedimente, ihr Verhalten, ihren Geruch und welche Formen sie annehmen können. Die Kapitel V.31–44 handeln verschiedenste Urineigenschaften und deren Bewertung ab.

Aus welchen Quellen hat Aetios die uroskopischen Passagen in seinem fünften Buch exzerpiert?

Die Inhalte, die sich bei Aetios am Beginn, in V. 29–30 finden, weisen Ähnlichkeit mit dem hippokratischen *Prognostikon* 12 auf, und sieht man auf die einzelnen Texte der vorhandenen griechischen Tradition von ihrem Beginn an, dann erscheint das hippokratische *Prognostikon* 12 als die Urquelle aller nachfolgenden uroskopischen Texte, aus diesem Grund soll es hier in Übersetzung zitiert werden:[22]

Der Urin ist am besten, wenn das Sediment weiß, glatt und gleichmäßig ist, während der ganzen Zeit, bis sich die Krankheit entscheidet, dies zeigt nämlich Sicherheit an, und dass die Krankheit von kurzer Dauer sein wird. Wenn er aber mit Pausen einmal rein uriniert, und ein anderes Mal setzt sich das Weiße und Glatte ab, dann wird die Krankheit längerdauernd und weniger sicher. Wenn aber der Urin rötlich ist und sein Sediment rötlich und glatt, dann wird diese [Krankheit][23] länger als die Vorherige dauern, die Rettung ist aber sicher. Die mehligen Sedimente im Urin[24] sind schlecht, noch schlimmer als diese sind die flockigen, die dünnen und weißen sind stark bedrohlich, noch schlimmer als diese sind die körnigen. Wolken, die im Urin schweben, sind gut, wenn sie weiß sind, aber gefährlich, wenn sie schwarz sind. Solange aber der Urin rotgelb ist und dünn, zeigt er die Krankheit als unreif an, wenn eine solche aber langdauernd ist, dann besteht die Gefahr, dass der Mensch nicht in der Lage sein wird, durchzuhalten, bis die Krankheit ausgereift ist. Tödlichere [Anzeiger sind] der übelriechende, wässrige, schwarze und dicke Urin. Für die Männer und die Frauen ist der schwarze Urin am schlimmsten, für die Kinder aber der wässrige. Diejenigen, die über lange Zeit dünnen und rohen Urin ausscheiden, während im Übrigen die Zeichen auf Heilung deuten, bei denen muss eine Abscheidung[25] in die Bereiche unter dem Diaphragma vorausgedacht werden. Auch die fetten, oben aufsitzenden, spinnwebartigen (Sedimente) sind zu tadeln, sie sind nämlich Zeichen für Einschmelzung.[26] Bei Urin, in dem Wolken sind, soll man beobachten, ob diese unten sind oder oben, und die Farben, die sie haben; und die sich nach unten absetzenden, mit den als gut benannten Farben, sind zu loben, die aber nach oben steigen, mit den als schlecht benannten Farben, sind zu

DOI: 10.13173/9783447121804.409
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

tadeln. Es soll dich aber nicht täuschen, wenn die Blase selbst eine Krankheit hat, und dem Urin solche [Eigenschaften] verleiht – das ist nämlich kein Zeichen vom ganzen Körper, sondern von ihr, aus ihr selbst. (Hippokr., *Prognostikon* 12)[27]

Wie gelangen diese hippokratischen Inhalte und Termini in den Text des Aetios? Über einen Weg aus dem Werk des Rufus kann nichts gesagt werden, da die entsprechenden uroskopischen Passagen dort verloren sind. (In Aetios' Buch XI beim Thema der Nieren- und Blasenerkrankungen wird Rufus jedoch zitiert und namentlich erwähnt.) Die in der *Synopsis ad Eustathium filium* des Oribasius überlieferten uroskopischen Inhalte erscheinen an das hippokratische *Prognostikon* angelehnt, doch sehr stark kondensiert und ohne tiefergehende Bewertung. Aetios beginnt seine uroskopischen Ausführungen mit direktem Bezug auf Hippokrates:

Über den Zeichenschluss aus dem Urin lehrt er [Hippokrates] als Erstes, von welcher Art der naturgemäß beste Urin ist. Besonders bei fiebrigen Erkrankungen hat sich der Zeichenschluss aus dem Urin als äußerst nützlich erwiesen. Da nämlich alles, was unnatürlich ist, sich aus dem Natürlichen findet, wollen wir bei dem Natürlichen beginnen. (Aetios, V.28)[28]

Am Beginn seines fünften Buches hatte Aetios diese Vorgehensweise, also vom Natürlichen auszugehen, direkt auf das *Prognostikon* des Hippokrates gegründet:

Dass der Arzt ein Verständnis der Werke Natur haben muss – und, was hilfreich ist, zu fragen [hilfreiche Fragen stellen zu können]. Deshalb muss der Arzt, entsprechend dem Prognostikon des Hippokrates, geübt darin sein, insbesondere die Werke der Natur zu verstehen […] (Aetios, V.1).[29]

An vielen Stellen seines Werkes hat Aetios keine Verweise auf seine Quellen hinzugefügt, und es zeigt sich, dass er relativ frei mit den exzerpierten Inhalten umgeht. Galen wiederum benennt in seiner Schrift *Über die schwarze Galle* (*De atra bile*), direkt das *Prognostikon* 12 des Hippokrates als seine Quelle und zitiert es *komplett*.[30] Es kann vermutet werden, dass die hippokratische Terminologie durch Galens Vermittlung in den spätantiken Text des Aetios gelangte. Andererseits ist jedoch für Aetios' Zeit anzunehmen, dass neben galenischen Texten und Texten anderer bedeutender Autoren, wie etwa Rufus von Ephesos, auch Sammlungen hippokratischer Texte, etwa aus Alexandrien, existierten, sodass Aetios sowohl das hippokratische *Prognostikon* 12 direkt als auch dessen Abschrift und Kommentierung von Galen gesehen haben kann.[31] Als ein weiteres Bindeglied zwischen Hippokrates und Aetios kann Folgendes angesehen werden: Das hippokratische *Prognostikon* 12 scheint für Galen ausgerechnet für seinen Text über die schwarze Galle deshalb interessant gewesen zu sein, weil darin schwarzer Urin als besonders besorgniserregend gewertet wird. Diese Bewertung verbindet Galen mit seinem Konzept der Rolle von schwarzer Galle in Krankheitsprozessen.[32] Denn Galen wertet die Beschaffenheit des Urins als Hinweis auf den aktuellen Zustand des Blutes des Kranken. Der Fokus auf schwarzen Urin in den antiken Quellen spiegelt sich auch bei Aetios wider, insofern von allen seinen Ausführungen zu den einzelnen Urinqualitäten diejenigen über den schwarzen Urin am ausführlichsten sind (siehe weiter unten zu Aetios V.44).

Die inhaltliche Reihenfolge der uroskopischen Passagen bei Aetios läuft parallel zu Galens *Über die Krisen* I.12, wo ebenfalls zuerst der „beste" Urin, dann der Reifegrad des Urins und dann verschiedene Erscheinungsformen des Urins besprochen werden. Allerdings liefert Galen weitaus mehr theoretische Hintergründe, z. B. zu den Ursachen der verschiedenen Reifestadien des Urins.[33] Diese theoretischen Hintergründe hat Aetios nicht exzerpiert bzw. nur stark verkürzt wiedergegeben, was auf die Praxisorientierung der Kompilation hinweist.[34]

Neben der galenischen Schrift *Über die schwarze Galle* enthält auch Galens Werk *Über die Gesundheitsvorsorge* Erläuterungen zur Urinqualität. Hierin bespricht Galen Absonderungen und Ausscheidungen des

DOI: 10.13173/9783447121804.409
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

menschlichen Körpers und erläutert nach der Abhandlung des Schweißes die Beurteilung des Urins.[35] Galen betont, dass es wichtig ist, auf die Zusammensetzung und die Farbe des Urins zu schauen, und dass auch die Einschätzung des Bodensatzes nicht ausgelassen werden darf. Er erklärt weiter, dass dies alles nämlich genau anzeigt, in welchem Zustand das Blut in den Gefäßen ist. Galen verwendet hier die Formulierung: „das alles zeigt nämlich sehr genau an […]" (δηλοῖ γὰρ ἀκριβῶς τὰ τοιαῦτα πάντα […]). Im Folgenden erklärt Galen mit verschiedenen Formulierungen die verschiedensten Erscheinungen im Urin und was sie bedeuten. Bei Aetios finden wir bezüglich der verschiedenen Urinqualitäten annähernd gleiche Inhalte wie in Galens *Über die Gesundheitsvorsorge*, aber in anderer Systematik angeordnet. Der gesamte, umfassende Inhalt der uroskopischen Gegebenheiten, die Aetios in Buch V darlegt, die ursprünglich von Hippokrates beschrieben und später von Galen in seinem Kommentar zum hippokratischen *Prognostikon* genauer erläutert wurden, findet sich bei Galen im oben genannten *De crisibus* I.12, und hier sind die uroskopischen Inhalte noch weiter ausformuliert als in seinem Prognostik-Kommentar. Und in *De crisibus* I.12 verwendet Galen wie auch in *De sanitate tuenda* häufig Termini, die der Darlegung bei Aetios den Weg geebnet haben können. So finden sich in *De crisisbus* I.12 etwa: σημαίνει (zeigt), μάθοις δ΄ ἂν ἐκ (daran kannst du erkennen), δηλοῖ (zeigt klar), αὕτη μὲν ἡ αἰτία (dies ist der Grund), γνώρισμα (Erkennungszeichen), εἰς τὰς αἰτίας ἀνάγεται (führt (dich) zu den Ursachen), ἐνδείκνυται φύσις (zeigt sich die Beschaffenheit), und viele mehr. Diese ganze galenische Passage ist mit solchen Formulierungen durchzogen – um den Zusammenhang zwischen den vielfältigen Erscheinungen bei der Urinbeobachtung mit ihren pathologischen Hintergründen irgendwie verständlich zu machen. Galens Text ist im Vergleich mit dem des Aetios „bunter" und schwieriger zu lesen. Die Darstellung bei Aetios ist übersichtlicher, einprägsamer und verständlicher.

Eine neue Methode der Textpräsentation bei Aetios?

Es ist vorstellbar, dass Aetios das Vokabular für die Deutung der Zeichen δηλοῖ γὰρ und δηλώσει μὲν aus Galens *Über die Gesundheitsvorsorge* bzw. aus Galens *Über die Krisen* aufgreift und daraus für jede einzelne beschriebene Urin-Eigenschaft in seinem uroskopischen Text die Frage formuliert: „Was zeigt dies?" (Τί δηλοῖ) – und die Antwort formuliert: „dies zeigt […]". Aetios mag selbst diese Methode der Darstellung gewählt haben, weil sich die vielen verschiedenen Eigenschaften und ihre Bedeutung in Galens Fließtext sehr verworren lesen und sehr viel schwieriger zu erfassen sind, als wenn sie übersichtlich in Frage und Antwort gegliedert sind. Das sieht nun bei Aetios folgendermaßen aus: Nach allgemeiner Urinbewertung setzt Aetios ab V.31 eine spezifische Methodik der Präsentation für die einzelnen am Urin beobachtbaren Eigenschaften ein – die Kategorien werden in Frage und Antwort dargestellt: Was bedeutet A? – A bedeutet, dass im Körper xy vor sich geht. Es wird dargelegt, welche Formen und Zeiträume A welchen Aussagewert für die Prognose der Krankheit geben. Es wird stets nur kurz die Frage gestellt und dann direkt zur Antwort übergegangen. Etwa so: „Was zeigt der rote Urin an? – Der rote Urin zeigt Unreife an, nicht tödlich, aber er braucht (ihm fehlt) Zeit zur Reifung […]". Im Folgenden wird die Unreife kurz begründet und erklärt, dass dieser Urin anzeigt, dass die Krankheit längerdauernd sein wird. Oder so: „Was zeigen die klümpchenförmigen Sedimente an? – Wenn das Fett[gewebe] aufgebraucht ist, dann schmilzt das Fleisch und [der Kranke] scheidet klümpchenförmige Sedimente im Urin aus, es ist aber entweder von den Nieren oder vom ganzen Körper". Auch hier folgen weitere Erläuterungen zu möglichen allgemeinen Krankheitszeichen. Insgesamt gibt es 14 Kapitel der Frage-Antwort-Methode zu den Urinqualitäten (V.31–44). Die Fragen lauten:

DOI: 10.13173/9783447121804.409
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

V.31 Was zeigt der dünne und gelbe Urin an?
Τί δηλοῖ τὸ λεπτὸν καὶ ὠχρὸν οὖρον.

V.32 Was zeigt der dünne und rotgelbe an?
Τί δηλοῖ τὸ λεπτὸν καὶ πυρρόν.

V.33 Was zeigt der rote Urin an?
Τί δηλοῖ τὸ ἐρυθρὸν οὖρον.

V.34 Was zeigt der, der dünn ausgeschieden wurde und sich danach außerhalb (des Körpers) eingetrübt hat an?
Τί δηλοῖ τὸ λεπτὸν οὐρούμενον καὶ μετὰ ταῦτα ἔξω ἀναθολούμενον.

V.35 Was zeigt der dick ausgeschiedene und dick bleibende an?
Τί δηλοῖ τὸ παχὺ οὐρούμενον καὶ μένον παχύ.

V.36 Was zeigt der dick ausgeschiedene und sich danach absetzende an?
Τί δηλοῖ τὸ οὐρούμενον παχὺ καὶ μετὰ ταῦτα καθιστάμενον.

V.37 Was zeigt der weiß und dünn ausgeschiedene Urin an, der auch so bleibt?
Τί δηλοῖ τὸ λευκὸν καὶ λεπτὸν οὐρούμενον καὶ μένον τοιοῦτον.

V.38 Wieviele Unterschiede des öligen Urins gibt es, und was zeigen sie an?
Πόσαι διαφοραὶ τῶν ἐλαιωδῶν οὔρων καὶ τί σημαίνουσιν.

V.39 Was zeigen die klümpchenförmigen Sedimente an?
Τί δηλοῦσιν αἱ ὀροβοειδεῖς ὑποστάσεις.

V.40 Was zeigen die körnigen Sedimente an?
Τί δηλοῦσιν αἱ πιτυρώδεις ὑποστάσεις.

V.41 Was zeigen die flockigen Sedimente an?
Τί δηλοῦσιν αἱ πεταλώδεις ὑποστάσεις.

V.42 Was zeigen die mehligen (Sedimente) im Urin an?
Τί δηλοῖ τὰ κριμνώδη ἐν τοῖς οὔροις.

V.43 Was zeigt der übelriechende Urin an?
Τί δηλοῖ τὸ δυσῶδες οὖρον.

V.44 Was zeigt der schwarze Urin an?
Τί δηλοῖ τὸ μέλαν οὖρον.

Von den 14 Fragen und Antworten beginnen also 13 mit τί δηλοῖ, „was zeigt?“, oder mit τί δηλοῦσιν, „was zeigen?“ Nur Kapitel V.38 beginnt mit einer umgestellten Frageformulierung, dort findet sich mit πόσαι διαφοραὶ […] „Wie viele Unterschiede […]“ abweichender Text, deshalb bietet sich eine Quellenforschung hier besonders an. Darlegungen, die mit πόσαι διαφοραὶ arbeiten, finden sich sehr vereinzelt im Fließtext, zuerst bei früheren Autoren, z. B. Aristoteles (*pol.* 1289b), dann bei Galen (*Sympt. diff.* 59), auch bei Archigenes (*Fragmente*)[36] oder in der späteren Tradition bei Paulos (*Epit. med.* VI.34). Die Formulierung scheint sich also über die Zeit an einzelnen Stellen gehalten zu haben, jedoch in keiner Weise systematisiert. An dieser Stelle bei Aetios in V.38 leitet Πόσαι διαφοραὶ eine Frage über *Unterschiede* ein, und nicht, wie in den vorhergehenden und nachfolgenden Punkten, eine Fragestellung nach *bestimmten Qualitäten*. Erstaunlich ist auch, dass Aetios ausgerechnet in dieser Frage V.38, ebenfalls abweichend von dem sonst von ihm stringent verwendeten τί δηλοῦσιν („was zeigen?“) die Formulierung τί σημαίνουσιν („was bedeuten“) verwendet. Sieht man hierzu in galenische Quellentexte, so erscheinen dort häufig Formen von σημαίνειν neben Formen von δηλοῦν zur Interpretation von Urinqualitäten und Aetios hat auch beide Formen übernommen.

Die längste der Frage-Antwort-Passagen ist die letzte, V.44, in der es um die Frage geht, was schwarzer Urin bedeutet (τί δηλοῖ τὸ μέλαν οὖρον). Vermutlich ist sie im Vergleich mit den anderen so ausführlich, weil man diese Form der Urinveränderung als prognostisch besonders schlecht einschätzte. In V.44 werden Erkrankungen infolge schwarzer Galle mit Bewertung der Gefährlichkeit von schwarzem Urin bei Männern, Frauen oder Kindern dargelegt, sowie bei bestimmten Erkrankungen. Es folgt eine Erläuterung zu unterschiedlicher Dicke des Urins, Entstehung schwarzen Urins und symptomatischen Zusammenhängen sowie deren Bewertung für die Überlebenschancen der Kranken mit schwarzem Urin.[37]

Wie entstand die von Aetios präsentierte Darstellungsform der Uroskopie?

Die Anwendung der *ti-dēloi*-Methodik im Text des Aetios erscheint als neuartig im Verlauf der spätantiken Tradition. Und sie

DOI: 10.13173/9783447121804.409
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

erscheint erstaunlicherweise auch im Werk des Aetios selbst nur ausschließlich hier, in den uroskopischen Passagen. Das spätere Sammelwerk des Paulos von Aegina (7. Jh. n. Chr.), *Epitome medica,* umfasst sieben Bücher, urologische Themen finden sich bei Paulos in kurz gefasster Form und *ohne* Frage-Antwort-Methodik in Buch II.13.[38] In Autoren vor Aetios sind bereits einzelne Fragestellungen nachweisbar, so etwa in den hippokratischen Schriften *Über die ärztliche Kunst* (*De arte*), *Über die Winde* (*De flatibus*) und anderen – doch sehr sporadisch und weit entfernt von irgendeiner Systematik. Als einer der methodischen Wegbereiter könnte der Text des Rufus über Patientenanamnese, *Medizinische Fragestellungen* (*Quaestiones medicinales*)[39] angesehen werden, in dem Fragen dargelegt sind, die ein Arzt den Kranken stellen kann, um aus den Antworten des Kranken fachgerechte Schlussfolgerungen ziehen zu können. Doch auch bei Rufus findet sich in keiner Weise eine solche strenge Systematik wie hier bei Aetios. Uroskopische Wissensdarstellung in Form von *ti-dēloi*-Passagen findet sich auch in den pseudogalenischen Texten *Über Urin* (*De urinis*).[40] Doch diese Texte sind in die Spätantike zu datieren und schöpfen vermutlich aus Aetios, sodass sie als Referenz für Aetios ausscheiden.[41]

Diese Herangehensweise mit Frage und Antwort zu jedem spezifischen Phänomen im Urin steht in den uroskopischen Passagen des Aetios für eine – zumindest in unserer Überlieferung – *neue* Darstellung der diagnostischen Methodik in den spätantiken Sammelwerken. Es ist vorstellbar, dass Aetios auf der Grundlage galenischer Texte als Inventor der *ti-dēloi*-Methodik in Frage kommt. Aetios exzerpierte offensichtlich aus Galens Schriften und kann dabei aufgrund der enormen Komplexität des uroskopischen Inhalts diese neue Darstellungsform aus den *dēloi-gar*-Formulierungen Galens heraus entwickelt haben. So kann Aetios ein hilfreiches wissenschaftliches Stilmittel in seine Exzerpte eingebaut haben, indem er aus seiner galenischen Quelle einen neu geformten Text erschuf. Diese Beobachtung passt zu den Ergebnissen der oben besprochenen Studie von Sideras, die zeigen, dass Aetios seine Vorlagen durch Umformulierungen und Erweiterungen relativ frei umgestaltete. Die von Aetios tradierten Texte übertragen wenig Theorie der Medizin, denn das Wissen über hilfreiche Praktiken ist die Basis erfolgreicher Behandlung. Ebenso praktisch ist die möglichst übersichtliche Darstellung von Wissensinhalten für die Ausbildung von Ärzten.[42] Wohl nicht zuletzt aus diesen Gründen waren die medizinischen Sammelwerke des Oribasios, Aetios und Paulos in byzantinischer Zeit weit verbreitet. Die Handbücher von Aetios und Paulos sind in späterer byzantinischer Zeit in 60–70 verschiedenen Versionen nachgewiesen.[43] Seit mittelbyzantinischer Zeit erscheint die Methodik der Wissensvermittlung als gedachter Dialog *in Form von Frage und Antwort* (*erōtapokrisis*) dann häufiger in der Wissenschaftsliteratur.[44]

Fazit zur Fallstudie Uroskopie bei Aetios – Praktiken der Texttradition

Wir können uns (im Bewusstsein umfangreicher Textverluste) die überlieferten Quellentexte und das Werk des Aetios vergleichend ansehen, Ähnlichkeiten und Unterschiede feststellen, Exzerpiertechniken verfolgen und Vermutungen zu den Abhängigkeiten der Quellen aufstellen. Diese Fallstudie sieht eine Tendenz in der Art und Weise der uroskopischen Texttradition von der Antike zur Spätantike: Ursprungsquelltext ist ein hippokratischer Text. Dieser Text wird von Galen im Ganzen zitiert und Abschnitt für Abschnitt genau kommentiert. Galen bekräftigt die Aussagen des Hippokrates und hinterlegt sie mit breitem theoretischen Konzeptwissen, um dann zur Prognostik und Bewertung zu kommen. Verschiedene Zwischenstufen der Texttradition gehen unterschiedlich mit der Breite des Hintergrundwissens um, das sie übernehmen, umstellen und in ihre Werke einbauen. Aetios schließlich lagen offensichtlich verschiedenste Quellentexte und ver-

DOI: 10.13173/9783447121804.409
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

schiedenste Werke des Galen vor, aus denen er unter einem bestimmten Kriterium exzerpiert: dem der Praktikabilität. Dem Kompilieren der Texte mit Blick auf die medizinische Praxis dient auch die klare Strukturierung der Inhalte, die bei Aetios nun in einer neuen Form erscheint. Denn als Besonderheit in der Kompilation des Aetios zur Uroskopie erscheint die Frage-Antwort-Methodik, die, soweit wir wissen, vor Aetios noch nicht in einer solchen stringenten und systematischen Form auftrat. Das uroskopische Wissen, das in seiner Essenz bei Hippokrates vorlag, verbreiterte sich stark durch die Arbeit nachfolgender medizinischer Schriftsteller wie Rufus, Galen und anderen. Aetios exzerpiert aus den Arbeiten dieser medizinischen Schriftsteller das vertiefte uroskopische Wissen und extrahiert daraus wieder eine Essenz. Und diese kompilierte Essenz existierte in der Spätantike *neben* dem breiteren und theoretisch fundierteren Wissen der anderen Werke, welche neben der ärztlichen Praxis „zum Nachlesen" ebenfalls weiterhin zur Verfügung standen.

Annette Heinrich

Anmerkungen

1 Uns sind keine früheren Darstellungen überliefert, doch wurde die Praxis der Uroskopie per Glasgefäße über Jahrhunderte und bis heute fortgesetzt.
2 Vgl. Karl-Heinz Leven, *Antike Medizin. Ein Lexikon*, München 2005, S. 381.
3 Philip J. van der Eijk, „Therapeutics", in: *The Cambridge Companion to Galen*, hg. v. Robert J. Hankinson, Cambridge 2008, S. 283–303, hier S. 294–295.
4 Vgl. Alain Touwaide, „Uroscopy", in: *Brill's New Pauly*, hg. v. Hubert Cancik u. Helmuth Schneider, Leiden 2016. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/uroscopy-e1226110# (13.12.2023).
5 Vgl. Ricarda Gäbel, *Aetius of Amida on Diseases of the Brain. Translation and Commentary of ›Libri medicinales‹ 6.1–10 with Introduction*, Berlin/Boston 2022, S. 7–13.
6 Arist. *part. an.* III, 670b33–672b7.
7 Vgl. Philip J. van der Eijk, „On ‚Hippocratic' and ‚non-Hippocratic' Medical Writings", in: *Ancient Concepts of the Hippocratic. Papers Presented at the XIIIth International Hippocrates Colloquium, Austin, Texas, August 2008*, hg. v. Lesley Dean-Jones u. Ralf M. Rosen, Leiden 2015, S. 17–47.
8 Dazu Annette Heinrich, *Studien zu Hippokrates, De internis affectionibus*, Berlin 2022, S. 32–56. Humboldt Universität Open Access, URL: http://edoc.hu-berlin.de/18452/25816 (13.12.2023).
9 Celsus: *A. Cornelii Celsi quae supersunt*, hg. v. Friedrich Marx, CML I Leipzig/Berlin 1915. Uroskopie bei Celsus z. B. *De medicina* II.4, S. 54,5–15; *De medicina* II.6., S. 58,1–12.
10 Rufus von Ephesos, *Über die Nieren- und Blasenleiden: Rufi Ephesii De renum et vesicae morbis*, hg. v. Alexander Sideras, Corpus Medicorum Graecorum (CMG) III 1, Berlin 1977, S. 86–164; alte Ausgabe: *Œuvres de Rufus d'Éphèse*, hg. v. Charles Daremberg u. Ch. Émile Ruelle, Paris 1879, repr. Amsterdam, 1963, S. 1–63.
11 Z. B. Galen, *Kommentar zu Hippokrates, Epidemien VI*: *Galeni In Hippocratis Epidemiarum librum VI commentaria I–VI*, hg. v. Ernst Wenkebach, CMG V 10,2,2 Berlin 1956, S. 32,3–10 = C. G. Kühn (K.), *Claudii Galeni Opera omnia*, Bd. XVII A, Leipzig 1828, S. 849.
12 Vgl. Rufus von Ephesos, *Über die Nieren- und Blasenleiden*, S. 7.
13 Vgl. Leven, *Antike Medizin* (Eintrag „Ruphos v. Ephesos"), S. 759–760; Vivian Nutton, „(Ruphos) von Ephesos", in: *Brill's New Pauly*. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/rufus-e1025560#e1025610 (13.12.2023).
14 Galen, *In Hippocratis Prognosticum commentaria III*, hg. v. Josef Heeg, CMG V 9,2 Leipzig/Berlin 1915, S. 279,19–290,17 = XVIII B, S. 146–164 Kühn.
15 Galen, *In Hippocratis De victu acutorum commentaria IV*, hg. v. Georg Helmreich CMG V 9,1 Leipzig/Berlin 1914, S. 279,27–280,2; S. 334,23–25 = XV, S. 749; S. 857–858 Kühn.
16 Zu den häufigsten Quellen des Aetios siehe Ricarda Gäbel, „Galen oder nicht Galen, das ist hier (nicht) die Frage! Ausschluss, Ablehnung

DOI: 10.13173/97834471218O4.409
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

und Annahme von Wissen in den medizinischen Enzyklopädien der Spätantike", in: *Dynamiken der Negation. (Nicht)Wissen und negativer Transfer in vormodernen Kulturen*, hg. v. Şirin Dadaş u. Christian Vogel, Wiesbaden 2021, S. 331–351. Siehe auch Christine F. Salazar, „Galenism in the Late Imperial and Early Byzantine Periods", in: *The Oxford Handbook to Galen*, hg. v. Julie Laskaris u. a., Oxford (i. E.).

17 Dazu Philip J. van der Eijk, „Principles and Practices of Compilation and Abbreviation in the Medical ‚Encyclopaedias' of Late Antiquity", in: *Condensing Texts, Condensed Texts*, hg. v. Marietta Horster u. Christiane Reitz, Stuttgart 2010, S. 519–554.

18 Oribasios, S*ynopsis ad Eustathium et libri ad Eunapium*, hg. v. Johannes Raeder CMG VI 3 Leipzig/Berlin 1926, repr. 1964, S. 186,1–30.

19 Alexander Sideras, „Aetius und Oribasius. Ihre gemeinsamen Exzerpte aus der Schrift des Rufus von Ephesos ‚Über die Nieren- und Blasenleiden' und ihr Abhängigkeitsverhältnis", in: *Byzantinische Zeitschrift* 67.1 (1974), S. 110–130.

20 Dazu auch: Sokrates Bravos, *Das Werk des Aetius v. Amida und seine medizinischen und nichtmedizinischen Quellen*. Dissertation. Hamburg 1974, S. 162–171.

21 Aetios von Amida, *Aetii Amideni libri medicinales*, textkritische Edition der Bücher I–VIII in 2 Bd. v. Alessandro Olivieri, CMG VIII 1 und 2 Leipzig/Berlin 1935–1950. Für weitere Angaben zu Editionen der *Libri medicinales* des Aetios → S. 389, Anm. 21.

22 Hippokr., *Prognostikon* 12, in: *Hippocrate III, 1 Pronostic*, hg. v. Jacques Jouanna, Paris 2013, S. 32,5–37,2 = *Œuvres complètes d'Hippocrate*, hg. v. Émile Littré, Paris 1839–61, Bd. II, S. 138–142. Übersetzungen in diesem Beitrag sind von der Verfasserin A. H., sofern nicht anders angegeben.

23 Bezug auf die Krankheit: τοῦτο [τὸ νόσημα], wie auch bei Jouanna, S. 34,4–5.

24 Der Begriff Urin ist Deutschen ein *singulare tantum*, deshalb sind hier griechische Pluralformen, wie τοῖσιν οὔροισιν im Singular übersetzt: „im Urin".

25 ἀπόστασιν (Jouanna S. 34,4–5), lat. *abscessus* von gr. ἀφίστημι, „wegsenden", hier im Sinne von Absonderung, Abscheidung, Abszess (überschüssiger Säfte).

26 ξυντήξεως σημεία (Jouanna S. 35,7), Einschmelzung von Körpergewebe, Fettgewebe.

27 αὐτῆς καθ' ἑωυτὴν (Jouanna S. 37, 1–2), „von ihr (der Harnblase) an sich selbst".

28 *Aetii Amideni libri medicinales* (Olivieri), S. 19,5–9.

29 *Aetii Amideni libri medicinales* (Olivieri), S. 6,15–18.

30 Galen, *De atra bile*, hg. v. Wilko de Boer, CMG V 4,1,1 Leipzig/Berlin 1937, S. 90,13–91,16 = V, S. 141–143 Kühn.

31 Dazu Ricarda Gäbel, „Galen oder nicht Galen".

32 Siehe dazu auch Keith A. Stewart, *Galen's Theory of Black Bile. Hippocratic Tradition, Manipulation, Innovation*, Leiden 2018, bes. ab S. 68: „Physical Descriptions of Black Bile".

33 Galen, *De crisibus* I.12 zur Uroskopie, hg. v. Bengt Alexanderson, *Galenos. Περὶ κρίσεων. Überlieferung und Text*, Göteborg 1967, S. 97–105 = IX, S. 594–607 Kühn.

34 Siehe dazu auch Christine F. Salazar/Philip J. van der Eijk, „Aetius of Amida's Abbreviations of his Galenic Source Texts", in: *Epitome. Abregér les textes antiques*, hg. v. Isabelle Boehm u. Daniel Vallat, Lyon 2020.

35 Galen, *De sanitate tuenda*, hg. v. Konrad Koch, CMG V 4,2 Leipzig/Berlin 1923, S. 110,29–111,28 = VI, S. 251,12–253,6 Kühn; neue Übersetzung ins Englische: Peter. N. Singer, *Galen. Writings on Health. Thrasybulus and Health (De sanitate tuenda)*, Cambridge 2023.

36 Archigenes, *Fragmente*, in: *Frammenti medicinali di Archigene*, hg. v. Cesare Brescia, Neapel 1955, S. 14.

37 Zur Deutung von Zeichen aus dem Urin aus moderner Sicht siehe z. B. Annemarie Hehlmann, *Leitsymptome*, München 2011, z. B. Anurie: S. 22, Hämaturie: S. 170, Ikterus: S. 218, Miktionsstörungen: S. 280, Polyurie: S. 319, Proteinurie: S. 323.

38 Paulos von Aegina, *Epitome medica*, hg. v. Johan Ludvig Heiberg, *Paulus Aegineta*, CMG IX 1,2 Leipzig/Berlin 1921/1924, II.13, S. 94–95.

39 Ruphos von Ephesos, *Quaestiones medicinales*, in: *Rufi Ephesii Quaestiones medicinales*, hg. v. Hans Gärtner, CMG Supplementum IV, Berlin 1962.

40 Frage-Antwort-Passagen in Pseudo-Galen, *De urinis ex Hippocrate, Galeno aliisque quibusdam, Quaesita in Hippocratis de urinis*, XIX, S. 619–626 Kühn.

41 Dazu Alain Touwaide, „Pseudo-Galen's De urinis: A Multifactorial Technique of Diagnosis and a Cultural Interpretation of Color", in:

DOI: 10.13173/9783447121804.409
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

American Journal of Nephrology 22(2–3) 2002, S. 130–135.

42 Dazu Peter E. Pormann, „Medical Education in Late Antiquity. From Alexandria to Montpellier", in: *Hippocrates and Medical Education: Selected Papers Presented at the XIIth International Hippocrates Colloquium, Universiteit Leiden, 24–26 August 2005*, hg. v. Manfred Horstmanshoff u. Cornelis van Tilburg, Leiden 2010, S. 419–41.

43 Brigitte Mondrain, „La lecture et la copie de textes scientifiques à Byzance pendant l'époque paléologue", in: *La produzione scritta tecnica e scientifica nel Medioevo. Libro e documento tra scuole e professioni*, hg. v. Giuseppe De Gregorio u. Maria Galante, Spoleto 2012, S. 607–632, bes. S. 621; Petros Bouros-Vallianatos, „Galen in Byzantine Medical Literature", in: *Brill's Companion to the Reception of Galen*, hg. v. Petros Bouros-Vallianatos u. Barbara Zipser, Leiden 2019, S. 95.

44 Vgl. Leven, *Antike Medizin*, S. 272; zu medizinischen Texten im Frage-Antwort-Format: Michiel Meeusen, *Ancient Greek Medicine in Questions and Answers. Diagnostics, Didactics, Dialectics*, Leiden 2021; Anna Maria Ieraci Bio, „L'erotapokrisis nella letteratura medica", in: *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica*, hg. v. Claudio Moreschini, Neapel 1995, S. 187–208. Die in dieser Anm. genannte Forschungsliteratur nimmt jedoch keinen Bezug auf die im Beitrag besprochenen uroskopischen Passagen des Aetios.

DOI: 10.13173/9783447121804.409
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Annotationen im Medienwandel

1 Handschriftliche und digitale Annotationen

Das Annotieren kann als eine der ältesten Praktiken der Schriftkultur betrachtet werden. In den Kodizes zu der aristotelischen Schrift περὶ ἑρμηνείας (lateinisch: *De interpretatione*), die im Zentrum der folgenden Betrachtungen stehen, finden sich zahlreiche Anmerkungen, die den Text des Aristoteles erklären, erweitern oder illustrieren sollen und die entweder bei der Entstehung der Handschrift oder im Laufe des Gebrauchs entstanden sind. In der Gegenwart können digitale Annotationen und deren Auswertungen dazu dienen, die Geschichte dieser antiken und mittelalterlichen Anmerkungen zu untersuchen. Solche Untersuchungen von Annotationen mithilfe anderer Annotationen sollen im Folgenden dargestellt und zusammengefasst werden, indem verschiedene mediengeschichtlich angeregte Blickwechsel vollzogen werden.

Dazu ist es zunächst nötig zu illustrieren, welche methodischen Veränderungen sich ergeben, wenn Texte nicht als Texte, sondern als Daten betrachtet werden (Abschnitt 2). Denn die handgeschriebenen Annotationen müssen, um sie digital annotieren und analysieren zu können, selbst in eine digitale Form transformiert werden. Bei dieser Überführung wird notwendigerweise von vielen materiellen und medialen Eigenschaften der handgeschriebenen Anmerkungen abgesehen.

In den folgenden beiden Abschnitten 3 und 4 sollen einige Besonderheiten der handschriftlichen Annotationen, die wir untersuchen, hervorgehoben werden. Mit ihrer Betrachtung verschiebt sich der Blick von der ohnehin komplexen Überlieferungsgeschichte von Aristoteles' *De interpretatione* auf Paratexte, die dieses Werk im Laufe der Vormoderne begleitet haben. Ihr Gebrauch ist eng mit den medialen Charakteristika des Kodex verbunden.

Eine weitere Besonderheit dieser handschriftlichen Annotationen ist, dass es sich bei diesen Erläuterungen nicht nur um sprachliche Äußerungen handelt. Vielmehr spielen grafische Elemente wie Diagramme in dieser Überlieferung eine gut sichtbare Rolle, was in Abschnitt 5 erläutert wird.

In Abschnitt 6 und 7 wird vorgestellt, wie sich Annotationen im digitalen Medium in veränderter Weise darstellen. Mit dem Medium und dem Material verschieben sich die Möglichkeiten und Grenzen der Annotationen. Wenn die Handschriften auf digitalen Bildern oder in digitalen Abschriften ‚maschinenlesbar' vorliegen, dann lassen sich die ursprünglichen Anmerkungen der Handschriften auch mit zusätzlichen digitalen Annotationen und Werkzeugen untersuchen und auswerten.

Im letzten Abschnitt 8 werden die Ergebnisse dieser Betrachtungen wissenshistorisch reflektiert. Es soll dargelegt werden, dass handschriftliche und digitale Editionen nicht nur ihre eigenen medialen und materiellen Spezifika haben, die die Möglichkeiten ihres Gebrauchs festlegen, sondern dabei und deshalb auch Darstellungswissen notwendig ist, ein Wissen also um die Darstellungsweisen von Wissen.

DOI: 10.13173/97834471218O4.421
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

☞ Kodierung digitaler Daten

Grundsätzlich liegen digitale Daten im Computer als Dateien vor. Eine Datei ist eine lineare Abfolge von Bytes, deren Länge durch die Dateigröße erkennbar wird. Ein Byte ist eine achtstellige Zahl im Zweiersystem und kann somit 256 verschiedene Werte, von 0 bis 255, annehmen. Die Bedeutung dieser Zahlenwerte ist nicht intrinsisch, sondern wird ihnen erst im Kontext eines Programmes verliehen. Somit gibt es Bytefolgen, die von den entsprechenden Programmen beispielsweise als Video und andere, die als Bilder interpretiert werden können.

Kodierung von Text

Auch ein Text ist für den Computer lediglich eine Bytefolge. Die Linearität ist in diesem Fall für uns Menschen ebenfalls leicht nachzuvollziehen, da auch für uns ein Text aus einer Folge von Buchstaben und Satzzeichen besteht. Der Unterschied besteht darin, dass der Computer Zahlen in Form von Bytes und der Mensch Textelemente wie Buchstaben, Ziffern oder Satzzeichen kennt. Diese Bedeutung entsteht mithilfe einer Zuordnungstabelle, welche eine Abbildung der Zahlenwerte auf Textelemente definiert.

Bei der Zuordnungstabelle hat sich der *American Standard Code for Information Interchange* (ASCII) als Standard durchgesetzt, der den Zahlen von 0 bis 127 die lateinischen Buchstaben, die arabischen Ziffern, einfachen Satzzeichen und Steuerzeichen wie den Zeilenumbruch zuweist.[i] Abbildung 1 zeigt die ASCII-Zeichenkodierung des Textes „veni, vidi, vici".

Die lateinischen Kleinbuchstaben von a bis z liegen im Bereich 97–122, das Komma wird mit dem Byte 44 und das Leerzeichen mit 32 kodiert.

```
118, 101, 110, 105, 44, 32, 118, 105, 100, 105, 44, 32, 118, 105, 99, 105
 v    e    n    i   ,      v    i    d    i   ,      v    i    c    i
```

Abb. 1: Text „veni, vidi, vici" nach ASCII als Bytefolge codiert

```
110,   0,  89, 255, 255, 107,   0, 116,
195,   0,   0, 255, 255,   0,   0, 201,
255,  42,   0, 187, 193,   0,  57, 255,
255, 159,   0, 124, 133,   0, 169, 255,
255, 226,   0,  12,  25,   0, 255, 255,
255, 255, 108,   0,   0, 128, 255, 255,
255, 255, 195,   0,   0, 207, 255, 255
```

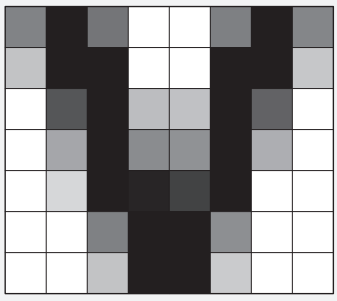


Abb. 2: Buchstabe „v" als Bytefolge, sowie leicht und stark vergrößert dargestellt

In diese wissenshistorisch orientierte Argumentation schieben sich mehrere, in sich geschlossene Exkurse. Diese vollziehen jeweils einen Blickwechsel. In ihnen steht nicht die Wissensgeschichte im Zentrum, sondern deren informatische Umsetzung. Sie erklären grundlegende informatische Konzepte und führen die Umsetzung in der täglichen Forschungspraxis vor Augen. Deutlich gemacht werden soll damit auch in der Textgestalt das Ineinandergreifen dieser Sichtweisen, die sich schon in der wissenshistorischen Anwendung digitaler Methoden findet. Die Zeigehände (☞) weisen auf den Beginn der Einschübe und im Text selbst auf die jeweils genannten Exkurse hin.

2 Texte als Daten

Lesende Menschen sehen Texte in der Regel nicht als Daten. Sie folgen vielmehr den dargestellten Handlungen und ausgearbeiteten Argumentationen, versuchen sie zu verstehen und zu überprüfen. Wollen sie die Perspektive eines Computers einnehmen und den Text, der vor ihnen liegt oder auf dem Bildschirm leuchtet, als eine Kette kodierter Zeichen betrachten, so müssen sie sich dazu zwingen. Menschen ‚sehen' Texte also nicht in derselben Weise wie Computer (☞ Kodierung digitaler Daten); letztere folgen der digitalen Zeichenkette. Wenn Computer Handlungen und Argumentationen erkennen sollen, so müssen sie wiederum dazu ‚gezwungen' werden.

Zunächst kann die Sichtweise, Texte als Daten zu behandeln, irritieren. Es bedeutet, die Texte anders sehen und erfassen zu müssen. Dabei geht Vieles verloren, was das Lesen üblicherweise ausmacht. Es eröffnen sich jedoch auch Möglichkeiten, anders mit Texten zu verfahren, gegebenenfalls lässt die veränderte Handhabung neue Einblicke in die Texte zu.

Eine weitere Irritation kann dadurch entstehen, dass in den Geisteswissenschaften gewissermaßen nichts als einfach gegeben, als *datum* erscheint. Die Geisteswissenschaften sehen in Texten und auch in ihrer digitalen

DOI: 10.13173/97834471218O4.421
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Kodierung Ausdrücke menschlichen Schaffens und Denkens.[1] Geisteswissenschaften haben es mit Gemachtem zu tun. Sie betrachten, was andere Menschen getan und erzeugt haben. Auch die digital kodierte Zeichenkette samt ihrer Kodierung ist ein solches von Menschen Gemachtes. Wenn also von Texten als Daten gesprochen wird, dann sind, bildhaft gesprochen, auch Daten ‚Texte' im Sinne symbolischer Artefakte, die historisch und kulturell bedingt sind und nicht nur von der Maschine ‚gelesen' werden können.

Was also kann gemeint sein, wenn man in diesem Zusammenhang von Daten spricht? Im Folgenden soll damit dasjenige gemeint sein, was einem Computerprogramm als Eingabe dient, was ihm also zur Verarbeitung gegeben wird. Die Ergebnisse dieser Verarbeitung können gespeichert werden und wiederum einem anderen Programm als Daten dienen. Die Rede von Daten benennt also eine Funktion in einer Kette von informatischen Prozessen. Ein Datum in diesem Sinne ist nicht, was wahr ist, sondern das, was in einem digitalen Programm prozessiert werden kann.[2] Gleichwohl sind Praktiken der Datenerhebung und -auswertung oftmals mit deutlichen epistemischen Geltungsansprüchen verbunden. In den folgenden Beispielen finden sich solche Ansprüche implizit mit Bezug auf das Verhältnis von digitalem und dargestelltem Objekt. Ein digitales Abbild oder eine Transkription treten mit dem Anspruch auf, die Handschrift oder den Text der Handschrift wiederzugeben. Dieser Anspruch ist immer nur in Hinblick auf bestimmte Eigenschaften des Originals geltend zu machen. Weder Abbild noch Abschrift sind mit diesem identisch.

Für Leser·innen sind die digitalen Daten, schon gar als diskrete binäre Informationen, in der Regel nicht sichtbar. Es muss aber von Texten zunehmend als Daten gesprochen werden, insofern wissenschaftliche Prozesse heute zu einem größeren Teil digitale Methoden umfassen. Der Umfang, in dem digitale Methoden eingesetzt werden, und die Art, wie dies geschieht, kann stark variieren.

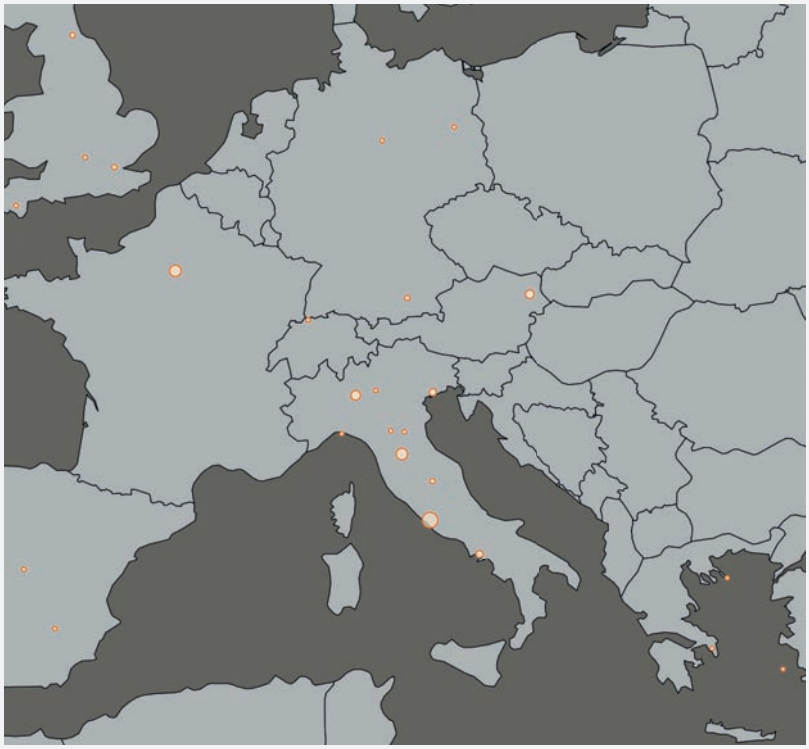


Abb. 3: Bibliotheksbestände mit *De Interpretatione*-Handschriften (Auswahl)

Dieser Standard löst das Problem der Kodierung von Texten im Computer jedoch nur für Schriftsysteme mit entsprechendem Zeichenumfang. Andere Schriftsysteme erfordern mehr als 127 Zeichen. Die ASCII-Tabelle definiert die Werte von 128 bis 255 nicht, sodass dieser Bereich von anderen Kodierungen verwendet werden kann. In frühen Jahren haben eine Vielzahl von Standards diesen Bereich genutzt, beispielsweise ISO-8859-1, um Umlaute und andere akzentuierte Buchstaben zu kodieren.[ii] Hier ergibt sich das Problem, dass die zu verwendende Kodiertabelle manuell ausgewählt werden muss, wobei eine unpassende Wahl dazu führen kann, dass manche Symbole nicht wie gewollt interpretiert werden.

Außerdem verschieben diese Standards das Problem mit dem eingeschränkten Wertebereich nur, da es Schriftsysteme gibt, die mehr als 255 Zeichen haben und innerhalb eines Textes die Kodierung nicht geändert werden kann. So nutzt beispielsweise eines der drei in Japan seit 2010 offiziell verwendeten Schriftsysteme ca. 2000 Kanji.

DOI: 10.13173/97834471218O4.421
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

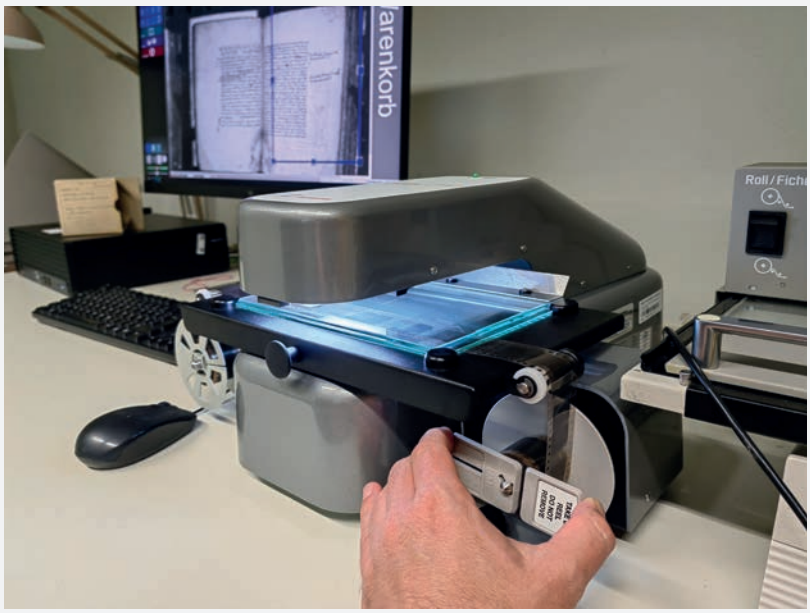


Abb. 4: Mikrofilmdigitalisierung im Aristotelismus-Zentrum

Die aktuell breit akzeptierte Lösung hierfür ist der Unicode-Standard. Dessen Ziel besteht darin, eine Kodierung für möglichst alle weltweit relevanten Schriftsymbole – inklusive Notensymbole, mathematische Symbole oder Emojis – festzulegen und dabei ASCII beizubehalten. Derzeit sind etwa 145.000 Symbole definiert und weitere Bereiche für spätere Verwendung verfügbar.[iii]
Für die technische Umsetzung bedeutet dies, dass mehrere Bytes zur Repräsentation eines einzelnen Zeichens zusammengefasst werden müssen, damit die Grenze von maximal 256 Zuordnungen überschritten werden kann. Die Standards UTF-8, UTF-16 und UTF-32 definieren diese Zusammenfassung auf unterschiedliche Art und Weise, mit unterschiedlichen Vor- und Nachteilen. UTF-8 ist die am weitesten verbreitete Variante, mitunter deshalb, weil sie mit ASCII auf der Byteebene kompatibel ist.
Diese Art der Text-Kodierung ermöglicht Programme, die automatisiert textbezogene Operationen durchführen können. So kann beispielsweise ein Programm geschrieben werden, welches Wörter und Sätze erkennt und extrahiert, linguistische Analysen auf dem Text durchführt oder Verzeichnisse anhand bestimmter Kriterien automatisiert erstellt. Die Darstellung des Textes ist flexibel, er kann in verschiedenartigen Layouts gesetzt und unterschiedlich formatiert werden.

Deshalb können auch die folgenden Ausführungen nur exemplarisch sein. Im Bereich handschriftlicher Überlieferung ist auffällig, dass die Texte im digitalen Medium oft als Abbilder vorliegen. Diese sind auch die Grundlage für die im Folgenden angesprochenen Beispiele.
Des Weiteren muss von Texten auch deshalb zunehmend als von „Daten" gesprochen werden, weil wissenschaftliche Ergebnisse selbst zu einem größeren Teil digital vorliegen. Dies bedeutet im Folgenden weniger, dass Bücher am Rechner geschrieben werden, als dass bei der Arbeit mit digital vorliegenden Texten digitale Ergebnisse entstehen, die nicht für den Druck, wohl aber als digitale Publikationen für die Öffentlichkeit und für die Fachgemeinschaft bestimmt sind. Beide Aspekte, der Blick auf die handschriftlichen Quellen und der Blick auf die eigene wissenschaftliche Arbeit, sollen die folgenden Überlegungen prägen.
Auf Annotationen lässt sich somit ein doppelter epistemologischer und wissensgeschichtlicher Blick werfen. Zum einen sind sie Teil der Quellen, zum anderen Teil der eigenen digitalen Forschungsmethode und -praxis. Bei diesen Betrachtungen wird auf konkrete Beispiele eingegangen, aber versucht, sie in eine allgemeinere Perspektive zu rücken. War mit den Daten das für eine digitale Prozesskette Gegebene und Vorausgesetzte angesprochen, so lassen sich in einer Art von medienphänomenologischer Analyse die Gegenstände der Betrachtung, die Quellen wie ihre digitalen Repräsentationen, auf die materiellen und medialen Bedingungen jener Modi befragen, wie sie gegeben sind. Es wird somit untersucht, welche Affordanzen mit ‚Text' in seinen unterschiedlichen Erscheinungsformen, im handschriftlichen Buch, als Bilddigitalisat, als digitaler Text und in Form digitaler Auswertungen (☞ Kleinste Bausteine und ☞ Übergreifende Muster) verbunden sind.

DOI: 10.13173/97834471218O4.421
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

3 Die griechischsprachige Überlieferung von *De interpretatione*

Die betrachtete Schrift, *De interpretatione* von Aristoteles, wurde von Glossen, Scholien, vollständig und teilweise übertragenen Kommentaren sowie Diagrammen über die Jahrhunderte begleitet, in denen sie als Teil des *Organon* im gesamten Mittelmeerraum verbreitet und als Baustein der akademischen Ausbildung gelehrt wurde. Diese wissenshistorische Situierung des Textes ist auch der vermutlich wichtigste Grund, warum dieses Werk mit etwa 150 erhaltenen griechischsprachigen Handschriften in relativ vielen Exemplaren überliefert ist. Sie stellt eine der umfangreichsten Überlieferungen griechisch-profaner Werke der klassischen Antike in mittelalterlichen Handschriften dar und wurde deshalb vermutlich auch derart oft, ausgiebig und unterschiedlich annotiert.

Im Aristotelesarchiv des Berliner Aristotelismus-Zentrums[3] werden bereits seit Jahrzehnten Mikrofilme der einzelnen Handschriften zusammengetragen. Die Sammlung umfasst Mikrofilme von nahezu allen bekannten Aristoteleshandschriften weltweit (vgl. auch Abb. 3).[4] Mit den gewonnenen Erkenntnissen, der Digitalisierung vorhandener Mikrofilme und dem Erwerb neuer Handschriftendigitalisate aus Beständen weltweit (☞ Kodizes als digitale Objekte) liefert das Aristotelismus-Zentrum damit einen wichtigen Beitrag zur Sammlung des Korpus und trägt zum Erhalt und zur nachhaltigen Erforschbarkeit der Überlieferung bei, deren Originale teilweise bereits verloren, unzugänglich oder von Verlust bedroht sind.

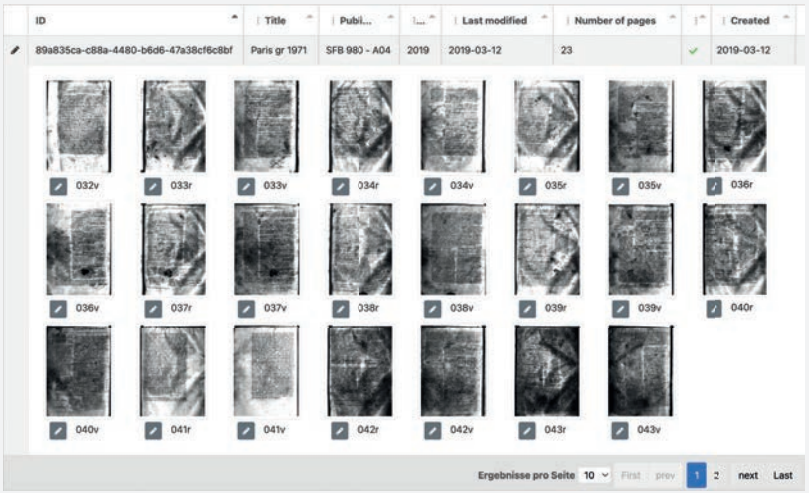


Abb. 5: Übersicht über ein Manuskript mit den zugehörigen Metadaten (Identifikator, Sigle, Veröffentlicher, Veröffentlichungsdatum, Anzahl der Seiten, Zeitpunkt der letzten Änderungen)

Kodierung am Beispiel eines Bildes

Jedoch kann Text auch als Bilddigitalisat vorliegen. Die entsprechenden Bytefolgen kodieren dann keine einzelnen Zeichen, sondern eine Pixelmatrix. Der Text entsteht erst durch Betrachten des Bildes, im Digitalisat ist er lediglich eine Ansammlung von Farbwerten. Daher handelt es sich hierbei um eine rein visuelle Repräsentation des Textes. Die zuvor beispielhaft erwähnten Textoperationen können auf dieser Repräsentation nicht durchgeführt werden.

Abb. 2 veranschaulicht dies am Beispiel der Bytefolge von 56 Bytes, die die Pixelmatrix des Buchstabens „v“ in der Schriftart „Arial Black“, Schriftgrad 13 px codiert. Sie hat eine Größe von 8 mal 7 Pixeln und die Werte entsprechen der Helligkeit eines Pixels von 0 (schwarz) bis 255 (weiß).

Zeichenkodierter Text hat kein konkretes Aussehen und ist daher abstrakter als eine Darstellung des Textes durch ein Bild. Die obigen Beispiele zeigen dies bereits dadurch, dass lediglich der Buchstabe „v“ als Bild eine längere Bytefolge erfordert als der Text „veni, vidi, vici“ in zeichenkodierter Form. Liegt dem Text ein analoges Original zugrunde, geht bei einer Digitalisierung als Zeichenkodierung mehr Information über das Original verloren als bei einer Digitalisierung als Bild. Die Speicherung als zeichenkodierter Text stellt eine höhere Abstraktion als das Bilddigitalisat dar. Merkmale des Originals, die in einem Bilddigitalisat vorhanden sind, können in rein zeichen-

DOI: 10.13173/97834471218O4.421
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 6: Alle in den TEI-Metadaten vorkommenden Ortsangaben, die Besitz oder Ursprungsort betreffen. Ausgenommen sind aktuelle Aufbewahrungsorte

kodiertem Text nicht dargestellt werden. Beispielsweise fehlen Informationen über die verwendeten Farben oder Position des Textes auf der Seite. Die durch eine Abstraktion verloren gegangenen Informationen können zum Teil durch Metadaten beispielsweise in Form digitaler Annotationen wieder hinzugefügt werden. In der Praxis stellen diese Annotationen oft den idealen Kompromiss dar, um die in Bilddigitalisaten enthaltenen Informationen und strukturierte Textinformationen zu verbinden (☞ Kodizes digital annotiert).

☞ Kodizes als digitale Objekte

Analoge Praxis …

Betritt man das Aristotelismus-Zentrum auf der Suche nach einer bestimmten Handschrift, stehen Forschenden wohlbekannte und bewährte Methoden zur Verfügung, um diese zu finden. Der Kodex an sich ist durch Informationen wie beispielsweise Sigle, Titel oder Autor und Entstehungszeitraum wohl beschrieben. Genau diese Informationen stehen an einem zentralen Ort zur Recherche bereit und verweisen auf die entsprechenden Kodizes. Will man nun ein Korpus in seiner Gesamtheit computergestützt auswerten, müssen die physischen Objekte nicht nur digitalisiert werden (Abb. 4), sondern auch ihre vielfältigen Verknüpfungen in der digitalen Welt abgebildet werden – doch wie kann das gelingen?

… in die digitale Welt überführt

Wir benutzen den Begriff ‚digitales Objekt' als Repräsentation des physischen Objekts eines Kodex und versuchen die Struktur des ursprünglichen Objekts zu erfassen. Auf diese Weise werden die Objekte durch den Computer zu-

4 Peritexte als Annotationen

Der Begriff *Paratext* wird oft als Sammelbegriff für eine Reihe von diskursiven Erzeugnissen benutzt, die einen Text begleiten.[5] Gérard Genette hat diesen von ihm geprägten Ausdruck selbst unter anderem funktional definiert. Als Paratext bezeichnet er alles, was einen Text zu einem Buch mache und ihn als solches seiner Leserschaft präsentiere.[6] Damit ist auf den Gebrauch des materiellen Objekts Bezug genommen. Im Folgenden wird der Begriff auch auf handgeschriebene Bücher bezogen.[7]

Im Fall der Kommentare, Scholien, Glossen und Diagramme hat dieser Gebrauch selbst materielle Spuren im Objekt hinterlassen, die seither zur Geschichte des jeweiligen gebundenen Kodex gehören. Sie sind oft schon vorher konstitutive Teile des Objektes, insoweit der Platz für sie bei der Anlage des Buches und des Textes auf der Seite berücksichtigt wurde. Es handelt sich nicht immer um mehr oder weniger spontane Hinzufügungen zum eigentlichen Text, sondern vielmehr oftmals um intendierte Ergänzungen, deren Überlieferung zumindest den Schreibern und Auftraggebern ebenso wichtig sein konnte wie die Überlieferung von *De interpretatione* selbst. Sie werden nicht nur antizipiert, sondern sind in diesem Sinne konstitutive Teile der Überlieferung.[8]

Es lässt sich bei dem Ergebnis oft von einer komplexen, einer zusammengesetzten Gestalt sprechen, die in spezifischer Weise Wissen zusammentragen und ordnen sollte. Die medialen und materiellen Gegebenheiten zeigen, dass diese epistemische Interaktion von Text und Paratext oftmals im Vorhinein bedacht und bezweckt wurde.[9] Das bedeutet, dass die Gestaltung der Handschriften epistemische Prozesse ordnet, beschleunigt oder verlangsamt. Paratexte der genannten Art bringen verschiedene Wissensbestände miteinander in Verbindung und erzeugen so teilweise neue Kontexte, in denen sich diese Wissensbestände in gewisser Weise verändern. Besonders eindrücklich ist dies zu sehen, wenn sich innerhalb der Überlieferungsgeschichte

DOI: 10.13173/97834471218O4.421
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Glossen nicht nur um den Text anreichern, sondern in den überlieferten Text selbst einziehen und zu eigenen Lesarten des aristotelischen Textes werden.[10]

Einzelne Texte wie der Kommentar Olympiodors des Jüngeren zu *De interpretatione* aus dem 5. Jahrhundert sind uns nur fragmentarisch in Scholien, erläuternden Randnotizen in den Handschriften, überliefert.[11] Da solche Hinzufügungen materiell, räumlich und gestalterisch mit dem Text eng verbunden sind, fallen sie unter die Kategorie der ‚Peritexte'.[12] Sie können jedoch, wie bei dem genannten Kommentar Olympiodors, eigene Werke oder zumindest Teile von solchen darstellen.[13]

Glossierung und Kommentierung bedürfen interner Referenzmechanismen. Es muss in einer allen oder bestimmten Leser·innen bekannten Weise zwischen dem kommentierten oder glossierten Text einerseits und dem Kommentar oder der Glosse andererseits vermittelt werden. Peritexte dieser Art erfordern ein mehr oder weniger explizites Referenzsystem. Der Verweis kann, besonders bei Interlinearglossen, die ein einzelnes Wort oder eine kurze Phrase betreffen, topologisch erfolgen: Die Übersetzung steht über dem übersetzen Ausdruck. Identische Referenzmarkierungen am Text und am Kommentar können einen Bezug herstellen,[14] obschon dieser in einer Richtung nicht eindeutig begrenzt ist. In der Regel ist nicht grafisch zu erkennen, wie groß der aus dem Text gewählte Abschnitt ist, der kommentiert wurde. Lemmatisierungen stellen schließlich ein drittes häufiges Verfahren dar, um Kommentare oder Glossen einem Passus der Texte zuzuordnen.[15]

Diese Mechanismen zeigen, dass die Verweispraktiken eng mit den medialen Möglichkeitsbedingungen des Kodex verbunden sind. Für die digitale Forschung an Paratexten dieser Art hat dies zwei Konsequenzen. Zum ersten stellt sich die Frage, wie die Referenzmechanismen der Quellen digital zu reproduzieren sind (☞ Kodizes digital annotiert). Zum zweiten stellt sich die Frage, welche Referenzmechanismen im Digitalen selbst zur Verfügung stehen; und zwar nicht nur um die

Abb. 7: Alle in den TEI-Metadaten vorkommende Personen (‚rs'-Elemente vom Typ ‚Person')

gänglich und auf vielfältige Weise untersuchbar. Dabei ist jedoch zu beachten, dass Entscheidungen bei diesem Modellierungsschritt wie etwa die Aufnahme oder das Weglassen bestimmter Informationen maßgeblich die weiteren Analysemöglichkeiten beeinflussen.

Von Inhalt …

Für einen Aristoteleskodex existieren zwei unterschiedliche Arten von digitalen Objekten. Ein Seitenobjekt enthält den Scan einer einzelnen Seite des Kodex. Verschiedene Formate und Auflösungen des gleichen Bildes ermöglichen beispielsweise die Anzeige eines Thumbnails in einem Webdienst (Abb. 5) oder die effiziente Analyse spezieller Bildeigenschaften. Über eindeutige Identifikatoren ist ein Zugriff auf alle Elemente der jeweiligen Seitenobjekte möglich.

… und Struktur

Übergeordnet existiert jeweils ein *Manuskriptobjekt* mit allen bibliografischen Metadaten im TEI-Format wie Autor, Bibliotheksstandort oder Entstehungszeitraum pro Kodex. Die Angaben zur historischen Provenienz zeigen gerade in ihrer Lückenhaftigkeit und unterschiedlichen Granularität der mit den Handschriften verbundenen Ortsangaben (Abb. 6) und Personennamen (Abb. 7), wie komplex die überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhänge des Handschriftenkorpus sind.

Auch Informationen wie mögliche Verwandtschaften zu anderen Manuskripten können an dieser Stelle in den beschreibenden Metadaten vermerkt werden. Zusätzliche Metadaten agieren als eine Art digitales Inhaltsverzeichnis, in dem die Reihenfolge der einzelnen Seiten(objekte) mittels ihrer Identifikatoren vermerkt ist. Strukturell besitzt also jedes Manuskriptob-

DOI: 10.13173/97834471218O4.421
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

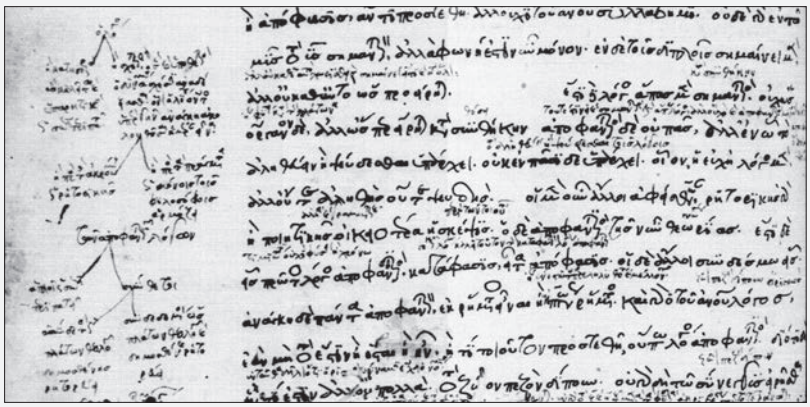


Abb. 8: Auszug aus dem vierten Kapitel der aristotelischen Schrift *De interpretatione* (Paris Gr. 1845, fol. 34v [Detail], Bibliothèque nationale de France)

jekt in seinen Metadaten die Information, welche Seitenobjekte ihm zugehörig sind. Umgekehrt ist auch jedes Seitenobjekt mit dem zugehörigen Manuskriptobjekt per Identifikator verbunden, um bei der Analyse von Einzelseiten die Informationen des Kodex berücksichtigen zu können. Je nach Erkenntnisinteresse können einzelne Elemente, Objekte oder das gesamte Korpus referenziert werden und sind damit beispielsweise mithilfe von Annotationsdiensten anreicherbar.

☞ Kodizes digital annotiert – Peritexte und Diagramme als (Web-)Annotationen

Um die historisch situierten Anmerkungen in den Aristoteleskodizes für computergestützte Forschungsarbeit zugänglich zu machen, ist es nötig, sie inhaltlich, kodikologisch und hinsichtlich ihrer Positionen in den digitalen Repräsentationen der Forschungsgegenstände zu modellieren und zu erstellen.

Ein Modell für alle digitalen Annotationen: das Web Annotation Data Model

Mit der W3C-Empfehlung *Web Annotation Data Model* (WADM) steht seit 2017 ein mächtiges Werkzeug zur Verfügung, um Annotationen in verschiedensten Disziplinen zu modellieren und eine disziplin- sowie plattformübergreifende Auswertung zu ermöglichen[iv] Eine Annotation beinhaltet dabei üblicherweise einen *Body* (‚Welche Information möchte ich anfügen?'), der mit einem *Target* (‚Zu welchem Objekt möchte ich die Information anfügen?') verbunden ist (Abb. 9). Das WADM stellt den Forschenden viele Freiheiten zur Verfügung und erlaubt damit die Annotation in nahezu allen Anwendungsfällen. Es ist nicht nur möglich, Verweise, wie sie in den Handschriften vorzufinden sind, wiederzugeben, sondern auch um eigene fachwissenschaftliche Annotationen mit dem Quellenmaterial zu verbinden.

5 Diagramme als Annotationen

Nun treten im Laufe der Zeit nicht nur Texte an Texte heran. Im Fall der logischen Schriften des Aristoteles spielen Diagramme eine besondere Rolle; sei es als grafische Darstellung von Syllogismen[16] oder von Dihairesen, das heißt als Begriffsbestimmung durch Begriffseinordnung (siehe Abb. 8).
In der Abbildung wird ein Auszug aus dem vierten Kapitel der aristotelischen Schrift *De interpretatione* präsentiert. In diesem Kapitel behandelt Aristoteles eine spezifische Verwendung von λόγος (*logos*). Weil die bloße Bezeichnung λόγος verschiedene Bedeutungen haben kann, wurde vermutlich eine Begriffsdihairesis neben dem Text eingefügt, die die verschiedenen Bedeutungen von λόγος übersichtlich, strukturiert und einprägsam präsentiert, um so den Studierenden dieses Kapitels das Verständnis zu erleichtern, welche Verwendung von λόγος Aristoteles an dieser Stelle näher behandelt und welche irrelevant für das Verständnis des Textes sind.
Die Diagramme erfüllen unter anderem didaktische Funktionen in Schulkontexten.[17] Sie dienen der Vermittlung grundlegender Inhalte, aber auch der fortgeschrittenen philosophischen Auseinandersetzung mit dem Text, indem sie zum Beispiel Argumente mit anderen Argumenten verbinden oder sie mit Methoden kritisch geprüft werden, die etwa im byzantinischen Curriculum, soweit es bekannt ist, erst später gelehrt wurden.[18]
Im Zusammenhang des *Organon* handelt es sich nicht nur um weitgehend eigenständige, spontane oder überlegte Mittel zur Veranschaulichung oder Memorierung. In diesem Zusammenhang stehen viele Diagramme vielmehr in einer engeren Verbindung zu dem Inhalt der aristotelischen Schriften selbst. Sie sind zugleich Anwendungen der in diesen

DOI: 10.13173/97834471218O4.421
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Schriften entwickelten semantischen und logischen Überlegungen. So werden Syllogismen, die in den beiden *Analytiken,* die ebenfalls Teil des *Organons* waren, thematisiert werden, auf *De interpretatione* angewendet und damit auf einen Text, der vor den *Analytiken* gelehrt wurde. Die Schrift selbst galt in byzantinischer Zeit als „dunkel" und „schwierig". Sie konnte daher auch Fortgeschrittene zu einer nochmaligen Beschäftigung anregen. Dies kann eine Erklärung für das Vorkommen von Syllogismusdiagrammen sein.[19]
Insgesamt zeigt sich ein bestimmter Grad an Fluidität auch zwischen Diagrammen und Quellen. Einzelne Glossen können überlieferungsgeschichtlich auf Diagramme verweisen, die unter Umständen nicht übernommen wurden. Einzelne Diagramme können überlieferungsgeschichtlich wiederum aus umfangreichen Kommentaren stammen, die nicht in die Abschrift übernommen wurden. Dies ist der Fall bei einem Diagramm aus dem genannten Kommentar Olympiodors, das sich ohne den Text in einer Reihe von Handschriften findet.[20] Es soll die Aussage des Aristoteles begründen, dass der Ausdruck ‚Nicht-Mensch' kein Nomen sei. Die vatikanische Handschrift, die Olympiodors Kommentar überliefert, überliefert zugleich noch andere Syllogismen in grafischer Form, die als Beweis für diese Aussage dienen können. Es finden sich dort auch Kombinationen von Syllogismen verschiedenen Typs, die diese Aussage des Aristoteles begründen sollen.
Syllogismusdiagramme wurden im Großteil der Fälle vermutlich gezielt für Studierende der Schrift eingefügt, welche die Figuren als Syllogismusdiagramme erkennen konnten und die zudem in der aristotelischen Syllogistik gebildet waren. Insofern konnten Studierende die Diagramme auch verstehen, wenn sie ohne den zugehörigen Kommentartext übernommen wurden. Die Syllogismusdiagramme konnten prägnant die Stichhaltigkeit eines Schlusses im Text, bzw. den logischen Zusammenhang von Begriffen im Text vor Augen führen. Alternativ ist es auch denkbar, dass sie Ausdruck syllogistischer Übungen

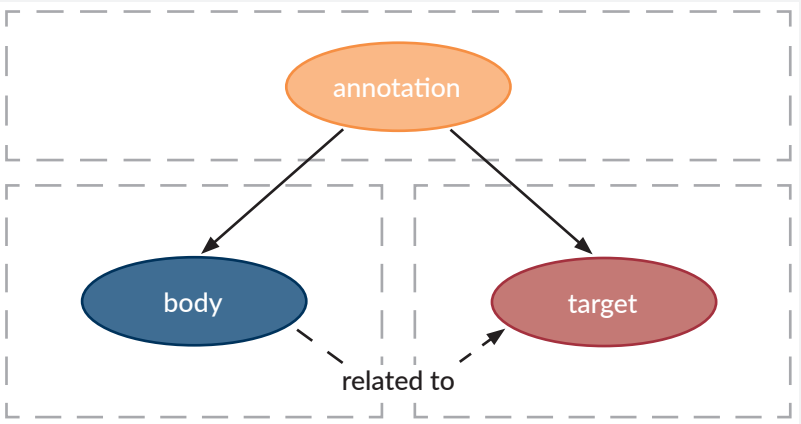


Abb. 9: Schematische Übersicht einer Annotation gemäß *Web Annotation Data Model*

wendungsfällen. Ist das Ziel jedoch eine automatische Auswertung, ist diese sehr freie Modellierung im Forschungsalltag nicht praktikabel und erfordert ein gewisses Maß an Schematisierung. Nur mithilfe von normierten Begriffen, sogenannten (kontrollierten) Vokabularen,[v] ist der Computer in der Lage, Gleiches als gleich zu erkennen und damit Schlüsse über Gemeinsamkeiten und Unterschiede ziehen zu können.

Blaupausen für jede Annotationsart

Für jede digitale Annotation werden Basismetadaten wie Entstehungszeitpunkt, Änderungszeitpunkt oder Ersteller gespeichert, um den Forschungsprozess nachvollziehbar und reproduzierbar zu gestalten sowie den Forschenden ihre Forschungsleistung zuschreiben zu können. Ebenso wird zu jeder Annotation ein *Purpose* oder Zweck hinterlegt, um die damit verbundenen Informationen zu kategorisieren und unterschiedlich auswerten zu können. Für die Aristoteleskodizes existieren mit ‚Seite', ‚Textbereich', ‚Glosse/Scholie' und ‚Diagramm' zurzeit vier Blaupausen, die den Inhalt der Bodies strukturieren und dem Forschenden eine standardisierte Beschreibung gleicher Phänomene ermöglichen.

Annotationen in der Praxis

Für die tägliche Arbeit werden den Forschenden grafische Oberflächen zur Verfügung gestellt, die den Annotationsprozess unterstützen und vereinfachen sollen. Im ersten Schritt werden die entsprechenden Bildbereiche mit den Anmerkungen in Form eines Rechtecks oder Polygons markiert (Abb. 10) und anschließend im zweiten Schritt mit den von der Blaupause vorgegebenen Metadaten angereichert. Alle Informationen werden im

DOI: 10.13173/9783447121804.421
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

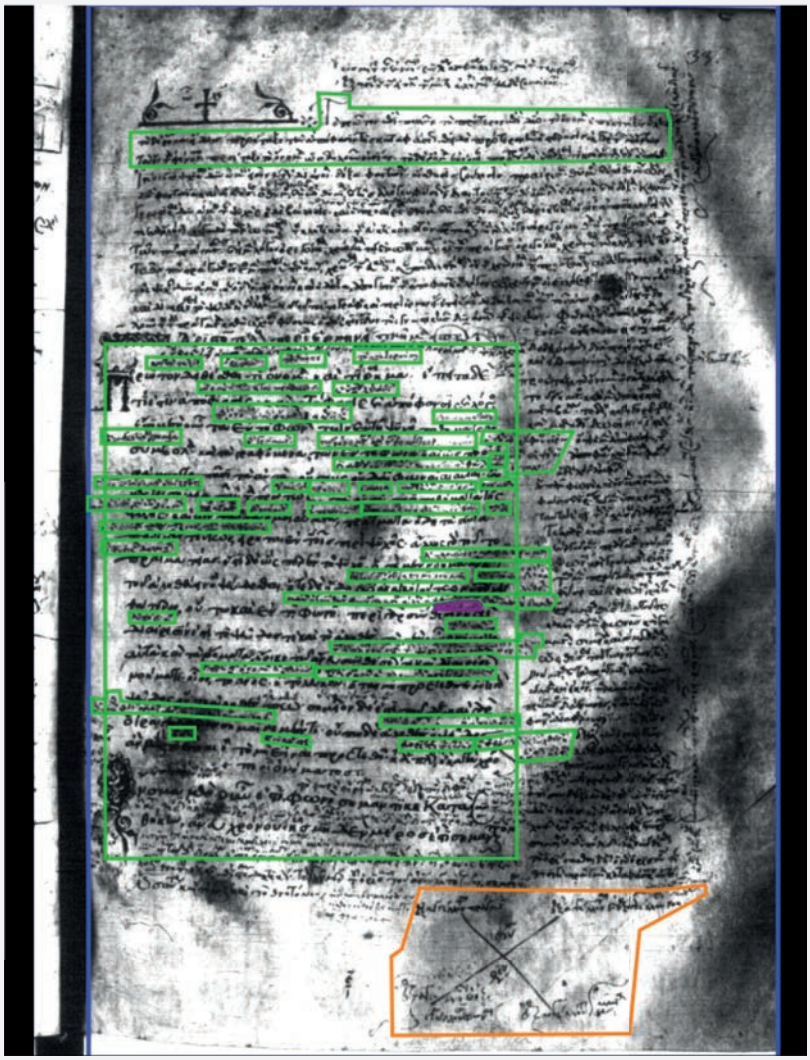


Abb. 10: Von Forschenden annotierte Handschriftenseite (Paris Gr. 1971 33r, Bibliothèque nationale de France)

Hintergrund als *Web Annotation Data Model*-Annotation in einem zentralen Server gespeichert.[vi]
Für die Forschenden bedeutet dies jedoch eine hohe Arbeitsbelastung, da potenziell sehr viele Stellen mit nicht zu unterschätzendem Aufwand zu annotieren sind. Da im Falle der Aristoteleskodizes jedoch kein Volltext der zusätzlichen Anmerkungen existiert, ist der ‚Umweg' über die Bildannotation waren, dass also Studierende, die die aristotelische Syllogistik gelernt hatten, ihr Wissen anwandten und übten, indem sie mittels der Syllogismusschemata den logischen Zusammenhang von Begriffen im aristotelischen Text erwiesen.
Wenn spätere Rezipient·innen die Figuren hingegen nicht mehr als Syllogismusdiagramme erkennen konnten, konnten ihnen die Diagramme auch nicht dazu dienen, in kurzer und prägnanter Form und damit womöglich einfacher den logischen Zusammenhang von Begriffen im aristotelischen Text zu verstehen.

6 Digitale Räume des Annotierens

Wenn die Quellen als Bilddigitalisate vorliegen, dann sind die informatischen Optionen für die Prozessierung dieser Daten weitgehend andere als die für die Verarbeitung von digitalen Textabschriften. Es kann nun so erscheinen, als ob die Bilddaten der fotografierten Handschrift weiter vom Text entfernt sind als eine digitale Transliteration oder Transkription. Dieser Eindruck mag daher rühren, dass es sich sowohl bei der Quelle als auch bei der digitalen Repräsentation um Texte handelt. ‚Prima facie' – auch im Wortsinn – kann sich die Situation aber umgekehrt darstellen. Bilder sind zwar andere Daten als Texte. Doch transportiert das Bild, wie oben gezeigt, bestimmte Elemente der Handschrift, die gerade bei der Umschrift üblicherweise verloren gehen, wie zum Beispiel die Angaben zum räumlichen Verhältnis von Text und Annotation (Glosse, Scholie, Diagramm). Selbst das beste Digitalisat ist nicht identisch mit der Handschriftenseite[21] und auch die Überführung von handschriftlichem Text in einen digitalen Text stellt eine mediale Transformation dar.[22]
Wie auch schon deutlich wurde, bilden Digitalisate im Bereich handschriftlicher Überlieferung oftmals die Grundlage für verschiedene Forschungen, die zum Teil über die bisherigen Editionen hinausgehen. Im Falle der griechischen und byzantinischen Überlie-

DOI: 10.13173/9783447121804.421
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ferung zu Aristoteles' *De interpretatione* sind die meisten Überlieferungsträger nicht ediert. Die historisch-kritischen Editionen beziehen sich auf eine Auswahl der aus textkritischen Erwägungen für besonders wichtig gehaltenen Textzeugen. Vielleicht trägt die Digitalisierung zu einer Erweiterung der Textgrundlage bei. Einstweilen liegen der Forschung in vielen Fällen zunächst aber digitale Bilder vor. Dies gilt umso mehr für die zahlreichen Peritexte, die den aristotelischen Text im Laufe der Jahrhunderte begleitet haben und die üblicherweise nicht Teil seiner Editionen sind.
Aus den Mikrofilmen des Aristotelesarchivs wurden und werden für einzelne Untersuchungen, insbesondere wo keine anderen Faksimiles zur Verfügung stehen, Digitalisate erstellt. Eine semiautomatische Bildanalyse half dabei, Texte und Diagramme auf den Digitalisaten zu bestimmen. Diese Bildbereiche konnten in der Form digitaler Annotationen transkribiert, übersetzt, mit kodikologischen Vokabularen klassifiziert und auch auf die kanonischen Stellenangaben des aristotelischen Textes bezogen werden. Auf dieser Grundlage war es möglich, bestimmte Diagramme im gesamten Bestand aufzufinden und auch die Übereinstimmung der Interlinearglossen in Handschriften zu prüfen. Es lassen sich auf diesem Wege die Annotationen zum Beispiel mit Transkriptionen und Übersetzungen in den Quellen rekonstruieren. Auch bestimmte Verweisstrukturen wie die zwischen glossiertem Wort und Glossen lassen sich darstellen. Darüber hinaus ist es aber auf diesem Weg auch möglich, ergänzende eigene Annotationen an die Quellen heranzutragen.

7 Digitale Zugriffe auf Annotationen

Selbst in dem Fall, dass Digitalisate mit Nutzungsbeschränkungen versehen sind, können die Annotationen genutzt werden, um in visueller Gestalt Zusammenhänge zwischen den Überlieferungsträgern darzustellen. Anhand bestimmter Parameter lassen sich die Textzeugen unterschiedlich filtern und zusammen.

Abb. 11: Glossierung von 16a12 (Bekkerzählung): „κατάφασιν" in zwölf verschiedenen Kodizes

die einzige Möglichkeit, diesen Schatz an zusätzlichen Informationen einer automatischen Auswertung zugänglich zu machen.

☞ Kleinste Bausteine: annotierte Glossen

Eine Annotation? Tausende!

Glossen sind eines der am häufigsten auftretenden Phänomene des hier untersuchten Korpus von Handschriften und wurden von den Forschenden in mühevoller Kleinstarbeit ausgezeichnet. Entsprechend der Glossen-Blaupause (☞ Kodizes digital annotiert) werden dabei verschiedene Informationen im *Body* der Annotation hinterlegt:

- Der Peritext-Typus wird aus Begriffen eines kontrollierten Vokabulars bestimmt. Im Falle von Glossen besteht die Wahl zwischen „Interlinearglosse" und „Marginalglosse".
- Die Textstelle, in der die Glosse ergänzt wurde, wird gemäß der in der Fachdisziplin gebräuchlichen *Bekkerzählung*[vii] gekennzeichnet. Dies erlaubt die Zuordnung der Glossen zu spezifischen Abschnitten der Überlieferung und damit beispielsweise Filterung und Suchen bei der Analyse.
- Der Glossentext wird in der Originalsprache gemäß UTF8-Kodierung transkribiert. Diese wörtliche Wiedergabe der Glosse liefert wichtiges Material für die Quellenforschung, da die oft nur für Expert·innen überhaupt entzifferbaren Peritexte sowohl weiterer Forschung als auch digital-quantitativen Methoden der Textanalyse zugänglich werden.
- Auf die gleiche Weise wird auch der glossierte Satzteil des Aristotelestextes transkribiert und auswertbar.

Mittels Suche nach identischem Text und Textstelle lassen sich nach diesem Modell alle annotierten Glossen gleichen Inhalts finden und nebeneinanderstellen (Abb. 11). Auch die Lage der Glosse auf der Buchseite ist für die Forschenden von Interesse und wird im *Target* der Annotation gespeichert.

DOI: 10.13173/9783447121804.421
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

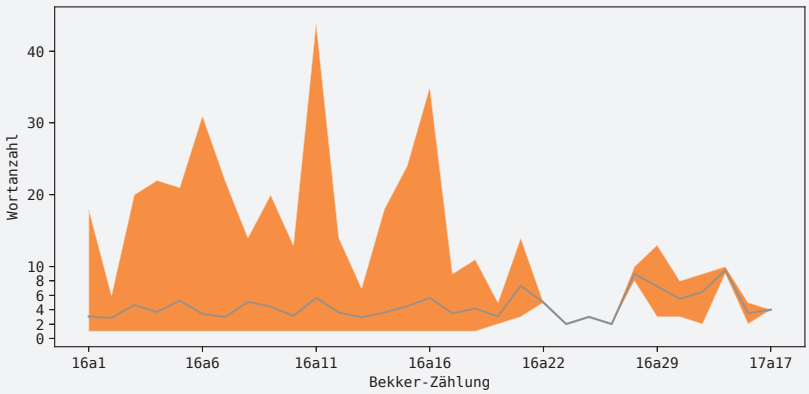


Abb. 12: Mittlere (graue Linie), maximale und minimale Wortzahl (gelber Bereich) in den Interlinearglossen (aufgeteilt nach Bekkerzählung)

Neben den rein technischen Anwendungen wie der Darstellung der Annotation innerhalb eines Webdienstes, kann diese räumliche Anordnung auch über die intendierte Lesereihenfolge der Glossen und den glossierenden Bezug Auskunft geben. In der Gesamtheit können annotierte Glossen auch Aufschluss darüber liefern, inwieweit ihnen bereits bei der materiellen Konzeption des Kommentars Platz zur Entfaltung eingeräumt wurde.

Vielfältige methodische Anschlussmöglichkeiten

Auch wenn eine vollständige Annotation allein der Glossierungen im Falle von *De interpretatione*-Überlieferungen aufgrund der Menge eine schier unlösbare Aufgabe darstellt, so wächst mit jeder hinzukommenden Annotation die methodische Belastbarkeit quantitativer Analysen. An die Stelle von Einzelbefunden tritt dann die Möglichkeit, Tausende von strukturierten Peritext-Annotationen in die Forschungsarbeit einfließen zu lassen. Als digitale Repräsentationen der historischen Glossierungspraxis wird diese gleichzeitig Methoden des Distant Reading[viii] als auch dem des Distant Viewing[viii] (im Sinne einer Analyse des visuellen Materials) zugänglich.

Annotation ermöglicht es auch, die Buchdigitalisate auf die annotierten Ausschnitten zu reduzieren, beispielsweise für paläografische Vergleiche. Mithilfe der Transkriptionen ist dabei ein Vergleich bis auf die Ebene einzelner Wörter, Silben oder Buchstaben denkbar, um etwa die Identifikation von Schreiberhänden digital zu unterstützen.

Zugleich wird das Analysematerial zumindest partiell aus dem Kontext der Digitalisate herausgelöst. Zeilenweise Glossen bleiben zeilenweise Glossen, unabhängig davon, ob Zugriff auf das Digitalisat selbst besteht.

menstellen. Auf diese Weise können Metadaten der Handschriften, wie Entstehungszeit oder Provenienz, mit Inhalten der Annotationen, wie den Transkriptionen der glossierten Worte und der Glossen selbst, kombiniert werden.

Forscher·innen können Korpora nach ihren Erkenntnisinteressen zusammenstellen und in diesen nach Verteilungen bestimmten Wissens suchen. Es lässt sich beispielsweise im transkribierten und annotierten Material prüfen, ob derselbe ‚Fehler' in bestimmten Diagrammen in verschiedenen Handschriften auftritt und ob diese Handschriften auch in der Glossierung weitgehend übereinstimmen. Falls dies so ist, kann von einem stemmatologischen Zusammenhang ausgegangen werden.[23] Qualitative Funde solcher Übereinstimmungen können durch das digital annotierte Material quantitativ überprüft werden (☞ Übergreifende Muster: von Annotationen zur Auswertung). Die Annotationen und ihre Auswertungen können auch ohne die Digitalisate publiziert werden und erlauben einen eigenen Zugriff auf die Quellen. Dies ist zum Beispiel für Untersuchungen interessant, wenn eher die philosophischen Inhalte als die philologischen Gegebenheiten betrachtet werden sollen.

Ein anderer Zugriff, der sich bei Nutzungsbeschränkungen für die Digitalisate anbieten kann, ist, einen alternativen Referenzpunkt für die Annotationen zu definieren. Im Fall von *De interpretatione* kann dies die kanonische Bekkerzählung des aristotelischen Werks und eine lizenzfreie, hinreichend reliable Textfassung sein. Auch in den Fällen, in denen die Faksimiles nicht frei zugänglich sind, kann zumindest anhand der Textstelle auf verschiedene Scholien, Glossen und Diagramme Bezug genommen werden.[24] Informatisch relevant ist dabei, dass im vorliegenden Fall mit dem Web Annotation Data Modell in diesem Zusammenhang ein Format verwendet wird, das sowohl beim annotierten Gegenstand als auch beim Inhalt der Annotation gewissermaßen multimedial angelegt ist. Es erlaubt unter anderem, Bilder mit Texten

DOI: 10.13173/97834471218O4.421
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

zu annotieren, aber auch umgekehrt. Im vorliegenden Fall wird der Inhalt einer Annotation sowohl auf ein Bildsegment bezogen als auch auf eine Textstelle. Wenn das Faksimile frei zugänglich ist, lässt sich neben der kanonisch gezählten Textstelle auch die Stelle auf der Seite im jeweiligen Kodex anzeigen. Wenn dies nicht der Fall ist, erlaubt zumindest der Bezug auf die Textstelle eine Relationierung zum aristotelischen Text, darüber hinaus aber auch zu anderen Glossen und Scholien.[25]

Die beschriebenen Wege im Fall rechtsbeschränkter Objekte sind mit medialen Verschiebungen verbunden. Wenn die Annotationen genutzt werden, um zum Beispiel grafische Auswertungen einer großen Menge eben dieser zu erstellen, so entschwindet die topologische Information der handschriftlichen Wissensorganisation weitgehend aus dem Blick, obwohl sie in den Annotationen gespeichert ist. Wenn, um ein zweites Beispiel zu geben, die Annotationen zu den Scholien und Glossen auf eine zugängliche Textfassung bezogen werden, dann muss diese Fassung nicht mit dem überlieferten aristotelischen Text in dem jeweiligen Kodex übereinstimmen und der historische Zusammenhang kann so ein Stück weit verloren gehen. Die Verwendung kontrollierter Vokabulare bei der Annotation kann weitere Zugänge zu den Quellen eröffnen. Unabhängig davon, ob diese Vokabulare historische oder aktuelle Klassifikationen auf der Ebene digitaler Annotationen widerspiegeln, lassen sich die Annotationen auf ihrer Grundlage in einer Weise repräsentieren und bündeln, die im Buchdruck nur in eingeschränktem Maße zur Verfügung stand. Für bestimmte Nutzer·innen einer Edition ergeben sich damit Möglichkeiten, über Schnittstellen eigene, an das jeweilige Interesse adaptierte Anfragen an das Material zu stellen. Diese Möglichkeiten sind begrenzt durch die Inhalte und den Umfang der digitalen Editionen und Sammlungen selbst. Auf diese Weise sind diese Nutzer·innen aber nicht auf die Angebote einer digitalen Oberfläche festgelegt.

Für andere und wahrscheinlich die meisten Nutzer·innen sind aber die grafischen Oberflä-

```
<filiation >
  <label >Verwandtschaft</label>
  <desc >
     Stemmatisch sehr eng verwandt mit Paris. Gr. 1971 (Aufweis signifikanter gemeinsamer Fehler)
     und enger verwandt mit Reg. Gr. 107; Diagramm f. 82v. findet sich auch in Modena Alpha V.8.13,
     Madrid BN 4553, Laur. 87.16, Basel F II 21, Oxf. Laud. 46, Marc. Gr. 204, Vind. Suppl. Gr. 67,
     Vind. Phil Gr. 217, Reg. Gr. 107, Paris. Suppl. Gr. 599, Par. Gr. 1971
  </desc>
</filiation>
```

Abb. 13: Auszug aus den fachwissenschaftlichen Metadaten zu *Vatikan Urb Gr. 56* (Michael Krewet)

☞ Übergreifende Muster: von Annotationen zur Auswertung

Ein Beispiel digitaler Quellenforschung

Die Peritexte der Aristoteleskommentare bilden Kontaktflächen zwischen den einzelnen Textzeugen der Überlieferung. Digitale Annotationen als wissenschaftliche Arbeitspraxis erschließen diese paratextuellen Elemente für die computergestützte Auswertung (qualitativer und quantitativer Art). Am Beispiel annotierter Interlinearglossen – also jener Glossierungen, die im Zwischenraum der Zeilen des aristotelischen Textes Platz gefunden haben – kann das Potenzial der Annotationsanalysen verdeutlicht werden. Anhand von mehr als 1500 solcher fachwissenschaftlich annotierter Glossen eines Typus lassen sich quantitativ Einblicke in die Praktik des Glossierens gewinnen, wahrscheinliche Kontakte zwischen Schreibern und Kodizes aufspüren und qualitative Befunde untermauern.

Die Glossierungen reichen von zahlreichen Ein-Wort-Interlinearien (circa ein Viertel der annotierten Interlinearglossen) bis zu einzelnen äußerst umfangreichen Glossierungen, die in diesen Fällen fließend von Interlinearbereichen in Randbereiche der Handschriften übergehen. Im Mittel sind die Glossierungen zwischen zwei und sechs Wörtern lang (Abb. 12):

Verschiedene Handschriften – Identische Glossen

Annotierte Glossen lassen sich (bei maximaler Vereinfachung der Anforderungen) als identisch einstufen, sofern sie identischen textuellen Inhalt aufweisen und auf die gleiche Referenz in der aristotelischen Logik verweisen (hier auf Granularität der Bekkerzählung). Die Referenz erfolgt dabei ausschließlich implizit, durch Positionierung auf der Manuskriptseite in räumlicher Nähe zur textuellen Verweisstelle. Identische Glossierungen können, müssen aber nicht bedeuten, dass zwei Kodizes im Laufe der Überlieferung in Kontakt getreten sind oder der gleichen Schultradition zuzuschreiben sind. Durch ihre große Zahl und grundsätzliche inhaltliche Heterogenität bilden die annotierten Interlinearglossen eine ‚kritische Masse' von Daten, die beispielsweise textkritische Befunde zu den Aristotelesabschriften oder andere Kon-

DOI: 10.13173/9783447121804.421
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

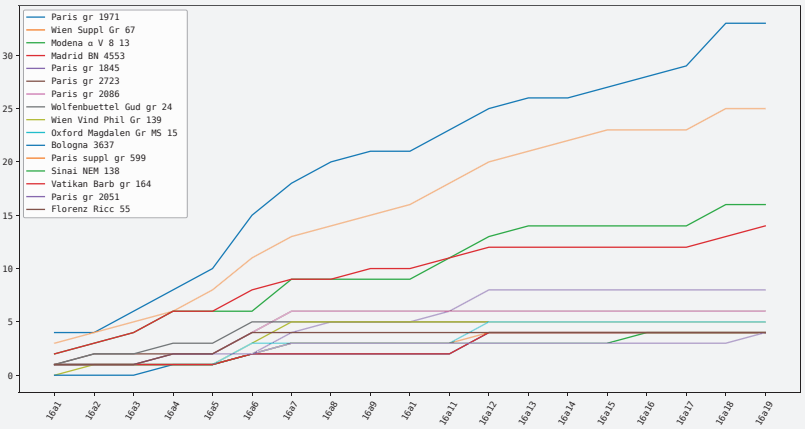


Abb. 14: Paarweise, kumulative Zählung identischer Interlinearglossen zwischen *Vatikan Urb Gr. 56* und anderen Kodizes

takt- und Verwandtschaftsindizien ergänzen können.

Enge Verwandte und flüchtige Bekannte. Das Beispiel von Kodex *Vatikan Urb Gr. 56*

Wo der digitalen Annotation der Interlinearglossen aufgrund stemmatischer Auffälligkeiten und der Auswertung einzelner Diagramme bereits Annahmen zum Verwandtschaftsgrad zwischen Kodizes vorausgingen (vgl. Abb. 13), können diese durch die Zählung von Interlinearglossen teils klar bestätigt werden.

Dies betrifft besonders die nahe Verwandtschaft zu *Paris Gr. 1971* (*[Vatikan] Reg. Gr. 107;* derzeit nicht annotiert und deshalb in der quantitativen Auswertung nicht enthalten). Die Einstufung als möglicher Kontakt bestätigt sich insb. bei *Vind. Suppl. Gr. 67* und bei *Modena Alpha V.8.13* und *Madrid BN 4553*. Zählen wir alle Glossen, die sowohl in *Vatikan Urb Gr. 56* vorkommen als auch in der jeweils zu vergleichenden Handschrift, dann heben sich die genannten Handschriften erkennbar vom Rest ab (Abb. 14). Die Handschrift *Paris Gr. 1845* zeigt quantitativ eine nähere Verwandtschaft im hinteren Teil (ab 16a10), andere Handschriften lassen sich durch die quantitative Analyse als ‚nicht näher verwandt' bezüglich ihrer Glossierungspraxis bündeln.

chen essenziell für den Zugriff auf die Quellen und Materialien. In diesem Sinne ließe sich sagen, dass „Interfaces", grafische Oberflächen und Schnittstellen, in übertragener Weise eine Art digitalen Paratext darstellten, der Zugänge zu den Daten ermöglicht oder erschwert.[26] Dieser Paratext lässt dann Bilder und Texte zu einer digitalen Edition oder einem digitalen Archiv werden. Die Publikation digitaler Daten ist daher typischerweise, wie jede Art der Publikation, auch eine Entscheidung darüber, welche Möglichkeiten des Zugriffs gegeben sind oder nicht, sowie ob und wie man Nutzer·innen ermöglicht, eigene Ansichten auf die Daten zu erzeugen, an die bei der Veröffentlichung nicht unmittelbar gedacht wurde.

Annotationen zu Texten sagen immer auch etwas über die medialen Möglichkeiten aus. Im Buchdruck ist dies etwa der Verweis vom Index auf den Text oder von einem Lexikonartikel auf ein anderes Lemma. Unter digitalen Bedingungen besteht die Vorstellung, über bestimmte Mechanismen wie Normdaten und kontrollierte Vokabulare verschiedene Ressourcen miteinander zu verknüpfen. Einer der Zugriffe, der bei der Publikation nicht unmittelbar vorhergesehen wurde, kann daher die Suche in einer Sammlung verschiedener Ressourcen sein. Diese Verbindung ist aber, das sei nur angedeutet, aufgrund der häufigen Heterogenität der Daten voraussetzungsreich.[27]

8 Darstellungswissen zu Kodizes und deren digitalen Repräsentationen

Versteht man unter ‚Texten' komplexe linguistische Gefüge, die vom Medium in gewissem Maße unabhängig sind, so kann ein Text, den man auf einem Folium in einem spätantiken oder mittelalterlichen Kodex liest, einem Text, den man in einen Computer eingibt, entsprechen. Jede editorische Abschrift, selbst die getreueste, sieht dabei von Eigenschaften des Originals ab. Dies betrifft unter anderem die materiellen und medialen Eigenheiten des Kodex. Es betrifft oft auch die Nutzungsspuren im einzelnen Exemplar. Der Blick auf die

DOI: 10.13173/97834471218O4.421
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Paratexte kann die Aufmerksamkeit darauf lenken, dass der Text des Aristoteles meist in einer Form überliefert wurde, die Interaktionen mit ihm erlaubte oder sogar förderte. Nutzungsspuren sind dann ein Merkmal, an dem sich zeigt, dass die gegenständliche Präsenz des Exemplars nicht ganz in die Lesbarkeit des Textes zu überführen ist. Textträger sind nicht nur Textträger, sondern auch Objekte, die Interaktionen mit dem Text materiell ermöglichen und begrenzen. Steht lediglich der aristotelische Text im Mittelpunkt, kann die digitale Abschrift vielleicht adäquat sein.[28] Steht das archivarische oder bibliothekarische Objekt im Mittelpunkt, wird sie eher nicht als angemessene Repräsentation angesehen werden. Der Geltungsanspruch der jeweiligen Repräsentationen und der Praktiken, diese zu erstellen, hängt vom jeweiligen epistemischen Zweck ab. Wie gezeigt wurde, ermöglichen die verschiedenen Repräsentationen mit ihren eigenen materiellen und medialen Gegebenheiten zugleich wiederum verschiedene epistemische Praktiken.

Was bisher vor allem als Frage nach Differenzen in der medialen Organisation von Wissen behandelt wurde, lässt sich kultur- und insbesondere wissensgeschichtlich abstrakter beschreiben und zusammenfassen. Versteht man unter Wissenstransfers epistemische und epistemologische Prozesse, bei denen ein bestimmtes Wissen, eine Idee, eine theoretische Annahme oder eine empirische Aussage zum Beispiel, aus einem Kontext in einen anderen übertragen wird und dabei nicht nur diesen neuen und auch seinen alten Kontext modifiziert, sondern sich auch selbst verändern kann, dann erscheinen die genannten medialen Organisationsformen und Differenzen als Kontaktpunkte verschiedener Wissensbestände in solchen Prozessen. Epistemische und epistemologische Prozesse werden dann als mit medial spezifizierten Wissensdarstellungen verbunden betrachtet.

Unter der Perspektive, dass Wissensoikonomien als mehr oder weniger strikt regulierende Ordnungen von epistemischen Praktiken der Produktion oder Akquise, der Distribution, Lagerung und Konsumption von Wissen aufgefasst werden, erscheinen die einzelnen Wissenstransfers nicht als singuläre Vorgänge, sondern als mit einem medial und materiell spezifizierten Darstellungswissen verbunden.[29] Über dieses Wissen muss man verfügen, um das dargestellte Wissen erwerben und verarbeiten zu können. Eine Wissensoikonomie ist dann über die Regeln beschreibbar, nach denen diese Prozesse erfolgen. Die Prozesse selbst lassen sich, wie hier abschließend geschehen soll, erfassen, indem sie jeweils auf ihre Wissensdarstellungen und das entsprechende Darstellungswissen befragt werden:

1. Handschriften sind soziale Interaktionsräume von großer zeitlicher Dehnung. Sie werden zu komplexen Gebilden mit verschiedenen Elementen aus diversen Zeitschichten mit je eigenen wissensoikonomischen Konturen. Für die historische, philosophische und philologische Interpretation stellt sich jeweils die Aufgabe, das Verhältnis der einzelnen Elemente zu klären, die etwa bei Exzerpten aus Kommentaren, unter Umständen aus verschiedenen Quellen, stammen. Es wird daher nötig, nach dem jeweiligen wissenshistorischen Kontext und Gebrauch zu fragen. Peritexte der angesprochenen Art umrahmen nicht nur den Text, sondern betten ihn in immer wieder neue diskursive Zusammenhänge und Praktiken ein. Sie vermitteln zwischen Texten und epistemischen Kontexten. Die Annotationen, die etwa in früheren didaktischen Kontexten am Textrand angebracht wurden, zeigen, was als erläuterungsbedürftig galt und was als angemessene Aufhellung des Sinns. Dies gilt aber auch für die digitale Aufbereitung und Veröffentlichung selbst. Aus dem Vorangegangenen soll ersichtlich geworden sein, dass Texte immer in einer materiellen und medialen Weise erscheinen und dass der digitale Umgang mit ihnen diese Weise, ihre Möglichkeiten und ihre Grenzen, verschiebt.

DOI: 10.13173/9783447121804.421
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

2. Handschriften sind meist, aber nicht ausschließlich Textträger. Sie sind, wie die angesprochenen Diagramme augenscheinlich werden lassen, potenziell Gebilde, in denen verschiedene Kommunikationsweisen kombiniert werden. Für das Verhältnis der einzelnen Mitteilungsweisen stellt sich ebenso wie bei den Paratexten die Frage nach den epistemischen Interferenzen. Die Interpretation bedarf deshalb der Kenntnis verschiedenen Darstellungswissens. Fortgeschrittene Philosophen konnten Syllogismusdiagramme wahrscheinlich anders verstehen als Anfänger in der Philosophie.
3. Digitale Bilder können, obwohl und weil sie keine digitalen Texte sind, als mediale Grundlage der Forschung von den materiellen Kommunikationsbedingungen, unter denen diese intertextuellen und intermedialen Wissenstransfers vonstattengehen, einen Eindruck vermitteln sowie einige Praktiken des Verweisens vor Augen führen. Sie erfordern also das spezifische Darstellungswissen, das schon für die Lektüre der Handschrift notwendig ist.
4. Klassifikationen, wie sie kontrollierte Vokabulare darstellen, verraten etwas über die epistemischen Einstellungen und moralischen Werte, über die praktischen Interessen, aber auch über die medialen Möglichkeiten derjenigen, die sie entwerfen und in Annotationen anwenden. Das Annotieren in einer digitalen Umgebung bedarf auch eines medienspezifischen Wissens für diese Praxis und diese Darstellungsweise. Es orientiert sich oftmals an Praktiken, die aus der Handschrift und dem Druck vertraut sind. Sie sind aber vielleicht noch nicht so konventionell fixiert wie diese.
5. Diese Offenheit kann bei Auswertungen digitaler, meist textueller Annotationen zu Quellen gesehen werden, insofern sie einen anderen Zugang zum Material gestatten. Sie stellen eine mediale Umformung der Forschungsergebnisse dar, indem sie eine neue Oberfläche erzeugen. Diese neuen digitalen ‚Peritexte' gestatten den Nutzer·innen eigene Möglichkeiten des Zugriffs. Dabei entschwinden andere Ansichten wie etwa die Topologie der digitalisierten Handschriftenseite. Auch die gezeigten grafischen Darstellungen mit ihren eigenen medialen Traditionen müssen hierbei nicht die letzten Ansichten bleiben. Bei der digitalen Publikation von Quellen und Annotationen stellt sich daher jeweils die Frage, wie die unterschiedlichen Ansichten miteinander verbunden sind und verbunden werden können. Neue Verbindungen zwischen den Repräsentationen der Texte werden notwendig, zum Teil über die Darstellung überhaupt erst möglich. Sieht man Texte in diesem Zusammenhang als Daten in einem Ensemble von verschiedenen Darstellungsweisen, dann wird noch einmal verständlich, inwiefern auch die Daten und ihre medialen Erscheinungsweisen etwas ‚Gemachtes' und nicht bloß ‚Gegebenes' sind.

Felix Ernst, Germaine Götzelmann, Philipp Hegel, Christoph Kalchreuter, Michael Krewet, Andrea Rapp, Torsten Schenk & Danah Tonne

Anmerkungen

1 Vgl. Giambattista Vico, *Opere,* Bd. 1: *Autobiografia. De antichissima sapienza degl'Italiani*, Neapel 1858, S. 71. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund dieser Äußerung siehe Karl Löwith, *Sämtliche Schriften*, Bd. 9: *Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit – G. B. Vico – Paul Valéry*, Stuttgart 1986, S. 200.

2 Eine Übersicht über verschiedene Verwendungen des Begriffs gibt Herbert Ernst Wiegand, *Wörterbuchforschung. Untersuchungen zur Wörterbuchbenutzung, zur Theorie, Geschichte, Kritik und Automatisierung der Lexikographie*, Teilband 1, Berlin/New York 1998, S. 160–171. Seine eigene lexikographische Definition findet

DOI: 10.13173/97834471218O4.421
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

sich auf S. 169. Demgegenüber sieht die obige funktionale Beschreibung von Daten von kommunikativen Verwendungsweisen weitgehend ab und stellt stattdessen die digitale Verarbeitung in den Mittelpunkt. Vgl. Dino Buzzetti, „Digital Editions and Text Processing", in: *Text Editing, Print and the Digital World*, hg. v. Marilyn Deegan u. Kathryn Sutherland, Farnham 2009, S. 45–61, hier S. 46.

3 https://www.geisteswissenschaften.fu-berlin.de/we02/griechisch/graezistik/aristotelismuszentrum/Aristoteles-Archiv (07.10.2022).

4 Vgl. Michael Krewet, Felix Ernst, Germaine Götzelmann, Philipp Hegel, Torsten Schenk, Sibylle Söring u. Danah Tonne, „Die Aktualität des Unzeitgemäßen", in: *Kulturen des digitalen Gedächtnisses*, hg. v. Michaela Geierhos, Potsdam 2022, S. 75–78.

5 Vgl. etwa Philippe Lane, *La périphérie du texte*, Paris 1992, S. 9.

6 Vgl. Gérard Genette: *Seuils*, Paris 1987, S. 7. Genette spricht in diesem Zusammenhang von gedruckten literarischen Werken.

7 Siehe auch den Beitrag von Matthias Grandl im vorliegenden Band.

8 Vgl. etwa am Beispiel der aristotelischen Analytiken, die auch Teil des Organon sind: Christian Brockmann, „Helpful Interactions between Commentary and Text. Aristotle's Posterior Analytics and Important Manuscripts of the Treatise", in: *Sicut dicit. Editing Ancient and Medieval Commentaries on Authoritative Texts*, hg. v. Shari Boodts, Pieter de Leemans u. Stefan Schorn, Turnhout 2019, S. 209–242, und Christian Brockmann, „A Multilayered Greek Manuscript of Learning. Some Glimpses into the Scribal Practices Evident in the Aristotelian Codex Vaticanus graecus 244", in: *Exploring Written Artefacts*, hg. v. Jörg B. Quenzer, Berlin/Boston 2021, S. 603–622.

9 Vgl. exemplarisch: Christian Brockmann, Daniel Deckers u. Vito Lorusso, „Griechische und Lateinische Manuskriptkultur", in: Ausstellungskatalog *Manuskriptkulturen/Manuscript Cultures*, Hamburg 2011, S. 16–28.

10 Ein Beispiel zu Alexander von Aphrodisias (um 200) gibt Gyburg Uhlmann, *On the Function of Platonic Doctrines in Late Antique Commentaries on Metaphysics A9, A6 and M4*, Berlin 2014, S. 16.

11 S. Leonardo Tarán (Hg.), *Anonymous Commentary on Aristotle's De interpretatione (Codex Parisinus Graecus 2064)*, Meisenheim am Glan 1978. Zur Edition der Scholien s. ebd., S. xxvi–xli.

12 Genette, *Seuils*, S. 10.

13 Codex Vatikan, Urb. Gr. 35, 55v.

14 S. als ein beliebiges Beispiel den Cod. Ambr. Q 87 sup., fol. 53r. URL: https://digitallibrary.unicatt.it/veneranda/ob02da82801b51b8 (07.09.2022).

15 Vgl. zu den drei Verfahren Rolf Bergmann, „Positionen der Glossen", in: *Die althochdeutsche und altsächsische Glossographie*, Bd. 1, hg. v. dems. u. Stefanie Stricker, Berlin 2009, S. 199–201, hier 199–200.

16 S. zu Beispielen: Nikos Agiotis, „Remarks on the Greek Tradition of Syllogistic Diagrams on Prior Analytics I 4–6 (6th–15th century)", in: *Wissen und Buchgestalt*, hg. v. Philipp Hegel u. Michael Krewet, Wiesbaden 2022, S. 41–85; Michael Krewet u. Philipp Hegel, „Diagramme in Bewegung: Scholien und Glossen zu *De interpretatione*", in: *Bilddaten in den Digitalen Geisteswissenschaften*, hg. v. Canan Hastik u. Philipp Hegel, Wiesbaden 2020, S. 199–216.

17 S. zu Beispielen: Michael Krewet u. Philipp Hegel, „Didaktische Spuren. Beispiele der Verwendung von Diagrammen zu *De interpretatione* in byzantinischen Handschriften", in: *Wissen und Buchgestalt*, hg. v. dens., Wiesbaden 2022, S. 87–125.

18 Beispiele für den einführenden Unterricht sind Diagramme zur Natürlichkeit und Konvention sprachlicher Benennungen in Codex Paris Suppl. Gr. 599, fol. 7r.

19 Diese Auffassung findet sich beispielsweise bei Drosos in Codex Paris Suppl. Gr. 599, fol. 7r, in margine exteriore, und dem Anonymus Coislinianus, in int, Proöm. Eine Edition wird von Michael Krewet vorbereitet.

20 S. zu Beispielen von Diagrammen, die auf der Grundlage des Olympiodortextes gebildet wurden: Krewet u. Hegel, „Didaktische Spuren". Das im Haupttext erwähnte Diagramm kehrt ohne den Olympiodortext zum Beispiel wieder in: Codex Genua, Biblioteca Universitaria, Genov. F VI 9, fol. 68v; Mailand, Bibliotheca Ambrosiana, Ambr. Q 87 sup., fol. 54r; Paris, Bibliothèque nationale de France, Par. Gr. 1845, fol. 34r; Venedig, Biblioteca Nazionale Marciana, Marc. Gr. 204, fol. 50r (u. ö.).

21 Vgl. Thomas G. Tanselle, „Reproductions and Scholarship", in: *Studies in Bibliography* 42 (1989), S. 25–54, hier S. 38.

22 Vgl. Jerome J. McGann, *A Critique of Modern Textual Criticism*, Chicago/London 1983, S. 41.

DOI: 10.13173/9783447121804.421
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

23 Das konkrete Beispiel findet sich in Krewet u. Hegel, „Diagramme in Bewegung“, S. 208–214.
24 Wenn keine kanonische Zählung gegeben ist, kann analog zum Bildausschnitt idealerweise die passende Textpassage im Referenztext mit Anfangs- und Endpunkt markiert werden. Für die Untersuchung hat dies den Vorteil, dass der kommentierte Text berücksichtigt werden kann.
25 Die Umsetzung ist noch in Planung. Aus technischen Gründen ist es dabei aber notwendig, Anfang und Ende des annotierten Textes zu benennen. Dies entspricht dem entsprechenden Rahmen von Bildbereichen. Referenzmarkierungen, die den Anfang des kommentierten oder glossierten Textes nicht explizieren, lassen sich deshalb in diesem Datenmodell nicht exakt abbilden.
26 Ähnlich auch im Hinblick auf die graphischen Oberflächen digitaler Editionen Wout Dillen, „The Editor in the Interface: Guiding the User through Texts and Images“, in: *Digital Scholarly Editions as Interfaces*, hg. v. Roman Bleier u. a., Norderstedt 2018, S. 35–59, hier S. 42. Vgl. ferner auch Matthias Bauer, Gabriel Viehhauser u. Angelika Zirker, „Zwischenräume. Kommentierende Annotation und hermeneutische Bedeutungserschließung in digitalen Texten“, in: *Digitale Literaturwissenschaft*, hg. v. Fotis Jannidis, Berlin 2022, S. 249–279, hier S. 250.
27 Die Verknüpfung von Daten betrifft unterschiedliche Aspekte. Zu Aspekten der Stabilität der Ressourcen, ihrer Beschreibung und Dokumentation tritt unter anderem die Vielgestaltigkeit der digitalen Ressourcen selbst. Derlei Fragen widmen sich einige Initiativen im Bereich des Forschungsdatenmanagements.
28 Sie sieht aber von einigen Eigentümlichkeiten der Schrift in der Vorlage ab, vielleicht von Händen und von Rubrizierungen, von Initialen und vom mise-en-page.
29 Das Verständnis des Ausdrucks orientiert sich an Nora Schmidt, Nikolas Pissis u. Gyburg Uhlmann, „Wissensoikonomien“, in: *Wissensoikonomien. Ordnung und Transgression vormoderner Kulturen*, hg. v. dens., Wiesbaden 2021, S. 1–12, hier S. 1. Die Explikation anhand ‚haushälterischer‘ Vorgänge begreift diese als systematische ‚Umgangsformen‘ mit Wissensbeständen, diese jedoch nicht nur als Handelsgüter im Sinne einer Wissensökonomie. Als Modell für Wissensoikonomien können die „Sprachökonomien“ dienen, von denen Walter J. Ong, *Interfaces of the Word. Studies in the Evolution of Consciousness and Culture*, Ithaca/London 1977, S. 28–29 und S. 38, gesprochen hat.

i American National Standards Institute *Coded Character Sets – 7-Bit American National Standard Code for Information Interchange (7-Bit ASCII)*, New York 1986.
ii Internet Assigned Numbers Authority, *Character Sets*, URL: https://www.iana.org/assignments/character-sets/character-sets.xhtml (07. Oktober 2022).
iii The Unicode Consortium, *The Unicode Standard Version 15.0 - Core Specification*, URL: https://www.unicode.org/versions/Unicode15.0.0/UnicodeStandard-15.0.pdf (07. Oktober 2022).
iv Paolo Ciccarese, Robert Sanderson und Benjamin Young, *Web Annotation Data Model. W3C Recommendation* (2017), URL: https://www.w3.org/TR/2017/REC-annotation-model-20170223/ (07. Oktober 2022).
v Kontrollierte Vokabularen stellen einen normierten Wortschatz dar, der in der Regel die sprachübergreifende konsistente Bezeichnung von Gegenständen gewährleisten soll. Vgl. American National Standard Institute, *Guidelines for the Construction, Format, and Management of Monolingual Controlled Vocabularies*, Baltimore 2010, S. 1: „The primary purpose of vocabulary control is to achieve consistency in the description of content objects and to facilitate retrieval.“
vi Danah Tonne u. a., „Ein Web Annotation Protocol Server zur Untersuchung vormoderner Wissensbestände“, in: *DHd 2019 Digital Humanities: multimedial & multimodal. Konferenzabstracts*, hg. v. Patrick Sahle, Frankfurt a. M./Mainz 2019, S. 285–288.
vii Benannt nach der kritischen Gesamtausgabe von Immanuel Bekker (Hg.), *Aristotelis opera*, 5 Bde., Berlin 1831–1870.
viii Franco Moretti, „Conjectures on World Literature“, in: *New Left Review* 1 (2000), S. 54–68.
vix Taylor Arnold u. Lauren Tilton, „Distant Viewing: Analyzing Large Visual Corpora“, in: *Digital Scholarship in the Humanities* 34/Supplement 1 (2019), S. i3–i16.

DOI: 10.13173/9783447121804.421
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Rätsel und Verrätselung als Wissenspraxis

Bei dem farblich hinterlegten altenglischen Text handelt es sich um ein Rätsel. Es ist in einer Handschrift des ausgehenden 10. Jahrhunderts, dem sogenannten *Exeter Book* (Exeter Cathedral Library MS 3501), überliefert. An dem kurzen Text werden mehrere Eigenschaften und Wirkungspotentiale der Textsorte ‚Rätsel' unmittelbar erkennbar: Eine Frage wird gestellt, ohne sie explizit formulieren zu müssen: ‚Was bin ich?' Auch heute noch verstehen wir diesen Appell als Rezipierende spontan. Der Text gibt Hinweise auf die Lösung des Rätsels, jedoch in verschlüsselter Form, durch Mittel uneigentlicher Rede. Die Identifikation des Textes als Rätsel hat eine performative Dimension: Es wird das Verlangen geweckt, die Lösung zu erraten, womit das Rätsel sein Publikum auf spezifische Weise affiziert. Ein ebenso emotionaler wie kognitiver Prozess der Lösungsfindung wird in Gang gesetzt, der Text und Rezipierende wechselseitig für unbestimmte Zeit aneinander bindet. Die Lektüre gestaltet sich dabei so, dass die vom Text gelieferten Indizien, die zugleich ent- wie verhüllen, mit dem Welt- oder auch Spezialwissen der Rezipierenden immer wieder und unter wechselnden Blickpunkten abgeglichen werden, bis schließlich, durch Prozesse der Deutung und Übersetzung, des Ausschließens und Kombinierens eine Lösung gefunden wird – oder eben nicht. Das Rätsel kann genauso beglücken wie frustrieren.

Nis min sele swige ne ic sylfa hlud
ymb … [*Wort fehlt*] unc dryhten scop
siþ ætsomne. Ic eom swiftre þonne he,
þragum strengra, he þreohtigra.
Hwilum ic me reste; he sceal yrnan forð.
Ic him in wunige a þenden ic lifge;
gif wit unc gedælað, me bið deað witod.[1]

Meine Halle ist nicht stumm, noch bin ich selbst laut;
um … [*Wort fehlt*]; uns zusammen schuf
der Herr eine Reise. Ich bin schneller als er,
manchmal stärker, er beharrlicher.
Manchmal ruhe ich mich aus, er rinnt fort.
Ich wohne in ihm, solange ich lebe;
wenn wir uns trennen, ist mir der Tod bestimmt.

Dieser Beitrag konzentriert sich auf praxeologische Aspekte des Rätsels und ihm nahestehender textbasierter Verfahren in ihrer Funktion für Prozesse vormodernen Wissenstransfers. Dieses Interesse für mit dem Rätsel verbundene Praktiken gestattet eine Inblicknahme, die neben der Textsorte im engeren Sinne auch rätselaffine Verfahrensweisen der Wissensvermittlung systematisch einbeziehen kann. Insofern sprechen wir programmatisch nicht nur von Rätseln als Verfahren der Wissensvermittlung, sondern von *Verrätselung* als einer spezifischen Praxis des (vormodernen) Wissenstransfers. Besonderes Interesse widmen wir dabei rhetorischen, narrativen und intermedialen Strategien der Aufmerk-

DOI: 10.13173/9783447121804.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

samkeitsgenerierung und -bindung. Dabei sind emotionale und kognitive Aspekte nicht als Gegensätze zu verstehen, sondern werden gerade in ihrem Zusammenwirken betrachtet. Diese die Aufmerksamkeit der Rezipierenden für eine Zeitspanne sowohl kognitiv wie emotional bindende Wirkung der Verrätselung fassen wir als Affizierung. In wissensvermittelnden Texten der Vormoderne lassen sich vielfältige Formen der affizierenden Verrätselung beobachten, insbesondere in Texten, die mit modernen Begriffen als ‚literarisch' bezeichnet werden können. Strategien der Verrätselung zeichnen sich allgemein durch einen hohen Grad der Ästhetisierung und Fiktionalisierung aus, erkennbar etwa an der Verwendung komplexer Verfahren indirekter Kommunikation (‚Verschlüsselung', Personifikation, Allegorisierung). Verrätselungen werfen dabei nicht einfach nur Fragen auf, sondern kreieren, indem sie ein Verlangen nach der Lösung wecken, eine Form von Spannung, die sich auf die Beantwortung dieser Fragen richtet, auf eine selbst erkannte Auflösung oder auf eine Aufklärung durch Andere. Da gerade narrative Texte, die mit Verrätselungen arbeiten, die Aufklärung der von ihnen aufgeworfenen Fragen und Probleme kalkuliert hinauszögern können, worin ein Verfahren der Aufmerksamkeitsbindung gesehen werden kann, lässt sich hier von einer ‚Rätselspannung' sprechen. Diese kann auf ganz unterschiedliche Weise erzeugt und für Zwecke der Wissensvermittlung nutzbar gemacht werden.

Rätsel und Verrätselung zeichnen sich also wesentlich durch Momente von Performativität, Mehrdeutigkeit und Finalität, eine besondere Form der Zeitlichkeit sowie durch Spannungserzeugung aus. Anhand von verschiedenen mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Texten (und Bildern) in ihren spezifischen kulturellen Kontexten wollen wir Merkmale von Verfahren der Verrätselung sammeln, zueinander in Beziehung setzen und systematisieren. Ziel ist es, die Verrätselung als eine typische Praxis vormodernen Wissenstransfers anhand einzelner Beispiele zu beschreiben. Diese Beispiele stammen aus drei unterschiedlichen kulturellen, zeitlichen und generischen Zusammenhängen: 1) den altenglischen Rätseln und den stilistisch ähnlichen und gleichfalls mehrdeutigen altenglischen Elegien, 2) der mittelhochdeutschen Literatur des 13. Jahrhunderts (Episoden in höfischen Romanen, die das Wunderbare entfalten; Rätsel-Wettbewerb im *Wartburgkrieg*); 3) der frühneuzeitlichen (al)chemischen Literatur (*Atalanta fugiens* Michael Maiers, 1617/18). Die Nähe von Verrätselung und Narration wird anhand dieser verschiedenen Beispiele deutlich und zeigt dabei eine Vielfalt von Relationierungsweisen und Affizierungsformen, die sich als Allegorisierung und damit zusammenhängende (empathische) Emotionalisierung; als Beschleunigung und Verzögerung; als Dialogisierung und Wettstreit; sowie als Diskursivierung fassen lassen.

Rätsel und Wissen

Das Rätsel weist eine historische Entwicklung auf, wobei im Übergang von der Vormoderne zur Moderne eine Umbesetzung seiner Funktion und Bewertung beobachtet werden kann.*

Wird das Rätsel in der Moderne vor allem mit Spiel, Unterhaltung und Kindheit in Verbindung gebracht und nur in eingeschränkter Weise auch mit Bildung, zählt es in der – nicht nur europäischen – Vormoderne zu den hohen sowie auch und gerade im gelehrten Kontext didaktisch nützlichen Textsorten.[3] Als Mittel der Wissensvermittlung kommt dem

* Eine epochenabhängige Veränderung beschreiben verschiedene einflussreiche Theoretiker des Rätsels. So konzediert etwa Johan Huizinga eine ursprüngliche Ungeschiedenheit von „Spiel und Ernst" im Rätsel als „heilige[s] Spiel", die „allmählich eine[r] gewisse[n] Scheidung zwischen den beiden Gebieten" Platz gemacht hätte (*Homo ludens*, S. 125, zit. nach Tomasek, *Das deutsche Rätsel*, S. 12, Anm. 29). André Jolles (*Einfache Formen*, S. 126–149) hingegen sieht das Rätsel in der Vormoderne aus dem Ernst eines verborgenen Wissens hervorgehen, zu dem die „Bezogenen Formen" der Moderne, „die täglich von Erwachsenen und Kindern aufgegeben werden, von den Rätselecken, den Rätselzeitungen, den Rätselbüchlein" keine Beziehung mehr unterhalten würden (*Einfache Formen*, S. 137, vgl. dazu Tomasek, *Das deutsche Rätsel*, S. 20–24).[2]

DOI: 10.13173/97834471218O4.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Rätsel damit eine große Bedeutung zu. Mittelalterliche und frühneuzeitliche Rhetoriken und Grammatiken zählen das Rätsel (lat. *aenigma*) zu den Verfahren der dunklen Rede (lat. *obscuritas*), die den ernsten und würdigen Themen als angemessen erachtet wurde, was einen spielerischen Aspekt jedoch keineswegs ausschließt.[4] Diese Wertschätzung und demgemäß auch Verbreitung macht das Rätsel als Form der Wissensvermittlung im Hinblick auf Praktiken des Wissenstransfers in der Vormoderne besonders aussagefähig.

Bei dem auf der ersten Seite zitierten altenglischen Rätseltext handelt es sich um die freie Übersetzung eines lateinischen Rätsels des spätantiken Autors Caelius Firmianus Symphosius. Über Symphosius selbst ist nichts bekannt; seine Sammlung von einhundert *Ænigmata* wird üblicherweise auf das 4. oder 5. Jahrhundert datiert und stellt die früheste bekannte Sammlung literarischer Rätsel in lateinischer Sprache dar.[5] Dem der Sammlung vorangestellten Vorwort zufolge dienten die Rätsel der Unterhaltung während der Saturnalien; ihre Gegenstände sind zumeist alltäglicher Natur, so auch in *Ænigma 11*, dem Vorbild des oben zitierten altenglischen Rätsels:

Est domus in terris, clara quae uoce resultat.
Ipsa domus resonat, tacitus sed non sonat hospes.
Ambo tamen currunt, hospes simul et domus una.

Es ist ein Haus auf der Welt, das mit klarer Stimme widerhallt. Das Haus selbst klingt wider, der stumme Gast jedoch ertönt nicht. Dennoch eilen beide zugleich, der Gast und das Haus zusammen.[6]

Im direkten Vergleich zwischen den beiden Rätseln fällt auf, dass das altenglische Rätsel länger und detaillierter ausfällt; den drei lateinischen Hexametern stehen sieben alliterierende Langzeilen gegenüber. Zu den in Symphosius' Rätsel gegebenen Hinweisen (‚das Haus ist laut, der Gast stumm; beide reisen zusammen') fügt es weitere hinzu: Gast und Gebäude reisen nicht immer und notwendigerweise mit der gleichen Geschwindigkeit; der Gast vermag zu verweilen, während das Gebäude sich weiterbewegen muss; der Gast kann zudem außerhalb des Gebäudes nicht überleben. Darüber hinaus verwendet das altenglische Rätsel die Ich-Perspektive. Es ist der Gast, der spricht: Seine Schilderung zeitweilig eigenmächtigen Handelns, das sich schließlich jedoch immer der größeren Beharrlichkeit des umgebenden Gebäudes beugen muss, bis zu dem Punkt, da eine Trennung seinen unumgänglichen Tod (nicht jedoch den des Hauses) bedeutet, geht in seinem Wirkungskalkül über das Erzeugen von Rätselspannung hinaus. Denn die zum Ausdruck kommende existenzielle Not legt auch eine Evokation von Mitgefühl und emotionaler Verbundenheit nahe, selbst wenn der sinnbildhafte Kommunikationsmodus grundsätzlich eine Haltung der Distanz suggeriert. Personifikation und Ich-Rede als typische Formelemente des Rätsels erzeugen hier Sinnüberschüsse, die wir anhand der *Exeter Book*-Riddles noch genauer untersuchen werden.

In ihrem Grundprinzip unterscheiden sich die Rätsel nicht, denn in beiden Fällen müssen die Leser·innen abwägen, inwiefern die Beschreibungselemente wörtlich oder metaphorisch zu verstehen sind, und sie mit ihnen bekannten Phänomenen oder Wissensgegenständen in Einklang bringen. Das geräuschvolle Gebäude ist ein Fluss, der stumme Gast ein Fisch; beide bewegen sich zusammen, doch vermag der Fisch auch anzuhalten oder sich der Strömung zu widersetzen; verlässt er jedoch sein angestammtes Element, stirbt er. Es handelt sich um alltägliches Wissen, das durch ungewohnte oder metaphorische Darstellung verfremdet oder verschlüsselt wird. Dadurch, dass sich sein Gegenstand dem direkten Erkennen entzieht, weckt das Rätsel Neugier; die erfolgreiche Entschlüsselung wiederum erfüllt die Leser·innen mit intellektueller Genugtuung. Die sprachliche Verrätselung von Gegenständen stellt also eine Form literarischer Ästhetisierung von Wissensinhalten dar, der es um die Affizierung der Rezipierenden geht.

Der Zusammenhang zwischen Rätseln und Wissen liegt auf der Hand: Rätsel verweisen auf spielerische Weise auf in ihnen verborgenes und damit durch sie transportiertes

DOI: 10.13173/9783447121804.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Wissen. Dabei greifen sie auf literarische Strategien wie Metaphern und Vergleiche zurück, um auf den verrätselten Gegenstand hinzuweisen, ohne ihn explizit zu nennen. In seiner klassischen Studie zum Kunsträtsel vor 1600 bemerkt Archer Taylor, dass Rätsel ihre Gegenstände meist im Sinne gänzlich anderer Objekte oder Kategorien beschreiben, sich also einer Form semantischer Verfremdung bedienen, worin sich auch eine Affinität des Rätsels zum Wunderbaren (zum Wunderbaren als Wissensmodus → S. 149–162) zeigt.[7]

Der Fluss als das den Fisch umgebende Element weist gewisse Parallelen zu einem Gebäude auf. Der im Vergleich zur Existenz des Flusses zeitlich begrenzte Aufenthalt des Fisches in diesem Gebäude ähnelt in gewisser Weise jenem eines Gastes darin. Dennoch sind diese Begriffe und Bezüge mitnichten vertraute und übliche Formen der Beschreibung. Das verrätselte Wissen wird also gleichzeitig verborgen und enthüllt, indem mehr oder weniger obskure oder offensichtliche Hinweise auf seine Natur gegeben werden.

Rätsel bilden einen Anreiz, Wissen zu erwerben. Darin zeigen sie eine systematische Nähe zu mittelalterlichen Bestimmungen der Verwunderung und ihrer Gegenstände. Gervasius von Tilbury (um 1150–um 1235) zufolge verwundern sich Menschen gegenüber etwas Neuem, Seltenem, Seltsamen oder Ungewohntem gerade dann, wenn sie dessen Ursachen nicht erklären können: „mirabilia constituit ignorantia reddende rationis quare sic sit“[8] („Wunder entstehen aus der Unfähigkeit, nicht erklären zu können, warum etwas so ist, wie es ist“). Rätsel und Praktiken der Verrätselung produzieren ebenfalls ein solches faszinierendes, nach Aufklärung verlangendes ‚Nicht-Wissen‘. Wie die Mirabilia, Rätsel der Natur, rufen auch Rätsel im engeren Sinne Verwunderung hervor, binden Aufmerksamkeit, provozieren Neugier und initiieren einen Erkenntnisprozess, in dem sich kognitive und emotionale Prozesse verbinden.

Gerade in der früheren Forschung ist oft darauf hingewiesen worden, dass es historisch-anthropologische Verbindungen zwischen Rätseln und den ebenfalls miteinander verknüpften Bereichen sakralen und gnomischen Wissens gibt.[9] So sind einerseits Weisheiten und Sprichwörter integraler Bestandteil vieler heiliger Texte, nicht zuletzt im Biblischen Buch Sprüche, das vorgibt, die gesammelten Spruchweisheiten Salomos wiederzugeben; andererseits ähneln sowohl Spruchweisheiten als auch göttliche Offenbarungen in ihrer häufig andeutenden und verschleiernden Sprache den rhetorischen Strategien von Rätseln. So wurden einzelne Sprüche in sumerischen und assyrischen Spruchsammlungen und Schultexten als Rätsel interpretiert.[10] Zu den ältesten bekannten Rätseln werden auch jene gezählt, die in der *Rigveda* und *Atharvaveda* überliefert sind, deren Gegenstände oft kosmologischer Natur sind (z. B. die Namen von Gottheiten) und somit ein bestimmtes Wissen voraussetzen.[11]

Diese Nähe zwischen Rätseln und verborgenen Wissensbeständen zeigt sich insbesondere beim sakralen Wissen: So handelt es sich bei den göttlichen Mysterien um ein Wissen, das nur Eingeweihten, und auch diesen nicht in seiner Gänze, zugänglich ist. In den Worten Umberto Ecos: „The gods speak […] through hieroglyphic and enigmatic messages.“[12] Offen ausgesprochen wird dieser Zusammenhang in der Vulgata-Fassung des ersten Korintherbriefs (13,9):

> 9 Ex parte enim cognoscimus, et ex parte prophetamus. 10 Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. [11 …]. 12 Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum.
>
> 9 Aus einem Teil aber wissen wir, und aus einem Teil prophezeien wir. 10 Wenn aber kommt, was vervollständigt ist, wird verschwinden, was aus dem Teil ist. [11 ...]. 12 Wir schauen jetzt durch einen Spiegel in einem Rätsel: dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt weiß ich aus einem Teil: dann aber werde ich erkennen wie auch ich erkannt sein werde.

Die Verwendung des Wortes *aenigma* macht den Zusammenhang deutlich: Das gleiche Wort fungiert in Spätantike und Mittelal-

DOI: 10.13173/9783447121804.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ter als Gattungsbezeichnung für literarische Rätsel. Dieser Umstand und die stilistischen Ähnlichkeiten zwischen Rätseln, Sprüchen und Mysterien verdecken jedoch die Schwierigkeit, dass es sich zumindest im Sinne der Aneignung und Erkenntnis um sehr unterschiedliche Formen von Wissen handelt: Spruchweisheiten beruhen üblicherweise auf (vermeintlichem) Erfahrungswissen, das in rhetorisch festgelegter Form tradiert wird; sakrales Wissen beruht auf göttlicher Offenbarung. Das in Rätseln verborgene Wissen lässt sich hingegen mit Hilfe des Intellekts entschlüsseln.[13] Diese Unterscheidung lässt sich in der Praxis allerdings nur bedingt aufrechterhalten, da im mittelalterlichen Christentum mitunter auch die Ansicht verbreitet war, dass sich der göttliche Heilsplan in der Schöpfung offenbare und daher mittels Beobachtung von Natur oder Geschichte zumindest teilweise entschlüsseln ließe. Umgekehrt setzen auch genuine Rätsel üblicherweise ein erlerntes oder durch Erfahrung erworbenes Wissen voraus.

Durch die implizierte oder tatsächliche Frage-Antwort-Situation des Rätsellösens ergibt sich darüber hinaus eine formale Nähe zu zeitgenössischen didaktischen und wissenschaftlichen Praktiken wie der *quaestio* bzw. der *quaestio disputata*, die sowohl im Bereich der Lehrpraxis als auch in Abhandlungen Anwendung fand. Eine Nähe von Rätseln zu dialogischen Textformen ist daher nicht zufällig. Weite Verbreitung hatten beispielsweise Wissensdialoge wie die *Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti philosophi* (2.–3. Jh.), ein fiktiver Frage-und-Antwort-Dialog zwischen Kaiser Hadrian und dem Stoiker Epiktet. Typisch für diese Dialoge ist, dass in den Antworten bekannte Wissensinhalte in Form von Metaphern formuliert werden, etwa „Quid est epistola? Tacitus nuntius."[14] („Was ist ein Brief? Ein stummer Bote.") Martha Bayless bemerkt zurecht, dass es sich bei solchen metaphorischen Definitionen quasi um „embryonic riddles, the building blocks of poetry" handle.[15] Sie erwähnt darüber hinaus als ein weiteres frühmittelalterliches Genre mit Affinität zum Rätsel die *curiosity dialogues*, Katechismen biblischer Paradoxe: „Who died and was never born? Adam."[16] Obwohl bei diesem Genre eine detaillierte Kenntnis biblischer Texte und theologischer Paradoxa vorausgesetzt wird, ist auch hier das Spiel mit unerwarteten Formulierungen integraler Bestandteil.

Die möglichst geistreiche Verfremdung altbekannter Inhalte ist ein typisches Merkmal vieler Rätsel, die sich so als intellektuelles Training, als eine Art ‚Gehirnjogging' verstehen lassen. Der osmanische Gelehrte Ḥājjī Khalīfa (*1017 n. H./1609 n. Chr. – 1068 n. H./1657 n. Chr.) sieht darin den Hauptzweck von Rätseln:

> utilitas tam aenigmatum quam logogriphorum eo constat, quod mens iis confirmatur et acuitur[17]
>
> Der Nutzen sowohl von Rätseln als auch von Logogriphen besteht darin, dass der Geist durch sie gestärkt und geschärft wird.

Rafał Borysławski hat in einer wichtigen Studie über die frühmittelalterlichen Rätsel Britanniens darauf hingewiesen, dass die Praxis des Rätselns zwei auf den ersten Blick getrennte oder sogar gegensätzlich erscheinende soziale Bereiche vereint, nämlich jene des Wissens und des Spiels.[18] Der spielerische, mitunter witzige Umgang mit Wissensinhalten stellt eine Affizierungsstrategie dar, die den Zugang zu und das Lernen von Inhalten erleichtert. Ein gutes Beispiel für diese Praxis bietet die *Disputatio regalis et nobilissimi juvenis Pippini cum Albino scholastico* („Dialog des königlichen und edlen Pippin mit dem Lehrer Albinus") des nordhumbrischen Gelehrten Alcuin (735–804), der zeitweilig Leiter der Domschule in York und später einflussreicher Ratgeber und Lehrer Karls des Großen sowie seiner Söhne Pippin und Ludwig war. Alcuin hat selbst mehrere Rätsel und Logogriphen verfasst.[19] Die *Disputatio* ist ein Dialog des Gelehrten selbst mit seinem Schüler Pippin; Alcuin stellt darin Fragen, die sein Schüler schlagfertig beantwortet. Wie Dieter Bitterli bemerkt, handelt es sich bei einigen der Fragen um Rätsel. In einem Fall wird das

DOI: 10.13173/9783447121804.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

eingangs angesprochene Fluss-Rätsels des Symphosius variiert:

A: Vidi hospitem currentem cum domu sua,
et ille tacebat et domus sonabat.
P: Para mihi rete, et pandam tibi.[20]

Alcuin: Ich sah einen Gast mit seinem Haus zusammenlaufen, und dieser schwieg und das Haus klang. Pippin: Gib mir ein Netz und ich zeige ihn dir.

Wie Bitterli bemerkt, stellt nicht nur Alcuins Rätselfrage eine phantasievolle Umschreibung der verrätselten Inhalte dar. Auch Pippins Antwort, die die Lösung nicht wörtlich nennt, sondern gleichfalls nur umschreibend darauf anspielt, ist ihr in Hinsicht auf Witz ebenbürtig.[21] Laut Bayless ist dieser phantasievolle und spielerische Ansatz typisch für Alcuins Lehrmethode, was sich auch in anderen Lehrschriften beobachten lasse: „All of these teaching texts share Alcuin's stamp: a concern with engaging his pupils, with personalising his materials, and with expressing human warmth as he did so."[22]
Alcuins Dialoge bestehen keineswegs ausschließlich aus Rätseln, obwohl der Gelehrte offenbar ein Faible für derartige Gedankenspiele hatte.[23] Doch die Tatsache, dass sein Ansatz, Wissen auf ansprechende und fesselnde Weise aufzubereiten, neben der Verwendung genuiner Rätsel auch rätselähnliche Fragestellungen innerhalb des traditionellen Frage-Antwort-Musters der *Disputatio* umfasst, zeigt, wie wirkungsvoll eine Praxis der Verrätselung zur Affizierung von Wissensinhalten sein kann.

Die *Exeter Book*-Riddles als Wissensdichtungen

Die *Exeter Book*-Riddles sind nach der Handschrift, in der sie überliefert sind, benannt, dem eingangs erwähnten *Exeter Book* (Exeter Cathedral Library MS 3501), einer vermutlich seit dem 11. Jahrhundert in Exeter befindlichen Handschrift altenglischer alliterativer Dichtung.[24] Der Inhalt der Handschrift ist vergleichsweise divers und umfasst je nach Zählung über einhundertdreißig Texte, von denen die längsten bis zu tausend Zeilen lang sind, die kürzesten (Rätsel 69, 75, 76 und 79) jeweils nur eine einzige.[25] Obwohl sich die meisten der Dichtungen einem christlich-monastischen Kontext zuordnen lassen, handelt es sich nur bei einem Teil um eindeutig religiös motivierte Texte.[26] Neben Spruchweisheiten (*Precepts*, *Maxims I*) und weiteren Texten, die sich grob als „Wissensdichtungen" klassifizieren lassen (u. a. *The Gifts of Men*, *The Fortunes of Men*, die drei *Physiologus*-Gedichte), enthält das *Exeter Book* die sogenannten Elegien, auf die noch zurückzukommen sein wird, und eben die Rätsel, die in zwei unterschiedlich langen, durch eine kurze, unzusammenhängende Sequenz anderer Dichtungen getrennten Blöcken niedergeschrieben sind.[27] ✧
In der Forschung ist seit langem auf den didaktisch-pädagogischen Hintergrund frühmittelalterlicher Rätselsammlungen und ihren Status als Wissensträger hingewiesen worden.[28] Erst in den letzten Jahren ist dieser Aspekt jedoch in den Fokus der Forschung gerückt. So hat etwa Mercedes Salvador-Bello eindrücklich den Einfluss von Isidors von Sevilla (ca. 560–636) enzyklopädischer Wissenssammlung *Originum seu Etymologiarum libri XX* auf die frühmittelalterlichen Rätselsammlungen aufgezeigt, der zumindest im Falle von Aldhelms *Ænigmata* seit länge-

✧ Die anonymen Exeter Book Riddles stehen formal und inhaltlich in einer langen Tradition lateinischer Rätsel namentlich bekannter Autoren mit britischem Hintergrund. Neben dem bereits erwähnten Alcuin zählen dazu der von seinen Zeitgenossen für sein elegantes Latein hoch gelobte Aldhelm (ca. 639–709), Abt von Malmesbury und Bischof von Sherborne, der seiner *Epistola ad Acircium* (einer Abhandlung über die lateinische Dichtkunst) einhundert *aenigmata* in Hexametern beifügte; Tatwine (ca. 670–734), Erzbischof von Canterbury und Verfasser von vierzig Rätseln in Form von Akrosticha, die von einem nicht näher identifizierten Eusebius durch sechzig weitere Rätsel ergänzt wurden; sowie Bonifatius (675–754), der spätere Bischof von Mainz und Missionar der Sachsen und Friesen, der zehn Rätsel über die Kardinaltugenden und zehn über die Todsünden verfasste. Aldhelms Sammlung ist maßgeblich von den einhundert *Ænigmata* Symphosius' beeinflusst, was sich u. a. in ihren Gegenständen und den verwendeten Rätselstrategien zeigt. Sie diente wiederum als Vorbild für nachfolgende Rätselsammlungen, nicht zuletzt die im *Exeter Book* überlieferten altenglischen Rätsel, von denen einige lose Übersetzungen von Aldhelms *Ænigmata* darstellen.

DOI: 10.13173/9783447121804.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

rem bekannt, jedoch nie systematisch untersucht worden war.[29] Salvador-Bello konnte nachweisen, dass sich bereits die mittelalterlichen Abschriften von Symphosius' Rätseln in ihrer Abfolge thematischer Sequenzen und der impliziten Aufteilung in *opera Dei* und *opera hominis* an den enzyklopädischen Kategorien der zweiten Dekade der Etymologien (wenn auch nicht ihrer tatsächlichen Abfolge) orientieren. So folgen in Symphosius' Sammlung auf menschengemachte Werkzeuge und Gegenstände meteorologische Phänomene, Tiere, Pflanzen und Wunder.[30] Auch Aldhelms *Ænigmata* weisen eindeutige Bezüge zu Isidors Etymologien auf, insbesondere hinsichtlich der Beschreibungen der verrätselten Gegenstände, die sich oft an Isidors Definitionen orientieren.[31] Wie bei Isidors Etymologien liegt auch Aldhelms Rätseln ein christliches Weltbild zugrunde; im Gegensatz zu Symphosius' Sammlung wurde jedoch mit Ausnahme einer einleitenden Reihe kosmologischer Rätsel auf thematische Sequenzen verzichtet zugunsten einer assoziativen Abfolge, welche die Bezüge zwischen verschiedenen Wissensgegenstände betont.[32] Laut Nicholas Howe folgen Aldhelms Rätsel einem starken pädagogischen Impuls, indem sie etwa auf die Etymologie eines Wortes verweisen und in ihrer Gesamtheit ein enzyklopädisches Wissen vermitteln wollen.[33] Auch andere Rätselsammlungen weisen Einflüsse isidorischer Wissensordnungen auf oder gehorchen enzyklopädischen Strukturprinzipen.[34] Salvador-Bello fasst den Zusammenhang zwischen Rätseln und enzyklopädischen Sammlungen wie folgt zusammen:

> [R]iddle collections, like encyclopedias, are eminently didactic products and thus „frame knowledge for consumption" for a specific audience at a particular time. In the same way encyclopedists did, authors of riddle assemblages conscientiously organized and distributed their materials into „parcels" of knowledge, as if, so to say, they were „pills" for potential consumers, usually in an educational milieu.[35]

Im Unterschied zu lateinischen Rätselsammlungen sind die *Exeter Book*-Riddles sowohl stilistisch als auch in ihren Gegenständen extrem heterogen. Neben anagrammatischen Spielen finden sich doppeldeutige Beschreibungen mit erotischen Anspielungen ebenso wie naturkundliche Beobachtungen und komplexe intellektuelle Paradoxe. Thematisch decken sie eine weite Bandbreite ab, von belebter und unbelebter Natur (Nachtigall, Krabbe, Henne und Hahn; Wasser, Sturm/Erdbeben) über Dinge des täglichen Gebrauchs und Waffen (Wassereimer, Anker, Pflug, Schreibfeder, Schwert, Bogen) bis zu liturgischen Gegenständen und kosmologischem Wissen (Kelch, Bibel, Kreuz, Sonne, Mond, Gottes Schöpfung).[36] Während die lateinischen Rätselsammlungen ihre Lösungen üblicherweise in Form von Titeln mit angeben, liefert das *Exeter Book* keine Lösungen, was in volkssprachlichen Handschriften des Frühmittelalters gängige Praxis war. Da die lateinischen Rätselsammlungen den volkssprachlichen Dichter·innen aber offensichtlich bekannt waren (Rätsel 86 lässt sich nur durch Kenntnis des Symphosius-Rätsels 94 als „einäugiger Knoblauchverkäufer" lösen),[37] ist es ebenfalls möglich, dass das übliche Fehlen von Titeln bewusst ausgenutzt wurde, um der Vielzahl möglicher Lösungsansätze Rechnung zu tragen und gezielt Ambiguitäten zu schaffen. Darüber hinaus erschwert der inkonsistente Gebrauch von Interpunktion und Initialen in manchen Fällen eine klare Abgrenzung der Rätsel untereinander, wodurch es zu unterschiedlichen Zählweisen kommt.[38] Manche Rätsel fragen explizit nach einer Lösung (z. B. „Saga hwæt ic hatte" [„Sage, was mein Name ist", hier Rätsel 10, Zeile 11b] oder „Rece, gif þu cunne, / wis worda gleaw, hwæt sio wiht sie" [„Benenne, wenn du kannst, klug mit weisen Worten, was dieses Wesen sei", hier Rätsel 32, Zeilen 13a–14]), andere nicht. Auch in ihrer Abfolge lassen sich die altenglischen Rätsel nicht so eindeutig in thematische Sequenzen einteilen wie die lateinischen Sammlungen, obwohl Salvador-Bello auch hier die Existenz assoziativer Aneinanderreihungen und thematischer Cluster aufzeigt. Die Tatsache, dass

DOI: 10.13173/9783447121804.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

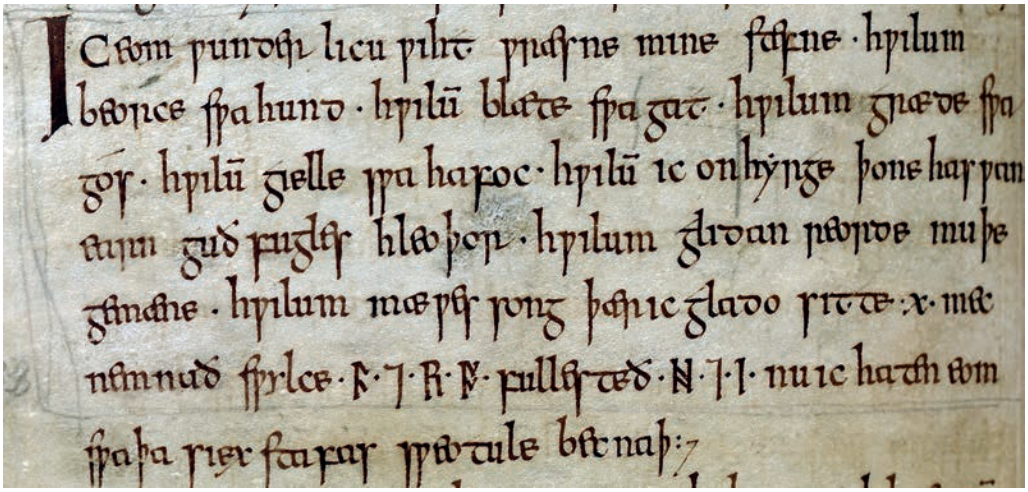


Abb. 1: Rätsel 24, Exeter Dean and Chapter Manuscript 3501, fol. 106v

es sich um zwei ungleiche Blöcke mit thematischen Überschneidungen handelt, wurde in der Forschung mitunter als Hinweis gedeutet, dass zwei oder mehr bereits bestehende Sammlungen kombiniert wurden, um auf insgesamt 100 Rätsel zu kommen.[39]

Der heterogene Inhalt der Handschrift lässt eindeutige Aussagen über den Kontext, in dem die Rätsel verwendet wurden, oder über den Zweck ihrer Niederschrift, kaum zu. Viele der Dichtungen im direkten Umfeld der Rätsel lassen sich jedoch grob dem Feld der Wissensdichtung zuordnen, weil sie (pseudo-) naturkundliches, religiöses, historisches oder gnomisches Wissen zum Besten geben, wobei dieses teilweise in Form von Listen, teils aber auch erzählerisch oder predigend aufbereitet ist. Wie erwähnt sind Rätsel bereits von Zeitgenossen häufig als intellektueller Zeitvertreib, als eine Art spielerische Denkübung angesehen worden. Gleichzeitig vermitteln sie jedoch auch selbst Wissen, indem sie beispielsweise qua Beschreibung der verrätselten Gegenstände bestehendes Wissen aufrufen und rekontextualisieren. So setzt etwa Rätsel 46 (Lot und seine Kinder) biblisches Wissen über die inzestuöse Verbindung Lots mit seinen Töchtern voraus (Gen. 11,27–31), wenn es eine Familie, bestehend aus einem Vater, seinen zwei Ehefrauen, zwei Söhnen und zwei Töchtern, beschreibt und gleichzeitig behauptet, es handle sich insgesamt um nicht mehr als fünf Personen. Anderen Rätseln liegt ein Wissen über die Natur zugrunde: So spielt Rätsel 10 auf den angeblichen Ursprung der Weißwangengans an, von der man annahm, dass sie aus Entenmuscheln schlüpfe, die als Verformungen modernder Schiffsplanken angesehen wurden. Rätsel 24 beschreibt ein „wunderliches Wesen" („wunderlicu wiht", l. 1), das wie ein Hund bellen, wie eine Ziege meckern, wie eine Gans, ein Habicht, ein Adler schreien könne. Die in den Text eingewobenen Runen stellen ein Anagramm des altenglischen Wortes für Elster (*higoræ*) dar (siehe Abb. 1): „· ᚷ · mec nemnað, / swylce · ᚠ · ond · ᚱ · ᚠ · fullesteð / · ᚺ · ond · ᛁ · Nu ic haten eom / swa þa siex stafas sweotule becnaþ."[40] („G nennt mich, ebenso wie Æ und R, O unterstützt, H und I. Nun bin ich genannt, wie diese sechs Buchstaben klar aufzeigen.") Auch Rätsel 9 ruft Naturwissen auf, wenn es die Gewohnheit des Kuckuckweibchens, sein Ei in das Nest anderer Vögel zu legen, sowie das Beseitigen der leiblichen Küken durch den kräftigeren Jungkuckuck nach seinem Schlüpfen problematisiert:

Mec on þissum dagum deadne ofgeafun
fæder ond modor; ne wæs me feorh þa gen,
ealdor in innan. Þa mec an ongon,

DOI: 10.13173/9783447121804.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

welhold mege, wedum þeccan,
heold ond freoþode, hleosceorpe wrah
swa arlice swa hire agen bearn,
oþþæt ic under sceate, swa min gesceapu wæron,
ungesibbum wearð eacen gæste.
Mec seo friþe mæg fedde siþþan,
oþþæt ic aweox, widdor meahte
siþas asettan. Heo hæfde swæsra þy læs
suna ond dohtra, þy heo swa dyde.

Mich haben in diesen Tagen Mutter und Vater tot zurückgelassen; ich hatte noch keine Seele, kein Leben im Inneren. Da begann mich eine gutmeinende Frau mit Kleidern zu bedecken, hielt und beschützte mich, bedeckte [mich] mit einem Schutzkleid, so gütig wie ihr eigenes Kind, bis ich unter dem Kleid, so wie meine Natur war, unter den mir Unverwandten heranwuchs. Diese gute Frau fütterte mich da, bis ich heranwuchs, weitere Reisen unternehmen konnte. Sie hatte entsprechend weniger Söhne und Töchter, weil sie dies tat.

Der junge Kuckuck ist sowohl Opfer als auch Täter: Von seinen Eltern vor der Geburt verlassen, wird er zum Mörder seiner Ziehgeschwister. Dieser Umstand, wie auch das traurige Schicksal der Ziehmutter, die ihre leiblichen Kinder verliert, eröffnet eine emotionale Dimension, die durch die Verwendung des Ich-Erzählers noch verstärkt wird und, wie bereits oben ausgeführt, als eine Affizierungsstrategie des Textes angesehen werden kann. Eine solche (in diesem Fall ambivalente) emotionale Affizierung, häufig durch Verwendung von Begriffen oder Beschreibungskategorien, die aus menschlichen Kontexten bekannt sind, ist nicht nur für viele Tierrätsel typisch, sondern auch für Rätsel, die unbelebte Gegenstände thematisieren. Rätsel 5 etwa stellt die leidvolle Schilderung kriegerischen Kampfgeschehens aus Sicht eines Holzschildes dar, der dem ständigen Ansturm der Schwertklingen ausgesetzt ist und im Gegensatz zu seinen menschlichen Trägern keine Hoffnung auf eine friedliche Zukunft oder Heilung durch Kräutermittel hat. Ähnlich düster erscheinen die Schicksale der Ochsen, die in mehreren Rätseln ihre Leidensgeschichten beschreiben (Rätsel 12, 14, 26, 72): Ihr Leben hindurch zur schweren Feldarbeit gezwungen, werden nach ihrer Schlachtung aus ihren Körperteilen allerlei Dinge hergestellt: Trinkhörner, Pergamentseiten, eine Decke oder ein Vorleger. Vor allem in jüngerer Zeit sind diese Rätsel zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen aus den Bereichen des *ecocriticism* und der Intersektionalitätsstudien geworden, da sie Arbeits- und Produktionsverhältnisse sowie die Nutzung natürlicher Ressourcen aus nichtpatriarchaler oder nicht-herrscherlicher Sicht darstellen und durch eine Anthropomorphisierung nichtmenschlicher Akteure emotionale Betroffenheit und Solidarität aufzurufen scheinen – Sichtweisen, die gerade in Hinsicht auf nichtmenschliche Lebewesen oft als typisches Merkmal moderner urbaner Milieus sowie mitunter als Kennzeichen ihrer Entfremdung von landwirtschaftlichen Produktionsprozessen betrachtet werden.[41] Natürlich muss berücksichtigt werden, dass es sich bei den anthropomorphisierenden Darstellungen nichtmenschlicher Lebewesen und unbelebter Dinge zunächst einmal um Verrätselungsstrategien handelt, mittels derer bekannte Gegenstände durch eine veränderte Perspektive verfremdet werden. Doch der Perspektivwechsel erlaubt es zugleich, andere Sichtweisen einzunehmen und bestehende Macht- oder Produktionsverhältnisse zumindest implizit zu problematisieren. Dass eine solche kritische Betrachtungsweise nicht notwendigerweise von den Rätselautor·innen intendiert war, ändert nichts an ihrer potenziellen Wirkmächtigkeit.

Bislang wenig beachtet wurde in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass durch die veränderte Perspektive auch herkömmliche Wissensbestände hinterfragt und neues Wissen generiert werden können. Die Rätsel laden dazu ein, Dinge neu zu denken und offenbaren dabei, in den Worten Patrick J. Murphys, „das große Wunder alltäglicher Dinge“ („the great wonder of a commonplace thing“).[42] Diesen Umstand reflektieren nicht zuletzt die Rätsel selbst, die (wie in Rätsel 24 oben) ihre Gegenstände mitunter als *wundorlice* („wunderlich“, „außergewöhnlich“) beschreiben, obwohl es sich

DOI: 10.13173/9783447121804.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

im Allgemeinen um recht alltägliche Dinge handelt.[43] Oft wird der verrätselte Gegenstand als „wundorlicu wiht", als „außergewöhnliches Wesen", beschrieben – unabhängig davon, ob es sich tatsächlich um ein Lebewesen handelt oder nicht.[44] Manchmal ist es gerade diese Unterscheidung zwischen belebten und unbelebten oder zwischen natürlich vorkommenden und von Menschen erzeugten Dingen, die in den Rätseln problematisiert oder veruneindeutigt wird. Besonders eindrücklich zeigen dies jene Rätsel, die eine Transformation nachzeichnen, etwa die eines lebenden Baumes zu einem Kreuz oder Galgen (Rätsel 53) oder jene eines Ochsen zu verschiedenen Gegenständen. In Rätsel 12 etwa wird aus der Ich-Perspektive erzählt, wie verschiedene Ledergegenstände aus einem Ochsen hergestellt werden:

Fotum ic fere, foldan slite,
grene wongas, þenden ic gæst bere.
Gif me feorh losað, fæste binde
swearte Wealas, hwilum sellan men.
Hwilum ic deorum drincan selle
beorne of bosme, hwilum mec bryd triedeð
felawlonc fotum,
[…]
Saga hwæt ic hatte,
þe ic lifgende lond reafige
ond æfter deaþe dryhtum þeowige.[45]

Ich bewege mich auf Füßen, reiße die Erde auf, grüne Wiesen, während ich eine Seele in mir trage. Wenn das Leben mich verlässt, binde ich dunkle Knechte, manchmal auch höhergestellte Menschen. Manchmal gebe ich den Tapferen zu trinken, was ich in meiner Brust trage, manchmal läuft eine Braut würdevollen Fußes über mich […]. Sag, wie ich heiße, der ich lebend das Land durchwühle und nach dem Tod den Menschen diene.

Indem der Text eine einzelne Erzählfigur die unterschiedlichen Perspektiven belebter und unbelebter Dinge einnehmen lässt, stellt er Kontinuität und Kohärenz her, die den beschriebenen Gegenständen normalerweise abgesprochen wird, und problematisiert damit ihren ontologischen Status. Kann ein Ochse wesensgleich mit einer Lederfessel, einem Fellvorleger sein? Das Rätsel suggeriert zumindest die Möglichkeit einer solchen Lesart.

Verrätselung und Narration 1: Die altenglischen Elegien

Mittels verfremdender Darstellung und paradoxer Beschreibungen lenken die Rätsel den Blick auf unbekannte oder wenig beachtete Aspekte von Dingen und Phänomenen und führen so zu einem veränderten Wissen über die uns umgebende Welt. Durch ihren Fokus auf das Unerwartete wecken sie die Neugier und das Interesse des Lesepublikums, provozieren Wahrnehmungsveränderungen und die Produktion eines neuen Wissens.
Wir möchten nun den Blick auf einen weiteren Aspekt der Verrätselung lenken, der uns von genuinen Rätseln zur Verwendung von Verrätselungsstrategien in erzählerischen Zusammenhängen führt. Viele der altenglischen Rätsel arbeiten mit zumindest rudimentären Handlungselementen. Bereits die altenglische Fassung des Flussrätsels lässt eine gewisse Dynamik erkennen, wenn der Fisch entgegen der Fließrichtung des Flusses schwimmt oder verharrt, während der Fluss fortrinnt. Auch der biographische Ansatz der Rätsel vom Kuckuck und vom Ochsen deutet eine Handlungsabfolge an. Weitaus deutlicher ist dieses Element in Rätsel 15, dessen Erzählerin – je nach Interpretation eine Füchsin, ein Dachs oder ein Stachelschwein[46] – ihre listenreiche Flucht vor einem Raubtier oder Jäger beschreibt:

Me bið gyrn witod,
gif mec onhæle an onfindeð
wælgrim wiga, þær ic wic buge,
bold mid bearnum, ond ic bide þær
mid geoguðcnosle, hwonne gæst cume
to durum minum, him biþ deað witod.
Forþon ic sceal of eðle eaforan mine
forhtmod fergan, fleame nergan,
gif he me æfterweard ealles weorþeð;
hine berað breost. Ic his bidan ne dear,
reþes on geruman, (nele þæt ræd teale),
ac ic sceal fromlice feþemundum
þurh steapne beorg stræte wyrcan.
Eaþe ic mæg freora feorh genergan,
gif ic mægburge mot mine gelædan
on degolne weg þurh dune þyrel
swæse ond gesibbe; ic me siþþan ne þearf
wælhwelpes wig wiht onsittan.[47]

DOI: 10.13173/97834471218O4.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Mir ist Elend vorhergesagt, wenn mich einer in meinem Versteck entdeckt, ein grausamer Krieger; dort, wo ich ein Haus bewohne, eine Wohnstatt mit meinen Kindern, und ich verweile dort mit meiner jungen Familie, wenn der Fremde zu meiner Tür kommt, ihnen ist der Tod vorhergesagt. Darum muss ich meinen Nachwuchs ängstlichen Mutes aus der Heimat tragen, durch Flucht retten, wenn er mir folgt; seine Brust trägt ihn [er kriecht auf der Brust]. Ich wage nicht, seiner zu harren, des Grimmigen an diesem Ort (es verbietet sich, dass ich diesen Rat geben sollte), sondern ich muss kühn mit den Vorderbeinen durch den steilen Berg einen Weg bahnen. Leicht vermag ich der Freien Leben zu retten, wenn ich meine Familie auf verborgenem Weg durch den hohlen Hügel leiten muss, die Lieben und Verwandten; ich brauche mich dann kein bisschen vor dem Angriff des Bluthundes zu fürchten.

Auch hier weckt die Ich-Erzählung emotionale Verbundenheit und Identifikation mit der Erzählerin, das dynamische Handlungsgeschehen stellt zudem eine Spannung her, die nicht allein auf die Lösung des Rätsels zielt. Das Lesepublikum fiebert mit, während sich das Tier mit seinem Nachwuchs im Bau versteckt und schließlich, die Jungen im Maul, durch einen neu gegrabenen Tunnel entkommt. Das Rätsel kann also zur Erzählung ausgebaut werden.

Überhaupt weisen Rätsel und Narration eine Affinität auf. Ihr Analogon liegt im Moment der durch verschiedene Formen der Verfremdung hergestellten Evokation von etwas Unbekanntem, das nach Aufklärung verlangt, was einen Erkenntnisprozess in Gang setzt. Viele altenglische Erzähltexte sind durch solche Verrätselungsverfahren gekennzeichnet. Insbesondere im *Beowulf* wird dem Publikum häufig Wissen vorenthalten, das manchmal später nachgeliefert, manchmal aber auch gänzlich verschwiegen wird. Mitunter weist die Erzählfigur sogar ganz explizit darauf hin, dass ein bestimmtes Wissen nicht verfügbar ist. So erklärt sie beispielsweise, dass die Identität der Person, die den Drachenschatz ursprünglich in der Erde verborgen habe, unbekannt sei, oder dass der Name des vormaligen Besitzers des Riesenschwerts auf dem Heft eingraviert sei, ohne diesen jedoch zu nennen.[48]

Besonders auffällig ist dieses Erzählmuster in den sogenannten Elegien, einer von der modernen Forschung eingeführten Gattungskategorie, die eine heterogene Ansammlung unterschiedlicher Dichtungen umfasst, deren verbindendes Element (neben einer relativen Kürze von meist unter 100 Zeilen) anonyme Erzählfiguren sind, die oft nur andeutungsweise von ihren Leiden und Entbehrungen berichten und ihr Ausgeschlossensein aus der menschlichen Gesellschaft beklagen. In einigen der bekanntesten Texte (*The Wanderer*, *The Seafarer*) führt die Kontemplation irdischer Vergänglichkeit zu christlichem Trost, andere enden im Ton der Verzweiflung. Die Anonymität der Erzählfiguren und die nur angedeutete Handlung verleihen den Texten etwas Rätselhaftes. Wie John D. Niles bemerkt, fordern sie ähnlich wie die Rätsel ihre Leser geradezu heraus, die Identität der erzählenden Figuren und ihre Hintergründe zu rekonstruieren: „[J]ust as with all fifty Exeter Book riddles that are put into the first person singular voice, there is an implied challenge for the reader to discover who the speaker is and to fill out his or her story."[49] Besonders deutlich fällt dies bei mehreren Elegien auf, die im direkten Umfeld der Rätsel niedergeschrieben sind: *Deor* und *Wulf and Eadwacer* (auf die direkt Rätsel 1 folgt) sowie *The Wife's Lament* und *The Husband's Message* (von denen das erste direkt auf den ersten Rätselblock folgt, während das zweite den vorletzten Text vor dem zweiten Rätselblock bildet). *Wulf and Eadwacer* wurde aufgrund seiner rätselhaften Natur sogar bisweilen als das erste der Rätsel angesehen:[50]

Leodum is minum swylce him mon lac gife.
Willað hy hine aþecgan gif he on þreat cymeð.
Ungelic is us.
Wulf is on iege, ic on oþerre.
Fæst is þæt eglond, fenne biworpen.
Sindon wælreowe weras þær on ige.
Willað hy hine aþecgan gif he on þreat cymeð.
Ungelice is us.
Wulfes ic mines widlastum wenum dogode.
Þonne hit wæs renig weder ond ic reotugu sæt,

DOI: 10.13173/9783447121804.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

þonne mec se beaducafa bogum bilegde,
Wæs me wyn to þon, wæs me hwæþre eac lað.
Wulf, min Wulf, wena me þine
seoce gedydon, þine / seldcymas,
murnende mod, nales meteliste.
Gehyrest þu, eadwacer? Uncerne ear(m)ne hwelp
bireð Wulf to wuda.
Þæt mon eaþe tosliteð þætte næfre gesomnad wæs,
uncer giedd geador.

Für meine Leute ist es so, als gäbe man ihnen ein Geschenk. Sie werden ihn verschlingen, wenn er auf die Meute trifft. Es ist nicht gleich für uns. [Oder vielleicht: Es ergeht uns unterschiedlich]. Wulf ist auf einer Insel, ich auf der anderen. Die Insel ist fest, umgeben von Sumpf. Es sind blutrünstige Männer dort auf der Insel. Sie werden ihn verschlingen, wenn er auf die Meute trifft. Es ist unterschiedlich für uns. [Oder vielleicht: Es ergeht uns unterschiedlich]. Hundegleich folgte ich der Fährte meines Wulfs. Wenn es Regenwetter war und ich Tränenreiche dasaß; wenn jener Kampferprobte mich mit seinen Armen umschlang, lag darin für mich Lust und doch war es mir gleichzeitig leidig. Wulf, mein Wulf, mein Warten auf dich macht mich krank, deine seltenen Besuche, ein besorgtes Gemüt, nicht das Fehlen von Essen. Hörst du, Eadwacer [wörtlich: Wächter des Reichtums]? Wulf trägt unseren armen Welpen zum Wald. Leicht zerreißt man das, was nie verbunden war, unser gemeinsames Lied/Gedicht/Rätsel.

Die metaphorische Sprache des Textes, die obskuren Anspielungen auf eine kaum angerissene Handlung erschweren die Übersetzung und haben eine Fülle unterschiedlicher und sich gegenseitig widersprechender Interpretationen hervorgebracht. Die Verwendung des Wortes *gied* (Zeile 19), das im Altenglischen für eine Reihe unterschiedlicher literarischer Phänomene verwendet wurde – Lied, Gedicht, Spruch, aber eben auch Rätsel – könnte ein Hinweis darauf sein, dass der Text metaphorisch zu lesen sei. Im Gegensatz zu Rätsel 15, das die Widersacher im Stil menschlicher Krieger und ihrer Waffen beschreibt (die Erzählerin trägt *beadowæpnu*, „Kampfwaffen", Zeile 3, und sticht mit *hildepilas*, „Kampfspeeren", Zeile 28, nach ihrem Feind), verwendet die Sprecherin von *Wulf and Eadwacer* eine Bildsprache, die Assoziationen mit Wölfen weckt: Ihr Kind bezeichnet sie als Welpen, der von einem Mann namens „Wulf" (im Altenglischen sowohl Tierbezeichnung als auch Personenname) in den Wald getragen wird. Haben wir es hier mit Menschen zu tun, die bildhaft mit Tieren assoziiert werden? Oder handelt der Text tatsächlich von Tieren oder gar von ganz anderen Phänomenen, die metaphorisch als anthropomorphisierte Tiere beschrieben werden? Oder ist das Gedicht gar als metapoetischer Kommentar zu verstehen, als Rätsel mit der Lösung „Rätsel"?[51]
Die Entscheidung liegt schlussendlich beim Lesepublikum, ebenso wie der fast unvermeidliche Versuch, die fragmentarische Geschichte zu rekonstruieren, weiterzuspinnen und mit Leben zu füllen. *Wulf and Eadwacer* verweist damit paradigmatisch auf eine den Elegien insgesamt sowie einer Reihe weiterer altenglischer Dichtungen zugrundeliegende Praxis: Es werden Motive und Erzählstränge anderer Texte aufgegriffen, die wiederum zu solchen intertextuellen Bezügen durch bewusst offengelassene Handlungsfäden und unvollständige Erklärungen einladen. Während die frühere Forschung noch vermutete, fragmentarische Texte oder Verweise auf ehemals bekannte Legenden vor sich zu haben, hat Roberta Frank gezeigt, dass altenglische Dichtungen ein Faible dafür haben, neue Figuren zu erfinden, um Lücken in der Überlieferung oder offene Details in existierenden Texten zu füllen. Mit Blick auf die ebenfalls im *Exeter Book* überlieferten Dichtungen *Widsith* und *Deor* sowie auf *Beowulf* erklärt sie:

All three poems introduce a fictive or new character into the known world of legend: Widsith, the far-travelled poet; Deor, the supplanted *scop* [‚Hofdichter']; and Beowulf, the Good Samaritan Geat. We follow each *novus homo* as he meets and mingles with the heroes of past times. The poet tends to use his titular character to explore the early stages, the *enfances*, of an established legend or hero, reconstructing what might have happened just before the main story starts. No-one had ever mentioned, for example, who took Ermanaric's bride-to-be, the legendary Svanhild, to the land of the Goths; it was Widsith. No story gave the name of Heoden's first court poet, the *scop* cast aside when his patron hired the golden-voiced Heorren-

DOI: 10.13173/97834471218O4.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

da; he was called Deor. Did anyone ever beat the legendary Breca (‚breaker, wave') in a contest out on the ocean? The young Beowulf did.[52]

Gleichzeitig laden Texte wie *Wulf and Eadwacer* selbst dazu ein, die in ihnen angerissenen Geschichten gedanklich weiterzuspinnen und so den bewusst offen gelassenen Kontext selbst zu konstruieren. Ihre Rätselhaftigkeit, das Resultat bewusster Offenheit, bindet die Aufmerksamkeit des Publikums; sie stellt eine Form der Affizierung dar, mit der die Dichtungen die Leser·innen dazu bringen, ihr eigenes (Erzähl-)Wissen zu aktivieren und mit den gegebenen Informationen abzugleichen. Indem sie bewusst eine Vielzahl unterschiedlicher Interpretationsmöglichkeiten zulassen, erlauben es die Texte, sie in unterschiedlichen Kontexten zu lesen und zu verwenden – als heroische Dichtung, als christliche Allegorie oder als Rätsel. Die Verrätselung von Handlungselementen und Hintergründen in Elegien und heroischen Texten kann somit als literarische Praxis verstanden werden, mit deren Hilfe die Texte nicht nur ihr eigenes Überleben über kulturelle und sprachliche Veränderungen hinweg ermöglichen, sondern im besten Fall mit ihnen verwobene Nachfolgetexte hervorbringen.

Verrätselung und Narration 2: Wissenswettstreit im *Wartburgkrieg*

Wir sind bereits auf die Affinität von Rätseln zu didaktischen Praktiken, wie sie etwa im Genre der *quaestio disputata* zu finden sind, eingegangen. Als mit der *disputatio* im engeren Sinne verwandt kann das Streitgespräch[53] bzw. der Wissenswettstreit angesehen werden; beide greifen ebenfalls auf Verrätselungsstrategien zurück. Überhaupt ist das Rätsel als eine Fragehandlung und, noch genauer, als eine Form der Prüfungsfrage (→ S. 319–343) beschrieben worden, die eine dialogische Situation von Fragenden und Befragten voraussetzt, wobei zwischen beiden ein Wissensgefälle besteht, da der rätselstellenden Person die Antwort bekannt ist.[54] Im Zusammenhang mit dem Wettstreit stehen beispielsweise die beiden altenglischen Dichtungen *Solomon and Saturn I* und *II*, in denen der für seine Weisheit und sein Wissen bekannte König Salomo und der im Stil einer Trickster-Figur dargestellte Saturn sich gegenseitig mit Wissen zu übertrumpfen suchen. Die Fragen, die sie sich gegenseitig stellen, behandeln biblisches, geographisches, meteorologisches und kosmologisches Wissen, muten aber bisweilen wie Rätsel an. Eine ähnliche Situation findet sich in der altnordischen *Alvísmál*, der „Rede des Alvís", in der der Ase Þórr dem um seine Tochter werbenden, für seine Klugheit bekannten Zwerg Alvís („Alwissend") eine Reihe von Wissensfragen stellt – wobei es Thor letztlich nicht um die eigentlichen Antworten geht, sondern darum, Alvís zu beschäftigen, bis das Licht der aufgehenden Sonne ihn in Stein verwandelt. Es ergibt sich also eine gewisse Nähe zum sogenannten Halsrätsel, bei dem der unterlegene Kontrahent getötet wird.[+]

In der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters ist die Verbindung von Rätsel und Wettstreit für einen Komplex von Dichtungen aus dem 13.–15. Jahrhundert besonders kennzeichnend, den sogenannten *Wartburgkrieg*.[55] Es handelt sich um dialogisch organisierte, formal einheitlich verfasste Sangspruchdichtungen, deren Strophen verschiedenen Sängerstimmen, die miteinander einen Wettstreit austragen, zugeordnet sind. Der Wettstreit findet am Hof eines der bedeutendsten Mäzene der höfischen Literatur, des Landgrafen Hermann I. von Thüringen, statt, und zwar in Anwesenheit des Fürstenpaares. Einzelne Abschnitte lokalisieren das Geschehen direkt auf der Wartburg. Neben einigen anderen historischen Dichterfiguren, die zum Teil nachweislich mit dem Thüringer Hof verbunden waren, sind die beiden Hauptakteure der „illiterate, aber inspirierte Laie Wolfram"[56], den der Text ausdrücklich mit Wolfram von Eschenbach identifiziert (*RS* L 4–10), und der in der Magie bewanderte, gelehrte *meisterpfaffe* Klingsor von Ungerland. Letzterer ist dem Zauberer Clinschor

[+] Das wohl bekannteste Beispiel für ein Halsrätsel bietet die Begegnung von Ödipus mit der Sphinx, wobei hier die Profanität der verrätselten Gegenstände (je nach Fassung die Lebensalter des Menschen oder die Nacht) in krassem Gegensatz zum Einsatz steht. Eine moderne literarische Umsetzung des Rätselwettkampfes sowohl im Sinne eines spielerischen Wissenswettstreits als auch des Halsrätsels findet sich in *The Hobbit*. J. R. R. Tolkien greift für seine selbstgedichteten Rätsel in Versform auf mittelalterliche lateinische und altenglische Vorlagen zurück und stellt das Rätseln als eine alte Form von Wettstreit dar.

DOI: 10.13173/97834471218O4.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

aus dem *Parzival* Wolframs von Eschenbach nachempfunden. Es treten also ein Dichter und eine seiner Figuren gegeneinander an.

Die Überlieferung des *Wartburgkriegs* ist äußerst heterogen, eine einheitliche Textgestalt nicht (re-)konstruierbar.[57] Unsere Ausführungen beziehen sich auf die Versionen der Großen Heidelberger Liederhandschrift (= C, zw. 1300 und 1340 entstanden) und der Kolmarer Liederhandschrift (= k, um 1460). Innerhalb des *Wartburgkrieg*-Komplexes können anhand von Strophenform, Personal, inhaltlicher Kohärenz und Art des Wettstreits mehrere Teile unterschieden werden, wobei das (vermutlich später als andere Abschnitte entstandene) *Fürstenlob* die Rahmenerzählung des Wettstreits entfaltet. Im *Rätselspiel*, das den ursprünglichen Kern des Textkomplexes gebildet haben könnte,[58] stellen Wolfram und Klingsor einander allegorische „Rätselaufgaben"[59] und formulieren Lösungen. Dabei werden Herkunft und Art des zur Lösung der Rätsel aufgebotenen Wissens virulent. Klingsor scheitert daran, dem Laien Wolfram ein theologisches und astronomisches Spezialwissen nachzuweisen, das diesem eigentlich nicht zustünde und insofern gefährlich werden könnte. Im Gegenteil: Im Zuge des Wettstreits profiliert sich Wolfram immer erfolgreicher als (exklusiver) Träger eines Wissens, das über Mittlerfiguren wie Engel oder den heiligen Brandan zu ihm gelangte und Einblicke in göttliche Geheimnisse gewährt.

Die an den altenglischen Rätseltexten und Elegien aufgezeigte Nähe von Rätsel und Narration dokumentiert auch der *Wartburgkrieg*, insbesondere in einem Teil des Komplexes, den die Forschung als *Zabulons Buch* (Version von C) oder *Oberkrieg* (Version von k) bezeichnet. Dieser Teil unterscheidet sich von den anderen vor allem darin, dass hier nicht mehr primär Fähigkeiten der geistlichen Allegorese oder des Herrscherlobs Gegenstand des Sängerwettstreits sind, sondern nun die Erzähl- und Wissenskompetenzen der Widersacher im Zentrum stehen, und zwar hinsichtlich der Geschichte eines besonderen Buches, das ein vorchristliches magisches Wissen überliefert. Die Überlieferungsgeschichte dieses Buches, das einem Autor namens Zabulon (oder Savilon) zugeschrieben wird, erzählen auch andere Texte der Zeit.✦

Zu diesen gehört der *Reinfried von Braunschweig*, ein anonym und unikal überlieferter Liebes- und Abenteuerroman des späten 13. Jahrhunderts, der die Geschichte des Buches in einer für Fragen der Verrätselung besonders aussagekräftigen Weise gestaltet. Da beide Texte vielfältige Verrätselungsstrategien anwenden, die auf unterschiedliche Formen von Affizierung zielen, liegt es nahe, das Verhältnis von Verrätselung und Narration in beiden Texten anhand der *Zabulon*-Geschichte miteinander zu vergleichen.

Die Forschung zu *Zabulons Buch* und *Oberkrieg* konzentriert sich – abgesehen von Fragen der komplexen Überlieferung – vor allem darauf, die interne Kohärenz und die spezifischen Entscheidungskriterien dieses Wettstreits besser zu verstehen, ebenso wie den Zusammenhang mit den anderen Teilen des *Wartburgkriegs* zu klären. Intensiv wurden zudem Fragen der Geltung des in diesem Abschnitt vermittelten Wissens diskutiert.[62] Die wirkungspoetische Faktur von *Zabulons Buch* und *Oberkrieg* ist bislang nur beiläufig Gegenstand der Betrachtung geworden. Doch welche Möglichkeiten der Affizierung ließen sich hier beobachten, oder anders: Lässt sich am Text erkennen, wie das Publikum in diesem spezifischen Abschnitt des Sängerwettstreits, der vor allem narrativ organisiert ist, in den Bann gezogen werden soll? Handelt es sich bei den

✦ Neben den beiden hier behandelten Texten *Wartburgkrieg* und *Reinfried von Braunschweig* scheint das Motiv des Buches von Zabulon in verschiedenen etwa zeitgleich entstehenden deutschsprachigen chronikalen Texten wie der *Weltchronik* des Jans von Wien (‚Enikel'), der *Erweiterten Christherre-Chronik* sowie der *Weltchronik*-Kompilation Heinrichs von München.[60] Immer ist die Zabulon-Erzählung dabei mit dem Motiv des Flaschengeists verknüpft, was Karel Horálek zufolge mit Transfers von jüdischen und islamischen Narrativen um die Figur des biblischen Königs und Weisen Solomo begründet werden kann. Salomo wird in diesen Traditionen durchgehend mit magischem Wissen und einer Herrschaft über Dämonen in Verbindung gebracht. Wichtig für diesen Zusammenhang ist auch das Wiederaufgreifen des wahrscheinlich im 1. Jh. n. Chr. entstandenen apokryphen *Testamentum Salomonis*.[61]

DOI: 10.13173/97834471218O4.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Gegenständen des Schlagabtauschs in *Zabulons Buch* und *Oberkrieg* überhaupt noch um Rätsel im engeren Sinne verschlüsselter Fragen? Die Kriterien des Wettkampfes in *Zabulons Buch* und *Oberkrieg* sind in der Wahrheit und Vollständigkeit des Erzählten gesehen worden, vor allem aber in dessen *Neuheit*: Klingsor und Wolfram müssen „Unerhörtes“[63] erzählen, um das höfische Publikum für sich einzunehmen. Und eben darin liegt der Bezug zum Rätsel und zur Verrätselung: Der eingangs angesprochene Gervasius von Tilbury hat im Neuigkeitswert von Informationen die Hauptursache dafür gesehen, dass Menschen sich an diesen erfreuen können, besonders wenn sie ungewöhnlich, seltsam oder gar unglaublich sind und sich auf Anhieb einer Erklärung entziehen. Es ist dieses Prinzip der Unvertrautheit und somit Rätselhaftigkeit von Informationen als Quelle von Vergnügen, das in *Zabulons Buch* und *Oberkrieg* zum Gegenstand des Wettstreits wird. Die Erzählgegenstände dieses Teils des *Wartburgkrieges* sind damit zwar keine Rätsel im engeren Sinne verschlüsselter Fragen, in einem weiteren Sinne handelt es sich aber eben doch um Rätsel, nämlich um ‚Rätsel der Natur‘ (Mirabilien) und ‚Rätsel der Geschichte‘ (seltsame historische Ereignisse), die ein Verlangen nach Erklärung wecken.

Aber nicht nur das Verlangen nach Erklärung und die Spannung auf den Ausgang des Wettstreits (der aufgrund der Rollenverteilung freilich erwartbar ist) bilden den Reiz des im Wettstreit narrativ ausgebreiteten Wissens. Vielmehr ist der Wissensbereich, der hier verhandelt wird, nämlich ein astronomisch-magisches „Arkanwissen“[64], in seiner Legitimität durchaus ambivalent, zugleich aber auch (oder genau deshalb) besonders exklusiv. Der erzählerische Rahmen trägt dem Rechnung, indem die Diskussionen und Vermittlung *dieses* Wissens auf einen konkreten höfischen Raum auf der Wartburg und ein ausgewähltes Publikum beschränkt bleiben, denn es wird ausdrücklich erwähnt, dass die Türen des Saals, als das Gespräch zum ersten Mal die Astronomie zum Gegenstand hat, verschlossen werden sollen, wozu Klingsor ausdrücklich auffordert (k 5, 5–11). Das intradiegetische höfische Publikum darf also genauso wie die Rezipierenden berechtigt darauf hoffen, Geheimnisse zu erfahren.

Bei der schrittweisen Enthüllung dieser Geheimnisse entwickelt der Text ein besonderes Verfahren der Verrätselung: Immer wieder werden zur Erklärung oder Autorisierung einer Aussage Namen von Orten, Wesen oder historischen Personen vorgebracht, die Erklärungen liefern sollen, den Uneingeweihten jedoch gar nichts erklären, sondern vielmehr nur weitere Fragen aufwerfen. Es sind gerade solche Momente, an denen sich der Wettstreit entzündet. Denn Wolfram und Klingsor behaupten jeweils für sich ein wahres und vollständigeres Wissen zur Klärung dieser Fragen zu besitzen. Damit einer der beiden sein Wissen entfalten kann, muss der jeweils andere aber schweigen. Es triumphiert also derjenige, der mehr und ausführlicher erzählen kann – und das ist am Ende eindeutig Wolfram, der auch das letzte Wort behält.[65] Neben der den Gesamttext überspannenden Frage, wie der Wettstreit ausgehen mag, finden sich also zahlreiche kürzere Spannungsmomente, die sich auf die Erklärung eines zunächst nur angesprochenen, aber noch nicht erläuterten *wunders* im Sinne eines unerhörten Wissens- und Erzählgegenstands richten.

Auf diese Weise wird auch das Buch, um dessen Geschichte sich der gesamte Wettstreit dreht, eingeführt: Als Wolfram sich über Sternenbahnen äußert, bezichtigt ihn der Kleriker Klingsor des Irrtums und der Stümperhaftigkeit und führt sein (aus seiner Sicht) überlegenes Wissen auf die Kenntnis eines Buches zurück: „das hat mir Zabulonis buch geseit von Babilon“ (k 13, 13 f., auch: C 5, 13 f.). Wolfram, der daraufhin sofort das Wort wieder an sich reißt, lässt erkennen, dass er dieses Buch und dessen Geschichte nur zu gut kennt, wenn er Klingsor herausfordernd fragt: „wer gab dir Zabilones buch […] / das Filius mit großer not allein / ab dem Augstein [Magnetberg] gewan“ (k 14, 2–4, ähnlich C 6, 2–4). Wolframs Frage bringt damit zwei wei-

DOI: 10.13173/9783447121804.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

tere Unbekannte ins Spiel: Filius (oder „Virgilius“ in C), womit der im Mittelalter in eine Magier-Figur verwandelte Dichter Vergil gemeint ist, und den Augstein (oder „Agetstein“ in C), also den Magnetberg.[66] Sofort beginnt nun Wolfram, diese rätselhaften Namen und Orte erzählerisch zu erläutern. Über fünf Strophen hinweg behält er das Wort: Zabulon, Sohn einer Jüdin und eines ‚Heiden‘, habe vor langer Zeit in Babylon gelebt.[67] Er sei der erste Mensch gewesen, der sich der „astronomi“ angenommen hatte (k 14, 7 f.; C 7–9). In den Sternen habe Zabulon gelesen, dass in 1500 Jahren (C: in 1200 Jahren) ein Kind von einer Jungfrau geboren werde, das die Vormachtstellung der Juden beende (k 14, 13 f.; C 6, 13 f.). Seine Mutter hätte ihn daraufhin gebeten, dieses Ereignis zu verhindern, woraufhin Zabulon mithilfe von Astronomie und schwarzer Magie („nigramencie“, k 18, 3) ein Buch geschrieben habe. Dieses magische Buch sollte das jüdische Volk auch in Zukunft dazu befähigen, die Geburt Christi zu vereiteln. Hinter diesem Narrativ steht offensichtlich die Beschuldigung eines jüdischen Strebens nach der Weltherrschaft, eines der „zählebigsten Stereotype des christlichen Antijudaismus, später auch des rassisch begründeten Antisemitismus der Neuzeit.“[68] Das Buch sei dann von Zabulon auf dem in unerreichbarer Ferne gelegenen Magnetberg hinterlegt und mit einer Wehranlage und einem Dämon gesichert worden. An dieser Stelle ergreift Klingsor wieder das Wort und behauptet, die Geschichte besser erzählen zu können. Er ergänzt Details: Zur Wehranlage gehöre ein aus Erz gegossenes Abbild eines Mannes, der Dämon sei eine Fliege, die in ein Glas eingeschlossen wurde, und zwar von niemand Geringerem als Aristoteles (k 19, C 10). Die folgenden Strophen über erzählt Klingsor, wie Vergil an das Buch gekommen sei. Anschließend werden zahlreiche Aspekte thematisiert, die mit der Zabulon-Geschichte wenig zu tun zu haben scheinen, von den Kontrahenten aber nun mit ihr verknüpft werden, wie die Geschichte der Nachbarinsel, die Gelegenheit bietet, vertrautes heldenepisches Personal ins Spiel zu bringen, oder die Geschichte von Vergils Abenteuern auf seiner Rückreise vom Magnetberg. Wolfram und Klingsor können so ihr Erzählwissen zur Schau stellen. Grundlegend ist dabei die Struktur der Abfolge von rätselhafter Aussage und schnellstmöglicher Erklärung, die neue Rätsel aufgibt.

Die Frequenz dieser punktuellen Verrätselungsmomente nimmt über den gesamten Wettstreit hinweg immer mehr zu. Offenbar dienen sie als Medium des Schlagabtauschs im *Oberkrieg*: Das Singen des Gegners ist über ein Dauerfeuer an unerhörten *wundern*, deren Erklärungen rasch folgen, zum Schweigen zu bringen. Umgemünzt auf Begriffe von Geschwindigkeit könnte hier von einer ‚epistemischen Beschleunigung‘ (→ S. 680–693) gesprochen werden.

Ein Hinauszögern der Aufklärung des Wunderbaren kommt gerade nicht in Frage, weil das dem Gegner Gelegenheit geben würde, sich einzuschalten und die Erklärung selbst zu liefern – die Kontrahenten müssen daher möglichst schnell ‚alles‘ sagen. Es liegt auf der Hand, dass ein solcher Mechanismus auch eine Vermehrung der in den Wettstreit geworfenen Wissenselemente bewirkt. Der agonale Modus der Wissensvermittlung im Rätselwettstreit verändert also das zu vermittelnde Wissen selbst: Ähnlich wie bei den im Zusammenhang mit den *Exeter Book*-Riddles angesprochenen Formen der Verfremdung, Allegorisierung und Anthropomorphisierung geraten auch hier Wissensbestände durch Praktiken der Verrätselung und die von ihnen vorgenommenen Neuverknüpfungen in Bewegung. Auch wenn Rätseln aufgrund der Verzögerung ihrer Aufklärung immer ein zeitliches Moment innewohnt, stellt die akzentuiert zeitliche Dimension des sich immer mehr beschleunigenden Schlagabtauschs zwischen den beiden Kontrahenten eine Besonderheit des im *Wartburgkrieg* gezeigten Rätsel- und Erzählwettstreits dar.

DOI: 10.13173/97834471218O4.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Verrätselung und Narration 3: Rätselspannung im *Reinfried von Braunschweig*

Die Praxis einer Affizierung durch Verrätselung, für die eine temporale Dimension grundlegend ist, lässt sich auch im Zusammenhang des Wunderbaren im höfischen Roman beobachten, jedoch gewissermaßen unter umgekehrten Vorzeichen: Wenn im *Oberkrieg* bzw. in *Zabulons Buch* das Rätsel des *Wartburgkrieg*-Komplexes durch ein übergreifendes Narrativ ersetzt wird – wobei weniger eine ‚Überwucherung' des Einzelrätsels (Ragotzky) zu beobachten ist, als vielmehr der Versuch, einem Narrativ möglichst viele Verrätselungsmomente abzuringen – so illustriert das die agonale Überbietungslogik des Wunderbaren. Um Verwunderung evozieren zu können, muss immer wieder Neues und noch Seltsameres erzählt werden. Im *Wartburgkrieg* greift diese Logik unter den Bedingungen des Wettkampfs, was einen gewissen ‚Stress' der Amplifikation produziert. Die monologische Erzählerrede eines höfischen Romans hat hingegen andere, mithin gegenläufige Möglichkeiten, sein Publikum durch Praktiken der Verrätselung zu affizieren: Im *Reinfried von Braunschweig* ist anhand der Zabulon-Geschichte deutlich ein Verfahren des Hinauszögerns der Auflösung der rätselhaften Information zu erkennen. Dadurch wird hier eine spezifische Rätsel-Spannung[69] erzeugt, für die der Neuigkeitswert einer Information ebenfalls zentral ist.

Der *Reinfried von Braunschweig* ist ein anonym in nur einer Handschrift aus dem 14. Jahrhundert überlieferter Liebes- und Abenteuerroman, dessen Text bei Vers 27627 unvermittelt abbricht.[70] Die Geschichte von Zabulon, der hier Savilon heißt, erfahren wir aus einem Buch, das der Held Reinfried, Herr von Westfalen und Sachsen, und sein Begleiter, der König von Persia, bei ihrem Besuch auf dem Magnetberg vorfinden und sogleich lesen. Der für gewöhnlich äußerst gefahrenvolle Ort hat für die beiden Reisenden, die ihn auf der Suche nach „âventiure" (RvB 21000) ansteuern, zunächst alle Bedrohlichkeit verloren. Vermöge eines Wunderkrauts können sie ein Schiff bauen, das es ihnen erlaubt, den Magnetberg zu besuchen, ohne seinen Anziehungskräften ausgesetzt zu sein. Da damit die Frage des Fortkommens von dem Ort, die nicht nur im *Wartburgkrieg*, sondern auch in zahlreichen weiteren Erzähltexten zur Basis des Spannungsaufbaus wird, von Anfang an geklärt ist, muss das Wunderbare auf einen neuen Aspekt des Ortes verschoben werden, und zwar auf die Verknüpfung zur Zabulon-Geschichte. Diese neue Dimension des Ortes wird schon bei der Ankunft der Helden von der Erzählinstanz durch verschiedene rätselhafte Aussagen eingeführt: Kein Mensch sei je lebend vom Magnetberg fortgekommen, außer „Vigilîus" (RvB 21023) mit seiner Gesellschaft, der die drei Bücher „von nigramancîe" (RvB 21029) des „Savilôn" (RvB 21028) mit sich genommen habe. Vergil habe auch den von Savilon in ein Glas gebannten Teufel gefunden, ihn freigelassen – dann aber selbst wieder hineingebannt (RvB 21030–21035). Das Glas sei von Savilon mit einem „brievelîn" (RvB 21036) verschlossen worden, dessen Worte den Teufel viele tausend Jahre darin gefangen gehalten hätten (RvB 21036–41). Die vielen Fragen, die diese Ausführungen aufwerfen, werden hier gerade nicht schnellstmöglich geklärt, sondern erst nach und nach im Verlauf der auf verschiedenen intradiegetischen Ebenen vollzogenen Narration – und das teilweise nicht abschließend.

Zunächst wird spannungsreich erzählt, wie die Helden den Magnetberg erkunden, auf einen Pfad und ein eisernes Tor stoßen, von wo aus sie im Innern des Bergs „ein frömdez wunder wilde" (RvB 21157), nämlich eine riesenhafte eiserne Wächterfigur, erblicken. Als Reinfried und der Perser sich nach langer Beratung dazu durchringen, den Innenraum zu betreten, stellen sie fest, dass der Mechanismus der Statue nicht mehr intakt ist. Die Helden begreifen, dass sie eine Ruine besichtigen, und die rätselhaft-bedrohliche Situation löst sich in Wohlgefallen auf: „der fürste rich erlachet / dô er diu mære reht bevant" (RvB 21238 f., ‚der mächtige

DOI: 10.13173/9783447121804.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Fürst begann zu lachen, als er die Geschichte richtig erfasste‘). Doch ist damit noch nichts erklärt und die Erkundung wird fortgesetzt. Sie stoßen nun auf eine tiefe „hüle“ (RvB 21269), aus der ein Licht strahlt. Als sie hineingehen, entdecken die Helden ein „keiserlîchez grap“ (RvB 21283) mit einer Tafel, dessen Inschrift über die Identität des Toten aufklärt – es handelt sich natürlich um Savilon – und für alle weiteren Informationen auf ein daneben angekettetes, prachtvolles, in allen Sprachen lesbares Buch verweist: Die Erzählinstanz spricht nun direkt das Publikum an, wenn sie betont, dass die Helden „funden an dem buoch geschriben / wunderlîcher wunder vil / diu ich îuch künden will“ (RvB 21308–10, ‚in dem Buch viele erstaunliche Wunder geschrieben fanden, die ich euch nun mitteilen werde‘). Ausführlich berichtet die Erzählung des Buches von Savilons Versuch, die Heilsgeschichte zu stunden, wobei hier sein eigener Körper und sein eigenes Leben zu einem Mittel der Magie werden, weil er sich vor Ort in einen Zustand zwischen Leben und Tod versetzt. Es ist dann Vergil, der in der Zeit um die Geburt Christi auf dem Magnetberg landet und den Zauber zerstört, was Savilons Tod zur Folge hat.*

Das Grabmal für Savilon lässt Vergil von Dämonen erbauen, über die er selbst nun Macht erlangt hat. Doch damit sind längst nicht alle Fragen, die zu Beginn der Magnetberg-Episode aufgeworfen wurden, geklärt: Wie Vergil den Geist aus der Flasche befreit und ihn anschließend wieder hineingezwungen hat oder wie ihm und seinen Leuten die Heimkehr gelang, das habe, so sagt der Erzähler mit feinem Spott, nicht in dem Buch gestanden (RvB 21698–21713) – und mehr ist darüber dann auch nicht zu erfahren. Da in der Kurzzusammenfassung davon, was nicht erzählt werden kann, Details erscheinen, die beim Erzähler tatsächlich auf ein weitergehendes Wissen über diese Vorgänge schließen lassen, wird die Aussage als eine Strategie des *self-fashioning* erkennbar: Der (unzuverlässige) Erzähler hätte noch mehr *wunder* anzubringen, zieht es aber offenbar vor, sie zurückzuhalten (auf ähnliche Strategien in altenglischen Texten wie dem *Beowulf* wurde bereits weiter oben verwiesen).[71]

Der Vergleich zum *Wartburgkrieg* wirft ein neues Licht auf ein zentrales Problem in der *Reinfried*-Forschung, nämlich die Bewertung der Neugier des Helden. Handelt es sich dabei um verwerfliche *curiositas* (im Sinne zeitgenössischer geistlicher Kritik an Neugier als Form der *superbia*), oder zeichnet Reinfrieds Wissensstreben ihn vielmehr als besonders vorbildlichen Adligen und Fürsten aus? Wie in diesem Beitrag eingangs angeführt, sind in der Vormoderne im Rätsel und der Verrätselung raffinierte Praktiken der Wissensvermittlung gesehen worden, die sich insbesondere etwa für den Transfer von religiös-heilsgeschichtlichem und zugleich naturkundlichem Wissen eignen, wie die *Exeter Book*-Rätsel, die *Elegien*, aber auch *Zabulons Buch* und der *Oberkrieg* erkennen lassen. Eine Aufwertung des Rätsels als Praxis impliziert jedoch eine Aufwertung der Neugier und damit des Verlangens nach Erklärung. Wenn also der Protagonist des *Reinfried von Braunschweig* den Geheimnissen des Magnetbergs in einer eigens zu diesem Zweck angesetzten Expedition nachspürt, dabei vor den Gefahren bei der Erkundung der Ruinen des Savilon-Bollwerks nicht zurückschreckt, und sich schließlich – gemeinsam mit dem Publikum des Romans – in die Lektüre eines Buches vertieft, so muss das nicht im Gegensatz zum heilsgeschichtlichen Wissen stehen, das von diesem ausgebreitet wird.[72] Vielmehr zeigt das im Zuge der Enträtselung transportierte Wissen, dass auch die Heilsgeschichte selbst als Rätsel erscheint, das es zu entschlüsseln gilt.

Die klar auf Spannungssteigerung angelegte Erzählökonomie unterstützt diese These eines entproblematisierten Umgangs mit dem Evozieren von Neugier. Wie der Held wünscht das Publikum mehr Wunderbares vom Magnetberg und den mit ihm zusammenhängenden ‚Rätseln der Geschichte‘ zu erfahren. Im Vergleich der beiden mittelhochdeutschen Texte ist aber auch ein Unterschied in der Art der Verrätselung deutlich geworden: Während die Dynamik des Wettstreits im *Wartburgkrieg*

* Die Erzählung insinuiert, dass das Brechen des Zaubers die Geburt Christi erst ermöglicht, ohne dies allerdings explizit zu behaupten, vgl. RvB 21674–21680.

DOI: 10.13173/97834471218O4.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

einen Zeitdruck erzeugt, der die Kontrahenten dazu zwingt, die von ihnen vorgebrachten rätselhaft-erstaunlichen Detailinformationen der Geschichte des Buchs möglichst rasch zu erklären, um dem Gegner keine Gelegenheit für eine Nachfrage zu geben, was ihr Redemonopol gefährden könnte, zeigt der *Reinfried* eine gegenläufige Tendenz: Die monologische Rede nur einer Erzählstimme, die keine Unterbrechungen, Nachfragen, Ergänzungen oder gar Richtigstellungen durch Andere fürchten muss, erlaubt einen ganz anderen Umgang mit Verrätselung und deren Auflösung. Die Affizierungsstrategie setzt hier auf den Aufbau einer Rätsel-Spannung, die auf der möglichst lang hinausgezögerten Erklärung für eine rätselhaft-erstaunliche Information basiert – und diese schließlich auch ganz vorenthalten kann. Der Sinn dieser inszenierten Leerstelle, welche die gesamte Passage rahmt, wird nicht explizit geklärt. Sie trägt jedenfalls dazu bei, die Aufmerksamkeit auf das narrative Verfahren selbst zu richten. In Hinblick auf den fragmentarischen Status des Textes ist natürlich vorstellbar, dass eine ‚Anschlusskommunikation' gewährleistet bleiben sollte, die an späterer Stelle im (Fragment gebliebenen) Text hätte aufgenommen werden können. Unabhängig von solchen Spekulationen zeigt sich am Beispiel des *Reinfried* jedoch, dass auch die prinzipielle Flüchtigkeit des Sinns eine Form der Affizierung ermöglichen kann.

Verrätselung und Diskursivierung: Wissen in Michael Maiers *Atalanta fugiens* (1617/18)

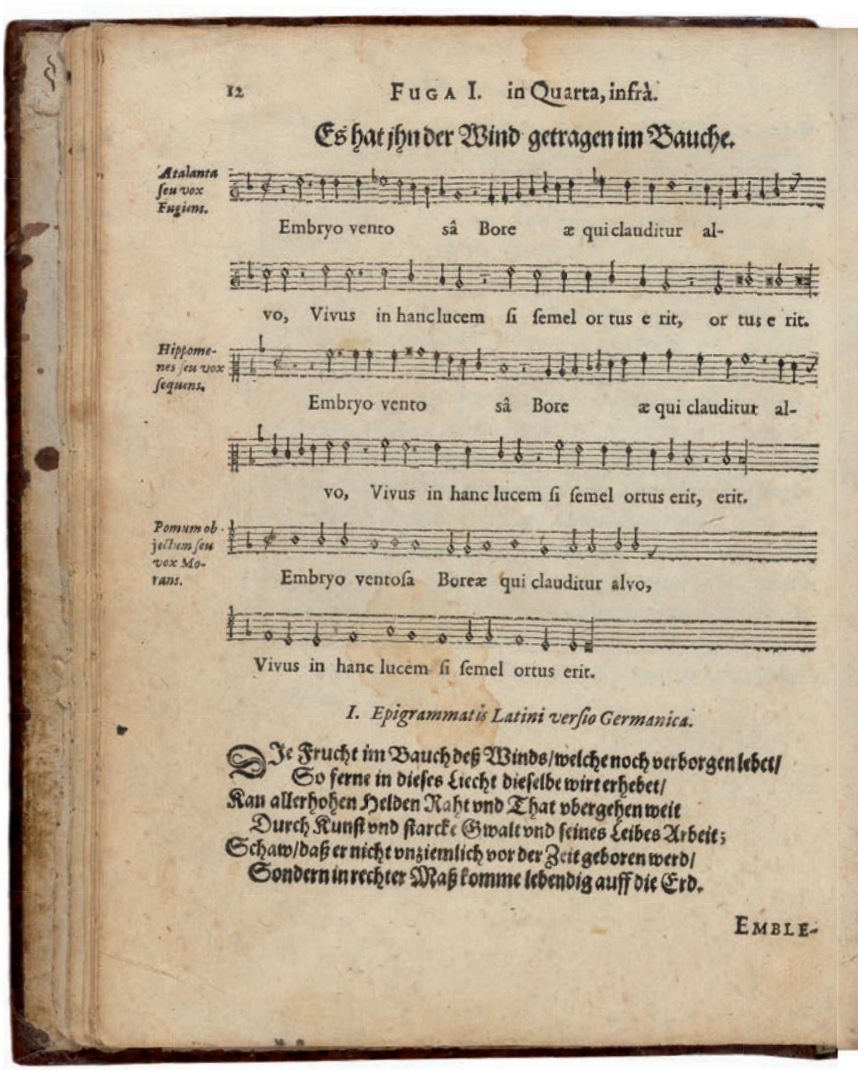
Eine wiederum anders geartete Form des Rätsels und der Verrätselung zeigt sich in einem frühneuzeitlichen Emblembuch. Mit dem Aufschlagen des ersten Kapitels wird dies zuallererst auf visueller Ebene deutlich (siehe Abb. 2): Ein in Dunst gehüllter Mann, nur bedeckt von einem in Falten geschlagenen Tuch, das sich schwungvoll und schwerelos anmutend um seinen Körper windet, trägt einen Säugling in seinem Bauch. Seine Haare und Hände gehen an ihren Enden in wellenartige Bewegungen einer Rauchwolke über. Abgesehen von dem Tuch steht der Mann nackt in der Natur, weit hinter ihm sind Burgen, ein Fluss und ein Segelboot zu erkennen. Der Kupferstich ist ferner mit dem Motto „Portavit eum ventus in ventre suo" („Es hat ihn der Wind getragen im Bauche")[73] betitelt und findet sich neben weiteren 49 Emblemen (*curiosa*) in der *Atalanta fugiens* (1617/18) von Michael Maier (1568/69–1622).[74] Der Sinn der Darstellungen erschließt sich, wie im genannten Beispiel, selbst durch das Hinzuziehen des Titels zunächst nicht; vielmehr erscheinen sie höchst rätselhaft.

Die poetische Darstellungsform, die Wissen in der *Atalanta* in solchen betitelten Emblemen und weiteren Formen der Darbietung annimmt, bildet in ihrer ästhetischen Inszenierung und Kombination verschiedener Wissensinhalte die entscheidende epistemische Dimension einer bewussten Verrätselung. Maier nutzt hierfür bestimmte, auf spielerische Weise Verbindungen herstellende Techniken, um die Vermittlung (al)chemischer Wissensinhalte effektvoll auszugestalten. Er bedient sich erstens der Form des Emblembuchs, das ein synästhetisches Zusammenspiel mehrerer Darstellungsformen kreiert und dadurch unterschiedliche Sinne anspricht, und zweitens der Kombination der (al)chemischen Inhalte mit historiographischem, medizinischem, naturkundlichem Wissen und mit Erzählungen der klassischen Mythologie (Mythoalchemie).

In den 50 Kapiteln treffen jeweils ein lateinisches und ein deutsches Epigramm (*subscriptio*), ein Kupferstich (Emblem/*pictura*) von Matthäus Merian d. Älteren (1593–1650) und ein Musikstück in der Form einer dreistimmigen Fuge auf einer Doppelseite aufeinander (siehe Abb. 2).[75] Ergänzt werden diese durch eine weitere Doppelseite mit Prosatext, den *discursus*. Alle vier Seiten beschäftigen sich mit demselben Thema und sind mit einem Motto, der *inscriptio*, überschrieben. Durch die Gestaltung als Emblembuch, eine im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts verbreitete

DOI: 10.13173/9783447121804.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Gattung, ist die *Atalanta* gerade durch die kunstvolle Form – ungeachtet ihrer Inhalte – häufig zum ‚Verkaufsschlager' geworden.[76] Wer des Lateinischen nicht kundig war, kaufte die *Atalanta* nicht selten wegen ihres sammlerischen Werts oder aufgrund ihres rätselhaften Charakters.[77] Mit der Form der Emblemliteratur ergibt sich eine deutliche Nähe zum Rätsel, wie Sabine Mödersheim ausführt: „Die Beziehung von *inscriptio* und *pictura* ist als das Stellen eines Rätsels interpretiert worden, dessen Lösung in und mit der *subscriptio* gegeben werde."[78] Die ‚subscriptio' des betreffenden Kapitels ist wie in der gesamten *Atalanta fugiens* als Epigramm verfasst. Dieses Epigramm kann auf der betreffenden Doppelseite selbst (Abb. 2, links unten) oder als Transkription am Seitenrand nachgelesen werden.


12 FUGA I. in Quarta, infrà.

Es hat jhn der Wind getragen im Bauche.

Atalanta seu vox Fugiens.

Embryo vento sâ Bore æ qui clauditur al-

vo, Vivus in hanc lucem ſi ſemel or tus e rit, or tus e rit.

Hippomenes ſeu vox ſequens.

Embryo vento sâ Bore æ qui clauditur al-

vo, Vivus in hanc lucem ſi ſemel ortus erit, erit.

Pomum obiectum ſeu vox Morans.

Embryo ventoſa Boreæ qui clauditur alvo,

Vivus in hanc lucem ſi ſemel ortus erit.

I. Epigrammatis Latini verſio Germanica.

DJe Frucht im Bauch deß Winds/welche noch verborgen lebet/
So ferne in dieſes Liecht dieſelbe wirt erhebet/
Kan allerhohen Helden Raht vnd That vbergehen weit
Durch Kunſt vnd ſtarcke Gwalt vnd ſeines Leibes Arbeit;
Schaw/daß er nicht vnziemlich vor der Zeit geboren werd/
Sondern in rechter Maß komme lebendig auff die Erd.

EMBLE-

Abb. 2: Doppelseite aus dem ersten Kapitel von Michael Maiers *Atalanta fugiens, hoc est, Emblemata nova de secretis naturae chymica*, Oppenheim: Johann Theodor de Bry 1618, S. 12 f.

Zieht man nun das Epigramm zum betitelten Emblem hinzu, so bemerkt man, dass sich das Rätsel, das beide Darstellungsformen verbindet, auch im gegenseitigen Bezug nicht einfach lösen lässt, sondern weiterhin Fragen aufwirft: Ist das Kind der Wind, wie es das Epigramm suggeriert? Und wer ist dann der Mann bzw. wofür steht er?

Bei der Darstellung handelt es sich um die Illustration eines Satzes aus der *Tabula smaragdina*.[80] In dieser heißt es ganz ähnlich: „Der Wind hat ihn in seinem Bauch getragen."[81] Die *Tabula* ist eine Schrift aus dem 12. Jahrhundert, die sich aus 16 rätselhaften Sätzen zusammensetzt und Hermes Trismegistus zugeschrieben wird. Sie stellt das Ausgangsmaterial dar, von dem aus Maier die klassische chemische Theorie der Entstehung von Materie formuliert. Darauf wird später eingehender anhand der Ausführungen zum ersten *discursus* zurückzukommen sein.

Auch die Alchemie selbst steht mit dem Rätsel in engem Zusammenhang, wie Volkhard

* Die Frucht im Bauch deß Winds / welche noch verborgen lebet / So ferne in dieses Liecht dieselbe wirt erhebet / Kan allerhohen Helden Raht und That ubergehen weit Durch Kunst und starcke Gwalt und seines Leibes Arbeit; Schaw / daß er nicht unziemlich vor der Zeit geboren werd / Sondern in rechter Maß komme lebendig auff die Erd.[79]

DOI: 10.13173/97834471218O4.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

EMBLEMA I. *De secretis Naturæ.* 13

Portavit eum ventus in ventre suo.

EPIGRAMMA I.

Embryo ventosâ BOREÆ qui clauditur alvo,
Vivus in hanc lucem si semel ortus erit;
Unus is Heroum cunctos superare labores
Arte, manu, forti corpore, mente, potest.
Ne tibi sit Cæso, nec abortus inutilis ille,
Non Agrippa, bono sydere sed genitus.

B 3 HER-

Wels ausführt: „Die Alchemie der Frühen Neuzeit […] ist immer auch schon Chemie, ist immer schon Naturwissen, nur eben ein Naturwissen, das sich einer (aus moderner Perspektive) merkwürdigen Form bedient: des Rätsels."[82] In unserem Zusammenhang stellt sich dabei die entscheidende Frage: Inwiefern ist die gewählte Form der Darstellung (al)chemischer Wissensinhalte vermittels Emblemen, die sich einer mittelalterlichen Darstellungstradition bedienen, auf die Generierung von Wissen angelegt? Und wie genau versetzen die gezeigten Bilder und Texte als Kuriositäten, die aus heutiger Perspektive mitunter skurril anmuten können, in Staunen?*

Wie gezeigt werden soll, geht es in der *Atalanta* nicht allein oder überhaupt in erster Linie um die Enthüllung verrätselten Wissens, sondern auch um die Zusammenstellung staunenswerter, den Intellekt anregender Inhalte im Sinne einer Sammlung, wie wir sie in Hinsicht auf physische Objekte etwa aus dem Zusammenhang frühneuzeitlicher Wunderkammern kennen. Es stehen dabei verschiedene Ebenen des Wissens im Mittelpunkt der Auseinandersetzung: (Al)chemisches Wissen ist angereichert mit mythologischen Figuren. Beide Ebenen sind nicht immer eindeutig voneinander zu trennen. Vielmehr wird entlang einer Geschichte (al)chemisches Wissen mit einem Ornament aus Allegorien vermittelt. Dem liegt die These zugrunde, dass der Intellekt nicht auf eine Lösung zielt, sondern auf seine Beschäftigung. Es geht daher immer auch um die geistige Befruchtung, die Anknüpfungspunkte für anderes Wissen bietet. Dieser Zusammenhang soll hier vor allem anhand des ersten Kapitels der *Atalanta* sowie der Vorrede Maiers erhellt werden, vereinzelt auch anhand der Rahmung des Textes durch den antiken Mythos um Atalanta und Hippomenes sowie Auszüge anderer *discursus*.

In seiner Vorrede zur *Atalanta* entwirft Maier eine der Gesamtkomposition zugrundeliegende Programmatik zur Schulung des Intellekts (siehe zur Schulung des Intellekts bei Maier auch → S. 258–272):[83]

> Zur Schulung des Intellekts [*Ad excolendum … intellectum*] hat Gott in der Natur eine Unzahl an Geheimnissen [*arcana*] verborgen, die sich mithil-

* In *discursus* 22 zieht Maier den Vergleich zu einer Herme, einer dem Hermes bzw. Merkur geweihten antiken Statue, die als Rätselform auf verstreute Wissensfragmente verweise und ein Suchen bzw. ein Streben nach Wissen befeuere: „So wie die Merkur-Statuen an Weggabelungen aufgestellt werden, mit Inschriften darauf, um den umherziehenden Wanderern den richtigen Weg zu weisen, lassen sich auch bei den Adepten mehrere geistreiche Sätze finden, die (obwohl diese in ihren allegorischen Büchern und dunklen Schriften verstreut sind), den Wahrheitssuchenden belehren und ihn gleichsam an der Hand auf den rechten Pfad führen." (Maier, *Atalanta*, S. 98).

DOI: 10.13173/97834471218O4.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

⁜ Maier formuliert in *discursus* 23 zur Allegorie am Beispiel des Goldregens und der Zeugung der Pallas Athene: „Die Behauptung, dass dereinst Gold vom Himmel auf die Erde geregnet sei, muss als wahnwitzig abgetan werden, sofern man sie nicht allegorisch versteht. Auch ist Gold nicht von so geringem Gewicht, dass man meinen wollte, es erhebe sich zusammen mit feuchten Ausdünstungen gen Himmel. Handelt es sich hierbei jedoch um ein Sinnbild, ist es zulässig und gerechtfertigt, derlei Dinge zu sagen. Denn so wahr Pallas tatsächlich dem Gehirn des Jupiter entsprang und Sol im Ehebruch mit Venus vereint war, so wahr fiel auch goldener Regen vom Himmel. […] Nicht dass wir in irgendeiner Weise bezweifelten, dass das eine wie das andere geschehen ist, aber wir wollen hier doch die allegorische Rede vom wörtlichen, literalen Sinn abgrenzen. Denn wenn wir dieses Emblem wort-wörtlich auffassen, so würde dabei etwas höchst Absurdes dabei herauskommen; wenn wir es aber auf seinen Sinn hin befragen, höchste Wahrheit." (Maier, *Atalanta*, S. 102).

> fe der Wissenschaften [*scientiis*] und Künste [*artibus*], gleich einem Feuer, das aus einem Flintstein geschlagen wird, zum Vorschein bringen und nutzbar machen lassen.[84]

Als ‚Motor' der Erforschung der Natur fungiert hier die Neugier. Maiers Konzept fügt sich damit in die von Lorraine Daston beschriebene „voll entwickelte frühneuzeitliche Art von Neugier"[85] ein. Es geht Daston um eine dynamische Bewegung der Neugier als Begierde, die auf ein bestimmtes Wissensobjekt ausgerichtet ist, dabei aber nicht auf eine endgültige Auflösung des Rätselhaften abzielt, sondern vollkommen darin aufgeht, immer mehr wissen zu wollen. Die geistige Betätigung bzw. Aktivität rückt in dieser Form in den Vordergrund: Das Ver- und Enträtseln wird zur epistemischen Praxis bzw. einer spielerischen Übung des Intellekts, die um ihrer selbst willen betrieben wird. Hierin zeigt sich die in unserer Einleitung angesprochene performative Dimension des Rätsels, der zufolge die Identifikation des Textes als Rätsel ein Verlangen nach Antworten weckt. Deutlich wird, dass die Epigramme, auch im Zusammenspiel mit den Emblemen und anderen Formen in der *Atalanta*, nur mehr Fragen aufwerfen bzw. repetitiv den Sinn des Mottos ausformulieren, anstatt hinreichend auf eine Lösung abzuzielen, wie dies bei einem Rätsel erwartbar wäre. Es ist allgemein also eher von einem offenen Charakter auszugehen, insofern das Bildrepertoire einem bewussten Ausdeutungsspielraum unterliegt. So verbinden sich Elemente einer ‚Verdunklung' durch Mehrdeutigkeit, zu denken ist hier an rhetorische Verfahren der *obscuritas*,[86] zu einer spielerischen Form.

Die Neugier richtet sich dabei nicht auf jedes beliebige Objekt, sondern dezidiert auf das Seltene, das Exzeptionelle. Wie Maier weiterhin in der Vorrede formuliert, interessiert vor allem:

> Erstens Ausgedachtes [*ficta*], Poetisches [*poëtica*] und Allegorisches [*allegorica*], zweitens emblematische, in Kupfer gestochene Bilder […], drittens die streng geheimen, intellektuell zu durchdringenden Gegenstände der Chymie [*Chymica secretissima*] und viertens recht eigentümliche Musikstücke [*Musicalia rariora*].[87]

Davon ausgehend, dass Maier die Alchemie als obersten, intelligiblen Wissensbereich versteht [*prima et preciosissima*],[88] formiert sich das Ziel der Begierde im seltenen Objekt und dieser poetisch verhüllten *chymia*.⁜

Für Maier ist der Intellekt (*intellectus*) die entscheidende Entität, die den Menschen vom Tier unterscheidet.[89] Die Sinne (*sensus*) bieten zwar die Möglichkeit, Reize aufzunehmen und diese an den Intellekt weiterzugeben, *phantasia* und *imaginatio* treten für ihn jedoch als niedere Fakultäten in den Hintergrund und werden nur auf bildgebender Ebene sinnfällig.[90] Er fokussiert stärker die direkte Verbindung eines Wissens aus der erfahrbaren, sichtbaren Welt der Praxis und den unmittelbaren geistigen Eindrücken. Diese Prozesshaftigkeit findet sich bei Maier bezugnehmend auf Aristoteles' „Wachstafel" (*De anima*) wieder, wenn er versucht, erst die Sinne vorzubereiten, indem er diese beschäftigt, z. B. durch die sichtbaren Emblembilder oder die auditiv wahrnehmbaren dreistimmigen Musikstücke, um daran anschließend zu höherem Wissen gelangen zu können. Das auf diese Weise zugänglich gemachte (stoffliche) Wissen der Natur verhält sich dabei wie ein Griffel, der seine Spuren im Wachs einer Schreibtafel, im Intellekt, hinterlässt.[91] Maier zieht hierbei eine scharfe Trennlinie zwischen den Genüssen und Erfahrungsmöglichkeiten des Körperlichen und dem Geis-

DOI: 10.13173/9783447121804.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

tigen: „Je mehr jemand der Lebensweise des Viehs zugeneigt ist, desto weniger Erfüllung findet er in diesen [subtilen, wunderbaren und ausgefallenen] Dingen, und so bleibt er in der körperlichen Sinneswelt [*sensui corporaliori*] verhaftet."[92] Das Geistige erfährt eine Aufwertung und geht der Erfahrung voraus:

> Denn die Geheimnisse sind sehr feinsinnig [*subtilia*], erhaben [*augusta*], heilig [*sacra*], außergewöhnlich [*rara*] und undurchsichtig [*abstrusa*], deshalb müssen sie erst intellektuell erfasst werden, ehe sie sinnlich wahrnehmbar sind, und man versteht sie besser, wenn man die Lektionen ihrer Gewährsmänner eingehend durchdenkt und diese mitsamt ihrer Werke über die Natur untereinander vergleicht, als wenn man gleich zur sinnlichen Beschauung der Praxis [*operationem sensitivam*], also zur handfesten Experienz [*manualem experimentationem*] übergeht; denn diese ist blind, wenn ihr nicht die Theorie vorausgeht.[93]

Die *Atalanta* tritt als eine Kuriosität auf: In ihren Kapiteln stellt Maier durch die beschriebene Kombinatorik immer wieder neue Zusammenhänge des auf den ersten Blick Disparaten her. Klassische Mythen, (al)chemische Prozesse und Poesie vermischen sich zu einem einzigartigen Ensemble.
Dies wird bereits an der Rahmung der Gesamtanlage der *Atalanta fugiens* durch den Mythos um Atalanta und Hippomenes, wie er sich in Ovids *Metamorphosen* findet, deutlich.[94] Hippomenes ist derjenige Freier, der im Wettlauf durch eine List mit drei goldenen Äpfeln die Hand der Atalanta gewinnt. Maier greift diese mythologische Komponente in der Konzeption seiner Fugen auf und stellt in der Vorrede zur *Atalanta* eine Verbindung zur Schwefel-Quecksilber-Theorie (analog als Sulfur-Merkur-Theorie bezeichnet) her.[95]

> Ebenso wie die Atalante [das Weibliche] vor ihrem Verfolger flüchtet, flieht auch auf musikalischer Ebene stets die eine Stimme [*vox*] vor der anderen, sodass diese letztere Stimme nach Art des Hippomenes [das Männliche] der ersteren nachfolgt. Dabei werden sie allerdings von einer dritten Stimme, die wie ein goldener Apfel [*malo aureo*] von lauterer und eigener Qualität ist, unauflöslich miteinander koordiniert und verbunden. Diese dritte Stimme steht für nichts Geringeres als für die Jungfrau Chymia [*virgo merè Chymica*; die personifizierte Chemie], denn der Mercurius Philosophicus [Quecksilber] wird auf seiner Flucht [*fuga*] vom Schwefel [*sulfure aureo*] fixiert und festgehalten. Wer ihn zum Stillstand bringen kann, der wird die Braut, die er umwirbt, besitzen.[96]

Die Bewegung durch die Kapitel der *Atalanta* vollzieht sich demnach auch auf musikalischer Ebene immer mit den Schritten der flüchtenden Atalanta. Ein spielerisches Element ist hierbei auch die Doppeldeutigkeit von *fuga* als ‚Fuge' oder ‚Flucht'.[97] Die Fugen der Kapitel wiederholen jeweils die ersten beiden Verse der lateinischen Epigramme und setzen sich dreistimmig aus „Atalanta seu vox Fugiens", „Hippomenes seu vox Sequens" und „Pomum objectum seu vox Morans" zum Kanon zusammen. Dass die Atalanta als das Weibliche (Merkurielle) und Hippomenes als das Männliche (Sulfurische) auftreten, greift – wie in der oben zitierten Passage aus der Vorrede – die genannte Theorie zur Herstellung von Gold aus unedlen Metallen auf.[98] Neben den *Metamorphosen* in der Rahmung treffen im ersten *discursus* mythologische Elemente um die Götter Hermes (als Mercurius und Geburtshelfer des Dionysos) und Dionysos (als Schwefel und ungereifter Foetus aus der Asche) sowie die Söhne des Nordwindes (Boreas) Klaïs und Zetes aus den Erzählungen der *Argonautika* vom Goldenen Vlies aus Kolchis aufeinander und werden vor dem Hintergrund der Beschreibung alchemischer Abläufe vom Wandel und von der Bewegung eines Windes als Urstoff erzählerisch eingebettet und miteinander verflochten.[99] Auch versammelt Maier innerhalb des Textes, vor allem am *discursus*-Ende, verschiedene Autoritäten der Alchemie (Raymundus Lullus [um 1232–1316], Basilius Valentinus [um 1565–vor 1614], Georgius Riplaeus [1415–1490] und die *Scala Philosophorum*), in deren Werken sich der thematisierte Wind wiederfinde. Ähnlichkeit, über den Wind oder das Element Luft vermittelt, fungiert hier als Verflechtungsprinzip. Aber auch innovative Aspekte, wie die Farben Rot (Schwefel/Sulfur) und Weiß (Merkur/Quecksilber), mit denen z. B.

DOI: 10.13173/9783447121804.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 3: Darstellung des Hermes Trismegistus aus Michael Maiers *Symbola aureae mensae duodecim nationum*, Frankfurt: Lucas Jennis 1617, S. 5

die Geschwister Zetes und Kalaïs attribuiert sind und in der gesamten *Atalanta* immer wieder neu mit anderen Erzählungen aufgegriffen werden, treten in dieser Form als chemische Komponente zu beiden mythischen Figuren ‚angedichtet' hinzu. Auch treten Jason als Arzt und Orpheus als in der Chemie bewandert bei Maier auf.[100]

Wie bereits anhand von Emblem und Epigramm erwähnt wurde, greift das erste Kapitel auf die *Tabula smaragdina* des Hermes Trismegistus und die klassische chemische Schöpfungstheorie von Materie im Anschluss an die Schwefel-Quecksilber-Theorie zurück. Auch im dazugehörigen *discursus* tritt die Theorie folgendermaßen hervor:

> Hermes, der überaus bedächtige Erforscher aller Geheimnisse der Natur [*secreti naturalis indagator*], beschreibt in seiner *Tabula smaragdina*, wenngleich bündig, auf bildliche Weise das Schöpfungswerk [*opus naturale*], so sagt er dort unter anderem: ‚Der Wind hat ihn in seinem Bauch getragen' [*Portavit eum ventus in ventre suo*], womit er soviel sagt, wie ‚Der, dessen Vater die Sonne [*Sol*; das Sulfurische], die Mutter hingegen der Mond [*Luna*; das Merkurielle] ist, wird, bevor er geboren wird, wie ein Vogel während seines Flugs in der Luft, von windartigen Dämpfen [*fumis ventosis*] getragen werden.'[101]

Die Schwefel-Quecksilber-Theorie geht in ihren Ursprüngen zurück auf Aristoteles' *Meteorologie*, in der er sich mit den Übergängen der Aggregatzustände fest, flüssig und gasförmig beschäftigt und beim Gasförmigen zwischen „rauchige[m] [trockenem] Dunst" und „(Wasser-)Dampf" unterscheidet.[102] „Aus der ‚trockenen Ausdünstung' ist bei späteren Autoren Schwefel bzw. Sulfur geworden, aus der ‚dampfartigen Ausdünstung' Quecksilber bzw. Merkur",[103] so betont Rainer Werthmann. Zur *Tabula* fügt Werthmann hinzu: „Sonne und Mond sind hier die allegorischen Bezeichnungen für die klassischen Elemente Feuer und Wasser, entsprechend der ‚trockenen und feuchten Ausdünstung' als Ursprung der Metalle bei Aristoteles. Die Bezeichnungen ‚Schwefel/Sulfur' und ‚Quecksilber/Merkur' werden noch nicht erwähnt."[104] Das Emblem des Hermes Trismegistus' in Maiers *Symbola* (siehe Abb. 3) greift diese Darstellungsweise auf. Anhand des *Memoriale* Maiers zeigt Werthmann weiter die Deutung der Schwefel-Merkur-Theorie, die Maier aus diesem Material für sich entwickelt. Indem der sulfurische Anteil (Schwefel; Eigenschaften: „fix, tiefrot, unverbrennbar, warm und trocken"[105]) als Sonne und der merkurielle Anteil (Quecksilber; Eigenschaften: „nicht fix, sondern roh, weiß,

DOI: 10.13173/97834471218O4.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

verbrennbar, kalt und feucht")[106] als Mond symbolisiert werden, ist in der Verbindung ihr Same das „ungeborenes Kind", das durch „Winde" und „Dämpfe" ausgetragen wird.[107]
In Abgrenzung von okkultem Geheimwissen bewegen wir uns im theoretisch-technischen Sinn mit *obscuritas* als ‚Verdunklung' – als dem Gegenteil der *perspicuitas* (siehe hierzu → S. 87–109) – auf den Pfaden des Wissens, das durch eine Verkomplizierung der Zugänge verfügbar wird. Wels verdeutlicht dies auch hinsichtlich der Abgrenzung zur Häresie, Mystik und Magie mit einem Vergleich zum *Lusus serius* Maiers: „Der Hermetismus Maiers ist eine ‚ernsthafte Spielerei', insofern er ernste, wissenschaftliche Inhalte in spielerischer Form vermittelt."[108] Wie Beatrice Trînca konstatiert, zählt *obscuritas* zu den Formen von Verrätselung, genauso wie Allegorisierung, Emblematisierung und Chiffrierung.[109] *Obscuritas* erfüllt somit die Funktionsstelle einer Vieldeutigkeit, d. h. es gibt nicht die eine Antwort, sondern eine Reihe von Antworten;[110] der Text liefert immer gleich mehrere Ebenen zur Generierung vermeintlicher Lösungen, wie weiter aus einem Zitat des ersten *discursus* zur Frage, wer das ungeborene Kind („foetum venti") eigentlich sei, hervorgeht:

> Es wird nun aber danach gefragt, wer denn derjenige sei, von dem es heißt, dass er vom Wind getragen werde. Ich antworte: 1. Im chymischen Sinne [*chymicè*] ist er ein Schwefel [*sulphur*], der dem Quecksilber [*argento vivo*] entstammt, wovon Lullius im zweiunddreißigsten Kapitel seines Büchleins Zeugnis ablegt, und dies in breiter Übereinstimmung mit den anderen. 2. Im physischen Sinne [*Physicè*] ist er ein ungeborenes Kind [*foetus*], das kurz vor der Entbindung steht. 3. Um mit seinem arithmetischen Sinn [*Arithmeticè*] fortzufahren, sage ich, dass er die Wurzel des Quadrats [*radix Cubi*] ist. 4. Im Sinne der Musik [*Musicè*], so sagt man, ist er die Quint [*Disdiapason*], 5. im geometrischen Sinne [*Geometricè*] der Anfangspunkt einer sich fortsetzenden Linie [*punctum lineae fluentis principium*], 6. im astronomischen Sinne [*Astronomicè*] das gemeinsame Zentrum der Planeten Saturn [*Saturni*], Jupiter [*Jovis*] und Mars [*Martis*]. Mögen diese Begrifflichkeiten [*subiecta*] auch verschieden sein, so bezeugen sie doch, wie sich bei näherem Vergleich zeigt, einhellig, dass der Gegenstand eines jeden weitfassenden oder nischenhaften Fachbereichs das ungeborene Kind des Windes [*foetum venti*] ist.[111]

Somit ist das, was die Leser·innen der *Atalanta* geboten bekommen, auch ein Spiel mit Wissensbereichen,[112] die in einer ungewöhnlichen Kombination zusammenfinden. Ähnlich wie bei Gervasius von Tilbury ist es das Seltene, das erstaunt und fasziniert. Hier besteht es nicht zuletzt in der ungewöhnlichen Fügung: „Ich habe das selten zu Sehende [*rara visu*] und Hörende [*et auditu*] mit chymischen Emblemen [*chymicis emblematibus*], wie sie diesem Wissensgebiet [*scientiae*] eigentümlich sind, gepaart."[113] Die Versatzstücke bilden ein Rätsel, das Neugier schürt und Aufmerksamkeit generiert. Das unentwegte Kombinieren, Rätseln und Erfahren durch verschiedene Sinnzugänge hält den Intellekt beschäftigt. Hier ist der entscheidende Punkt für Maier genannt: Die eigentliche Enträtselung des Gelesenen, Geschauten und Gehörten ist nicht relevant; was zählt, ist der Raum bzw. die Aktivität dazwischen, der Vorgang und der Reiz des Enträtselns selbst. Eine solche Bewegung der Neugier betont auch Daston:

> Die raffgierige Neugier ist immer auf dem Sprung, sie verweilt niemals, um irgendeine einzelne Erfahrung auszukosten, wäre es auch die vollkommenste ihrer Art – so wie ‚die Reihe von Tönen uns mehr Vergnügen bereitet als die Wiederholung desselben Tones, wäre er auch der schönste der gesamten Musik', wie Mersenne es ausdrückte.[114]

Ähnlich wie die (frequenzielle) Vermehrung der Wissenselemente im *Wartburgkrieg* durch die agonale Wettstreitsituation, lässt sich bei Maier eine Form der Dynamik von Wissen feststellen, die er seinerseits über die assoziative Aneinanderreihung und thematischen Clusterbildung seiner Gegenstände erreicht.*

Eine Wunderkammer in Buchgestalt?

Neben ihrer wissensvermittelnden Dimensionen und deren praktischen Implikationen ist die *Atalanta* nicht zuletzt als Medium ‚Buch' interessant, insbesondere im Hinblick

* *Discursus* 20 thematisiert den Wettstreit in der Natur und die Lehre von Wissen: „Denn dies ist die Methode und der Weg der Natur, die auf die Perfektion eines jeden Werkes zielt; und dies darüber, dass sie ein Ding von einem anderen ableitet und aus einem unvollkommenen ein vollkommeneres macht und die Möglichkeit in die Tatsächlichkeit überführt; und dabei bringt sie nicht alles in einem Augenblick, sondern eins nach dem anderen zur Vollendung." (Maier, *Atalanta*, S. 91).

DOI: 10.13173/97834471218O4.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

auf die typisch frühneuzeitliche Sammlungsform der ‚Wunderkammer'.

Entdeckt man in Wunderkammern mit Lorraine Daston und Katharine Park einen Mikrokosmos, der nicht etwa zwangsläufig ein Abbild der Welt im Kleinen darstellen muss, sondern z. B. mit dem *Catalogue des choses rares* (1645) von Pierre Borel (1620–1689) auch als ein „‚Kompendium aller seltenen merkwürdigen Dinge'"[115] hervortreten kann, rückt der eigentliche Kern frühneuzeitlicher Sammlungsaktivität in den Fokus: Das Spiel mit der Anordnung von Objekten, der Kombination von augenscheinlich Disparatem, dem gezielten Ver- und Enthüllen, wie es an eigens für die Präsentation in Kunst- und Wunderkammern angefertigten Möbeln nachvollzogen werden kann. „An Einrichtungsschränken wird deutlich, dass die Objekte teilweise sichtbar arrangiert, teilweise in Schubladen erst ‚entdeckt' werden mussten, was geheimnisvolle oder überraschende Wirkungen konstituieren konnte."[116] Dieses Entdecken und ‚Involviert-Sein' wird, wie Jutta Eming und Marina Münkler betonen, über die epistemische Haltung der Verwunderung erst ermöglicht.[117] Dabei erweist sich Eming und Münkler zufolge gerade auch der bislang kaum untersuchte Zusammenhang zwischen Wunderkammern und frühneuzeitlicher Literatur als besonders fruchtbar.[118] ✧

Eine solche Interdependenz lässt sich auch in Maiers *Atalanta fugiens* beobachten. Sie ergibt sich bereits aus der Tatsache, dass Maier in seinem Buch fragmenthafte Wissensobjekte zusammenträgt, wodurch sich Überlagerungen ergeben können, die neue Sinnzusammenhänge schaffen und gerade dadurch Verwunderung hervorrufen und die Rezipierenden *affizieren* können.

Betrachtet man über den Inhalt hinaus die Ordnung des Buches, so fällt auf, dass Maier seine Kapitel in einem strengen, repetitiven Rahmen strukturiert. Wie bereits erwähnt, bestehen alle Kapitel aus exakt vier Seiten, wobei die *discursus* davon jeweils zwei umfassen. Die Anordnung von Bild, Text und Notenschrift auf den Seiten folgt einem sich wiederholenden Muster. Diese strikte Ordnung erinnert an die Schubladen eines Kunstschranks, wie sie an Fürstenhöfen der Frühen Neuzeit beliebt waren[121] und zu einer Aufwertung der Neugier[122] beitrugen. Beispielhaft ist etwa der Kunstschrank von Uppsala, der während des 30-jährigen Krieges als Geschenk an den Hof des schwedischen Königs Gustav Adolf gelangte. Daston und Park verdeutlichen anhand des Schranks Grundzüge einer fürstlichen Wunderkammer: „[Er] verband erlesenste Handwerkskunst mit den extravagantesten Hervorbringungen der Natur, wobei die Betonung auf seltenen und kostbaren Materialien lag."[123] Mit ihren Emblemen, Fugen, Epigrammen und *discursus* ähneln die Kapitel der *Atalanta* ‚Schubladen' eines solchen Kunstschranks, die mit dem Umblättern der Seiten gewissermaßen hervorgezogen werden und in denen sich auf diese Weise Wissen mit verschiedenen Sinnen entdecken lässt. Sie enthalten, im Gegensatz zum monotonen Gerüst, mannigfaltige ‚Mosaikstücke', zusammengesetzt aus unterschiedlichsten Wissensbereichen. Hervorgezogen offenbaren sich die kuriosesten Erzählungen und ‚Wissenshappen', ohne dabei eine Vereindeutigung erfahren zu müssen. Die Rezipierenden avancieren so zu „*curieux*",[124] die Seltenem und auf ungewöhnliche Weise Verbundenem mit Wissbegier begegnen, und dabei fortlaufend nach noch mehr Wissen streben.

Hinzu kommt eine mnemotechnische Dimension der (al)chemischen Emblembücher.[125] Denn die Embleme gliedern nicht nur die Kapitel, indem sie – versehen mit einem Motto und einem Epigramm – thematisch auf den *discursus* vorausweisen, sondern sie ermöglichen durch ihre besondere Prägnanz auch einen ‚Schnellzugang' zum behandelten Wissen.[126] Auch hier zeigt sich, dass es in der *Atalanta* nicht allein oder überhaupt um die Auflösung der Rätsel geht. Ähnlich wie in einer frühneuzeitlichen Sammlung ist die *Atalanta* „getragen von antiquarischem Sammeleifer".[127]

Die *Atalanta fugiens* führt somit ein ganzes Repertoire von Praktiken der Verrätselung

✧ Ausgehend von der Zusammenstellung physischer Objekte in existierenden Wunderkammern stellen Jutta Eming und Marina Münkler die Frage: „Welche Erzählungen werden also, womöglich simultan und einander überlagernd, assoziiert?"[119] Mit Lorraine Daston wäre beispielsweise zusätzlich zu konstatieren, dass sich mit der Wahl des zu untersuchenden Objekts auch Emotionen entsprechend konturieren.[120]

DOI: 10.13173/97834471218O4.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

zusammen. Im Vergleich mit den mittelalterlichen Texten zeigt sich dabei – abgesehen von dem starken Bezug zum (al)chemischen Wissen – ein besonderes Interesse an der Versammlung und Kombination unterschiedlicher medialer Verfahren und Wissensbereiche, womit – ähnlich wie in einer prall gefüllten frühneuzeitlichen Kunst- und Wunderkammer mit ihren charakteristischen Ordnungsprinzipien – eine Haltung der Verwunderung provoziert werden soll, die nicht primär darauf zielt, alsbald durch Erklärungen oder Entschlüsselungen aufgelöst zu werden. Vielmehr geht es dem Text darum, eine Rezeption zu ermöglichen, die durch Kuriosa und Rätsel weiter vorangetrieben wird und dabei prinzipiell unabgeschlossen bleibt, weil der verrätselte Sinn wie die titelgebende Atalante stets flüchtig bleibt.

Rätsel und Verrätselung als Wissenspraxis

In unserem Beitrag haben wir im Hinblick auf Praktiken der Verrätselung eine Reihe von Texten ganz unterschiedlicher Sprachen, Genres und Epochen untersucht, von klassischen Rätseln über Erzählungen bis hin zu alchemischen Text-Bild-Medien. All diesen Texten ist gemein, dass sie – auf je unterschiedliche Weise – ihre Gehalte verhüllen und so ein Begehren nach Erklärung wecken. Verrätselung stellt für uns somit eine Strategie des Wissenstransfers dar, die über die Faszination des Unerklärten Aufmerksamkeit und Interesse generiert: Wer sich auf dieses Verfahren einlässt, geht davon aus, dass es für die aufgeworfenen Leerstellen und Probleme Lösungen gibt, die zu einem späteren Zeitpunkt nachgeliefert werden können, oder, im Sinne des klassischen Rätsels, innerhalb des Textes oder der Text-Bild-Gefüge versteckt sind. Diese Erwartungshaltung lösen die Texte und Bilder selbst aus: Sie entsteht in der direkten Interaktion zwischen den Medien und ihren Rezipient·innen, unabhängig von den Intentionen der Verfasser·innen, denen möglicherweise ein Wissen zur Verfügung stand, das später verloren ging; die unabsichtlich vergaßen, Informationen nachzuliefern; oder deren Werke aufgrund ihrer Überlieferungsgeschichte in abgeänderter oder fragmentarischer Form überdauert haben. Es handelt sich um eine *Affordanz* dieser Texte: Sie sind so verfasst, dass sie ihre Rezipient·innen affizieren, indem sie ein Begehren wecken, dessen Erfüllung sie durch die fortgesetzte oder wiederholte Lektüre in Aussicht stellen. Indem die ersehnte Erklärung in eine – möglicherweise indefinite – Zukunft verlagert wird, eröffnen die Texte zudem eine zeitliche Dimension: Verrätselung stellt in diesem temporalen Sinne zunächst einmal eine Form der Verzögerung dar, die in narrativen Zusammenhängen Spannung erzeugt, aber auch – insbesondere in genuin rätselhaften Texten – Verweilen im Zuge von Verwunderung und Nachdenken bedeutet. Rätsel und Verrätselung zeichnen sich also wesentlich durch Momente von Performativität, Mehrdeutigkeit, Zeitlichkeit und Finalität, sowie durch Spannungserzeugung aus.

Durch die neuen Perspektiven, die sich im Zuge der Verrätselung und der Verfremdung, aber auch durch das Moment der Verzögerung ergeben, vollzieht sich eine Veränderung der Wissensbestände selbst – und das kann einen erkenntnisfördernden Effekt haben. Indem die Texte es ermöglichen, ihre Gegenstände neu oder anders zu denken, scheinbar Nebensächliches plötzlich ins Zentrum zu rücken oder Parallelen zu eröffnen, die zuvor unbemerkt schienen, produzieren sie ein neues Wissen. Praktiken der Verrätselung sind somit unweigerlich mit Prozessen des Wissenswandels verknüpft.

Julia Beier,
Jan-Peer Hartmann & Falk Quenstedt

DOI: 10.13173/97834471218O4.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

1 Rätsel 85, zitiert nach *The Anglo-Saxon Poetic Records. A Collective Edition*, hg. v. George Philip Krapp u. Elliot Van Kirk Dobbie, Bd. 3: *The Exeter Book*, New York 1936, S. 238. Wenn nicht anders angegeben, folgen die altenglischen Textzitate und Titel bzw. Nummerierungen der Rätsel dieser Ausgabe. Die Übersetzungen stammen, falls nicht anders angegeben, von uns.
2 Die vollständigen Literaturangaben zu den Angaben in der Marginalie lauten: Johan Huizinga: *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. Hamburg 1981; André Jolles: *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, 8. A., Tübingen 2006; Tomas Tomasek, *Das deutsche Rätsel im Mittelalter*, Tübingen 1994.
3 Vgl. Tomasek, *Das deutsche Rätsel*.
4 Vgl. Rafał Borysławski, *The Old English Riddles and the Riddlic Elements of Old English Poetry*, Frankfurt a. M. 2004; John D. Niles, *Old English Enigmatic Poems and the Play of the Texts*, Turnhout 2006.
5 Dieter Bitterli, *Say What I Am Called. The Old English Riddles of the Exeter Book and the Anglo-Latin Riddle Tradition*, Toronto/Buffalo/London 2009, S. 14.
6 *Ænigma 11: Flumen et piscis*, zitiert nach *Anthologia latina sive Poesis latinae supplementum*, hg. v. Franz Bücheler u. Alexander Riese, Bd. 1.2, Leipzig 1894, S. 190.
7 „[Like the folk riddle] [t]he literary also describes something in terms of objects entirely different from the answer." Archer Taylor, *The Literary Riddle Before 1600*, Berkeley/Los Angeles, 1948, S. 2. Taylor versucht eine Trennlinie zwischen sogenannten „Volksrätseln" (*folk riddles*) und „Kunsträtseln" (*literary riddles*) zu ziehen; erstere kontrastieren seiner Ansicht nach eine vage Beschreibung, die sowohl wörtlich als auch metaphorisch zu verstehen ist, mit einer wörtlich zu verstehenden Aussage, während Kunsträtsel ihre Leser·innen durch eine Fülle bezuglos erscheinender Details, einem *embarras de richesse(s)*, überwältigen (ebd., S. 2 f.).
8 Gervasius von Tilbury, *Otia imperialia. Recreation for an emperor*, hg. u. übers. v. S. E. Banks u. J. W. Binns, Oxford u. a. 2002, S. 558 f.
9 Vgl. Anm. 2.
10 Taylor, *The Literary Riddle*, S. 12 f.; Elaine Tuttle Hansen, *The Solomon Complex. Reading Wisdom in Old English Poetry*, Toronto/Buffalo/London 1988, S. 16.
11 Taylor, *The Literary Riddle*, S. 13–17.
12 Umberto Eco, „Interpretation and History", in: ders., *Interpretation and Overinterpretation*, hg. v. Stefan Collini, Cambridge 1992, S. 23–44, hier S. 30.
13 Vgl. zum Verhältnis von Rätsel und Geheimnis die Einleitung zu *Darstellung und Geheimnis in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Jutta Eming u. Volkhard Wels, Wiesbaden 2021, S. 1–16.
14 *Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti Philosophi*, hg. v. Lloyd William Daly u. Walther Suchier, Urbana, IL 1939, S. 104 (Nr. 2).
15 Zitiert nach Martha Bayless, „Alcuin's *Disputatio Pippini* and the Early Medieval Riddle Tradition", in: *Humour, History and Politics in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, hg. v. Guy Halsall, Cambridge 2010, S. 160.
16 Bayless, „Alcuin's *Disputatio*", S. 157–178, hier S. 160.
17 Zitiert nach Taylor, *The Literary Riddle*, S. 18.
18 Der spielerische Aspekt wird auch hervorgehoben von Niles, *Old English Enigmatic Poems*.
19 Bayless, „Alcuin's *Disputatio*", S. 163.
20 Zitiert nach Bayless, „Alcuin's *Disputatio*", S. 175 (Nr. 98).
21 Bitterli, *Say What I Am Called*, S. 14.
22 Bayless, „Alcuin's *Disputatio*", S. 162.
23 Vgl. Bayless, „Alcuin's *Disputatio*", S. 162–164.
24 Die Forschung nimmt traditionell an, dass es sich bei dem in einer Inventurliste des 11. Jh. genannten „großen englischsprachigen Buch über unterschiedliche Dinge, in Versform gedichtet" (·i· mycel englisc boc be gehwilcum þingum on leoðwisan geworht; Krapp u. Dobbie, *The Exeter Book*, ix) um das *Exeter Book* handelt; dies kann jedoch letztlich nicht bewiesen werden.
25 Allerdings geht die Forschung inzwischen mehrheitlich davon aus, dass Rätsel 68 und 69 sowie 75 und 76 jeweils eigentlich einen Text darstellen, der dann aus insgesamt drei (Rätsel 68 und 69) respektive zwei (Rätsel 75 und 76) Langzeilen bestünde.
26 Dazu gehören beispielsweise die drei *Christ*-Dichtungen, von denen die erste aus zwölf auf den lateinischen O-Antiphonen basierenden Anrufungen besteht (*Christ I*), Beschreibungen des Jüngsten Gerichts (*Christ II*, *The Judgment Day I*), mehrere homiletische Texte sowie hagiographische Verserzählungen u. a.

DOI: 10.13173/9783447121804.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

über den heiligen Guthlac und die heilige Juliane (*Guthlac*, *Juliana*).

27 Der erste Rätselblock enthält die Rätsel 1–59, der zweite Rätsel 61–95; Rätsel 60 ist der drittletzte Text vor dem zweiten Block und wird mitunter als Teil von *The Husband's Message* interpretiert, so etwa von James E. Anderson in: *Two Literary Riddles in the „Exeter Book": Riddle I and The Easter Riddle. A Critical Edition with Full Translations*, hg. v. James E. Anderson, Norman/London 1986, S. 236. Bei den „Wissensdichtungen" und „Elegien" handelt es sich um moderne Kategorien, die eher aus Verlegenheit denn aus der Vermutung entstanden sind, es habe sich auch im Frühmittelalter um eigene literarische Genres gehandelt. Zu den sogenannten Wissensdichtungen vgl. u. a. Tom A. Shippey, *Poems of Wisdom and Learning in Old English*, Cambridge 1976; Hansen, *The Solomon Complex*; Thomas D. Hill, „Wise Words. Old English Sapiental Poetry", in: *Readings in Medieval Texts. Interpreting Old and Middle English Literature*, hg. v. David F. Johnson u. Elaine Treharne, Oxford 2005, S. 166–179; Michael D. C. Drout, *How Tradition Works. A Meme-Based Cultural Poetics of the Anglo-Saxon Tenth Century*, Tempe, AZ. 2006. Den besten Überblick über die altenglischen Elegien bietet immer noch *The Old English Elegies. A Critical Edition and Genre Study*, hg. v. Anne Lingard Klinck, Montreal 1992.

28 Vgl. z. B. Nicholas Howe, „Aldhelm's *Enigmata* and Isidorian Etymology", in: *Anglo-Saxon England* 14 (1985), S. 37–59.

29 Siehe z. B. Hansen, *The Solomon Complex*, S. 126–152; Rafał Borysławski, „The Elements of Anglo-Saxon Wisdom Poetry in the *Exeter Book* Riddles", in: *Studia Anglica Posnaniensia* 38 (2002), S. 35–47; Borysławski, *The Old English Riddles*.

30 Mercedes Salvador-Bello, *Isidorean Perceptions of Order. The Exeter Book Riddles and Medieval Latin Enigmata*, Morgantown 2015, S. 141–162.

31 Patrick J. Murphy, *Unriddling the Exeter Riddles,* University Park, PA. 2011, S. 49.

32 Salvador-Bello, *Isidorean Perceptions*, S. 177–221, sowie S. 180.

33 Murphy, *Unriddling*, S. 49.

34 Zu Tatwine, vgl. Salvador-Bello, *Isidorean Perceptions*, S. 224; zu Eusebius vgl. ebd., S. 234.

35 Salvador-Bello, *Isidorean Perceptions*, S. 441 f.

36 Eine Übersicht über gängige Lösungsvorschläge bietet Niles, *Old English Enigmatic Poems*, S. 141–144.

37 Der Titel des anderweitig ebenfalls nicht lösbaren Symphosius-Rätsels lautet „Luscus allium vendens"; das Gedicht nennt ebenfalls die Einäugigkeit des Verkäufers („unus inest oculus, capitum sed milia multa"); vgl. Krapp u. Dobbie, *The Exeter Book*, S. 376.

38 Salvador-Bello, *Isidorean Perceptions*, S. 284. Die Forschung orientiert sich in der Nummerierung üblicherweise an Krapp u. Dobbie, *The Exeter Book* und/oder *The Old English Riddles of the „Exeter Book"*, hg. v. Craig Williamson, Chapel Hill 1977.

39 Salvador-Bello, *Isidorean Perceptions*, S. 286.

40 Rätsel 24, Zeilen 7b–10.

41 Vgl. insbesondere Corinne Dale, *The Natural World in the Exeter Book Riddles*, Cambridge 2017.

42 Murphy, *Unriddling*, S. 7.

43 Darin ähneln sie den im Exeter Book überlieferten gnomischen Texten und Wissenslisten, die in vielen Fällen alltägliche Spruchweisheiten wie „Ræd sceal mid snyttro, ryht mid wisum, / til sceal mid tilum. Tu beoð gemæccan; / sceal wif ond wer in woruld cennan / bearn mid gebyrdum." („Ratschläge gehören zur Weisheit, Gerechtigkeit zu den Weisen, Gutes zum Guten. Zwei ergeben ein Paar; Frau und Mann werden durch Geburt Kinder zur Welt bringen." *Maxims I*, Zeilen 22–25a, zitiert nach Krapp u. Dobbie, *The Exeter Book*, S. 157.)

44 Rätsel 68/69, üblicherweise als Eisberg oder Eisscholle gelöst, wartet mit einem Überschuss an Wunderlichem auf: „Ic þa wiht geseah on weg feran / heo wæs wrætlice wundrum gegierwed. / Wundor wearð on wege: wæter wearð to bane." („Ich sah ein Wesen sich auf dem Weg bewegen, es war auf wunderliche Weise mit Wundern geschmückt. Ein Wunder geschah auf dem Weg: Wasser wurde zu Knochen").

45 Rätsel 12, Zeilen 1–7a, 13b–15.

46 Diese Zuschreibungen beruhen zum einen auf der Selbstbeschreibung der Erzählerin in Zeile 1–6a, in der u. a. eine weiße Kehle, gelbbrauner oder rötlich-brauner Kopf und Flanken sowie aufgerichtete Ohren genannt werden, zum anderen auf ihrer Selbstverteidigung mit „Kampfspeeren" („hildepilum", Zeile 28) auf dem „Hügeldach" („hylles hrof", Zeile 27), wo sie in die Enge getrieben wird. Vgl. dazu Niles, *Old English Enigmatic Poems*, S. 142; Marie Nelson, „Old English Riddle No. 15: The ‚Badger'. An Early Example of Mock Heroic", in: *Neophilologus* 59,3 (1975), S. 447; Dieter Bitterli, „Exeter Book Riddle 15. Some Points for the Porcupine", in: *Anglia* 120,4 (2003), S. 461–487.

DOI: 10.13173/9783447121804.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

47 Rätsel 15, Zeilen 6b–23.
48 Vgl. hierzu Andrew James Johnston, „Medialität in *Beowulf*“, in: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 59,1 (2009), S. 129–147, hier S. 141 f.
49 Niles, *Old English Enigmatic Poems*, S. 213.
50 In der ersten Gesamtausgabe des *Exeter Book* ordnet Benjamin Thorpe *Wulf and Eadwacer* (das, wie in altenglischen Handschriften üblich, ebenso wie die Rätsel und anderen Texte keinen Titel trägt) den Rätseln zu und bemerkt dazu: „Of this, I can make no sense, nor am I able to arrange the verses“ (Benjamin Thorpe, *Codex exoniensis. A Collection of Anglo-Saxon Poetry, from a Manuscript in the Library of the Dean and Chapter of Exeter,* London 1842, S. 380 und S. 527 [Zitat]).
51 S. A. J. Bradley, *Anglo-Saxon Poetry. An Anthology of Old English Poems in Prose Translation with Introduction and Headnotes*, London 1982, S. 366.
52 Roberta Frank, „Germanic Legend in Old English Literature“, in: *The Cambridge Companion to Old English Literature*, hg. v. Malcolm Godden u. Michael Lapidge, Cambridge 1991, S. 82–100, hier S. 92.
53 Siehe *Das Streitgespräch im Mittelalter*, hg. v. Jörg O. Fichte, Peter Stotz, Sebastian Neumeister, Roger Friedlein, Franziska Wenzel u. Holger Runow, Stuttgart 2019, S. 14–18.
54 Tomasek, *Das deutsche Rätsel im Mittelalter*, S. 50–54.
55 Vgl. Burghart Wachinger, „[Art.] Der Wartburgkrieg“, in: *Verfasserlexikon*, Bd. 10, Berlin u. a. 1999, Sp. 740–766. Zitate des Primärtextes stammen aus der Edition von Jan Hallmann, *Studien zum mittelhochdeutschen „Wartburgkrieg“. Literaturgeschichtliche Stellung – Überlieferung – Rezeptionsgeschichte. Mit einer Edition der „Wartburgkrieg“-Texte*, Berlin/Boston 2015.
56 Hallmann, *Studien*, S. 271.
57 Vgl. zur Überlieferung: Hallmann, *Studien*, S. 22–96; Beate Kellner u. Peter Strohschneider, „Wartburgkriege. Eine Projektbeschreibung“, in: *Deutsche Texte des Mittelalters zwischen Handschriftennähe und Rekonstruktion*, hg. v. Martin Schubert, Tübingen 2005, S. 173–202; Beate Kellner u. Peter Strohschneider, „Poetik des Krieges. Eine Skizze zum *Wartburgkrieg*-Komplex“, in: *Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters*, hg. v. Manuel Braun u. Christopher Young, Berlin u. a. 2007, S. 335–356.
58 Diese These vertreten etwa Tomasek, *Das deutsche Rätsel im Mittelalter* und Hallmann, *Studien*; vorsichtiger äußern sich Wachinger, „[Art.] Der Wartburgkrieg“ und Kellner u. Strohschneider, „Poetik des Krieges“.
59 Wachinger, „[Art.] Der Wartburgkrieg“, Sp. 746.
60 Christa Tuczay, „The Book of Zabulon – a Quest for Hidden Secrets. Intertextuality and Magical Genealogy in Middle High German Literature. With an Emphasis on *Reinfried von Braunschweig*“, in: *Magic and Magicians in the Middle Ages and the Early Modern Time*, hg. v. Albrecht Classen u. Marilyn Sandidge, Berlin/Boston 2017, S. 397–422; Sonja Kerth u. Elisabeth Lienert, „Die Sabilon-Erzählung der *Erweiterten Christherre-Chronik* und der *Weltchronik* Heinrichs von München“, in: *Studien zur „Weltchronik“ Heinrichs von München*, hg. v. Horst Brunner, Wiesbaden 1998, S. 421–475; Alessandro Zironi, „Il *Libro di Zabulon* fra astronomia e occultismo“, in: *Obscuritas. Retorica e poetica dell'oscuro. Atti del XXVIII Convegno interuniversitario di Bressanone (12–15 luglio 2001)*, hg. v. Giosuè Lachin u. Francesco Zambon, Trento 2004, S. 185–202.
61 Karel Horálek, „[Art.] Geist im Glas (AaTh 331)“, in: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 5, Berlin u. a. 1987, S. 922–928, hier S. 923. Zum Erzählen von Salomo im islamischen und jüdischen Kontext vgl. Allegra Iafrate, *The Long Life of Magical Objects. A Study in the Solomonic Tradition*, University Park, PA. 2019.
62 Peter Strohschneider, „Der *Oberkrieg*. Fallskizze zu einigen institutionellen Aspekten höfischen Singens“, in: *Text und Kultur. Mittelalterliche Literatur 1150–1450*, hg. v. Ursula Peters, Stuttgart u. a. 2001, S. 482–505.
63 Ebd., S. 499.
64 Ebd., S. 503.
65 Zu dieser Deutung kommt Strohschneider, „Der *Oberkrieg*“.
66 Vgl. zu diesem Topos Mathias Herweg, „[Art.] Magnetberg“, in: *Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters. Ein Handbuch*, hg. v. Tilo Renz, Monika Hanauska u. dems., Berlin/Boston 2018, S. 397–411; Claude Lecouteux, „Die Sage vom Magnetberg“, in: *Fabula. Zeitschrift für Erzählforschung* 25 (1984), S. 35–65.
67 Für eine ausführliche Darstellung der komplexen Handlung vgl. Hallmann, *Studien*, S. 249 f.
68 Werner Röcke, „Die Historisierung des Berges. Perspektiven der Welt- und Heilsgeschichte aus der Innenwelt des Magnetbergs (*Reinfried von Braunschweig*)“, in: *Über*

DOI: 10.13173/9783447121804.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Berge, Topographien der Überschreitung, hg. v. Susanne Goumegou u. a., Berlin 2012, S. 56–63, hier S. 60. Zur Ausbildung von Verschwörungserzählungen im 13. und 14. Jh. vgl. Marcel Bubert, „Deutungskämpfe – Fake News – Judenmorde. Zur Formierung von Verschwörungstheorien im europäischen Spätmittelalter", In: *Archiv für Kulturgeschichte* 104 (2022), S. 15–48.

69 Vgl. Falk Quenstedt, „‚Paradisieren'. Rätselspannung, Lehre und religiöse Erfahrung im *Jüngeren Titurel*", in: *Darstellung und Geheimnis in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Jutta Eming u. Volkhard Wels, Wiesbaden 2021, S. 49–65.

70 Alfred Ebenbauer, „[Art.] *Reinfried von Braunschweig*", in: *Verfasserlexikon*, Bd. 7, Berlin u. a. 1989, Sp. 1171–1176.

71 Herweg, „[Art.] Magnetberg", S. 410 erkennt im *Reinfried* eine „Frühform unzuverlässigen Erzählens".

72 Vgl. ebd., S. 410 f.

73 Michael Maier, *Atalanta fugiens, hoc est, Emblemata nova de secretis naturae chymica*, Oppenheim 1618, S. 13.

74 Siehe grundlegend zur *Atalanta* Helena Maria Elisabeth de Jong, *Michael Maier's „Atalanta fugiens". Sources of an Alchemical Book and Emblems*, Leiden 1969 und Erik Leibenguth, *Hermetische Poesie des Frühbarock. Die „Cantilenae intellectuales" Michael Maiers*, Tübingen 2002; siehe im Besonderen zu den Lebensdaten Michael Maiers Oliver Humberg, „400 Jahre nach Michael Maier – eine aktualisierte Biographie", in: *Michael Maier und die Formen (al)chemischen Wissens um 1600*, hg. v. Simon Brandl u. Volkhard Wels, Wiesbaden 2024, S. 33–64.

75 Zur *fuga* Michael Beiche, „[Art.] Fuga/Fuge", in: *Handwörterbuch der musikalischen Terminologie*, hg. v. Hans Heinrich Eggebrecht, Bd. 3, Stuttgart 1990, S. 1–42, hier bes. zur Theorie deutschsprachiger Musik im 17. Jh. und dem „Figurbegriff", S. 19–21. Die Musikstücke der *Atalanta fugiens* sind durch die Digitale Edition *Furnace and Fugue. A Digital Edition of Michael Maier's „Atalanta fugiens" (1618) with Scholarly Commentary*, hg. v. Tara Nummedal u. Donna Bilak, Charlottesville 2020, URL: https://doi.org/10.26300/bdp.ff.maier (12.09.2023) online zugänglich.

76 Vgl. Volkhard Wels, „Die Alchemie der Frühen Neuzeit als Gegenstand der Wissensgeschichte", in: *Magia daemoniaca, magia naturalis, zouber. Schreibweisen von Magie und Alchemie in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Peter-André Alt u. a., Wiesbaden 2015, S. 233–265; die *Atalanta* stellt innerhalb der Gattung eine Sonderform dar, vgl. *Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*, hg. v. Claus Priesner u. Karin Figala, München 1998.

77 Vgl. Volkhard Wels, „*Alphidius* und *Lamspring* um 1600", in: *Darstellung und Geheimnis in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Jutta Eming u. dems., Wiesbaden 2021, S. 67–102, hier S. 68 u. S. 82; z. B. zum Verlag von Lucas Jennis und der Auswahl rätselhafter (al)chemischer Texte für den Druck, zur Verbindung von Kunstkammer und Labor am Hof des Landgrafen Moritz von Hessen-Kassel (von dem es heißt: „für Spekulation und Spiritualismus hatte der Landgraf kein Verständnis", ebd., S. 82), sowie den Hinweis zum Druck besonders kunstvoller Reiseberichte aus der Neuen Welt im Verlag von Johann Theodor De Bry (ebd., S. 85 u. Anm. 41).

78 Sabine Mödersheim, „[Art.] Emblem, Emblematik", in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. v. Gert Ueding, Tübingen 1994, Sp. 1098–1108, hier Sp. 1100.

79 Maier, *Atalanta*, S. 12: „Embryo ventosâ Boreae qui clauditur alvo, / Vivus in hanc lucem si semel ortus erit; / Unus is Heroum cunctos superare labores / Arte, manu, forti corpore, mente, potest. / Ne tibi sit Coeso, nec abortus inutilis ille, / Non Agrippa, bono sydere sed genitus.", so der Text des lateinischen Epigramms auf der gegenüberliegenden Seite.

80 Vgl. hierzu den Eintrag zu Hermes Trismegistus bei Priesner u. Figala, *Alchemie*, S. 173–176.

81 Auszug der *Tabula smaragdina*, übers. nach Hans-Werner Schütt, *Auf der Suche nach dem Stein der Weisen. Die Geschichte der Alchemie*, München 2000, S. 203.

82 Wels, „*Alphidius* und *Lamspring* um 1600", S. 68.

83 Siehe auch: Simon Brandl, „‚Oratio continua'. Zur Vernetzung von Wissen in der *Atalanta fugiens*", in: *Michael Maier und die Formen (al) chemischen Wissens um 1600*, hg. v. dems. u. Volkhard Wels, Wiesbaden 2024, S. 197–226.

84 Maier, *Atalanta*, S. 6: „Ad excolendum autem intellectum Deus infinita arcana abdidit in natura, quae scientiis et artibus innumeris, ut ignis ex silice extunduntur, et in usum transferuntur […].", Übers. im Fließtext von Simon Brandl.

85 Lorraine Daston, „Die kognitiven Leidenschaften. Staunen und Neugier im Europa der frühen Neuzeit", in: *Wunder, Beweise und Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität*, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 2003, S. 77–97, hier S. 83.

DOI: 10.13173/9783447121804.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

86 Vgl. Rüdiger Brandt, Jürgen Fröhlich u. Kurt Otto Seidel, „[Art.] Obscuritas“, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. v. Gert Ueding, Tübingen 1994, Sp. 358–383, hier Sp. 358, die das Phänomen der Interaktion zwischen Rezipient·innen und Text durch die *obscuritas* hervorheben und zu ihrem Zustand als „fahle[s] Dämmerlicht“ festhalten, „daß der Rezipient eines ‚verdunkelten‘ Textes, dessen Sinn nicht offen zutage liegt, durch den Prozeß der Sinnerschließung (= Adaptation an die Lichtverhältnisse) zu dessen Bedeutung durchdringen kann, auch wenn er alternative Lösungen gelten lassen muß.“

87 Maier, *Atalanta*, S. 8: „Quatuor, inquam, haec, ficta, poëtica et allegorica, picta, Emblematica, […] incisa, Chymica secretissima, intellectu indaganda et denique Musicalia rariora […].“

88 Maier, *Atalanta*, S. 6 f.: „Inter haec sunt Chymica secreta non postrema, sed post divinorum indagationem, omnium prima et preciiosissima […].“; siehe zum Konzept der aristotelischen Seelenlehre bei Maier auch Brandl, „(Al)chemische Stoffe“.

89 Vgl. Maier, *Atalanta*, S. 6; so auch bei Thomas Hobbes, *Leviathan*, ungleich der augustinischen ‚Augenlust‘ (*concupiscentia oculorum*), Aug. *conf.* XXXV.54, siehe dazu und zur Hobbes'schen Gier bei Daston, „Die kognitiven Leidenschaften“, S. 84: „Es ist die Unersättlichkeit der Neugier als reiner *conatus* [Verlangen], reines Bestreben, die sie in der frühneuzeitlichen Epoche mit der Gier statt mit der Lust verband. […] Ungleich der Wollust, die auf Befriedigung aus ist, zielt die Gier auf die Verewigung des Begehrens, indem sie von Objekt zu Objekt hastet und sich kaum die Zeit läßt, eines davon zu genießen.“

90 Siehe hierzu auch *discursus* 21 in Maier, *Atalanta*, S. 94 f. und allgemein zu *phantasia* und *imaginatio* Renate Lachmann, „Phantasia, imaginatio und rhetorische Tradition“, in: *Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus*, hg. v. Josef Kopperschmidt, München 2000, S. 245–270; Jochen Schulte-Sasse, „Einbildungskraft/Imagination“, in: Ästhetische Grundbegriffe, Bd. 2: *Dekadent – Grotesk*, hg. v. Karlheinz Barck [u. a.], Stuttgart 2001, S. 88–120; Anne Eusterschulte, „Bildräume des Geistes. Nicolaus Cusanus und die Theorie mentaler Bilder in der Renaissance“, in: *Imagination, Transformation und die Entstehung des Neuen*, hg. v. Philipp Brüllmann u. a., Berlin/Boston 2014, S. 155–196.

91 Vgl. Maier, *Atalanta*, S. 9 und Aristot. *an.* III 4–10, 429b–430a. Zur „epistemischen Gravur“ bei Brandl, „‚Oratio continua‘“.

92 Maier, *Atalanta*, S. 6: „Et econtrà, quò quis ad pecuinum genus magis declinat, eò minùs his capitur, et sensui corporaliori astrictus est […].“

93 Maier, *Atalanta*, S. 7: „ad majora natis investiganda, cùm sint valdè subtilia, augusta, sacra, rara et abstrusa, ideoq́ue intellectu comprehenda priùs, quàm sensu, potiùs per contemplationem profundam ex lectione authorum, eorumq́ue inter se et cum naturae operibus comparationem, quàm operationem sensitivam, seu manualem experimentationem, quae coeca est sine Theoriica praevia“.

94 Vgl. Ov. *met.* X, 560–707.

95 Vgl. zum Schwefel-Quecksilber-Prinzip Rainer Werthmann, „Das unsichtbare Feuer. Die Sulfur-Merkur-Theorie als Grundlage für Glaubers Vorstellungen über die Metalle“, in: *Johann Rudolph Glauber. Alchemistische Denkweise, neue Forschungsergebnisse und Spuren in Kitzingen*, hg. v. Stephanie Nomayo, Kitzingen 2011, S. 136–171.

96 Maier, *Atalanta*, S. 9: „Haec *Atalanta* ut fugit, sic una vox Musicalis semper fugit ante aliam et altera insequitur, ut *Hippomenes*: In tertia tamen stabiliuntur et firmantur, quae simplex est et unius valoris, tanquam malo aureo: Haec eadem virgo merè Chymica est, nempe Mercurius Philosophicus à sulfure aureo in fuga fixatus et retentus, quem si quis sistere no verit, sponsam, quam ambit, habebit […].“

97 Vgl. Beiche, „[Art.] Fuga/Fuge“, S. 1–4.

98 Vgl. Werthmann, „Das unsichtbare Feuer“.

99 Vgl. nach dem Hinweis von Simon Brandl zur ‚Argonautika‘ die *Orphische Argonautika*, die ‚Phineus-Sage‘ in der *Argonautika* des Apollonios Rhodios sowie Natale Contis *Mythologicae, sive explicationis, Fabularum libri decem*.

100 Vgl. zu diesem Absatz Maier, *Atalanta*, S. 14 f.

101 Maier, *Atalanta*, S. 14: „Hermes omnis secreti naturalis indagator diligentissimus in tabula sua smaragdina graphicè, licèt succinctè, describit opus naturale, ubi inter alia inquit: *Portavit eum ventus in ventre suo*, quasi dicat, Ille, cujus pater est Sol, mater verò Luna, antequam in lucem edatur, portabitur à fumis ventosis, quemadmodum avis ab aëre, dum volat […].“

102 Aristot. *meteor.* IV. 387a–b, übers. von Hans

DOI: 10.13173/97834471218O4.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Strohm; vgl. Werthmann, „Das unsichtbare Feuer", S. 140 f.

103 Werthmann, „Das unsichtbare Feuer", S. 141 f.

104 Ebd.

105 Ebd., S. 145.

106 Ebd., S. 146.

107 Vgl. ebd., S. 145–150.

108 Volkhard Wels, „Poetischer Hermetismus. Michael Maiers *Atalanta fugiens* (1617/18)", in: *Konzepte des Hermetismus in der Literatur der Frühen Neuzeit*, hg. v. Peter-André Alt u. dems., Göttingen 2010, S. 149–194, hier S. 189.

109 Vgl. zur *obscuritas* als Verrätselungsform die Einleitung von *Verrätselung und Sinnerzeugung in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Beatrice Trînca, Würzburg 2016, S. 7–13, hier S. 7.

110 Vgl. Wels, „Poetischer Hermetismus", S. 152.

111 Maier, *Atalanta*, S. 14: „Quaeritur autem, quis ille sit, qui à vento portari debeat? Respondeo, *chymicè*, est sulphur, quod portatur in argento vivo, ut Lull[ius] Codicill[o] cap[ite] 32. testatur, caeterique omnes; *Physicè*, est foetus, qui mox in lucem nasci debet: Dico et *Arithmeticè*, quod sit radix Cubi; *Musicè*, quòd sit Disdiapason; *Geometricè*, quòd sit punctum lineae fluentis principium, *Astronomicè*, centrum Saturni, Jovis et Martis, planetarum: Haec licèt diversa sint subiecta, tamen si bene inter se comparentur, foetum venti facilè demonstrabunt, quòd cuiuslibet industriae majori aut minori relinquendum erit."

112 Wels, „Hermetismus", S. 189: „Der Hermetismus Maiers ist eine ‚ernsthafte Spielerei', insofern er ernste, wissenschaftliche Inhalte in spielerischer Form vermittelt." Siehe für weiterführende Verbindungslinien und zur Rezeption Maiers bei Georg Philipp Harsdörffer, *Frauenzimmer Gesprächspiel. Zweyter Teil*, Nürnberg 1657; ders., *Poetischer Trichter*, Nürnberg 1647 und Caspar Dornau, *Charidemus, hoc est, de morum pulchritudine, necessitate, utilitate, ad civilem conversationem, oratio auspicalis, habita in illustri panegyre gymnasi Schönaichi ad Oderam*, Beuthen 1617.

113 Maier, *Atalanta*, S. 8: „hoc est, rara visu et auditu cum chymicis emblematibus, quae huic scientiae sunt propria."

114 Daston, „Die kognitiven Leidenschaften", S. 85; vgl. bei Marin Mersenne in *Les Questions inouyes*, Paris 1985, Qu. 46, S. 397.

115 Pierre Borel, „Catalogue de choses rares qui sont dans le Cabinet de Maistre Pierre Borel" [1645], in: ders., *Les Antiquitez, raretez, plantes, mineraux, et autres choses considerables de la ville, et Comté de Castres d'Albigeois.* (Castres, 1649; Repr. Genf, 1973), zitiert in Lorraine Daston u. Katharine Park, *Wunder und die Ordnung der Natur. 1150–1750*, Frankfurt a. M. 2002, S. 320 und Barbara Jeanne Balsiger, *The Kunst- und Wunderkammern. A Catalogue Raisonné of Collecting in Germany, France and England, 1565–1750*, 2 Bde. (Diss. Univ. of Pittsburgh 1971), S. 99.

116 Jutta Eming u. Marina Münkler in der Einleitung („Wunderkammern") zu *Wunderkammern. Materialität, Narrativik und Institutionalisierung von Wissen*, hg. v. dens. u. a., Wiesbaden 2022, S. 1–18, hier S. 13.

117 Vgl. Eming u. Münkler, „Wunderkammern", S. 13.

118 Eming u. Münkler, „Wunderkammern", S. 4; hier auch die weiterführenden Hinweise in FN 17 zu Robert Felfe, „Die Kunstkammer – und warum ihre Zeit erst kommen wird", in: *Kunst-Chronik* 67,7 (2014), S. 342–351 sowie *Frühneuzeitliche Sammlungspraxis und Literatur*, hg. v. dems. u. Angelika Lozar, Berlin 2006 und in FN 19 zu Karl A. E. Enenckel, „The Neo-Latin Emblem. Humanist Learning, Classical Antiquity, and the Virtual ‚Wunderkammer'", in: *Companion to Emblem Studies*, hg. v. Peter M. Daly, New York 2008, S. 129–153.

119 Eming u. Münkler, „Wunderkammern", S. 10.

120 Vgl. Daston, „Die kognitiven Leidenschaften", S. 80 oder Daston u. Park, *Wunder*, S. 358–365.

121 Vgl. Daston u. Park, *Wunder*, S. 301–308.

122 Vgl. Daston, „Die kognitiven Leidenschaften", bes. Kap. II ‚Gefräßige Neugier', S. 83–86.

123 Daston u. Park, *Wunder*, S. 302.

124 Robert Felfe in der Einleitung von *Frühneuzeitliche Sammlungspraxis und Literatur*, hg. v. dems. u. Angelika Lozar, Berlin 2006, S. 8–28, hier S. 19.

125 Vgl. Wels, „Die Alchemie der Frühen Neuzeit", S. 241; Mödersheim, „[Art.] Emblem", Sp. 1101 und Wolfgang Neuber, „[Art.] ‚Sinn-Bilder'. Emblematik in der Frühen Neuzeit", in: *Handbuch Literatur und Visuelle Kultur*, hg. v. Claudia Benthien u. Brigitte Weingart, Berlin/Boston 2014, S. 341–356, hier S. 345 f.

126 Vgl. Mödersheim, „[Art.] Emblem", Sp. 1101 und Neuber, „Sinn-Bilder", S. 345 f.

127 Wels, „Hermetismus", S. 188.

DOI: 10.13173/9783447121804.439
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Wer kennt nicht Dan Browns *Da Vinci Code*? Wir benutzen den populären Text als ‚Lockstoff' am Beginn der Folge zum Evangelium nach Maria. Der apokryphe Text ist Ausgangpunkt von Verschwörungsgeschichten verschiedenster Couleur. Christoph Markschies und Jacquline Wormstädt räumen mit ihnen auf, nicht aber ohne *ein*zuräumen, dass es sich auch bei der Quelle schon um Unterhaltungsliteratur handelt – allerdings mit anderer Funktion.

Abb. 1: Eine Doppelseite des Codex Berlinensis Gnosticus 8502, welcher eine Fassung des Evangeliums nach Maria enthält, in der Papyrussammlung des Ägyptischen Museums Berlin

„Die Verheißung der rubinroten Teekanne" dreht sich um eine leuchtend rote Kanne aus Goldrubinglas. Darin beschreibt der Literaturwissenschaftler Volkhard Wels die wissensgeschichtliche Schwierigkeit, eine Trennlinie zwischen der Chemie als Wissenschaft im modernen Sinne und der Alchemie eines Johann Kunckel ziehen zu wollen.

Der Begriff ‚Storytelling' ist im Zusammenhang mit Wissenschaftskommunikation und Podcasting in aller Munde. Zugleich sind die Bedeutungen und Erwartungen, die sich damit verbinden – wie so oft bei inflationär benutzten Begriffen – so vielfältig wie das Erzählen selbst. Vielleicht lässt sich über das Ziel, welches man in der Wissenschaftskommunikation durch das ‚Geschichtenerzählen' zu erreichen sucht, eine Aussage treffen, was das Storytelling so attraktiv macht. Die Story, die das Material in eine spannungsreiche Reihenfolge bringt, soll das Publikum affizieren und überzeugen, den dargebotenen Inhalten trotz konkurrierender medialer Angebote zu folgen. Die nachhaltige Affizierung der Rezipient·innen ist zweifellos *der* große Vorzug einer gelungenen Erzählung. Sie beruht jedoch, und das ist ihr keineswegs als Schwäche anzulasten, auf der Tendenz – wenn nicht gar Notwendigkeit – die Komplexität des ‚Ausgangsmaterials' zu reduzieren. Erzählen erfordert immer auch ein Auswählen und Weglassen, ein Zuspitzen und Aggregieren, ein Verschmelzen und Neuanordnen von Inhalten.

Um rasch den Einstieg in eine Geschichte zu ebnen und das Publikum auf Dauer zu involvieren, bedient sich der Wissenschaftspodcast *Hinter den Dingen* vertrauter Dramaturgien und Plotstrukturen. Die Folge „Das verschwundene Pyramidenfragment" startet mit einem *Who-done-it*-Krimiplot. Die Folge „Die Verheißung der rubinroten Teekanne" umkreist das zentrale Objekt aus mehreren Perspektiven, bis Stück für Stück der (al)chemische Prozess offengelegt wird, der das Goldrubinglas hervorbringt.

DOI: 10.13173/97834471218O4.472
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Die Folge „Das Marienevangelium“ ist nach dem Prinzip eines Faktenchecks popkulturell weitverbreiteter und medial verwerteter Verschwörungstheorien rund um die Rolle der Maria Magdalena als der Vertrauten Jesu aufgebaut. Die Folge „Die Greifenklaue“ animiert ausgehend von einem rätselhaften Objekt zum Sammeln von Indizien seiner Herkunft und Geschichte, durch die sich das Zusammenspiel zwischen mittelalterlicher Literatur und frühneuzeitlichen Wunderkammern schrittweise erschließt. Wenn auch mit Mythen, die sich um einzelne Textpassagen des „Marienevangeliums“ ranken, aufgeräumt wird, so öffnen sich doch mit der ‚frühchristlichen Unterhaltungsliteratur‘ an unerwarteter Stelle neue Parallelen zu heute noch populären Erzählformen; das Rätsel ums Pyramidenfragment wird letztendlich durch puren Zufall gelöst; das Herstellungsgeheimnis und die Verheißung der rubinroten Teekanne offenbart sich nicht vollständig in der polyperspektivischen Umkreisung; so wie die Verbindungen zwischen Trinkhorn und Literatur sichtbar werden und doch unscharf bleiben. Mit dem einheitlichen, vermeintlich glatten und kontinuierlich Neugierde erweckenden Narrativ und der ‚heldenhaften‘ Forschungsgeschichte wird stets gebrochen, denn das Abenteuer Forschung findet letztlich immer anders als erwartet statt. Im Verlauf der Folgen werden eingeführte Plots – unterschwellig oder in deutlichen Zäsuren – von Dramaturgien abgelöst, die den nicht weniger spannenden Problemstellungen und Praktiken der Forschenden selbst folgen.

Der Bogen stellt sich in den Podcast-Folgen also nicht wie gewohnt über die kausale Narration her, die die Hörer·innen stringent zu einer Lösung führt. Er versucht vielmehr das verzweigte Denken und die zuweilen verschlungenen Erkenntniswege der Forscher·innen nachzuvollziehen. Der Denkweg erzeugt in der Wahrnehmung der Rezipient·innen eine andere, neue Form der Kohärenz, die Irritationen, Brüche und Unschärfen enthält und dadurch ein neues Maß an Plausibilität verleiht. Gerade weil der Podcast die Brüche, blinden Flecke, Diskontinuitäten, Mehrdeutigkeiten, aber auch unerwarteten Kontinuitäten und Zusammenhänge einer Story nicht scheut, vermittelt er nicht mehr ‚nur‘ Wissen im Sinne von Forschungsergebnissen und Fakten, sondern eben auch *Geisteswissenschaft*, ein Verständnis geisteswissenschaftlicher Herausforderungen und Praktiken. Er lädt die Hörer·innen ein, Freude an genau diesen unerwarteten Verläufen zu entwickeln, die den Charakter wissenschaftlichen Arbeitens und die Begeisterung der Forschenden ausmachen. Insofern bedient sich auch *Hinter den Dingen* des allseits populären Storytellings – und nutzt es als Sprungbrett für das Erzählen von *Forschungsgeschichten*.

Abb. 2: Illustration aus *Die Meerfahrt des Herrn von Braunschweig* von Michael Wyssenherre, die den Erwerb und sofortigen Einsatz der Greifenklauen zeigt (1471–1472)

Jan Fusek, Kristiane Hasselmann, Armin Hempel & Katrin Wächter

Das Objekt, das als ‚Greifenklaue‘ bezeichnet wurde und vermeintlich vom mythischen Vogel Greif stammte, taucht in literarischen Abenteuergeschichten des Mittelalters auf. In diesen Erzählungen gelangen Helden in fernen Ländern in den Besitz solch einer ‚Klaue‘ und bringen diese heim in ihre Schatzkammer. Mit den Literaturwissenschaftler·innen Falk Quenstedt und Jutta Eming und dem Kulturwissenschaftler Stefan Laube spürt die Folge diesem wundersamen Objekt zwischen Narrations- und Sammlungspraktiken nach.

Die Episode „Das verschwundene Pyramidenfragment“ begibt sich auf die Suche nach einem rätselhaften, aus dem Ägyptischen Museum in Berlin entwendeten Pyramidenfragment. Stephan Hartlepp kann das Fragment nur deshalb einer konkreten Pyramide zuordnen, weil er den Flüchtigkeitsfehler eines früheren Forschers aufdeckt.

DOI: 10.13173/97834471218O4.472
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Fokus Macht

Auftakt
Hanna Zoe Trauer & Christian Vogel

Macht und Mirabilia in Ulrichs von Etzenbach *Alexander*
Falk Quenstedt

Macht des Wissens und Machtwissen. Die griechischen *homines novi* im Osmanischen Reich um die Tulpenzeit
Miltos Pechlivanos & Nikolas Pissis

Dasselbe *Odyssee*-Zitat in Platons Dialogen *Laches* und *Charmides*. Wiederholung und Erkenntnis
Gyburg Uhlmann

Dichterlob und Platonkritik in Aristoteles' *Politik*. Zum Verhältnis von Zitat, Autorität und Argument
Christian Vogel

An uxor sit ducenda? Gender, Iteration und Transfer in Fragepraktiken zwischen Antike und Früher Neuzeit
Anita Traninger

Podcast as Research | Macht
Jan Fusek, Kristiane Hasselmann, Armin Hempel & Katrin Wächter

Jede Wissensoikonomie offenbart zugleich eine Machtoikonomie. Mit dem Konzept der *Wissensoikonomie* lenken wir unseren Blick auf die vielfältigen Akteure und die wechselseitigen Austauschprozesse, die die Bewegungen des Wissens gestalten. Gleichzeitig verweist der Begriff mit seinen griechischen Wortbestandteilen *oikos* (Haushalt) und *nomos* (gültiges Recht) auf die soziale Dimension und den latenten Ordnungscharakter dieser dynamischen Konstellationen des Wissenswandels. Dadurch lassen sich verschiedene Machtkontexte im Rahmen von Wissenstransfers identifizieren. Die Machtstrukturen, die auf die Entstehung und Verbreitung von Wissen einwirken, rücken in diesem Fokus in den Mittelpunkt. Dabei sind diese Strukturen selbst permanent in Bewegung. Sie wirken auf die Zirkulation des Wissens ein, werden aber zugleich durch Anpassungen gefestigt, durch Subversionen herausgefordert, durch Wiederholungen verändert.

Der Fokus „Macht" interessiert sich für beide Perspektiven: Er fragt nach sozio-politischen wie epistemischen Machtkonstellationen, insofern diese die Durchsetzung von epistemischer Geltung begünstigen, forcieren, blockieren oder verschieben; und er fragt nach argumentativen, ästhetischen, performativen oder praktischen Strategien in den Wissensbewegungen, sofern diese selbst Machtfaktoren darstellen und auf das dynamische Machtgefüge der Bewegkräfte reagieren, mit ihm interagieren, es destabilisieren.

Auf diese Weise rückt (erstens) das Wechselverhältnis von politischen Macht- und epistemischen Geltungsansprüchen in den Vordergrund, wie es beispielsweise im böhmischen Alexanderroman des 13. Jahrhunderts verhandelt wird. Hier wird nicht nur deutlich, auf welche Weise ein spezifisches Wissen, nämlich das um Mirabilia, und dessen Kultivierung am böhmischen Königshof zu repräsentativen Zwecken im Sinne höfischer Machtkommunikation eingesetzt wurde, sondern auch wie das Verständnis des Verhältnisses von Macht und diesem Wunderwissen epistemische Geltungsstrategien und Machtdiskurse im Text des Alexanderromans selbst beeinflusste. Eine derartige Wechselbeziehung von Wissens- und Machtoikonomien findet sich auch in den Wissensaspirationen der *homines novi* in der osmanischen Gesellschaft des 17. und 18. Jahrhunderts. Die programmatischen Bemühungen des Hauses Mavrokordatos um Wissenstransfers lassen sich vor dem Hintergrund seiner prekären Stellung im osmanischen Machtsystem eng mit dessen Selbst-

DOI: 10.13173/9783447121804.474
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

behauptung, Selbstkultivierung und Selbsterhaltung in der europäischen Gelehrtenrepublik und Staatenwelt verknüpfen.

Machtfragen tragen (zweitens) dazu bei, Strategien der Legitimation und Delegitimation von Wissensansprüchen und epistemischen Autoritäten zu ergründen, wie sie beispielsweise in philosophischen Schulkontexten analysiert werden können. Es fällt auf, wie oft sowohl Platon in seinen Dialogen als auch Aristoteles in seinen Pragmatien positiv auf Zitate aus der Dichtertradition verweisen. Doch dienen diese Referenzen – beispielsweise auf Homer – als Machtfaktor in der Wissensvermittlung zum Zwecke der Überzeugung? Auch das ungleiche Gefüge der Dialogpartner bei Platon und die polemischen Bezüge auf konkurrierende Lehren bei Aristoteles werfen die Frage auf, welche Rolle Autoritäten in der philosophischen Wissensvermittlung spielen. Damit gerät das Verhältnis zwischen Praktiken des Zitierens, des Wiederholens oder des negativen Bezugnehmens und dem rationalen Argument in den Fokus. Wie wird die Relevanz äußerer Faktoren für die philosophische Wissensvermittlung zurückgewiesen und inwiefern erweisen sich diese Praktiken als Strategien, die vor allem den Erkenntnisfortschritt fördern?

Wenn (drittens) Wissenspraktiken durch Institutionalisierung formal und protokollarisch stabilisiert werden, sollte die Aufmerksamkeit auch auf die damit einhergehenden Verfahren der Verfestigung und des Ausschlusses gelenkt werden. Selbst vermeintlich harmlose Fragen, die in der Antike im Rhetorikunterricht und seitdem im Rahmen verschiedener Bildungsinstitutionen immer wieder gestellt wurden, um argumentative und rhetorische Fähigkeiten einzuüben, können asymmetrische Machtbeziehungen über Jahrhunderte hinweg zementieren. Ein eindrückliches Beispiel hierfür ist die Frage, ob ein Mann eine Frau heiraten soll (*an uxor sit ducenda*). Schon allein durch die Form der Frage wird eine soziale Haltung vermittelt, die patriarchale Dominanzverhältnisse langfristig fortschreibt. Die Reflexion über die Macht institutioneller Strukturen und standardisierter Formate spielt auch in der Wissenschaftskommunikation eine entscheidende Rolle. Dies eröffnet schließlich einen Ausblick auf eine zentrale Herausforderung der heutigen Wissenschaftskommunikation: die Entwicklung von Formaten, die sowohl wissenschaftliche Tiefe ermöglichen als auch den Dialog mit der Öffentlichkeit fördern.

Hanna Zoe Trauer & Christian Vogel

DOI: 10.13173/9783447121804.474
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

celle ſont eſcriptz ces ver
Chiabrena des pu
Celle qui
Fors la
Luy dit.
Armez celà, qui
Quoy? tel
Ie dy q
De per
Le bon
Deſiſte
Ie
Quoy
Ie dy
PREMIERE PARTIE.

A P. VIII.
ces vers, au tiers liure du
armé,
touche.
touche.
iné.
ande
ly que non. C
que non. Ca
Ex Libris Caroli Maurocordati
A BRUXELLES

Macht und Mirabilia in Ulrichs von Etzenbach *Alexander*

Frühneuzeitliche Kunst- und Wunderkammern, meist an Fürstenhöfen lokalisiert, versammeln eine Vielzahl heterogener Objekte, deren Gemeinsamkeit unter anderem darin besteht, Verwunderung hervorrufen zu können. Eine sich an solche ‚Mirabilia' knüpfende Provokation von Verwunderung kann im Rahmen höfischer Machtkommunikation wichtige Funktionen übernehmen. Macht und Mirabilia stehen also in einem wechselseitigen Zusammenhang. Die folgende Untersuchung richtet ihr Augenmerk auf diese reziproke Relation von Macht und Mirabilia, geht dabei aber nicht von historischen Sammlungen (oder ihren Rekonstruktionen) aus, sondern von einem Erzähltext, der den Mirabilia besondere Beachtung schenkt und sie entschieden für Zwecke höfischer Machtkommunikation einsetzt: dem *Alexander* Ulrichs von Etzenbach.

Die in Kunst- und Wunderkammern zusammengetragenen Mirabilia zeichnen sich durch ihre Seltenheit, Exotik, künstlerische Raffinesse oder kostbare Materialität aus, was an einer typischen Objektgruppe solcher Sammlungen, den sogenannten ‚Greifenklauen', veranschaulicht werden kann. Es handelt sich dabei um meist aus Ochsenhörnern gefertigte Trinkgefäße, die mit einer handwerklich anspruchsvollen Fassung versehen werden. Ihr Status als verwunderliche Dinge und ihre eigenartige Bezeichnung erklären sich aus der Behauptung, diese Gefäße seien nicht aus Ochsenhörnern, sondern aus den Krallen oder ‚Klauen' von Greifen gefertigt. Bei Greifen wiederum handelt es sich um riesige, in östlicher Ferne vermutete Tiere, deren Physiognomie Elemente von Adler und Löwe miteinander vermischt. Spätmittelalterliche Reiseberichte, Abenteuerromane und Narrative, die von Alexander dem Großen handeln, wissen von Greifen zu erzählen.[1] Das von solchen Texten vermittelte Wissen erscheint notwendig zu sein, um in den Ochsenhörnern Greifenklauen erkennen zu können. Schon daran wird ein größerer Zusammenhang fassbar, in dem sich Praktiken der Machtkommunikation, der materiellen Kultur, des Wissenstransfers und des Erzählens verbinden. Denn die mit der Institution der Wunderkammer verbundenen Praktiken des Sammelns, Präsentierens und Erzählens von Mirabilia dienen nicht allein der Genese, Vermittlung und Bewahrung von Wissen, im gleichen Zuge inszenieren, demonstrieren und beanspruchen sie auch fürstliche Macht. Die schiere Menge, die ferne Herkunft und die Kostbarkeit der Objekte, sowie die Fähigkeit, diese Dinge beschaffen, auswählen, ordnen und von ihnen erzählen zu können, zeigen sowohl die Verfügungs- als auch Ordnungsmacht des Herrschers oder der Herrscherin an.[2] In der erfolgreich provozierten Verwunderung der Besucher·innen von Kunst- und Wunderkammern wird ein Herrschaftsanspruch direkt körperlich-emotional erfahren und darin auch bestätigt.[3] In der Wissensoikonomie der Wunderkammer treten Macht und Mirabilia somit in ein enges wechselseitiges Verhältnis. Eine Voraussetzung dafür ist die systematische Nähe der Performanz von Macht zur Inszenierung des Außergewöhnli-

DOI: 10.13173/97834471218O4.481
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

chen und Exklusiven, wie es für mittelalterliche und frühneuzeitliche Praktiken höfischer und imperialer Repräsentation charakteristisch ist. Beanspruchung und Durchsetzung von Macht gehen mit der Zurschaustellung von Luxus, Wissen und Technik einher, die immer auch Staunen und Bewunderung für den jeweiligen Hof und dessen charismatische Herrscher·innen-Persona provozieren will.[4] Ein Beispiel wäre die Verherrlichung Friedrichs II. als *stupor mundi*. Auch die große Bedeutung festlicher Spektakel an mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Höfen erklärt sich, abgesehen von politischen Funktionen der Versammlung des Adels, nicht zuletzt aus diesem Zusammenhang.[5] Es handelt sich bei solchen Inszenierungen – die immer auch einer Überbietungslogik unterliegen – mitnichten um aristokratischen Eskapismus, vielmehr gehören sie zur Essenz höfischer Machtkommunikation.

Die Förderung von Literatur ist ab dem 12. Jahrhundert Teil einer imposanten Hofkultur: Dabei kommt auch dem Wunderbaren eine wichtige Rolle zu, wie die zahlreichen Dinge und Wesen, Architekturen, Kunstwerke, Techniken, Fortbewegungsmittel oder Schätze und Sammlungen zeigen, von denen höfische Erzähltexte handeln. Beispiele für solche *wunder* im höfischen Erzählen wären: der schillernde Schoßhund Petitcreiu in Gottfried von Straßburgs *Tristan*, das magische Bett („lit marveile") auf dem Zauberschloss („Schastel marveille") des Klingsor in Wolframs von Eschenbach *Parzival*, die Musikautomaten in der Residenz der Königin Candacis im *Straßburger Alexander* (→ S. 149–162) oder das ‚Elefantenmobil' in Wirnts von Grafenberg *Wigalois*. Nicht nur in der Hoföffentlichkeit vorgezeigte Objekte, sondern ebenso die dort in Auftrag gegebene und vorgetragene Erzählliteratur samt der darin zur Darstellung kommenden Elemente des Wunderbaren sind dazu angetan, Verwunderung zu produzieren.*

Das in und durch die Erzähltexte vermittelte staunenswerte Wissen, das oft auf die Tradition von in der Ferne verorteten Mirabilia bezogen bleibt, wird damit zu einem bedeutenden Bestandteil auch der Performanz von Macht. Als ein Strang der ‚Vorgeschichte' frühneuzeitlicher Wunderkammern wird dieser Aspekt des Sammelns und Ausstellens von verwunderlichen und repräsentablen Dingen und Wesen in verschiedenen mittelhochdeutschen Erzähltexten des 13. Jahrhunderts greifbar, etwa wenn deren Helden in östlicher Ferne Gaben erhalten und repräsentative Architekturen durchschreiten, wie im *Straßburger Alexander*, oder wenn sie einzelne Vertreter der monströsen Völker oder exotische Tiere akkumulieren und der Hoföffentlichkeit präsentieren, wie im *Herzog Ernst*.[7] Von einer solchen Sammeltätigkeit erzählt auch der im späten 13. Jahrhundert am böhmischen Hof entstandene *Alexander* Ulrichs von Etzenbach. Das zehnte Buch dieses umfangreichen Werkes berichtet breit und vielfältig davon, wie Alexander im fernen Indien auf zahlreiche Mirabilia trifft, und immer wieder Paare von ihnen mit sich nimmt.

Ich möchte im Folgenden untersuchen, wie der wechselseitige Bezug von Macht und Mirabilia zur Kultivierung und Ausprägung des Wunderbaren als einer spezifischen Wissenskonfiguration in diesem Text (und insbesondere im zehnten Buch) beiträgt. In einem ersten Schritt schildere ich das charakteristische Verhältnis des Textes zum böhmischen Königshof und seinem genuinen Interesse an „höfischer Machtkommunikation"[8] sowie deren Aporien; hierbei gehe ich auf Positionen der Forschung zum zehnten Buch ein, die dieses von Fragen der Politik und der Macht, die den übrigen Text bestimmen, weitgehend abgekoppelt haben. In einem weiteren Schritt werde ich anhand zweier Texte des 13. Jahrhunderts näher beschreiben, wie Macht und Mirabilia zur Entstehungszeit des *Alexander* aufeinander bezogen sind. Dabei geht es auch darum, zu zeigen, wie die höfische Kultivierung des Wunderbaren zu repräsentativen Zwecken konkret politisch relevant werden konnte. In einem dritten Schritt untersuche ich dann, wie sich die Reziprozität von Macht und Mirabilia auf epistemische Gel-

* Unter dem Wunderbaren wird hier in einem engeren Sinne eine in mittelalterlichen Erzähltexten auftretende Wissenskonfiguration verstanden, in deren Rahmen durch die Darstellung unvertrauter und rätselhafter Phänomene ein Erkenntnisprozess angestoßen wird, in dem ästhetische und epistemische Verfahren nicht voneinander zu trennen sind. Diese Konzeption des Wunderbaren liegt der Arbeit des SFB-Teilprojekts „Das Wunderbare als Konfiguration des Wissens in der Literatur des Mittelalters" zugrunde.[6]

DOI: 10.13173/97834471218O4.481
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

tungsstrategien im Text selbst auswirken; ich unterscheide dabei die Macht und Mirabilia verknüpfenden Darstellungsstrategien des Bestätigens, Einschreibens, Absicherns, Sammelns und Präsentierens. In einem vierten und abschließenden Schritt möchte ich aufzeigen, wie ein Diskurs über die Grenzen (menschlicher) Macht im *Alexander* explizit an die Erfahrung der Wunder gebunden wird.

Böhmen, Alexander und die höfische Kultur

Den in der Edition von Wendelin Toischer mit 28000 Versen äußerst umfangreichen *Alexander*[9] verfasste Ulrich von Etzenbach am Prager Hof wahrscheinlich ab 1270 im Auftrag des Königs Přemysl Ottokar II. Über den Autor (bzw. die Autorfigur) Ulrich und die Umstände der Entstehung seiner Werke wissen wir allerdings nur aus diesen Werken, weshalb Aussagen darüber stets einzuklammern sind. Große Teile der Forschung nehmen an, dass nach Ottokars unerwartetem Tod in der Schlacht auf dem Marchfeld im Jahr 1278 die Arbeit am Text für dessen Sohn Wenzel II., dem der *Alexander* gewidmet ist, fortgeführt wurde.[10] Die historische Person Ottokars ist für Ulrichs Text höchst relevant, denn zur Entstehungszeit des *Alexander* entwickelte Ottokar als böhmischer König eine einflussreiche Position im Machtgefüge Europas und im Heiligen Römischen Reich. Böhmen avancierte unter Ottokar in der zweiten Jahrhunderthälfte nach erfolgreichen militärischen Kampagnen gegen Ungarn und Österreich sowie bei der Unterstützung des Deutschen Ordens im Baltikum zu einer der wichtigsten europäischen Territorialmächte, deren Einflusssphäre zeitweilig von der Ostsee über den Alpenraum bis an das Mittelmeer reichte.[11] Ottokar strebte nach der Kaiserkrone, konnte sich bei der Wahl von 1273 aber nicht gegen Rudolf von Habsburg durchsetzen. Als der König 1278 getötet wurde, fanden diese imperialen Ambitionen ein jähes Ende. Die Figur des Welteroberers Alexander bietet sich für eine politische Propaganda im Rahmen eines solchen imperialen Projekts an und wurde von Ottokar und seinem Nachfolger Wenzel gezielt für propagandistische Zwecke und damit als ‚Mittel der Machtlegitimation' genutzt.[12] Andere am böhmischen Hof entstandene Dichtungen untermauern das: etwa die deutschsprachige Spruchdichtung des Meister Sigeher[13] oder die um 1300 ebenfalls an Wenzel II. gerichtete alttschechische *Alexandreis*, die erste umfassende Erzähldichtung in tschechischer Sprache.[14]

Ulrich benutzte als Quelle für seinen Alexanderroman die *Alexandreis* Walters von Châtillon (entst. zw. 1178 und 1182), die ein ausgesprochen positives Alexanderbild entwirft, sowie eine interpolierte Fassung (J2) der sogenannten *Historia de preliis*, der lateinischen Übersetzung des griechischen Alexanderromans des Pseudo-Kallisthenes; Ulrich lag offenbar eine Handschrift mit Glossen vor, die er in Teilen ebenfalls in seinen Text übernommen hat.[15] Die Alexander-Figur von Walters *Alexandreis* ist weitgehend entproblematisiert und als Herrscher idealisiert, weshalb sie sich für Zwecke der Reputationssteigerung sowie der Legitimierung und Propagierung einer expansiven Machtpolitik besonders gut eignet.[16] Ulrichs in zehn Bücher untergliederter Roman erzählt in den ersten neun Büchern von Alexanders Eroberungszug, wobei er – abgesehen vom ersten Buch, das auch stark auf die *Historia de preliis* zurückgreift – hauptsächlich dem Text der *Alexandreis* folgt, die ebenfalls in zehn Bücher unterteilt ist. Während aber Walter die Eroberungs- und Erkundungszüge Alexanders durch ‚Indien' kaum darstellt, widmet Ulrich ihnen das gesamte zehnte und Teile des neunten Buchs: Nachdem Alexander den persischen König Darius und den indischen König Porus besiegt hat, werden die fernöstlichen Eroberungen und Erkundungen des Makedonen extensiv erzählt, wobei Ulrich primär auf die *Historia de preliis* J2 zurückgreift. Die Mirabilia-Episoden der *Historia de preliis* J2 werden von Ulrich dabei nicht

DOI: 10.13173/9783447121804.481
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 1: Gott erscheint Alexander im Traum; Wolfenbüttel, Herzog August Bibl., Cod. Guelf. 1.5.2 Aug. 2° (letztes Drittel 14. Jh.), fol. 126v

nur narrativ breiter ausgestaltet und neu gerahmt, sondern vereinzelt auch um neue Episoden, deren Quellen nicht abschließend geklärt sind, erweitert.[17]

Wie bereits anklang, ist die Literaturproduktion am böhmischen Hof des späten 13. Jahrhunderts durch das politische Interesse der Gönner gekennzeichnet: Es galt nicht nur kulturell an deutschsprachige Höfe anzuknüpfen, um durch das gewonnene Prestige etwa auch einen Anspruch auf die Kaiserkrone zu plausibilisieren, sondern zusätzlich die zahlreichen Eroberungen Ottokars durch Spruchdichtungen und Erzählungen zu rechtfertigen.[18] Der antike Herrscher Alexander wird dabei den Funktionen als Krieger, Heerführer und König in vorbildlicher Weise gerecht, wobei ein in der Erzählung entworfenes Fürstenideal, das Alexanders Lehrer Aristoteles formuliert (V. 1393–1632), als Richtschnur dienen kann. Eine explizite Anbindung der Alexander-Figur an Ottokar wurde von der Forschung mehrfach beschrieben und lässt sich an verschiedenen Textstellen festmachen: So ist das Wappen Alexanders im Text mit dem Löwenwappen Ottokars identisch (V. 3361–3368, 4381–4386) und beide benutzen ein spezifisches Reiterbild als Siegel (V. 5600–5608). Die ersten Kämpfe Alexanders werden von Griechenland nach Ungarn verlegt (V. 1741–1746) und einige seiner Vasallen stammen aus einem zwischen Ungarn und Venedig gelegenen Territorium (V. 4714 f.), das zum Herrschaftsgebiet Ottokars gehörte.[19] Da sich solche eindeutigen Hinweise auf die ersten beiden Bücher beschränken, kann darüber spekuliert werden, ob ein anfangs auf Ottokar zugeschnittenes Programm in der Folge aufgegeben oder zumindest abgeschwächt wurde.[20] Einmal wird Alexander mit einem namentlich nicht genannten, von der Erzählinstanz mit Lob überhäuften König verglichen, der Alexander sogar noch übertreffe, worin eine panegyrische, an den königlichen Auftraggeber gerichtete Passage gesehen werden kann. Weil es in diesem Zusammenhang auch um die Kompetenz geht, von Mirabilia adäquat berichten zu können, komme ich auf diese Textstelle noch zurück.

Durch die Nähe der Figur Alexanders des Großen zu unberechenbarem Gewalthandeln und unstillbarer Eroberungsgier, wie sie der Alexanderroman entwirft, impliziert diese Gestalt freilich auch kritische Potentiale der Sinnstiftung, etwa im Sinne der Kennzeichnung einer bedenklichen Herrscher-Hybris.[21] Diese kritische Perspektive wird dadurch entschärft, dass Alexander – in Anlehnung an die Prophezeiungen des Buches Daniel (7 und 8) der Bibel und die davon abgeleitete Lehre mehrerer aufeinanderfolgender Weltreiche – als Akteur der Heilsgeschichte erscheint. Besonders die zahlreichen Orakelepisoden, die aus der Tradition übernommen und christlich umgedeutet werden, zeigen dabei, dass Gott den ‚Heiden' Alexander auf seinem Weg begleitet, sogar mit ihm kommuniziert. Alexanders Eroberungszug wird somit ebenso wie seine Wundersuche ha-

DOI: 10.13173/97834471218O4.481
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

giografisch und prophetisch autorisiert.[22] So trifft Alexander in einer Episode auf einen wunderschönen alten Weisen, der auf einem Prunkbett inmitten eines ‚Sonnenpalastes' liegt, und Alexander prophezeit, dass er noch viele Wunder erfahren muss („du muost der wunder ê mêr ervarn", V. 22705), bevor er von einem weiteren Orakel über seinen bevorstehenden Tod informiert werden wird.[23] Die Bedeutung dieser hagiografisch vermittelten Aneignung der Alexanderfigur, die sich in vielen mittelalterlichen Alexandertexten – und nicht nur christlichen[24] – beobachten lässt, wird auch in der Buchmalerei zu Ulrichs *Alexander* hervorgehoben. So zeigt eine Darstellung in der Wolfenbüttler Handschrift der *Weltchronik* Heinrichs von München, einer Kompilation, die Ulrichs Text aufnimmt, wie Gott Alexander im Traum erscheint (Abb. 1). Ich werde im Folgenden auf diese Illustrationen zurückkommen.

Aufgrund widersprüchlicher Darstellungstendenzen streitet sich die Forschung seit Langem darüber, ob Alexander im Text nun idealisiert oder kritisiert würde. Ralf Schlechtweg-Jahn hat die überwiegende Ausrichtung der Forschung auf die Alexander-Figur zu Recht moniert und stattdessen vorgeschlagen, „die Aufmerksamkeit vom Herrscher weg auf die Formen der Machtkommunikation […], in die er eingebunden ist, [zu richten]."[25] Deutlich würde dann, dass sich Ulrichs *Alexander* „[w]eit mehr als andere Fassungen [des Alexanderromans] […] als eine sehr präzise Beschreibung elementarer Probleme feudaladliger Macht und Herrschaft [erweist], die nicht umstandslos unter idealisierenden Wunschkonzepten begraben wird."[26]

Das von Schlechtweg-Jahn beschriebene Interesse des Textes an zentralen Werten höfischer Gesellschaft und ihren Aporien, gerade auch im Hinblick auf das Verhältnis zwischen (imperialem) Herrscher und Vasallen, scheint mit der funktionalen Einbindung des *Alexander* in Prozesse des Transfers zusammenzuhängen, in eine „interpretatio bohemicalis"[27] nicht nur des Alexanderstoffes, sondern auch der Ethik, der Praktiken und materiellen Kultur des Hofes.✧

Das von den Mirabilia handelnde zehnte Buch wurde aufgrund seines überbordenden Umfangs, der additiven Struktur und der vielen Hinzufügungen von der Forschung lange Zeit geringgeschätzt.[29] Die jüngere Forschung hat sich intensiver mit der Frage nach seiner Funktion und seiner Relation zu den vorhergehenden Büchern befasst. Doch gehen ihre Antworten zumeist von der Prämisse aus, dass die tendenziell idealisierende Darstellung des Eroberers und Herrschers Alexander in den ersten neun Büchern, sowie die Funktion der Erzählung als eine Art Fürstenspiegel und Reflexion höfischer Gesellschaft und Herrschaft, im zehnten Buch keine oder nur eine geringe Rolle spielen. Meist wird davon ausgegangen, dass Fragen nach legitimer Herrschaft und Repräsentation durch das Interesse an Wundern und Wissen im Allgemeinen abgelöst werden, wobei keinesfalls übersehen worden ist, dass Alexander auch im zehnten Buch immer wieder Gebiete erobert, mit verschiedenen Völkern und Tieren kämpft, sowie, dass Ulrich in die Wunderberichte wiederholt Episoden an den Höfen von Porus und Candacis einstreut. Letztere wurden als Versuch gedeutet, den Inhalt des zehnten Buches den vorhergehenden Büchern anzunähern und Kohärenz zu stiften. Dem Höfischen wird im Zusammenhang mit der Erfahrung der Mirabilia nurmehr eine strukturierende Funktion zugestanden, etwa als Klammer für die Wunderepisoden; letztere werden von den Aspekten der Repräsentation und der Herrschaft distanziert.[30] So stellt Angelika Zacher in ihrer umfassenden Untersuchung fest: „Nicht der höfische Diskurs, der die vorangegangenen Bücher bestimmt, strukturiert das zehnte Buch, sondern ein Wissensdiskurs."[31] Diese Tendenz zur Gegensatzbildung von Höfischem und Mirabilem bewirkt, dass Dimensionen des Wunderbaren ausgeblendet werden, wenn es um die höfischen und machtlegitimatorisch-repräsentativen Funktionen des *Alexander* geht. Die Forschung scheint von der

✧ Eine Besonderheit des *Alexander* sind in dieser Hinsicht vielfältige Bezugnahmen zu Orten und Personen der Umgebung Prags, die Ruth Finckh zufolge darauf zielen, eine gesellige Hofgemeinschaft zu stiften und diese zugleich mit dem Ethos und den Praktiken ‚westlicher' Hofkultur vertraut zu machen. Das Werk erfülle „die Aufgabe eines Prestigeobjektes: Die Wahl der deutschen Sprache bereits signalisiert höfischen Repräsentationsanspruch, dazu kommt der beeindruckende Umfang, die bekannte Vorlage, die Verweise auf […] Größen der deutschen und antiken Literatur, die prächtigen Schilderungen ritterlichen Lebens und schließlich die enzyklopädische Fülle, die die Alexandervita zum Kompendium historischen, geographischen und naturkundlichen Wissens erweitert."[28]

DOI: 10.13173/9783447121804.481
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Prämisse bestimmt, dass Fragen von Macht und Erfahrung des Wunderbaren getrennt voneinander zu betrachten seien, weil sie wenig miteinander zu tun zu haben scheinen. Immer wieder ist zu lesen, dass die ersten neun Bücher Alexander vor allem als Herrscher darstellen und an seiner Figur Probleme von Macht und Herrschaft verhandeln, während das zehnte Buch weitgehend unverbunden zum bestimmenden Thema der vorhergehenden Bücher seine Aufmerksamkeit nun ganz auf die Mirabilia der Welt richtet: Hans-Joachim Behr sucht den Grund für diese Aufmerksamkeitsverschiebung sogar im Tod Ottokars, der nicht nur einen Gönnerwechsel bedingte, sondern auch die politischen Umstände grundlegend veränderte, so dass ein „Interesse am Stoff" und an „der Mannigfaltigkeit der zu bestehenden Abenteuer und den als Realität geglaubten Wunderdingen Asiens" überhaupt erst dominant werden konnte.[32] Markus Stock sieht den Zweck des zehnten Buches vor allem in einer Diskursivierung von Wissen (die „Präsentation einer *imago mundi*")[33], die mit dem Herrschaftsthema nur lose verbunden sei: „Alexander spielt im zehnten Buch über weite Teile als Beobachter, nicht als Herrscher eine Rolle […]."[34] Und Hartmut Kugler zufolge werden Fragen höfischer Geselligkeit und ritterlicher Verhaltensweisen im zehnten Buch unwichtig: „Ritterliche Tapferkeit und vorbildliche Herrschaftsgesten verfangen wenig in einer Region, in der es von abartigen Lebewesen wimmelt."[35]

Beiträge, die demgegenüber durchaus Bezüge der Mirabilia zu Fragen von Macht und Herrschaft herstellen, grenzen das Wunderbare symptomatisch vom Höfischen ab: sei es im Hinblick auf einen Gegensatz von Hof und Wildnis, der die *wunder* einem Bereich des Wilden zuordnet, den der Hof zu bewältigen versucht,[36] sei es mit Blick auf Alexanders Tätigkeit als ‚Sammler' von Vertretern monströser Völker als einer Form der Aneignung.[37] Selbst wenn in Alexanders Sammeltätigkeit ein Vorbote der späteren Kunst- und Wunderkammern erkannt wird, bleibt die Relevanz des Wunderbaren für Fragen der Machtkommunikation weitgehend außen vor: So deutet Trude Ehlert die Darstellung der Beschäftigung mit den „in der Welt vorzufindenden Wunder[n]" primär religiös, da sie als göttliche Zeichen für Nicht-Christen wie Alexander einen „mögliche[n] Weg der Gotteserkenntnis […]" darstellen, womit sein Wissensdurst positiv konnotiert werde.[38] Das Sammeln ist „Ausdruck dieser Neugier" und „doch zugleich auch noch Ausdruck des Besitzenwollens, das sich die Welt auf jede nur mögliche Weise aneignet" – eine Aneignung, die nun nicht mehr nur „in der Eroberung (und oftmals Zerstörung) des Fremden" bestehe, sondern auch „im An-sich-Nehmen und Bewahren".[39] Hartmut Kugler sieht in Alexanders Umgang mit den vielen verschiedenen Wundervölkern immerhin eine „Akzentverlagerung im Qualifikationsprofil eines Herrschers", aber auch er rückt diese von Fragen der Machtperformanz ab, weil die Mirabilia „[…] [darauf] verweisen […], dass im Bereich des naturkundlichen Wissens […] das Repertoire derjenigen Kenntnisse zu erweitern ist, die nicht unmittelbar handlungsrelevant sind, sondern den Herrscher dazu anhalten, den eigenen Herrschaftsbereich in grössere [sic] und umfassendere Gesetzlichkeiten einzuordnen."[40] Das hätte einen grundlegenden Wechsel der Verhaltensweise des Herrschers zur Folge, die nun Fragen der Macht nicht mehr tangiere: „Alexander erobert nicht, kämpft nicht, herrscht nicht, sondern er staunt, er fragt, er experimentiert. Sein Sammeleifer passt weniger zu einem Weltherrscher und mehr zu einem Entdeckungsreisenden."[41]

Macht und Mirabilia im 13. Jahrhundert

Vor dem Hintergrund weiterer Texte des 13. Jahrhunderts, die Macht und Mirabilia in einem imperialen Kontext miteinander korrelieren, passt dieser ‚Sammeleifer' aber doch sehr gut zu einem Weltherrscher. Daher

DOI: 10.13173/97834471218O4.481
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

soll ein Schlaglicht auf politische Funktionen des Mirabiliendiskurses in zwei Texten des frühen und des späten 13. Jahrhunderts einen wissensoikonomischen Horizont einziehen, der es erlaubt, die Relation von Macht und Mirabilia im zehnten Buch von Ulrichs *Alexander* adäquater zu beschreiben. Exemplarisch ziehe ich dafür die *Otia imperialia* des Gervasius von Tilbury, eine um 1200 entstandene Mirabiliensammlung, sowie die von Marco Polo und Rustichello da Pisa etwa zeitgleich mit dem *Alexander* verfasste Weltbeschreibung, *Divisament dou Monde*, heran. Beide Texte reflektieren diskursiv und narrativ die Funktion des Wunderbaren in einem dezidiert herrschaftsbezogenen bzw. politischen Zusammenhang.

Gervasius von Tilbury (um 1150–um 1235), ein normannischer Höfling, Jurist und Theologe, widmete seine *Otia imperialia* im Jahr 1214 dem Welfen-Kaiser Otto IV. (1175/1176–1218). In den einleitenden Passagen zu verschiedenen Teilen oder Büchern seiner Sammlung, in denen er den Kaiser direkt anspricht, geht Gervasius auf Kriterien für die Funktion seines Textes im Zusammenhang sozialer Kategorien ein. Der Autor stand zu diesem Zeitpunkt in Diensten Ottos, als Marschall des zum Reich gehörenden Königreichs Arelat.[42] Gervasius und der Kaiser kannten sich bereits seit Ottos Jugend, die dieser gemeinsam mit seinem Vater, Heinrich dem Löwen (gest. 1195), im Exil von 1182 bis 1185 am Hof Heinrichs II. Plantagenet (1133–1189) in England und Frankreich verbrachte. Der in Bologna ausgebildete Jurist Gervasius wirkte an verschiedenen Höfen des euromediterranen Raums: Neben Otto gehörten der Erzbischof von Reims, der Graf von der Provence und König Wilhelm II. von Sizilien zu seinen Dienstherren.

Zu Beginn des ersten und des dritten Buches der *Otia imperialia* erläutert Gervasius die Funktion seiner Mirabilienberichte: Ihr Zweck bestehe darin, dem kaiserlichen Rezipienten zum Trost und zur Erquickung zu dienen. Um das leisten zu können, müssen die Berichte von etwas Neuem und Seltenen handeln, das sich einer Erklärung zunächst entzieht. Wichtig ist Gervasius, dass es sich um wahre Berichte handeln müsse, da ‚Lügen', wie sie die Spielleute erzählen würden, den kaiserlichen Ohren nicht gemäß seien. Die Mirabilienberichte werden dementsprechend von ihm mithilfe verschiedener Mittel als wahr ausgewiesen: durch Autoritäten wie Augustinus; durch vertrauenswürdige Gewährsleute, d. h. qua Amt und soziale Stellung legitimierte Personen wie etwa den Kardinal Petrus von Capua; und durch eigene Augenzeugenschaft. Damit werden soziale Aspekte zu einem wichtigen Element des Geltungsapparats von Gervasius' Text. Zudem werden die Mirabilien als exklusive Gegenstände der kaiserlichen Muße im höfischen Kontext aufgewertet, was das Darstellen und Sammeln von solchen Berichten befördert haben dürfte. Der soziale und politische Faktor im Geltungszusammenhang dieses Wissens stellt somit einen signifikanten Impuls zu Vermehrung und Ordnung affiner Wissensbestände dar. Indem Mirabilia Teil fürstlicher und insbesondere imperialer Machtperformanz werden, kommt es zu einer Aufwertung und Kultivierung des Wunderbaren im höfischen Kontext, was Macht und Mirabilia wechselseitig aufeinander bezieht. Für die Konstitution einer exklusiven Hoföffentlichkeit durch elaborierte Praktiken der Geselligkeit und des Gesprächs werden Mirabilia zu einem passenden Gegenstand, nicht zuletzt auch, weil sie auf eine Erfahrung der Welt und der Natur zurückgehen und diese zugleich befördern.[43] Eine rhetorisch gekonnte und autoritativ abgesicherte Präsentation der Wunder, die einen Eindruck von Neuheit vermittelt, ist für Gervasius essenziell.[44] Schon vor diesem Hintergrund zeigt sich, dass die Wundersammlung des zehnten Buches von Ulrichs *Alexander* mit Fragen von Machtlegitimation und Prestigesteigerung verbunden ist.

Der gleiche Zusammenhang von Berichten über Erstaunliches an mehr oder weniger weit entfernten Orten, deren Wahrheitsanspruch und Neuigkeitswert sowie ihre Funk-

DOI: 10.13173/9783447121804.481
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

tion im Rahmen der Konstitution von Hoföffentlichkeit in Präsenz eines imperialen Herrschers lässt sich auch in einem anderen Text nachweisen, der weitaus mehr Berühmtheit erlangt hat als Gervasius' *Otia imperialia*: Nämlich in Marco Polos und Rustichello da Pisas ‚Weltbeschreibung' (*Divisament dou Monde*), die unter Titeln wie *Il Milione* oder *Le livre des Merveilles du Monde*[45] große Verbreitung fand. Der Text stellt nicht nur zahlreiche Orte und Regionen Asiens dar, sondern erzählt auch von der erstaunlichen Karriere des jungen Venezianers Marco Polo am Hof des mongolischen Großkhans Kublai. Nach Auskunft des Prologs haben der Kaufmann Marco Polo und Rustichello da Pisa, Autor höfischer Romane, die ‚Weltbeschreibung' um 1290 gemeinsam in genuesischer Gefangenschaft verfasst. Wichtig ist mit Blick auf die Verbindung von Macht und Mirabilia vor allem die Darstellung der Karriere des jungen Kaufmanns am Hof des Khans: Nachdem der noch jugendliche Marco Polo mit seinem Vater und Onkel an den mongolischen Hof gelangt ist, fällt er dort vor allem deshalb positiv auf, weil er in der Hoföffentlichkeit „si bien et sajemant" von den „novités" der verschiedenen Provinzen des Mongolischen Reichs zu berichten weiß.[46] Es sind also seine erzählerischen und rhetorischen Fertigkeiten bei der Vermittlung von Neuem, die Marco Polo die Sympathien des Herrschers sichern. Es wirkt, als wüsste er um Gervasius' Kriterien und würde sie gekonnt anwenden. In jedem Fall versetzt der Kaufmann den Hof des Khans in Erstaunen und gerät darüber gar selbst zum „mervoille".[47] Die Bedeutung seiner fesselnden Neuigkeiten – vor allem geografische und ethnologische Informationen über ferne Regionen des Khan-Reiches („les noveles et les costumes et les usajes de celle estranjes"[48]) – zeigt sich nicht zuletzt darin, dass sie dem Venezianer auch die Missgunst anderer Höflinge einbringt.

Sowohl bei Gervasius als auch bei Marco Polo wird also das gekonnte Berichten von den Wundern der Welt und insbesondere des Machtbereichs des Herrschers zum Gegenstand der Aushandlung sozialen Prestiges. Bei beiden spielt dabei das Moment der Präsentation eine wesentliche Rolle, denn auch bei Marco Polo ist es die Art seines Berichtens, nicht nur der Inhalt, die ihn unter anderen Gesandten des Khans glänzen lässt.[‡]

Macht und Mirabilia in Ulrichs *Alexander*

Im Horizont dieses mit höfischer Repräsentation und imperialer Machtkommunikation verbundenen Mirabiliendiskurses wirkt die ausgreifende Wundersammlung des zehnten Buchs von Ulrichs *Alexander* nicht mehr wie ein Fremdkörper im Zusammenhang des Gesamttextes. Das Verhältnis des zehnten Buches zu den vorhergehenden Büchern erscheint weniger lose oder gar fragwürdig – hinsichtlich der Exklusivität der Mirabilia könnte es sogar als ‚Krönung' des Romans aufgefasst werden. Wenn die Kultivierung des Wunderbaren in der Hofkultur des 13. Jahrhunderts Konjunktur hatte, muss es sich bei den enzyklopädischen Tendenzen des zehnten Buches hinsichtlich der Versammlung von Mirabilia nicht um einen Bruch mit der übrigen Herrscherdarstellung im Roman handeln, vielmehr werden den verschiedenen Aspekten der Verhandlung von Macht weitere hinzugefügt. Um meinen Vorschlag zur Beurteilung des zehnten Buches zu untermauern und um mögliche Konsequenzen für die Interpretation zu entfalten, möchte ich im Folgenden anhand verschiedener Episoden genauer betrachten, wie einerseits Fragen der Macht für die Darstellung der Mirabilia ausschlaggebend sind, dies besonders im Hinblick auf die Geltungsstrategien des Textes; wie andererseits aber dabei der Mirabiliendiskurs auch an den machtlegitimatorischen Funktionen des Textes partizipiert.

Innerhalb der zahlreichen Wunderepisoden lassen sich eine Reihe von Strategien der Geltungsbehauptung beobachten, die Macht und Mirabilia direkt aneinanderbinden. Diese scheinen mir in Teilen eine Besonderheit von

‡ Der Anglist Shayne Aaron Legassie spricht mit Blick auf spätmittelalterliche Reisenarrative von einer „prestige economy of long-distance knowledge" und der damit zusammenhängenden ‚Erfindung des Reisens': „This term refers to a constellation of symbolic conventions, material practices, and structures of feeling that enabled medieval people to accrue social, political, and economic advantage through their association with the foreign. The travails of the traveler, and the symbolic appropriation thereof, were the foundation of this economy."[49]

DOI: 10.13173/97834471218O4.481
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Ulrichs *Alexander* zu sein, da sie sich auch aus der politischen Dimension des Textes ergeben. Machtpraktiken wie etwa die Inskription öffentlicher Räume, die Ostentation von Informiertheit, das Sammeln und Ausstellen von Trophäen, sowie ihre Präsentation in der Hofgesellschaft, die immer auch an Erzählen gebunden ist, werden mit der Darstellung der Mirabilia im zehnten Buch des *Alexander* besonders eng verbunden. Der Text illustriert und diskutiert anhand der Alexanderfigur zudem Grenzen menschlicher Macht, insbesondere mit Blick auf den Tod.[50] In einer Episode, die von Alexanders Flug mithilfe von Greifen erzählt, wird diese Frage direkt auf die Wahrnehmung der Wunder bezogen.

Bestätigen

Alexander begründet seine Indienfahrt vor seinen Untergebenen vor allem mit seinem Machtstreben: Als nach gewonnenem Zweikampf gegen den König der Inder, Porus, das Heer Alexanders gegen die von ihm geplante Fortführung des Ostzuges aufbegehrt, weil dort nichts zu holen wäre (V. 20815–20827), rechtfertigt Alexander seinen Entschluss sowohl mit wissensbezogenen als auch mit machtbezogenen Argumenten. Dabei ist es nicht zuletzt Alexanders Vorwissen über ferne und unvertraute Weltregionen jenseits von Indien, das seiner Begründung dient. Denn auch diese Teile der Welt müssten – nicht zuletzt aufgrund ihrer Größe und Unzugänglichkeit – noch bezwungen werden, damit man wirklich ruhmvoll in die Heimat zurückkehren könne:

ich hân alsô hœren lesen,
daz under uns ouch luite wesen,
(Antipodes sint sie genant)
und daz die haben grœzer lant:
wann wir alsô gerungen,
daz wir die betwungen
und die ûf dem mere sîn
und die in helle lîden pîn
und ich besæhe daz paradîs:
sô muge wir dâ in alle wîs
von strîte mit êren
wol ze lande kêren. (V. 20831–20842)

Ich habe gelesen (‚lesen gehört'), dass unter uns auch Menschen leben (sie werden ‚Antipodes' genannt) und dass sie noch größeres Land besitzen. Wenn wir uns also darum bemühen, dass wir sie bezwingen, und auch jene (Leute), die auf dem Meer sind, und jene, die in der Hölle Qualen erleiden, und ich das Paradies betrachten kann, so können wir von dort in jeglicher Hinsicht ehrenvoll vom Kampf in unsere Heimat zurückkehren.

Diese leicht wahnwitzig wirkenden Eroberungspläne charakterisieren Alexander ebenso als Ausnahmefigur wie als Un- oder Halbwissenden. Besonders die Erwähnungen des Paradieses und der Hölle machen das deutlich, weil es sich um Orte handelt, die sich zwar nach zeitgenössischer Auffassung auf der Erde befinden, aber Menschen grundsätzlich nicht zugänglich sind, wovon Alexander offenbar keine Kenntnis hat. Trotzdem weiß er um sie. Sein Orientzug wird dadurch von Anfang an in einem christlichen Zusammenhang verortet. Kurz darauf wird sein Streben zugleich ausdrücklich in den Kontext der Erfahrung von *wundern* gestellt, wenn er seinem Untergebenen, der von dem Kriegszug abrät, Verzagtheit vorwirft und seine Neugier auf die Welt dagegensetzt:

in iuwerm muote ist ze grôz
die werlt, der mich nie verdrôz.
ich wolde daz ir wære mêr,
jâ müezt ir mit mir ûf daz mer:
ich muoz die wunder ie besehen
der ich von dannen hoere jehen. (V. 20853–20857)

In eurem Herzen ist die Welt immer zu groß, mich jedoch verdross das nie. Ich wünschte, sie wäre noch größer. Wahrlich, ihr müsst mit mir auf das Meer hinaus fahren! Denn ich muss die Wunder alle sehen, von denen ich aus jenen Regionen berichten höre.

Die Aussage impliziert, dass Alexander nicht der erste ist, der die Wunder sieht. Die Wundersuche ist von vornherein an ein verschriftlichtes Wissen („hœren lesen") und an ein Erzählen („hœre jehen") gebunden: Weil Alexander von Wundern gehört hat, will und muss er sie nun auch mit eigenen Augen sehen, und die Länder erobern, in denen die Wunder anzutreffen sind.[51] Die Größe der

DOI: 10.13173/9783447121804.481
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

✦ Angelika Zacher (*Grenzwissen – Wissensgrenzen*, S. 201 f.) weist auf diese legitimatorische Funktion hin und geht im Zuge dessen auch auf eine Parallele zur Rahmenerzählung der ‚Reise'-Fassung des *Brandan* ein. Deren Problematik ist ähnlich gelagert, erscheint bei Ulrich aber gänzlich entschärft. In der genannten Fassung des *Brandan* sucht der irische Abt eingangs in ‚seltsamen Büchern' nach *wundern* und wird dort auch fündig, kann das Gelesene aber nicht glauben. Brandan gerät darüber so in Zorn, dass er den Dichter des Buches verflucht und das Buch verbrennt. Zur Buße wird er daraufhin von Gott auf eine Seereise geschickt, um die Wahrheit der Wunder am eigenen Leib zu erfahren. Brandan schreibt unterwegs auf, was er sieht, verfasst also ein neues Buch und restituiert damit das verlorene Wissen, wobei es sich verändert. Bei Ulrich erfüllt Alexanders Indienfahrt eine ähnliche Funktion der Bestätigung und des Transfers des Wissens, mit dem Unterschied, dass Alexander aus eigenem Antrieb auf die Reise geht.[54]

Welt schreckt ihn nicht, zieht ihn im Gegenteil an. Alexander formuliert das als Zwang, er „muoz" die Wunder „besehen".

Diese Betonung einer inneren Motivation oder Notwendigkeit zur Wissens- und Wundersuche taucht im Text wiederholt auf, etwa wenn Alexander den freiwillig in Armut und Selbstbeschränkung lebenden Brahmanen vorwirft, sie könnten sich in ihrer kargen Lebensweise nur deshalb für heilig halten, weil sie eine Inselexistenz inmitten des Phison führten, von der Welt also gar nichts wüssten. Was nütze außerdem ein Wissen, das den Brahmanen selbst zwar ihre Existenz ermögliche, das aber nicht weitergegeben werde (V. 22505–22540). Aus Alexanders Sicht ist das Wissen der Brahmanen letztlich wertlos, weil es selbstbezogen bleibt und in keiner Weise mit einem Streben nach Weitergabe und Erweiterung verbunden ist. Alexander selbst handelt anders: Sein neu gewonnenes Wissen über die Brahmanen ebenso wie sein Urteil über dieses Volk lässt er inschriftlich für die Nachwelt dokumentieren (V. 22541–22546) und beansprucht so, mit den Sympathien der Erzählung, die Deutungshoheit. Die Wundersuche wird zudem als von Gott kommender Auftrag ins Spiel gebracht, wenn etwa der prachtvoll gekleidete, im Zentrum des Sonnenpalasts auf einem unvergleichlich kostbaren Bett ruhende alte Mann Alexander prophezeit, er müsse „der wunder ê mêr ervarn" (V. 22706), bevor er von einem weiteren Orakel Auskunft erhalten kann; auch ein Prodigium in Babylon (V. 23636–23649) lässt einen göttlichen Plan vermuten: Eine Ehefrau Alexanders gebiert ihm ein Kind, halb Mensch halb Tier. Dessen Ausdeutung gemahnt Alexander an seinen Tod, woraufhin er Gott in einem Gebet bittet, zurückkehren zu können. Eine himmlische Stimme sagt ihm, dass die Zeit noch nicht reif sei.[52] Die Indienreise ist somit mehrfach als notwendig akzentuiert und, weil durch einen göttlichen Plan gewollt, auch legitimiert.

Ein besonders wichtiger Aspekt ist die gegenüber der Alexandertradition veränderte Rahmung der Wundersuche, die das dabei gewonnene Wissen in neuer Weise perspektiviert. In anderen Darstellungen der Indienfahrt ist Alexander der *erste* ‚Orient'-Reisende der Geschichte, trifft also auf für ihn völlig neue Phänomene, von denen er anschließend in einem Brief berichtet. Nicht so bei Ulrich: Wie bereits bei Alexanders Verteidigung gegenüber seinen Männern, die nicht weiter nach Indien ziehen wollen, deutlich wurde, geht es hier darum, dass er die Wunder, von denen er zuvor gelesen hat, mit eigenen Augen sehen und sie sich zu eigen machen möchte. Auch darin lässt sich eine Legitimationsstrategie erkennen, denn Buch- und Erfahrungswissen bestätigen sich in der Logik der Erzählung wechselseitig, da Alexander nun selbst sieht, wovon er zuvor gelesen hat – seine Autopsie ist also durch das Toposwissen gedeckt, und umgekehrt.[53]

Zugleich wird damit aber auch eine Aktualisierung vorgenommen und die Erfahrung Alexanders der Erfahrung des zeitgenössischen Publikums des Textes angenähert. Der Text behauptet nicht, gänzlich Neues zu erzählen, aber doch: in ungewohnter Weise von erstaunlichem Bekannten.✦

Einschreiben

Die Repräsentation der Přemysliden drückt sich in einer regen Bautätigkeit in Prag und anderen Orten aus, in deren Zuge mit königlichen Memorialzeichen versehene Monumente und Befestigungsarchitekturen entstanden, wodurch sie ihren Machtanspruch konkret im Stadtraum zu verankern suchten.[55] Es ist im

DOI: 10.13173/97834471218O4.481
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Horizont dieser propagandistischen Praktiken doch bemerkenswert, dass auf den Raum der Ferne bezogene Inskriptionen in Ulrichs *Alexander*, wie im Falle der Brahmanen, sowohl für die Formulierung von Machtansprüchen als auch für damit zusammenhängende Behauptungen epistemischer Geltung eine wichtige Rolle spielen. Angelika Zacher registriert dabei ein Moment der Wechselseitigkeit von Wissen und Macht:

> Durch Inschriften in Säulen und Sarkophagen verewigt [Alexander] sein Andenken und schreibt der Welt das Wissen über sich direkt ein. So vollzieht sich die Aneignung der Welt gewaltförmig durch Kämpfe und Schlachten, in Besitz genommen wird sie aber erst durch ‚Einschreibung' und Wissenstradierung.[56]

Eine solche strategische Inschriftlichkeit – wie sie auch andere höfische Romane des 13. Jahrhunderts applizieren und reflektieren[57] – wird vom Helden nicht allein zur Erinnerung an seine Eroberungen etwa in Persien eingesetzt, sondern auch, um Begegnungen mit Wundervölkern und ein daraus hervorgehendes Wissen zu bewahren und zu legitimeren. Nach dem oben bereits angesprochenen brieflichen Austausch mit Dindimus, dem König der Brahmanen, der Alexander mit seiner Sterblichkeit konfrontiert und aus diesem Grund das Eroberungshandeln des Königs in Frage stellt, lässt Alexander seine Antwort an einer von ihm errichteten Marmorsäule verewigen. Zur von der Verschriftlichung geleisteten Behauptung der Deutungshoheit tritt die epistemische Beglaubigung des Vorgangs sowie die Bewahrung des Wortlauts der Briefe (V. 22541–22546) hinzu – und zwar nicht irgendwo, sondern am Ort des Geschehens selbst. Außerdem behauptet sich Alexander, wenn er Dindimus in seinem Antwortbrief vorwirft, dass die Brahmanen sich den Herausforderungen der Welt und der Verpflichtung, ihr Wissen weiterzugeben, prinzipiell entziehen würden („waz sol des mannes wîsheit, / die nieman niht vür entreit", V. 22529 f.), auch in seiner Existenz als Eroberer und Wundersuchender.

Ein weiteres Mal wird die Erfahrung der Mirabilien mit dem Einschreiben in den indischen Raum verknüpft, als Alexander einen Brief an seinen Lehrer Aristoteles und seine Mutter schickt. Die Wiedergabe des Briefs wird gerahmt von der narrativen Darstellung zweier Bauwerke, dem Grabmal für Alexanders Pferd Bucephalos, das zuvor bei der Schlacht gegen Porus getötet wurde, und dem Auftrag zur Errichtung von zwei Säulen in Babylon, die „al sîne tât dar an zellen" (V. 23584, ‚alle seine Taten daran erzählen') sollen. Zu diesem Zweck schickt Alexander seinen Schreiber und eine große Menge Gold in die persische Stadt. Der Text zeigt also, wie Alexander gezielt an der Dokumentation, Beglaubigung und Sicherung des von ihm gewonnenen Mirabilienwissens arbeitet, wobei dieses zugleich auch seine Eroberungen publik machen und so seine Machtposition konsolidieren soll.

Absichern

Um das Erzählen von den Mirabilia zu autorisieren, bringt Ulrich, ähnlich wie Gervasius, sozial hochstehende Gewährsleute ins Spiel: So will Ulrich von Albrecht, dem Bischof von Köln, erfahren haben, dass Alexander auf seiner Unterwasserfahrt mithilfe einer Tauchglocke einen Edelstein namens „prassidis" (V. 24281) mitgenommen habe, der ihm Kraft gespendet hätte. Derselbe Albrecht wird etwa zweitausend Verse später erneut als Quelle einer „wunderlich geschiht" (V. 26160) genannt, die sich wiederum auf den „prassidis" bezieht (V. 26159–26202): Bei einem Bad im Euphrat stiehlt eine Natter den in Alexanders Gürtel vernähten Edelstein und wirft ihn vor aller Augen ins Wasser. Alexanders Gelehrte deuten den Vorfall als Zeichen davon, dass Alexanders „reines herze" (V. 26190) von Gift befallen werde.

In ähnlicher Funktion tritt an einer anderen Stelle – wie beim Bischof auf einer extradiegetischen Ebene – ein namentlich nicht identifizierter König als Informant und kompetenter Erzähler in Erscheinung. Da die Erzählinstanz die Erwähnung dieser Quelle mit

DOI: 10.13173/9783447121804.481
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

einem Lob des ungenannten Königs verbindet, hat die Forschung vermutet, dass es sich um eine Eloge auf Ottokar handelt.[58] Der königliche Gewährsmann wird sicherlich nicht zufällig im Zusammenhang mit einem prestigeträchtigen und bedeutungsvollen Erzählgegenstand zur Sprache gebracht: Alexanders Besuch am irdischen Paradies, bei dem ihm die Propheten Henoch und Elias, von deren Entrückung die Bibel berichtet (Gen 5,18–24; 2 Kön 2,1–18), durch ein Fenster in der Paradiesmauer einen besonderen Stein übergeben.[59] Die Signifikanz der Szene kommt auch im Bildprogramm der *Weltchronik* Heinrichs von München zum Ausdruck, das dem Paradiesbesuch eine Darstellung widmet (Abb. 2). Als die Erzählinstanz im Moment der Annäherung an ein kleines goldenes Fenster in der Paradiesmauer Alexanders visuelle und taktile Wahrnehmung beschreibt, verweist sie unvermittelt auf den ungenannten König als Quelle, die ihm die genaue Beschaffenheit des Fensters bestätigt habe. Da unklar bleibt, woher der König dieses exklusive Wissen haben kann, wird eine Nähe zwischen ihm und Alexander sowie dem bedeutsamen Ort gestiftet. Zugleich bestätigt die königliche Quelle, was hier vom irdischen Paradies erzählt wird, wobei Ulrich in seiner Version dieser Geschichte durchaus eigene Wege geht:

daz venster ruort er [Alexander] vor dem gater
ûf tuon im daz bater,
ob ieman wær dar inne.
ditz dûhten in spæhe sinne,
als mich ein künic larte,
der ouch herze und sinne karte
an küneclîche güete,
des lûterlich gemüete
sich nâch rehten tugenden sente,
der sich rehter milde wente,
des in twanc art und gelust,
daz er vor aller unkust
volleclich sich wolt bewarn
und an êren vollenvarn.
als er daz mære reht vernam
und mir von im ze wizzen kam,
des mir sîn zuht urkunde gît,
daz venster was in der mâze wît
daz ein wol gewahsen man
daz antlütze moht dar ûz lân. (V. 24479–24498)

Er berührte das Fenster vor dem Gitter und bat darum, dass es ihm aufgetan werden möge, falls sich jemand dahinter befände. Diese [das Fenster und das Gitter] erschienen ihm kunstvoll und klug hergestellt. Das ließ mich ein König wissen, der auch sein Herz und seinen Verstand königlicher Vorbildlichkeit zugewendet hatte, dessen lauteres Gemüt sich nach den guten Tugenden sehnte, der an echte Freigebigkeit gewöhnt war, wozu ihn Herkunft und Neigung drängten, so dass er sich vor aller Unwissenheit und Unschicklichkeit hütete und immer nur nach Ehre strebte. Gemäß der Kunde, die von ihm einwandfrei aufgenommen und mir von ihm weitergegeben wurde, was mir seine Erziehung/Bildung beglaubigt, war das Fenster so groß, das ein Mann von gutem Wuchs sein Gesicht herausstrecken konnte.

Alexander verlangt, noch bevor sich die beiden Paradiesbewohner zu erkennen geben, dass sie sich ihm unterwerfen und ihm einen Tribut („zins", V. 24517) zahlen. Henoch und Elias haben zwar schon von Alexanders Weltherrschaft gehört, zeigen sich aber völlig unbeeindruckt, weisen seine ‚freche' Forderung zurück (V. 24541) und übergeben ihm einen leuchtenden Stein, der eine Lehre für Alexander bereithält. Diese Gabe reiht sich – trotz ihrer paradiesischen Provenienz – in eine Vielzahl anderer Geschenke und Tributzahlungen ein, die Alexander von Herrscher·innen im fernöstlichen Raum erhält. Der Stein ist zwar mit einer Botschaft versehen, die wiederum auf Alexanders Ende vorausweist; deren Entschlüsselung durch einen ‚heidnischen' Weisen stellt aber nicht, wie etwa im *Straßburger Alexander*, eine abschließende Zäsur in Alexanders Indienreise dar. Der Paradiesstein wird so zu einem Mirabile unter vielen, die Alexander an sich bringt, und – wie im Falle des Steins – auch am Hof präsentiert, um seinen Bericht vom Paradiesbesuch mithilfe eines Objekts zu belegen (ich komme darauf zurück). Der extradiegetische König als Informant und Garant einer Wundererzählung, deren Exklusivität ihn auszeichnet, wird mit dem intradiegetischen König eng geführt, der das Staunen der Hoföffentlichkeit provoziert, indem er von seiner Erfahrung am irdischen Paradies erzählt und

DOI: 10.13173/9783447121804.481
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

zugleich das ausschlaggebende Mirabile präsentiert. Alexander und Ottokar werden – so es sich denn bei dem ungenannten König um Ottokar handeln sollte – über die Nähe von Wunderbarem und Machtkommunikation aufeinander bezogen.

Sammeln

Bereits in der *Historia de preliis* J2 bemächtigt sich Alexander einiger Trophäen, die er für repräsentative Zwecke zu nutzen beabsichtigt. Wie Trude Ehlert gezeigt hat, handelt es sich dort zumeist um Dinge oder Tiere, bei Ulrich ‚sammelt' Alexander hingegen – abseits der Gaben und Tributzahlungen – vor allem menschliche Wesen.[60] In zwei Abschnitten des zehnten Buchs nimmt Alexander jeweils zwei Vertreter verschiedener Völker mit. Dieses Motiv des Sammelns von Paaren monströser Völker adaptiert Ulrich von einem vorgängigen Erzähltext, dem *Herzog Ernst*. Zacher sieht in der Ergänzung um die *monstra* aus dem *Herzog Ernst* eine Strategie der Geltungsbehauptung am Werk: Ulrichs Text sei durch eine „Verpflichtung zur enzyklopädischen Vollständigkeit"[61] gekennzeichnet, weshalb die im deutschsprachigen höfischen Erzählen bekannten Mirabilia mit aufgenommen werden müssten. Neu ist aber, dass es sich ausdrücklich um jeweils ein Wesen weiblichen und ein Wesen männlichen Geschlechts handelt. Diese Information aber kommt im *Herzog Ernst* nicht vor, Ulrich fügt sie offenbar hinzu. Seine Erweiterung erschöpft sich also nicht allein im Versammeln von Mirabilia unterschiedlicher Herkunft, sondern schließt eine Veränderung ihrer Ordnung ein, hier hinsichtlich des Geschlechts.

Im zweiten vom Sammeln handelnden Abschnitt ist ein Bemühen um Verknüpfung erkennbar, im ersten Abschnitt bilden die Erwähnungen einer Sammeltätigkeit keinen erzählerischen Zusammenhang. Auch nimmt Alexander hier noch nicht ausschließlich *monstra* mit, sondern ebenso ein exotisches Tier und zwei ‚Jagdtrophäen', jedes Mal unmittelbar nachdem die Tiere im Kampf bezwungen wurden.[62] Auffällig ist, dass alle

Abb. 2: Alexander am Irdischen Paradies; Cod. Guelf. 1.5.2 Aug. 2°, fol. 128v

drei auf Tiere bezogenen Elemente mit Elefanten verknüpft sind. Es handelt sich um: einen albanischen Kampfhund, der einen Elefanten besiegt hat (V. 21254–21307); das Horn eines mit Attributen von Elefanten versehenen Untiers namens „aimay" (V. 21695); und die Gebeine und Stoßzähne einer ganzen Elefantenherde, aus denen Alexander in Babylon einen Thron anfertigen lassen will (V. 22067–22070). Das letzte Beispiel verweist eindeutig auf repräsentative Zwecke. Überhaupt mag die Betonung der besonders imposanten exotischen Tiere und auch das zeitgenössisch exklusive Material Elfenbein – das eher für vergleichsweise kleine Artefakte wie

DOI: 10.13173/9783447121804.481
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 3: Alexander mit *Picmei* und Einäugigen; Cod. Guelf. 1.5.2 Aug. 2°, fol. 130r

Hörner (‚Olifanten'), Gefäße oder Statuetten verwendet wurde, Alexander hier aber in rauen Mengen zur Verfügung steht – auf die Behauptung imperialer Macht verweisen.

Weiterhin sammelt Alexander in diesem ersten Durchgang Vertreter·innen fünf verschiedener Völker: sechshändige ‚Agrestes' (V. 21665–21676); Frauen mit Bärten, aber ohne Haupthaar (V. 22071–22092); wilde Leute, bei denen unklar bleibt, ob Alexander sie tatsächlich fangen kann (V. 22093–22107); schöne Frauen mit Pferdefüßen (V. 22125–22137); und noch stärker in ihrer Schönheit akzentuierte Frauen, die im Meer leben, die aber, wie sich herausstellt, Hundezähne besitzen (V. 22800–22814), was die Erzählinstanz zu einem ironischen Kommentar anregt („niht ich mich dar nâch kusse sene", V. 22804). Die auffällige Vergeschlechtlichung und Feminisierung der *monstra*, die sonst – sieht man einmal von den Amazonen ab – in der enzyklopädischen Tradition oder auch in Erzähltexten wie dem *Herzog Ernst* einzig durch männliche Vertreter repräsentiert werden, kann womöglich im Kontext der höfisierenden Adaption des Alexanderstoffes bei Ulrich gesehen werden, zu der in Ulrichs *Alexander* insbesondere eine stärkere Akzentuierung von *minne* und Sexualität gehört. Die Mirabilia werden deutlich in diese Bearbeitungstendenz einbezogen. Zugleich wird ein im Alexanderroman angelegtes Motiv entfaltet, denn von der Mitnahme monströser Frauen berichtet auch die *Historia de preliis* J2, jedoch nur singulär und skizzenhaft. Ulrich erweitert systematisch.

Deutlich später im zehnten Buch, erst nachdem Alexander bereits mit seiner Tauchglocke die Unterwasserwelt erforscht hat sowie an das Irdische Paradies gelangt und in den Himmel aufgeflogen ist, beginnen sich wieder Aussagen darüber zu häufen, dass Mirabilia mitgenommen werden, wobei die *Historia de Preliis* J2 an dieser Stelle nicht als Vorlage dient. Im Hinblick auf Gervasius' Beobachtung, dass Verwunderung auch durch Neuheit provoziert werden könne, ist die den Begegnungen mit Wundervölkern an dieser Stelle vorangehende Aussage auffällig, dass Alexander neue Wunder erfahren würde („manic wunder er doch bevant, / daz im ê was unbekant", V. 25055 f.). Hier scheinen seine Erfahrungen über das Bestätigen von bereits Bekanntem hinauszugehen. Tatsächlich unterscheiden sich die dann beschriebenen Wundervölker in vielen Details von den aus der Enzyklopädik bekannten Spezies. Die Darstellung der Völker erstreckt sich, anders als bei der ersten Sammlungspassage, nicht auf vereinzelte, voneinander durch andere Themen getrennte Episoden, sondern reiht die vom Sammeln handelnden Passagen direkt aneinander; nur ein Volk wird nachgestellt. Alexander trifft zuerst auf „Picmei" (V. 26069), ein Volk von wunderschönen, starken und riesenhaften Frauen, die ihre kleinen, die Felder bebauenden Männer mit

DOI: 10.13173/9783447121804.481
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Stangen gegen Greifen verteidigen. Alexander nimmt ein Paar, eine Frau und einen Mann, mit (V. 25057–25072). Anschließend begegnet er einäugigen Wesen, die nur ein Bein und nur eine Hand haben und sich sehr schnell fortbewegen können (V. 25073–25090). Dieses Volk ähnelt sowohl den Kyklopen als auch den Skiapoden der westlichen Tradition, aber auch zu den ‚Halblingen' des Volks der *nasnās*, wie es in Naturkunde und Literatur der arabischen Welt begegnet, zeigt es viele Übereinstimmungen.[63] Als Alexander anschließend hundsköpfige Menschen oder ‚Kynokephaloi' trifft, von denen er auch zwei mitnimmt, verweist die Erzählinstanz alle, die nicht an deren Existenz glauben wollen, auf „herzogen Ernstes buoche" (V. 25102). Dort gebe es über dieses Volk noch mehr zu erfahren, etwa dass Männer wie Frauen eine schöne Gestalt aufwiesen und sich zu Pferd wie zu Fuß fortbewegen würden, zugleich aber den Menschen grundlegend feindlich gesinnt seien; es wird auch eine Anekdote erzählt, wie ein einzelner Mensch einem Hundsköpfigen entkommen könne (V. 25091–25162). Durch die Akzentuierung der Schönheit und des Reitens bekundet der Text hier ansatzweise ein höfisches Interesse an diesen *monstra*, wie es ebenso für den *Herzog Ernst* charakteristisch ist.[64] Kynokephaloi finden sich dort indes nicht, die kurial vorbildlichen aber moralisch verwerflichen *monstra* der Stadt Grippia im *Herzog Ernst* zeichnen sich durch Kranichköpfe, nicht Hundeköpfe, aus (*Herzog Ernst*, V. 2177–3882). Allerdings begegnet Alexander im Anschluss durchaus einem Wundervolk mit Vogelköpfen, hier allerdings von Gänsen (V. 25163–25175). Erneut findet sich dabei eine im Vergleich mit der *monstra*-Tradition ungewöhnliche Information, nämlich dass die Gänseköpfigen auch Gänsefüße haben, mit denen sie, so wird erklärt, durch die tiefen Gewässer in ihrem Land waten können. Schließlich wird kurz ein Volk erwähnt, das sich mit seinen großen Füßen selbst bedecken kann (V. 25176–25180), was wiederum an die Skiapoden der westlichen Tradition erinnert. Alexander nimmt von allen diesen Wundervölkern jeweils zwei Vertreter mit. Das Sammeln wird einige Episoden später noch ein letztes Mal erwähnt, als Alexander zu „sirenenartige[n] Frauen"[65] gelangt, die auf einer Insel leben und als nackt und wild, zugleich aber auch als schön und zur *minne* ‚fähig' (V. 25657) beschrieben werden (V. 25645–25768). Des nachts kommen die Frauen in das Lager Alexanders und entführen bewusstlose und trunkene Männer. Zur Essenszeit zeigen sich die Frauen erneut auf Booten am Strand und locken die Männer herbei, die gern zusteigen. Doch wird Alexander von einem Einheimischen davor gewarnt, dass die Frauen den Männern Leid zufügen werden: Sie geben ihnen eine „spîse" (V. 25731), die die Begierde und das Lustempfinden der Männer übermäßig steigert, so dass sie sich beim Geschlechtsverkehr tödlich verausgaben („die kost der manne sinne / reizet gegen in sô ûf minne, / daz sie sich sô sêre nœten / an in, biz sie sich tœten", V. 25735–25735). Alexander lässt daraufhin Schiffe bauen und fährt auf die Insel. Bei Alexanders Ankunft fliehen die Frauen, seine Leute findet er halb tot vor. Von den Frauen kann er zwei fangen und mitnehmen (V. 25759 f.)

Mit Blick auf den ersten Abschnitt fällt auf, dass auch dort ein Volk von „Meerfrauen" am Ende steht. Beide Sammlungspassagen werden durch diesen ‚Motivreim' miteinander verknüpft. Auch beim zweiten Abschnitt ist die Feminisierung der *monstra* augenfällig: Systematisch werden einzelne Völker gegen oder ohne Vorbild in der Tradition feminisiert sowie überhaupt vergeschlechtlicht, zudem wird die Begegnung mit ihnen teilweise sexualisiert. Die stets aus androzentrischer Perspektive entworfenen sensuellen Erfahrungen mit den femininen *monstra* bleiben aber ambivalent: Die Völker können Alexander und seinem Gefolge Lust bereiten, bergen aber auch Gefahren bis hin zum Tod oder die Lust schlägt in Abscheu um. Eine Programmatik hinter diesem Transfer kann ich vorerst nicht erkennen, in jedem Fall wird aber deutlich, dass der höfische Minnediskurs die Darstellung der Mirabilia massiv mitbestimmt.

DOI: 10.13173/9783447121804.481
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Damit noch einmal zurück zum Aspekt der Sammlung: Während der Text nur erwähnt, dass Alexander Vertreter der Wundervölker mitnimmt, jedoch keine Zusammenschau bietet, finden sich in der Buchmalerei der *Weltchronik* Heinrichs von München gleich mehrere Darstellungen, die verschiedene Vertreter der *monstra* innerhalb eines Bildes versammeln (Abb. 3 und 4). Der Umstand, dass zwei dieser Bilder direkt nebeneinander platziert wurden (Abb. 4), stellt ein zusätzliches Moment der Akkumulation dar, zumal die Sirenen-Frauen im Text von den übrigen *monstra* getrennt erscheinen.[66] Bemerkenswert ist zudem, dass nur der zweite Abschnitt des Sammelns bebildert wird. Da die ersten beiden der drei Bilder jeweils zwei Exemplare der Völker gemeinsam mit dem reitenden und bekrönten Alexander zeigen, ist evident, dass sie keine „Begegnungen"[67] darstellen, sondern die *monstra* als Teil von Alexanders Gefolge ins Bild setzten, mithin also eine Sammlung zeigen. Durch die zusammenhängende Darstellung der Sammlung scheint die Buchmalerei eine ‚Leerstelle' im Text, der ja an keiner Stelle eine Zusammenschau bietet, gezielt zu füllen.

Präsentieren

Die *monstra*-Sammlung wird zwar nicht in Zusammenschau gezeigt und auch nicht innerhalb des Texts von Alexander vorgeführt, wie das etwa der Held des *Herzog Ernst* an verschiedenen Höfen des mediterranen Raums auf seiner Rückreise aus dem Orient in das Reich tut. Der Text weist aber durchaus Szenen höfischer Geselligkeit auf, in denen Alexander den Bericht von seinen Erfahrungen mit Mirabilia repräsentativ einsetzt, und signifikante Objekte dabei vorzeigt. Schon die freundschaftlich-vasallitische Beziehung zu Porus, die nach der kriegerischen Auseinandersetzung hergestellt wird, zeigt, dass es der Erzählung nicht um eine Konfrontation zwischen einer kultivierten höfischen Gesellschaft und einer Gemeinschaft von ‚Barbaren' geht, wie das mit Blick auf Porus etwa im *Straßburger Alexander* der Fall ist; das Höfische ist bei Ulrich auch in der Ferne ganz selbstverständlich.[68] So wird schon der Krieg zwischen Griechen und Indern weniger als Massenschlacht dargestellt, sondern vielmehr als Turnier, das durch eine Tjost zwischen den Königen entschieden wird. Nach seinem Sieg lässt Alexander den unterlegenen Porus durch seine Ärzte kurieren. Anschließend erhält Porus die Herrschaft über sein vormaliges Reich zurück, allerdings als Lehen aus Alexanders Hand. Mehrfach kehrt Alexander dann an Porus' Hof ein, was der Erzählung Gelegenheit gibt, dessen erstaunlichen Prunk zu entfalten (V. 23682–23710).
Der Hof des Porus wird zu einer Basis in der Ferne, von der aus Alexander auf seine Wunder-Erkundungen aufbricht. Diese ‚Expeditionen' führen zwar meist in eine widerspenstige wie unberechenbare Natur, bleiben durch den Nexus zu Porus aber immer auf die höfische Welt bezogen. Eine dieser Expeditionen führt Alexander in dichter Folge an mehrere maritime Stationen („er wolt ervarn mêre / wie ez wære ûf dem mer", V. 23712 f.), wobei er – etwa auf seiner Tauchfahrt zum Meeresboden (V. 24174–24273) – nicht nur Mirabilia erfährt, sondern auch eine regelrechte imperiale ‚Thalassokratie' etabliert, indem er durch Kanalbau Verkehrswege schafft (V. 23997–24023) und den sich entwickelnden Handel von Piraterie befreit (V. 24024–24172). Als Alexander von dieser Reise zurückkehrt, empfängt ihn Porus „frœlîche" (V. 24652) und bittet ihn darum, von seinen Erfahrungen zu erzählen („bat im sagen mære / wie es im ergangen wære", V. 24653 f.). Alexander beginnt höchst bereitwillig zu berichten und präsentiert dabei auch zwei mirabile Dinge, die seine Erzählung belegen können, nämlich den Edelstein, den er am Irdischen Paradies erhalten hat, und die Tauchglocke aus Glas, die es ihm ermöglichte, den Meeresboden zu erkunden. Eine solche enge Verknüpfung von Erzählen und Präsentieren von Mirabilia prägt sich auch in den späteren Fassungen des *Herzog Ernst* immer mehr aus.[69] Deutlich wird an dieser Passage, wie sich – ähnlich wie bei Marco Polo und Gervasius – mit und durch Alexanders präsentierendes Erzählen

DOI: 10.13173/97834471218O4.481
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 4: Links: Alexander mit Kynokephaloi, Gänseköpfigen und Skiapoden; rechts: eine Nymphe entführt einen Mann aus Alexanders Lager; Cod. Guelf. 1.5.2 Aug. 2°, fol. 130v

die Hofgesellschaft in Geselligkeit und Verwunderung konstituiert:

vil fürsten wâren dar komen,
die sîn kunft heten vernomen,
die in enphiengen schône.
Vil künige under krône
ir houbt im dâ neigeten
und sich diensthaft im erzeigeten.
Alexander begunde in jehen
waz er wunder het gesehen,
dô er in dem mere was.
Er hiez in wîsen daz glas,
daz in dar inne het getragen.
Er begunde den fürsten sagen
von dem steine, der im ze zinse
wart ûz dem vlinse:
den hiez er den heiden wîsen
al den fürsten wîsen
und wie ez umb in was geschaft,
sîn art und sîn kraft.
Dô den die fürsten sâhen
vür wunder sie daz jâhen. (V. 24661–24680)

Viele Fürsten waren gekommen, die von seiner Rückkehr gehört hatten; sie empfingen ihn auf vorbildliche Weise. Viele bekrönte Könige neigten dort ihr Haupt vor ihm und bezeugten damit ihre Gefolgschaft. Alexander begann ihnen zu erzählen, welche Wunder er gesehen hatte, als er im Meer war. Er befahl, dass man ihnen das Glas zeigte, das ihn darin befördert hatte. Er begann den Fürsten von dem Stein zu erzählen, den er als Tribut aus dem Fels heraus erhalten hatte, und bat den ‚Heiden' darum, den weisen Fürsten den Stein zu zeigen, und dabei zu erklären, wie es um ihn, seine Natur und seine Kraft, beschaffen war. Als die Fürsten den Stein sahen, hielten sie ihn für ein Wunder.

DOI: 10.13173/9783447121804.481
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 5: Tauchfahrt; Cod. Guelf. 1.5.2 Aug. 2°, fol. 128r

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang zudem eine Passage direkt im Anschluss an Alexanders Tauchfahrt (Abb. 5): In einer Stadt unweit des Orts, an dem der Tauchgang stattfand, wird Alexander von der Hoföffentlichkeit gebeten, zu schildern, was er gesehen hat. Alexander kann aber die Erfahrung der Mirabilia nicht adäquat verbalisieren, womöglich weil deren Aussehen seinem Verstand zu unvertraut ist („der [wunder] gestalt und bilde / was sînem sinnen wilde", V. 24241 f.). Er greift daher auf ein anderes Medium zurück und visualisiert seine Erinnerung an die Wunder, indem er sie an eine Wand malt:

sie bâten in den künic jehen
und sagen die mære,
als im widervarn wære.
dô begunde der künic an ein want
mâlen mit künsteger hant
maneger hande wunder,
seltsæne gestalt besunder,
als die behalden het sîn sin. (V. 24296–24303)

Sie baten ihn, den König, darum, zu erzählen, ihnen einen Bericht davon zu geben, was ihm widerfahren war. Da begann der König mit geschickter Hand vieler Art Wunder von ausgenommen seltsamer Gestalt an die Wand zu malen, so wie sie sein Verstand behalten hatte.

Präsentation und Dokumentation einer neuen naturkundlichen Erfahrung scheinen, so legt es der Text nahe, unmittelbarer im Medium des Bildes möglich zu sein als in der Sprache.[70] Dabei zeigt auch dieses Beispiel, wie selbstverständlich Elemente des Wunderbaren als reizvolle und prestigeträchtige Gegenstände der höfischen Geselligkeit dargestellt werden.

Grenzen von Erfahrung und Macht

Die große Bedeutung von Mirabilia für die Machtperformanz eines imperialen Herrschers in Ulrichs *Alexander* manifestiert sich also an verschiedenen Stellen und auf unterschiedliche Weise. Wenn aber die Erfahrung und die Aneignung der Wunder der Welt dazu in der Lage sind, Machtansprüche des Ausnahmemenschen und -herrschers Alexander zu formulieren und durchzusetzen, sowie auch Grenzen dieser Machtansprüche – wie den Tod oder das irdische Paradies – aufzuzeigen, wäre dann nicht auch die Möglichkeit gegeben, dass die Wundererfahrung selbst die Möglichkeit der Macht determiniert? Oder anders formuliert: Wenn Macht an die Erfahrung von Wundern gebunden ist, was würde es dann bedeuten, dass dem Herrscher der Zugriff auf Mirabilia verloren geht?
Diese abschließende Frage wirft eine Episode auf, die viele Versionen des Alexanderromans kennen, den Greifenflug: Alexander lässt sich von gezähmten Greifen in einer Apparatur aus einem Sitzgestell und aufgerichteten Stangen mit Fleischködern an der Spitze in

DOI: 10.13173/97834471218O4.481
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

die Höhe tragen. Exemplarisch für die konventionelle Darstellung dieser Episode in deutschsprachigen Texten kann die Version des in der *Sächsischen Weltchronik* überlieferten, wohl in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstandenen *Basler Alexander*[71] herangezogen werden: Alexander steigt hier mit den Greifen so lange aufwärts „gen des himels tron" (*Basler Alexander*, V. 4293), bis ihn eine göttliche Stimme – nachdem sie ihn zunächst fragt, ob er denn wider Gott handeln wolle – zur Rückkehr auffordert. Erst auf diese Worte hin sieht Alexander hinab, und erblickt – so sagt er selbst – nichts als einen Hut (*Basler Alexander*, V. 4301); offenbar ist er für einen Moment orientierungslos geworden. Die Stimme stellt klar, dass es sich bei diesem Hut um das Erdreich handelt, das von Wasser umgeben ist; ein Motiv, das bereits der Jerusalemer Talmud im 4. Jahrhundert kennt.[72] Alexander steuert daraufhin die Greifen wieder zurück auf die Erdoberfläche. Er landet allerdings an einem weit von seinem Heer entfernten öden Ort und benötigt ein ganzes Jahr für den Rückweg (*Basler Alexander*, V. 4308). Die göttliche Stimme markiert dabei deutlich eine Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz. Die Landung an einem weit entfernten Ort impliziert eine unwillkürliche Bewegung, die als Folge eines Orientierungsverlusts und als göttliche ‚Strafe' gedeutet werden kann.

Ulrich erzählt den Greifenflug völlig anders. Die Forschung hat mehrfach auf den frappierenden Umstand hingewiesen, dass während des Flugs und selbst an der Peripetie des Aufstiegs jeglicher Hinweis auf eine göttliche Instanz fehlt.[73] Auch die Buchmalerei zeigt kein Eingreifen der Transzendenz (Abb. 6), wie es in der Weltchronistik sonst oft durch eine Engelsfigur dargestellt wird. Die Höfisierung der Erzählwelt und die Idealisierung der Alexanderfigur scheinen selbst vor der Darstellung des Greifenflugs nicht halt zu machen. Das ist insofern ungewöhnlich, als es sich dabei in der westlichen Tradition in der Regel um einen Topos der Darstellung menschlicher und eben auch herrscherlicher *superbia*

Abb. 6: Greifenflug; Cod. Guelf. 1.5.2 Aug. 2°, fol. 129v

handelt. Es stellt sich also die Frage, ob eine solche Intention auch bei Ulrich die Darstellung bestimmt.

Die Idee zum Greifenflug (V. 24681–24832) entwickelt sich bei Ulrich ebenfalls aus der oben beschriebenen höfischen Szene am Hof des Porus heraus: Nachdem Alexander von seinen Erfahrungen im Meer erzählt hat, beschließt er, auch die Wunder der „lüfte"

DOI: 10.13173/97834471218O4.481
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

(V. 24685) erfahren zu wollen. Alexanders Gelehrte sind ratlos, wie das zu bewerkstelligen sei, doch helfen dann Greifen im Besitz des Porus sowie ein „meister“ (V. 24696), der in den Diensten des indischen Königs steht und die Greifen gezähmt hat, bei der Umsetzung (V. 24694–24700). Es ist somit nicht nur der Ort ‚Indien‘, an dem Greifen zu finden sind, sondern auch die Geselligkeit der Hoföffentlichkeit und Alexanders Machtposition darin, die den Greifenflug ermöglichen: Seine erfolgreiche Machtkommunikation durch den Einsatz des Wunderbaren verschafft Alexander Zugang zu Wissen und unbekannten Techniken, die wiederum auf seiner Verfügungsgewalt über Vasallen und Fabeltiere beruhen. Weil der Flug kaum in kritischem Licht erscheint, eröffnet diese spezifische wissensoikonomische Konfiguration, in der epistemische, ästhetische und soziale Faktoren zusammenspielen, offenbar Freiräume für die Darstellung des Flugs selbst. Trotzdem wird Alexanders Vorhaben anfangs als „unmâze“ (‚Unmäßigkeit‘) verurteilt (V. 24700–24702). Die Frage ist nur, worin diese *unmâze* genau besteht.

Alexander fliegt aufwärts, bis er, wie es im Text heißt, „an daz hœste“ kommt (V. 24715). Dort reflektiert die Erzählinstanz, was Alexander sieht und welche Wirkung das Gesehene auf ihn hat.

niht mê wunder er vernam
wenn daz daz ertrîch ummegienc
wazzer und daz gar bevienc,
und daz der erde breite
ûf der wazzer geleite
swebt als ein cleiner huot.
daz brâht im wunderlîchen muot,
er gedâhte wâ in solden
die grîfen setzen, sô sie wolden
sich ze tale lâzen:
in dûht niht ze mâzen
daz sie stat möhten hân,
sô sie sich wolden nider lân;
sô gar an den stunden
dûht in die werlt verswunden,
daz sie niht wenn wazzer wære:
daz was sîm gemüete swære […] (V. 24716–24732)

An Wundern erfuhr er nur, dass das Erdreich von Wasser umflossen wurde und es umfing, und dass die Erde in ihrer Größe auf dem Wasser schwamm wie ein kleiner Hut. Das versetzte ihn in eine seltsame Stimmung. Er dachte, wohin sollten ihn die Greifen setzen, wenn sie sich zu Tale hinablassen wollten. Aufgrund ihrer Größe schien es ihm nicht möglich, dass sie genug Platz haben würden, wenn sie landen wollten. In diesem Moment erschien es ihm, als wäre die Welt verschwunden, als wäre sie nichts als Wasser. Das versetzte ihn in eine traurige Stimmung.

Der Blick auf die Erde und die Erkenntnis der geringen Größe der Erdmasse gegenüber den umgebenden Gewässern wirkt auf Alexander wie das Gegenteil eines Wunders: Sein Wunsch, die gesamte Welt durch den Flug „ervarn“ (V. 24737) zu wollen, bereitet ihm gerade keine Freude, sondern verursacht Verzweiflung. Die Welt kommt ihm buchstäblich abhanden. Seine Reaktion darauf ist Betrübnis und Indifferenz („zagheit“, V. 24742), resigniert überlässt Alexander das Steuer den Greifen. Es ist schließlich das Nachlassen ihrer Kräfte und die Unerträglichkeit der übermäßigen Hitze in der Nähe des Feuerhimmels, die ihre – und Alexanders – Rückkehr auf die Erde motivieren. Wird Alexanders distanzierter Blick hinab auf die Erde an der Grenze von Luftraum und Feuerhimmel als Blick eines Weltherrschers gedeutet, so wird deutlich, dass dieser Blick gerade nicht als Ermächtigung gezeigt wird, sondern, im Gegenteil, als gänzlicher Verlust der Möglichkeit, die Wunder der Welt weiterhin erfahren zu können. Der Kern von Alexanders *unmâze* scheint also darin zu bestehen, dass er den Kontakt zur Welt aufgibt, ähnlich wie er es zuvor den Brahmanen vorgeworfen hatte. Der Aufstieg in die Lüfte ist weniger eine Transgression im Sinne einer Provokation Gottes, als ein Verrat an der Welt, der er die notwendige Nähe zu und Interaktion mit ihr verunmöglicht. Die Erfahrung der Welt und ihrer Mirabilia wird auch dadurch letztlich – ex negativo – als ein positiver Wert gesetzt. Die anschließende Landung zeigt wiederum eine Veränderung gegenüber der Tradition, die der Integration des Greifenflugmotivs – und damit auch diesem Mirabile – in die

DOI: 10.13173/9783447121804.481
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

höfische Sphäre dient: Alexander gerät nämlich nicht in eine unwirtliche Einöde, sondern mitten in den Palastgarten seiner Minnedame, der Königin Candacis. Der von der Hoföffentlichkeit unbemerkt bleibende Besuch gibt dem Liebespaar Gelegenheit, intim zu werden (V. 24752–24776), was wiederum zur oben beobachteten, mit der Einbindung in einen höfischen Kontext zusammenhängenden Feminisierung und Sexualisierung der Mirabilia passt.

Fazit

Ziel dieses Beitrags war es, den *Alexander* Ulrichs von Etzenbach auf die Relation von Machtkommunikation und den zeitgenössischen Mirabiliendiskurs hin zu untersuchen, da dieser Zusammenhang bislang in der Forschung zu wenig beachtet wurde. Dabei ist deutlich geworden, auf wie vielfältige Weise der wechselseitige Bezug von Macht und Mirabilia zur Kultivierung und Ausprägung des Wunderbaren in diesem Text beiträgt. Da die Forschung das Wunderbare bislang zu sehr isoliert unter Aspekten der Unterhaltsamkeit, der Ästhetik und des Wissens betrachtet und kaum mit den zentralen Verhandlungen höfischer Macht in Zusammenhang gebracht hat, gab die Konzentration des zehnten Buchs des *Alexander* auf die Mirabilia Rätsel auf.

Im Kontext der Korrelation von Macht und Mirabilia bei Gervasius von Tilbury sowie Marco Polo und Rustichello da Pisa konnte ihr Verhältnis im *Alexander* aufgedeckt werden – wobei deutlich wurde, wie die Mirabilia konkrete politische Relevanz im Zusammenhang der Repräsentation und des Kulturtransfers der böhmischen Könige gewinnen konnten. Im Zuge der Analyse ausgewählter Episoden wurde sichtbar, wie sich die Reziprozität von Macht und Mirabilia auf epistemische Geltungsstrategien im Text selbst auswirkt; für die aufgezeigten Darstellungsstrategien des Bestätigens, Einschreibens, Absicherns, Sammelns und Präsentierens ist sie jeweils grundlegend. Schließlich wurde deutlich, wie der Text einen Diskurs über die Grenzen (menschlicher) Macht im *Alexander* explizit an die Erfahrung der Wunder knüpft. Perspektiven, die Aspekte des Literarischen, des Epistemischen und des Politisch-Sozialen separiert voneinander betrachten, müssen solche Vernetzungen zwangsläufig ausblenden. Deren Relevanz gerade auch für die Beanspruchung von Geltung – ob nun mit Blick auf Wissen oder auf Macht – kann allerdings erst durch eine die Bereiche auf ihre Verknüpfungen hin befragende Betrachtungsweise erkannt werden, wie es die Fokussierung auf die ‚Oikonomien' des Wissens erlaubt.

Falk Quenstedt

Anmerkungen

1 Vgl. die Folge „Die Greifenklaue" des Podcasts: *Hinter den Dingen*, URL: https://hinter-den-dingen.podigee.io/13-die-greifenklaue (14.09.2021).
2 Vgl. *Wunderkammern. Materialität, Narrativik und Institutionalisierung von Wissen*, hg. v. Jutta Eming u. a., Wiesbaden 2022.
3 Falk Quenstedt, *Mirabiles Wissen. Deutschsprachige Reiseerzählungen um 1200 im transkulturellen Kontext arabischer Literatur. ‚Straßburger Alexander' – ‚Herzog Ernst B' – ‚Brandan-Reise'*, Wiesbaden 2021, S. 237.
4 James Trilling, „Daedalus and the Nightingale. Art and Technology in the Myth of the Byzantine Court", in: *Byzantine court culture from 829 to 1204*, hg. v. Henry Maguire, Washington, D.C. 1997, S. 217–230. Jutta Eming, „Luxurierung und Auratisierung von Wissen im ‚Straßburger Alexander'", in: *Fremde – Luxus – Räume. Konzeptionen von Luxus in Vormoderne und Moderne*, hg. von Jutta Eming u. a., Berlin 2015, S. 63–83.
5 Vgl. zur Funktion von Festen in der höfischen Gesellschaft: Joachim Bumke, *Höfische Kultur*, Bd. 1, München [4]1987, S. 276–317.
6 Vgl. Jutta Eming, Falk Quenstedt u. Tilo Renz, *Das Wunderbare als Konfiguration des Wissens – Grundlegungen zu seiner Epistemo-*

DOI: 10.13173/9783447121804.481
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

logie. Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung, No. 12/2018, Freie Universität Berlin (https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/26668).

7 Vgl. die Einleitung und die Beiträge von Martin Sablotny, „Sammeln und symbolisches Kapital. Herrschaftslegitimatorische Funktionen von mirabilia im Straßburger Alexander" in: *Wunderkammern. Materialität, Narrativik und Institutionalisierung von Wissen*, hg. v. Jutta Eming u. a., Wiesbaden 2022, S. 19–40 u. von Tilo Renz, „Mirabilien ausstellen. Erzählte Sammlungen des Mittelalters und ihre Räume (Herzog Ernst B, Straßburger Alexander, Apollonius von Tyrland)", in: ebd., S. 41–66; Trude Ehlert, „Alexanders Kuriositäten-Kabinett. Oder: Reisen als Aneignung von Welt in Ulrichs von Etzenbach ‚Alexander'", in: *Reisen und Reiseliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, hg. v. Xenja von Ertzdorff u. Dieter Neukirch, Amsterdam 1992, S. 313–328.

8 Ralf Schlechtweg-Jahn, *Macht und Gewalt im deutschsprachigen Alexanderroman*, Trier 2006, S. 149–158.

9 Ulrich von Etzenbach, *Alexander*, hg. v. Wendelin Toischer, Tübingen 1888.

10 Hans-Joachim Behr, „Art. Ulrich von Etzenbach", in: *Verfasserlexikon*, Bd. 9, 1995, Sp. 1256–1264.

11 Hans-Joachim Behr, *Literatur als Machtlegitimation. Studien zur Funktion der deutschsprachigen Dichtung am böhmischen Königshof im 13. Jahrhundert*, München 1989, S. 43.

12 Ebd.

13 Ebd., S. 83–95.

14 Ruth Finckh, „Ulrich von Etzenbach *Alexander*: ein böhmisches Lehr-Stück", in: *Alexanderdichtungen im Mittelalter*, hg. v. Jan Cölln, Göttingen 2000, S. 355–406, hier S. 406.

15 Vgl. zu den Quellen: *Alexander*, hg. v. Toischer; Claudia Medert, *Der ‚Alexander' Ulrichs von Etzenbach. Studien zur Erzählstruktur und Gattungsproblematik*, Göttingen 1989; Ehlert, „Alexanders Kuriositäten-Kabinett".

16 Vgl. Behr, *Literatur als Machtlegitimation* und Finkh, „Ulrich von Etzenbach *Alexander*".

17 Vgl. die Übersichten bei Jürgen Brummack, *Die Darstellung des Orients in den deutschen Alexandergeschichten des Mittelalters*, Berlin 1966 u. Angelika Zacher, *Grenzwissen – Wissensgrenzen. Raumstruktur und Wissensorganisation im Alexanderroman Ulrichs von Etzenbach*, Stuttgart 2009.

18 Behr, *Literatur als Machtlegitimation*.

19 Behr, „Art. Ulrich von Etzenbach", Sp. 169–172; Kristyna Solomon, „Ottokar als Alexander Redivivus? Zum Bild Ottokar II. im Alexanderroman Ulrichs von Eschenbach", in: *Mediaevalia historica Bohemica* 22 (2019), S. 7–19.

20 Finckh, „Ulrich von Etzenbach *Alexander*", S. 376.

21 Ebd., S. 379.

22 So argumentiert Ehlert, „Alexanders Kuriositäten-Kabinett".

23 Zacher, *Grenzwissen – Wissensgrenzen*, S. 104. Zacher macht die Orakelszenen und das damit zusammenhängende Todesmotiv zur Grundlage ihrer Deutung, wobei sie den Episoden von Sonnen- und Mondbaum besondere Bedeutung zumisst, vgl. ebd., S. 139 f.

24 Die arabische Tradition des Alexanderromans beschreibt: Faustina Doufikar-Aerts, *Alexander Magnus Arabicus: A Survey of the Alexander Tradition Through Seven Centuries: From Pseudo-Callisthenes to Ṣūrī,* Paris 2010; zur jüdischen Tradition s. Saskia Dönitz, „Alexander the Great in Medieval Hebrew Traditions", in: *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*, hg. v. David Zuwiyya, Leiden/Boston 2011, S. 21–39.

25 Schlechtweg-Jahn, *Macht und Gewalt*, S. 170.

26 Ebd., S. 173.

27 Behr, *Literatur als Machtlegitimation*, S. 169.

28 Finckh, „Ulrich von Etzenbach *Alexander*", S. 405.

29 Hartmut Kugler, „Alexander und die Macht des Entdeckens: Das 10. Buch im Alexanderroman Ulrichs von Etzenbach", in: *The Problematics of Power. Eastern and Western Representations of Alexander the Great*, hg. v. Margaret Bridges u. Johann Christoph Bürgel, Bern 1996, S. 27–44, hier S. 28; Schlechtweg-Jahn, *Macht und Gewalt*, S. 222.

30 Vgl. das Forschungsreferat zu Struktur und Funktion des zehnten Buchs bei Zacher, *Grenzwissen – Wissensgrenzen*, S. 134–142 mit Diskussion der einschlägigen Forschung.

31 Zacher, *Grenzwissen – Wissensgrenzen*, S. 139.

32 Behr, *Literatur als Machtlegitimation*, S. 174.

33 Markus Stock, „Vielfache Erinnerung: universaler Stoff und partikulare Bindung in Ulrichs von Etzenbach ‚Alexander'", in: *Alexanderdichtungen im Mittelalter*, hg. v. Jan Cölln. Göttingen 2000, S. 407–448, hier S. 438.

34 Ebd., S. 338, Anm. 83.

35 Kugler, „Alexander und die Macht des Entdeckens", S. 34.

DOI: 10.13173/97834471218O4.481
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

36 Schlechtweg-Jahn, *Macht und Gewalt*, S. 223 f. Schlechtweg-Jahn bezieht den aus dem Artusroman bekannten Gegensatz von Hof und Wildnis auf Ulrichs Alexander, wobei die Ferne Indiens als Wildnis gedeutet wird. Im kontrastiven Vergleich zum Artusroman wird so zwar ein produktiver Deutungszugang gewonnen, der historische Mirabiliendiskurs darin aber nicht einbezogen. Die für die Analyse eingezogene Dichotomie unterschlägt, dass viele der Mirabilia in der Kategories des Wilden nicht aufgehen und ihrerseits Momente des Höfischen verkörpern.
37 Ebd., S. 223 u. 227; Ehlert, „Alexanders Kuriositäten-Kabinett", S. 327.
38 Ehlert, „Alexanders Kuriositäten-Kabinett", S. 326.
39 Ebd., S. 327.
40 Kugler, „Alexander und die Macht des Entdeckens", S. 34.
41 Ebd.
42 Zu Gervasius' Biografie vgl. die Einleitung der Herausgeber in: Gervasius von Tilbury, *Otia imperialia. Recreation for an emperor*, hg. u. übers. v. Shelagh E. Banks u. James W. Binns, Oxford 2002, S. xxv–xxxvii.
43 Eckart Conrad Lutz, „Anschauung der Welt und vergnügliche Bildung. Die ‚Otia imperialia' des Gervasius von Tilbury für Kaiser Otto IV", in: *Innenräume in der Literatur des deutschen Mittelalters. XIX. Anglo-German Colloquium Oxford 2005*, hg. v. Burkhard Hasebrink u. a., Tübingen 2008, S. 383–408.
44 Falk Quenstedt u. Tilo Renz: „Kritik und Konstruktion des Wunderbaren in den *Otia imperialia* (1214) des Gervasius von Tilbury", in: *Das Wunderbare. Dimensionen eines Phänomens in Kunst und Kultur*, hg. v. Stefanie Kreuzer u. Uwe Durst, Paderborn 2018, S. 251–263.
45 Marco Polo, *The Description of the World,* hg. u. übers. v. Sharon Kinoshita, Indianapolis 2016.
46 Marco Polo, *Le Divisament dou monde*, in: *Milione/Le Divisament dou Monde. Il Milione nelle redazioni toscana e franco-italiana,* hg. v. Gabriella Ronchi. Einführung v. Cesare Segre, Milano 1982, S. 303–662, hier S. 319.
47 Ebd., S. 318. Zur Funktion des Neuen in *Divisament dou monde* vgl. Falk Quenstedt, „Mediation neuen Wissens. Anekdoten in Marco Polos *Divisament dou monde* und dessen deutschsprachigen Fassungen", in: *Wissen en miniature. Theorie und Epistemologie der Anekdote*, hg. v. Melanie Möller u. Matthias Grandl, Wiesbaden 2021, S. 85–106.
48 Marco Polo, *Le Divisament dou monde*, S. 318.
49 Shayne Aaron Legassie, *The Medieval Invention of Travel*, Chicago/London 2017, S. 22.
50 S. zu diesem Aspekt vor allem die Studie von Zacher, *Grenzwissen – Wissensgrenzen*.
51 Stock, „Vielfache Erinnerung", S. 444.
52 Zacher, *Grenzwissen – Wissensgrenzen*, S. 171.
53 Zur Unterscheidung von ‚Toposwissen' und ‚Erfahrungswissen' vgl. Friederike Hassauer, „Volkssprachliche Reiseliteratur. Faszination des Reisens und räumlicher ordo", in: *Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters*. Bd. 11, 1: *La littérature historiographique des origines à 1500*, hg. v. Hans Robert Jauss, Heidelberg 1987, S. 259–283.
54 Eine Edition der ‚Reise'-Fassung des *Brandan*: *Brandan, die mitteldeutsche „Reise"-Fassung,* hg. v. Reinhard Hahn u. Christoph Fasbender, Heidelberg 2002.
55 Behr, *Literatur als Machtlegitimation*, S. 51–55.
56 Zacher, *Grenzwissen – Wissensgrenzen*, S. 210.
57 Michael R. Ott u. Laura Velte, „Writing Between Stillness and Movement. Script-Bearing Artefacts in Courtly German Literature", in: *Writing Beyond Pen and Parchment*, hg. v. Ricarda Wagner u. a., Berlin/Boston 2019, S. 17–40; Astrid Lembke, *Inschriftlichkeit: Materialität, Präsenz und Poetik des Geschriebenen im höfischen Roman*, Berlin 2020.
58 Vgl. Finckh, „Ulrich von Etzenbach *Alexander*", S. 380.
59 Alexander besucht das irdische Paradies bei Ulrich allerdings noch ein zweites Mal, vgl. dazu Monika Unzeitig, „Alexander auf dem Weg zum Paradies", in: *Kunst und Saelde. Festschrift für Trude Ehlert*, hg. v. Katharina Boll-Becht u. Katrin Wenig, Würzburg 2011, S. 149–159, hier S. 154–158.
60 Ehlert, „Alexanders Kuriositäten-Kabinett", S. 320 f.
61 Ebd., S. 175.
62 Meine Darstellung erfolgt auf Grundlage der Zusammenstellungen von Ehlert, vgl. ebd., S. 317–320.
63 Tobias Nünlist, *Dämonenglaube im Islam*, Berlin/Boston 2015, S. 169–175. Zu den verschiedenen ‚Spezies' der *monstra* in westlicher Tradition vgl. Rudolf Simek, *Monster im Mittelalter. Die phantastische Welt der Wundervölker und Fabelwesen,* Köln 2015.
64 Quenstedt, *Mirabiles Wissen*, S. 311–316, 323–328.

DOI: 10.13173/9783447121804.481
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

65 Ehlert, „Alexanders Kuriositäten-Kabinett“, S. 320.
66 Hier wäre allerdings zu überprüfen, ob das auch für die Fassung der *Weltchronik* Heinrichs von München gilt.
67 Norbert H. Ott, „Ulrichs von Etzenbach ‚Alexander‘ illustriert. Zum Alexanderstoff in den Weltchroniken und zur Entwicklung einer deutschen Alexander-Ikonographie im 14. Jahrhundert“, in: *Zur deutschen Literatur und Sprache des 14. Jahrhunderts*, hg. v. Walter Haug u. a., Heidelberg 1983, S. 155–172, hier S. 162.
68 Schlechtweg-Jahn, *Macht und Gewalt*, S. 149–152.
69 Falk Quenstedt, „Mittelalterliche Narrative der Sammlung, Präsentation und Gabe mirabiler Objekte und ihr Wandel im 15. und 16. Jahrhundert“, in: *Wunderkammern*, hg. v. Eming u. a., S. 67–98, hier S. 78–90.
70 Vgl. zum Zusammenhang von Empirie, Visualität und dem Anspruch auf Objektivität etwa: Lorraine Daston u. Peter Galison, *Objektivität*, Frankfurt a. M. 2007.
71 Volker Zapf, „Art. Basler Alexander“, in: *Deutsches Literatur-Lexikon Online*, URL: https://www.degruyter.com/database/DLLO/entry/dllo.ma.1765/html (11.03.2023).
72 *The Jerusalem Talmud. Tractates Ševu'ot and 'Avodah Zarah*, Bd. 61, hg. v. Heinrich W. Guggenheimer, Berlin/Boston 2011, S. 362. S. dazu Richard Stoneman, *Alexander the Great. A Life in Legend*, New Haven, CT 2008, S. 112.
73 Vgl. Kugler, „Alexander und die Macht des Entdeckens“; Horst Wenzel, „Antizipation unbekannter Räume: Phantastische Explorationen vor dem Zeitalter der Messung“, in: *Auslassungen. Leerstellen als Movens der Kulturwissenschaft*, hg. v. Natascha Adamowsky, Würzburg 2004, S. 123–133; Zacher, *Grenzwissen – Wissensgrenzen*.

DOI: 10.13173/9783447121804.481
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Macht des Wissens und Machtwissen

Die griechischen *homines novi* im Osmanischen Reich um die Tulpenzeit

Ὁπόσης δυσχερείας γέμει ὁποιονοῦν ἀρχῆς εἶδος καὶ πάλαι ἡμᾶς οὐκ ἐλελήθει, ἅτε δὴ κομιδῆ ἐφήβους αὐτόπτας γιγνομένους ὧν ὁσημέραι ὁ μακαρίτης ἡμῶν ἐπειρᾶτο πατὴρ ἐν τῇ τῶν Ὀθωμανῶν βασιλείῳ αὐλῇ. Πρόσω δὲ χωρούσης ἤδη τῆς ἡλικίας, καὶ ἀφηγουμένῳ αὐτῷ τὰ διηνεκῶς ἁπαντῶντα καὶ τὰ πάλαι, ὧν τὰ μὲν ὄψει τὰ δὲ ἀκοῇ παρειλήφει, ἐπὶ λεπτοῦ διϊόντι, οὐ μόνον φιλικόως τὸν νοῦν προσείχομεν, ἀλλ᾽ ὡς τὴν αὐτὴν ἐνστησόμενοι πορείαν τῇ τῶν πολιτικῶν βίβλων ἀναγνώσει τὸ πλεῖον ἐπιμετροῦντες ἦμεν τοῦ χρόνου.

Mit welcher Mühsal auch immer die Führung eines Amtes behaftet ist, blieb uns nicht verborgen, da wir als Bursche aufmerksam verfolgten, was unser verstorbener Vater täglich am Hof des Osmanischen Reiches durchmachte. Mit fortgeschrittenem Alter hörten wir nicht nur aufmerksam zu, während er erzählte, was ihm im Laufe der Zeit begegnete und das Gesehene und Gehörte über die Vergangenheit in allen Einzelheiten festhielt, sondern verbrachten wir die meiste Zeit mit der Lektüre von politischen Büchern, in der Absicht, denselben Weg einzuschlagen.[1]

Als der 31-jährige Nikolaos Mavrokordatos (1680–1730) diese Zeilen am 20. Januar 1711 niederschrieb, waren wenige Monate vergangen, seitdem er den Fürstenthron der Moldau verloren hatte, abgelöst durch seinen Rivalen Dimitrie Cantemir (1673–1723). Nikolaos' Vater, Alexandros (1641–1709), langjähriger Großdragoman der Osmanischen Pforte und, besonders nach dem von ihm mitverhandelten Frieden von Karlowitz (1699), geschätzter Würdenträger der Verwaltung, konnte noch vor seinem Tod am 23. Dezember 1709 erleben, wie der ältere Sohn die Gunst der Pforte genießend vom vererbten Amt des Großdragomanen zum Hospodar des tributpflichtigen Fürstentums Moldau befördert wurde, während dem jüngeren Bruder Ioannis (1684–1719) das Dragomanen-Amt zufiel. Die rasche Absetzung Nikolaos' aus der Amtsführung, die trotz der weitertradierten familiären Erfahrungen und des akkumulierten Machtwissens aus den eifrigen politischen Studien erfolgte, musste der Vater Alexandros nicht mehr miterleben. Doch die *fortuna* ließ den Oikos der Mavrokordati nicht im Stich; der Seitenwechsel Cantemirs, der schon im April 1711 der Loyalität an der Pforte ein Bündnis mit Zar Peter dem Großen vorzog, brachte nach dem osmanischen Sieg am Pruth (Juli 1711) den zielstrebigen Nikolaos zurück nach Jaschi, anschießend auf den wallachischen Thron in Bukarest (1715–1716). Trotz eines erneuten Rückschlags, als er im Rahmen des Venezianisch-Österreichischen Türkenkrieges (1714–1718) in österreichische Gefangenschaft in Siebenbürgen geriet, regierte Nikolaos nach dem Frieden von Passarowitz (1718) in Bukarest bis zu seinem Tod, bereitete seine Söhne für die Thronfolge vor und initiierte somit für die Donaufürstentümer das sogenannte ‚Jahrhundert der Phanarioten'.

Dank welcher Praktiken das zeitraubende Studium von politischen Büchern den jungen Prinzen dazu befähigte, die *virtù* zu kultivieren, die sich den prekären Wendungen der

DOI: 10.13173/9783447121804.505
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

JO. ALBERTI FABRICII,
SS. THEOL. D. ET PROFESS. PUBL.
BIBLIOTHECÆ
GRÆCÆ,
VOLUMEN UNDECIMUM,
SIVE
LIBRI VI. CAPITA QUATUOR PRIORA,
QUIBUS ENARRANTUR COLLECTIONES
CANONUM VETERIS ECCLESIÆ, ET CONCILIORUM
TAM UNIVERSALIUM QUAM PARTICULARIUM, NEC NON
DE EPISTOLIS AC DECRETIS PONTIFICUM
ROM. NOTITIA TRADITUR.
ACCEDIT PRÆTER
SYNODICON VETUS,
PRIDEM IN LUCEM DATUM
A. B. D. JOANNE PAPPO.
DEMETRII PROCOPII
MACEDONIS MOSCHOPOLITÆ SUCCINCTA ERUDITORUM GRÆCORUM SUPERIORIS AC PRÆSENTIS SÆCULI
RECENSIO, NUNC PRIMUM EDITA GRÆCE
ET LATINE.
HAMBURGI,
SUMTU THEODORI CHRISTOPHORI FELGINER,
M DCC XXII.

Abb. 1: Titelbild des 11. Bandes der *Bibliotheca Graeca* (1722) von Johann Albert Fabricius mit Dimitrios Prokopiou Pamperis' „Recensio eruditorum graecorum"

fortuna entgegensetzt, soll in dem zweiten Abschnitt noch erörtert werden. Es handelte sich bei jenem Studium um ein Wissenskapital, das die Bedingung der Möglichkeit für die sozio-politische Behauptung jener *homines novi* darstellte, die auf die *virtù* angewiesen waren, um „das zu sichern, was ihnen das Glück in den Schoß fallen ließ, und Fundamente, die andere sich schufen, bevor sie zu Fürsten wurden, nachträglich zu legen".[2] Wie ein solcher Wissenstransfer zur Signatur der Legitimation, der Selbstinszenierung als Philosophenkönig und seiner Identitätsprofilierung sowie Behauptung in der europäischen Gelehrtenrepublik und Staatenwelt wurde, bildet den Fokus des dritten Abschnitts. Zuvor gilt es, jenes *Momentum* zu vergegenwärtigen, das die Wissensaspirationen und -bedürfnisse der Mavrokordatos-„Dynastie" in deren prekärer Stellung im osmanischen Machtsystem sowie in ihrer transkulturellen Positionierung zwischen Okzident und Orient bedingte.

Momentum: machtoikonomische *fortuna* und wissensoikonomische *virtù*

Die nach dem rund um den Sitz des Orthodoxen Patriarchats gelegenen Istanbuler Stadtteil Phanari (Fener) benannte Gruppe der Phanarioten setzte sich im Zuge einer wirtschaftlichen und sozialen Umschichtung der orthodoxen griechischsprachigen Gesellschaft im 17. Jahrhundert als deren Oberschicht durch.[3] Mitbedingt wurde dieser Prozess durch die strukturelle Transformation des Osmanischen Reiches, die sich im Aufstieg der Bürokratie, der *Männer der Feder* (*ehl-i ḳalem*), manifestierte und in der hegemonialen Behauptung neuer Akteur·innen, allen voran der Köprülü-Wesirendynastie ab 1656, verfestigte.[4] Das Vorbild von deren *hanedan* (*oikos*) darf als prägend für die Konstituierung des Mavrokordatos-Oikos als Epizentrum eines Patronage-Netzwerks und Brennpunkt von dynastischen Aspirationen beschrieben werden.[5] Der sich mit der Erschöpfung des Expansionspotentials einstellende Machtverlust der *Männer des Schwertes* (*ehl-i seyf*) steht im reziproken Verhältnis mit der Aufwertung der Diplomatie in der osmanischen politischen Kultur und dem erhöhten Bedürfnis nach polyglotten und transkulturellen Vermittlungspraktiken. Die Erziehung der *homines novi* richtet sich auf diese Nachfrage, man denke bloß an das freilich extreme Beispiel von Nikolaos, der seinem Biographen zufolge in Altgriechisch, Latein, Arabisch, Persisch und Türkisch sowie Italienisch, Französisch, Slavonisch, Rumänisch, Syrisch und Hebräisch bewandt gewesen ist.[6] Insbesondere während der Herrschaftszeit von Ahmed III. (1703–1730), deren letzte Phase ab dem Frieden von Passarowitz (1718), zugleich die Zeit des Großwesirs Nevşehirli Damad Ibrahim Pascha, wegen der Begeisterung für die aus den Niederlanden importierten

DOI: 10.13173/97834471218O4.505
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Tulpen als Tulpenzeit[7] bezeichnet wird, kristallisiert sich ein neuartiges Verhältnis der osmanischen Eliten den europäischen Mächten gegenüber heraus; es schlägt sich in einer Exploration der europäischen Modernität im Kultur- und Wissenstransfer (etwa in der Einführung der Buchdruckerkunst mit beweglichen Lettern oder in der Verbreitung des paracelsischen Wissens)[8] nieder, z. B. emblematisch in den Anweisungen, die der ersten dauerhaften osmanischen Gesandtschaft in Paris unter Yirmisekiz Mehmed Efendi gegeben wurden: „die Zivilisations- und Erziehungsmittel gründlich zu studieren und einen Bericht über jene zu erstellen, die sich anwenden lassen" („faire une étude approfondie des moyens de civilisation et d'éducation et de faire un rapport sur ceux capables d'être appliqués").[9] Im Vorfeld dieser Gesandtschaft ist es gerade der Roman *Philotheos' Parerga* von Nikolaos Mavrokordatos, der, als anonymes Manuskript vom französischen Botschafter an der Pforte nach Paris übermittelt, in der entgegengesetzten Richtung des Wissenstransfers Einblicke in die im Wandel begriffene osmanische Hauptstadt ermöglicht hatte.[10] Für die Leser·innen in der Königlichen Bibliothek in Paris stach das Lob des Sultans Ahmed III. als Inbegriff politischer Weisheit, Selbstbeherrschung und der Sorge für das Gemeinwohl, wie jene Parallelisierung des osmanischen und des hellenischen Scharfsinns – zwei Momente einer wissensgeschichtlich unerwarteten Zeitdiagnose, Signatur einer Episteme in fortschreitender Bewegung –, ins Auge:

Ὁ γὰρ νῦν βασιλεὺς καίτοι ἐν τοῖς ἄλλοις τὸ οἰκονομικὸν τιμῶν, τό τε δαπανηρὸν οὐ προσιέμενος, εἰς καλλωπισμὸν ὅμως κήπων καὶ εἰς ἔρευναν εὐφυῆ πολλῶν καὶ ποικιλοχρόων ἀνθέων, οὔτε πόνου φείδεται, οὔτε δαπάνης, δωρεαῖς δ' ἀμείβεται τοὺς φιλοπονίᾳ και γεωπονικῇ ἀγχινοίᾳ ἀνευρίσκοντας καὶ εἰς φῶς ἄγοντας αὐτά· […].
Εἰς τοῦτο δὲ τὸ μέρος τῆς διηγήσεως ἀφιγμένοις ἀνακαλυπτέον τὴν σφαλερὰν ὑπόληψιν τῶν ὑποτοπαζόντων τὸ ὀθωμανικὸν γένος παντάπασιν ἀλλότριον εἶναι γλαφυρότητος καὶ εὐγενείας· ἀλλ' ἴσως εἴ γ' εὐπορήσαιεν πολυτελῶν βίβλων νεωτέρων ἀνδρῶν, τῳόντι ἐλλογιμωτάτων, εἰ ἐπτεύξαιντο τῶν χειραγωγησόντων εἰς αὐτὰ τὰ ἐνδόμυχα τῆς φύσεως, καὶ εἰς τὰ ἄδυτα τῆς μὴ φενακιζούσης, μυρίοις δ' ἀγαθοῖς πλουτιζούσης τὸν βίον χημείας, ἁπλέτῳ φιλομαθείᾳ καὶ φιλοπονίᾳ, ἀδροτάταις τε συνάξεσι μαθητὰς αὐτοὺς ἐκάθισαν ἄν, διψώσῃ ψυχῇ ἀρυόμενοι τὰ ἀπὸ τῆς βεβαίου φιλοπονίας νάματα. Ἀλλ' ἡ τῶν νεωτέρων βιβλίων στέρησις καὶ ἡ τῆς ἀσφαλεστέρας καὶ ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἰθυνομένης φιλοσοφίας ἄγνοια ἐν αἰτίᾳ ἐστίν, ὥστε τὸ ἐνδόσιμον τῆς φύσεως τὸ ἀποπνέον ἑλληνικὴν εὐφυΐαν ἐν τῷ ματαίῳ καὶ πολυχρονίῳ πόνῳ τῷ περὶ τὴν λογικὴν τοῦ Ἀριστοτέλους πραγματείαν, καὶ ἐν τοῖς περὶ τὴν χημείαν φενακισμοῖς τῶν ἀπατεώνων καὶ ἀγυρτῶν Ἀράβων, ἧς ἐπίλογός ἐστιν ἡ τῶν βασιλικῶν νοσμισμάτων κιβδηλία, καὶ ἡ παρὰ τῶν δικαστῶν μέλαινα ψήφος, περί τε τὸν ὑπὸ πλατωνικῇ μυσταγωγίᾳ λανθάνοντα, πολλάκις δὲ φανερῶς ἐμπομπεύοντα ἐπικούρειον βίον εἰλούμενον καταναλίσκεσθαι.

Denn der jetzige Kaiser, obwohl er sich sonst durch Sparsamkeit auszeichnet und alles Kostspielige vermeidet, scheut in Sachen Ausschmückung der Gärten und bedachte Nachforschung von zahlreichen, bunten Blumen weder Mühe noch Ausgaben. Er belohnt jene, die mit Unermüdlichkeit und Intelligenz Entdeckungen im Ackerbau erzielen; […]. An diesen Punkt unserer Erzählung gelangt, gilt es die irrige Ansicht jener zu widerlegen, welche die Osmanen als jeglicher Grazie und Feinheit entbehrend einschätzen. Denn falls sie Zugang zu kostbaren Büchern moderner, wahrlich gelehrter Autoren hätten; falls sie Lehrmeister fänden, die sie ins Wissen vom Innersten der Natur und in die Geheimnisse der Chemie einführen würden – nicht der betrügerischen, sondern jener, die das Leben mit unzähligen Wohltaten bereichert – dann würden sie mit unendlicher Lehrfreude und Fleiß und sogar gegen hohe Lehrgebühren sich als Schüler bereit erweisen, um ihre durstenden Seelen mit dem Ertrag des zweifellosen Eifers zu befriedigen. Doch der Mangel an modernen Büchern und die Unkenntnis der stichhaltigeren und von den Sinnen ausgehenden Philosophie bewirken, dass sich die natürliche Begabung, die hellenischen Scharfsinn atmet, in der fruchtlosen, langjährigen Mühe ums Logiktraktat des Aristoteles und in den Betrügen um die Chemie der arabischen Gauner (deren Ergebnis die Fälschung der kaiserlichen Münzen und die Schuldsprüche der Richter sind) sowie in der sich unter einer platonischen Mystik verbergenden, dennoch häufig offen als epikurisch sich bekennenden Lebensweise, auszehrt.[11]

All das, was Nikolaos in seiner zeitgenössischen osmanischen Wissenskultur kritisch

DOI: 10.13173/9783447121804.505
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

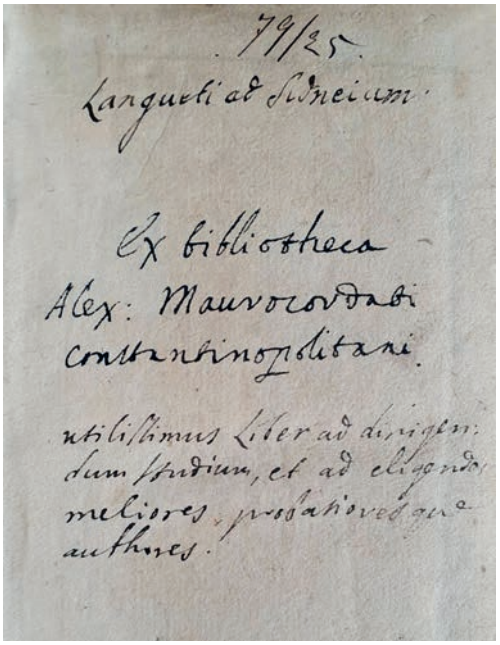


Abb. 2: Paratexte von Nikolaos Mavrokordatos in Johann Heinrich Boeckler, *Bibliographia Historico-Politico-Philologica Curiosa*, Frankfurt a. M. 1677. Bukarest, Bibliothek der Rumänischen Akademie (=BAR), I 43536

vermisst und als zukunftsoffene Reformmöglichkeit – quasi orientalistisch,[12] aber dennoch aus einer machtoikonomischen Perspektive innerhalb der Eliten des Orients – offenhält, entspricht den schon innerhalb des eigenen Oikos und seiner dynamischen Wissensoikonomie vollzogenen Wissenstransfers. Ohnehin verdankte der Gründer Alexandros sein Wissenskapital einer jesuitischen Erziehung am Collegio Greco in Rom und einem Medizinstudium in Padua und Bologna, das er mit einer die Anatomie und Empirie feiernden Dissertation über die Blutzirkulation abschloss;[13] den Aufstieg in die osmanische Verwaltung hatte er ebenfalls jener Mehrsprachigkeit zuzuschreiben, die den Leibarzt des Großwesirs Fazil Ahmet Köprülü bzw. Lehrbeauftragten an den Bildungsinstitutionen um das Patriarchat zum Großdragomanen an der Pforte und Diplomaten werden ließ und ihn in die Netzwerke der europäischen Diplomatie und Gelehrtenrepublik verwickelte.[14]

Den *homines novi* in der osmanischen Gesellschaft und Nachahmern des europäischen *ancien régime* war eine programmatische Polymathie eigen. Als emblematisch dafür darf ein heute noch in Bukarest erhaltenes Buch gelten, die *Bibliographia Historico-Politico-Philologica Curiosa* des deutschen Universalgelehrten Johann Heinrich Boeckler (1677). Das Exemplar verkörpert eine Art Gelehrtenweihe: Zu den Büchern von Alexandros gehörend (*Ex bibliotheca Alex. Maurocordati Constantinopolitani*) wurde es vom Vater dem Sohn geschenkt, der es als „ein sehr nützliches Buch, um das Studium zu ordnen und die besten und empfehlenswertesten Autoren auszuwählen" (*utilissimus Liber ad dirigendum studium, et ad eligendos meliores probatioresque authores*) schätzte und mit diversen Lesezeichen vollspickte, vermutlich, um in späteren Jahren einzelne Titel zu bestellen.[15]

Der Aufstieg des Hauses Mavrokordatos zum dynastischen Oikos in den Donaufürstentümern (insbesondere nach dem Frieden von Passarowitz) eröffnete den Spielraum der hegemonialen Machtkonsolidierung und der sie untermauernden höfischen Wissenskultur.[16] Die Selbstbehauptung, Selbstkultivierung und Selbsterhaltung des Oikos sind folglich mit diesem programmatisch angestrebten Wissenstransfer vor dem Hintergrund ihrer prekären Stellung im osmanischen Machtsystem aufs Engste verbunden. Epistemisch und performativ erweist sich so das transferierte und im Oikos rekontextualisierte Wissen als der *vita activa* verpflichtet, letztendlich als funktionales, zweckmäßiges Wissen, als Handlungspotential, das auf Problemlösungen abzielte, die die Legitimation der neuartigen Elite, ihre Behauptung in der europäischen Gelehrtenrepublik bzw. die Integration der Hohen Pforte in die europäische Staatenwelt betrafen. Das diatopisch angeeignete frühneuzeitliche Wissen und dessen Akkommodation mit dem in der postbyzantinisch-osmanischen Wissenskultur diachron überlieferten Wissen ermög-

DOI: 10.13173/9783447121804.505
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

lichten eine *Wissensoikonomie*, deren Institutionen und Praktiken buchstäblich sowohl dem *Oikos* als auch dem *Nomos* dienten und eine Aktualisierung des Philosophenkönigs platonisch-christlicher Prägung im diskursiven Horizont des frühneuzeitlichen Absolutismus inszenierten.

Zum Machtwissen der *homines novi*

Welche waren die politischen Bücher, mit deren Lektüre Nikolaos in seinen Bildungsjahren das Ziel verfolgte, die Laufbahn seines vorbildlichen Vaters einzuschlagen? Wie vertiefte er das Studium des Machtwissens in den späteren Jahren, als er den Vater sogar als Fürst übertrumpft hatte und mit der von den Laudatoren gerühmten Fürstenbibliothek in Văcăreşti die Buchsammlungen seiner Vorgänger in der Wallachei überschattete?[17] Und nicht zuletzt: welche Praktiken des Wissenstransfers lassen sich in seiner Lesewut konkretisieren?
Dass Nikolaos Muße zur Lektüre fand, beglaubigt sein Sekretär und Bibliothekar Stefan Bergler, der am 7. Juni 1723 Jean Le Clerc, Knotenpunkt der Gelehrtenrepublik als Herausgeber der kritischen *Bibliothèques* (1686–1726) in Amsterdam und Nikolaos' Wunschkandidat für die Übersetzung ins Französische der Abhandlung *Περὶ Καθηκόντων*/*De officiis* (Bukarest 1919 und Leipzig 1722) und des unveröffentlichten Romans *Philotheos' Parerga*, von den Gewohnheiten des Fürsten mitteilte:

> Après diner quand tout le monde est enseveli dans le sommeil pendant deux ou trois heures, selon la bonne coutume de ces païs ci, il ne dort point. Ainsi il trouve du temps aussi pour la lecture: et tout cela sans aucune incommodité, se portant le mieux du monde.
>
> Nach dem Essen, als jeder dem schönen Brauch der hiesigen Länder gemäß, für zwei oder drei Stunden in den Schlaf versinkt, ruht er nicht aus. So findet er auch Zeit zum Lesen: und das ohne jedes Unbehagen, denn es geht ihm dabei hervorragend.[18]

Einen Eindruck des breitgefächerten Lektürekanons der Bildungsjahre bietet indes sein erhaltenes Florilegium aus der Istanbuler Zeit, in dem er neben zahlreichen Exzerpten gelesener Texte auch Bücherlisten erstellte, etwa mit den Autoren, die über die Verwaltung des Oikos (*Περὶ οἰκονομίας*) konsultiert werden müssten. Eingang fanden neben den antiken Autoritäten – Plato und Aristoteles, Xenophon und Plutarch – und der patristischen Tradition auch das höfische Wissen von Jean Bodin, Francis Bacon und Emanuele Tesauro sowie die gespeicherte Lebenserfahrung seines Vaters Alexandros, handschriftlich niedergeschlagen in Briefen und Sentenzen.[19] Schon hier manifestiert sich ein für die extensive Lektüre arrangierter und erweiterter Kanon, der das herkömmliche (post)byzantinische Korpus der Fürstenspiegelliteratur überbot;[20] das facettenreiche und unvoreingenommene Studium wird zur Signatur der Bibliophilie des Oikos und zum Erziehungsprogramm des Dauphin Skarlatos (1701–1726) bzw., nach seinem frühen Tod, seines Halbbruders Konstantinos (1711–1769) werden.
Die erhaltenen Bibliothekskataloge[21] bestätigen die Diagnose von Gabriel Naudé, der gleichermaßen die Verlagerung der Leseinteressen der Gelehrten festgestellt und als Hinwendung zu Ethik und Politik beschrieben hatte: „wir sehen, dass das Studium der Moral und der Politik zur Zeit die meisten der fähigsten und stärksten Köpfe beschäftigt" („nous voyons que l'estude des Morales & Politiques occupe maintenant la plus-part des meilleurs & plus forts esprits de celuy-cy").[22] Die politische Philosophie der griechisch-römischen Antike, die kanonischen Texte der christlich-stoischen Tugendlehre, die (post-)byzantinische Paränetik, die Weisheitsliteratur des islamischen Orients, die Fürstenspiegelliteratur des barocken Absolutismus bzw. des *âge classique*, die frühneuzeitliche Naturrechtlehre und das Denken des (Anti-)Machiavellismus treffen auf eine beeindruckende Anzahl von Biographien, die der Fürst und seine Nachfolger in spe in ihren Lehrjahren mit Begeisterung gelesen haben müssen: von Plutarch, Diogenes Laertius und Cornelius

DOI: 10.13173/9783447121804.505
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

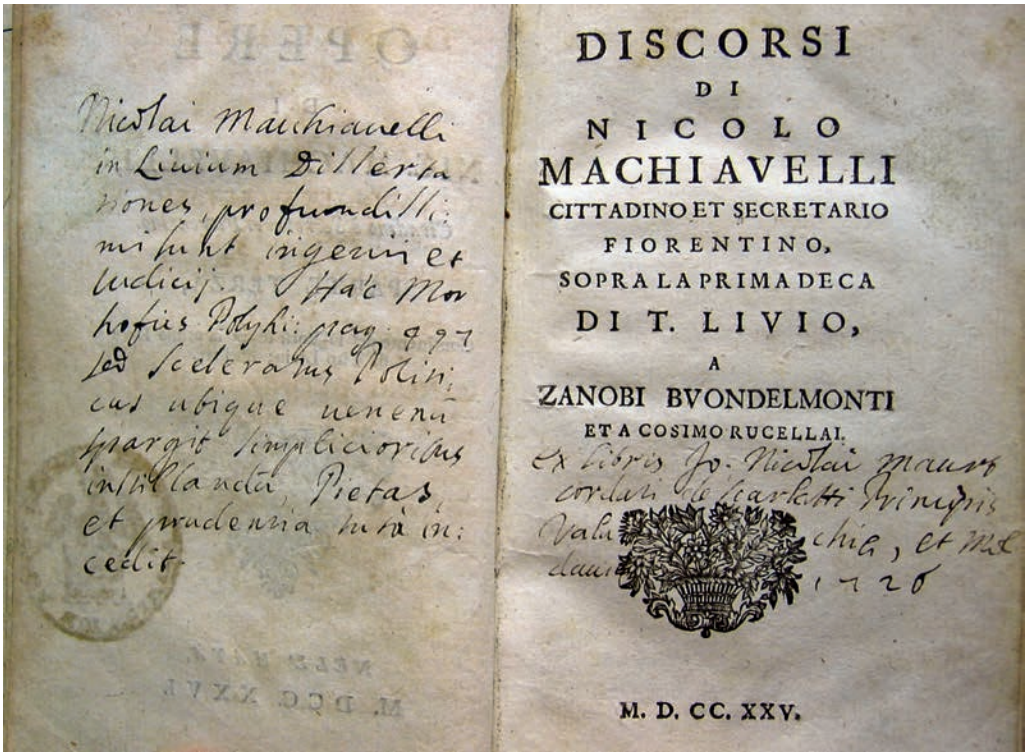


Abb. 3: Paratexte und Exlibris von Nikolaos Mavrokordatos in Machiavellis Haager Ausgabe (1726). Bukarest, BAR, I 44000

Nepo über Petrarca bis hin zum systematischen Interesse an den Lebensläufen der Könige der Frühen Neuzeit (man denke an die Würdigung Bacons und dessen *History of the Reign of King Henry VII* in den *Philotheos' Parerga*)[23] und an zahlreichen Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, Gelehrten oder Geistlichen der italienischen Renaissance und des französischen Absolutismus, oder zum mehrbändigen enzyklopädischen Werk von Ferdinand Ludwig von Bressler und Aschenburg (1721–1722): *Les Souverains du Monde, ouvrage qui fait connoître la Genéalogie de leurs Maisons, l'Etenduë & le Gouvernement de leurs Etats, leur Religion, leurs Revenus, Forces, Titres, Prétentions, Armoiries, avec l'origine historique des pieces qui les composent, & le Lieu de leur Residence.*

Die besondere Stellung dieser *bibliotheca selecta* für das Machtwissen der *homines novi* zeigt sich im Fall von Nikolaos in den zahlreichen „marques de la lecture du Possesseur" („Spuren der Lektüre des Besitzers"),[24] Spuren eines, nach eigener Angabe, sorgfältigen Studiums (μετ' ἐπιστασίας). Einen aussagekräftigen Einblick[25] in die Praktiken des Wissenstransfers bietet etwa die vierbändige Ausgabe der Werke von Machiavelli (Den Haag 1725–26),[26] die Nikolaos noch im Jahr ihrer Veröffentlichung besorgte und fleißig bis 1729 studierte. Der *homo novus* hat Machiavelli, trotz der beschworenen Unbefangenheit, nicht unparteiisch gelesen; den Hintergrund bilden die Diskurse des (Anti-) Machiavellismus, vorangestellt etwa schon in den handschriftlichen Paratexten des Lesers. Mit diesen wird die Lektüre durch kritische Meinungen von z. B. Francis Bacon, Johann Heinrich Boeckler und Daniel Georg Morhoff oder durch die von Nikolaos selber

DOI: 10.13173/9783447121804.505
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

in *Philotheos' Parerga*[27] eingebaute kritische Abrechnung mit dem Florentiner kontextualisiert, als ob der Fürst an der Schwelle der eigenen Lektüre bzw. der Lektüre im Oikos eine kritische Distanz bräuchte und die „infami consigli" neutralisieren musste.

Trotz der zahlreichen Wendungen moralischer Empörung, die Nikolaos – als Marginalnotizen in griechischer, italienischer und lateinischer Sprache – den berüchtigtsten Ratschlägen Machiavellis entgegenschleuderte und trotz der direkten Repliken aus der Warte eines Fürsten bzw. eines Verfassers einer christlich-stoischen *De officiis*-Abhandlung, stritt er letztendlich nicht den Nutzen ab, den die Lehren aus der römischen und florentinischen Geschichte bzw. die eingestreuten Maximen oder Machiavellis „Anatomie der privaten und politischen Unternehmungen" (ἡ ἀνατομία τῶν ἰδιωτικῶν καὶ πολιτικῶν ἐπιχειρημάτων) dem kundigen, moralgefestigten und besonnenen Leser bieten könnten. Die Anwendbarkeit des transferierten Wissens offenbart sich in den Kommentaren, die Nikolaos' osmanische Gegenwart zutage treten lassen, wenn historische Konstellationen aus den *Discorsi* auf gegenwärtige (etwa den besagten russisch-osmanischen Pruthkrieg) bezogen werden, oder auch wenn Nikolaos die Ansicht von Titus Livius (und Machiavelli) über die Notwendigkeit der politischen Alleinverantwortung auf militärischem oder diplomatischem Terrain auf die osmanische politische Kultur zurückführt und mit dem türkischen Terminus *istiklal* (Selbstherrschaft) in griechischer Schrift wiedergibt.[28] Nicht zuletzt diese kritische, selbstbewusste und re-aktive Lektüre bediente zugleich die Herrschaftsrepräsentation und -inszenierung des gelehrten Fürsten: die Marginalien am persönlichen Exemplar der Machiavelli-Bände, sowie auch an Hugo Grotius' *De jure belli ac pacis*,[29] ließ der Fürst von der Hand seines Schwiegersohns und Sekretärs Ioannis Skarlatos im Exemplar der fürstlichen Bibliothek abschreiben und für den Oikos thesaurieren.

Dass die neuen Aufgaben und Herausforderungen neue Tools erforderten, d. h. kontrollierte Ratgeberliteratur zum politischen Handeln für den Oikos und seinen konzentrischen Fürstenhof, wird offensichtlicher mit einer Reihe Übersetzungen ins Neugriechische, deren Verbreitung im ‚Jahrhundert der Phanarioten' nur selten den Übergang vom Manuskript zum gedruckten Buch vollzogen hat. Zurückzuführen auf die mäzenatische Initiative des Fürsten sind die zwei bedeutendsten und von Nikolaos' Sekretär Dimitrios Prokopiou Pamperis gefertigten Übersetzungen, in denen die griechische Mythologie, die orientalische Weisheit und der französische Absolutismus aufeinandertreffen: die neugriechische Überarbeitung der byzantinischen Übersetzung der *Kalila wa-Dimna* (1721)[30] und die Übertragung (aus dem Italienischen) ins Neugriechische des didaktischen Romans *Les aventures de Télémaque* von Fénelon (1727–1730).[31] Es ist nicht auszuschließen, dass Nikolaos ebenfalls an einigen Übersetzungen des zweiten Jahrzehnts beteiligt war: von Dimitrios Notaras (ca. 1685–1741), eine Übersetzung aus dem Lateinischen des Werkes *De vanitate conciliorum* von Stanislaus Lubomirski (1715)[32] und aus dem Italienischen eine Übersetzung der Abhandlung *La filosofia morale derivata dall' alto fonte del grande Aristotele Stagirita* von Emmanuele Tesauro (1717),[33] sowie der Übersetzung des *Theatrum Politicum* von Ambrosius Marlianus durch Ioannis Avramios (1716), obgleich der Auftrag dafür von Nikolaos' Vorgänger in Bukarest Ștefan Cantacuzino erteilt worden war.[34] Wie diese Ratgeberliteratur sich zudem mit den Bildungswegen der Fürstensöhne – sogar bei der Aneignung der maßgeblichen Fremdsprachen – durchkreuzt, wird im Florilegium von Skarlatos Mavrokordatos evident: der Dauphin übersetzte vom Italienischen die erste Maxime aus dem *El oráculo manual y arte de prudencia* von Baltasar Gracián y Morales, versah seine Übersetzung mit einer erläuternden Paraphrase, fügte Parallelstellen aus Trajano Boccalini (1556–1613) und Jean Fernel (1497–1558) hinzu und übertrug schließlich seine Arbeit ins Türkische in griechischer Schrift.[35]

DOI: 10.13173/9783447121804.505
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Wenn die Praktiken dieser *Bibliothoikonomie* die Fürstenbibliothek zum unbefangenen und explorativen *speculum principis* vor der machtoikonomischen Prekarität avancieren ließen, kristallisiert sich die Rekontextualisierung des Machtwissens in der schriftstellerischen Tätigkeit im Oikos. Die facettenreiche diatopische und diachrone *Episteme in Bewegung* in der Bibliothek, etwa in den oben gelisteten Übersetzungsprojekten, drückt sich auch in der literarischen Praxis im Haus Mavrokordatos aus. Das intertextuelle Wissen der Bibliothek schlägt sich als Matrix jener noch zu erwähnenden literarischen Versuche nieder, die die wissensoikonomische *virtù* in Vollzug konstituieren.

Der Vater Alexandros hatte auch hierin zunächst das Beispiel mit seinem Erfahrungswissen gegeben.[36] An seinen Nachfolger Konstantinos adressierte Nikolaos eine handschriftliche Sammlung von 25 Ermahnungen (Νουθεσίαι τοῦ ἀοιδίμου Αὐθέντου Νικολάου Βοεβόδα πρὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ Κωνσταντῖνον Βοεβόδα Αὐθέντην, δοθεῖσαι ἐν ἔτει 1726 „Ermahnungen des seligen Fürsten Nikolaos Voevod an seinen Sohn Konstantinos Voevod und Fürst, überreicht im Jahre 1726“) im volkssprachlichen Register, die das Know-How der Macht kodieren und uns einen Eindruck von der Diktion im Oikos vermitteln:

Νὰ λείπῃς ἀπὸ νεωτερισμούς· νὰ βαδίζῃς τὴν πεπατημένην ὁδόν· νὰ μὴ χαλάσῃς τὸ ὄνομά σου μὲ δόλιαις συμβουλαῖς, μὲ νέα δοσίματα, μὲ νέας συνήθειαις, ὅτι κερδαίνεις κακὸν ὄνομα· ὃ μὴ γένοιτο.

Bleib fern von Neuerungen; folge ausgetretenen Pfaden; verdirb nicht deinen guten Namen mit betrügerischen Ratschlägen, mit neuen Steuern, mit neuen Bräuchen, denn du bekommst, Gott behüte, einen üblen Leumund.[37]

Aber auch das gnomologische Schrifttum von Alexandros, das schon vom Sohn in den Bildungsjahren rezipiert wurde, stellte ein Vorbild dar; nach diesem verfasste Nikolaos selbst Sentenzen und Reflexionen im archaistischen Sprachregister, die in einer Sammlung nummeriert von 1 bis 869 handschriftlich überliefert sind (Ἐγχειρίδιον ἐν ᾧ γνῶμαι καὶ φροντίσματα περὶ ἤθη καὶ πολιτείαν „Handbüchlein, worin Sentenzen und Reflexionen über Moral und Politik“[38]). Diese Hinwendung zur Ethik und Politik vollzieht sich in direkter Auseinandersetzung mit antiken und modernen Autoritäten, und zwar programmatisch. In einer Glosse schrieb Nikolaos *ad se ipsum*:

νὰ ἀναγνώσω τὰ ἀποφθέγματα τῶν παλαιῶν, καὶ τὰ τοῦ Πλουτάρχου, καὶ Ἐπικτήτου καὶ Ἀντωνίνου μετ᾽ ἐπιστασίας, διὰ νὰ συνθέσω κατὰ μίμησιν τῶν νεωτέρων […] φροντίσματα.

ich soll die Maxime der Alten lesen, und jene von Plutarch und Epiktet und Antoninus sorgfältig, um in Nachahmung der Modernen […] Betrachtungen zu verfassen.[39]

Dass diese doppelschneidige Nachahmung nicht nach einem transhistorischen Gleichklang trachtet, sondern einer eigenen Positionierung gegenüber dem Wissen der Alten und der Neueren auf der Spur ist, zeigen die gelehrten Gespräche im Istanbuler Garten, die in den *Philotheos' Parerga* inszeniert werden. Der gelehrte Grieche ist derart begeistert von den natur- und moralphilosophischen Errungenschaften der Modernen, dass er zugibt:

εἴ γε ἀναβιῶναι ἐξὸν εἴη τῷ σοφῷ Ἀριστοτέλει, ἔν τε τοῖς φυσικοῖς, ἔν τε τοῖς περὶ τὰ ἤθη καὶ τοὺς χαρακτῆρας ὁμολογήσαντα ἑαυτὸν ἄντικρυς ἡττῆσθαι, ἄσμενον ἂν μαθητὴν γενέσθαι τηλικούτων ἀνδρῶν.

Falls es dem weisen Aristoteles gestattet wäre aufzuerstehen, so würde er sowohl im Studium der Natur als auch der Moral und der Charaktere gestehen, dass er ihnen [den Modernen] gegenüber unterliege und dass er gerne Schüler von so bedeutenden Männern wäre.

Die Begeisterung steht allerdings unter der Voraussetzung, dass zu diesen gefeierten Modernen weder der „Politiker von Florenz“ noch die Maximen von La Rochefoucauld gehören, die „neue Wege zur Bosheit“ (προσφάτους κακίας ὁδοὺς) geebnet oder „unserer gemeinsamen Mutter, der Natur, den Krieg erklärt“ (πόλεμον ἀνακεκηρυκότας ἐνίους πρὸς τὴν κοινὴν μητέρα τὴν φύσιν) haben.[40] Dieser Kampf um Autoritäten schlägt sich in Stel-

DOI: 10.13173/9783447121804.505
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

lungnahmen nieder, die in den *Philotheos' Parerga* eingebettet werden, vorgetragen von den Teilnehmenden des im Roman dargestellten Symposions in einem Garten am Vorabend der Tulpenzeit.[41] Neben Fragen des Verhältnisses der jeweiligen europäischen Staatsmächte zum Osmanischen Reich werden die „Betrachtungen zu einer nachsichtigen Deutung der menschlichen Motive und Handlungen" (Φροντίσματα περὶ ἐπιεικοῦς ἑρμηνείας τῶν τοῦ ἀνθρώπου κινημάτων καὶ πράξεων) vorgelesen, eine Replik auf La Rochefoucaulds *Réflexions ou sentences et maximes morales*, sowie nach dem Vorbild der Baconschen *imagines* die moralisch-politischen Kommentare zu Thales' und Solons Viten von Diogenes Laertius (Ἀποσημειώσεις ἠθικαὶ καὶ πολιτικαὶ εἰς τὸν βίον τοῦ σοφοῦ Θαλοῦ & Εἰς τὸν βίον τοῦ Σόλωνος).[42]

Diesem explorativen Aufeinandertreffen des antiken und modernen Wissens in der literarischen Praxis des Oikos – es sei angemerkt, dass die *Philotheos' Parerga* erst 1800 in Wien gedruckt wurden – steht die zu Lebzeiten des Fürsten wiederholt veröffentlichte Abhandlung *Περὶ Καθηκόντων*/*De officiis* zur Seite.[43] Auch wenn man aus heutiger Perspektive der Würdigung Joseph von Hammer-Purgstalls, dass Nikolaos'„Buch über die Pflichten in der neugriechischen Literatur denselben Platz behauptet, wie das Cicero's in der römischen",[44] nicht folgen würde, stellte im Horizont des 18. Jahrhunderts *Περὶ Καθηκόντων* sowohl Nikolaos' Eintrittskarte in die europäische Gelehrtenrepublik als auch das Zeugnis für dessen Einordnung in der ersten Darstellung der neugriechischen Philosophiegeschichte dar; war ihr Verfasser noch unschlüssig, ob beim Vater Alexandros der Vorrang „dem Politiker unter den Philosophen oder dem Philosophen unter den Politikern" (τὸν ἐν τοῖς φιλοσοφοῦσιν οὕτω πολιτευσάμενον, ἢ γοῦν τὸν οὕτως ἐν τοῖς πολιτευομένοις φιλοσοφήσαντα) gegeben werden sollte, ist der Sohn derjenige gewesen, „der die Philosophie, zeit seines Lebens, als Beisitzerin auf dem Thron gehabt" habe (ὁ τὴν φιλοσοφίαν ἐσχηκὼς διὰ βίου ἐπὶ τοῦ θρόνου συμπάρεδρον).[45]

ἐὰν μή, ἦν δ' ἐγώ, ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλῆς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταὐτὸν συμπέσῃ, δύναμίς τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία, τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἑφ' ἑκάτερον αἱ πολλαὶ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ὦ φίλε Γλαύκων, ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ' οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει, οὐδὲ αὕτη ἡ πολιτεία μή ποτε πρότερον φυῇ τε εἰς τὸ δυνατὸν καὶ φῶς ἡλίου ἴδῃ, ἣν νῦν λόγῳ διεληλύθαμεν. ἀλλὰ τοῦτό ἐστιν ὃ ἐμοὶ πάλαι ὄκνον ἐντίθησι λέγειν, ὁρῶντι ὡς πολὺ παρὰ δόξαν ῥηθήσεται: χαλεπὸν γὰρ ἰδεῖν ὅτι οὐκ ἂν ἄλλη τις εὐδαιμονήσειεν οὔτε ἰδίᾳ οὔτε δημοσίᾳ.

Wenn nicht, sprach ich, entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten oder die jetzt so genannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophieren und also dieses beides zusammenfällt, die Staatsgewalt und die Philosophie, die vielerlei Naturen aber, die jetzt zu jedem von beiden einzeln hinzunahen, durch eine Notwendigkeit ausgeschlossen werden, eher gibt es keine Erholung von dem Übel für die Staaten, lieber Glaukon, und ich denke auch nicht für das menschliche Geschlecht, noch kann jemals zuvor diese Staatsverfassung nach Möglichkeit gedeihen und das Licht der Sonne sehen, die wir jetzt beschrieben haben. Aber dies ist es eben, was mir schon lange Bedenken macht zu reden, weil ich sehe, wie es gegen aller Menschen Meinung angeht. Denn es geht schwer einzusehen, dass in einem anderen keine Glückseligkeit sein kann, weder für den einzelnen, noch für das Ganze.[46]

Der Topos des Philosophenkönigs begleitet Nikolaos nach seiner Rückkehr auf den wallachischen Thron im Jahr 1719, als er für die Zwecke der Legitimation und Selbstinszenierung des Oikos das schon von seinen Vorgängern im Donaufürstentum etablierte Druckwesen einsetzte und *Περὶ Καθηκόντων*, Frucht der müßigen Studien während der Gefangenschaft in Hermannstadt und Karlsburg, veröffentlichte. Das zielstrebige Lancieren seiner Abhandlung über die Kommunikationsmedien der Gelehrtenrepublik – *Acta Eruditorum* (1720), *Bibliothèque Ancienne et Moderne* (1720) und *Giornale de' Letterati d'Italia* (1721) – bereitete den Weg für die zweisprachige Ausgabe von 1722 in Leipzig,

DOI: 10.13173/9783447121804.505
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Außerdem ist die Osmanische Selbstherrschaft dreigeteilt. Von den Untertanen in den Städten, in den Dörfern und auf dem Land, da sie armselig und knechtisch sind, unbewaffnet und weichlich, nimmt kein Aufstand je seinen Anfang. Das Militär meutert zwar oft, aber da es an vielen Orten verteilt ist, wird es zur Besonnenheit gezwungen und sogar in voller Kraft durch die Städter und die Dörfler abgerieben. Zudem wird die meuterische Fraktion im Militär durch ständige Morde im Auftrag der Notabeln gesäubert. Der dritte Teil besteht aus den Überlegenen. Denn diese sind weder jene, welche die verdunkelten Bilder ihrer Vorfahren vorzeigen, noch diejenigen, die sich aufgrund der Anzahl ihrer Verwandten und Angehörigen mit den höchsten Würden schmücken, sondern jene, die sowohl aufgrund natürlicher Begabung als auch ihres unermüdlichen Fleißes vorankommen und bis auf die erhabensten Würden erhoben werden. Falls sie erfolgreich ihre Aufgaben meistern, bleiben sie unberührt. Falls sie aber Übles tun oder planen, oder wenn bloß der Verdacht gegen sie aufkommt, so büßen sie ohne Weiteres Leben und Amt ein, besonders wenn sie in dieses unverdient reingehüpft waren.

Übersetzung zu: Alexandros Mavrokordatos, „Πρεσβευτικὸς πρὸς Γερμανοὺς Λόγος Ὑπερ Εἰρήνης (Gesandtschaftsrede an die Deutschen für den Frieden)“, Επιστολάριον εκ διαφόρων ερανισθέν, Istanbul 1804, S. 327.

Alexandros Mavrokordatos (1641–1709)

Mavrokordatos' Gesandtschaftsrede soll im Februar 1689 im Schloss Pottenbrunn bei Wien gehalten worden sein, wo er zusammen mit seinem Kollegen Zülfikar Efendi als Bevollmächtigter des Sultans vergebens ein Ende des seit 1683 (Belagerung Wiens) währenden Kriegs mit der Kaiserlichen Delegation verhandelte. Obwohl die Rede an sich wohl fiktiv ist, entspricht sie den Argumenten der osmanischen Delegation, wie sie uns aus den Verhandlungsakten bekannt sind. Mavrokordatos beschwört das christliche Gewissen seiner Habsburger Partner und spricht deren Gelehrsamkeit an. Zugleich inszeniert er sich als intimer Kenner der osmanischen Realitäten und warnt vor dem vorschnellen Wunschdenken eines osmanischen Zusammenbruchs, sei es wegen der Kriegsverluste oder interner Revolten.

Dem diatopischen Wissenstransfer über den osmanischen Orient[47] in der Gesandtschaftsrede steht ein diachroner zur Seite, der sich in der Rekontextualisierung antiker politischer Begrifflichkeit (αὐταρχία, βουλὴ, κράτος) manifestiert. Obwohl die religiöse Differenz Mavrokordatos' liminale Position bedingt, wird sie in der Rede selbst nicht thematisiert. Trotzdem darf man annehmen, dass im Lob der osmanischen Meritokratie der Aufstieg der *homines novi* des Oikos und die Durchsetzung der Mavrokordati als griechisch-orthodoxer und osmanischer Elite mitgedacht sind. Für Nikolaos, der sich anhand einer Notiz in seinem Florilegium die gründliche Lektüre der Rede vornahm, dürften diese Wendungen als Vorbild und Vorwegnahme seines Projektes gelten.

Ἔτι δὲ τριχῇ διῃρημένης τῆς Ὀθωμανικῆς αὐταρχίας ἀπὸ μὲν τοῦ κατηκόου τοῦ τε ἐν ταῖς Πόλεσι, καὶ ταῖς Κώμαις, καὶ τοῖς ἀγροῖς ταπεινοῦ τε καὶ ἀνδραποδόδους ὄντος, ἀόπλου τε καὶ μαλθακοῦ, οὐδέπω στάσις οὐδεμία κεκίνηται. Τὸ δὲ στρατιωτικὸν τὰ πολλὰ μὲν στασιάζει, ἀλλὰ καὶ τοῦτο τὸ γένος πολλαχῇ μεμερισμένον πρὸς τε ἀλλήλων σωφρονεῖν ἀναγκάζεται, καὶ σφριγῶν ὑπὸ τῶν Πολιτῶν καὶ τῶν Χωρικῶν ἐκτρίβεται. Πρὸς δὲ καὶ ὑπὸ τῶν προυχόντων ὅσον ἐν αὐτῷ στασιῶδες φόνοις διηνεκέσι ἀποκαθαίρεται. Τρίτη δὲ μοῖρα ἡ τῶν ὑπερεχόντων ἐστίν, ἐπεὶ δὲ τούτων, οὐχ οἱ τῶν προγόνων ἐπιδεικνύοντες τὰς ἐζοφωμένας εἰκόνας, οὐδ ὁπόσοι συγγενῶν, καὶ προσηκόντων στίφεσι περιστοίχονται ταῖς ἀνωτέρῳ τιμαῖς κοσμοῦνται, ἀλλ' ὅσοι τῇ τε ἐκ φύσεως ἐπιτηδειότητι, καὶ τῇ ἀτρύτῳ φιλοπονίᾳ χρῶνται, οὗτοι πρόσω ἰόντες ἀναβιβάζονται μέχρι ἐς τὰς ὑπερβεβηκείας ἀξίας, καὶ δήτα καλῶς μὲν τοῖς πράγμασι ἐπιστατοῦντες, καὶ ἀρέσκοντες ὑφίστανται ἀκλινεῖς, φαῦλα δὲ εἴτε δρῶντες, εἴτε μελετῶντες, εἰ, καὶ μόνον ὕποπτα γένοιτο τα πρὸς αὐτῶν, οὐδενὶ πόνῳ τοῦ βίου καὶ τῆς ἀρχῆς παραλύονται, καὶ μάλιστα γὲ ἦν ἂν τύχωσι παρ' ἀξίαν εἰσπεπηδηκότες.

DOI: 10.13173/97834471218O4.505
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Konstantinos Mavrokordatos (1711–1769)

Konstantinos Mavrokordatos baute die Legitimation seiner prekären und diskontinuierlichen Herrschaft (er herrschte zehnmal in der Wallachei und der Moldau zwischen 1730 und 1769) namentlich auf das Erbe seines Vaters, Nikolaos. Auch die Veröffentlichung seiner Gesetzgebung – die Abschaffung einer Sondersteuer, vermarktet als „Constitution" – im *Mercure de France* gehört in diesen Zusammenhang.[48] Es handelte sich nicht nur um eines der maßgebendsten Journale der Zeit, sondern auch um ein semi-offizielles, gefördert vom französischen Außenministerium; Konstantinos' Publikation erfolgte im Zusammenhang der osmanischen Gesandschaft nach Paris im Januar 1742 – der bezeichnenderweise ein Spezialheft des Journals gewidmet war – in vergleichbarer Weise, wie Nikolaos seinerzeit, d. h. der Tulpenzeit, die osmanische Gesandtschaft von 1722 nach Paris nutzte, um die *Philotheos' Parerga* dem französischen Hof und der Bibliothèque Royale zu präsentieren.

Die wiederholten Verweise auf Nikolaos und dessen Hoffnungen auf seinen Nachfolger im Text der *Constitution* suggerieren ein dynastisches Regime; auf die osmanische Bedingtheit wird einfach mit der Wendung von der „Gunst des Himmels" angespielt, die ansonsten als ein christliche Demutszeugnis durchgehen könnte. Aspekte des Wissenstransfers lassen sich etwa in der Beschwörung des „Gemeinwohls" festmachen, die einer Rekontextualisierung antiker und christlicher Vorstellungen des idealen Herrschers im Kontext des Reformabsolutismus entspricht.

Pour satisfaire le désir que nous a toujours animé de soulager les Peuples, & conformément aux Conseils du feu Prince de glorieuse mémoire, notre Seigneur & Père Nicolas Alexandre Mauro Cordato ; après une sérieuse réflexion nous avons travaillé, à faire les établissements dont on va voir le détail. [...]

Le Prince Nicolas Alexandre, d'heureuse mémoire, notre Seigneur & Père, n'avoit jamais perdue de vue ce Projet, & dans l'espérance que nous pourrions un jour être élevés au Gouvernement, ils Nous communiquoit ses vues & ses projets, & nous faisoit une vive peinture des malheurs qu'attiroit après soi cette imposition pernicieuse, afin de Nous engager, en cas que par la faveur du Ciel nous fussions élevés au Gouvernement, à tenter tous les moyens possibles, pour détruire une contribution, si contraire au bien de la Province. [...]

C'est pourquoi, pour nous conformer aux avis de feu notre Seigneur & Père Nicolas Alexandre, & pour faire connoître que rien ne nous touche plus vivement que le bien public, Nous avons, de l'avis de notre Conseil, aboli cette pernicieuse contribution.

Um den Wunsch zu befriedigen, der uns schon stets inspiriert hat, das Volk zu entlasten und gemäß dem Rat des seligen Fürsten glorreichen Andenkens, unseres Herrn und Vaters, Nikolaos Alexander Mavrokordatos, haben wir nach ernsthafter Überlegung daran gearbeitet, diese Erlasse zu verabschieden, die man in Einzelheiten sehen wird. [...] Der selige Fürst Nikolaos Alexander, unser Herr und Vater, hatte dieses Projekt nie aus den Augen verloren; und in der Hoffnung, dass wir eines Tages in die Regierung erhoben werden könnten, vertraute er uns seine Ansichten und seine Projekte an und gab uns ein lebendiges Bild des Unglücks, das diese schädliche Besteuerung mit sich brachte, um uns für den Fall, dass wir durch die Gunst des Himmels in die Regierung erhoben würden, zu verpflichten, alle möglichen Mittel auszuprobieren, um eine derart dem Wohl der Provinz abträgliche Abgabe abzuschaffen [...] Deswegen, um dem Rat unseres seligen Herrn und Vaters Nikolaos Alexander zu entsprechen und um bekannt zu machen, dass uns nichts tiefer berührt als das Gemeinwohl, haben wir, mit Zustimmung unseres Rates, diese schädliche Abgabe abgeschafft.

Übersetzung zu: Mercure de France, Juli 1742: „Constitution faite par S. A. M. le Prince Constantin Mauro Cordato, Prince des deux Valachies & de la Moldavie le 7. Février 1740", S. 1516 f.

DOI: 10.13173/97834471218O4.505
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 4: Titelbild der Londoner Ausgabe von *De Officiis* (1724). Bukarest, BAR, I 632494

versehen mit einer lateinischen Übersetzung und einem in Berlin bestellten und von Johann Georg Wolfgang eingravierten Bildnis des Fürsten.

Schon am 10. Februar 1721 versicherte Jean Le Clerc Nikolaos' Sekretär Antoine Epis vom Erfolg des Selbstbildes:

> La Valachie est bien heureuse sous le gouvernement de S.A. qui a verifié le mot de *Platon* que les peuples seroient heureux, *si les Philosophes gouvernoient, ou si les Rois* étoient *Philosophes*.
>
> Die Walachei ist äußerst glücklich unter der Regierung seiner Hoheit, die *Platons* Wort bewahrheitet hat, dass die Menschen glücklich wären, *wenn die Philosophen regieren würden oder wenn die Könige Philosophen* wären.[49]

Die Buchbesprechung der Bukarester Ausgabe in den *Acta Eruditorum* vom September 1720, einer Zeitschrift herausgegeben u. a. von Thomas Fritsch, dem späteren Verleger der Leipziger Ausgabe, hatte für den Autor Mavrokordatos bereits eine illustre Ahnenreihe von Königen und Prinzen konstruiert: Marcus Aurelius, die byzantinischen Kaiser Basileios I., Leo VI. und Konstantin VII. Porphyrogennetos, die paränetische Fürstenliteratur verfasst hatten, und James I. von England mit seinem *Basilikon Doron* (1599).[50] Und last, but not least: der für die Gegenwart vorbildhafte Charakter des philosophierenden Fürsten wurde auch vom Erzbischof von Canterbury William Wake (1657–1737) in seinem Briefwechsel mit Nikolaos rhetorisch hervorgehoben:

DOI: 10.13173/97834471218O4.505
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

O beati nos, de plebe, subditi, si sic animos suos informarent alii omnes principes! Neque philosophiae studium in alliis solummodo accenderent, verum etiam Ipsi, quod Tu facis, philosopharentur!

Oh, gesegnet wären wir, das einfache Volk, die Untertanen, wenn nur alle anderen Fürsten sich auf diese Weise belehren würden! Sie würden auch nicht nur das Studium der Philosophie in anderen entfachen, sondern auch selbst, wie Du es tust, philosophieren![51]

Mit dem Programm von *Περὶ Καθηκόντων* – mit den Worten des deutschen Übersetzers von 1739, eine „treffliche Sittenlehre […] aus der gelehrten Feder eines grossen Fürsten", in der der „Philosophirende, oder vielmehr Christliche Regent […] Christliche Lehren fein, ordentlich, und nach Anweisung gescheudter Philosophischer Reguln"[52] vorgetragen hat –, lernte die europäische Gelehrtenrepublik noch mit Staunen einen Zeitgenossen kennen, der in der antiken Ethik, in der Moral der Heiligen Schrift und in den Kirchenvätern bewandert war,[53] im Sprachregister des Klassischen Attischen schrieb, das das Lob der Rezensenten erntete und den schlüssigen Beweis lieferte, dass die Musen aus dem Osten nicht entkommen waren („non decessisse Musas ex oriente"),[54] und zugleich als Hospodar der Wallachei Vertreter der osmanischen Verwaltung war. Die Herrschertugendlehre des christlichen Philosophenkönigs im Osmanischen Reich des Türken wurde zunächst in ihrer Funktion für die Griechen im Orient gewürdigt, etwa von Le Clerc in der Buchbesprechung der Bukarester Ausgabe:

On ne peut pas ne louer point son bon dessein, & des pieuses leçons, qu'il donne à ces Compatriotes, qui en ont extrémement besoin ; si l'on en croit nos Voyageurs, qui les décrivent pires que les Turcs.

Nicht genug loben kann man [Nikolaos'] gute Absicht und die frommen Lehren, die er seinen Landsleuten gibt, derer sie dringend bedürftig sind; schenkt man unseren Reisenden Glauben, die sie schlimmer als die Türken beschreiben.[55]

In der Rezension der Leipziger Ausgabe, zu einem Zeitpunkt, als Le Clerc die Kontakte mit dem Fürstenhof etabliert hatte und im Dienst des Fürsten etwa als Berater für die Buchbestellungen der Bibliothek stand, dachte er dann auch an die Erziehung der Prinzen im „nôtre Europe Occidentale":

Ceux qui sont chargez [sic] de l'éducation des Jeunes Princes, en quelque endroit que ce soit, pourroient beaucoup profiter des excellentes leçons, que donne ici nôtre Savant Vaivode, également versé dans la Théorie & dans la Pratique des grandes affaires.

Jene, die mit der Erziehung junger Prinzen betraut sind, an welchem Ort auch immer, könnten großen Profit ziehen von den ausgezeichneten Lektionen, die unser Gelehrter Woiwode hier erteilt, welcher sowohl in der Theorie als auch in der Praxis der Staatsgeschäfte bewandert ist.[56]

Wie lässt sich jedoch der Widerspruch zwischen behaupteter Souveränität – auch des Typs einer absolutistischen Transformation des platonischen Philosophenkönigs, derzufolge es nicht mehr darauf ankommt, dass nur die Philosophen regieren, sondern, dass die tugendhaften Könige auch christlich-stoische Philosophen sein sollen – und permanenter Prekarität im osmanischen Machtsystem bzw. auf dem Kräftefeld rivalisierender Bojarenhäuser in den Donaufürstentümern überspielen? Sogar ein Hoflaudator in Bukarest konnte dem Problem nicht aus dem Weg gehen, um dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist, zu geben; dies verrät seine verlegene Formulierung: die jetzige Zeit ist offensichtlich jene, während der „die Könige, oder, *was dasselbe ist, die Fürsten* philosophieren und die Philosophen regieren" (οἱ βασιλεῖς, ταὐτὸν εἰπεῖν ἡγεμόνες, φιλοσοφοῦσι καὶ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύουσιν).[57] Der Kultivierung der wissensoikonomischen *virtù* des „Philosophenfürsten", die sich den prekären Wendungen der machtoikonomischen *fortuna* entgegensetzt, ist eine nicht zu bewältigende Kontingenz eingeschrieben – solange die Macht mit fremdem Waffen und Dekreten gewonnen und die genealogische Option der Devolution von keinen dynastischen Hausgesetzen garantiert werden konnte.

Es mag sein, dass der „Philosophenfürst" mit seinem in den 20er Jahren des 18. Jahrhun-

DOI: 10.13173/9783447121804.505
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

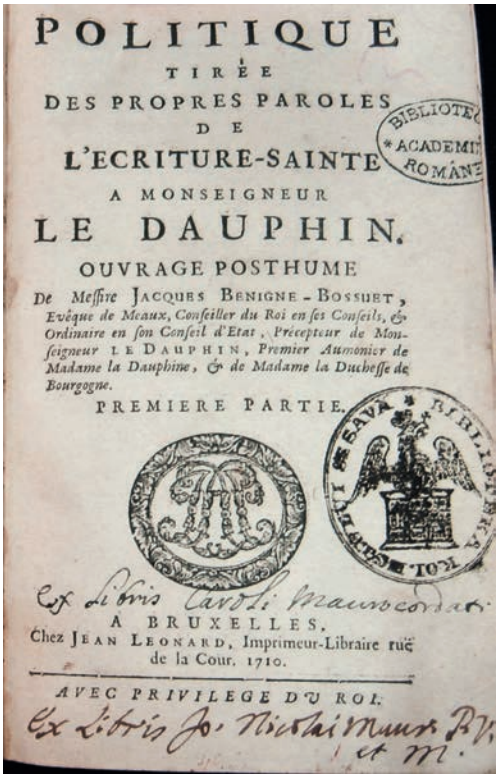

POLITIQUE
TIRÉE
DES PROPRES PAROLES
DE
L'ECRITURE-SAINTE
A MONSEIGNEUR
LE DAUPHIN.
OUVRAGE POSTHUME
De Messire JACQUES BENIGNE-BOSSUET,
Evêque de Meaux, Conseiller du Roi en ses Conseils, & Ordinaire en son Conseil d'Etat, Précepteur de Monseigneur LE DAUPHIN, Premier Aumônier de Madame la Dauphine, & de Madame la Duchesse de Bourgogne.
PREMIERE PARTIE.
A BRUXELLES.
Chez JEAN LEONARD, Imprimeur-Libraire rüe de la Cour. 1710.
AVEC PRIVILEGE DU ROI.
Ex Libris Caroli Maurocordat.
Ex Libris Jo. Nicolai Mauro Pr. et M.

Abb. 5: Titelbild von Bossuets *Politique* (1710) mit Exlibris von Nikolaos und Skarlatos (Carolus) Mavrokordatos. Bukarest, BAR, I 43535

derts propagierten Modell einer tugendhaften *Gouvernmentalität* die Legitimation unter den Bojarenkreisen[58] erworben und jene Diskurse und Dispositive entwickelt hat, die ihn nicht mehr, wie in den ersten Jahren in Jaschi und in Bukarest, in die Nähe der Tyrannei rückten. Für Nikolaos, der vom Sultan Ahmed III. im November 1709 als Phanariot zum Hospodaren der Moldau ernannt wurde, ohne dass dieser vorher die örtlichen Bojaren konsultierte, hatte sich damals ein Bild verbreitet, das von besonderer Resistenz gewesen ist: „er kam nicht als Fürst, sondern als ein Löwe gegen alle" („şi aŭ venită nu ca unŭ Domnŭ, ce ca unŭ leŭ , asupra tuturorŭ").[59] Seine „allzu grosse strenge […] im anfange seiner regierung",[60] wie sie sich in der Niederschlagung und Verfolgung der lokalen Opposition um den Oikos der Cantacuzino manifestiert hatte, sollte in *Περὶ Καθηκόντων* überschrieben werden mit einer Theorie der tugendhaften Aufführung.

Vor diesem Horizont lässt sich auch eine weitere literarische Übung von Nikolaos kontextualisieren: die schon im Juli 1722 in den *Acta Eruditorum* angekündigten „Phalarischen Briefe, verfasst nach dem Vorbild von Phalaris, doch mit gesünderen Lehren der Philosophie bestückt" (*epistolae Phalaridae, ad Phalaridis modum compositae, sed sanioribus Philosophiae praeceptis refertae*).[61] Bei den sechs handschriftlich überlieferten Briefen von Nikolaos in Anlehnung an die ersten sechs Phalarisbriefe, die sich als „eine Apologie der Politik von Nikolaus selbst, seiner Vorstellung von der Regierung" lesen lassen,[62] hat sein zeitgenössischer Absolutismus Pate gestanden. Im dritten Pseudophalarisbrief an Tyrsenus fügt Nikolaos hinzu:

Βασιλεία, ὅσαγε εἰς ἀνθρώπους ἥκει, ἄνετον χρῆμα καὶ διαῤῥήδην ἀνυπεύθυνον, καὶ οἱ νόμοι δ' ἀνέχονται τοῦ ἄρχοντος ἐπιδιορθωμένου τε καὶ μεταπλάττοντος. Αὐτὴ μόνῳ γὰρ Θεῷ λόγον ἀποδίδωσι.

Das Königtum, was die Menschen betrifft, ist eine freie und eindeutig souveräne Sache; daher dulden es die Gesetze, wenn der Herrscher Korrekturen und Umgestaltungen vornimmt. Es selbst ist nur Gott Rechenschaft schuldig.[63]

Dieses absolutistische Herrschaftsideal basiert jedoch, so lässt der Verweis auf die „gesünderen Lehren der Philosophie" deuten, auf jenen Tugenden wie Mäßigung, Mildtätigkeit und Nachsicht, deren direkte Benennung man im sechsten Pseudophalarisbrief vermisst, die aber in *Περὶ Καθηκόντων* zu Eckpunkten der tugendlichen Aufführung werden. Dieser Brief an Zeuxippus wird von Nikolaos folgendermaßen überschrieben:

Ἔδει καὶ νεότητα σφαδάζουσαν καὶ γῆρας σωφρονεῖν μήπω μαθὸν κολάσαι. Ἀλλὰ μιγνὺς ἐγὼ ταῖς ποιναῖς τὴν ἀπὸ τῆς ἐπιεικίας ἱλαρότητα, τῇ μὲν σῇ πολιᾷ δωροῦμαι τὸν υἱόν, τῇ δ' ἐκείνου νεότητι τὸ σὸν γῆρας. Καθάπερ δὲ τὰ τῆς φιλανθρωπίας, οὕτω καὶ τὰ τῆς κολάσεως πάντως ἡμῖν ἀπαντήσει κοινὰ τὸ ἀπὸ τοῦδε μὴ σωφρονοῦσιν.

DOI: 10.13173/97834471218O4.505
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Die rebellische Jugend sollte genauso bestraft werden wie das Alter, das noch nicht gelernt hat, maßvoll zu sein. Dennoch mische ich die Strafen mit der Nachsicht, die die Mildtätigkeit verleiht, und schenke deinem weißen Haar deinen Sohn und seiner Jugend dein Alter. Aber wie die Gnade, so wirst du auch die Strafe teilen, wenn du nicht maßvoll handelst.[64]

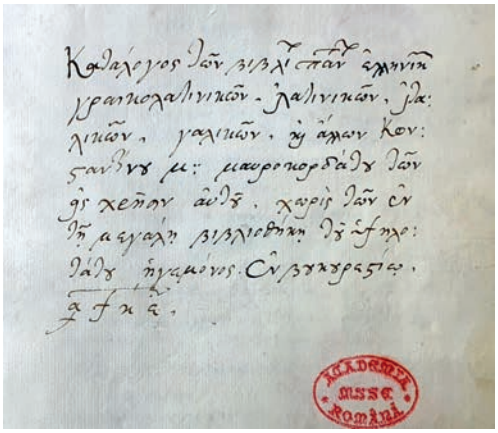


Abb. 6: Bücherinventar von Konstantinos Mavrokordatos (1725). Bukarest, BAR, ms. gr. 1052

Der „Philosophenfürst" inszeniert trotz der Prekarität im Reich (aber auch wegen seiner pro-osmanischen Haltung und seiner Funktion als Vermittler zwischen der Pforte und der europäischen Gelehrtenrepublik) den intertextuellen Raum einer absoluten Souveränität über sein Fürstentum. Symbolisch inszeniert er ebenfalls eine Thronfolge, die quasi platonisch durch das tugendhafte Machtwissen legitimiert werden soll. Allerdings – und in direkter Anlehnung an die Aspirationen seiner lokalen Vorgängerhäuser, die Thronfolge für sich zu beanspruchen, in deren Fall jedoch mit Hilfe fremder Waffen, die des Russischen oder Habsburgischen Reiches – innerhalb des Oikos. Vor dem Hintergrund einer so imaginierten Dynastie sind symbolische Gesten von Bedeutung. Das erhaltene Exemplar der *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte a monseigneur le Dauphin* (1710) von Bossuet (1627–1704) aus der Bibliothek des Oikos hat ein doppeltes Exlibris, sowohl von Nikolaos als auch von seinem Sohn Skarlatos.

Man kann sich vorstellen, wie der Vater seinem Nachfolger wie einem Dauphin dieses Handbuch des tugendhaften Machtwissens überreicht, oder wie er, nach der Krankheit von Skarlatos und den enttäuschten Hoffnungen auf die Nachfolge, den jüngeren Konstantinos auf seine Rolle vorbereitet, indem er die Sammlung jener Bücher organisiert, die ihn an den Schnittstellen von Wissen und Macht leiten sollen: Κατάλογος τῶν βιβλίων πάντων ἑλληνικῶν, γραικολατινικῶν, λατινικῶν, ἰταλικῶν, γαλλικῶν καὶ ἄλλων Κωνσταντίνου Μαυροκορδάτου τῶν εἰς χρῆσιν αὐτοῦ (Ιούνιος 1725) („Inventar aller Bücher, griechischer, griechisch-lateinischer, lateinischer, italienischer, französischer und anderer, über die Konstantinos Mavrokordatos verfügt (Juni 1725)"). Dass diese imaginäre Synthese einer breitgefächerten Episteme in Bewegung mit der politischen Selbsterhaltung einer Dynastie nicht nachhaltig gewirkt hat, dieses Wissen blieb Nikolaos erspart. Wenige Wochen nach seinem Tod, im September 1730, sollte die sog. Patrona Halil-Revolte, die Ahmed III. den Thron und seinen Großwesir Nevşehirli Damad Ibrahim Pascha das Leben kostete, einen ungeahnten Umsturz herbeiführen. Ermöglicht durch das *momentum* der Tulpenzeit, jener Ordnung des osmanischen Staatswesens, die die diplomatische und kulturelle Öffnung des Reiches bewirkte, und der pro-osmanischen Haltung der „Dynastie" gegenüber der russischen Herausforderung, veranlasste die Macht-Wissensoikonomie des Hauses Mavrokordatos das kurzweilige und kurzlebige Paradoxon eines griechischen ‚Absolutismus' unter osmanischer Herrschaft und die Neukartierung von epistemischen Autoritäten. Für das Machtwissen im Oikos erweist sich die Selbstvergewisserung und -inszenierung der Macht des „Philosophenfürsten"-Wissens als sein eigentlicher Kern.

Miltos Pechlivanos & Nikolas Pissis

DOI: 10.13173/97834471218O4.505
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

1 Émile Legrand, *Épistolaire Grec*, Paris 1888, S. 46. Alle Übersetzungen ins Deutsche stammen – wenn nicht anders angegeben – von den Verfassern.

2 Niccolò Machiavelli, *Il Principe*/*Der Fürst*, hg. u. übers. v. Philipp Rippel, Stuttgart 1986, S. 49. Dass dem eifrigen Leser Machiavellis Nikolaos Mavrokordatos (s. u.) diese Dialektik von *fortuna* und *virtù* bekannt gewesen ist, liegt auf der Hand; sowohl die gnomologischen Schriften von Alexandros verraten die Vertrautheit mit der Machiavellismus-Debatte der Frühen Neuzeit (s. C. Th. Dimaras, „Alexandre Mavrocordato, Machiavel et La Rochefoucauld. Notes de lecture", in: ders., *La Grèce au temps des Lumières*, Genf 1969, S. 19–26) als auch das Konzept der *homines novi* scheint im Haus Mavrokordatos geläufig gewesen zu sein, wie etwa eine Marginalnotiz mit dieser Bezeichnung im Exemplar von Henri Estiennes, *Conciones sive Orationes ex Graecis Latinisque Historicis excerptae*, Genf 1570, aus der Hand des Schwiegersohns von Nikolaos, Ioannis Skarlatos, bezeugt.

3 Andrei Pippidi, „Phanar, Phanariotes, Phanariotisme", in: *Revue des Études Sud-Est Européennes* 13 (1975), S. 231–239; D. G. Apostolopoulos, „Η ελληνική κοινωνία της Κωνσταντινούπολης στο β΄ μισό του 17ου αιώνα. Σχόλια σε μια γαλλική περιγραφή την εποχή της ανόδου των Φαναριωτών", in: ders., *Για τους Φαναριώτες. Δοκιμές ερμηνείας και μικρά αναλυτικά*, Athen 2003, S. 137–153; Alkis Angelou, „Η Κωνσταντινούπολη εκ των κάτω και εκ των έσω", in: *Σύγχρονα Θέματα* 78–79 (2001), S. 52–87; Radu G. Păun, „*Well-born of the Polis*. The Ottoman Conquest and the Reconstruction of the Greek Orthodox Elites under Ottoman Rule (15th–17th Centuries)", in: *Türkenkriege und Adelskultur in Ostmitteleuropa vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, hg. v. Robert Born u. Sabine Jagodzinski, Ostfildern 2014, S. 59–85.

4 Cumhur Bekar, „The Rise of the Köprülü Household: The Transformation of Patronage in the Ottoman Empire in the Seventeenth Century", in: *Turkish Historical Review* 11 (2020), S. 229–256.

5 Christine M. Philliou, *Biography of an Empire. Governing Ottomans in an Age of Revolution*, Berkeley/Los Angeles 2011, S. 27–32 u. dies., „Families of Empires and Nations. Phanariot *Hanedans* from the Ottoman Empire to the World Around it (1669–1856)", in: *Transregional and Transnational Families in Europe and Beyond. Experiences since the Middle Ages*, hg. v. Christopher H. Johnson u. a., New York/Oxford 2011, S. 177–199; Suraiya Faroqhi, „The Ottoman Empire: the age of ‚political households' (eleventh–twelfth/seventeenth–eighteenth centuries)", in: *The New Cambridge History of Islam*, Bd. 2: *The Western Islamic World. Eleventh to Eighteenth Centuries*, hg. v. Maribel Fierro, Cambridge 2011, S. 366–410; Molly Greene, *The Edinburgh History of the Greeks, 1453 to 1768. The Ottoman Empire*, Edinburgh 2015, S. 132–136, 192–212.

6 Bibliothek der Rumänischen Akademie (BAR), Bukarest, ms. gr. 212, fol. 112r–112v. Neben dieser Gedenkrede von Dimitrios Prokopiou Pamperis für Nikolaos Mavrokordatos (1731), s. a. dessen „Ἐπιτετμημένη ἀπαρίθμησις τῶν κατὰ τὸν παρελθόντα αἰώνα λογίων Γραικῶν καὶ περὶ τινῶν τῶν ἐν τῷ νῦν αἰώνι ἀνθούντων"/„Eruditorum Graecorum superioris & praesentis saeculi Recensio", in: *Bibliotheca Graeca* 11 (1723), S. 769–808. S. Abb. 1.

7 Malte Fuhrmann, *Konstantinopel – Istanbul. Stadt der Sultane und Rebellen*, Frankfurt a. M. 2019, S. 191–226; *A Companion to Early Modern Istanbul*, hg. v. Shirine Hamadeh u. Çiğdem Kafescioğlu, Leiden/Boston 2021.

8 Harun Küçük, *Science Without Leisure: Practical Naturalism in Istanbul, 1660–1732*, Pittsburgh 2020; Vefa Erginbaş, „Enlightenment in the Ottoman Context: İbrahim Müteferrika and His Intellectual Landscape", in: *Historical Aspects of Printing and Publishing in Languages of the Middle East*, hg. v. Geoffrey Roper, Leiden/Boston 2014, S. 53–100.

9 Gilles Veinstein, *Le paradis des infidèles: Relation de Yirmisekiz Çelebi Mehmed efendi, ambassadeur ottoman en France sous la Régence*, Paris 1981, S. 28. Für die osmanische Diplomatie als Exploration der Modernität, s. Stéphane Yerasimos, „Explorateurs de la modernité. Les ambassadeurs ottomans en Europe", in: *Genèses* 35 (1999), S. 65–82.

10 Miltos Pechlivanos, „Bibliothoiconomy. Greek homines novi in the Ottoman Tulip

DOI: 10.13173/9783447121804.505
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Era", in: *Wissensoikonomien. Ordnung und Transgression in vormodernen Kulturen*, hg. v. Nora Schmidt u. a., Wiesbaden 2021, S. 161–178. Zur Anonymität des Verfassers, vgl. ders., „Για την αυτολογοκρισία ενός ηγεμόνα: Ο Νικόλαος Μαυροκορδάτος και τα Φιλοθέου Πάρεργα", in: *Έλεγχος ιδεών και Λογοκρισία από τις απαρχές της τυπογραφίας μέχρι το Σύνταγμα του 1844*, hg. v. Ilia Chatzipanagioti-Sangmeister u. a., Athen 2018, S. 173–192.

11 Nikolaos Mavrokordatos, *Φιλοθέου Πάρεργα*/*Les Loisirs de Philothée*, hg. u. übers. v. Jacques Bouchard, Athen/Montreal 1989, S. 84–86. Zum Lob Ahmeds III. s. S. 78–82.

12 Nicholas Dew, *Orientalism in Louis XIV's France*, Oxford 2009.

13 Alexander Maurocordatus, *Pneumaticum instrumentum circulandi sanguinis sive motu et usu pulmonum*, Bologna 1664. Neue Edition, hg. v. Lorenzo Guerrieri, Florenz 1965.

14 Nestor Camariano, *Alexandre Mavrocordato, le Grand Drogman. Son activité diplomatique 1673–1709*, Thessaloniki 1970.

15 Pechlivanos, „Bibliothoiconomy", S. 166–167. S. Abb. 2.

16 Ariadna Camariano-Cioran, *Les Académies princières de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Thessaloniki 1974; Peter Mario Kreuter, „Alte Schläuche für neuen Wein? Die Hofkultur der Phanarioten – Jenseits von Norbert Elias", in: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Philologia* 51/4 (2006), S. 137–152.

17 Corneliu Dima-Drağan, „Die Bücherschätze des Constantin Brâncoveanu, Fürsten der Walachei", in: *Biblos* 29 (1980), S. 27–33; ders., *Biblioteca unui umanist roman. Constantin Cantacuzino stolnicul*, Bukarest 1967; Mario Ruffini, *Biblioteca stolnicului Constantin Cantacuzino*, Bukarest 1973.

18 Jean Le Clerc, *Epistolario*, hg. v. Maria Grazia u. Mario Sina, Bd. 4: 1719–1732, Florenz 1997, S. 209.

19 Bibliothek der Rumänischen Akademie (BAR), Bukarest, ms. gr. 268, fol. 38v.

20 Alexandru Duţu, *Les livres de sagesse dans la culture roumaine. Introduction à l'histoire des mentalités sud-est européennes*, Bukarest 1971; Nikos Panou, *How to Do Kings with Words: Byzantine Imperial Ideology and the Representation of Power in Pre-Phanariot Admonitory Literature* (Diss. Harvard University), Cambridge, MA 2008.

21 Vgl. Nikolas Pissis, „La bibliothèque princière de Nicolas Mavrocordatos: pratiques de collection et de lecture", in: *Bibliothèques grecques dans l'empire ottoman*, hg. v. André Binggeli u. a., Turnhout 2020, S. 339–353.

22 Gabriel Naudé, *Advis pour dresser une bibliothèque*, hg. v. Bernard Teyssandier, Paris 2008, S. 65. Vgl. Miltos Pechlivanos, „Τα ηγεμονικά πάρεργα και η οικονομία της γνώσης", in: *Ο πρώιμος διαφωτισμός στην εποχή των πρώτων Μαυροκορδάτων*, hg. v. Nikos Mavrelos u. a., Athen 2021, S. 229–247.

23 Mavrokordatos, *Φιλοθέου Πάρεργα*, S. 172.

24 Le Clerc, *Epistolario*, S. 208.

25 Nikolas Pissis, „Ο Νικόλαος Μαυροκορδάτος ως αναγνώστης του Μακιαβέλλι", in: *Ο πρώιμος διαφωτισμός στην εποχή των πρώτων Μαυροκορδάτων*, hg. v. Nikos Mavrelos u. a., Athen 2021, S. 249–265.

26 Niccolò Machiavelli, *Opere*, Den Haag 1726. Exemplare in BAR: I 44000 (Bd. I, II, III); in der Bibliothek „Mihail Strajan" des Lyzäums „Carol I" in Craiova (BMS): 52298 (Bd. II), 52297 (Bd. III). S. Abb. 3.

27 Mavrokordatos, *Φιλοθέου Πάρεργα*, S. 120.

28 BAR, I 44000, Bd. III, S. 343 (= *Discorsi*, III, Kap. 15).

29 Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres*, Amsterdam 1720. Exemplare in BAR, I 30187 und in BMS, 52207.

30 Giorgos Kehagioglou u. Anna Tabaki, *Μιχαήλ Τσερβάντες, Ο επιτήδειος ευγενής δον Κισότης της Μάντσας. Η πρώτη γνωστή ελληνική μετάφραση έργου του Cervantes (τρίτη δεκαετία του 18ου αιώνα;)*, Athen 2007, S. 52.

31 Stessi Athini, „Fénelon dans la culture néo-hellénique (xviii^{e}–xix^{e} siècles)", in: *XVII^{e} siècle* 279/2 (2018), S. 285–318.

32 D. G. Apostolopoulos, „Αναζητώντας χρήσιμα εργαλεία για τα νέα καθήκοντα", in: ders., *Για τους Φαναριώτες. Δοκιμές ερμηνείας και μικρά*, Athen 2003, S. 137–153.

33 Athanasia Glykofrydi-Leontsini, „Δημήτριος Νοταράς και Emanuele Tesauro: Μια ανέκδοτη μετάφραση αριστοτελικής ηθικής και ο ρόλος των διανοουμένων της Διασποράς στη διακίνηση των ιδεών", in: *Πρακτικά του Γ΄ Ευρωπαϊκού Συνεδρίου Νεοελληνικών Σπουδών (ΕΕΝΣ). Ο ελληνικός κόσμος ανάμεσα στην εποχή του Διαφωτισμού και στον εικοστό αιώνα*, hg. v. Konstantinos A. Dimadis, Athen 2007, Bd. 1, S. 379–392.

34 Ariadna Camariano-Cioran, „Traducerea

DOI: 10.13173/9783447121804.505
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

greacă *Teatrului politic* atribuită greșit lui N. Mavrocordat și versinunile romanești", in: *Revista Istorică Romană* 11–12 (1941–1942 [1943]), S. 216–260; Alexandros Katsigiannis, „Στο κατώφλι της Αυλής: Η ποίηση στα 1700. Η ταυτότητα των παραθεμάτων του Πολιτικού Θεάτρου από το πρώτο χειρόγραφο (1716) στο έντυπο (1758)", in: *Κονδυλοφόρος* 15 (2017), S. 16–67. Für den bibliographischen Hinweis auf Chrysostomos Papadopoulos, „Νικόλαος Παπαδόπουλος Κομνηνός (1651–1740)", in: *Εκκλησιαστικός Φάρος* 12 (1913), S. 227–246 sei Alexandros Katsigiannis gedankt.

35 BAR, ms. it. 15, fol. 105r–113r. Vgl. Stessi Athini, „Η περίπτωση Baltasar Gracián y Moralès", in: *Τα άφθονα σχήματα του παρελθόντος. Μνήμη Άλκη Αγγέλου*, Thessaloniki 2004, S. 413–427, hier S. 415–417.

36 *Φροντίσματα τοῦ ἐκλαμπροτάτου ἀοιδίμου Ἀλέξανδρου Μαυροκορδάτου τοῦ ἐξ ἀποῤῥήτων*, Wien 1805.

37 Eudoxiu de Hurmuzaki, *Documente privitoare la Istoria Românilor*, Bd. 13, hg. v. Athanasios Papadopoulos-Kerameus, Bukarest 1909, S. 461.

38 Eudoxiu de Hurmuzaki, *Documente privitoare la Istoria Românilor*, Bd. 13, hg. v. Athanasios Papadopoulos-Kerameus, Bukarest 1909, S. 463–504.

39 Ankara,Türk Tarih Kurumu, fonds du Syllogos, ms. 9, fol. 123v; vgl. Jacques Bouchard, „Ο Νικόλαος Μαυροκορδάτος moraliste", in: *Ζητήματα Ιστορίας των Νεοελληνικών Γραμμάτων. Αφιέρωμα στον Κ. Θ. Δημαρά*, Thessaloniki 1994, S. 115–122, hier S. 118.

40 Mavrokordatos, *Φιλοθέου Πάρεργα*, S. 120.

41 Marinos Sariyannis, „Sociability, Public Life and Decorum", in: *A Companion to Early Modern Istanbul*, hg. v. Shirine Hamadeh u. Çiğdem Kafescioğlu, Leiden/Boston 2021, S. 473–502.

42 Mavrokordatos, *Φιλοθέου Πάρεργα*, S. 194–212 u. 128–144.

43 Bukarest 1719 (griechisches Original); Leipzig 1722 (zweisprachige Ausgabe mit lat. Übers. v. Stefan Bergler); London 1724, s. Abb. 4. Als *Kurzgefaßte Moral, das ist Ein Buch von tugendlicher Aufführung* erschien 1739 eine dt. Übers. v. Johann Balthasar Bernhold (1687–1769) in Ansbach. Neue kritische Edition: Nikolaos Mavrokordatos, *Περί Καθηκόντων Βίβλος/Traité des Devoirs*, hg. u. übers. v. Lambros Kampéridis, Athen 2014.

44 Joseph von Hammer-Purgstall, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Bd. 7: *Vom Carlowiczer bis zum Belgrader Frieden. 1699–1739*, Pest 1831, S. 395.

45 Evgenios Voulgaris, *Ἡ Λογικὴ ἐκ παλαιῶν τε καὶ νεωτέρων συνερανισθεῖσα*, Leipzig 1766, S. 43.

46 Plat. *rep.* 473d–473e. Dt. Übers. v. Friedrich Schleiermacher (= Platon, *Werke in acht Bänden griechisch und deutsch*, hg. v. Gunther Eigler, Bd. 4), Darmstadt 1990.

47 Peter Burke, „Translating the Turk", in: *Why Concepts Matter: Translating Social and Political Thought*, hg. v. Martin Burke u. Melvin Richter, Leiden/Boston 2012, S. 141–152.

48 Anne-Marie Cassoly, „Autour de l'insertion dans le Mercure de France de la ‚Constitution' de Constantin Mavrocordato", in: *Revue des Études Sud-Est Européennes* 19 (1981), S. 751–762; Florin Constantiniu u. Șerban Papacostea, „Les réformes des premiers princes phanariotes en Moldavie et en Valachie: Essai d'interprétation", in: *Balkan Studies* 13 (1972), S. 89–118.

49 Le Clerc, *Epistolario*, S. 78.

50 *Acta Eruditorum*, 1720, S. 385–389.

51 Jacques Bouchard, „Les relations épistolaires de Nicolas Mavrocordatos avec Jean Le Clerc et William Wake", in: *Ο Ερανιστής* 11 (1974), S. 67–92, hier S. 83.

52 Bernhold, *Kurzgefaßte Moral*, fol. 4r–5v.

53 S. die „Indices locorum" in: Nikolaos Mavrokordatos, *Περὶ καθηκόντων Βίβλος/Traité des devoirs*, hg. u. übers. v. Lambros Kampéridis, Athen 2014, S. 349–356.

54 Thomas Fritsch, Vorwort in der Leipziger Ausgabe 1722.

55 *Bibliothèque Ancienne et Moderne* 14 (1720), S. 116.

56 *Bibliothèque Ancienne et Moderne* 17 (1722), S. 422.

57 Ioannis Grammatikos, „Λόγος ἐγκωμιαστικὸς ἱστορικώτερον διαλαμβάνων τὸν βίον Νικολάου Αλεξάνδρου Μαυροκορδάτου, ἡγεμόνος πάσης Οὐγκροβλαχίας", in: Hurmuzaki, *Documente*, Bd. 13, Bukarest 1909, S. 249–265, hier S. 259 (Hervorhebung M. P. u. N. P.).

58 Radu G. Păun, „*Legitimatio principis*: Nicolas Maurocordato ou le savoir du pouvoir", in: *Pouvoirs et mentalités. Á la mémoire du Prof.*

DOI: 10.13173/9783447121804.505
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Al. Duțu, hg. v. Laurentiu Vlad, Bukarest 1999, S. 89–110.
59 Nicolai Muste, „Letopiseţul ţerei Moldovei", in: Michail Kogălniceanu, *Cronicele Romaniei,* Bd. 3, Bukarest 1874, S. 40.
60 „Maurocordato (Nicolaus)", in: *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschafften und Künste*, hg. v. Johann Heinrich Zedler, Bd. 20, Leipzig 1739, Sp. 2224.
61 *Acta Eruditorum,* 1722, S. 332.
62 Jacques Bouchard, „Les lettres fictives de Nicolas Mavrocordatos à la manière de Phalaris: une apologie de l'absolutisme", in: *Revue des Études Sud-Est Européennes* 13 (1975), S. 197–207, hier S. 202. Vgl. Vinko Hinz, *Nunc Phalaris doctum protulit esse caput. Antike Phalarislegende und Nachleben der Phalarisbriefe*, München/Leipzig 2002, S. 284, 291.
63 Ebd., S. 199.
64 Ebd., S. 201.

DOI: 10.13173/9783447121804.505
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Dasselbe Odyssee-Zitat in Platons Dialogen *Laches* und *Charmides*

Wiederholung und Erkenntnis

In dem Beitrag frage ich, welche Funktion das Zitieren des Verses 17, 347 (und ähnlich 352) aus der *Odyssee* in den Platonischen Dialogen *Laches* und *Charmides* (*Charm*. 161a2–5 und *Lach*. 201a7–b5) besitzt. Dafür lege ich die These zugrunde, dass das Zitieren von Dichtertexten (hier und analog an anderen Stellen des Corpus Platonicum) den gemeinsamen Erkenntnisfortschritt der Dialogpartner zum Ziel hat und diesen dadurch erreicht, dass bekannte Handlungen, Aussagen oder Szenen auf Widersprüche und Unterschiede hinweisen, die mehr Differenzierungen bei der Definition oder Analyse eines Sachverhalts notwendig machen. Die Zitate homerischer Epen sind in diesem Sinn Differenzierungsimpulse. Sie wirken nicht illustrativ oder durch die bloße Autorität Homers. Diese wird durchaus anerkannt, steht aber nicht als Machtfaktor über dem rationalen Argument. Damit trägt das Zitieren dazu bei, Argumente, die den gesellschaftlichen Status, den Reichtum, das Alter, die Herkunft oder ein anderes äußeres Merkmal anführen, abzuweisen oder doch dem rationalen Argument unterzuordnen.[1] Platons Dialoge entwerfen kein äußerliches Machtgefüge der Dialogpartner, sondern zielen im Gegenteil darauf ab, die Relevanz solcher Faktoren für das philosophische Gespräch zu bestreiten. Nur Sachargumente sollen im Dialog Gültigkeit besitzen und den Austausch der Argumente bestimmen. Das Zitieren reiht sich in eine Reihe weiterer Strategien ein, mit denen Platon den Erkenntnisfortschritt in den Dialogen vorantreibt. In dem Beitrag zeige ich, welche Rolle dabei die Wiederholung von Argumenttypen spielt und wie sich die Strategien zwischen verschiedenen Dialoggruppen unterscheiden.

Einleitung und Problem/Frage

Am Ende des Dialogs *Laches* zitiert Sokrates den Vers 347 aus dem 17. Buch der *Odyssee*: „nicht gut ist Scham für einen Mann, der Mangel leidet“ (οὐκ ἀγαθὴν εἶναι αἰδῶ κεχρημένῳ ἀνδρὶ παρεῖναι (*Lach*. 201b2–3)).[2] Sokrates fordert die Gesprächspartner Melesias und Lysimachos auf, so wie Odysseus keine Scham zu haben und sich nicht von Spott oder Kritik abhalten zu lassen, auch als ältere Männer noch einen Lehrer zu suchen, um sich in der Tugend der Tapferkeit unterrichten und belehren zu lassen (*Lach*. 201a7–b5). So wie ein Bettler aus Hunger um Almosen bittet, so bedürften auch sie aufgrund ihres Mangels an Wissen eines Lehrers (δεόμεθα γάρ (*Lach*. 201a5)). Lysimachos stimmt zu und sie verabreden sich für den nächsten Tag für ein weiteres Gespräch.

Platon zitiert Homer häufig.[3] Das tut er so wie hier auch an solchen Stellen, an denen es nicht um die Kritik an der traditionellen Dichtung oder poetologische Fragen geht. Wenn wir die dichtungskritische Passage in

DOI: 10.13173/97834471218O4.524
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

der *Politeia* (*rep.* 379d–391c) sowie den *Ion* ausschließen, finden wir insgesamt 36[4] solcher Homerzitate außerhalb der Dichtungskritik.[5] Wiederholt setzt Platon Homerzitate als Argumente oder zur Unterstützung von Argumenten ein.

Das Homerzitat am Ende des *Laches* stammt aus der strategischen Vorbereitung des Kampfs gegen die Freier, den Odysseus gemeinsam mit Athene geplant hat. Telemach sendet Odysseus mittels des Schweinehirten Eumaios Brot und Fleisch und gibt ihm zugleich den Auftrag, dennoch bettelnd unter den Freiern umherzugehen. „Nicht gut sei Scham für einen Mann, der Mangel leidet" (*Od.* 17, 347 und ähnlich 352), betont Telemach. Odysseus freut sich über die Initiative seines Sohnes, zeigt sie doch dessen Umsicht und strategisches Geschick. Athene bestätigt diese Einschätzung. Auch sie selbst treibt Odysseus an, bei den Freiern zu betteln, und zwar damit er „erkenne, wer von ihnen guten Charakters und wer ruchlos sei" (*Od.* 17, 63).

αὐτὰρ Ἀθήνη
ἄγχι παρισταμένη Λαερτιάδην Ὀδυσῆα
ὤτρυν', ὡς ἂν πύρνα κατὰ μνηστῆρας ἀγείροι
γνοίη θ' οἵ τινές εἰσιν ἐναίσιμοι οἵ τ' ἀθέμιστοι·
(*Od.* 17, 60–63)

Es geht also um ein strategisch kluges Verhalten. Odysseus solle die Scham, bei den Freiern in seinem eigenen Haus zu betteln, beiseiteschieben und dabei das höhere Ziel seiner Rache im Blick behalten. Die Scham vor der sozialen Erniedrigung ist hier keine gute, keine richtige Scham, weil sie die Wiederherstellung der eigentlichen und eigentlich rechtmäßigen sozialen Ordnung verhindert.

In Platons Dialog *Laches* zitiert Sokrates den Vers am Ende des Dialogs. Er weist den Vorschlag des Lysimachos von sich, die Aufgabe, den Söhnen des Lysimachos und des Melesias Tapferkeit zu lehren, übernehmen zu können. Er sei doch gemeinsam mit den anderen Gesprächspartnern in eine Aporie geraten und könne nicht den Anspruch erheben, ein Wissen auf diesem Gebiet zu haben. Deshalb wolle er gemeinsam mit den anderen nach einem geeigneten Lehrer suchen. Weder der finanzielle Aufwand noch die Scham und Sorge, ausgelacht zu werden, in ihrem Alter noch Lehrer zu suchen, sollten ihn davon abhalten. Mit dem Thema Lehrersuche für die Söhne der beiden Gesprächspartner Lysimachos und Melesias kehrt der Dialog zum Auftaktthema zurück. Zugleich damit wiederholt Platon ein Thema, das in den Dialogen häufig begegnet. Seiner und seines Sokrates' Auffassung nach ist Philosophie, also das Streben nach Wissen, nicht nur Aufgabe für die Jugend, die älteren Männern nicht gut zu Gesicht stehe. Sie sei vielmehr überall dort wichtig, wo jemand ein Wissensdefizit habe und erkenne. Im *Hippias Minor* formuliert Platons Sokrates dies selbst:

ἓν δὲ τοῦτο θαυμάσιον ἔχω ἀγαθόν, ὅ με σῴζει· οὐ γὰρ αἰσχύνομαι μανθάνων, ἀλλὰ πυνθάνομαι καὶ ἐρωτῶ καὶ χάριν πολλὴν ἔχω τῷ ἀποκρινομένῳ, καὶ οὐδένα πώποτε ἀπεστέρησα χάριτος.
(*Hipp. min.* 372c2–5)

Ein wunderbares Gutes aber habe ich, das mich rettet: Ich schäme mich nicht zu lernen, sondern ich forsche nach, frage und bin dem, der antwortet, sehr dankbar und niemandem habe ich jemals meinen Dank entzogen.[6]

Erkenntnis und Wissenserwerb sind eine lebenslange Aufgabe. Platon wiederholt diese Position immer wieder in seinen Dialogen an prominenter Stelle. Oft ist mit dem Werben für das Philosophieren (und Platons Akademie als Gegenmodell zu Isokrates' Rhetorenschule) auch die Erzählung von der Anklage, Verurteilung und Hinrichtung des Sokrates verknüpft (z. B. *Gorg.* 526d4–e6). Platon zeigt in mehreren Dialogen, dass die Vorbehalte gegenüber dem philosophischen Fragen ein Grund für den Prozess gegen Sokrates waren.

Platon argumentiert mit diesen Wiederholungen gegen eine zeitgenössische Diskussion und verbreitete Überzeugung, Philosophie sei nur etwas für die Bildung der Jugend.[7] Erwachsene Männer sollten sich hingegen der Praxis und Politik widmen, bei ihnen wirke die philosophische Betätigung lächerlich.

DOI: 10.13173/9783447121804.524
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Nicht nur in der attischen Komödie, sondern vor allem bei den Sophisten* und dem Platon-Rivalen und Rhetorikschulgründer Isokrates finden wir diese Meinung gespiegelt.[8] Platon spricht auch in Richtung Isokrates und seiner Anhänger, wenn er gegen dieses Vorurteil und den Argwohn gegenüber der Philosophie den Wert von philosophischen Gesprächen und Fragen für alle herausstellt.

Platon zitiert den Vers 347 des 17. Buchs der *Odyssee* nicht nur am Ende des Dialogs *Laches*, sondern auch im ersten Drittel des Dialogs *Charmides*, der die Besonnenheit zu definieren versucht und der mit dem Dialog *Laches* einige Ähnlichkeiten und Verbindungen aufweist.[9] Im *Charmides* steht das Zitat nicht am Ende des Dialogs oder am Ende einer Diskussion und Aporie, sondern es ist Teil der Prüfung des zweiten Definitionsvorschlags des jungen Charmides (*Charm*. 160e2–161b3), der sagt, die Besonnenheit sei das, was die Scham sei (*Charm*. 160e4). Sokrates wendet zur Prüfung dieser These eine Argumentation an, mit der er in den Dialogen die Prüfung von Definitionsvorschlägen wiederholt beginnt:[10] Er fragt zunächst danach, ob die Tugend/eine Tugend nicht etwas Schönes und Gutes sei. Dem stimmt Charmides natürlich sogleich zu. Denn das ist die Grundannahme, von der jedes Gespräch über Tugend ausgehen muss. Das liegt auch, aber nicht vor allem an der Wortfamilie des Wortes *aretē* im Griechischen, das von dem Superlativ *aristos* des Wortes *agathos*, ‚gut' abgeleitet ist. Noch mehr liegt es daran, dass man in den Gesprächskontexten, in denen Platon und seine Gesprächspartner sich bewegen, Tugend immer zuerst als etwas Gutes betrachtet. Sie ist ein Gut, das für alle Bürger und besonders für die Jugend angestrebt wird und das die Lehrer versprechen zu vermitteln. Tugend und Gutsein gehören also notwendig zusammen. Das ist der Basiskonsens. Alles, was über Tugend im Allgemeinen oder eine bestimmte Tugend gesagt wird, muss damit übereinstimmen. Das gilt auch für die Tugend der Besonnenheit. Die gemeinsame Einsicht, der Konsens, dass die Besonnenheit und also nach Charmides' Definition auch die Scham etwas Gutes sei, konfrontiert Sokrates dann mit dem *Odyssee*-Vers („Scham ist nicht gut für einen Mann, der Mangel leidet"). Dieser besagt ja, dass die/eine bestimmte Art von Scham auch einmal nicht gut sein könne, nämlich dann, wenn jemand in (wirtschaftlicher) Not sei und um Hilfe bitten müsse. Der Satz Homers – in der Handlung der *Odyssee* von Telemach gesprochen und von Athene direkt unterstützt – erzeugt also einen Widerspruch, wenn man Tugend und ein bestimmtes schamhaftes Verhalten identifiziert oder diese Art von Scham/Schamhaftigkeit selbst für eine Tugend hält (*Charm*. 161a2–5). Charmides muss daher seinen Vorschlag sofort zurückziehen. Besonnenheit kann nicht zugleich (qua Tugend) gut und (qua Scham, die auch schlecht sein kann) nicht gut sein. Das wäre ein offener Widerspruch, den man nicht aufrechterhalten kann. Man kann nicht denken, dass etwas zugleich gut und (in derselben Hinsicht) nicht gut ist.

Im Hintergrund dieser Rede steht die Suche nach der richtigen Scham (*aidōs*), oder genauer: der Scham vor dem Richtigen. So wie es bei der Tapferkeit nach Platon darum geht, sich vor dem, was wirklich eine Gefahr ist, also wirklich zu fürchten ist, zu fürchten,[11] so ist es eine Aufgabe, sich jeweils vor dem, wofür man sich wirklich schämen muss, in Acht zu nehmen. Diese Suche durchzieht das gesamte Corpus Platonicum.

* Zentral ist Kallikles' Rede gegen die Philosophie und Drohung an Sokrates im Platonischen Dialog *Gorgias*: *Gorg*. 484c4–486d2, bes. 485a4–7: „sich mit der Philosophie, soweit es um die Bildung geht, zu befassen, ist schön und es ist nicht unehrenhaft/hässlich (*aischron*) für einen jungen Mann zu philosophieren; wenn aber ein schon älterer Mensch noch philosophiert, wird das, Sokrates, eine lächerliche Sache […]"

Föllinger argumentiert in ihrer Analyse[11] der Scham vor allem in den *Nomoi* anders, wenn sie die Bedeutung der Scham bei Platon aus einer „Verinnerlichung" einer eigentlich äußerlichen sozialen Regulierung, nämlich der Angst vor Reputationsverlust bei Nichtbefolgung gesellschaftlich anerkannter Regeln, erklärt. Sie bleibt recht nah an der These von der antiken Schamkultur und Dodds entwicklungsgeschichtlicher Deutung und gesteht Platon so wie Dodds[12] zu, dass er ähnlich wie das Gewissen in der Moderne (oder im Christentum) einen innerlichen ‚Wächter' des gesellschaftlich akzeptablen Verhaltens eingesetzt habe und es daher auch die Scham vor sich selbst bei Platon als Handlungsregulator gebe: „Denn die Instanz, gegenüber der die Scham einsetzt, ist nun die Verinnerlichung eines ‚idealen Beobachters', der besser als man selbst das Gute erkannt hat, und damit die Scham vor sich selbst."[13] Richtig ist, dass die *Nomoi* positives Recht und gesellschaftliche Sanktionierung als Ersatz für fehlende eigene Vernunfteinsicht vorsehen. Problematisch erscheint mir, Platons Bemühen um die richtige Scham als Prozess der Verinnerlichung äußerer, gesellschaftlicher Normen zu verstehen.

DOI: 10.13173/9783447121804.524
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

So ist es in der Rede des Alkibiades im *Symposion* (216a8–c1) und in der Verteidigungsrede des Sokrates, die mit dem Vorwurf an die Ankläger beginnt, sie müssten sich doch schämen, mit ihrem Vorwurf, Sokrates sei ein großer Redner, gleich durch die Rede des Sokrates widerlegt zu werden (17a4–b5). Es sei denn, sie hielten den für einen großen Redner, der die Wahrheit sagt. Lügen gestraft zu werden also ist für Sokrates ein realer Grund zum Schämen. Am meisten aber beschäftigt die Suche nach der richtigen *aidōs*, der richtigen Scham die Gesprächspartner im Dialog *Gorgias*. Diese Frage spitzt sich im dritten Teil des Dialogs zu. Es sei eine falsche Scham, so Kallikles, die Männer wie Gorgias davon abhält, die Wahrheit zu sagen, weil sie sich nicht gegen die Konventionen wenden wollten (482d1–5 und e1–3). Er steigert damit die Kritik des Polos an Gorgias noch, der diesem ebenfalls falsche Scham vorgeworfen hatte (*Gorg.* 461b3–5), indem er die Berechtigung von Scham als Handlungsmovens grundsätzlich in Frage stellt, weil diese nur den Interessen der schwachen Mehrheit diene. Sokrates greift diese Rede auf und bittet Kallikles, selbst keine falsche Scham in seinen Antworten zu haben (*Gorg.* 489a1–2). In Kallikles' Antwort gibt es Reflexe auf Sokrates' Beschreibung seiner Ankläger, die ihn als Wortverdreher und Sophisten verunglimpften. So beschuldigt auch Kallikles Sokrates, schamlos „auf Worte Jagd zu machen" (489b6–7). Und als Sokrates Kallikles' These, Lust zu haben, sei gleichbedeutend mit Glücklichsein, mit dem Beispiel der Lust, die jemand erfährt, wenn er sich kratzt, wo es ihn juckt, untersucht, bestärkt er Kallikles darin, ohne Scham die Fragen zu beantworten (*Gorg.* 494d3–5). Doch Kallikles findet das ganze Thema abgeschmackt und meint, Sokrates solle sich für diese niedrigen Themen schämen (494e7–8). Die Bedeutung von Scham oder Schuld für den Charakter einer Kultur wurde im 20. Jahrhundert kulturgeschichtlich diskutiert. Wichtig für unseren Zusammenhang und zugleich ein Beitrag zur Revision der These von der griechischen (klassischen) Antike als angeblicher *shame culture* ist die Beobachtung, dass in Platons Dialogen unterschiedliche Auffassungen dazu, worüber man sich schämen sollte, diskutiert werden und dass Platon die Ansicht entwickelt, es gebe so etwas wie eine sachlich berechtigte Scham.[15] Diese richtige Scham versteht Platon als den Teil der richtigen Furcht, der mit Blick auf das eigene Glück im Bereich des Handelnden selbst liegt.[16] Zu erkennen, wie man sein Handeln ausrichten kann, um wirklich gut und glücklich zu sein, ist eine wirkliche Erkenntnisaufgabe. Dazu, dass diese bewältigt werden kann, dient in den Dialogen die Wiederholung des Themas Furcht und Scham von immer wieder verschiedenen Perspektiven aus. Weit entfernt davon, das Merkmal einer Kultur der Äußerlichkeit und der Abhängigkeit von äußeren Normen zu sein, ist die Suche nach dem, wofür man sich wirklich schämen muss, eine Erkenntnis- und Handlungsaufgabe. Diese verlangt von dem Einzelnen die Erkenntnis, was in dem, was bei uns liegt (*to eph' hēmin*), wirklich glückbringend und gut für die eigene Seele und das Leben ist.✧

Auch die beiden Zitate von *Od.* 17, 347 in *Laches* und *Charmides* handeln von dieser Suche nach der richtigen Scham. Doch was verbindet sie darüber hinaus?

Vordergründig haben die beiden Zitate aus der *Odyssee* gemeinsam, dass Sokrates dem, was im Zitat ausgedrückt wird, zustimmt.✢

Wie das Zitat eingesetzt wird, ist aber unterschiedlich. Im *Laches* bietet es die Rechtfertigung für ein von der Norm abweichendes Verhalten. Im *Charmides* zeigt es den Widerspruch in der von Charmides vorgeschlagenen Identifizierung von Besonnenheit mit Scham auf und weist damit darauf hin, dass mehr Differenzierungen notwendig sind. Was verbindet diese beiden Funktionen und lassen sie sich als Beispiele einer generellen Praxis der Verwendung von Homerzitaten bei Platon verstehen? Zumindest kann man festhalten, dass das zweimalige Zitieren eines Verses✦ in zwei sachlich verwandten Dialogen und mit zwei unterschiedlichen Aussagen und Funktionen bemerkenswert ist und der Analyse und Erklä-

✧ Cairns hebt gegen Adkins[16] und Dodds hervor, dass die antike griechische Kultur keine reine *shame culture* war, sondern dass es auch internalisierte Sanktionierungen gegeben hat.[17] Historisch und systematisch begründet Cairns, dass sich keine Dichotomie von Scham und Schuld halten oder historisch lokalisieren lässt.

✢ Das ist keineswegs immer der Fall. Im *Euthyphron* (12a7–b2) widerspricht Sokrates dem Dichter der *Kyprien* (Stasimos, fr. XXIII Allen; vgl. Epicharm fr. 221 Kaibel) bei einem Vers, bei dem es auch um die Scham geht: „Ich sage nämlich das Gegenteil von dem, was der Dichter sagt […]" und „Ich weiche nun darin von dem Dichter ab […]" (λέγω γὰρ δὴ τὸ ἐναντίον ἢ ὁ ποιητὴς ἐποίησεν ὁ ποιήσας und ἐγὼ οὖν τούτῳ διαφέρομαι τῷ ποιητῇ).

✦ Ein zweiter ebenso interessanter Fall ist das dreimalige Zitieren von *Od.* 20, 17 f.: *Phaid.* 94d8–9, *rep.* 390d4–5, 441b5 (hier verweist Sokrates zurück auf 390: „was ich schon einmal irgendwo gesagt habe"). Jedes Mal geht es um den Nachweis, dass es unterschiedliche Strebevermögen in einem Menschen gibt, die im Widerspruch zueinander stehen können, in jedem Fall aber verschieden und zu unterscheiden sind. Alle Zitate haben also einen Differenzierungsimpuls.

DOI: 10.13173/97834471218O4.524
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

rung bedarf und möglicherweise Ergebnisse erbringt, die die Funktionen des Zitierens bei Platon überhaupt aufzuklären helfen.

Um dieser Funktion näher zu kommen, richte ich die Aufmerksamkeit darauf, dass das Zitieren des Verses in beiden Fällen Teil eines wiederholt angewendeten Verfahrens ist.

Davon ausgehend lege ich die übergreifende These zugrunde, dass Wiederholung grundlegend für die Platonischen Dialoge insgesamt ist, und vertrete die damit verbundene Hypothese, dass nicht das Wiederholen als solches im Sinne einer abstrakten Praxis[19] das Interesse auf sich ziehen sollte, sondern das Wiederholen von bestimmten Fragen und Einsichten, die einen Zugewinn an Differenzierung und Erkenntnis erbringen (sollen). Außerdem werde ich untersuchen, ob und wenn ja in welcher Weise sich die Wiederholungsstrategien eignen, um Dialoggruppen zu unterscheiden und Gemeinsamkeiten in der Erkenntnisbildung zu beobachten. Über die Identifizierung von Wiederholungstypen kann es gelingen, Gemeinsamkeiten innerhalb des Corpus Platonicum aufzudecken, die philosophisch für Platon im Zentrum standen. Dazu gehört die gemeinsame an der Sache orientierte Erkenntnissuche, die Übereinkunft, dass nur das rationale, hinreichend begründete Argument zählt und dass alle Faktoren (aufgedeckt und) als nicht relevant ausgeblendet werden müssen, die verhindern, dass die Gesprächspartner sich ausschließlich mittels ihrer Vernunft und auf der Basis begrifflicher Unterscheidungen verständigen und zu einer gemeinsamen Auffassung gelangen. Keinen Einfluss auf das Untersuchungsergebnis sollen also alle diejenigen Ungleichheiten zwischen den Dialogpartnern haben, die nicht (!) ihre Erkenntnisfähigkeit oder Bereitschaft zu rationalem Denken betreffen, die aber ansonsten, d. h. außerhalb des Dialograums, den Platon aufmacht, soziale Interaktionen bestimmen. Mit anderen Worten: Die Wiederholungspraktiken (und darunter auch die Praxis des Zitierens) zielen auf die Einübung eines rationalen Diskurses, der Fragen des Machtgefüges, von äußeren Faktoren getragene Autorität oder sonstige Abhängigkeiten, außen vor lässt.

Aporetische Dialoge und der Wille zur Fortsetzung

Der Dialog *Laches* gehört zu den Platonischen Dialogen, in denen gefragt wird, was eine bestimmte Tugend oder Sache ist. Im *Laches* ist es die Tapferkeit, im *Euthyphron* die Frömmigkeit oder Gottesfürchtigkeit, im *Charmides* die Besonnenheit, im *Protagoras* und *Menon* die Tugend überhaupt, in der *Politeia* die Gerechtigkeit usw. Die meisten dieser sog. Definitionsdialoge enden, ohne dass Einigkeit über eine bestimmte Definition erzielt werden konnte.[20] Dazu gehören abgesehen von der *Politeia* alle gerade genannten. Typisch für deren Dialogverlauf ist, dass am Ende des gesamten Dialogs bzw. am Ende eines Argumentationsgangs und Dialogteils der Hauptgesprächsführer Sokrates seine Bereitschaft bekundet, die Sache weiter zu untersuchen, weiter nach einer alle überzeugenden Antwort zu suchen. Diese Eigenschaft ist in der bisherigen Forschung noch nicht als dialogübergreifende Praxis in den Blick genommen worden. Ich nenne zwei Beispiele:

Im *Protagoras* zeigt Sokrates großen Eifer, die gesamte Untersuchung mit Protagoras von Anfang an noch einmal neu zu führen (*Prot.* 361c2–d6). Dieser lobt Sokrates zwar höflich für sein Engagement, seine Ankündigung, sie könnten, wenn Sokrates wolle, „über diese Dinge wieder ‚die Argumente' […] durchgehen" (*Prot.* 361e5–6), wirkt aber halbherzig. Denn Protagoras beeilt sich zu sagen, dass es jetzt Zeit sei, sich anderem zuzuwenden (*Prot.* 361e6–362a1). Angesichts der Tatsache, dass Protagoras durch die Fragen des Sokrates in die Enge getrieben wurde und die wichtigsten seiner Positionen aufgeben musste, verwundert das wenig. Zugleich wird die Überlegenheit von Sokrates als Lehrer deutlich. Nur ihm sind die Erkenntnis und der richtige Unterricht der Jugend wirklich ein

DOI: 10.13173/9783447121804.524
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Anliegen. Sokrates' Hartnäckigkeit, mit der er philosophische Fragen durchdachte, war in und außerhalb des Corpus Platonicum legendär. Platon schildert diese Eigenschaft in der Einleitung des Gesprächs im *Symposion* (*symp.* 174a–175e), aber auch durchgehend in allen Dialogen, in denen Sokrates stets trotz Rückschlägen in der gemeinsamen Erkenntnissuche immer wieder neue Anläufe unternimmt, um ein Problem doch noch zu lösen. Charakteristisch ist dabei, dass er die Gesprächspartner immer weiter in das Suchen involviert. Er betont, dass die Erkenntnis nur gemeinsam gewonnen werden könne. Schritt für Schritt erzielt Sokrates Übereinkünfte mit den Dialogpartnern. Wo nötig, übernimmt er auch, wie im *Gorgias* im Gespräch mit Kallikles, für eine Zeit lang die Rolle des Fragenden und desjenigen, der antwortet.[21] Diese Sequenz zeigt wie kaum eine andere Szene, dass die Erkenntnissuche auf den Partner nicht verzichten kann. Während dieser Gespräche schlägt Sokrates oder bisweilen auch ein Gesprächspartner immer wieder vor, die Untersuchung noch einmal ganz von Anfang an aufzunehmen. Das zeugt von Hartnäckigkeit, aber auch davon, dass manche gemeinsamen Wege auch in eine Sackgasse führen und dabei doch immer wieder neue Einsichten bringen,* die dann im nächsten Anlauf verwendet werden können. So ist es auch im *Protagoras*, der mit der Absichtserklärung, das Gespräch noch einmal neu ansetzen zu wollen, endet.

Auch im *Euthyphron* gibt sich Sokrates nicht mit dem Scheitern an der Aufgabe zufrieden, sondern möchte gleich noch einmal von Anfang an betrachten, was denn das Fromme eigentlich ist (*Euthyphr.* 15c11–12). Euthyphron lehnt das ab, er habe jetzt anderes zu tun. Das Besondere an dieser Endsequenz im *Euthyphron* ist, dass die Ankündigung der Wiederholung der Prüfung eng mit dem persönlichen Schicksal des historischen Sokrates verknüpft ist. Sokrates befindet sich auf dem Weg zum Gericht, weil die beiden ehrgeizigen Sophisten Anytos und Meletos ihn angeklagt haben, er verderbe die Jugend und verehre neue Götter. Auch Euthyphron ist auf dem Weg zum Gericht. Er möchte Klage gegen seinen Vater erstatten, weil dieser für den Tod eines Freigelassenen verantwortlich sei. Es ist also für beide mehr als dringend, zu wissen, was denn eigentlich fromm und gottgerecht ist. Sokrates hat starke Zweifel daran geäußert, dass Euthyphron dies wisse und dass er daher dazu in der Lage sei, den Fall richtig zu beurteilen. Dies ist auch bei den Sokrates-Anklägern Anytos und Meletos mehr als fraglich. Für Sokrates hätte es daher, so sagt er, viel bedeutet, wenn Euthyphron ihn über das Fromme belehrt hätte. Das hätte er als Verteidigung vorbringen können. Wissenserwerb und Erkenntnisbegründung – das *logon didonai* – haben hier also einen ganz existenziellen Sinn. Sie sind Sokrates' Agenda und zugleich der Grund, weshalb er angeklagt und schließlich verurteilt wird.

Der *Euthyphron* hat als Dialog aus dem Kontext der Anklage und Hinrichtung des Sokrates ohnehin starke Verflechtungen mit anderen Texten des Corpus. Der Hinweis auf eine Fortsetzung nach dem Dialogende verstärkt dies noch und gibt ihr vor allem eine bestimmte Richtung: Ziel aller philosophischen Aktivitäten ist immer die Erkenntnisdifferenzierung und -begründung.

Die Endpassagen der sog. aporetischen Dialoge mit der Ankündigung, die Fragen und Gespräche fortsetzen zu wollen, transportieren diese (Botschaft 1. Sokrates strebt hartnäckig nach Wissen und versucht, seine Erkenntnisdefizite aufzufüllen) und noch weitere Botschaften und Erkenntnisse: 2. Sie erwecken den Eindruck, dass die Gruppe der Platonischen Dialoge gemeinsam ein immer wieder fortgesetztes Gespräch ist und daher eine Einheit und ein Kontinuum bildet; 3. Die Gespräche über wichtige Sachfragen sind ganz grundsätzlich auf Wiederholung angelegt. Sie leben davon, dass sie schrittweise, aber auch über Widersprüche, Sackgassen und gemeinsame Aporien zu gemeinsamen Erkenntnissen führen. Das Ende, das immer auf einen erneuten Anfang verweist, steht sinnbildlich für die Notwendigkeit, sich immer wieder

* Ein gutes Beispiel dafür ist der Dialog *Symposion*. Thiel konnte in einer Gesamtinterpretation des Dialogs zeigen, wie hier alle Dialogteile und Reden durch Teilerkenntnisse jeweils einen spezifischen Beitrag zur Definition und Erkenntnisgewinnung leisten.[22]

DOI: 10.13173/9783447121804.524
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

und immer weiter der Suche nach diesen Erkenntnissen zu widmen; 4. Wenn Sokrates am Ende den Wunsch äußert, das Gespräch noch einmal zu führen und weiterzuführen, dann steckt darin auch die Überzeugung, dass es auf den einzelnen Gesprächspartner und dessen eigene Erkenntnisaktivität ankommt. Ihn will Sokrates weiter befragen und mit ihm zu neuen Einsichten kommen. Das ist ein pädagogisches Unterfangen, aber auch ein erkenntnistheoretisches, weil Einsicht, so die dahinterstehende Hypothese, immer nur im Miteinander, in der gemeinsamen Suche nach geteilten Erkenntnissen und Auffassungen gelingen kann.

Wiederholungen

In der Ankündigung, das Gespräch fortzusetzen oder von neuem zu beginnen, stecken also mehrere Momente der Wiederholung. Wiederholung ist ganz allgemein ein zentrales Motiv in den Argumentationsstrategien der Platonischen Dialoge. Das hat viele Facetten, von denen ich hier einige, die für unsere Fragestellung des wiederholten Homerzitats wichtig sind, zusammenfassen möchte: Wiederholung strukturiert die Dialoge je einzeln und bindet sie als Gruppe und als gesamtes Corpus zusammen. Wiederholungen tragen dazu bei, dass die Platonischen Dialoge, obwohl sie schriftlich verfasst sind, so wirken, als seien sie mündliche Gespräche. Der Effekt kommt daher, dass bei konzeptioneller Mündlichkeit,[23] d. h. bei etwas, das die typischen Merkmale gewöhnlicher mündlicher Rede an sich hat, viele Wiederholungen vorkommen, die den Verstehensprozess erleichtern. Demgegenüber strebt konzeptionelle Schriftlichkeit, also etwas, das charakteristische Merkmale des Schriftlichen an sich hat, eher die Varianz an, denn die Schriftlichkeit erlaubt ja die mehrfache Lektüre und muss daher nicht so dringend wie die Mündlichkeit auf einfache Verständlichkeit achten und darauf, das Wichtigste beim ersten Versuch zu vermitteln. Diesen Vorteil des Schriftlichen hebt Platon in den *Nomoi* (*leg.* 890e6–891a8) hervor: Gerade wenn etwas anfangs schwer zu verstehen sei, biete die schriftliche Form die Chance, es durch wiederholte Lektüre immer wieder zu betrachten. Die Möglichkeit der Wiederholung der Lektüre ersetzt so die Wiederholungen in dem mündlich Gesagten. Eine einfache, vor allem aus Hauptsätzen bestehende Syntax, die Beschränkung auf bestimmte Zeiten und Formen oder das Zulassen von Abundanz, also von Ausdrücken, die nur etwas wiederholen oder etwas in mehreren Worten ausdrücken, was sich auch in nur einem Wort sagen ließe, bestimmen die mündliche Rede. Limitierung der Komplexität und Wiederholung sind daher die abstraktesten und grundlegenden Merkmale des konzeptionellen Mündlichen. Die Thesen der *oral poetry* setzen gerade bei diesem Phänomen von Wiederholungen auf allen Ebenen des homerischen Epos an und erklären es mittels der Bedingungen primär mündlicher Dichtungsproduktion und -performance. Dabei muss die *oral poetry*-Forschung erklären, warum Homerische Dichtung zwar auf der Formelebene und der Versebene durch viele Wiederholungen geprägt ist, warum sich auf der Strukturebene anders als in anderen primär mündlichen epischen Gedichten aber keine direkten Wiederholungen finden.[24]

In Platons Dialogen gewinnt die Wiederholung bestimmter Techniken, Motive, Argumente und Argumentationstypen jedoch ganz konkrete philosophische Funktionen[25] und wird gezielt zur didaktischen (Vor-) Strukturierung des im Dialog Dargestellten und Erkannten eingesetzt. Wie die Neurodidaktik[26] zeigt, erfüllt Wiederholung genau solche didaktischen Funktionen und unterstützt den Lernprozess, indem sie sozusagen die für den jeweiligen Lerngegenstand relevanten Datenautobahnen im Gehirn ausbaut und Gewöhnung bei ihrer Benutzung erreicht. Weil Lernen mittels Synapsenbildung im Gehirn stattfindet, eine Synapse aber umso stabiler ausgebildet wird, je häufiger sie Nervenimpulse weiterleitet, d. h. je häufiger sie gebraucht wird,[27] ist das Wiederholen

DOI: 10.13173/97834471218O4.524
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

zentral für den Lernprozess.[28] Ohne Wiederholen und Einüben funktioniert die selbständige Erkenntnisgewinnung ebenso wenig wie ohne die Erinnerung an außergewöhnliche Lernerlebnisse, Ruhepausen oder ohne dass gezeigt wird, wie bedeutsam das Gelernte ist und wo es überall einen Unterschied machen kann,[29] also wofür der Wissenstransfer gut sein kann. Auch neurowissenschaftliche kognitionspsychologische Forschung bestätigt die Bedeutung von Wiederholung bei Lernprozessen und bei der Verbesserung der Leistung des Arbeitsgedächtnisses.[30]

Neurowissenschaftliche Forschungen können also die Bedeutung von Wiederholungen in Lern- und Erkenntnisprozessen bestätigen. Platon nutzt Wiederholungen konkret zur Differenzierung und Weiterführung des bereits Erkannten.[31] Auch bei ihm bedeuten Wiederholungen Nähe zur Mündlichkeit und damit können die Vorteile assoziiert werden, miteinander direkt persönlich sprechen und voneinander lernen zu können, Missverständnisse zu vermeiden und aufkommende Fragen direkt und individuell beantworten zu können. Die Erkenntnisvermittlung gelingt, wie die linguistische Forschung gezeigt hat, im Mündlichen besser, und das selbständige Erkennen wird unterstützt.[32] Das wird in den Platonischen Dialogen insbesondere dadurch abgebildet, dass die grundlegenden Erkenntnisse nicht nur durch Wiederholungen gewonnen werden, sondern auch durch kontinuierliche Vergewisserung der Übereinstimmung mit dem Gesprächspartner und der Synchronisierung des Erkenntnisfortschritts. Weit entfernt davon, bloße abstrakte Techniken oder Praktiken zu sein, die losgelöst von dem jeweiligen Inhalt und der behandelten konkreten Frage die Aufmerksamkeit auf das Philosophieren als solches lenken, unterstützen Wiederholungen ganz konkret die aktuelle Erkenntnissuche. Passagen mit Häufungen von der Einholung von Zustimmung finden sich im *Euthydemos* (276a3–278c1) und im *Protagoras* (359e1–360e12), wo der Argumentationsverlauf des gesamten Dialogs noch einmal als eine Kette von Übereinstimmungen (Homologien) nachvollzogen wird. So sagt Sokrates z. B. immer wieder Sätze wie „Wir sagen doch, dass schön etwas ist und gut und gerecht und ähnliches von dieser Art?" Damit setzt Platons Gesprächsführer eine Prämisse als Grundlage voraus, die von allen Gesprächspartnern gleich Zustimmung erfährt, weil sie eine Basisvoraussetzung dafür ist, die Untersuchung überhaupt zu starten. Von dort aus lassen sich dann notwendige Erkenntnisse ableiten (z. B. *Phaid.* 72a4–10).

Nun gibt es bei Platon nicht nur Wiederholungen, d. h. es werden nicht einfach nur Motive oder Argumentationsschemata mehrfach benutzt, sondern es gibt auch Wiederholungstypen, also bestimmte Regelhaftigkeiten, durch die Wiederholung so eingesetzt werden kann, dass sie Verbindungen knüpft oder sichtbar macht und einen Zugewinn an selbständiger Erkenntnis bringt.

Wiederholungstypen können aus Argumenten oder Handlungsmotiven bestehen, deren zentraler Gehalt in unterschiedlichen Anwendungen und Konkretisierungen immer wieder verwendet wird. Die Wiedererkennung des bereits bekannten Motivs oder Arguments wird entweder direkt thematisiert (wie in *rep.* 441b5, wo Sokrates zurück auf 390d4–5 mit dem Satz „was ich schon einmal irgendwo gesagt habe" verweist) oder doch vorausgesetzt und für den Erkenntnisfortschritt genutzt. Die Wiederholung enthält eine Grundeinsicht, die immer wieder neu geübt werden muss und deren Verwirklichung durch die Wiederholung und auch durch den Hinweis, dass es sich um eine Wiederholung handelt, erleichtert wird. Die Wiederholung und der Rückbezug auf etwas Bekanntes sind Entlastungsinstrumente.

Platons Dialoge und seine Dialogtechniken sind schon oft beschrieben worden, besonders durch Studien, die sich dem Poststrukturalismus verpflichtet fühlen und die in dem Vollzug der philosophischen Arbeit selbst den philosophischen inhaltlichen Gehalt erkennen.[33] Die Unterscheidung von Wiederholungstypen aber hat gegenüber dem Fokus auf die abstrakten Praktiken wie in der dia-

DOI: 10.13173/9783447121804.524
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

logischen Lesart und anderen Analysen der Dialogtechniken mehrere Vorteile: 1. Wiederholungstypen sind formal unterscheidbar, aber dabei Instrumente des Philosophierens und nicht der Inhalt der Philosophie selbst. Sie unterstützen die Entwicklung von Erkenntnissen. 2. Durch die Identifizierung von Wiederholungstypen können Vernetzungen zwischen den Dialogen formal *und* inhaltlich ausgewertet werden, und zwar ohne dass nachgewiesen werden muss, dass sich eine einzelne Stelle auf eine bestimmte andere Stelle bezieht. 3. Wiederholen entlastet das Philosophieren. Das tut es nicht durch eine Hinwendung zum Abstrakten, sondern indem es die Aufmerksamkeit auf bestimmte Sachunterschiede lenkt. Und 4. die Unterscheidung verschiedener Wiederholungstypen erlaubt neue Antworten auf alte Fragen, z. B. auf die Frage, welche Rolle die Aporien und die aporetischen Dialoge spielen oder warum Platon an verschiedenen Stellen seiner Dialoge ähnliche Fragen behandelt und dabei unterschiedliche Antworten herausbekommt.

Der Fortsetzungstypus und andere Wiederholungstypen

Um dem Phänomen des wiederholten Zitierens desselben Homerverses näher zu kommen, beginne ich bei der Einführung für die Analyse Platonischer Dialoge zentraler Wiederholungstypen mit demjenigen Wiederholungstypus, der sich auf das Ende des Dialogs bezieht und eine Fortsetzung anmahnt oder verspricht. Ich nenne ihn Fortsetzungstypus. Dieser findet sich am deutlichsten in den sog. aporetischen Dialogen, also in den Dialogen, in denen die Ausgangsfrage nach Auffassung der Gesprächspartner nicht zufriedenstellend beantwortet werden konnte. Die Identifizierung dieses Typus ist deshalb, so meine These, so wichtig, weil er besser als die Feststellung einer nicht aufgelösten Aporie dazu in der Lage ist zu beschreiben, was in diesen Dialogen eigentlich stattfindet, wie Erkenntnis vorbereitet wird, zustande kommt, wie der Erkenntnisprozess fortgesetzt werden kann und dass das aporetische Ende Teil eines fortlaufenden im Gespräch vorangetriebenen Differenzierungsprozesses ist. Darüber verknüpft Platon den Dialog mit anderen Texten des Corpus Platonicum. Das Homerzitat am Ende des Dialogs *Laches* ist eine Instanz der Verwendung dieses Fortsetzungstypus und zeigt in paradigmatischer Weise, dass und wie die Wiederholungstypen jeweils durch die konkreten gerade verhandelten Inhalte wirken und Verbindungen herstellen. Sie sind keine abstrakten Strukturelemente, sondern Verstärker für bestimmte inhaltliche und für methodische, mit bestimmen Inhalten verknüpfte Erkenntnisse. Wenn Platons Sokrates auch das Homerzitat in diesem Sinn der rationalen Bewertung unterwirft, betont er zugleich damit, dass nicht äußerlich begründete Machtkonstellationen die Valenz der Argumente und der Gesprächsbeiträge bestimmen, sondern die rationale Begründung des Gesagten.

Grund dafür, dass der Fortsetzungstypus die sog. aporetischen Dialoge so gut charakterisiert, ist zum einen, dass er eine ganz bestimmte Offenheit über den einzelnen Dialog bzw. die zu definierende Tugend hinaus zeigt und damit auf andere Dialoge verweist bzw. in das gesamte Corpus hineinwirkt. Dadurch wird der Leser dazu aufgefordert, auch die Einsichten, die in den übrigen Dialogen erarbeitet werden, für die Erkenntnissuche des Ausgangsdialogs und darüber hinaus zu nutzen. Diese Aufforderung hat mit der Aporie des Dialogs einen konkreten Ausgangspunkt. Zum anderen fügt sich der Fortsetzungstypus ein in eine Gruppe von wiederholt eingesetzten Strategien, die alle auf unterschiedliche Weise dazu beitragen, dass die Gesprächspartner gemeinsam und je selbständig begründete Sacherkenntnisse erarbeiten. Die Aporie ist damit kein Solitär- oder Einzelmerkmal, sondern Teil eines jeweils konkreten Erkenntnisprozesses.

Analog ist dies bei solchen Gruppen von Dialogen, in denen die Ausgangsfrage im Laufe des Dialogs hinreichend beantwortet wird.

DOI: 10.13173/97834471218O4.524
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Dass das anfangs formulierte Erkenntnisbedürfnis befriedigt wird, bedeutet nicht, dass diese Dialoge sich als abgeschlossene Einheiten präsentierten. Sie verweisen oftmals auf Erkenntnisse, die auf der Basis des Erkannten noch ausstehen. Auch sie weisen damit über den einzelnen Dialog hinaus und in das Corpus Platonicum hinein. Der Dialog erscheint nicht oder nicht nur als abgeschlossene Einheit, sondern als Teil einer Erkenntnis, die nur in der Gesamtschau vieler Gespräche erreicht werden kann. Offenheit in Richtung auf andere Dialoge des Corpus Platonicum ist also zentral. Genauso zentral sind die Wiederholung und Fortsetzung von bestimmten Argumentationen, die immer wieder und nicht nur am Ende des Dialogs stattfinden.

Platon erreicht damit gleich mehreres: 1. er zeigt, dass die Suche nach selbstbegründeter Erkenntnis der Wiederholung und Übung bedarf; 2. er zeigt, dass die verschiedenen Argumentationen, Themen, Dialoge Teil eines Gesamtunternehmens sind, in dem miteinander zusammenhängende Einsichten zunächst getrennt werden, um sie dann auf einer höheren Erkenntnisebene wieder zusammenzuführen; 3. er zeigt, dass ganz bestimmte, konkrete Wiederholungen für die Bildung von begründeter Erkenntnis notwendig sind.

Zur Durchführung meines Vorhabens charakterisiere ich zunächst die wichtigsten Wiederholungstypen, die in den Dialogen des Corpus Platonicum verwendet werden, und zeige dann in einer Tabelle, in welchen Dialogen sie verwendet werden. Das sind neben

1. dem Fortsetzungstypus, der einen Ausblick auf die (zumeist nicht realisierte) Fortsetzung der Dialoghandlung gibt,
2. der Noch-einmal-von-Anfang-Typus. Er markiert den Neuansatz in einer Diskussion, der die Frage noch einmal ganz von vorne behandelt, dabei jedoch die bereits gewonnenen Einsichten anwendet und weiterführt;
3. der Schon-oft-Gesagtes-Typus (z. B. *Phaid*. 76d7–9; 100b1–7;⁂ 115b5–6).[34] Hier verweist Sokrates oder ein anderer Gesprächspartner auf ein Argument oder einen Argumenttyp, den er bereits früher und oft verwendet hat und mit seinen Gesprächspartnern immer weiter einübt. Doch nicht nur der Philosoph Sokrates hat solche schon oft vorgetragenen Lehren und Erkenntnisse, sondern auch andere Dialogpartner. Nicht immer wird auf diese bekannten Lehren positiv verwiesen. Verwandt damit ist
4. der Wiederkehrendes-Verhalten-Typus. Hier wird daran erinnert, dass sich z. B. Sokrates (angeblich) immer so verhalte und dies typisch für ihn sei. Aber auch andere Gesprächspartner zeigen für sie typische Verhaltensweisen, so z. B. die Sophisten, indem sie sich immer wieder dem rationalen Argument entziehen oder eristisch argumentieren; zu diesem allgemeinen Typus gehört auch
5. der Hartnäckiges-Erkenntnisstreben-Typus, dessen Prototyp Sokrates ist, der aber auch bei anderen Dialogpartnern beschrieben wird (z. B. *Euthyphr.* 15c11–12; *symp*. 220c3–d5); hier geht es um Verhaltenswiederholungen, die immer mit dem Bemühen um Erkenntnis zu tun haben; dieser ist manchmal verbunden mit dem
6. Umsetzungstypus. Dieser ist eine Alternative zum Fortsetzungstypus, dabei wird der Gesprächspartner dazu aufgefordert, das im Dialog Erkannte nun auch in der Praxis umzusetzen (oft mit Paränese verbunden); eine Variante davon ist der Schülertypus, in dem der Gesprächspartner ankündigt, bei Sokrates oder einem anderen großen Lehrer in die Lehre gehen zu wollen.

Die Identifizierung dieser Wiederholungstypen hilft dabei, die verschiedenen Argumentationsstrategien, die mit Wiederholungen arbeiten, zu strukturieren und Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu erfassen. Dadurch, dass mittels der Typen gezeigt werden kann, dass es sich um wiederholte Strategien und Motive handelt, wird der inhaltliche Zusammenhang der Textstellen deutlich und

⁂ „Ich meine es aber, sagte er, so, <ich sage> gar nichts Neues, sondern was ich immer und auch anderswo und auch in der eben vorbeigegangenen Rede gar nicht aufgehört habe zu sagen. Ich werde nämlich versuchen, dir aufzuzeigen, was die Bestimmtheit des Prinzips (*aitia*) ist, mit der ich mich beschäftigt habe, und ich gehe wieder zu jenem Oft-Wiederholten (*polythryllēta*) und beginne von jenem, indem ich zugrunde lege, dass schön selbst für sich selbst etwas Bestimmtes ist und gut und groß und alles andere." (*Phaid*. 100b1–7)

DOI: 10.13173/9783447121804.524
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Tabelle: Fortsetzungstypus und andere Wiederholungstypen[35]

Dialog	Fortsetzungstypus	Textstelle	Aporetisch?	Weitere Wiederholungstypen
Ion	✗		--	Wiederkehrendes-Verhalten-Typus: 542a2–b4
Prot.	✓	361c2–362a4, 357b5–6	✓	Noch-einmal-von-Anfang-Typus: 347b9–c2, 349a6–d1; Wiederkehrendes-Verhalten-Typus: 351e3–4; Umsetzungstypus
Lach.	✓	201a2–c5	✓	Wiederkehrendes-Verhalten-Typus: 194d1–5, 187d6–188c3; Hartnäckiges-Erkenntnisstreben-Typus: 194a1–b7, 189a1–c2; Umsetzungstypus: 201a2–c5
Charm.	✓	176b1–d5	✓	Wiederkehrendes-Verhalten-Typus; Schon-oft-Gesagtes-Typus: 161b3–7; Noch-einmal-von-Anfang-Typus: 160d5–e1; Umsetzungstypus: 176b5-8
Euthyphr.	✓[36]	15c11–12	✓	Noch-einmal-von-Anfang-Typus: 11b2–3; Wiederkehrendes-Verhalten-Typus: 3b6–6; Hartnäckiges-Erkenntnisstreben-Typus: 15c11–12
Lys.	(✓) Sokrates beabsichtigt die Fortsetzung, wird aber von der Situation gezwungen, das Vorhaben aufzugeben	222e2–223b8	✓	
Hipp. mai.	✗		✓	Wiederkehrendes-Verhalten-Typus: 304b4–6; Noch-einmal-von-Anfang-Typus: 295b7– c1?
Alk. 1	✗		✗	Wiederkehrendes-Verhalten-Typus: 106b1–2
Krit.	✗		--	Wiederkehrendes-Verhalten-Typus: 46b4–6 50c9–10; Schon-oft-Gesagtes-Typus: 52e6–53a1
Euthyd.	✗, ironisch sagt Sokrates, er wolle weiter von Euthydemos und Dionysodoros lernen (304b4–5); und Paränese im Rahmengespräch: (307b6–c4)		✓	Wiederkehrendes-Verhalten-Typus: 272e3–4; Umsetzungstypus: 307b6–c4; Noch-einmal-von-Anfang-Typus: 288c5–d2
Mx.	✗		--	
Gorg.	✗/✓, am Ende keine Fortsetzung angekündigt, innerhalb des Gesprächs mit Kallikles: Sokrates dringt darauf, das Gespräch zu Ende zu führen (505c6–d8). Diesen Teil des Dialogs, der aporetisch ist, nenne ich *Gorg.*^{K}		✓/✗	Wiederkehrendes-Verhalten-Typus: 485a4–486a7, 491a1–3; Schon-oft-Gesagtes-Typus: 508d4–e6, 522c7–d3; Noch-einmal-von-Anfang-Typus: 506c5; Umsetzungstypus: 527c4–e7
Men.	✗, aber Nachweis der Notwendigkeit, die Fragestellung zu verändern		✓	Wiederkehrendes-Verhalten-Typus: (von Menon vorgebracht) 79e7–80a4, (Sokrates über sich) 89e6–9; Schon-oft-Gesagtes-Typus (Wiedererinnerung): 81a5–b2; Noch-einmal-von-Anfang-Typus: 79c3–e6, 86c4–d8; Umsetzungstypus: 100b7–9?

DOI: 10.13173/97834471218O4.524
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Dialog	Fortsetzungstypus	Textstelle	Aporetisch?	Weitere Wiederholungstypen
Phaid.	✗		✗	Schon-oft-Gesagtes-Typus: 76d7–9, 100b1–7, 115b5–8; Noch-einmal-von-Anfang-Typus: 105b5; Umsetzungstypus: 107c1–d5
symp.	✗		✗	Hartnäckiges-Erkenntnisstreben-Typus: 220c3–d5; Wiederkehrendes-Verhalten-Typus: 221d1–222b4
Krat.	✓, beide wollen weiter darüber nachdenken und miteinander im Gespräch bleiben	440d4–e7	✓	Noch-einmal-von-Anfang-Typus: 436e1–4, 438a1–4
Tht.	✓, Gespräch soll morgen fortgesetzt werden	210d2–3	✓	Noch-einmal-von-Anfang-Typus: 151d3–4, 164c1–2, 179de1–2, 187a9–b3, 192a1–2, 200d5–6, 154e3–155a2, 157d7–9, 177c2-5, 200a11–12, 200d5–6; Wiederkehrendes-Verhalten-Typus: 187d1–6; Schon-oft-Gesagtes-Typus: 172c3–6
rep.	✗		✗	Schon-oft-Gesagtes-Typus: 505a2–4; Wiederkehrendes-Verhalten-Typus: 487e6 (ironisierend negativ von Adeimantos formuliert: Σὺ δέ γε, ἔφη, οἷμα ι οὐκ εἴωθας δι᾽ εἰκόνων λέγειν. Sokr. Antwort: – Εἶεν, εἶπον· σκώπτεις); Noch-einmal-von-Anfang-Typus: 348b8–10; 358b4–7, 450a7–8, 502e2–3; Umsetzungstypus: 621b8–c7; Fortsetzungstypus² (der nicht am Ende steht): 347e1–2 (wird auch tatsächlich in weiteren Büchern fortgesetzt), 430c4–6, 506d7–e5
soph.	✗		✗	Noch-einmal-von-Anfang-Typus: 238a1–6, 243d1–5, 261d1–3; Schon-oft-Gesagtes-Typus: 251b6–c7; Wiederkehrendes-Verhalten-Typus (von Parmenides): 217c5–7; Fortsetzungstypus²: 243c10–d1 (wird auch tatsächlich im *Parm.* fortgesetzt), 254b3–4
polit.	✗		✗	Noch-einmal-von-Anfang-Typus: 263a8–b2, 264b7–8, 268d5–6; Schon-oft-Gesagtes-Typus: 284e11–285a8
Parm.	✗, aber begriffliche Vorübungen über die einfachsten Unterschiede werden innerhalb des Dialogs ausgeführt – nach dem Ideenteil und vor den Hypothesen (135d4–6)	135d4–6	✓	Noch-einmal-von-Anfang-Typus: 142b1–2, 159b2–3, 163b7–8
Phaidr.	✗, aber indirekte Paränese (278e4–279b5)		✗	Umsetzungstypus: 279b8–c6
Phil.	✓, auf Initiative des Protarchos	67b10–13	✗	Schon-oft-Gesagtes-Typus: 58a7–b2, 66d7–8, 66e2–3; Noch-einmal-von-Anfang-Typus: 18e3–4, 66d4–10
Tim.	Aufgabe und Dialoghandlung werden direkt im *Kritias* fortgesetzt		✗	
Kritias	Bricht unvollendet ab		--	
leg.	✗		✗	Umsetzungstypus: 969c4–d3

DOI: 10.13173/9783447121804.524
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

verweist darauf, welche Arten des begrifflichen Erkennens und welche Unterscheidungen Platon für philosophisch zentral hält. Ich lege daher die These zugrunde, dass jede Wiederholungspraxis nicht nur abstrakt das Philosophieren einübt oder reflektiert, sondern jeweils bestimmte Einsichten und Erkenntnisaufgaben über bestimmte Gegenstände zum Ziel hat. Auch das Zitieren von Homer oder anderen Dichtern und Autoren hat jeweils einen bestimmten, spezifischen Erkenntnisbeitrag, der nur durch die Wiederholungen (des Zitierens überhaupt und des Verwendens eines bestimmten Argumentationstypus) und die Einbindung in einen längeren, kontinuierlichen Differenzierungsprozess gelingen kann. Dadurch, dass Platon das Zitieren wie in unserem Fall in seine Wiederholungspraktiken einbindet, macht er klar, dass mittels der Zitate nicht Autorität geltend gemacht wird, sondern ein Argument eingeführt oder verstärkt wird. Die rationale Auseinandersetzung wird dadurch nicht ersetzt, sondern ihr wird ein bestimmter Impuls gegeben.

Aus der Tabelle (vorherige Seite) zeigt sich, dass es drei Gruppen von Dialogen gibt, die sich darin unterscheiden, wie sie die Fortsetzung des jeweils unternommenen Gesprächs und der Erkenntnisaufgabe beschreiben, wie sie mit anderen Texten des Corpus Platonicum und anderen philosophischen Gesprächen verknüpft sind:

1. die Gruppe der Dialoge mit dem Fortsetzungstypus, die das Gespräch, das kein hinreichendes Ergebnis und keinen Konsens mit Blick auf die Ausgangsfrage erzielt hat, über die Grenzen des Dialogs hinaus fortsetzen wollen, die also ein konkretes bislang unerfülltes Erkenntnisziel weiter betreiben (*Prot., Lach., Charm., Euthyphr., Tht., Krat., Phil.,* (*Men.*); *Gorg*$^{K.}$ (vorläufiges Ende, als Kallikles aus dem Gespräch aussteigen möchte), *Lys.*);
2. die Gruppe der Dialoge, die eine praktische Umsetzung des Erkannten vorschlagen, anmahnen oder planen (Paränese zum philosophischen Leben, Umsetzung der Staatsplanung usw.; das kann auch in einem Teil des Dialogs verwirklicht werden wie z. B. im ersten Gesprächsteil des *Timaios*) (*Euthyd., Gorg., Men., Phaid., rep., Phaidr., leg.*)
3. die Gruppe von Dialogen, die (aus verschiedenen Gründen) abgeschlossen sind und keine direkten Bezüge zu anderen Dialogen oder philosophischen Aufgaben suchen (*Tim.* (gemeinsam mit dem Kritias), *symp., soph., polit., Parm.*)

Das heißt: in 7 der 12 sog. aporetischen Dialoge (wenn man den *Gorg.*^{K} hinzunimmt: in 8 von 13), also derjenigen Dialoge, die nicht mit einem explizit formulierten Ergebnis und einer Beantwortung der Ausgangsfrage enden (wie das z. B. beim *Sophistes* der Fall ist), gibt es den Fortsetzungstypus, also die Ankündigung, das Gespräch fortsetzen oder von neuem beginnen zu wollen, weil noch immer zentrale Fragen unbeantwortet geblieben sind. Bei den übrigen fünf verhindern äußere Umstände oder die bis zum Schluss auf Konfrontation eingestellte Dialogpartnerkonstellation die weitere Erkenntnissuche. Der in der Fortsetzungsabsicht ausgedrückte Wille, am Ende des Gesprächs oder am nächsten Tag noch einmal neu ansetzen zu wollen, deutet an, dass die Aufgabe lösbar ist – und dies meist auf der im Dialogverlauf bereits gelegten Grundlage. Die Gesprächspartner und besonders Sokrates verharren nicht in einer Schockstarre angesichts der Aporie, sondern setzen den Prozess der Suche nach einer hinreichenden Definition oder einem hinreichend begründeten Verständnis der Sachlage fort. Sie schließen damit an andere Wiederholungstypen an, z. B. den Noch-einmal-von-Anfang-Typus oder den Wiederkehrendes-Verhalten-Typus. Das Ende des aporetischen Dialogs ist also kein Sonderfall und Zeichen des Scheiterns oder der Agnosie. Es ist ein Merkmal der Erkenntnissuche in den Platonischen Dialogen überhaupt und nicht nur am Dialogende verortet. In dieser geht es über Stufen des Fragens, des Widerspruchs und

DOI: 10.13173/9783447121804.524
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

der Auflösung von Widersprüchen, der Zustimmung und Übereinkunft zwischen den Gesprächspartnern schrittweise zu einer von den beteiligten Gesprächspartnern akzeptierten und dann auch hinreichend begründeten Antwort. Die Aporie ist also nicht das Ziel des Dialogs. Sondern Ziel ist die Beantwortung der jeweiligen Sachfrage. Die Aporie weist jedes Mal den Weg und zeigt, wo es Defizite gab und wie diese zu vermeiden sind. Der Fortsetzungstypus macht gerade diesen lösungsorientierten Charakter der Aporie deutlich.
Die Tabelle zeigt aber auch noch etwas anderes: Sie zeigt, dass es neben dem Fortsetzungstypus noch andere Wiederholungstypen gibt, die eine Fortsetzung und eine Verknüpfung mit anderen Dialogen oder Sachfragen ankündigen oder dazu auffordern. Dazu gehört insbesondere der Umsetzungstypus. Darin geht es um die Anwendung des im Gespräch gemeinsam Erkannten und Hergeleiteten. Es ist eine klassische Transferaufgabe, die fordert, dass das, was theoretisch erkannt wurde, nun auch praktisch umgesetzt werde. Häufig (z. B. in den Dialogen *Men., Gorg., rep.*) hat diese Aufforderung die Form einer Paränese. Auch hier ist das Dialogende zwar nicht das Ende des Philosophierens, es wurden aber bestimmte Ergebnisse erzielt, die im weiteren Verlauf ergänzt werden können. Diese Dialoge sind also nicht per se offen und unabgeschlossen, sondern nur in einer ganz bestimmten, fest definierten Hinsicht. Man kann darüber hinaus Gruppen von Dialogen zusammenstellen, in denen bestimmte Wiederholungstypen den inneren Verlauf des Dialogs bestimmen. Die Zuordnungen sind hier nicht eindeutig. Ein Dialog kann mehreren Gruppen zugeordnet werden und ich nenne nur besonders charakteristische Beispiele.

4. die Gruppe der Dialoge, die innerhalb des Dialogs immer wieder Neuanfang und Fortsetzung des Erkenntnisstrebens anmahnen und umsetzen (*Krat., Prot., Tht., (soph.), Euthyphr.*); und
5. die Gruppe der Dialoge, die das Philosophieren, seine Ziele und Methoden immer wieder in den Vordergrund rücken und daher bestimmt sind vom Wiederkehrendes-Verhalten-Typus sowie z. T. auch vom Schon-oft-Gesagtes-Typus (bes. *Gorg., Euthyd., Prot., Tht., Lach., apol., Krit.*).

Das Homerzitat am Ende des *Laches* und die Wiederholung in den Platonischen Dialogen

Was aber bedeutet das für die Ausgangsfrage nach dem Zitat aus dem 17. Buch der *Odyssee* am Ende des Dialogs *Laches* und bei der Analyse des zweiten Definitionsversuchs der Besonnenheit im Dialog *Charmides*?
Das Zitat im *Laches* gehört zu einer Wiederholung im Fortsetzungstypus. Es trägt dazu bei, die im Laufe des Dialoges ermittelten Widersprüche und Teilergebnisse für eine hinreichend begründete Beantwortung der Ausgangsfrage vorzubereiten. In dieser ging es um die richtige Erziehung der Söhne des Melesias und des Lysimachos und die Frage, ob die Hoplitenausbildung die Jungen tapfer machen könne. Sokrates wird als Schiedsrichter hinzugezogen, winkt aber ab. Dafür bedürfte es ja eines Wissens von der behandelten Sachfrage: nämlich die nach dem Kern der Tapferkeit. Nur um diese auszubilden, setze man das Hoplitentraining ein (*Lach.* 185c2–e6). Sokrates jedenfalls verfüge nicht über ein solches Wissen, wie er feststellt (*Lach.* 186c1–6). Für Laches und Nikias sei das erst noch zu prüfen. So entspinnt sich ein Gespräch über die Tapferkeit, was diese denn sei. Als am Ende die Rede wieder auf den allgemeinen pädagogischen Auftrag vom Anfang zurückkommt, sind gleich auch Sokrates und die Auftraggeber des Gesprächs gefragt. Wenn sie wissen wollen, was ihre Söhne lernen sollten, dann dürfen sie keine Scham haben und müssen selbst bei jemandem in die Lehre gehen und sich weiter um die zugrundeliegende Sacherkenntnis, was Tapferkeit denn eigentlich ist, bemühen.
Im *Charmides* verwendet Sokrates den Vers, um auf eine Differenzierungsnotwendigkeit hinzuweisen und auf diese Weise den

DOI: 10.13173/9783447121804.524
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Erkenntnisprozess zu unterstützen. Homer spreche hier von einer falschen Scham. Denn Tugenden sind immer von sich selbst her gut und nicht in einer Hinsicht auch wieder schlecht. Unangemessene Scham, Wagemut, beckmesserische Gleichmacherei, alles das sind keine Tugenden der Scham, der Tapferkeit oder der Gerechtigkeit. Solches Verhalten zeigt vielmehr den Mangel an diesen Tugenden an. Mit diesem Argument öffnet sich gleich ein ganzes Netzwerk an Dialogen und eine häufig von Platon dargestellte Verhaltensweise des Sokrates (Wiederkehrendes-Verhalten-Typus), bei der sich Sokrates ganz ähnlich und mit gleichen Argumenten an seinen Gegenstand annähert: *Euthyphron*, *Charmides*, *Menon*, *Protagoras*, *Hippias maior*, usw. Zugleich kann die Aufmerksamkeit auch auf die Rahmenlinien der dahinterliegenden Erkenntnis gelenkt werden: auf die Basiseinsicht, die vermittelt wird, dass Einzeldinge niemals nur und genau eine Sache sind, sondern immer Eigenschaften an einer zugrundeliegenden Materie und damit nicht nur gut oder nicht nur schlecht. Dargelegt wird das im *Phaidon*, in der *Politeia* und im Aporienteil des *Parmenides*. Die Grundvoraussetzungen für jede Erkenntnis und Meinung, dass sie widerspruchsfrei sein muss, wird in all diesen Kontexten eingeübt oder begründet. Die Wiederholungen des Themas und der Argumentation unterstützen diesen Übungsprozess und sind selbst Teil davon.

Für die Dialoge *Laches* und *Charmides* ist das Thema Scham, das das Homerzitat in den Fokus rückt, dafür nicht nur assoziativ interessant, sondern inhaltlich zentral.[37] Wir können jetzt auf der Basis der Untersuchungen zu Wiederholungstypen und dem Fortsetzungstypus bei Platon diesen inhaltlichen Zusammenhang (was ist Scham und welche Funktion hat sie bei der Erkenntnissuche) und, dass es um Inhalte und nicht nur um Strukturerkenntnisse geht, differenzierter erfassen. An der Entfaltung des Themas Scham in den beiden Dialogen und im Corpus Platonicum insgesamt kann man beispielhaft zeigen, welch zentrale Funktion das Wiederholen und bestimmte Wiederholungstypen für den Erkenntnisfortschritt der Gesprächspartner und für die Einübung der richtigen Scham besitzen.

Im *Laches* soll die Tapferkeit, im *Charmides* die Besonnenheit definiert werden. Die Definition der Tapferkeit wird im *Laches* vorbereitet und in der *Politeia* für die politische Ebene vorgelegt. Das heißt: Es geht in *Charmides* und *Laches* nicht nur um das richtige Definieren überhaupt, sondern um konkrete Erkenntnisgegenstände, die beide etwas mit Scham zu tun haben.

Was aber ist Scham? Und was ist Scham bei Platon? Man schämt sich, wenn man etwas, das man für richtig hält oder als richtig erkannt hat, nicht tut oder wenn man etwas, das man für falsch hält oder als falsch und schlecht erkannt hat, tut, und zwar insbesondere dann, wenn andere davon erfahren oder erfahren könnten.

Platon treibt die Analyse weiter: Scham gründet demnach auf einer Meinung darüber, was für sich selbst zu fürchten ist, und was nicht. Die Scham ist ein Teil dieser Meinung und zwar der Teil, der sich auf das bezieht, was bei einem selbst liegt, der also in den Bereich des *to eph' hēmin* fällt. Man kann sich davor fürchten, von jemandem verletzt zu werden. Das ist Furcht im eigentlichen Sinn. Man kann sich aber auch davor fürchten, das, was man selbst für gut hält, nicht zu tun oder daran zu scheitern, zum Beispiel davor, jemandem, der in Not ist, nicht zu helfen oder geholfen zu haben. Oder man kann sich davor fürchten, durch Unpünktlichkeit unzuverlässig zu wirken. Weil oder wenn es in meine Verantwortung fällt, ob ich pünktlich bin, schäme ich mich, wenn ich es nicht bin und dadurch unzuverlässig wirke. Diese Furcht ist Scham. Furcht und Scham gehören daher zusammen.*

Nun gehört hierher eine wichtige Unterscheidung, die auch für Platons Rede über die Furcht zentral ist: Nicht immer fürchte man sich vor etwas, das wirklich eine Gefahr für das eigene Leben und Glücklichsein darstellt. Wenn ich z. B. fürchte, dass eine kleine Spinne über meine Hand krabbelt, dann fürchte ich mich vor etwas, das tatsächlich gar keine

* Die Verbindung von Furcht und Scham bezeugt auch eine Passage im 5. Buch der *Politeia*, in dem gesagt wird, dass die Jüngeren durch Scham und Furcht davon abgehalten werden, den Älteren Gewalt anzutun. (Der Dual betont die Kopplung der beiden Affekte): Scham hält sie zurück, weil sie es für schändlich halten, sich an den Eltern zu vergreifen, Furcht, weil andere die Älteren eben aus Scham schützen werden (465a10–b4). Scham bezieht sich also auf den Bereich dessen, was man selbst bestimmen kann; Furcht auf das, was einem von außen geschehen kann (ἱκανὼ γὰρ τὼ φύλακε κωλύοντε, δέος τε καὶ αἰδώς, αἰδὼς μὲν ὡς γονέων μὴ ἅπτεσθαι εἴργουσα, δέος δὲ τὸ τῷ πάσχοντι τοὺς ἄλλους βοηθεῖν, τοὺς μὲν ὡς ὑεῖς, τοὺς δὲ ὡς ἀδελφούς, τοὺς δὲ ὡς πατέρας).

DOI: 10.13173/97834471218O4.524
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Gefahr darstellt. Ebenso ist es mit der Scham, die auch inhaltlich wie eben beschrieben eng mit der Furcht verbunden, aber nicht mit ihr identisch ist. Man kann sich davor schämen, in einer Notlage um Hilfe zu bitten, weil man meint, dass man damit hilflos und unfähig wirkt. Das wird aber immer dann eine unberechtigte falsche Scham sein, wenn man die eigenen Möglichkeiten schon ausgeschöpft hat und keine Verantwortung für die Notlage hat. Das Richtige zu fürchten und gegenüber dem Richtigen Scham zu empfinden, ist eine Aufgabe und nicht immer einfach bereits gegeben und erfüllt. Es ist eine Aufgabe, die man zu erfüllen lernen kann, indem man lernt, in einzelnen Handlungssituationen sein allgemeines Wissen darüber, was gut und wirklich langfristig glückbringend ist, anzuwenden und sich dementsprechend vor dem, was eine äußere Gefahr und ein Auslassen von eigenen Möglichkeiten ist, in Acht zu nehmen. So lernt man, vor dem Richtigen Furcht und gegenüber dem Richtigen Scham zu empfinden. Im Dialog *Gorgias* treffen in der oben erwähnten Diskussion zwischen dem Sophisten Kallikles und Sokrates zwei diametral entgegengesetzte Vorstellungen von dem, wofür man sich schämen muss, aufeinander. Sokrates widerlegt in diesem Dialogteil nicht nur Kallikles' vermeintliches Naturrecht des Stärkeren, sondern zeigt zugleich damit auch, dass dessen Vorstellungen von Scham fehlgeleitet sind (*Gorg.* 482d2–6; 482e1–483a1; 484c4–486d2; 487a7–488b2; 494c4–495c2).

Die Besonnenheit ist nach den Diskussionen in der *Politeia* (*rep.* 430c8–431b3) definiert als Wissen um und Anerkennung der leitenden Funktion der Vernunft durch das Epithymetikon, also den Seelenteil, der sich auf Wahrnehmung und Sinnlichkeit bezieht. Sokrates fasst das in dem Wort zusammen, dass der Kern der Besonnenheit die Übereinstimmung (*homonoia*) in der Seele darüber sei, welcher Seelenteil herrschen solle (*rep.* 432a6–9). Auch im Dialog *Gorgias* wird diese Beschreibung bestätigt: Wenn einer Sache eine Ordnung innewohne, mache diese sie gut. So sei es auch in der Seele. Dieses Geordnetsein aber nenne man in der Seele Besonnensein (*sōphrōn*). Daher sei die geordnete, besonnene Seele gut (*Gorg.* 506e1–507a2). Das passt zu den gesammelten Einsichten aus dem Dialog *Charmides*: Aspekte von Bedächtigkeit, von Scham, dem Tun des Seinen und einem Wissen über eigenes und fremdes Wissen und Nichtwissen (*Charm.* 159b1–167b4) werden hier mit der Besonnenheit in Verbindung gebracht. Denn das Wissen über das, was jemand weiß und was er nicht weiß, impliziert die Anerkennung der Ordnung und Hierarchie unterschiedlich weitblickender Erkenntnisvermögen in der Seele. Das ist der Basisansatz in der *Politeia* bei der Unterscheidung der drei Seelenteile. Alle drei Seelenteile erkennen, fühlen und streben, aber auf je unterschiedliche und unterschiedlich weitblickende Weise, weil sie jeweils nur einen bestimmten Satz an Informationen zur Verfügung haben. Der sinnliche Teil kann nur Wahrnehmungsinformationen gewinnen und verwenden; der meinungshafte Teil nur solche, die meinungsbasiert sind; nur der vernünftige Teil hat Zugang zu rationalen Begriffen und kann daraus Erkenntnisse für die gesamte Seele gewinnen, entsprechende Gefühle entwickeln und einen Willen ausbilden.[38]

Damit die Anerkennung der Ordnung der ganzen Seele durch das unterste Seelenvermögen gelingt, braucht die Seele die Tugend der Besonnenheit. Das ist eine wichtige Bedingung dafür, dass in der Seele jeder Teil das Seine tut, dass also im Sinne der *Politeia* Gerechtigkeit in der Seele herrscht. Denn das ist nicht immer der Fall, wie Platon in den Büchern 8 und 9 der *Politeia* zeigt. Da sitzt zum Beispiel in der tyrannischen Seele die Vernunft, wie Platon mit einem Bild sagt, geknechtet zu Füßen der sinnlichen Begierden und muss deren Interessen dienen (*rep.* 577c5–578a1; 588b–590d). Die Seele befindet sich dann im schlimmsten Zustand der Unfreiheit und der Ungerechtigkeit, weil keines der Vermögen in ihr das Seine tut.[*]

Dafür aber, dass die richtige Ordnung (*kosmos* (rep. 560a8: κατεκοσμήθη)) in der Seele hergestellt wird, spielt die Scham eine Rolle.

[*] Platon entfaltet Aspekte dieses Freiheitsbegriffs auch in anderen Dialogen. Im *Gorgias* zeigt die Widerlegung von Kallikles' Recht des Stärkeren, dass wirklich frei der Tugendhafte ist, in dessen Seele jeder Teil das Seine tut. Damit wird Kallikles' Hassrede auf Philosophen, die auch nach der Jugend dieser Tätigkeit nachgehen, im Nachhinein kritisiert. Kallikles hatte dort unterschieden zwischen jungen Leuten, die Philosophie lernen und bei denen dies ein Zeichen von Freiheit (sc. nämlich von freier Bildung) sei (*Gorg.* 485c5), und älteren Männern, die die Freiheit der Rede vermissen ließen (*Gorg.* 485e1). Platons Sokrates zeigt dagegen, dass nur durch eine konsequente Suche nach begründeter rationaler Erkenntnis wirkliche innere Freiheit (von schädlichen, in die Irre führenden Einflüssen und unbegründeten Meinungen) möglich ist; vgl. zur inneren Freiheit durch die Leitung der Vernunft auch *Men.* 86d7–9.

DOI: 10.13173/97834471218O4.524
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Sie verhindert, dass nicht-notwendige Begierden die Überhand gewinnen, die sich der Führungsrolle der Vernunft nicht unterwerfen wollen (*rep*. 560a10–561a8). Wenn diese aber doch die Herrschaft übernehmen, vertrieben sie Scham, Besonnenheit, Maßhalten gemeinsam mit der Ordnung (sc. in der Seele) (*rep*. 560d3–8). Scham wird von Platon in der *Politeia* also in engen Zusammenhang mit der richtigen, gerechten Ordnung in der Seele und mit der Besonnenheit gestellt, die die Anerkennung der Ordnung in der Seele durch das unterste Seelenvermögen meint. Die richtige Scham ist also nach Platons Auffassung in der *Politeia* ein notwendiges Merkmal einer besonnenen und in sich gerechten Seele. Auch im Dialog *Charmides* wird kein Ergebnis erzielt und von den Gesprächspartnern geteilt, das diesem Befund widerspräche. Denn der zweite Definitionsversuch des Charmides wird zwar von Sokrates widerlegt, doch findet diese Widerlegung nicht auf einer inhaltlichen Ebene statt. Sokrates zeigt durch das Homerzitat lediglich, dass nicht alles, was man Scham oder schamhaft nennt, gut ist und dass daher nicht schlechthin jede Instanz von Scham mit Besonnenheit verbunden ist. Damit ist die einfache Identifizierung zwischen Besonnenheit und Scham, die Charmides vorgeschlagen hatte, widerlegt. Der Grund dafür aber ist, dass Sokrates unter ‚Scham' hier nicht das, was er als richtige, angemessene Scham beschreibt, versteht, nämlich das Wissen, welches selbstbestimmte Tun tatsächlich zu meiden ist und welches nicht, sondern jegliche Form von Scham, die man aufgrund einer Meinung entwickeln kann. Das passt zu seinem Gesprächspartner und seinem Umfeld, deren Meinungen sich am Common sense orientieren. So wie man sich auch vor etwas fürchten kann, was in Wirklichkeit gar keine Bedrohung für das eigene Glück darstellt, so kann man sich auch zu Unrecht für etwas schämen, was tatsächlich gar nicht gemieden werden muss. Das ist es, was Telemach und Athene zu Odysseus im 17. Buch sagen: In Odysseus' aktueller Situation ist das Betteln vor den Freiern kein Grund zur Scham, sondern Zeichen einer überlegenen Weitsicht. Es ist also keine gute Scham, die Odysseus davon abhalten könnte, die Gelegenheit, im Festsaal die Freier auszukundschaften, zu nutzen, sondern ein falsch verstandener Stolz oder auch eine Scham und Furcht, die aus einer falschen Meinung resultiert.

Sokrates' Widerlegung, dass man nicht einfach alles, was man Scham nennt, mit der Tugend der Besonnenheit identifizieren darf, besagt nicht, dass der Zusammenhang, auf den Charmides verweist, nicht existiert, dass da nichts dran ist, Besonnenheit mit Scham in Verbindung zu bringen. So wie die Scham eng verwandt ist mit der Tapferkeit, aber nicht identisch, so gibt es auch Affinitäten zwischen der Besonnenheit und der Scham, ohne dass diese ein und dieselbe Sache sind.

Interessant ist, dass die Abfolge der Definitionsvorschläge des Charmides Parallelen hat zum Dialog *Laches* sowie anderen Definitionsdialogen (besonders dem *Euthyphron*).[39] Die erste Definition enthält Handlungen, die ein bestimmtes äußerlich wahrnehmbares Merkmal aufweisen. Im *Charmides* ist dies die Bedächtigkeit oder Langsamkeit bei der Ausführung einer Handlung (*Charm*. 159b5–6); im *Laches* das Standhalten vor dem Feind, nicht zu fliehen und dem Feind nicht den Rücken zuzukehren (Lach. 190e5–6). Im *Charmides* leitet Sokrates den jungen Charmides an bei der Suche nach der Definition der Besonnenheit. Der erste Schritt in dieser Hinführung ist, dass Charmides sagt, was denn seiner Meinung (*doxa*) nach Besonnenheit ist (*Charm*. 150a3; a8-b1). Dabei bemerkt Sokrates direkt, dass sich Charmides an dem orientiert hat, was man so sagt (*Charm*. 150b7–8), also am Sprachgebrauch oder am Common Sense, also an der landläufigen Meinung der Leute. Das gilt auch für den ersten Definitionsversuch, den Laches selbstbewusst vorgetragen hat: Tapferkeit durch Standhalten vor dem Feind ist wahrscheinlich das erste, an das ein Zeitgenosse beim Thema Tapferkeit gedacht hätte. Euthyphron wiederum nennt im gleichnamigen Dialog eine einzelne fromme Handlung als Erklärung für die gesuchte

DOI: 10.13173/9783447121804.524
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Frömmigkeit (*Euthyphr.* 5d7–8). Sokrates erinnert ihn daraufhin daran, dass er nach der Sache selbst, dem Wesen der Sache (*eidos*) und nicht nach Einzelnem Frommen (*Euthyphr.* 6d9–e1) suche. Das alles bewegt sich gedanklich auf der Ebene einzelner Instanzen der gesuchten Sache. Der zweite Definitionsversuch bringt die Ergebnissuche auf eine neue Ebene. Wieder macht Sokrates dies im Dialog *Charmides* ganz ausdrücklich deutlich. Er sagt, Charmides solle die Besonnenheit doch in ihm selbst betrachten und schauen, was die Besonnenheit in seiner Seele bewirke (*Charm.* 160d5–e1). Charmides antwortet darauf, die Besonnenheit bewirke, dass man sich schäme, und also sei die Besonnenheit das, was Scham sei (*Charm.* 160e4). Scham aber ist etwas Seelisches, etwas, das man nicht sehen oder beobachten, sondern nur „einsehen" also begreifen (*noein*) könne (*Charm.* 160d6). Ganz ähnlich ist es im *Laches*: Hier fordert Sokrates Laches auf, die Tapferkeit aus ihrer Potenz, etwas zu tun oder zu bewirken, heraus zu verstehen. Diese gesuchte *dynamis* aber ist etwas Seelisches, etwas, das man nicht selbst wahrnehmen kann (*Charm.* 192b5–c1). Laches formuliert daher vorsichtig, die Tapferkeit scheine ihm eine Hartnäckigkeit der Seele zu sein (*Charm.* 192b8). Die zweite Definition also bewegt sich auf einer seelischen Ebene, und bezieht sich immer auf die Meinung (*doxa*) über einen Sachverhalt, d. h. es geht noch nicht um Begriffe oder rationale Erkenntnisse im eigentlichen Sinn. Auch die Widerlegung dieser Definition folgt einem bestimmten Wiederholungstypus, der auch in anderen ethischen Diskussionen angewendet wird. Sokrates hält im Sinne dieser Strategie fest, dass die gesuchte Tugend doch etwas Gutes und/oder Schönes sei. Dem folgt dann regelmäßig die Schlussfolgerung, dass der vorgeschlagene Definitionskandidat Aspekte an sich hat, die nicht schön oder nicht gut sind. Nach dem Prinzip, dass etwas nicht zugleich es selbst und nicht es selbst sein kann, wird dann gefolgert, dass der Vorschlag widersprüchlich und also nicht zu halten ist (z. B. *Lach.* 193d9–10). Die zweite Ebene ist also eine Untersuchung auf der Ebene der Seele. Das heißt: Die Gesprächspartner sind so weit, anzuerkennen, dass die gesuchte Tugend etwas Seelisches ist und nicht etwas, das sich aus der Summe einzelner wahrnehmbarer Instanzen erklären ließe.

Alle diese Schritte machen die Gesprächspartner regelmäßig bereitwillig mit, weil sie von den einfachsten Prämissen des Denkens ausgehen (etwas kann nicht zugleich es selbst und nicht es selbst sein; Tugenden sind gut (das steckt in ihrem Wort); alles, worauf man sich bezieht, muss, insofern man sich auf es bezieht, etwas Bestimmtes, mit sich Identisches sein) und nichts anderes tun, als das, was die Gesprächspartner ohnehin denken, sichtbar zu machen. Dann konfrontieren sie verschiedene Meinungen oder Aspekte an ihnen damit, dass sie miteinander unvereinbar und widersprüchlich sind. Das löst jedes Mal eine Aporie, also eine Situation aus, in der die Gesprächspartner den Widerspruch bemerken und sehen, dass das, was sie vorher meinten zu wissen, so nicht haltbar ist (*Lach.* 193d9–194b9). Darauf folgt ein weiterer Schritt, der sich darum bemüht, eine begriffliche Ebene in der Definition zu erreichen. Ziel ist die Überwindung der Meinung mittels begrifflicher Begründungen. Das findet im *Charmides* durch die Überlegungen zum Definitionsvorschlag, die Besonnenheit sei ein Wissen vom eigenen Wissen und Nicht-Wissen, statt, im *Laches* ganz ähnlich bei den Prüfungen des Vorschlags, Tapferkeit sei eine Form des Wissens (*Lach.* 194d8–9). Wesentliche Grundlagen für die gesuchte hinreichend begründete Definition der behandelten Tugend werden in diesen Diskussionen gelegt. So wie im *Laches* und im *Charmides* drehen sich diese wiederholt um die Frage, in welchem Verhältnis Tugend und Wissen zueinander stehen und welcher Anteil an Wissen und Vernunft für die Verwirklichung von Tugend notwendig oder hinreichend ist. Locus classicus sind die Gespräche im Dialog *Protagoras* (*Prot.* passim und bes. 359c1–361c1) und im Dialog *Menon* (im Zuge der Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend: *Men.* 87c10–89c4).

DOI: 10.13173/9783447121804.524
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Die Rolle der Scham bei der Suche nach der hinreichenden Erkenntnis wird in den Platonischen Dialogen also wiederholt in grundlegende Debatten um die richtige Methode der Erkenntnissuche und die richtige Erkenntnishaltung eingebettet. Zu dieser richtigen Erkenntnishaltung gehört die Diskussion der Tugenden und ihres Wissens- oder Erkenntnisinhalts wesentlich dazu.

Das Thema Scham und die Suche nach der richtigen Scham sind in Platons Dialogen von großer Bedeutung, weil es Platon darum geht, Verhaltensweisen, die allgemein akzeptiert werden, nicht nach äußeren Kriterien zu beurteilen, sondern sie auf ihre je spezifische Gutheit hin zu betrachten. Diese Debatten nehmen regelmäßig Bezug auf Konventionen und traditionelle Vorstellungen von Tugenden, Furcht und Scham.

Die spezifische Handlungssituation im 17. Buch der *Odyssee* bietet hierfür ein anschauliches Beispiel:[40] Der als Bettler verkleidete Odysseus muss abwägen, ob eine Handlung auch nach inneren Maßstäben gut und zu wählen ist, oder nicht. Er kann sich nicht an äußerliche Konventionen halten. Dafür ist seine Situation und Aufgabe zu individuell. In der aktuellen Handlungssituation muss er überlegen, ob die Scham vor sozialer Erniedrigung dem Erreichen seines eigentlichen Handlungsziels entgegensteht oder nicht. Es ist kein Zufall, dass es Athene ist, die Telemachs Position und Vorschlag unterstützt. Denn Athene ist in der *Odyssee* nicht nur eng mit Odysseus verbunden, sondern handelt jeweils so, dass sie die vernunftgemäße Handlungsoption vorschlägt oder die Protagonisten in ihrer weitsichtigen Handlungswahl unterstützt, darin, Furcht und Scham vor dem, was wirklich zu fürchten ist, zu haben.

Erkenntnisgewinn

Damit haben wir einen Ansatz, um den bestimmten konkreten Erkenntnisgewinn, der durch das Zitat erreicht wird, zu bestimmen: Seine primäre Funktion ist das Generieren von neuen Differenzierungen und konkreterem Wissen. Durch das Zitieren des Homerverses wird auf die Notwendigkeit hingewiesen, noch mehr Unterscheidungen einzuführen. Denn nur so ließen sich Widersprüche vermeiden.

Die Autorität Homers als selbständig wirkendes Argument oder Beitrag zur Argumentation hat dafür eine allenfalls marginale Funktion.[41] Die Erwähnung Homers dient nicht dazu, das Machtgefüge innerhalb des Dialogs und das Gewicht der Argumente gegeneinander zu verschieben. Platon verweist durch seinen Umgang mit den Homer-Zitaten vielmehr darauf, dass jede Meinung, jedes Argument gleich welcher Herkunft einer genauen Prüfung unterzogen werden muss. Die einfache Autorität des besten Dichters allein also leistet zur Erkenntnis keinen Beitrag. Sehr wohl von Bedeutung ist aber der Handlungskontext der *Odyssee* und die universale Bekanntheit des Epos sowohl beim Leser der Platonischen Dialoge als auch für die Dialogcharaktere. Odysseus ist permanent mit herausfordernden Situationen konfrontiert, in denen er ein allgemeines Wissen darüber, wie man sich richtig verhält, im Einzelfall richtig anpassen und anwenden muss. Er ist in diesem Sinn der Prototyp eines Menschen, der sein Handeln rational begründet und dadurch praktisch klug handelt.

Man könnte auch sagen: Auch in der *Odyssee* haben wir es mit Wiederholungstypen zu tun. Die Widrigkeiten der Heimkehrerhandlung der *Odyssee* verlangen dem polytropen Odysseus alles ab. Er muss immer wieder neu beurteilen und erkennen, was für ihn in der jeweiligen Situation die größte Gefahr darstellt und wovor er sich schämen müsste. Die Apologoi, also die Ich-Erzählungen des Odysseus auf der Insel der Phäaken zeugen von dieser Herausforderung. Aber auch die Scheria-Handlung selbst beginnt mit einem Moment der Scham, den Odysseus ganz unkonventionell löst und für sich in einen Vorteil verwandelt: Odysseus trifft auf Nausikaa, die schöne Königstochter. Dabei gelingt es beiden, Odysseus wie Nausikaa, durch kluges vorausschauendes

DOI: 10.13173/9783447121804.524
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Nachdenken die richtige Handlungsoption zu wählen und zu Fürchtendes und Anlässe der Scham zu vermeiden. Es gelingt dem Dichter in dieser Erzählung (*Od.* 6, 117–316) die Gleichheit der beiden Protagonisten und immer wieder die herausragende Klugheit des Heimkehrers sichtbar zu machen.

In den beiden Zitaten des Verses 17, 342 im *Laches* und im *Charmides* gibt es keine Anzeichen dafür, dass Kontexte der Handlung oder verwandte Szenen der Heimkehrergeschichte konkret adressiert werden. Die Odysseus-Handlung der *Odyssee* ist aber grundsätzlich sowohl den Dialogpartnern als auch jedem antiken Leser bekannt. Jeder wusste, dass die *Odyssee* eine Folge von gelingendem Handeln des Odysseus erzählt. Immer wieder wird in der *Odyssee* der Held gezeigt, wie er bei sich überlegt, was denn jetzt das Beste wäre zu tun. Als bekannt vorausgesetzt werden kann auch, wie Odysseus durch seine Verkleidung als Bettler und sein vorsichtiges Agieren schließlich die Freier aus seinem Haus vertreibt und sich für das erlittene Unrecht rächt.*

Die *Odyssee* ist von Wiederholungen solcher gelingenden Handlungen geprägt. Das macht Odysseus zu einem echten Paradeigma der richtigen Furcht und Scham und auch der richtigen Besonnenheit und Tapferkeit. Diese Verflechtungen und Beziehungen lassen sich fast beliebig konkretisieren und mit Material füllen. Auch wenn Platon keine Hinweise in den Text legt, die die Aufmerksamkeit der Leser auf diese vielfältigen Parallelen und nützlichen Gemeinsamkeiten lenkten. Zumindest im Kern müssen wir als allgemein bekannt und geteilte Überzeugung voraussetzen, dass Odysseus ein in außergewöhnlich vorausschauender Weise handelnder Protagonist der kompliziertesten Heimkehrerhandlung aller Kämpfer vor Troja ist. Die Bedeutung der Figur des Odysseus als Beispiel für ein Verhalten, das aufgrund von Tugenden wie Klugheit, Besonnenheit und Tapferkeit zum Handlungserfolg führt, ist zu sichtbar, als dass dies bei der Untersuchung der Zitate, die sich auf die herausragenden Eigenschaften des Odysseus und dessen schwierige Aufgabe beziehen, übersehen werden dürfte.

Das Zitieren des Verses im *Laches* und im *Charmides* erfüllt damit mehrere Funktionen:

1. Der Vers erzählt von einer Wiederholungspraxis, also von einer in Varianten wiederkehrenden Handlungsweise, die immer vorausschauendes, vernünftiges Nachdenken erfordert.
2. In dem Vers werden verschiedene Arten von Scham unterschieden und die Notwendigkeit, zwischen richtiger und unangemessener Scham zu unterscheiden, wird vor Augen geführt. Auch mittels des *Odyssee*-Verses wird der traditionelle Tugendbegriff von Tapferkeit bzw. Furcht und Scham als historisch und kulturell dynamisch und flexibel dargestellt und gewünscht.
3. Das Zitieren des Verses ist Teil des Fortsetzungstypus im *Laches* und des Wiederkehrendes-Verhalten-Typus im *Charmides*. Weil der Vers aus einer Handlungssequenz mitten in der Heimkehrerhandlung im zweiten Teil der *Odyssee* stammt, wird klar, dass dieses Gespräch zwischen Telemach, Odysseus und Athene und die Suche nach der richtigen Scham im weiteren Verlauf der *Odyssee* fortgesetzt werden wird. Das spiegelt sich in der Fortsetzungshandlung beider Dialoge. Homer lässt in der *Odyssee* seinen Protagonisten sich durch die Bewältigung einer Vielzahl an herausfordernden Situationen bewähren. Der bereits erwähnte Vers im 20. Gesang der *Odyssee* (*Od.* 20, 17 f.), den Platon dreimal zitiert, rückt diese Tatsache ins Zentrum der Aufmerksamkeit: Homers Odysseus ist ein von vielen Prüfungen geprägter Charakter, der in jedem Einzelfall die Schwierigkeit der Situation durch kluges Nachdenken und durch besonnenen Umgang mit seinen Gefühlen bewältigen kann.
4. Das Zitieren des Verses verweist auf einen Widerspruch: bei einer Identifizierung von Scham und Besonnenheit oder bei

* Einen wichtigen auch bei Homer wiederholten Vers zitiert Platon dreimal: *Od.* 20, 17 f. („Halte aus, mein Herz, Schlimmeres hast du bereits ertragen") Und zwar in: *Phaid.* 94d8–9, *rep.* 390d4–5, 441b5 (mit dem schon erwähnten Verweis auf 390). Jedes Mal geht es um den Nachweis, dass es unterschiedliche Strebevermögen in einem Menschen gibt, die im Widerspruch zueinander stehen können, in jedem Fall aber verschieden und zu unterscheiden sind.

DOI: 10.13173/97834471218O4.524
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

einer konventionellen Auffassung von der Rolle der Philosophie und des Strebens nach begründeter Erkenntnis. Dieser muss aufgelöst werden und zwingt so zu weiteren Differenzierungen.
5. Odysseus erscheint im Hintergrund der zitierten Verse als die ideale Verwirklichung der Tugenden Tapferkeit und Besonnenheit, wie sie von Platon eingeführt und begründet werden.

Damit wurde die zugrundegelegte Hypothese bestätigt, dass das Zitieren des Homerverses und die Wiederholungstypen, die die Platonischen Dialoge bestimmen, primär Differenzierungsinstrumente sind, die die Argumentationen durch das Aufzeigen eines Widerspruchs unterstützen und durch neue sachgerechtere Differenzierungen voranbringen.
Sie zeigen damit eine in hohem Maße offene und gleichberechtigte Diskussions- und Denkgemeinschaft, in der die Qualität des Arguments und seine Begründetheit höhere Bedeutung besitzt als die durch Person, Anciennität oder gesellschaftliche Stellung und Ansehen begründete Autorität.

Gyburg Uhlmann

Anmerkungen

1 Man könnte mit Westermann (Hartmut Westermann, *Die Intention des Dichters und die Zwecke der Interpreten: Zu Theorie und Praxis der Dichterauslegung in den Platonischen Dialogen*, Berlin 2002) auch von einem Gegenentwurf gegen die sophistische Zitierpraxis sprechen. Näheres zu Westermann s. Anmerkung 3.

2 *Od.* 17, 347: αἰδὼς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένῳ ἀνδρὶ παρεῖναι. Zu den Abweichungen der Zitate vom überlieferten Homertext vgl. Dorothy Tarrant, „Plato's Use of Quotations and Other Illustrative Material", in: *Classical Quarterly* 1/1.2 (1951), S. 59–67.

3 Lohse hat mit einem Anspruch auf Vollständigkeit Platons Homerzitate untersucht: G. Lohse, „Untersuchungen über Homerzitate bei Platon", in: *Helikon* 4 (1964), S. 3–28; *Helikon* 5 (1965), S. 248–295 u. *Helikon* 7 (1967), S. 223–331. Das Augenmerk liegt in diesen Untersuchungen auf dem sprachlichen und inhaltlichen Umgang mit den Zitaten. Lohse stellt fest, dass sich Platon im Wesentlichen an die Vulgata-Fassung der Homerischen Epen hält, dass er aber syntaktisch und grammatisch frei mit den Zitaten umgeht, um sie in seine Argumentationskontexte einzufügen. Die Frage, inwiefern er den Homerischen Textstellen damit inhaltlich gerecht wird, muss im Einzelfall entschieden werden und ist Sache der Interpretation. Aus der generellen Praxis lässt sich aus meiner Sicht keine generelle Achtlosigkeit herleiten. Ob und inwiefern Platon dabei aber dem Homerischen Text fremde Ansichten oder Absichten unterschiebt, muss eine kontextsensible Interpretation beider Texte erweisen – bzw. es müssen verschiedene Interpretationsvorschläge geprüft werden. Einen Vorschlag für eine generelle Interpretation von Platons Umgang mit Dichterzitaten legt Westermann (Westermann, *Die Intention des Dichters*, 2002) vor und schlägt vor, Platons Umgang mit Dichterzitaten als philosophischen Gebrauch (sc. zu einem außerhalb der Dichtung liegenden Zweck) zu begreifen und nicht als Interpretation, also als Versuch, die Bedeutung, den Sinnhorizont oder die Aussageabsicht des Textes zu erschließen. Darüber ließe sich in der Tat streiten. Anschlussfähg erscheint jedoch die grundsätzliche Feststellung, dass die Dichterzitate zur Erkenntniserweiterung und -förderung eingesetzt werden und nicht dazu, um den philosophischen Diskurs abzuschneiden (S. 284).

4 *apol.* 34d4–5; *Phaid.* 94d6–8 (*Od.* 20, 17 f.); *Krat.* 402b4–5 (*Il.* 14, 201, 302); *Tht.* 152e6–7 (*Il.* 14, 201, 302); *Tht.* 183e6 (*Il.* 3, 172; 18, 394; *Od.* 8, 22; 14, 234); *symp.* 174b4–6 und c1 (*Il.* 2, 408; 17, 588); *symp.* 179b1 (*Il.* 10a, 482; 15, 262); *Charm.* 161a2–3 (*Od.* 17, 347); *Lach.* 191a9–b3 (*Il.* 8, 107 f.); *Lach.* 201b2–3 (*Od.* 17, 347); *Prot.* 309b1 (*Il.* 24, 348); *Prot.* 315b9 (*Od.* 11, 601); *Prot.* 340a3–4 (*Il.* 21, 308 f.); *Prot.* 348d1 und 3–4 (*Il.* 10, 224, 225); *Gorg.* 449a7–8 (eine gängige Äußerung: passim und konkret: *Il.* 1, 91; 2, 82; 4, 264, 405; 5, 173, 246; 6, 211, 231; 8, 190, 253; 9, 60, 161; 13, 54; 14, 113; 15, 296; 20,

DOI: 10.13173/9783447121804.524
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

102, 241; 21, 187, 411; 23, 669; *Od.* 1, 180, 187, 406, 418; 3, 362; 5, 211, 450; 9, 263, 519, 529; 14, 204; 15, 196, 425; 16, 67; 17, 373; 20, 192; 21, 335; 22, 321; 24, 114); *Gorg.* 516c3 (Zitate nicht auffindbar bei Homer); *Gorg.* 526d1 (*Od.* 11, 569); *leg.* 680b4–c1 (*Od.* 9, 112–15); *leg.* 681e1–4 (*Il.* 20, 216–218); *rep.* 363a9–b3 (*Od.* 19, 109–113; Hes. *erg.* 232–34); *Krat.* 408a4 [nur einzelne Worte] (*Od.* 3, 194, 303; 10, 115; 11, 429; 22, 169); *Krat.* 410c2 [nur einzelne Worte] (*Od.* 5, 35; 6, 62; 9, 118; 10, 5; 13, 160; 19, 279); *Krat.* 417c8 [nur einzelne Worte] (*Il.* 16, 631; *Od.* 15, 21); *Tht.* 194c7 [nur einzelne Worte]; *rep.* 441b5 (*Od.* 20, 17); *rep.* 468d2–3 (*Il.* 7, 321); *rep.* 516d4–6 (*Od.* 11, 489 f.); *rep.* 545d8–9 (*Il.* 16, 112–13); *Lys.* 214b5 (*Od.* 17, 218); *Hipp. min.* 365a1–b2 (*Il.* 9, 308–314); *Hipp. min.* 370a3–4 (*Il.* 9, 312 f.); *Hipp. min.* 370b3–5 (*Il.* 9, 357–63); *Hipp. min.* 370c5–d1 (*Il.* 1, 169–71); *Hipp. min.* 371b4–5 (*Il.* 9, 360 ff.); *Hipp. min.* 371c7–b5 (*Il.* 9, 650–5).

5 In der Zählung habe ich nur unstrittig Platon zugeschriebene Dialoge/Texte berücksichtigt (und also z. B. den *Hippias maior* ausgeschlossen). Die genaue Zahl hängt auch davon ab, wie streng das Kriterium, dass es sich um ein wörtliches Zitat handelt, angewendet wird. Es gibt nicht wenige Zweifelsfälle, die mit Gründen ein- oder ausgeschlossen werden können. Das ist beispielsweise der Fall, wenn nur ein Wort oder Ausdruck zitiert wird oder wenn ein Zitat etwas abgewandelt und in einen Satz eingefügt wird. Vgl. auch das methodische Vorgehen v. Tarrant, „Plato's Use of Quotations and Other Illustrative Material", S. 59.

6 Alle Übersetzungen im Text stammen von der Verfasserin.

7 Eine umfassende Darstellung der Philosophenkritik im Klassischen Athen findet man bei Jan Dreßler, *Wortverdreher, Sonderlinge, Gottlose: Kritik an Philosophie und Rhetorik im klassischen Athen,* Berlin/Boston 2014. Zur Altersfrage ebd., S. 168–185.

8 Isokrates, *or.* 15 (= *Antidosis*), § 266–269. Dreßler (ebd., S. 101) verweist auf weitere Stellen für die Jugend als Zielgruppe des Unterrichts.

9 Reinhard Dieterle, *Platons Laches und Charmides: Untersuchungen zur elenktisch-aporetischen Struktur der platonischen Frühdialoge*, Freiburg 1966, S. 6 u. Michael Erler, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons: Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*, Berlin 1987, S. 177, 183 f., 209.

10 So in: *Phaid.* 65d4–5; *Phaid.* 74a9–10; a12 (u. ö.); *Krat.* 439c7–9; *Tht.* 157a3; (*Parm.* 163c4–6); *Tim.* 51c4–5; *rep.* 353d11; *rep.* 477b4; *Hipp. mai.* 287c10–d4; *Prot.* 330d2–5.

11 Zu den Definitionen der Tapferkeit: *Prot.* 349a8–361c6, u. bes. 351a, 360d4; *Lach.* 194c2–d9; *rep.* 429b8–d2. *Gorg.* 495c3–d5., 507a5–c7; Tapferkeit u. andere Tugenden als *doxa* oder *orthē doxa*: *rep.* 429b1–430c1.; *Men.* 97b1–c5. In der *Politeia* schränkt Sokrates das Ergebnis über die Tapferkeit ausdrücklich auf die *politikē andreia* ein; d. h. er verortet sie auf einer bestimmten, handlungsbezogenen Ebene; die Tapferkeit wird für diesen/in diesem Kontext bestimmt als „eine solche *dynamis* und kontinuierliche Bewahrung der richtigen und gesetzlichen Meinung über das zu Fürchtende und das, was nicht zu fürchten ist" (*rep.* 430b2–4).

12 Sabine Föllinger, „Die Bedeutung der Scham für die Moral in Platons Philosophie", in: *Die verborgene Macht der Scham. Ehre, Scham und Schuld im alten Israel, in seinem Umfeld und in der gegenwärtigen Lebenswelt,* hg. v. Alexandra Grund-Wittenberg u. Ruth Poser, Göttingen 2018, S. 139–158.

13 Eric R. Dodds, „Ch. II: From Shame Culture to Guilt-Culture", in: ders. *The Greeks and the Irrational*, Berkely 1966, S. 28–63.

14 Föllinger, „Die Bedeutung der Scham für die Moral in Platons Philosophie", S. 157.

15 Vgl. Dodds, *The Greeks and the Irrational,* S. 42–43: „Eventually Plato picked up and completely transformed the idea, as he did with so many elements of popular belief, the Daemon becomes a sort of lofty super-guide, of Freudian Super-Ego. […] In that glorified dress, made philosophically and morally respectable, he enjoyed a renewed lease of new life in the pages of Stoics and Neoplatonists, and even of medieval Christian writers".

16 Näheres s. dazu u. S. 537–541.

17 Arthur W. H. Adkins, *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, Oxford, 1962.

18 Douglas L. Cairns, *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford 1992, bes. S. 343 f. u. 358 f.

19 In der sog. dialogischen Platoninterpretation werden die Praktiken des Philosophierens selbst als Inhalt oder Ziel der Dialoge Platons bezeichnet. Die Argumentationsergebnisse treten dabei als Inhalte der Platonischen Philosophie in den Hintergrund. S. z. B. Angelo J. Corlett, *Interpreting Plato's Dialogues,* Las Vegas 2005.

20 Vgl. die hervorragende Studie v. Erler, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, S. 259–296.

DOI: 10.13173/9783447121804.524
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

21 Diskussion über die weitere Verfahrensweise, nachdem sich Kallikles zurückziehen möchte: *Gorg.* 505c1–506c3; Sokrates in der Rolle des Fragenden und des Antwortenden: 506c4–509c4; dann lässt sich Kallikles langsam wieder in das Gespräch verwickeln.

22 Rainer Thiel, „Irrtum und Wahrheitsfindung. Überlegungen zur Argumentationsstruktur des platonischen Symposions", in: *Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht. Platons Symposion und seine Wirkung in der Renaissance, Romantik und Moderne*, hg. v. Stefan Matuschek, Heidelberg 2002, S. 5–16. Daher ist es unberechtigt, gerade diesem Aufsatz den Vorwurf zu machen, er sei einseitig auf die Rede der Diotima fixiert. Vgl. Achim Geisenhanslüke, „Am Anfang war der Eros. Platons Symposion.", in: ders., *Die Sprache der Liebe*, *Figurationen der Übertragung von Platon zu Lacan,* Leiden 2016, S. 18.

23 Peter Koch u. Wulf Oesterreicher, „Sprache der Nähe – Sprache der Distanz. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Spannungsfeld von Sprachtheorie und Sprachgeschichte", in: *Romanistisches Jahrbuch* 36 (1986), S. 15–43.

24 Vgl. Yitzhak Avishur, *The Repetition and the Parallelism in Biblical and Canaanite Poetry,* Tel Aviv 2002 [Hebrew], zitiert nach Daphne Baratz, „The Repetitive Structure in Verse: A Comparative Study in Homeric, South Slavic, and Ugaritic Poetry", in: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 55 (2015), S. 1–24.

25 Es ist wichtig zu beobachten, dass die Homerischen Epen zwar viele Wiederholungen kennen, trotzdem nicht von der Möglichkeit Gebrauch machen, ganze Passagen oder Abschnitte mehrfach ohne weitere Anpassung zu übernehmen. Vgl. Baratz „The Repetitive Structure in Verse", passim. Stattdessen passt Homer auch wiederkehrende Thesen dem jeweiligen Kontext und der aktuellen Handlungssituation an.

26 Der Begriff wurde v. dem Fachdidaktiker Gerhard Preiß 1988 geprägt, um die neuesten Ergebnisse der Hirnforschung für die Didaktik auszuwerten: vgl. auch *Neurodidaktik. Theoretische und praktische Beiträge,* hg. von dems., Herbolzheim 1996.

27 Hans Schachl, *Was haben wir im Kopf? Die Grundlagen für gehirngerechtes Lehren und Lernen*, Linz 2005, S. 73.

28 Eric Jensen, „10 Most Effective Tips For Using Brain-Based Teaching & Learning" (2010), URL: https://www.brainbasedlearning.net/10-most-effective-tips-for-using-brain-based-teaching-learning/ (22.03.2022).

29 Sarah-Jayne Blakemore u. Uta Frith, *Wie wir lernen: Was die Hirnforschung darüber weiß,* München 2006; *Neurodidaktik. Grundlagen und Vorschläge für gehirngerechtes Lehren und Lernen*, hg. v. Uhrlich Herrmann, Weinheim 2009; Gabriele *Danninger,* „Neurodidaktik und Lernwirksamkeit im Lernfeld Ernährung", in: *Haushalt in Bildung & Forschung* 5/4 (2016), S. 25–34.

30 Linda K. McEvoy, Michael E. Smith, u. Alan Gevins, „Dynamic cortical networks of verbal and spatial working memory: Effects of memory load and task practice", in: *Cereb Cortex* 8 (1998), S. 563–574. Das wurde nicht nur für junge Erwachsene, sondern auch für ältere Menschen gezeigt: Chiara F. Tagliabue, Sara Assecondi, Giulia Cristoforetti u. Veronica Mazza, „Learning by task repetition enhances object individuation and memorization in the elderly", in: *Scientific reports*, 10/1 (2020).

31 Vgl. Erler, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, S. 85 mit Blick auf Elenchos und Maieutik: „Es wird deutlich: Der Grund, warum Platon Wiederholung schätzt, ist in der Hilfe zu sehen, die sie auf dem Weg von noch schwankender Meinung zu festem Wissen bieten kann. Häufiges Befragen leistet dabei wichtige Unterstützung und macht die ‚maieutische' Methode des Sokrates aus (*Theaet.* 150c4: ἄγονός εἰμι σοφίας, καὶ ὅπερ ἤδη πολλοί μοι ὠνείδισαν, ὡς τοὺς μὲν ἄλλους ἐρωτῶ)".

32 S. Peter Koch/Wulf Oesterreicher: „Sprache der Nähe – Sprache der Distanz. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Spannungsfeld von Sprachtheorie und Sprachgeschichte", in: *Romanistisches Jahrbuch* 36 (1985), S. 15–43.

33 Z. B. *Who Speaks for Plato – Studies in Platonic Anonymity*, hg. v. Gerald A. Press, Lanham, MD 2000*; The Third Way: New Directions in Platonic Studies,* hg. v. Francisco J. Gonzalez, Lanham, MD 1995.

34 Dieterle, *Platons Laches und Charmides,* S. 101, Anm. 1 verweist neben den genannten auf *rep.* 504e8, 505a3.

35 Ich danke Iuliia Burtceva für die Überprüfung und Ergänzung der Sammlung an Instanzen von Wiederholungstypen.

36 Euthyphron kündigt eine alternative Fortsetzung an, die Sokrates aber ablehnt, weil sie nichts zur Sachfrage beiträgt: *Euthyphr.* 6c5–9. In weiteren Dialogen habe ich diesen Typus als Fortsetzungstypus² bezeichnet.

37 Einen religions- und kulturgeschichtlichen Überblick über Scham in der griechischen Antike gibt Philipp Steger, „Die Scham in der

DOI: 10.13173/9783447121804.524
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

griechisch-römischen Antike. Eine philosophisch-historische Bestandsaufnahme von Homer bis zum Neuen Testament", in: *Scham – ein menschliches Gefühl. Kulturelle, psychologische und philosophische Perspektiven*, hg. v. Rolf Kühn u. a., Opladen 1997, S. 57–73.

38 Vgl. Jon Moline, „Plato on the Complexity of the Psyche", in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60/1, (1978), S. 1–26 sowie die Darstellung bei Stefan Büttner, *Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*, Stuttgart 2000, bes. S. 111–121.

39 Sie verlaufen nicht nach demselben abstrakten logischen Schema, wie Detel (Wolfgang Detel, „Zur Argumentationsstruktur im ersten Hauptteil von Platons Aretedialogen", in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 55 (1973), S. 1–29) meint (Andreas Graeser hat diese These widerlegt: ders., „Zur Logik der Argumentationsstruktur in Platons Dialogen ‚Laches' und ‚Charmides'", in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 57 (1975), S. 172–181), sondern bewegen sich über verschiedene Differenzierungsebenen hin zu einer hinreichenden rationalen Begründung.

40 Cairns, *Aidos*, S. 105–113 erläutert den Kontext in der *Odyssee* und die Rolle der *aidōs* in anderen Szenen und Handlungsteilen der Handlung auf Ithaka. Beim Zitieren in *Laches* und *Charmides* gibt es keine Hinweise darauf, dass diese – zweifellos spannenden – Bezüge und Effekte mitbedacht werden oder werden sollen.

41 Stephen Halliwell, „The Subjection of Muthos to Logos: Plato's Citations of the Poets", in: *Classical Quarterly* 50 (2000), S. 94–112 argumentiert, dass Platon die traditionelle Praxis, Dichter als Quelle für eine bestimmte Position anzusehen, ersetzt durch eine philosophische Interpretationspraxis. An die Stelle der Autorität Homers tritt die Autorität des hinreichend begründeten Arguments.

DOI: 10.13173/9783447121804.524
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Dichterlob und Platonkritik in Aristoteles' *Politik*

Zum Verhältnis von Zitat, Autorität und Argument

Welche Rolle spielt Autorität in der aristotelischen Wissensvermittlung? In den Pragmatien finden sich zahlreiche Verweise auf Quellen der Dichtung, die vorwiegend insofern positiv sind, als sie der Unterstützung der aristotelischen Argumentation dienen. Gleichzeitig gibt es auffällig viele negative, d. h. sich abgrenzende Bezüge zu Stellen aus platonischen Dialogen. Damit gilt Aristoteles in der Forschung auf der einen Seite als autoritätsgläubig, wenn ihm u. a. eine bedingungslose Zustimmung zur Wahrheit und Weisheit der Homerischen Dichtung im Besonderen[1] oder gar ein Glaube „ohne weiteres an die Autorität des Dichters" im Allgemeinen attestiert wird.[2] Auf der andere Seite erscheint Aristoteles als Autoritätsskeptiker, der vor kritikloser Aneignung fremder Urteile auch angesehener Quellen warnt, wenn er z. B. seine Kritik an der von „Freunden" vertretenen Idee des Guten mit seiner Vorliebe für die Wahrheit rechtfertigt (Aristot. *eth. Nic.* 1096a11–13) – *amicus Plato, sed magis amica veritas*.[3] Aristoteles lenkt hier eine Mahnung des platonischen Sokrates, die Liebe zu und den Respekt vor dem Dichter Homer nicht der Wahrheit unterzuordnen (Plat. *rep.* 595b–c), auf Platons Akademie selbst um. So ist es z. B. im zweiten Buch der *Politik* gerade der gute Ruf auch der platonischen Verfassungsentwürfe (Aristot. *pol.* 1260b32), der deren kritische Prüfung überhaupt erst evoziere. Das aristotelische Verhältnis zu epistemischen Autoritäten scheint demnach gespalten zu sein. Dienen also die negativen Referenzen auf Platon der Sichtbarmachung einer für die Wissensvermittlung schädlichen Autoritätsgläubigkeit? Oder gar der Destruktion und Überwindung einer mit der platonischen Lehre verbundenen Autorität,[4] während zugleich die Autorität von Urteilen, die aus der Dichtungstradition entstammen, im Rahmen der eigenen Wissensvermittlung genutzt wird, „um seine eigene Ansicht zu begründen"?[5]

In diesem Beitrag werden die Funktionen der Referenzen[6] auf Dichter und auf Platon[7] in der aristotelischen *Politik* im Mittelpunkt stehen. Dabei wird das zweite Buch der *Politik*, das als eine Art Forschungsüberblick den eigenen Untersuchungen explizit vorangestellt wird, nur eine untergeordnete Rolle spielen (zur Analyse des zweiten Buchs der *Politik* → S. 680–693). Denn es geht vor allem um Referenzen, die Aristoteles in seine eigenen Argumentationen integriert, um diese zu stützen oder voranzubringen. Wie genau dienen diese Bezüge der Argumentation? Als Beispiel? Als Begründung? Als Beweis? Als Veranschaulichung? Als Negativfolie? Inwiefern unterscheidet Aristoteles zwischen dem Einsatz von Zitaten aus Dichtungs- und Akademiekontexten?

Im ersten Abschnitt werden mögliche Argumente und Motive für den Einsatz von Dichterreferenzen aus den aristotelischen Texten selbst zusammengetragen. Im zweiten Abschnitt geraten die Dichterzitate und deren erkenntnisvermittelnde Funktion innerhalb

DOI: 10.13173/97834471218O4.548
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

der *Politik* in den Fokus. Der dritte Abschnitt dient schließlich der Analyse der negativen Platonreferenzen, ehe in einem kurzen Fazit die Einsichten der Untersuchungen zusammengeführt werden.

Philosophie und Dichtung

Erfahrungswissen

Aristoteles bietet in seinen Pragmatien aus unterschiedlichen Perspektiven Hinweise zu möglichen Motivationen und Legitimationen für den Einsatz von Dichterreferenzen in der Wissensvermittlung: Aus der Sicht der Wissensgegenstände, der Adressaten, der Quellen und der zugrundeliegenden Didaktik. Mit Blick auf die Verschiedenartigkeit der Wissensgegenstände unterschiedlicher Disziplinen betont Aristoteles gleich zu Beginn der *Nikomachischen Ethik*, dass sich die Genauigkeit (τὸ ἀκριβές) der jeweiligen Untersuchung nach dem gegebenen Stoff (κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην) bzw. nach der Natur ihres Gegenstandes (ἡ τοῦ πράγματος φύσις) zu richten habe. Wie man von einem Mathematiker keine bloßen Wahrscheinlichkeitsaussagen (πιθανολογία) akzeptieren dürfe, könne man von einem Rhetor keine wissenschaftlichen Beweise (ἀποδείξεις) erwarten (vgl. *eth. Nic.* 1094b10–27 sowie *metaph.* 995a 14–18.). Gegenstand von Ethik und Politik seien Fragen des Handelns und der Nützlichkeit, in denen es keine „Stabilität" gebe (οὐδὲν ἑστηκὸς ἔχει), weder im Allgemeinen, noch im Einzelnen (vgl. *eth. Nic.* 1103b34–1104a6). Folglich gelte es, Wahrheiten in diesem Bereich im Groben und im Umriss aufzuzeigen (vgl. *eth. Nic.* 1094b20: παχυλῶς καὶ τύπῳ τἀληθὲς ἐνδείκνυσθαι). Der Ausgangspunkt der Überlegungen sei stets ein „zumeist Vorkommendes" (*eth. Nic.* 1094b21: ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) – und entsprechend einzuordnen sei dann auch die Genauigkeit der daraus gezogenen Schlussfolgerungen (vgl. *eth. Nic.* 1094b10–27; 1103b34–1104a6 sowie *metaph.* 995a 14–18).

Damit charakterisiert Aristoteles nicht die Prinzipien seiner Ethik oder seine Bestimmungen der Tugenden als ungenau. Vielmehr baut er Erwartungen vor, eine Ethik könne allgemeingültige Regeln, Gesetze, Kriterien für sämtliche Einzelfälle und konkrete Situationen mit mathematischer Genauigkeit anbieten.[8] Dort, wo es um die Bewertung und Einordnung von Einzelfällen oder -gegenständen (τὰ καθ' ἕκαστα) gehe, müssten also aufgrund der Beschaffenheit der zugrundeliegenden Gegenstände – Einzelfälle sind veränderbar und lassen sich nur in ihren Kontexten verstehen – grobe und umrisshafte Urteile genügen. Da die Erfahrung (γνώριμα ἐξ ἐμπειρίας) für Aristoteles eine unverzichtbare Ressource für eine angemessene Beurteilung (φρόνησις) von Einzelfällen ist (vgl. *eth. Nic.* 1142a14–15), rät er (auch) dazu, den unbewiesenen Aussagen und Meinungen (ταῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι καὶ δόξαις) von Erfahrenen (τῶν ἐμπείρων), Älteren (πρεσβυτέρων) oder Klugen (φρονίμων) nicht weniger Beachtung zu schenken als den Beweisen (ἀποδείξεις): „Denn weil sie aus der Erfahrung (ἐκ τῆς ἐμπειρίας) ein Auge dafür haben, sehen sie richtig (ὁρῶσιν ὀρθῶς)." (*eth. Nic.* 1143b11–14, übers. Frede).

Diese Zusammenhänge liegen auch zugrunde, wenn in der *Rhetorik* die Dichter als bewährte Zeugen (vgl. *rhet.* 1375b26–34) oder in der *Topik* u. a. die Ansichten (ἔνδοξα) der Klugen (τοῖς σοφοῖς) als sinnvoller Ausgangspunkt dialektischer Beweisführung (vgl. *top.* 100b21–23) vorgestellt werden. In beiden Fällen ist mathematische Genauigkeit und wissenschaftliche Beweisführung nicht angebracht und auch nicht möglich. So können in der rhetorischen Beweisführung Dichter aufgrund ihrer Autorität[9] als glaubwürdige Zeugen eingesetzt werden (πιστότατοι δ' οἱ παλαιοί); und in einer dialektischen Auseinandersetzung, in der es keinen Zugriff auf wahre und erste Sätze gibt, die Ansichten (ἔνδοξα) der als klug anerkannten Leute als Beweisgrundlage dienen.

Auf dieser Grundlage ließe sich der Einsatz von Dichterzitaten in der Wissensvermittlung zunächst aus zwei Perspektiven begründen: Einerseits dann, wenn es mit Blick auf die zu-

DOI: 10.13173/9783447121804.548
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

grundeliegenden Gegenstände keine berechtigten Ansprüche an mathematische oder wissenschaftliche Genauigkeit gibt und folglich der Erfahrung eine wesentliche Rolle beim Erkenntniserwerb zukommt. Andererseits – mit Blick auf die Kompetenzen der Quellen – weil die bewährten Dichter zu den Erfahrenen und Klugen gezählt werden, denen ein besonderes Auge, ein besonderes Urteilsvermögen zugetraut wird, welches in ihren Werken wiederum insofern seinen Ausdruck findet, als Dichtung immer auch eine in einzelne Taten und Worte entfaltete Darstellung von Allgemeinem ist (vgl. *poet.* 1451a36-b10).

Adressatenorientierung

Neben den Gegenständen, die Zugänge jenseits streng wissenschaftlicher Beweise erfordern, und den zugeschriebenen Dichterkompetenzen, gibt es bei Aristoteles noch eine dritte Perspektive, aus der sich die Verwendung von Dichterzitaten rechtfertigen ließe. Es ist der Blick auf die Adressaten: In der *Metaphysik* verweist Aristoteles darauf, dass abhängig von Vorerfahrungen und Gewohnheiten mit unterschiedlichen Rezeptionskompetenzen der Zuhörer zu rechnen ist. „Einige also", schreibt er,

> mögen einen Unterricht gar nicht anhören, wenn er nicht die Weise der Mathematik hat, andere, wenn er nicht Beispiele bringt (παραδειγματικῶς), andere verlangen, daß man Dichter als Zeugen (μάρτυρα) anführe" (*metaph.* 995a6-8, übers. Bonitz). Mit Blick auf die soeben erörterte Genauigkeit fährt er fort: „Die einen verlangen in allen Dingen strenge Genauigkeit (πάντα ἀκριβῶς), die anderen verdrießt diese Genauigkeit, entweder weil sie dieselbe nicht fassen können, oder weil sie ihnen für Kleinlichkeit gilt (διὰ τὴν μικρολογίαν). Denn strenge Genauigkeit hat so etwas an sich, wodurch sie wie im Handel und Wandel so auch in der Behandlung der Wissenschaften manchen als unfrei gilt (ἀνελεύθερον) (*metaph.* 995a8–12).

Damit nimmt Aristoteles zunächst vor allem die Erfahrung, den Geschmack und die Vermögen der Adressaten in den Fokus. Er zeigt sich dabei mit unterschiedlichen Hörerwartungen und ihrer Ursache vertraut: „Die verschiedene Aufnahme des Unterrichts hängt von der Gewohnheit ab (κατὰ τὰ ἔθη); denn wie wir es gewohnt sind, so verlangen wir soll die Behandlung des Gegenstands beschaffen sein, und was davon abweicht, erscheint uns als unpassend und wegen des Ungewöhnlichen (διὰ τὴν ἀσυνήθειαν) schwieriger zu verstehen und fremdartiger; denn das Gewohnte ist verständlicher (τὸ γὰρ σύνηθες γνώριμον). Wie groß die Macht der Gewohnheit ist, beweisen die Gesetze, in welchen Sagenhaftes (μυθώδη) und Kindisches wegen der Gewöhnung daran mehr wirkt als Einsicht (γινώσκειν)" (*metaph.* 994b32–995a5). Desinteresse oder Beschwerden der Zuhörer sowie Forderungen nach Beispielen und Dichterzitaten resultieren demnach vor allem aus den Gewohnheiten der selbst erfahrenen Bildung und Erziehung. In der *Metaphysik* formuliert Aristoteles aus der Annahme, dass das Gewohnte das Bekannte, Vertraute, Verständliche sei, die Konsequenzen für die Zuhörer: Was sie nicht gewohnt sind, erscheint ihnen fremd und das lehnen sie ab.

Prinzipien der Didaktik

In der *Physik* wird aus dieser Einsicht ein Auftrag für die Wissensvermittlung: „Es ergibt sich damit der Weg von dem uns (ἡμῖν) Bekannteren und Klareren zu dem für die Natur (τῇ φύσει) Klareren und Bekannteren. – Denn was uns bekannter ist und was schlechthin (ἁπλῶς) bekannter ist, ist nicht dasselbe" (*phys.* 184a16–18, übers. Zekl). Daraus ergebe sich die Methode, von dem der Natur nach Undeutlicheren, uns aber Klareren voranzuschreiten zu dem, was der Natur nach klarer und bekannter sei: „Uns ist aber zuallererst klar und durchsichtig das mehr Vermengte (συγκεχυμένα μᾶλλον)" (*phys.* 184a21–22). Das Vermengte (bzw. Konfuse), so wird aus der folgenden Erklärung deutlich, verweist auf das unbestimmt Verschwommene von Begrifflichem und Wahrnehmungseindrücken. Wir seien es gewohnt, von der Wahrnehmung auszugehen und Begriffe mit Sinnesdaten zu vermengen: Anfangs, so Aristoteles' Beispiel, redeten die Kinder jeden Mann als Vater an. Sie vermengen wohl das,

DOI: 10.13173/9783447121804.548
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

was sie sehen (z. B. bärtig) und hören (z. B. tiefe Stimme) mit dem Namen „Vater" und sind erst später zu einem begrifflichen Verständnis dessen, worauf das Wort „Vater" verweist, in der Lage. Wissensvermittlung nehme folglich seinen Ausgang beim Gewohnten, Vertrauten, Bekannten und führe davon ausgehend zu begrifflicher Klarheit (vgl. *phys.* 184b3–5). In seiner Vorrede zur *Eudemischen Ethik* verweist Aristoteles in ganz ähnlicher Weise auf die hier nur skizzierten Zusammenhänge:

> Es muss versucht werden, über dies alles eine Überzeugung mittels rationaler Argumente (διὰ τῶν λόγων) anzustreben, wobei man sich der wahrnehmbaren Dinge (τοῖς φαινομένοις) als Zeugnisse und Beispiele (μαρτυρίοις καὶ παραδείγμασι) bedient. Am besten ist es zwar, wenn alle Menschen mit dem Gesagten übereinzustimmen scheinen. Wenn sie es aber nicht tun, dann sollten sie wenigstens alle in einer bestimmten Weise übereinstimmen. Dies tun sie, indem sie Schritt für Schritt hinübergeleitet (μεταβιβαζόμενοι) werden. Denn jeder Mensch trägt etwas in sich, das verwandt ist mit der Wahrheit (οἰκεῖόν τι πρὸς τὴν ἀλήθειαν). Hiervon müssen wir ausgehen, um zu zeigen, wie es sich hierüber verhält. Also ausgehend von Dingen, die zwar wahr (ἀληθῶς), aber nicht in klarer Weise (οὐ σαφῶς) ausgesagt sind, wird sich auch im Zuge des Voranschreitens Klarheit einstellen, indem man jeweils das Verständlichere für das gewohnheitsmäßig konfus (συγκεχυμένως) Ausgedrückte eintauscht. In den wissenschaftlichen Untersuchungen (λόγοι) können Argumente auf philosophische oder auf nicht philosophische Weise vorgebracht werden. Auch der Staatsmann darf eine solche Betrachtung nicht als überflüssig erachten, durch welche nicht nur das Offensichtliche (οὐ μόνον τὸ τί φανερόν), sondern auch das Warum (τὸ διὰ τί) erkennbar wird. Hierin zeichnet sich nämlich das Philosophische aus (*eth. Eud.* 1216b25–39, übers. C. V.).

Auch in dieser Passage finden sich drei Wege der Überzeugung: Argumentation, Zeugnisse und Beispiele. Zeugnisse und Beispiele kommen dabei aus dem Bereich des Wahrnehmbaren und erfüllen hier die Funktion, die in der *Physik* ganz offen ausgesprochen wurde: Das Wahrnehmbare ist uns näher und bekannter und könne folglich als Ausgangspunkt dienen. Aristoteles formuliert es in der *Nikomachischen Ethik* prägnant: Auf dem Wege der Wissensvermittlung müsse das Sichtbare als Zeuge für das Nicht-Sichtbare dienen (vgl. *eth. Nic.* 1104a13–14). Wenn ein Beispiel oder ein Zeugnis von dem Gesprächspartner als wahr und überzeugend eingeschätzt wird, so gibt es – auch wenn die dahinter stehenden begrifflichen Zusammenhänge nicht erkannt werden, also auch wenn das Verständnis noch konfus und unklar ist – einen Anknüpfungspunkt für die nächsten Schritte hin zu dem, was von Natur aus das Bestimmtere und Deutlichere ist: in der *Physik* sind es die Ursachen, Prinzipien, Elemente, hier in der Ethik nennt Aristoteles dieses philosophische Erkenntnisziel: das Weswegen (τὸ διὰ τί)!

Zusammenfassend zeigen die hier aufgeführten Passagen, dass Aristoteles eine Referenz auf Dichter, Experten, Sprichwörter, Mythen usw. im Rahmen von Argumentationen aus verschiedenen Gründen für legitim erachtet: Erstens, wenn die zu gewinnenden Erkenntnisse Handlungen betreffen, die sich auf Einzelgegenständliches beziehen und nur in ihren konkreten Kontexten verstanden werden können, so dass auch die Erfahrungswerte von klugen Leuten hilfreich für eine allgemeine Beurteilung und Einordnung sind; zweitens, wenn die Adressaten es gewohnt sind, über Beispiele und Zeugen zu lernen; und drittens aus didaktischen Gründen, um den naturgemäßen Lernweg zu beschreiten, ausgehend von dem, was uns näher und vertrauter ist, hin zu dem, was der Sache bzw. der Natur nach das Deutlichere ist, also von der Meinung (über Einzelnes) zu einem Wissen (von Allgemeinem). Insbesondere Dichterzitate und über Dichtung vermittelte Sprichwörter können solche Meinungen oder Beispiele für Meinungen liefern, die bekannt und anerkannt sind, die als bewährt gelten und die als Startpunkt für das Vordringen zu allgemeinen Erkenntnissen dienen können.

Dichter als epistemische Autoritäten?

Diese Wertschätzung einer potentiellen Tauglichkeit, die Aristoteles der Dichtung für die eigene Wissensvermittlung zuschreibt,

DOI: 10.13173/9783447121804.548
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ist jedoch nicht gleichzusetzen mit einer Platon[10] entgegen zu setzenden,[11] kritiklosen Bewunderung der anerkannten Dichter schlechthin. Dass Aristoteles Dichtung als Quelle und Hilfsmittel für die Wissensvermittlung in Betracht zieht, bedeutet nicht, dass er diese als Autorität „ohne Weiteres“[12] blindlings akzeptiert und „das Urteil der Dichter allgemein anerk[e]nnt“.[13] Das wird besonders deutlich, wenn in der *Metaphysik* der Status einer Wissenschaft von den ersten Prinzipien diskutiert und dabei auf Simonides konkret und auf Dichter allgemein verwiesen wird. Hier widerspricht Aristoteles der von Dichtern vermittelten Position, indem er auf Sprichwörtliches verweist: „Viel lügen die Dichter“ (*metaph*. 983a2–3). In der Dichtung vertretene Ansichten werden mit sprichwörtlicher Weisheit widerlegt; und zwar in diesem Fall derart allgemein, dass Aristoteles die Dichtungsweisheit für schlechthin verdächtig zu erachten scheint. Es zeigt sich damit, dass die Funktion aristotelischer Dichterreferenzen nicht einfach darin bestehen kann, die Wahrheit der durch sie transportierten Aussagen zu garantieren und damit schlicht „die eigene Ansicht zu begründen.“[14] Doch so wenig, wie Aristoteles der Dichtung pauschal epistemische Geltung und damit Autorität zuspricht, so wenig gilt auch das andere Extrem, dass er ihr die Geltung gänzlich abspricht.

Potenzielle argumentative Funktionen von Dichterzitaten

Im Rahmen der *Rhetorik* wird der Bezug auf die Dichter vordergründig in seiner Funktion eines unbestechlichen, vertrauenswürdigen Zeugnisses und damit eines „kunstfremden“ Hilfsmittels für die Überzeugung empfohlen. Doch finden sich dort auch Hinweise für die Funktion, die Dichterzitate innerhalb einer (rhetorischen) Argumentation selbst erfüllen können, wenn Aristoteles über den Einsatz von Beispielen und Sentenzen im Rahmen rhetorischer Beweisführung schreibt. Die argumentative Leistung von Beispielen (παραδείγματα) bestehe dabei entweder in ihrer induktiven Kraft – wenn sie zu Beginn und gehäuft angeführt würden – oder in der Bekräftigung eines vorab angeführten Beweises, wenn sie nachgestellt seien. In diesem Fall genüge *ein* Beispiel am Ende des Arguments, das damit als Zeuge (μάρτυς) diene (vgl. *rhet*. 1394a9–15). Sentenzen (γνώμαι) wiederum unterscheiden sich vom Beispiel u. a. dadurch, dass sie nicht Einzelfälle beschreiben, sondern Allgemeinaussagen transportieren (vgl. *rhet*. 1394a21–25). Diese könnten innerhalb eines Beweises die Funktion einer Prämisse oder einer (verkürzten) Schlussfolgerung ausüben, welche selbst nicht begründet werden muss (vgl. *rhet*. 1394a26–31, sowie zum Status von Sentenzen als wahren Meinungen *soph. el*. 176b18–20). Dabei sei denkbar, eine solche Aussage ohne weiteren Nachsatz stehen zu lassen, wenn sie unstrittig ist. Eine Begründung bzw. ein Zusatz sei dann nötig, wenn die Sentenz etwas Unerwartetes, etwas Befremdliches oder eine kontroverse Ansicht zum Ausdruck bringe. Der Einsatz von Sentenzen wird in der *Rhetorik* vor allem damit begründet, dass er Einfluss auf die Adressaten ausübt und damit die Bereitschaft, wohlwollend zuzuhören, erhöht: entweder weil diese sich freuten, dass ihre zufälligen Meinungen durch eine Allgemeinaussage bestätigt werden, oder weil die Sentenzen der Rede Charakter verliehen. In diesem Fall offenbarten Sentenzen die Einstellung des Redners, die wiederum auf die Haltung des Publikums einwirke (*rhet*. 1395b1–17).

Es kann sich also lohnen, auf die Stellung und die Häufung von Dichterzitaten zu achten, um erste Indizien für die konkrete Begründungsfunktion zu erhalten. Ist die Aussage des Dichters wesentlicher Bestandteil des Beweises, indem sie als Prämisse für deduktive oder induktive Schlüsse dient; oder belegt sie qua Autorität die Richtigkeit eines vorher geführten Beweises in Form eines bezeugenden Beispiels? Richten wir nun nach diesen einführenden Bemerkungen zu möglichen Legitimationen und Funktionen, die sich aus dem aristotelischen Werk selbst ergeben, den Blick auf die Dichterreferenzen in der *Politik*.

DOI: 10.13173/97834471218O4.548
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Dichterreferenzen in der *Politik*

Iphigenie und die Überlegenheit der Griechen

Die Untersuchung des ersten Buches der *Politik* nimmt ihren Ausgang in der These, dass sich verschiedene Arten der Herrschaft qualitativ (εἴδει) voneinander unterscheiden lassen. Die Begründung dieser These wird zum Programm für das erste Buch (vgl. *pol.* 1252a17–18). Hierfür gelte es zunächst, das Zusammengesetzte, also die politische Gemeinschaft, in ihre kleinsten Teile zu zerlegen, was wiederum über die genetische Analyse, also über die Frage, wie so eine Gemeinschaft überhaupt entsteht, am besten gelinge (vgl. *pol.* 1252a24). Aristoteles kommt auf vier für die Genese politischer Prozesse notwenige, von einander in ihren spezifischen Funktionen naturgemäß unterschiedene Teile: das Männliche und das Weibliche, die sich zwecks Fortpflanzung (τῆς γεννήσεως ἕνεκεν) zusammentun, sowie das Regierende und das Dienende, die sich zwecks Selbsterhaltung (διὰ τὴν σωτηρίαν) zusammentun. Kriterium für diesen letzten Unterschied sei nicht Stärke oder Konvention, sondern das Vermögen mittels Vernunft (διάνοια) vorausschauend agieren zu können.

Der Unterschied ist damit als ein natürlicher, nicht als ein ausgehandelter markiert. Da in der Natur jede Sache eine bestimmte, ihr spezifische Funktion (ἓν πρὸς ἕν) habe, seien Weiblichkeit und Männlichkeit nur mit Blick auf ihre jeweiligen Aufgaben in der Fortpflanzung relevante Kriterien. Für die Zuordnung naturgemäßer Herrschaft und Unterordnung ist die Frage des Geschlechts damit ohne Relevanz, hier zähle allein das Vernunft- und Planungsvermögen (vgl. *pol.* 1252a26–b5). Nun verweist Aristoteles jedoch auf die Beobachtung, dass in nicht-griechischen Völkern das Dienende und das Weibliche denselben Rang einnähmen, d. h. Herrschaftsfragen auf Geschlechtseigenschaften zurückgeführt würden. Wenn das Vernunftkriterium hier keine Rolle spiele, sei dies Ausdruck davon, dass das, was naturgemäße Herrschaft ermöglicht, nämlich die Vernunft, fehle (τὸ φύσει ἄρχον οὐκ ἔχουσιν), so dass die Verbindung zwischen Männern und Frauen dort strenggenommen eine Verbindung zwischen zwei der Natur nach Dienenden sei (vgl. *pol.* 1252b5–7). Statt der Vernunft müssten demnach – diese Erklärung führt Aristoteles nicht aus – in solchen Gemeinschaften andere Kriterien, wie z. B. körperliche Überlegenheit, für die Rechtfertigung von Herrschaft herhalten, so dass es aufgrund der körperlichen Unterlegenheit zu der Gleichsetzung von Frauen und Dienenden kommen kann. Doch Aristoteles bringt an dieser Stelle nicht diese Erklärung, sondern verweist auf eine Stelle aus Euripides' *Iphigenie in Aulis* (Eur. *Iph. A.* 1400): „Daher sagen die Dichter: ‚Es ist wohlbegründet, dass Hellenen über Barbaren herrschen', da Barbar und Sklave von Natur dasselbe ist" (*pol.* 1252b7–9[15]: Διό φασιν οἱ ποιηταὶ "βαρβάρων δ' Ἕλληνας ἄρχειν εἰκός", ὡς ταὐτὸ φύσει βάρβαρον καὶ δοῦλον ὄν).

Welche Funktion nun aber hat diese Referenz? Soll das Zitat als Beleg dafür herhalten, dass alle Nichtgriechen grundsätzlich frei von Vernunft, folglich naturgemäße Sklaven seien, die aufgrund mangelnder Vernunftkapazitäten ihrer Natur nach ausschließlich dazu taugen, körperliche Arbeit nach Anweisung zu verrichten? Wohl kaum, wenn man die Hinweise auf die Vernunft- und Kunstvermögen der Asiaten im siebten Buch (vgl. *pol.* 1327b27–28) oder die außerordentliche Wertschätzung der nichtgriechischen Verfassung Karthagos im zweiten Buch der *Politik* (vgl. *pol.* 1272b24–1273b26) berücksichtigt. Aristoteles nutzt vielmehr den Ausspruch der Iphigenie als exemplarische Entfaltung des von ihm zugrunde gelegten Unterschieds zwischen einem naturgemäß Regierenden und einem naturgemäß Dienenden. Nicht weil die Iphigenie des Euripides eine Autorität darstellt – man denke allein an Aristoteles' Ausführungen zu den charakterlichen Mängeln auch von Tragödienfiguren in der *Poetik* (vgl. *poet.* 1453a7–12, vgl. hierzu auch Schmitt 2011, 450–476) –, erscheint hier diese Referenz, sondern weil der Ausspruch als ein griffiges und allgemein be- und anerkanntes

DOI: 10.13173/9783447121804.548
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Beispiel für die Unterscheidungen von Aristoteles dienen kann.

Der Kontext des Zitats und damit die Begründung des Dichters spielen keine Rolle: Euripides' Iphigenie ‚argumentiert' mit dem Unterschied zwischen dem sklavischen Sinn der Barbaren und den freien Griechen (τὸ μὲν γὰρ δοῦλον, οἳ δ' ἐλεύθεροι) und verweist damit auf das in der zeitgenössischen Geschichtsschreibung und Tragödie sich verfestigende Narrativ einer auf Tugend, Gesetz und Weisheit aufruhenden Freiheitsliebe der Griechen (vgl. Hdt. 7, 102; 104; Aisch. *Pers.* 242) gegenüber einer unterwürfigen Mentalität nichtgriechischer Gemeinschaften, vor allem der Perser, die das Gefühl der Freiheit nie kennengelernt hätten (vgl. Hdt. 7, 135) und die mit Ausnahme des Großkönigs sämtlich Sklaven seien (vgl. Eur. *Hel.* 726). Für Aristoteles ist Freiheit im Sinne politischer Unabhängigkeit jedoch weniger mit Vernunftbegabung als mit einer ausgeprägten Mutmentalität (θυμός) verbunden, wie es seine Überlegungen zu den charakterlichen Beschaffenheiten nichtgriechischer europäischer und asiatischer Völker darlegen (vgl. *pol.* 1327b23–29). Folglich lässt Aristoteles den von Iphigenie in ihrer Begründung angeführten Gegensatz von ‚sklavisch' und ‚frei' weg, richtet den Scheinwerfer auf die klischeehafte Verbindung ‚nichtgriechisch' und ‚sklavisch' und ergänzt die Natürlichkeit (φύσει) dieses Verhältnisses. Damit bietet er im Anschluss an sein Argument einen sprachlich griffigen Ausdruck, den er mit seiner eigenen Argumentation verknüpft: ‚Die Griechen herrschen – wie wir es aus Dichtung kennen – vernünftigerweise über die Nichtgriechen.' Hiervon ausgehend lassen sich nun die begrifflichen Zusammenhänge rückwärts wieder erinnern und aufschlüsseln: Die Herrschaft ist vernünftig, weil die Nichtgriechen naturgemäß Dienende sind. Naturgemäß Dienende zeichnen sich durch das Fehlen eines bestimmten Vernunftvermögens aus. Wenn dieses Vernunftvermögen fehlt, wird dieses auch nicht als Kriterium für die konventionellen Herrschaftsverhältnisse herangezogen, so dass dort Frauen unabhängig von diesem Kriterium den Status von Dienenden zugeschrieben bekommen. Richtig dagegen wäre es, das Regierungsvermögen geschlechtsunabhängig an das Vernunftvermögen zu binden.

Die Stärke bzw. der Nutzen des Zitats liegt für Aristoteles folglich nicht darin, dass es politischen Herrschaftsverhältnissen Legitimation verleiht und dadurch seine Unterscheidung belegt, sondern dass es die von ihm zuvor getätigten Unterscheidungen an einem bekannten Beispiel zum Ausdruck bringt. Aristoteles stützt sich nicht auf das Dichterzitat, sondern lässt die Dichter auf sich stützen, d. h. Euripides kann in diesem Sinne Iphigenie wegen der von Aristoteles zuvor dargelegten begrifflichen Zusammenhänge so sprechen lassen. Damit gibt Aristoteles dem Zitat seine eigene Begründung, obgleich der Kontext im Ursprungstext nicht auf den Zusammenhang von Herrschaft und Vernunft, sondern auf den Zusammenhang von Herrschaft und Freiheit verweist. Aristoteles leiht sich lediglich das Klischee über die Unterwürfigkeit der Nichtgriechen, um auf seine Unterscheidung zwischen einem naturgemäßen Regierungsvermögen und einer naturgemäßen Dienerschaft und den davon unabhängigen Geschlechtsfunktionen aufmerksam zu machen. In dieser Weise einer exemplarischen, pointierten Veranschaulichung eines allgemeinen Zusammenhangs funktionieren viele der Dichterreferenzen in der *Politik*. Aristoteles nutzt das Zitat unabhängig vom Ursprungskontext, um es als knappe, aber konkrete Entfaltung eines von ihm zuvor präsentierten begrifflichen Zusammenhangs zu deuten.[16] Dabei geht es nicht darum, diese Zitate als kondensierte Wahrheiten für die Begründung seiner Argumentationen zu nutzen, sondern passende, bekannte und sprachlich gelungene Ausdrücke zu finden und diese mit seiner Argumentation in Verbindung zu bringen. Die Zitate liefern veranschaulichende Beispiele für den begrifflichen Zusammenhang unabhängig von ihrer Geltung und dienen damit vor allem als Verstehens- und Merkhilfe. Mit anderen Worten: Es kommt

DOI: 10.13173/9783447121804.548
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

nicht darauf an, ob Iphigenie recht damit hat, dass die Griechen vernünftigerweise über die Nichtgriechen herrschen, sondern darauf, dass dieser Ausspruch auf ein begriffliches Verhältnis – in dem Fall von naturgemäßer Herrschaft und einer bestimmten Form der Vernunftbegabung – zurückgeführt werden kann. Gleich der Folgesatz im aristotelischen Text bekräftigt dieses Vorgehen: „Aus diesen beiden Verbindungen entsteht erstmals der Haushalt, und zutreffend bemerkt Hesiod in seinem Dichtwerk: ‚Zuallererst das Haus, Frau und Pflugstier', denn der Stier vertritt bei den Armen den Sklaven" (*pol*. 1252b9–12). Aristoteles hat unmittelbar zuvor die Verbindungen zwischen Mann und Frau zwecks Fortpflanzung und zwischen Führendem und Dienendem zwecks Selbsterhaltung samt ihrer Unterscheidungskriterien als elementar dargelegt und macht diese Beziehungen nun zur Grundlage jeden Haushalts. Auch Hesiods Vers begründet nicht diesen Zusammenhang, sondern liefert für Aristoteles abschließend so etwas wie einen metrisch gebundenen Merksatz für die bisher getroffenen Unterscheidungen: Die Grundlage für einen Haushalt sind Beziehungen, die Fortpflanzung (qua Gemeinschaft zwischen Mann und Frau) und Selbsterhaltung (qua Herrschaft über den nach Anweisung körperliche Arbeit Verrichtenden) ermöglichen. Dass Hesiod in den *Werken und Tagen* in dem unmittelbar folgenden Vers (vgl. Hes. *erg*. 406) darauf verweist, dass die Frau des von Aristoteles zitierten Verses nicht die Ehefrau, sondern eine zu kaufende sei, d. h. eine dienende Magd, während die Ehefrau erst später (vgl. *erg*. 694) eingeführt wird, spielt für Aristoteles' Vorgehen keine Rolle. Der Vers erfüllt für Aristoteles als isolierter Vers seine Funktion, der Ursprungskontext ist nicht relevant.[17]

Helenas Herkunft und Zeus' Herrschaft

Wenn Aristoteles im sechsten Kapitel des ersten Buches gegen die Legitimität eines auf Konvention und Gewalt beruhenden Sklavenstatus' argumentiert, verweist er zur Verdeutlichung des Unterschieds zwischen einem unbedingten und einem bedingten Status auf die *Helena* des zeitgenössischen Tragikers Theodektes: „Mich, aus göttlichem Stamm von beiden Seiten, wer kann es für recht halten, mich Magd zu nennen" (*pol*. 1255a37–38). Hier wird eine zentrale Funktion aristotelischer Dichterreferenzen besonders deutlich. Es geht nicht um die Bezeugung einer Wahrheit, die die aristotelische Argumentation begründen soll, sondern um die Anschaulichkeit eines begrifflichen Verhältnisses, die durch diese Zitate entsteht. So wie Helenas göttliche Herkunft ihre Güte schlechthin verbürgt, auf deren Grundlage sie nie und nirgends zu einer Dienerin gemacht werden darf, so hänge gemäß dieser Argumentation auch der Sklaven- und Adelsstatus nicht von konventionellen Verhältnissen, sondern von der natürlichen, angeborenen Qualität der seelischen Vermögen (ἀρετή bzw. κακία) ab. Helenas Aussage beweist oder begründet nicht die These, sondern liefert auch hier ein illustres Beispiel für die Unterscheidung von angeborener und damit schlechthin geltender sowie konventionell zugeschriebener Wertigkeit; eine nun greifbare Unterscheidung, die Aristoteles für die Widerlegung der Legitimität konventioneller Dienerschaft nutzt.

So funktioniert auch Aristoteles' Verweis auf Homers Ausdruck für Zeus als „Vater der Menschen und Götter" (vgl. *pol*. 1259b12–14), nachdem Aristoteles wie schon in der *Nikomachischen Ethik* (vgl. *eth. Nic*. 1160b26) die königliche Herrschaft mit der Fürsorge des Vaters zu seinen Kindern vergleicht, indem er diese als eine Herrschaft charakterisiert, die auf der Grundlage von Liebe und einer Autorität des Alters ausgeübt werde (vgl. *eth. Nic*. 1259b10–17). Mit dem homerischen Ausdruck ist auch hier ein Beispiel geliefert, das den begrifflichen Zusammenhang zwischen väterlicher und königlicher Führung einprägsam vermittelt. Dass Aristoteles Homer eine schöne, treffliche Bezeichnung attestiert (διὸ καλῶς Ὅμηρος τὸν Δία προσηγόρευσεν εἰπών), verrät auch die Denkrichtung. Denn Homer wird gelobt und zitiert, weil er für ein von Aristoteles erörtertes allgemeines Be-

DOI: 10.13173/9783447121804.548
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

griffs- bzw. Herrschaftsverhältnis einen passenden Ausdruck liefert.

Flexibler Gebrauch

Maßstab der Passgenauigkeit ist seine Argumentation, nicht der Ursprungkontext. Das zeigt sich insbesondere dann, wenn Aristoteles dieselben Zitate in verschiedenen Kontexten verwendet und dabei unterschiedliche Aspekte hervorhebt. Im dritten Buch zitiert Aristoteles aus Homers *Ilias* (9, 648 bzw. 16, 59) „wie einen Fremdling ohne Ehre" (ὡς εἴ τιν' ἀτίμητον μετανάστην), um die Verbindung zwischen der Vollbürgerschaft und der Teilnahmeberechtigung an allen Ämtern herzustellen. Weder belegt, noch begründet Homer diese Verbindung, aber er bietet ein Beispiel, das diesen Zusammenhang prägnant ausdrückt: Wer ohne Ehre und Amt ist (ἀτίμητον), gehört nicht voll und ganz zur Gemeinschaft (μετανάστην). Wenn Aristoteles in der *Rhetorik* auf denselben Vers verweist, spielt der Bürgerstatus keine Rolle. Dort geht es um den Zorn, der mit einer wahrgenommenen Geringschätzung einhergeht (vgl. *rhet.* 1278b33).

Aristoteles' Referenz auf Homers Kritik der Vielherrschaft in der *Ilias* (2, 204: οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω) zeigt gleich in mehrfacher Hinsicht, dass für Aristoteles weder Dichterintention noch Ursprungskontext Maßstab seines Gebrauchs ist. Denn im Rahmen seiner Vorstellung der Kennzeichen einer gesetzlosen Demokratie bezieht er sich paraphrasierend auf genau diesen Vers, wonach Vielherrschaft nicht gut sei, um jedoch anzufügen, dass nicht deutlich sei, ob Homer tatsächlich die hier besprochene (und von Aristoteles negativ bewertete) Form der gesetzlosen Demokratie meine oder eine andere – in Aristoteles' Augen bessere – Form der Vielherrschaft (vgl. *pol.* 1292a2–17). Der Homerische Kontext offenbart die Absurdität dieses Differenzierungsversuches. Odysseus markiert dort in seiner Ansprache jegliche kritische Reaktion von Teilen des dienenden Heeres auf die durch Zeus legitimierte und damit einzig legitime Entscheidungsmacht des einen Königs als schädliche Herrschaftsteilung (vgl. Hom. *Il.* 2, 200–206). Doch indem Aristoteles in der Demokratiebesprechung des vierten Buchs die Assoziation mit dem Homer-Vers herstellt, verbindet er einerseits dieses Zitat mit der Form der radikalen Demokratie. Gleichzeitig entzieht er andererseits der Zitatbotschaft ihren allgemeinen Geltungsanspruch und damit ihren Sentenzenstatus, indem er eine eingeschränkte Gültigkeit für nur bestimmte Demokratieformen in den Raum stellt – als ob bei Homer eine diesbezügliche Differenzierung angelegt sei. Auch hier zieht Aristoteles keine Beweiskraft aus dem Zitat, sondern nutzt die Referenz für seine spezifischen Zwecke. Wenn Aristoteles zudem diesen Vers (auch) an anderer Stelle, nämlich am Ende des zwölften Buches in der *Metaphysik* einsetzt, um den Widerspruch, den die Annahme mehrerer Prinzipien mit sich führt, zu pointieren, wird die Flexibilität, die seine Verwendung von Zitaten prägt, offenbar: „Das Seiende aber mag nicht schlecht beherrscht sein. ‚Nimmer ist gut Vielherrschaft in der Welt; nur einer sei Herrscher!'" (*metaph.* 1076a2–3[18])

Dichter als Zeugen

Darüber hinaus werden in der *Politik* Dichterreferenzen auch in der Funktion von historischen Zeugen eingesetzt, wie es Aristoteles in der *Rhetorik* empfiehlt (vgl. *rhet.* 1375b26–34). Wenn Aristoteles auf Homers Agamemnon verweist, um die Rechte von Königen in alter Zeit zu besprechen (vgl. *pol.* 1285a10–14), auf den Dichter Alkaios, um eine bestimmte Form des Königtums zu belegen, die einer aus Wahlen hervorgegangenen Tyrannis entspricht (vgl. *pol.* 1285a37–b1) oder auf Homers *Odyssee*, um die Rolle der musikalischen Bildung in der Vergangenheit zu dokumentieren (vgl. *pol.* 1338a24–30) und daraus den bildenden Aspekt der Musik herzuleiten, dann gelten Dichter in ihrer Autorität als verlässliche Zeugen vergangener Gewohnheiten, die wiederum von Aristoteles klassifiziert und von anderen Formen unterschieden werden können.

DOI: 10.13173/97834471218O4.548
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Eine schillernde Referenz stellt Aristoteles' Verweis auf Homers *Odyssee* (9, 114 f.) in seiner genetischen Analyse der Polis dar: „Das ist es, was Homer in dem Vers ‚und ein jeder gebietet unumschränkt über Kinder und Frauen' (θεμιστεύει δὲ ἕκαστος / παίδων ἠδ' ἀλόχων) zum Ausdruck bringt; denn sie lebten noch zerstreut, wie es die Siedlungsweise der Vorzeit war" (*pol.* 1252b22–24). Schillernd ist diese Referenz, weil hier gleich mehrere Kontexte aufgerufen werden. Zum einen wird der Ursprungskontext als bekannt vorausgesetzt, also die eindrückliche Beschreibung der kyklopischen Lebensweise bei der Ankunft des Odysseus auf der Kyklopeninsel, bei der diese als wilde und gesetzlose Wesen beschrieben werden, die zerstreut leben und sich nicht gemeinschaftlich versammeln (vgl. Hom. *Od.* 9, 106–155). Das Zitat dient als eine Art historischer Beleg für eine frühere, vorzeitliche, vorzivilisatorische Lebensweise und zugleich als Beispiel für diejenige Ausprägung der Herrschaftsform, die als Vorstufe politischer Herrschaft gilt. Der Verweis in der *Nikomachischen Ethik* auf diese Stelle zeigt, dass die Kyklopen bereits sprichwörtlich (κυκλωπικῶς) für eine patriarchalische Lebensweise stehen, in der Gesetze keine Wirkmacht haben (vgl. *eth. Nic.* 1180a24–30). Zugleich scheint diese Homer-Referenz wenigstens indirekt auf die Diskussion der historischen Genese in den platonischen *Nomoi* zu verweisen (oder daraus entnommen zu sein). Platon lässt dort den Athener die Entwicklung politischer Gebilde nachzeichnen und stellt dabei die patriarchalische als vorgesetzliche Herrschaftsweise (δυναστεία) so dar, wie sie eben – ausführlich die *Ilias* zitierend – Homer den Kyklopen zuschreibt (vgl. *leg.* 680b1–c1).

Die Referenz bezieht in diesem Fall demnach ihre Funktion aus der Berücksichtigung gleich mehrerer Kontexte. Sie verweist sowohl auf den Kontext der *Odyssee* als auch auf einen bekannten Diskussionskontext aus dem akademischen Umfeld, von dem sie sich möglicherweise auch die Legitimation auf den Zugriff alter Erzählungen für die Ermittlung historischer Wahrheiten leiht (vgl. Plat. *leg.* 677a), zugleich dient sie damit als eine Art historischer Beleg und bringt zusätzlich den begrifflichen Zusammenhang dessen, was eine vorpolitische Lebensweise ausmacht, anschaulich auf den Punkt.

Induktion qua Referenzhäufung

Eine Mischung aus exemplarischer Erklärung und historischem Beleg stellt die Diskussion um die Frage nach Rechtsgleichheit und Rechtsanspruch im dritten Buch der *Politik* dar. Es geht hier u. a. um die schwierige Frage nach dem geforderten Umgang mit Gemeinschaftsmitgliedern, die alle anderen auf Grundlage ihrer Tugenden (κατ' ἀρετῆς) derart überragen, dass sie nicht mehr als Teil der Gemeinschaft gelten könnten (vgl. *pol.* 1284a3–b34). Die Gesetze, so Aristoteles, könnten nur für Gleiche gelten. Wer „gottgleich unter Menschen" (*pol.* 1284a10–11, womöglich als paraphrasierende Referenz auf Hom. *Il.* 24, 258 und Plat. *polit.* 303b4) sei, könne nicht dem Recht unterworfen werden, sondern sei das Recht selbst (vgl. *pol.* 1284a13–14: αὐτοὶ γάρ εἰσι νόμος). Diesen Zusammenhang verdeutlicht Aristoteles mit einem andeutenden Verweis auf eine Fabel des Antisthenes (vgl. *pol.* 1284a15–17). Die Antwort der Löwen auf die Hasen, die in der Tierversammlung die gleichen Rechte für alle Tiere fordern, lässt er dabei aus; weil sie entweder bekannt oder leicht selbst zu ergänzen ist: „Euren Argumenten, ihr Hasenfüße, fehlen die Klauen und Zähne, wie wir sie haben."[19] Das Bild vom Gott unter Menschen und die Fabel veranschaulichen das Prinzip, wonach Rechtsgleichheit Artgleichheit voraussetzt. Es gehe dabei nicht um graduelle oder quantitative Unterschiede, die eine rechtliche Ungleichbehandlung legitimieren, sondern um qualitative Unterschiede: Löwen sind im Vergleich zu Hasen, Götter im Vergleich zu Menschen nicht nur graduell mächtiger, sondern von Natur aus in ihren Vermögen verschieden und überlegen.

Wenn es so jemanden unter den Menschen gebe, müsse er aus der Gemeinschaft herausfallen. Die allgemeine Anerkennung dieses

DOI: 10.13173/9783447121804.548
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Prinzips verdeutlicht Aristoteles im Fortgang mit Beispielen aus der Geschichte und dem Mythos: das Scherbengericht in Demokratien, die Ausgrenzung des Herakles durch die Argonauten oder der Rat des Periandros und der Verweis auf den Umgang Athens oder des Perserkönigs mit Konkurrenten werden im Folgenden als historische Belege dafür herangezogen, wie Ungleichgewichte in Gemeinschaften durch Ausgrenzung von Überlegenen, auch präventiv, vermieden wurden (vgl. *pol.* 1284a17–b3). Diese Beispiele beträfen zwar entartete Verfassungen, die lediglich mit Blick auf das Partikularinteresse der Herrschenden agierten, doch sei diese Reaktion auf das Problem, das alle Verfassungen betrifft, auch für die auf das Gemeinwohl achtenden Verfassungen angemessen (vgl. *pol.* 1284b3–7). Mit der Fabel ist das Prinzip und damit das grundlegende Problem von Rechtsgleichheit bei Artverschiedenheit vor Augen geführt, mit den historischen und mythischen Referenzen die Relevanz des Prinzips für gemeinschaftliches Zusammenleben belegt und zugleich die richtige Lösungsstrategie des Ausschlusses aufgewiesen. Diese Häufung an Referenzen verdeutlicht den Unterschied zwischen den oben erläuterten Beispielen, die einen Zusammenhang veranschaulichen und einprägsam gestalten, und solchen Referenzen, die durch ihre Häufung und Streuung tatsächlich induktiven Beweischarakter – mindestens für die Relevanz der Unterscheidung – zu besitzen scheinen. Die ungewöhnliche Forderung nach einem Ausschluss wird durch die Häufung der Fälle belegt, in denen auf die Gefährdung der ‚Waffengleichheit' in immer derselben Weise reagiert wird.

Sentenzen und color poeticus

Neben den erklärenden und historisch belegenden Referenzen gibt es auch Bezüge auf Dichtung oder zum Sprichwort geronnene Dichtung, die die Funktion einer beweisstützenden Prämisse haben. Deutlich ist das beim Gebrauch von sentenzartigen Sprichwörtern, die als wahre Meinung angeführt und damit als Prämisse benutzt werden: „Freunden ist alles gemein" (κοινὰ τὰ φίλων) wird im zweiten Buch (vgl. *pol.* 1263a30) als Begründung gesetzt und nicht weiter erklärt (die Erklärung findet sich in *eth. Nic.* 1159b31); Hesiods „Der Anfang ist die Hälfte des Ganzen" (*pol.* 1303b29) wird als begründendes Prinzip für die besondere Achtung bei frühen Streitigkeiten und als Erklärung für die fatalen Folgen eines historischen Beispiels genannt. Zur Bestimmung der höchsten Leistungsfähigkeit des Verstandes um das 50. Lebensjahr, der *Akme*, verweist Aristoteles indirekt auf Solons Urteil als Beweis (vgl. *pol.* 1335b32–35); ein Verweis auf die Stellung des Sängers in der *Odyssee* wird nicht nur, wie wir schon gesehen haben, als historischer Beleg genommen, sondern auch als Erklärung einer allgemeingültigen Geltung (vgl. *pol.* 1338a24–40). Auch die erholende und angenehme Wirkung von nicht ernsthaften Tätigkeiten wird mit einem Dichterzitat belegt: „sie wiegen die Sorgen ein, wie Euripides sagt" (*pol.* 1339a15). Ebenso dient Mousaios' Vers vom „Gesang als der Sterblichen süßestes Labsal" (*pol.* 1339b21) als nicht weiter begründeter Beleg für den Genusswert der Musik.

Zugleich besitzen viele dieser Fälle keinen zusätzlich begründenden oder keinen für das jeweilige Argument gewichtigen Charakter, sondern tragen vor allem der sprachlichen Form einen dezenten *color poeticus*[20] zu und verleihen damit dem Text unauffällig und in nicht gekünstelter Weise einen fremden Ton, der den Text im Stil erhebt und eine angenehme Rezeption ermöglicht (vgl. *rhet.* 1404b1–20). Hierzu gehören Zitate, die weder als Beleg noch als erklärendes Beispiel noch als Beweis dienen, sondern lediglich das zuvor bereits Festgestellte noch einmal mit anderen Worten wiederholen. So verhält es sich im fünften Buch, wenn Aristoteles den falsch verstandenen Freiheitsbegriff von Demokratien vorstellt, in denen jeder lebe, „wie er will, und für das, ‚wonach er begehrt', wie Euripides sagt" (*pol.* 1310a32–34) oder wenn er die Demokratie der Tyrannis als entgegengesetzt vorstellt, „so wie nach dem Vers des Hesiod ‚der Töpfer

DOI: 10.13173/9783447121804.548
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

dem Töpfer'" (*pol.* 1312b4–5). Aristoteles verwendet hier den sprichwörtlichen Groll, der aus Konkurrenzbeziehungen erwächst, als Ausdruck für starke Gegensatzverhältnisse. Auch der Verweis auf einen Ausspruch des Sophisten Lykophron im dritten Buch bringt dem Argument zwar eine neue Formulierung, aber keinen neuen Aspekt oder Anwendungsfall hinzu. Es geht hier um die genuine Aufgabe einer politischen Gemeinschaft, sich auch um die charakterliche Bildung der Bürger zu kümmern, denn andernfalls werde die Gemeinschaft (κοινωνία) zu einem bloßen Bündnis (συμμαχία) und „das Gesetz zu einem bloßen Vertrag und, wie es der Sophist Lykophron ausdrückte, ‚Garant der Rechte untereinander', ohne die Bürger gut und gerecht machen zu können" (*pol.* 1280b10–12, übers. C. V.).

In all diesen Fällen liefern die Zitate verschiedene Ausdrucksweisen für bereits klar ausgedrückte Sachverhalte. In der *Rhetorik* empfiehlt Aristoteles den Rednern eine sprachliche Form zu wählen, die weder niedrig (ταπεινή), aber auch nicht über die Maße erhaben (ὑπὲρ τὸ ἀξίωμα), sondern angemessen (πρέπουσα) ist (vgl. *rhet.* 1404b1–4). Klarheit (σαφῆ) sei das entscheidende Kriterium für eine Prosarede, aber auch der Gebrauch von geschickt und unauffällig eingebundenen (λανθάνειν) fremdartigen Tönen (ξενικόν) in Form von anregenden und zur Sache passenden Metaphern, Gleichnissen, Analogien wirke angenehm (ἡδύ, vgl. *rhet.* 1404b10–12) und verständnisfördernd (σαφηνιεῖ) (vgl. *rhet.* 1404b33–37). Poetische Texte können ihren Stil dadurch erhabener und folglich attraktiver wirken lassen, indem sie vom gewöhnlichen Sprachgebrauch abweichen (vgl. *rhet.* 1404b8). Da die eigene Nutzung solcher Stilmittel in Prosatexten jedoch unnatürlich und gekünstelt (πεπλασμένως) wirkt und die Adressaten abschreckt (vgl. *rhet.* 1404b18–21), leiht sich Aristoteles diesen Effekt mit seinen Dichterzitaten. Wenn er aus seiner berühmten Aussage über die politische Natur des Menschen folgert, dass derjenige, der von Natur aus außerhalb staatlicher Gemeinschaft lebt (ἄπολις διὰ φύσιν), minderwertig (φαῦλος) sei und ergänzend auf eine anaphorische Schmähung Homers verweist „Ohne Geschlecht, ohne Recht, ohne Herd" (ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιος, *Il.* 9, 63), hat das neben der bereits diskutierten Wirkung einer prägnanten, exemplarischen Veranschaulichung eines von Aristoteles erörterten begrifflichen Zusammenhangs eben auch den rhetorischen Effekt einer Stilaufwertung,[21] die im Prosakontext deshalb nicht unnatürlich und unpassend wirkt, weil Aristoteles diese Redeweise nicht selbst erzeugt, sondern zitiert.

Negative Referenzen: Solon

Bisher wurden ausschließlich Referenzen in den Blick genommen, die in positiver Weise die Argumentation stützen bzw. ergänzen. Doch es gibt auch eine negative Dichterreferenz, von der wir etwas über die Funktionsweise der negativen Platonreferenzen lernen können. Aristoteles führt im ersten Buch die Rede vom wahren Reichtum (ἀληθινὸς πλοῦτος) ein, der auf die lebensnotwenigen und für die staatliche und häusliche Gemeinschaft nützlichen Güter bezogen ist: „Denn der für ein vollkommenes Leben ausreichende Umfang eines solchen Besitzes geht nicht ins Grenzenlose, wie es Solon in seinem Gedicht meint: ‚keine sichtbare Grenze des Besitzes ist den Menschen festgelegt' – (vielmehr) ist dem Besitz, wie auch sonst fachmännischen Tätigkeiten, eine Grenze gesetzt" (*pol.* 1256b31–34). Wenn Aristoteles sich hier gegen einen Vers aus Solons *Musenelegie* (Sol. 13, 71) abgrenzt, dann nicht im Sinne einer Polemisierung, sondern zum Zwecke seiner Begriffsarbeit und -differenzierung. Es geht nicht darum, Solon zu widerlegen, seine Autorität zu untergraben oder ihn zu diskreditieren, sondern vielmehr darum, das von Aristoteles bevorzugte Verständnis von (wahrem) Reichtum von dem gewöhnlichen Verständnis von Reichtum, das eben mit dem Solonschen Vers verbunden ist, abzugrenzen. Solon selbst verweist zu Beginn seiner Elegie (Sol. 13, 7–13) auf den Unterschied zwischen einem segenbringen-

DOI: 10.13173/9783447121804.548
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

den, gottgeschenkten Reichtum und einem unseligen Reichtum, den menschliche Hybris anstrebt. Auf diesen letzten kommt Solon am Ende der Elegie noch einmal zu sprechen: Es ist dort die Gier nach einem falsch verstandenen Reichtum, dem keine Grenze gesetzt ist, die niemals gesättigt werden kann, auch wenn man alles hat, was es zum Leben braucht.

Aristoteles betont nun, dass dies kein Reichtum, kein wahrer Reichtum sei, da sich Reichtum an dem bemesse, was es zu einem guten Leben brauche. Dies ist gerade nicht eine grenzenlos sich steigernde Anzahl von Gütern, sondern eine bestimmte Ausstattung von Gütern, die das Überleben sichere und dem Gemeinschaftsleben diene. Mit dem Solonzitat ist darauf aufmerksam gemacht, dass der Begriff des Reichtums zumeist anders gebraucht wird. Damit wird eine Begriffserweiterung bzw. -differenzierung angestoßen, die in der Bestimmung eines wahren Reichtums ihren Ausgang nimmt und in der Beschreibung und Analyse derjenigen Tätigkeit mündet, die oft mit der Erwerbskunst, die auf wahren Reichtum ziele, verwechselt werde – der Gelderwerbskunst: „Es gibt aber noch eine weitere Art der Beschaffungskunst; dies ist die Art, die man insbesondere – und mit Recht – gewinnsüchtige Erwerbskunst nennt; sie ist verantwortlich für die Auffassung, Reichtum und Besitz sei keine Grenze gesetzt“ (*pol.* 1256b40–1257a).

Aristoteles zielt mit der Negation demnach weder auf eine Deutung noch auf eine Widerlegung der *Musenelegie* und ihrer Aussagen. Vielmehr nimmt er ein über die Dichtung vermitteltes Verständnis von Reichtum zum Ausgangspunkt seiner Differenzierungen. Dichter sind für Aristoteles nicht per se Autoritäten, die jenseits historischer Bezüge für die epistemische Geltung der durch sie vermittelten Aussagen bürgen. Stattdessen setzt Aristoteles ihre Schöpfungen in der Wissensvermittlung funktional ein, um Argumentationszusammenhänge zu veranschaulichen, rhetorische Wirkungen zu erzeugen und begriffliche Differenzierungen anzuregen. Die Ursprungskontexte der eingesetzten Referenzen spielen in den meisten Fällen keine Rolle.

Platonreferenzen

Aristoteles contra Platon?

Der Gebrauch der Dichterreferenzen zeigt, dass Aristoteles ihren Einsatz seinen Argumentationsabsichten unterordnet. Er verweist zumeist auf eine Deutungshinsicht, die zu dem passt, was er zu zeigen, was er zu klären, was er zu veranschaulichen sucht, unabhängig davon, ob diese Deutung der Funktion der Aussage entspricht, die sie in ihrem Ursprungskontext hatte. Maßstab für Aristoteles ist nicht, was Homer, was Euripides, was Solon mit der übernommenen Passage im Rahmen ihrer Dichtung womöglich ausdrücken wollten, sondern was sich unter der Perspektive des eigenen Argumentationszieles damit sagen und zeigen lässt. Auch Aristoteles' Umgang mit historischem Material zielt nicht darauf, der historischen Komplexität gerecht zu werden. Vielmehr greift er die Gesichtspunkte heraus, die er für die Hinsicht benötigt, deren Relevanz er gerade aufzuweisen sucht.[22] Das vordergründige Interesse an der systematischen Darlegung allgemeiner Zusammenhänge kann daher im besten Fall zu einer zwar vereinfachenden, aber auch historisch erhellenden Zuspitzung führen. Doch lassen sich im Vergleich zu alternativen Quellen auch Ausblendungen, Verfärbungen und Verfälschungen von historischen Zusammenhängen aufdecken.[23] Wohlwollend formuliert: „Bei ihm steht die systematische Kategorisierung im Vordergrund. Sie führt zu einem bestimmten Arrangement der Fakten und zu einer entsprechend akzentuierenden Deutung.“[24] Lassen sich aus diesen Beobachtungen Erkenntnisse über den Gebrauch von Platonreferenzen gewinnen? Seit der Antike sind die negativen Bezüge auf Platon Gegenstand zahlreicher Deutungen, die sich wiederum u. a. in vier Typen unterteilen ließen. Demnach werde das aristotelische Verhältnis zu Platon erstens als in den Grundeinstellungen harmonisches, zweitens als in den Grundeinstellungen fundamental entgegengesetztes, drittens als ein entwicklungsgeschichtlich

DOI: 10.13173/9783447121804.548
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

sich schrittweise distanzierendes und viertes als ein von Un- und Missverständnissen geprägtes beschrieben.[25] Bornemann hat in seiner ausführlichen Analyse des aristotelischen Urteils über die politische Theorie Platons zahlreiche Diskrepanzen zwischen Aristoteles' Deutungen platonischer Positionen und den Deutungen, die aus dem Kontext der platonischen Dialoge näher liegen, herausgearbeitet und daraus eine „Anklage gegen Aristoteles"[26] abgeleitet, die diesen als Sophisten, Eristiker, Polemiker, oberflächlichen, nachlässigen, flüchtigen und widersprüchlichen Leser und Interpreten darstellt, der sich entweder keine Mühe mache oder außerstande gewesen sei, Platon zu verstehen.[27] Bien zeigt dagegen, dass Aristoteles Platon überhaupt erst kritisieren konnte, weil er ihn verstanden habe;[28] und auch Zehnpfennig sieht in der Platon-Kritik eine als Fortschritt zu verstehende Standortbestimmung des Aristoteles,[29] die sich in der expliziten Abgrenzung, aber auch den Themensetzungen ausdrückt.[30] Hier nun soll es weniger um die Frage nach dem Verhältnis zwischen den Philosophien Platons und Aristoteles', als um die Frage nach der Funktion der (negativen) Verweise auf Platon im Rahmen der aristotelischen Wissensvermittlung gehen. Lockwood[31] zeigt in seiner Analyse des zweiten Buches der *Politik*, dass Aristoteles in der Art der Kritik konkurrierender Verfassungsentwürfe sein Verständnis von Wissensvermittlung offenlegt, indem er die kritische Revision bereits vorhandener Entwürfe als notwendige Übung politikwissenschaftlichen Fortschritts erachtet und seine Besprechungen alternativer Entwürfe mit Reflexionen zur Methode politischer Theorie, Kritik und Innovation verflicht.[32] Doch welche konkrete Funktion für die Wissensvermittlung haben die negativen Platonreferenzen jenseits des zweiten Buches, also dort, wo sie nicht Teil eines systematischen Forschungsüberblickes sind, sondern wie die Dichterreferenzen in die eigene Argumentation eingeflochten sind? In welchem Verhältnis stehen sie zu jenen Dichterreferenzen?

Negative Referenzen: Platon

Zu einem pragmatischen Umgang mit Wissenschaftsliteratur regt Aristoteles in der *Topik* wie folgt an:

> Auswählen (ἐκλέγειν) sollte man die Prämissen (προτάσεις) auch aus schriftlichen Abhandlungen (ἐκ τῶν γεγραμμένων λόγων) und dafür Verzeichnisse (διαγραφάς) anfertigen, die man für jede Gattung gesondert anlegt, zum Beispiel „Über das Gute" oder „Über Lebewesen" und über alle Aspekte des Guten, angefangen mit dem Was-es-ist (τί ἐστιν). Man sollte daneben aber auch Ansichten (δόξας) von Einzelnen verzeichnen, zum Beispiel „Empedokles sagte, dass es vier Elemente der Körper gebe." Denn es wird wohl mancher der Äußerung eines anerkannten Fachmanns (ἐνδόξου) zustimmen (*top.* 105b12–18, übers. Wagner/Rapp, vgl. ähnlich *rhet.* 1396b2–5).

Aristoteles verweist hier auf eine Praxis, die er für den Rahmen dialektischer Argumentation empfiehlt. Die Art, wie Aristoteles die Dichterzitate in der *Politik* einsetzt, lässt vermuten, dass Aristoteles auch in seinen Pragmatien auf derartige kategorisierte Sammlungen zugreift, in denen Zitate und Namen mit Positionen verbunden sind, welche dann entsprechend losgelöst von deren ursprünglichem Kontext gebraucht werden können.
Wenn Bornemann zu dem Schluss kommt, dass Aristoteles sich nicht in die Gedankenwelt Platons „hineinfühlt", da er die großen Leitgedanken nicht erwähnt, sich über sie hinwegsetzt oder sie bestenfalls oberflächlich auslegt und missdeutet, dann kann das nach dem Maßstab einer Platonexegese als „ungründlich und ungerecht" bewertet werden.[33] Nur: Geht es Aristoteles überhaupt um eine Exegese der platonischen Dialoge bzw. der übernommenen Positionen im Rahmen der Dialoge? Oder dienen diese Referenzen ähnlich wie diejenigen auf die Dichter und auf die historischen Quellen weniger dem Anspruch, dem Ursprungskontext gerecht zu werden, als vielmehr vordergründig Positionen derart darzustellen, dass sie für die aristotelische Wissensvermittlung Funktionen ausüben, indem sie Argumentationen veranschaulichen, Deutungen zuspitzen oder eben kritische

DOI: 10.13173/9783447121804.548
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Prüfungen anregen und Differenzierungen vorbereiten?[34] Aristoteles führt diese Methode in der *Nikomachischen Ethik* einmal bis zur Auflösung vor. Dort präsentiert er in der Diskussion der Unbeherrschtheit (ἀκρασία) die isolierte Position des Sokrates aus dem *Protagoras*, wonach es unmöglich sei, gegen besseres Wissen zu handeln, als Widerspruch zu Beobachtungstatsachen (vgl. erg. *eth. Nic.* 1145b25–29). Von dort nimmt Aristoteles' Differenzierung des Wissensbegriffs samt Einführung des praktischen Syllogismus' ihren Ausgang. Zunächst wird der Anschein erweckt, als setze Aristoteles seine ἀκρασία-Theorie gegen die Sokrates-Position. Doch am Ende der Argumentation, ein paar Seiten und Kapitel und viele Differenzierungen später, erwähnt Aristoteles beiläufig, dass angesichts der erfolgten Unterscheidungen die zunächst kritisierte Ausgangsposition des Sokrates sich letztlich als richtig erwiesen habe (vgl. erg. *eth. Nic.* 1147b14–15). Die pauschale Zuschreibung einer isolierten, nicht differenzierten Ansicht steht also am Beginn eines produktiven Differenzierungsprogramms.

Widerlegung des Irrtums als Programm

So geschieht es auch gleich zu Beginn der *Politik*: Aristoteles referiert – zwar ohne Quellenmarkierung, aber hinreichend eindeutig – eine Position, die im platonischen *Politikos* dargestellt und diskutiert wird, um über die Widerlegung dieser Position die Zusammensetzung und Herrschaftsformen von Gemeinschaften zu erörtern: „Diejenigen, die meinen, Staatsmann, König, Haushaltsvorsteher und Gebieter seien dasselbe, irren" (vgl. erg. *pol.* 1252a7–9). Aristoteles unterstellt der missbilligten Position eine unterkomplexe Unterscheidung dieser Herrschaftsformen nach nur quantitativen (πλήθει), aber nicht nach qualitativen (εἴδει) Merkmalen (vgl. *pol.* 1252a9–10) und setzt mit dem Ziel der begründeten Widerlegung nun das Programm für das erste Buch (vgl. erg. *pol.* 1252a17–18). Wenn Aristoteles im siebten Kapitel an diese Position wieder erinnert, gilt sie ihm durch seine zuvor dargelegten Unterscheidungen bereits als widerlegt (vgl. erg. *pol.* 1255b16–20). Dabei spielt weder der Kontext noch die argumentative Funktion noch der dramatische noch didaktische Zweck dieser Position im *Politikos*, geschweige denn im platonischen Werk eine Rolle.[35] Gearbeitet wird schlicht mit einer dekontextualisierten Meinung. Wie in der *Topik* dargelegt, haben die herausgeschriebenen und katalogisierten Stellen für ihn den Status von eben Meinungen, Ansichten bzw. Positionen (δόξαι); doch anders als im dialektischen Wettstreit dienen sie im Rahmen der Wissensvermittlung nicht als Autoritätsargument, das auf leichte Zustimmung hoffen kann und soll, sondern als Werkzeug, mit dem Argumentationen veranschaulicht, Hinsichten geschärft oder Unterscheidungen in Frage gestellt werden. Die Referenz ersetzt weder die Argumentation noch dient sie als deren Begründung.

Lob des Sophisten

Im dreizehnten Kapitel des ersten Buches leitet Aristoteles unterschiedliche Ansprüche an ethische Tugenden für die verschiedenen Haushaltsmitglieder her und bezieht dabei den im akademischen Umfeld bekannten Diskurs über das Wesen der Tugenden mit ein, wie ihn Platon zu Beginn des *Menon* abbildet: Damit ist deutlich, daß alle genannten Gruppen die guten charakterlichen Haltungen (ἠθικὴ ἀρετή) besitzen, daß aber die besonnene Mäßigung bei Mann und Frau nicht identisch sei, auch nicht Tapferkeit und Gerechtigkeit, wie Sokrates annahm, vielmehr sei die eine (Form von) Tapferkeit dem Herrschenden eigentümlich, eine andere den Dienenden, und das gleiche gelte für die anderen genannten Eigenschaften. Auch eine Betrachtung, die sich mehr auf die jeweils besonderen Bedingungen richtet, könne dies verdeutlichen; denn diejenigen, die nur die sehr allgemeine Bestimmung treffen, charakterliche Qualität (ἀρετή) sei die richtige Verfassung (εὖ ἔχειν) der Seele oder sei Rechttun (ὀρθοπραγεῖν) oder etwas Ähnliches dieser Art, täuschten sich selbst. Viel genauer als die, die solche Begriffsbestimmungen vornehmen, träfen es nämlich diejenigen, die wie Gorgias die einzelnen charakterlichen Hal-

DOI: 10.13173/97834471218O4.548
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

tungen aufzählen (οἱ ἐξαριθμοῦντες τὰς ἀρετάς) (*pol*. 1260a20–28).
Sokrates wird hier die Auffassung zugeschrieben, nach der die ethischen Tugenden des Mannes und der Frau jeweils dieselben seien. Von dieser Position distanziert sich Aristoteles. Im unmittelbaren Anschluss stellt er lobend eine Methode für die Tugendbestimmung vor, die ihren Ausgang von den einzelnen Teilen hernimmt und sich als zielführender erweisen soll als pauschalisierende Allgemeinbestimmungen: die Methode des Aufzählens von Einzeltugenden, die er entsprechend dem platonischen Dialog dem berühmten Sophisten Gorgias zuschreibt. Mit der Referenz negiert Aristoteles das Sokratische Ansinnen im *Menon*, nach dem Einen der Tugend bei allen Menschen (vgl. Plat. *Men*. 73d) bzw. nach der einen Tugend (vgl. *Men*. 72a) zu forschen. Denn das erste Buch der *Politik* zielt auf den konkreten Umgang mit verschiedenen seelischen Dispositionen und mit den damit einhergehenden verschiedenen konkreten seelischen Potentialen der Mitglieder des Haushalts. Es befasst sich also nicht mit dem grundsätzlichen Können der menschlichen Natur, welches für Aristoteles zu den politischen Aufgaben zählt, sondern mit dem aktualen Können der Haushaltsmitglieder und ihrem bestmöglichen Zusammenwirken im Haushalt. Dieses aktuale Können ist nach Aristoteles grundverschieden, so dass es für verschiedene Potentiale auch verschiedene potentielle Bestheiten (ἀρεταί) gibt. Die sokratische Frageperspektive nach der einen, allen Menschen gemeinsamen Tugend wird demzufolge abgelehnt. Und zugleich wird die Methode des Aufzählens gelobt, weil diese auf die Unterschiede zu verweisen vermag, auf die es Aristoteles hier ankommt. Denn das allen Menschen grundsätzlich allgemein zur Verfügung stehende Vernunftpotential, die allgemeine Forderung nach einer guten Verfasstheit der Seele oder nach richtigem Handeln liefern im Einzelnen keine konkreten Maßstäbe, wenn die Teilhabemöglichkeiten der Mitglieder an der Vernunft unterschiedlich disponiert sind und die Frage diskutiert werden soll, wie diese Mitglieder in bester Weise in einem Haushalt zusammenwirken können. Aristoteles genügt es hier also nicht, die grundsätzliche Begabung des Menschen zur Vernunft zum Maßstab zu nehmen, sondern er interessiert sich für die konkreten Ausprägungen – also: ist die Fähigkeit zum planenden Denken vollendet, unvollendet, eingeschränkt oder gar nicht ausgebildet? – und die damit verbundenen Konsequenzen für die Erziehung.
Mit der direkten Gegenüberstellung von Sokrates und Gorgias innerhalb von wenigen Zeilen macht Aristoteles deutlich, dass es ihm nicht um die allgemeine Frageperspektive des Sokrates aus dem *Menon* nach dem Wesen der Tugend geht, sondern um die Perspektive einer aufgabenspezifischen Tugendunterscheidung. Der positive Verweis auf die oberflächliche Antwortstrategie des Sophisten stellt hier keine grundsätzliche Unterstützung dieser aufzählenden Methode zur Klärung philosophischer Fragen dar, sondern dient dem konkreten Anliegen einer Binnendifferenzierung, die sich in diesem Fall mehr für die Spezifika der einzelnen Teile als für die allgemeine Frage nach dem Verständnis von Tugend interessiert. Gerade weil Platon seinen Sokrates im *Menon* nach dem Wesen der Tugend fragen lässt, erfolgt hier die negative Referenz. Sie klärt die Frageperspektive und lenkt die Aufmerksamkeit auf die Unterschiede der Teile, da nicht das Allgemeine des menschlichen Tugendbegriffs, sondern die Konsequenzen, die sich aus verschiedenen Vernunftausprägungen für die Ansprüche einer ethischen Bildung ergeben, im Mittelpunkt stehen.

… aber in nicht befriedigender Weise?

Oft stellt die scheinbar kritische Platonreferenz eine Referenz auf Figuren, meist auf den Sokrates aus den Dialogen dar, was ein Indiz dafür sein könnte, dass es weniger um eine pauschale Kritik des einstigen Lehrers, als um die Darstellung einer bekannten Position geht, die nun als Anlass für oder Rechtfertigung von Differenzierungen dienen kann. So heißt es am Ende des fünften Buches: „In der *Politeia* hat Sokrates zwar die (Verfassungs-)

DOI: 10.13173/97834471218O4.548
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Änderungen besprochen, aber nicht in befriedigender Weise (οὐ μέντοι λέγεται καλῶς)" (*pol.* 1316a1–3). Aristoteles schreibt dem Sokrates der *Politeia* indirekt den Anspruch zu, eine historische Entwicklung darstellen, die Notwendigkeit eines Verfassungskreislaufes postulieren und sämtliche sozio-politische Ursachen für den Verfassungszerfall benennen zu wollen. Skopos und Modus des Dialogs und der Passage bleiben unbeachtet, obgleich Sokrates ganz im Sinne der Hauptthematik der *Politeia* die Verfallsanalyse in Form einer Charakteranalyse betreibt (vgl. Plat. *rep.* 544d7–e2) und explizit folgendes voranstellt: „Wie nun, Glaukon, sprach ich, soll uns der Staat in Bewegung geraten, und wie sollen die Wächter und die Herrscher gegen- und untereinander in Streit kommen? Oder wollen wir, wie Homer, die Musen anrufen, dass sie uns sagen, ‚wie zuerst der Bürgerkrieg einfiel'; und wollen wir sagen, sie würden mit uns spielen und scherzen wie mit Kindern, während sie dabei im ernsthaften und erhabenen Stil der Tragödie reden?" (*rep.* 545d5–e3, übers. C. V.). Aristoteles ignoriert diesen Redemodus und nutzt hier den Verweis auf Sokrates' Ausführungen, um diesmal rückblickend am Ende seiner Studie die Notwendigkeit seiner Differenzierungen zu rechtfertigen, die von ihm zuvor dargelegte Vielschichtigkeit der möglichen Ursachen, Formen und Richtungen beim Verfassungswandel noch einmal zu betonen und pointiert von der Eindimensionalität möglicher Vorstellungen eines monodirektionalen Verfallsprozesses (vgl. *pol.* 1316a17–24) oder gar eines Verfassungskreislaufes (vgl. *pol.* 1316a29) abzugrenzen.

Platon oder Sokrates?

Das Spielerische,[36] das Dialogische, das Vorläufige, die jeweilige Hinsicht, die konkrete Beweisabsicht und die übergeordneten Argumentationsziele[37] klammert Aristoteles bei der Referenzierung vollkommen aus. So wie Aristoteles ausgehend von einem isolierten Vers des Solon seine Bestimmung des Reichtums von einem unzureichenden Verständnis von Reichtum abgrenzt, so nutzt Aristoteles die Referenzen auf platonische Dialoge als Standpunkte, die seinen Argumentationen Impulse und Konturen verleihen. Mit anderen Worten: Aristoteles diskutiert Positionen, also herausgeschriebene und kategorisierte Ansichten (δόξαι) (vgl. *top.* 105b12–18), nicht Argumentationen,[38] Dialoge oder Philosophien. Wenn Aristoteles seine vieldiskutierten Platonkritiken des zweiten Buches mit einer grundlegenden Kritik der „Hypothesis" des Sokrates beginnt, wonach es das Beste sei, wenn der ganze Staat in größtmöglichem Maß eine Einheit ist, wird dieses Verfahren besonders deutlich. Denn es ist unmittelbar einzusehen, dass Aristoteles mit seinem Einwand, der Staat sei von Natur aus eine Vielheit (πλῆθος), verschiedene Hinsichten des Einheitsbegriffs zunächst unterschlägt,[39] um seine eigene Perspektive stark zu machen. Aristoteles zielt auch hier nicht auf eine Deutung der *Politeia*, sondern versucht, ausgehend von der Einheitsfrage (ἕν) die das ganze Buch leitende Gemeinschaftsfrage (κοινωνία) zu erörtern. Er leiht sich demnach von Platon das „Stichwort" bzw. die Position der Forderung nach einer maximalen „Einheit des Staates", um daran anknüpfend nun seine eigenen begrifflichen Differenzierungen voranzutreiben[40] und damit seine eigene philosophische Praxis zu entfalten.[41]

Fazit: Transfer des mit dem Genre verbundenen Anspruchs

Die Referenzen in der *Politik* beziehen ihren Wert aus ihrer konkreten Funktion, die sie für die aristotelische Wissensvermittlung ausüben. Anders als für die Rhetorik und den dialektischen Wettstreit liegt der Wert dieser Referenzen für die wissenschaftlichen Pragmatien nicht in einer mit ihnen verbundenen Autorität, die sich aus der Anciennität oder dem Ansehen der Quellen ableite und den zitierten Aussagen wissensgenerierende Geltung verleihe. Der Verweis auf anerkannte Dichter und angesehene Denker zielt im rhetorischen und agonalen Kontext auf eine Zustimmung, die ihre Überzeugungskraft nicht

DOI: 10.13173/9783447121804.548
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

aus dem zitierten Inhalt selbst bezieht. Anders in den philosophischen Texten: Hier dienen die Referenzen dem Argument, sofern ihre inhaltlichen Auslegungen einen begrifflichen Zusammenhang veranschaulichen oder die Wege und Notwendigkeiten einer begrifflichen Differenzierung aufzeigen. Dabei sind die Auslegungen nicht dem Herkunftskontext verpflichtet, sondern ihrer Funktion für die Wissensvermittlung. Historische Referenzen dienen dabei vor allem der *Bezeugung* der Relevanz von Unterscheidungen – und nicht der Darstellung von Geschichte –, dichterische Referenzen der *Veranschaulichung* begrifflicher Zusammenhänge – und nicht der Bestätigung ewiger Wahrheiten oder Interpretation poetischer Kunst – und philosophische Referenzen der Erzeugung einer *kritischen Aufmerksamkeit* auf Differenzierungspotentiale – und nicht der Darstellung und Widerlegung philosophischer Lehren oder Werke. Was Fine für die aristotelische Ideenkritik gezeigt hat, lässt sich auch in der *Politik* erkennen. Demnach kritisiere Aristoteles dort in erster Linie nicht Argumente, die sich ernsthaft Platon selbst zuschreiben ließen. Vielmehr arbeite er mit vagen platonischen Behauptungen, die er teils nur in *einem* Wortsinn deute und dann in dieser Hinsicht angreife. Er ignoriere zudem Unterschiede, die die platonischen Dialoge zur Verfügung stellten, vervollständige unvollständige Argumente mit eigenen Aussagen, isoliere Teile von Argumenten usw.[42] Dies tue er nicht in der Überzeugung, genuin platonisches Gedankengut vorzustellen, sondern in der Hoffnung, dass die Fokussierung auf diese Teile oder die eigene Rekonstruktion von Argumenten etwas zum Verständnis der aristotelischen Argumentation beitrage: „Aristotle thus aims to record, not Plato's clear intentions and commitments, but a reconstructed version of his arguments, one that aims to provide philosophical illumination."[43]

Es ist auffällig, dass Aristoteles in der *Politik* auf die Figuren[44] der Dialoge (entweder unbestimmt wie: „einige meinen", oder konkret: „Sokrates", „Gorgias", „Aristophanes") verweist, wenn er sich auf platonische Texte bezieht und dadurch eine Differenz zwischen Figur und Autor, zwischen Aussage und Lehre, zwischen Meinung und Argumentation anzeigt. Damit dekontextualisiert er zwar die Positionen inhaltlich, doch leiht er sich zugleich von seinen Quellen Leistungen, die mit ihrem jeweiligen Genre verbunden sind. Historische Quellen liefern Beschreibungen vergangener Ereignisse (vgl. *poet.* 1451a36–b8), poetische Quellen liefern neben der sprachlichen und stilistischen Qualität und Griffigkeit (vgl. *poet.* 1458a18–1459a16) auch das Potential, Allgemeines anschaulich darzustellen (vgl. *poet.* 1451a36–b8) und philosophische Quellen verweisen auf den ihnen innewohnenden Anspruch nach kritischer Prüfung der jeweils begründenden Annahmen (vgl. *metaph.* 1025b5–7; 982b7–24; 995a24–b4).

Wenn nun Aristoteles die referierten Positionen losgelöst von ihrem Ursprung deutet, so transferiert er in der Art seines Gebrauchs die genrespezifischen Leistungen für seine Argumentation: Historische Ressourcen dienen als Zeugen, dichterische Zitate als sprachlich griffige Veranschaulichungen allgemeiner Verhältnisse, platonische Referenzen als Aufmerksamkeitsgenerator für Aporien und erforderliche Differenzierungen. Damit ist es zwar nicht die Autorität von Namen, auf die sich Aristoteles in seinen Verweisen zur Stützung oder Abgrenzung seiner Einsichten beruft, doch spielt das Ansehen, das mit dem Anspruch des referierten Genres verbunden ist, durchaus eine Rolle. Denn die überwiegend positiven Referenzen auf Dichtung sind zwar nicht einer blinden Autoritätsgläubigkeit geschuldet, spiegeln jedoch Bewusstsein und Wertschätzung für die Leistungen wider, die Aristoteles der Dichtung zuschreibt. In gleicher Weise zeugen die überwiegend negativen Referenzen auf das platonische Werk nicht von einer Machtausübung qua Diskreditierung gegenüber einer konkurrierenden Lehrautorität, sondern transferieren den durch Platon etablierten Anspruch philosophischer Praxis auf die Funktion der Referenz selbst.

Christian Vogel

DOI: 10.13173/9783447121804.548
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

1 Vgl. Donald J. McGuire, *Aristotle's Attitude towards Homer*, Chicago 1977, S. 160 f.
2 Vgl. Despina Moraitou, *Die Äußerungen des Aristoteles über Dichter und Dichtung außerhalb der Poetik*, Stuttgart 1994, S. 120.
3 „Ein Freund ist Platon. Aber eine größere Freundin ist die Wahrheit." Vgl. zur Geschichte der Sentenz Henry Guerlac, „Amicus Plato and Other Friends", in: *Journal of the History of Ideas* 39/4 (1978), S. 627–633.
4 Vgl. u. a. die Positionen, die von einem plötzlichen Bruch bzw. einem allmählichen Abfall des Schülers vom Lehrer ausgehen, wonach die scharfe Platonkritik der Entgegensetzung der eigenen Theorien dient, vgl. hierzu die Übersicht bei Günther Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg/München 1985, S. 18 f.
5 Vgl. Moraitou, *Die Äußerungen des Aristoteles*, S. 120.
6 Die Referenzen finden in der *Politik* ihren Ausdruck in Form von eng gefassten Zitaten, von Paraphrasen, aber auch in Form von Anspielungen, Assoziationen und Zuschreibungen. Vgl. zur engen Verwendung des Zitatbegriffs Heinrich F. Plett, „The Poetics of Quotation. Grammar and Pragmatics of an Intertextual Phenomenon", in: *Bulletin CILA* 48 (1988), S. 66–81, hier S. 67; Lothar Spahlinger, *Tulliana simplicitas. Zu Form und Funktion des Zitats in den philosophischen Dialogen Ciceros*, Göttingen 2005, S. 24. Eine erweiterte Verwendung des Zitatbegriffs ermöglicht die vorgeschlagene Gradierung aller Zitatelemente durch Ute Tischer, „Aspekte des Zitats. Überlegungen zur Anwendung eines modernen Konzepts auf antike lateinische Texte", in: *Fremde Rede – Eigene Rede. Zitieren und verwandte Strategien in römischer Prosa*, hg. v. ders. u. Andrea Binternagel, Frankfurt a. M. 2010, S. 93–109, hier S. 103–106; sowie jüngst in Anwendung bei Tobias Riedl, *Argument und Dichtung: Dichterzitate bei Chrysipp von Soloi,* Baden-Baden 2022, S. 25–32.
7 Inwiefern Aristoteles Platons Dialoge auch als Dichtung verstand, zeigt Jakob L. Fink, „How Did Aristotle Read a Platonic Dialogue?", in: *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle*, hg. v. dems., Cambridge 2012, S. 174–196.
8 Vgl. Dorothea Frede, „Buch I. Die Vorzeichnung des Glücks als Ziel des menschlichen Lebens", in: Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, hg. v. Christof Rapp; übers. u. komm. v. Dorothea Frede, Berlin/Boston 2020, S. 318–328, hier S. 325 f.
9 Vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, hg. v. Hellmut Flashar u. komm. v. Christof Rapp, Bd. 4/2, Berlin 2002, S. 514.
10 Zum Einsatz von Dichterzitaten bei Platon vgl. u. a. Stephen Halliwell, „The Subjection of Muthos to Logos: Plato's Citations of the Poets", in: *The Classical Quarterly* 50/1 (2000), S. 94–112; Hartmut Westermann, *Die Intention des Dichters und die Zwecke der Interpreten. Zu Theorie und Praxis der Dichterauslegung in den platonischen Dialogen*, Berlin/New York 2002; sowie Sandra Erker, „Sophistenkritik im Spiegel homerischer Zitate. Dynamiken des negativen Transfers in Platons Dialogen am Beispiel des Protagoras", in: *Dynamiken der Negation. (Nicht)Wissen und negativer Transfer in vormodernen Kulturen*, hg. v. Şirin Dadaş u. Christian Vogel, Wiesbaden 2021, S. 413–431.
11 Eine solche Entgegensetzung vertreten u. a. Ingemar Düring, *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966, S. 161 oder Nicholas J. Richardson, „Aristotle's Reading of Homer and Its Background", in: *Homer's Ancient Readers,* hg. v. Robert Lamberton u. John J. Keaney, Princeton 2019, S. 30–40, hier S. 39.
12 Moraitou, *Die Äußerungen des Aristoteles*, S. 120.
13 Ebd., S. 82.
14 Ebd., S. 120.
15 Alle Übersetzungen der aristotelischen *Politik*, wenn nicht anders angegeben, von Eckart Schütrumpf.
16 Aristoteles geht es ganz offenkundig nicht um die Deutung der Dichtung selbst. Inwiefern die Deutung von Dichtung mittels Interpretation isolierter Dichtungsverse ohne Berücksichtigung des inneren und äußeren Kontexts misslingen muss, führt Platon eindrücklich im Dialog *Protagoras* (338e–348c) vor Augen. Vgl. hierzu die Analysen von Glenn W. Most, „Simonides' Ode to Scopas in Contexts", in: *Modern Critical Theory and Classical Literature*, hg. v. J. P. Sullivan und Irene J. F. de Jong, Leiden 1994, S. 127–152 sowie Hermann Gundert, „Die Simonides-Interpretation in Platons Protagoras", in: *ERMHNEIA. Festschrift Otto Regenbogen zum 60. Geburtstag am 14. Februar 1951 dar-*

DOI: 10.13173/97834471218O4.548
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

gebracht von Schülern und Freunden, Heidelberg 1952, S. 71–93.

17 Das gilt – wie sich später noch zeigen wird – unabhängig von den Echtheitsdiskussionen um den Vers 406 bei Hesiod, vgl. Aristoteles, *Politik - Buch I,* Bd. 9/1, hg. u. übers. v. Eckart Schütrumpf, Berlin 2009, S. 198 f.

18 Alle Übersetzungen aus der aristotelischen Metaphysik, wenn nicht anders angegeben, von Hermann Bonitz.

19 *Fabeln der Antike*, hg. u. übers. v. Harry C. Schnur, Berlin/Boston 2014, S. 104 f.

20 Vgl. Klaus Thraede, „Zu Aristoteles Pol. A 1253a 6–7", in: *Hermes* 95/1 (1967), S. 122–124, hier S. 123.

21 Ebd.

22 Vgl. Hans-Joachim Gehrke, „Verfassungswandel (V 1–12)", in: *Aristoteles: Politik,* hg. v. Otfried Höffe, Berlin 2011, S. 137–150, hier S. 127–130.

23 Vgl. Aristoteles, *Politik - Buch IV–VI,* Bd. 9/3, hg. u. übers. v. Eckart Schütrumpf u. Hans-Joachim Gehrke, Berlin 2009, S. 174 f. u. 487.

24 Gehrke, „Verfassungswandel (V 1–12)", S. 127.

25 Vgl. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, S. 18–29.

26 Eduard Bornemann, „Aristoteles' Urteil über Platons politische Theorie", in: *Philologus* 79/1 (1923), S. 70–111, hier S. 73.

27 Ebd., S. 158 u. 256 f.

28 Vgl. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, S. 26.

29 Vgl. Barbara Zehnpfennig, „Die aristotelische Platonkritik", in: dies., *Die „Politik" des Aristoteles*, Baden-Baden 2012, S. 37–55, hier S. 51.

30 Vgl. Schütrumpf, *Aristoteles, Politik – Buch I*, S. 103, Fn. 1.

31 Thornton Lockwood, „Politics II: Political Critique, Political Theorizing, Political Innovation", in: *Aristotle's Politics: A Critical Guide*, hg. v. dems. u. Thanassis Samaras, Cambridge 2015, S. 64–83.

32 Vgl. ausführlich zur Funktion der Verfassungskritik im zweiten Buch den Beitrag im vorliegenden Band v. Christian Vogel, „Aristoteles' Verfassungskritik im zweiten Buch der *Politik*."

33 Bornemann, „Aristoteles' Urteil über Platons politische Theorie", S. 113–158, hier S. 158.

34 Vgl. Christian Vogel, *Von der Naturanlage zur Spitzenleistung: Eine Studie zu Pindars Menschenbild,* Berlin/Boston 2019, S. 107–110.

35 Vgl. ausführlich zum platonischen Kontext Schütrumpf, *Aristoteles, Politik – Buch I*, S. 175–182.

36 Vgl. Alexander Aichele, *Philosophie als Spiel: Platon – Kant – Nietzsche*, Berlin 2014, S. 37–75.

37 Vgl. zu den Ansprüchen einer angemessen Dialogdeutung, wie sie die platonischen Texte selbst entwickeln Christian Vogel, „Beseelte Reden und Texte wie Lebewesen", in: *Ganzschriften im Philosophie- und Ethikunterricht: Anachronismus in Zeiten der Digitalisierung oder Gegengewicht zur Häppchenkultur?*, hg. v. Sophia Gerber u. a., Dresden/München 2022, S. 112–129.

38 Es zeigt sich also nicht nur eine Trennung von philosophischer Argumentation und literarischer Form (vgl. Jakob L. Fink, „How Did Aristotle Read a Platonic Dialogue?", S. 174–196), sondern auch eine vom argumentativen Kontext isolierte Übernahme von Positionen bzw. Aussagen.

39 Auch in der Antike wurde Aristoteles der homonyme Gebrauch des Einheitsbegriffs nachgewiesen (vgl. Prokl. *in rep.* 363,1–3), wonach dieser nicht zwischen einer materiell gedachten Einheit (τὸ ὑλικόν) und einer Einheit, die sich aus der Gerichtetheit auf ein gemeinsames Ziel (τὸ τελικόν) ergibt, unterscheide (vgl. Prokl. *in rep.* 361,14–362,24).

40 Aristoteles, *Politik – Buch II und III,* Bd. 9/2, hg. u. übers. v. Eckart Schütrumpf, Berlin 2009, S. 158.

41 Vgl. ausführlich hierzu den Beitrag im vorliegenden Band v. Christian Vogel, „Aristoteles' Verfassungskritik im zweiten Buch der *Politik*."

42 Gail Fine, *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms,* Oxford 1995, S. 28.

43 Ebd.

44 Einen Sonderfall stellen die Referenzen auf die *Nomoi* dar. In der Diskussion der *Nomoi* im zweiten Buch (II.6) bleibt der Urheber der kritisierten Positionen unbestimmt („er": Letztgenanntes Bezugssubjekt wäre eigentlich der in den *Nomoi* nicht auftretende Sokrates), wie in den *Nomoi* selbst der die Rede führende „Athener" auch nicht weiter bestimmt ist. Nur im Rückblick von den Entwürfen anderer Autoren schreibt Aristoteles dann Platon Positionen aus den *Nomoi* zu (vgl. *pol.* 1266b5; 1271b1).

DOI: 10.13173/97834471218O4.548
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

An uxor sit ducenda?

Gender, Iteration und Transfer in Fragepraktiken zwischen Antike und Früher Neuzeit

Der dritte Teil von François Rabelais' Riesensaga *Gargantua et Pantagruel*, der 1546 erschienene *Tiers Livre*, kreist um den Trickster Panurge.[1] Diese als „embodiment of deferral and deviation"[2] charakterisierte Figur, „l'esprit de contradiction incarné",[3] zeigt sich als von einer Frage getrieben: Panurge, zügellos, ausschweifend, transgressiv, fragt, ob er sich in den Disziplinierungsapparat der Ehe begeben soll.

Den Auftakt macht ein atemloses Hin und Her zwischen Panurge und Pantagruel: jeder Rat Pantagruels, zunehmend erschöpft und in der Absicht erteilt, das Gespräch zu einem Ende zu bringen, provoziert einen Zweifel und schließlich Widerspruch Panurges. In der Tat finden sich Argumente für das Heiraten gleichermaßen wie für das Ledigbleiben – „[v]ostre conseil (dist Panurge), soubs correction, semble à la chanson de Ricochet",[4] beschwert sich Panurge schließlich in Anspielung auf einen endlosen Refrain. Ein Argument hebe stets das andere auf, und er wisse erst recht nicht, woran er sich halten solle.

Die alte Orakeltechnik der *sortes Vergilii* soll schließlich die Lösung bringen. In der Spätantike nutzte man angeblich – so wollen es einige Kaiserviten – die *Aeneis* als Orakelbuch; die aufgeschlagene Stelle gab die Handlungsanleitung in schwierigen Entscheidungssituationen.[5] Die Fülle von Stellen führt zu keiner Lösung, doch Panurges nächstes Mittel, das Würfeln, wird ihm von Pantagruel untersagt. Schließlich kehrt man zu Vergil zurück, um sich nach weiteren fruchtlosen Versuchen auf die Traumdeutung zu verlegen. Ab Kapitel 16 wird die Sibylle de Panzoust befragt, bevor ab Kapitel 19 dem Rat der Stummen der Vorzug gegeben wird. Des Taubstummen Nazdecabres in Handzeichen vorgetragene Lösung wird verworfen, ebenso jene, die der alte Dichter Raminagrobis, der Okkultist Her Trippa, frère Jan des Entommeures, der Theologe Hippotheadée, der Mediziner Rondibilis, der Philosoph Trouillogan und schließlich der Narr Triboulet vorschlagen. Eine Entscheidung kommt so nicht zustande, vielmehr wird ein anderer Plan gefasst: jener, in See zu stechen, um das Orakel der Dive Bouteille (oder Göttlichen Flasche) zu befragen.[6]

Der unbotmäßige Panurge zeigt sich freilich mit diesem Konsultationsritornell nicht traditionsavers, im Gegenteil. Vielmehr reiht er sich in einen jahrhundertealten Diskurs ein, der durch eine stets stabil bleibende Frage ausgeflaggt wird: *An uxor sit ducenda* („Ob man eine Frau nehmen soll").[7] Diese Frage haben sich Generationen von Gelehrten zur Beantwortung vorgenommen, Rabelais' *Tiers livre* zeigt mithin quasi im Zeitraffer einen Aushandlungsprozess, der seit der Antike gleichsam auf Dauer gestellt war. Es ist also eine Standardfrage, deren Argumente *pro* und *contra* über Jahrhunderte immer wieder ausgebreitet worden waren, die im *Tiers livre* zum unlösbaren Dilemma hochgeredet wird.

DOI: 10.13173/97834471218O4.568
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Alle bekannten Methoden der Zukunftssorge, der Entscheidungsabsicherung, des Orakelns und Prophezeiens lassen hier allerdings mit ihren ambiguen und deutungsbedürftigen Auskünften erst recht keine Klärung zu.

Die Rabelaisforschung hat eine Kontroverse unter Juristen als Inspiration der Verhandlungen im *Tiers livre* veranschlagt, die sich in André Tiraqueaus *De legibus connubialibus* (1513) und Amaury Bouchards *Tes gynaikeias phytles aduersus Andream Tiraquellum* niedergeschlagen hatte.[8] Doch die Behandlung der Frage, ob ein Mann heiraten soll, war kein Spezialistenthema und bedurfte auch nicht des Aktualitätsbezugs. Vielmehr gehörte sie zum Standardinventar der rhetorischen Ausbildung seit der Antike. Quintilians *Institutio oratoria*, das umfassende Handbuch der kaiserzeitlichen Rhetorik, nutzte genau dieses Beispiel, um das Konzept einer *thesis* zu erläutern.

Die *thesis* gehörte zu jenen Übungen beim Rhetor, die den Übergang vom Unterricht in der Grammatik zu jenem in der Rhetorik markierten und die später unter dem Sammelbegriff der ‚Progymnasmata' systematisiert wurden. Auch wenn die überlieferten Gattungsexemplare der Progymnasmata erst aus dem dritten bis fünften Jahrhundert n. Chr. datieren mögen, wird von der Genese aus dem langhin gepflegten Rhetorikunterricht ausgegangen.[9] In ihrer kanonisierten Form waren die Progymnasmata als graduell komplexer werdende Aufgabenreihe organisiert (die ich nur stichpunktartig referiere, insgesamt wurden 14 Übungen gelehrt): vom Mythos, also einer Tierfabel, über einfache Narrative (*diegema*), die Diskussion eines Ausspruchs einer berühmten Persönlichkeit (*chreia*) über Lob- und Tadelreden (*enkomion* und *psogos*) und die Personifikation (*prosopopoeia*) arbeiteten sich Schüler der Rhetorik durch bis zur *thesis*, der Diskussion einer allgemeinen Frage.[10]

Cicero bezeugt die lange Theoriegeschichte der *thesis*. Schon in *De inventione* (ca. 84 v. Chr.) referiert er einschlägige Systematisierungsansätze: Hermagoras von Temnos sei der erste gewesen, der *quaestiones* (griech. *theseis)*, bei denen grundsätzliche Streitfragen behandelt werden, und *causae* (griech. *hypotheseis)*, bei denen spezifische Umstände benannt und berücksichtigt werden, unterschieden habe.[11] Manfred Fuhrmann erläutert den Unterschied:

> Jede Hypothese, jeder Einzelfall, lehrte er, gründe sich auf sieben Peristasen oder Umstände: auf Personen, Handlungen, die Zeit, den Ort, das Motiv, die Art und Weise, die Hilfsmittel – *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*, wie ein bekannter Merkvers lautete. Wenn man von den Peristasen absehe, d. h. die konkreten Umstände durch die entsprechenden abstrakten Kategorien ersetze, dann transformiere man die Hypothese in eine These, in ein allgemeines Problem. So lässt sich aus der Hypothese, ob es sich für die Athener empfiehlt, ein Heer nach Sizilien zu senden, obwohl sie von den Spartanern belagert werden, die These ableiten, ob jemand ein Heer ins überseeische Ausland senden darf, der auf seinem eigenen Territorium von Feinden bedrängt wird.[12]

An der Frage der Behandlung des Allgemeinen und des Besonderen hängt auch eine diskursive bzw. institutionelle Konkurrenz, nämlich jene zwischen Philosophie und Rhetorik, die freilich eher als langfristiges Verhandlungs- und Distinktionsthema denn als solide Demarkation zu verstehen ist. Cicero selbst hat die Distribution von Zuständigkeiten mit zunehmendem Alter verstärkt in Frage gestellt und dem Redner eine Mittel- oder vielmehr Mittlerposition zwischen Rhetorik und Philosophie zugewiesen.[13] Im *Orator* vermerkt er apologetisch, dass bereits Aristoteles seine Schüler ermutigt habe, *theseis* nicht nach Art der Philosophen, sondern mit rhetorischer Fülle *pro* und *contra* zu erörtern, und er lässt keinen Zweifel an seiner Sympathie für diese Verquickung.[14] Doch die Zuständigkeit von Rhetorik bzw. Philosophie für partikuläre respektive allgemeine Fragen blieb ein offener Verhandlungsfall.[15] Wenn Boethius in *De differentiis topicis* im frühen 6. Jahrhundert n. Chr. *thesis* und *hypothesis* wiederum normativ auf Disziplinen aufteilt – weil sie von spezifischen Umständen absehe, falle die *thesis* in den Zuständigkeitsbereich

DOI: 10.13173/97834471218O4.568
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

der Dialektik, die an besondere Umstände gebundene *hypothesis* aber in jenen der Rhetorik –,[16] verstärkt sich der Eindruck, dass es hier nicht um die Klärung einer praxisrelevanten Kategorisierungsfrage geht, sondern vielmehr das Thema der *thesis* als Aufhänger für das Ausagieren und Ausargumentieren institutioneller Konkurrenz dient.

Ciceros Fusionsargument ruhte freilich nicht allein auf seiner Idealvorstellung des Redners als Philosophen auf. Vielmehr sah er spezifisch das in *utramque partem disserere*, das Argumentieren *pro* und *contra*, als gemeinsames konzeptuelles Fundament von Rhetorik *und* Dialektik. Genau dies setzt bereits Aristoteles in der *Rhetorik*: „Von den anderen Disziplinen ist keine imstande, über die Gegenteile Schlüsse zu bilden, allein die Dialektik aber und die Rhetorik tun dies; denn beide haben es in ähnlicher Weise mit Gegensätzlichem zu tun."[17] Die Gegensätze würden auf unterschiedliche Weise herausgearbeitet: Die Rhetorik verlange nach kontrastierenden Reden, während die Dialektik das Aufstellen einer These und das anschließende Vorbringen von Angriffen gegen sie erforderte. In der dialektischen Ausbildung wurden dieselben Thesen immer wieder debattiert, und es war nicht ungewöhnlich, dass ein und derselbe Schüler dieselbe Position zu verschiedenen Zeiten verteidigte und angriff – mehr noch, dies war die empfohlene Praxis. Daraus ergab sich notwendigerweise eine gewisse Distanz zum Redeauftrag, insbesondere in affektiver Hinsicht. Die Ausbildung zielte weniger auf die Erarbeitung von argumentativer Munition für die je eigene, präferierte Position, sondern vielmehr auf das Einüben von transferierbaren Standardargumenten. In der Dialektik ging es ebenso sehr um das Auswendiglernen erfolgreicher Argumentationszüge wie um das Argumentieren selbst (Aristot. *top.* 163b). Dieses Arsenal wiederverwertbarer Redebausteine wird kollaborativ befüllt, es ist das Ergebnis gemeinsamer Anstrengung beim Rhetor und wandert dementsprechend in den Gemeinbesitz: „Like chess-players' ‚combinations', lines of argumentation are public property, and a tactical improvement made by myself becomes henceforth a part of anyone else's stock of arguments for or against the same thesis."[18]

In der rhetorischen Ausbildungspraxis wird man sich die Verbindung von Allgemeinem und Besonderem angesichts der Verankerung der *thesis* in der rhetorischen Propädeutik so vorzustellen haben, dass vorab ausgearbeitete und thematisch relevante Abwägungen zu allgemeinen Themen gleichsam als Versatzstücke in Reden zu spezifischen *casus* eingebaut werden konnten oder sollten – die rhetorische Ausbildung bestand nicht allein in der Schulung in der Diktion, sondern diente mindestens ebenso sehr der Akkumulation transpositionsfähiger Textbausteine. Dementsprechend lehrten die Progymnasmata die *thesis* nicht allein zur Einübung in die Form, sondern auch zur Ausarbeitung wieder- und weiterverwertbarer argumentativer Schachzüge.

Panurge gibt nun seinen verschiedenen Ratgebern eine *hypothesis* zur Aufgabe. Es sind *seine* spezifischen Umstände, die ihn dazu bringen, die Heiratsfrage abzuwägen: Er habe einen Floh im Ohr, d. h. das Begehren habe ihn gepackt, und die Ehe sei das Remedium: „J'ay (respondit Panurge) la pusse en l'aureille. Je veulx marier."[19] Doch die Eheschließung berge auch Gefahren, und so sucht er reihum Rat, ob er eine Frau nehmen und damit riskieren solle, betrogen – gehörnt (*cocu*) – zu werden. Panurges Abwägung, die auch den Vorteil der einjährigen Befreiung vom Kriegsdienst für Neuvermählte in Betracht zieht, konterkariert die moralphilosophischen Topoi der Ehediskussion seit der Antike: Ihm erscheint die Ehe als sicherer Weg zur Vermeidung der Rekrutierung, mehr aber noch zur Befriedigung seines sexuellen Bedürfnisses. Seine Motivation steht damit insbesondere den Keuschheitsargumenten entgegen, die traditionell zugunsten der Ehe vorgebracht wurden – durch die Ehe werde die Lust gerade gezügelt.[20]

Die Ummünzung der allgemeinen Argumente auf den individuellen *casus* hat freilich eine ebenso lange Geschichte in der rhetorischen Ausbildungspraxis. Sie erfolgte historisch in

DOI: 10.13173/97834471218O4.568
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

der Deklamation. „An uxor sit ducenda" fällt unter die sogenannten *suasoriae*, fiktive Beratungsreden in (oftmals historischen) Entscheidungssituationen. Hier konnten und sollten die im Rahmen der *thesis* erarbeiteten allgemeinen Argumente für spezifische Fälle in Stellung gebracht werden.

Die Form der Frage deutet es bereits an: Es geht darum, *pro* oder *contra* zu argumentieren – *in utramque partem* war das Stichwort in der römischen Rhetorik; Ziel war natürlich, beide Seiten mit gleicher Überzeugungskraft vertreten zu können.[21] Dies galt gleichermaßen für die sogenannten *controversiae*, fingierte Plädoyers vor Gericht. Während die *suasoria* sich in einer linearen Argumentation, möglicherweise in der Rolle einer historischen Person (Quint. *inst.* III, 8, 52), mit allfälligen Apostrophen an das Publikum erschöpfte, erforderte die *controversia* die Simulation einer Reihe von Rollen und Perspektiven.[22] Sie war die schwierigere und damit attraktivere Redeaufgabe. Für *suasoriae* überliefert Seneca in seiner fragmentarischen Dokumentation von *Controversiae et suasoriae* dementsprechend nur sieben Themen. Auch wenn die Deklamation in der römischen Kaiserzeit auch von erwachsenen Rednern praktiziert wurde, sind es doch männliche Jugendliche, die wir uns vorstellen dürfen, wenn sie unter dem Vorzeichen der *suasoria* historischen Persönlichkeiten als Ratgeber gegenübertreten und erörtern, ob Agamemnon Iphigenie opfern oder ob Cicero seine Schriften verbrennen soll, um Marcus Antonius milde zu stimmen.[23]

Es waren die Gattungskonventionen der Deklamation, auf die sich Erasmus von Rotterdam berief, als sein *Encomium matrimonii* (geschrieben in den 1490er Jahren, gedruckt 1518) seitens der Pariser Theologen inkriminiert wurde. Als Josse Clichtove Erasmus' Text in seinem *Propugnaculum Ecclesie aduersus Lutheranos* (Köln 1526) angriff, berief sich Erasmus auf die Disjunktion von persönlicher Überzeugung und vertretenem Argument, die die Deklamation gebiete. Mehr noch: er habe eine konkrete *persona* angenommen, im Text spreche nicht er als der Kleriker Erasmus, sondern ein Laie rate einem anderen Laien zur Eheschließung.[24] Die entgegengesetzte Position, das Abraten von der Eheschließung, habe er in *De conscribendis epistolis* ausgearbeitet.[25] Erasmus beruft sich neben der Gattungstradition der Deklamation mithin auf einen zweiten generischen Kontext, jenen des Briefstellers, dessen Beispieltexte klar auf einen didaktischen Zweck zugeschnitten und somit dazu angetan seien, ihn von Zurechnung zu entlasten.

Obwohl er sich in eine jahrhundertelange Tradition der Repetition von Musterargumentationen einreiht, gerät Erasmus in den 1520er Jahren unter Druck, weil seine Schrift lutherische Ideen zu verbreiten und den Zölibat preiszugeben scheint.[26] Erasmus' Pro-Argument wird von seinen Kritikern als Unterstützung reformatorischer Anliegen gelesen und damit in ein realpolitisches Minenfeld verschoben – und dies ungeachtet der Tatsache, dass eine lange Reihe von Humanisten ganz analoge Ausarbeitungen vorgelegt hat.

Vor und nach Erasmus haben zahlreiche Männer die Ehefrage als *thesis*, öfter aber noch als *hypothesis* abgewogen. Die Qualifikationen, die der Heiratsproblematik beigegeben wurden, waren zum einen die Frage des Alters, oder aber jene, welche Auswirkungen der Ehestand auf das Gelehrtenleben haben würde. So antwortet Francesco Petrarca 1362 Pandolfo Malatesta, der ihn gefragt hatte „An ducenda uxor et qualis" (*Fam.* XXII, I) positiv: „assentior ut uxorem ducas".[27] Poggio Bracciolini, der im fortgeschrittenen Alter nochmals eine jüngere Frau heiratete, inszeniert einen Dialog zum Thema „An seni uxor sit ducenda", in dem die Frage positiv beschieden wird.[28] Bartolomeo Scala fragt, „an uxor sit ducenda sapienti" und wägt detailreich ab, bevor er positiv antwortet.[29] Albrecht von Eyb fragt 1459/60 auf Latein „An uxor viro sapienti sit ducenda" und 1472 auf Deutsch „Ob einem manne sey zunemen ein eelichs weyb oder nicht" und bejaht die Frage in beiden Fällen.[30] Diese Wortmeldungen fallen mehrheitlich in die Zeit, als seit 1400 die sukzessive Preisgabe

DOI: 10.13173/97834471218O4.568
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

des Zölibatsgebots für Universitätsmitglieder immer mehr Gelehrte Haushalte begründen und mit Frau und Kindern zusammenleben ließ. Diese neue Konstellation wurde gerade nicht als Befreiung, sondern vielmehr als dem Gelehrtenleben unangemessene soziale Bürde und Ablenkung aufgefasst, was neue Inventionstopoi in die Abwägung der Ehefrage einspeiste.[31] Vor diesem Hintergrund sind Wortmeldungen wie Giovanni della Casas im 16. Jahrhundert entstandener, aber erst im 18. Jahrhundert gedruckter Dialog *An uxor sit ducenda* (Neapel 1733) zu sehen, der sich gegen die Ehe wendet.[32]

Dennoch: Von einer sich eindeutig wandelnden Tendenz in den Antworten kann keine Rede sein. Die rhetorischen Anleitungsschriften, die in neuen Übersetzungen und Ausgaben proliferierten, hielten konstant bleibende Musterreden vor. Aphthonius' *Progymnasmata*, die zwischen 1507 und 1680 zehnmal (u. a. von Rudolf Agricola) ins Lateinische übersetzt und 114 Mal gedruckt wurden, bieten eine ausformulierte Rede zu der Ehefrage.[33] Sie schließt mit einer Apologie der Ehe, die die menschliche Selbsterhaltung und die Selbstkontrolle als zentrale Pro-Argumente herausstreicht.[34]

Mit der Betonung der langfristigen Kontinuität des rhetorisch vorgebildeten Aushandlungsverfahrens will ich die Texte nicht auf konsequenzlose Übungen reduzieren.[35] Über eine Spanne von mehr als 1500 Jahren hinweg wird hier eine stabil bleibende Frage verhandelt, wobei nicht allein deren Formulierung auffallend konstant bleibt, sondern auch die Argumente auf beiden Seiten. Diese langhinwirkende Kontinuität ist selbstredend nicht allein dem rekurrierenden Problem der Entscheidung für oder gegen die Ehe geschuldet. Zum einen ist die Formulierungskonstanz dazu angetan, das sich Einschreiben in einen traditionalen Argumentationsmodus anzuzeigen. Ausgeflaggt wird damit zum einen, dass die binäre Codierung von Fragen, wie sie das *genus demonstrativum*, dem das Lob bzw. der Tadel der Ehe zugehört, als Rahmung vorgibt, akzeptiert wird; zum anderen, dass man sich der vorgängigen Behandlungen bewusst ist. Diese große Konstanz wird freilich unterlaufen von neu emergierenden sozialen, moralphilosophischen, religiösen und epistemischen Bedingungen, die sowohl Präsuppositionen als auch Referenzhorizonte der identischen Frage transformieren. Es handelt sich im Sinne des Sonderforschungsbereichs *Episteme in Bewegung* um ein Transferphänomen, das eine Kontinuitätsbehauptung (und faktische Kontinuität) mit subtilen Dynamiken unterlegt. „Dieser Zusammenhang von Stabilität und Dynamik", so haben wir im Einrichtungsantrag 2011 formuliert, „wird besonders dort sichtbar, wo sich Bewegungen langsam und über einen langen Zeitraum hinweg vollziehen, weil sich dort häufig besondere Spannungspotentiale zwischen äußeren, institutionellen Rahmenbedingungen, Textformen oder Gattungskonventionen usw. auf der einen Seite und inhaltlichen und die praktische Anwendung und Kontextualisierung des verhandelten Wissens betreffenden Faktoren auf der anderen Seite ergeben. […] Es ist eine zentrale Hypothese des SFB, dass solche Dynamiken unablässig auch und gerade in Wissenssystemen stattfinden, die sich selbst als konstant und stabil beschreiben."[36]

Transfer meint in diesem Kontext gerade nicht eine monodirektionale Transmission, sondern eine sich wandelnde Komplexion von Faktoren und Perspektiven, die in der Selbstbeschreibung der involvierten Akteure allerdings als stabil erscheint. Es sind zwei Komponenten, die diese Stabilitätsanmutung unterfüttern: zum einen Praktiken des Wiederholens (Iterationen), die auf die möglichst identische Reproduktion des Bestehenden zielen, zum anderen habitualisierte und möglicherweise kodifizierte Verfahrensmuster (Protokolle), die Transferprozesse insgesamt prägen. Die in der Absicht der Bewahrung des Bestehenden praktizierte Wiederholung bringt unbeabsichtigt Wandel mit hervor. Dieses Phänomen haben wir in Anlehnung an Jacques Derrida mit dem Begriff der Iteration belegt, der die Differenz gerade nicht als Phänomen der Devianz, son-

DOI: 10.13173/97834471218O4.568
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

dern als unabdingbares Resultat der Wiederholung selbst fasst.[37]

Mit der *suasoria* zur Eheschließung wird eine Tradition aus der kaiserzeitlichen Rhetorik fortgeführt, im Ansinnen, das Erbe lebendig zu halten und es zugleich im neuen Kontext der Manuskriptkultur und schließlich der Druckschriftlichkeit medial neu zu fassen. Dieselbe Frage hat freilich unter veränderten Bedingungen radikal andere Implikationen. Während sie in der zweiten Sophistik dazu angetan war, Schüler in die Denk- und Handlungsmodi eines *civis romanus* und *pater familias* einzuüben,[38] dem die Ehe wohl anstand, gerät Erasmus von Rotterdam in Konflikt mit der Pariser theologischen Fakultät, als er die Frage positiv beantwortet. Der Wissensbestand, der die mit der Frage verbundenen Akteure und Praktiken betrifft, wandelt sich im Verlauf von über tausend Jahren fundamental: eine römische *uxor* ist etwas anderes als eine christliche Ehefrau. Die Eheschließung ist von der institutionellen Sanktionierung über das Dispositiv des Haushalts und der Mitgifthandhabung ganz unterschiedlich konstituiert, von Riten und juristischen Konsequenzen insbesondere hinsichtlich der Kinder und nicht zuletzt der Möglichkeit der Ehescheidung ganz zu schweigen.[39] Die stabilen Signifikanten der Frage binden mithin ein im Langfristtransfer sich transformierendes Ensemble von Signifikaten, ohne dass dieser Umstand in den zahllosen Wortmeldungen ausbuchstabiert würde.

Mit dem Begriff des Protokolls lässt sich die Verfahrenskomponente in den Blick nehmen, die insbesondere auf die kommunikativen Entscheidungen abhebt, die mit einem Transfer auch jenseits des engeren Konzepts der Iteration jeweils verbunden sind. Unter ‚Protokolle' werden die konkreten Gattungen, Medien, Materialitäten und Praktiken als Faktoren gefasst, die jeden einzelnen Transfer gebündelt steuern und die nicht zuletzt für die Frage nach dem Geltungsanspruch des sich verändernden Wissensbestands relevant sind. Damit verbunden ist die Distribution von *agency* vermittels von Prozessen der In-

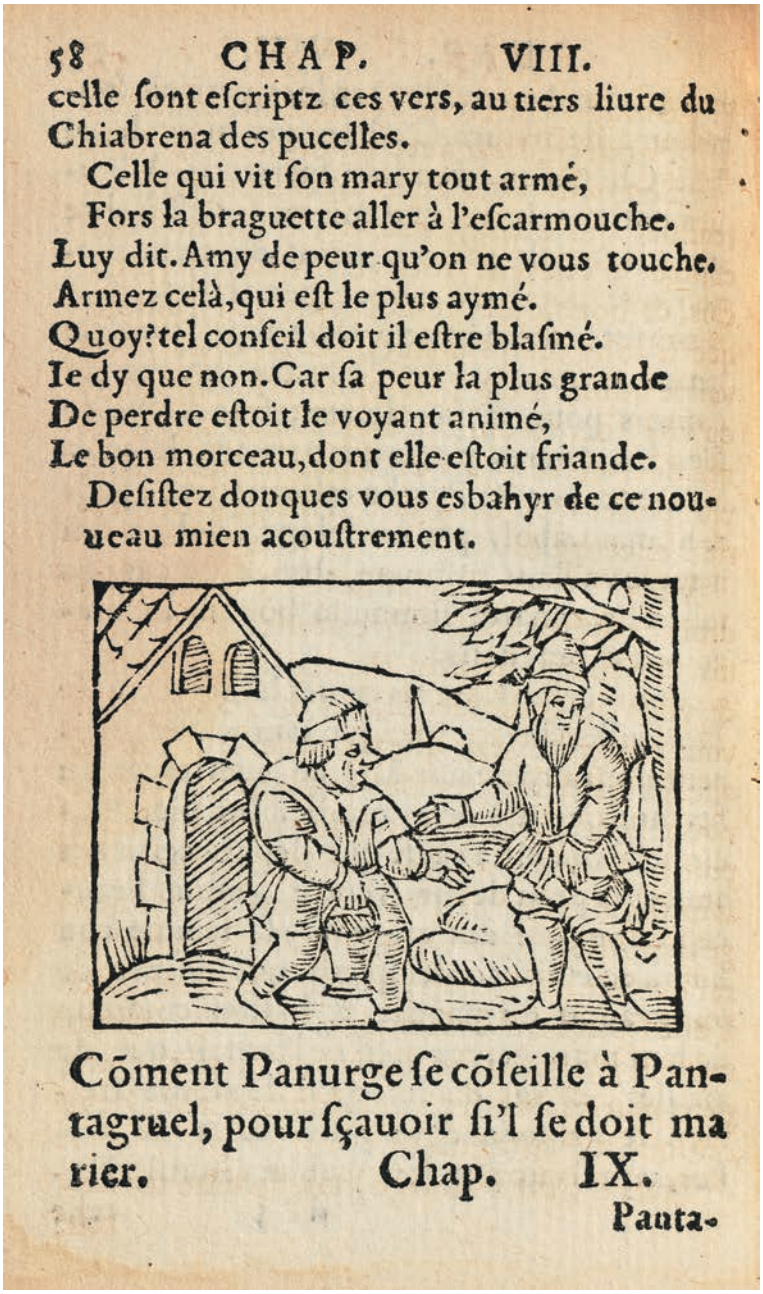

58 CHAP. VIII.
celle ſont eſcriptz ces vers, au tiers liure du Chiabrena des pucelles.
Celle qui vit ſon mary tout armé,
Fors la braguette aller à l'eſcarmouche.
Luy dit. Amy de peur qu'on ne vous touche.
Armez celà, qui eſt le plus aymé.
Quoy? tel conſeil doit il eſtre blaſmé.
Ie dy que non. Car ſa peur la plus grande
De perdre eſtoit le voyant animé,
Le bon morceau, dont elle eſtoit friande.
Deſiſtez donques vous esbahyr de ce nouueau mien acouſtrement.
Cõment Panurge ſe cõſeille à Pantagruel, pour ſçauoir ſi'l ſe doit marier. Chap. IX.
Panta-

Abb. 1: Comment Panurge se conseille à Pantagruel, pour sçavoir si'l se doit marier. François Rabelais, *Tiers livre des faictz et dictz héroïques du noble Pantagruel* (Chap. IX), Valence/Lyon 1547–48, S. 58

DOI: 10.13173/9783447121804.568
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

klusion und Exklusion. Es sind teils explizite, teils implizit bleibende Parameter, die Wissenstransfer steuern, sei es in Prozessen der intendierten exakten Reproduktion und Weitergabe, sei es in Adaptionen, Übersetzungen oder kreativen Anverwandlungen von Wissensbeständen. Nancy Fraser hat darauf hingewiesen, dass gerade auch in Kontexten, die als von einer deliberativen Freiheit und Gleichheit gekennzeichnet beschrieben worden sind – sie bezieht sich auf die Habermasische Idee der bürgerlichen Öffentlichkeit –, die diskursive Interaktion von „protocols of style and decorum that were themselves correlates and markers of status inequality" dominiert sein könne.[40] Solche Protokolle affizieren, und damit lässt sich ein Bogen zum Thema dieses Beitrags schlagen, vor allem Frauen, die dadurch marginalisiert und vom Diskurs ausgeschlossen werden.

Wenn M. A. Screech in seiner Diskussion des *Tiers livre* argumentiert, Panurges Verhandlung der Ehefrage sei durch die in der Querelle des femmes vorherrschende Entweder/Oder-Haltung hinsichtlich der Frauen geprägt, dann erscheint die Verfahrensweise durch den Gegenstand bestimmt.[41] Doch vielmehr ist es die fundierende Agonalität der Rhetorik, die das Denken in Gegenteilen forciert. Das Protokoll der Rhetorik (und der Dialektik) gibt die binäre Codierung vor, und zwar sowohl für die *utrum-an*-Struktur der hier im Mittelpunkt stehenden Ehefrage wie für die Querelle des femmes insgesamt.[42] Es ist dieses Protokoll, das die kontrastierenden Reden hervorbringt, die *dissoi logoi*, wie es schon der Titel des ältesten überlieferten Werks zur Argumentation *in utramque partem* bezeugt, ein fragmentarisch überliefertes Handbuch von der Wende vom fünften zum vierten Jahrhundert v. Chr., das Pro- und Contra-Argumente zu bestimmten Fragen auflistet.[43]

Die binäre Form des *utrum – an*, des Entweder – Oder, will uns glauben machen, dass der Aushandlungsprozess in den Antworten stattfindet. Entsprechend wurden die Ausarbeitungen als philogyne oder misogyne Parteinahmen klassifiziert. Doch es sind nicht die Antworten, es ist die Frage selbst, die Ort des Wissenstransfers ist und die dabei Kontinuität und Wandel gleichermaßen bindet. Auf den Wandel habe ich mit Blick auf die semantischen Transpositionen schon aufmerksam gemacht. Durch ihre Form stellt die Frage zugleich die Kontinuität des rhetorisch-dialektischen Protokolls sicher und damit einen diskursiven Modus auf Dauer. Doch mehr noch: es ist auch ein „protocol of sexual difference", wie Judith Butler formulierte, das in die Formulierung gegossen ist.[44] Mit der Frage, ob ein Mann eine Frau nehmen soll, sollte eine soziale Haltung eingeübt werden, die patriarchale Handlungsoptionen und Dominanzverhältnisse unter sich wandelnden sozialen, politischen, ökonomischen und intellektuellen Bedingungen fortschreibt. Das Patriarchat und mit ihm seine Machtasymmetrie und Institutionalisierung von Gender steckt schon in der Frage. Das asymmetrische Machtverhältnis, das die Paarbeziehung unterfüttert, bleibt unter den langfristigen Bedingungen des Patriarchats stabil. Nicht die Antworten, sondern die Frage selbst regelt Gender, Institution und Macht. Macht ist der Frage selbst eingeschrieben: *agency* ist nur auf einer Seite einer binären Geschlechterauffassung verortet, und das langfristig.

Institutionen und vormodernes Wissen teilen eine Stabilitätsanmutung, und beide sind dennoch gleichermaßen in Bewegung, wenn auch über lange Zeiträume hinweg und damit oft fast unmerklich. Die Frage der Institution kommt bei der Heiratsfrage mehrfach ins Spiel. Denn selbstredend sind es Bildungseinrichtungen, die wesentlich an der Transmission der rhetorischen Praktiken und *loci communes* der Antike beteiligt sind. Die Institutionen, die hier ineinandergreifen, sind die abendländischen Institutionen der Gelehrsamkeit und der Erziehung, von der Rhetorenschule bis zur Universität, die durchweg auf einer binären geschlechtlichen Codierung gründen und sich über den Ausschluss der Frauen konstituieren. Im Zentrum steht die Institution der Ehe selbst, als Paarbeziehung

DOI: 10.13173/97834471218O4.568
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

an der Oberfläche symmetrisch gebaut, tiefenstrukturell freilich eine Unterwerfungsbeziehung,[45] die sich in der Formulierung der Ehefrage exemplarisch manifestiert: Handlungsmacht, sowohl in der Gesellschaft wie in der Rede, kommt allein dem Mann zu, er ist es, der Eheschließung als Handlungsoption bejahen oder verneinen, ergreifen oder zurückweisen kann.

Um zusammenzufassen: Es ist der Kreuzungspunkt von Bildungsinstitutionen und der Institution der Ehe, von formaler und protokollarischer Stabilität und langhinwirkendem Wissenswandel, der das Beispiel so illustrativ werden lässt. Wie ich versucht habe zu zeigen, sind ganz unabhängig von der Beantwortung der Frage *pro* oder *contra* institutionelle Kontinuitäten schon in der Form der Frage, ob ein Mann heiraten soll, niedergelegt, die zugleich durch die Resemantisierung ihrer zentralen Begriffe durch die Zeit ein Ort von Wissen in Bewegung ist. Sie materialisiert trotz allen Wandels auf Dauer die Fundamentalbedingung des Patriarchats, dass nämlich die Paarbildung zwischen den Geschlechtern von einer asymmetrischen Machtbeziehung geprägt sei. Die Entscheidungsfrage, die mit „an" eingeleitet wird, verhandelt daher auch nicht das Problem wechselnder *agency*. Vielmehr geht es um zwei Handlungsoptionen der einen, der männlichen Seite. Der Mann deliberiert, ob er eine Frau „nehmen" und „[in die Ehe] führen" soll. Die Frau ist grammatikalisch ebenso wie sozial Objekt, Gegenstand des Wissens und nicht Akteurin in eigener Sache. Dieser Kernsatz des Patriarchats überdauert alle subtilen Prozesse des Wissenstransfers.

Anita Traninger

Anmerkungen

1 Der *Pantagruel* ist erstmals 1532 bei Claude Nourry in Lyon im Druck erschienen, mit einem Anagramm des Namens des Verfassers auf dem Titelblatt: Alcofrybas Nasier. 1534 oder 1535 folgte, wiederum unter Pseudonym, der *Gargantua*, der in der fiktionalen Chronologie eine Analepse zur Handlung des *Pantagruel* darstellt, in späteren Gesamtausgaben daher oft zuerst gedruckt ist. 1542 erschien eine überarbeitete, erweiterte und stellenweise gereinigte Version beider Texte bei François Juste in Lyon. 1546 folgte der *Tiers livre*, erstmals unter Rabelais' eigenem Namen, 1552 der *Quart livre*. Der *Cinquième livre* erschien posthum 1564. Zitate stammen im Folgenden aus François Rabelais, *Œuvres complètes*, hg. v. Mireille Huchon, Paris 1998 (Bibliothèque de la Pléiade).

2 Emily Butterworth, „Scandal in Rabelais's *Tiers Livre*: Divination, Interpretation, and Edification", in: *Renaissance and Reformation/ Renaissance et Réforme* 34/4 (2011), S. 23–43, hier S. 28.

3 Gérard Defaux, *Pantagruel et les sophistes. Contribution à l'histoire de l'humanisme chrétien au XVI^e siècle*, Den Haag 1973, S. 204, Anm. 19. Zit. in Butterworth, „Scandal in Rabelais's Tiers Livre", S. 29.

4 Rabelais, *Œuvres complètes*, S. 379.

5 Neil Harris, „Bibliomancy", in: *The Oxford Companion to the Book*, hg. von Michael F. Suarez, SJ u. Henry R. Woudhuysen, Oxford 2010, s. v. Penelope Meyers Usher, „‚Pricking in Virgil': Early Modern Prophetic Phronesis and the Sortes Virgilianae", in: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 45/3 (2015), S. 557–571, zu Rabelais S. 560.

6 S. dazu Jean Céard, *La Nature et les prodiges*, Genf 1977, S. 132–158.

7 Es mag diese Stabilität sein, die Detlef Roth von einem „Topos" sprechen ließ, s. Detlef Roth, „*An uxor ducenda*. Zur Geschichte eines Topos von der Antike bis zur Frühen Neuzeit", in: *Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen. Studien zu Eheschriften der frühen Neuzeit*, hg. v. Rüdiger Schnell, Tübingen 1998, S. 171–232.

8 S. Mireille Huchon in der „Notice" zum *Tiers livre*, s. Rabelais, *Œuvres complètes*, S. 1341–1356, hier S. 1349 f. Rabelais war, so Huchon, an der Neuausgabe von Tiraqueaus Schrift 1524 beteiligt.

9 S. dazu Ruth Webb, „The Progymnasmata as Practice", in: *Education in Greek and Roman Antiquity*, hg. v. Yun Lee Too, Leiden/Boston/Köln 2001, S. 289–316.

DOI: 10.13173/97834471218O4.568
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

10 S. dazu ausführlich Ruth Webb, *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, Farnham/Burlington 2009, S. 39–59.
11 Cic. *inv.* I, 6, 8. S. Martin L. Clarke, „The Thesis in the Roman Rhetorical Schools of the Republic", in: *The Classical Quarterly* 3/4 (1951), S. 159–166; sowie George A. Kennedy, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Chapel Hill 1980, S. 37 und 103; Stanley F. Bonner, *Roman Declamation in the Late Republic and Early Empire*, Liverpool 1949, S. 5 f.
12 Manfred Fuhrmann, *Die antike Rhetorik. Eine Einführung*, Düsseldorf 1984, S. 99.
13 S. Michael Winterbottom, „Declamation and Philosophy", in: *Classica* 19/1 (2006), S. 74–82.
14 Cic. *orat.* 46; *fin.* V, 10. Zur notwendigen Verschränkung von Allgemeinem und Besonderem s. auch Quint. *inst.* III, 5, 5–11.
15 S. dazu Tobias Reinhardt, „Rhetoric in the Fourth Academy", in: *The Classical Quarterly* 50/2 (2000), S. 531–547. Dass die *thesis* ursprünglich in der Tat in die Zuständigkeit der Philosophen gefallen und von den Rhetoren usurpiert worden sei, argumentiert Hermann Throm, *Die Thesis. Ein Beitrag zu ihrer Entstehung und Geschichte*, Paderborn 1932.
16 Boethius, „De topicis differentiis", in: ders., *Opera omnia*, hg. v. Jacques-Paul Migne, Paris 1891 (Patrologia Latina 64), 1205C. S. auch Boethius, *De topicis differentiis*, übers. u. komm. v. Eleonore Stump, Ithaca/London 1978, S. 79. Vgl. Michael C. Leff, „The Logician's Rhetoric. Boethius' *De differentiis topicis*, Book IV", in: *Medieval Eloquence. Studies in the Theory and Practice of Medieval Rhetoric*, hg. v. James J. Murphy, Berkeley/Los Angeles/London 1978, S. 3–24, hier S. 4.
17 Aristoteles, *Rhetorik*, übers. u. erl. v. Christof Rapp, 2 Halbbde., Berlin 2002, 1355a34–36.
18 Gilbert Ryle, „Dialectic in the Academy", in: *Aristotle on Dialectic: The Topics. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*, hg. v. Gwilym E. L. Owen, Oxford 1968, S. 69–79, hier S. 75.
19 Rabelais, *Œuvres complètes*, S. 372.
20 S. dazu Edmund M. Duval, *The Design of Rabelais's* Tiers Livre de Pantagruel, Genf 1997, S. 50–55; Todd W. Reeser, „Moderation and Masculinity in Renaissance Marriage Discourse and in Rabelais's *Tiers Livre*", in: *Romanic Review* 90/1 (1999), S. 1–25.
21 Bonner, *Roman Declamation*, S. 52 f.; Robert A. Kaster, „Controlling Reason: Declamation in Rhetorical Education at Rome", in: *Education in Greek and Roman Antiquity*, hg. v. Yun Lee Too, Leiden/Boston/Köln 2001, S. 317–337, hier S. 319.
22 S. Michael Winterbottom, „Schoolroom and Courtroom", in: *Rhetoric Revalued. Papers from the International Society for the History of Rhetoric*, hg. v. Brian Vickers, Binghamton, NY 1982, S. 59–70, hier S. 62; Kaster, „Controlling Reason", S. 319.
23 Sen. *suas.* III & VIII. S. Martin W. Bloomer, „Roman Declamation: The Elder Seneca and Quintilian", in: *Roman Rhetoric*, hg. v. William Dominik u. Jon Hall, Malden, MA 2007, S. 296–306, hier S. 303 f.
24 Josse Clichtove, *Propugnaculum ecclesiae aduersus Lutheranos*, Köln 1526, Kap. 34; Erasmus von Rotterdam, *Dilutio eorum quae Iodocus Clithoveus scripsit adversus declamationem Des. Erasmi Roterodami suasoriam matrimonii (1532)*, hg. v. Émile V. Telle, Paris 1968, S. 82. S. dazu Anita Traninger, „Erasmus' *personae* between Rhetoric and Dialectics", in: *Erasmus Studies* 37/1 (2017), S. 5–22.
25 Erasmus of Rotterdam, *Collected Works of Erasmus*. Bd. 71. *Controversies*, hg. v. J. K. Sowards, Toronto 1993, S. 91.
26 Vgl. hierzu die Hinweise in Guy Bedouelle, „Introduction", in: *Collected Works of Erasmus*, Bd. 83. *Controversies*, hg. v. dems., Toronto 1998, S. xi–lvii, bes. S. xxxiii–xlii.
27 Francesco Petrarca, *Le familiari*, 4 Bde., krit. hg. v. Vittorio Rossi, Florenz 1933–1942, XXII, 1, Bd. 4, S. 100–103, hier S. 102.
28 Poggio Bracciolini, „Dialogus an seni sit uxor ducenda", in: ders., *Opera omnia*, Bd. 2, hg. v. Riccardo Fubini, Turin 1966, S. 673–705; s. José Solís de los Santos, „El diálogo *An seni sit vxor dvcenda* de Poggio (Ms. Colombino 5-3-27)", in: *Habis* 24 (1993), S. 193–206.
29 Bartolomeo Scala, „Whether a Wise Man Should Marry (1457–1459?)", in: ders., *Essays and Dialogues*. Lateinisch – Englisch, übers. v. Renée N. Watkins, Cambridge, MA 2008, S. 44–67.
30 Albrecht von Eyb, *Deutsche Schriften*, Bd. 1: *Das Ehebüchlein*. Bd. 2: *Die Dramenübertragungen* hg. v. Max Herrmann, Berlin 1890 (Reprint Hildesheim/Zürich 1984). Vgl. für spätere Beiträge Martha M. Houle, „The Marriage Question, or, the *Querelle des hommes* in Rabelais, Molière and Boileau", in: *Dalhousie French Studies* 56 (2001), S. 46–54.
31 Vgl. Gadi Algazi, „Geistesabwesenheit. Ge-

DOI: 10.13173/9783447121804.568
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

lehrte zu Hause um 1500", in: *Gelehrtenleben. Wissenschaftspraxis in der Neuzeit*, hg. v. Alf Lüdtke u. Reiner Prass, Köln/Weimar/Wien 2008, S. 215–234, bes. 219–220. S. auch meinen Blogbeitrag „Akademisches Prekariat als Familienaufstellung: eine Transfergeschichte", *Logbuch Wissensgeschichte*, www.logbuch-wissensgeschichte.de (08.11.2021).

32 S. Carlo Vecce, „L'*An uxor sit ducenda*", in: *Per Giovanni Della Casa. Ricerche e contributi*, hg. v. Gennaro Barbarisi u. Claudia Berra, Mailand 1997, S. 457–467.

33 Vgl. die Ausgabe *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*, übers. u. hg. v. George A. Kennedy, Leiden/Boston 2003, S. 120–124. Zur Zahl der Übersetzungen und Drucke s. Donald L. Clark, „The Rise and Fall of Progymnasmata in Sixteenth and Seventeenth Century Grammar Schools", in: *Speech Monographs* 19/4 (1952), S. 259–263.

34 Ray Nadeau, „The Progymnasmata of Aphthonius in Translation", in: *Speech Monographs* 19/4 (1952), S. 264–285, hier S. 283: „It is impossible to cover in a speech the favors which marriage knows how to bestow. Wonderful is marriage, both for producing gods and for granting to mortals, for whom it devises a means of continuing life, that they seem to be gods. And it guides those needing strict rules, it urges a consideration of self-control, and it seeks after pleasures, as many as are obviously not worthy of blame. Wherefore, it is established among all that marriage should be reckoned of the greatest worth."

35 So Detlef Roth hinsichtlich der ehekritischen Positionen, s. „Mittelalterliche Misogynie – ein Mythos?", in: *Archiv für Kulturgeschichte* 80 (1995), S. 39–66.

36 *Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit. Antrag auf Einrichtung und Förderung des Sonderforschungsbereichs 980*, Berlin 2011, S. 19 f.

37 S. Jacques Derrida, „Signature Événement Contexte", in: ders., *Marges de la philosophie*, Paris 1972, S. 365–393, hier S. 375. S. Eva Cancik-Kirschbaum u. Anita Traninger, „Institution – Iteration – Transfer: Zur Einführung", in: *Wissen in Bewegung. Institution – Iteration – Transfer*, hg. v. dens., Wiesbaden 2015, S. 1–13. Vgl. vor diesem Hintergrund zur notwendigen Rolle der Wiederholung in Prozessen der Innovation Hans-Jörg Rheinberger, *Iterationen*, Berlin 2005, S. 58–61.

38 S. Kaster, „Controlling Reason", S. 326.

39 Jane F. Gardner, *Women in Roman Law & Society*, Bloomington/Indianapolis 1986; Marie O. Métral, *Die Ehe. Analyse einer Institution*, übers. v. Max Looser, Frankfurt a. M. 1981.

40 Nancy Fraser, „Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", in: *Social Text* 25/26 (1990), S. 56–80, hier S. 69.

41 Michael A. Screech, *The Rabelaisian Marriage: Aspects of Rabelais's Religion, Ethics and Comic Philosophy*, London 1958, Kap. 1; Reeser, „Moderation and Masculinity in Renaissance Marriage Discourse", S. 8.

42 Vgl. Thomas O. Sloane, *On the Contrary. The Protocol of Traditional Rhetoric*, Washington, DC 1997; Anita Traninger, „Wandelbare Orte. Zu Rhetorizität und ‚Toposhaftigkeit' der Querelle des femmes bei Cornelius Agrippa und Lucrezia Marinella", in: *Heißer Streit und kalte Ordnung. Epochen der* Querelle des femmes *zwischen Mittelalter und Gegenwart*, hg. v. Friederike Hassauer, Göttingen 2008, S. 183–205.

43 Die *Dissoi Logoi* wurden im Verbund mit den Schriften des Sextus Empiricus überliefert und wurden erstmals von Henricus Stephanus 1570 im Druck herausgebracht. Zum Entstehungskontext und für eine Diskussion der erhaltenen Fragmente s. die Einleitung und den Kommentar in *Dissoi Logoi. Zweierlei Ansichten. Ein sophistischer Traktat. Text – Übersetzung – Kommentar*, hg. v. Alexander Becker u. Peter Scholz, Berlin 2004.

44 Judith Butler, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of ‚Sex'*, New York/London 1993, S. 49.

45 Vor diesem Hintergrund hat Patricia Yancey Martin vorgeschlagen, Gender selbst als Institution zu beschreiben, s. Patricia Y. Martin, „Gender as Social Institution", in: *Social Forces* 82/4 (2004), S. 1249–1273.

DOI: 10.13173/9783447121804.568
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Podcast as Research | Macht

Machtverhältnisse spielen in den Folgen des Wissenschaftspodcasts *Hinter den Dingen* inhaltlich wiederkehrend eine Rolle, wenn es beispielsweise um die historische Ermöglichung von Forschung und Kunst durch Förderer und Mäzeninnen oder aber die strategische Unterbindung der Publikation von Forschungsergebnissen aus wirtschaftlichen, religiösen oder politischen Gründen geht. Im Hinblick auf Wissensgenerierung und -transfer gilt heute wie damals, dass beides von gesellschaftlich gewachsenen Strukturen und institutionellen Interessen geprägt und beeinflusst ist. Macht- und aufmerksamkeitsökonomische Konstellationen beeinflussen die Möglichkeiten epistemischer Teilhabe und wissenschaftlicher Erkenntnis.

Wissenschaftler·innen sind heute – um ihre Forschung einem größeren Publikum näher zu bringen bzw. einer laufenden Debatte wissenschaftliche Expertise hinzuzufügen – in besonderem Maße darauf angewiesen, feste mediale Formate zu bedienen. Diesen ist der Zweck der Befragung allerdings meist schon eingeschrieben. Das jeweilige Format bestimmt, wie umfangreich oder detailliert eine Aussage sein darf und erfordert häufig eine Reduktion auf ‚notwendige' Kernaussagen. Selten erlauben etablierte Nachrichten- oder Infotainmentformate an aktuellen Erkenntnissen und Forschungsfragen ausgerichtete Um- und Abwege. Grundlagenforschung – dazu gehören wissensgeschichtliche Rekonstruktionsvorhaben und langfristige Datenbankprojekte zu wissenschaftshistorischen Themen –, bleibt oftmals unter dem medialen Radar, weil sich nicht umstandslos tagespolitische Bezüge herstellen lassen. Dabei vermögen gerade ihre Ergebnisse unseren Blick auf historische wie aktuelle Entwicklungen und Gegebenheiten zu verändern. Aus Langfristprojekten leiten sich zuweilen recht grundlegende Neujustierungen bisheriger wissenschaftlicher Annahmen ab.

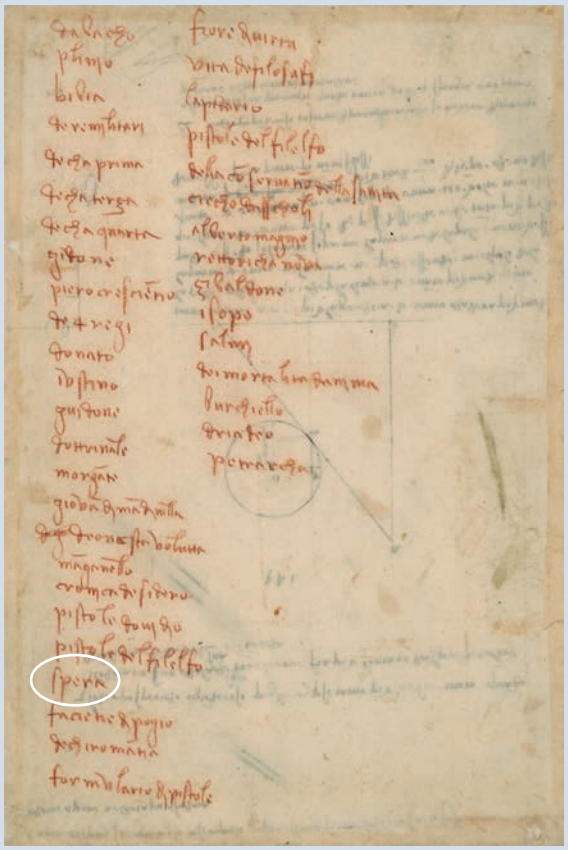


Abb. 1: Leonardo da Vincis Bücherliste mit dem Eintrag „spera" (um 1495), Codex Atlanticus, fol. 559r, Mailand, Biblioteca Ambrosiana (Faksimile)

Mit dem weltberühmten Ischtar-Tor fiel die Wahl auf ein prominentes Objekt, über das alles gesagt und geschrieben schien. In Anwendung neuester Forschungsperspektiven auf altorientalistisches ‚Listenwissen' wird nun aber nicht nur die Reichweite der Liste als Ordnungsschema der mesopotamischen Kultur erprobt und das Ensemble aus Ischtar-Tor und Prozessionsstraße neu gelesen, sondern wir erfahren tatsächlich auch eine Menge über die mesopotamischen Wurzeln unserer heutigen Kultur. Auf diese Weise lässt sich auch die Faszination von Grundlagenforschung vermitteln.

Die Episode „Leonardos Bücherliste" stellt gemeinsam mit Jürgen Renn und Matteo Valleriani ein solches wissensgeschichtliches Langfristvorhaben des am SFB beteiligten Max-Planck-Instituts für Wissenschaftsgeschichte vor und zeigt Parallelen zu Verweistechniken digitaler Kommunikationsmedien der Gegenwart auf.

DOI: 10.13173/97834471218O4.578
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 2: Babylonisches Ziegelrelief mit Darstellung eines Drachen (Muschuschu) (604–562 v. Chr.), Staatliche Museen zu Berlin, Vorderasiatisches Museum

„Das Ischtar-Tor von Babylon" ist eine Podcast-Folge mit Eva Cancik-Kirschbaum, Ingo Schrakamp und Barbara Helwing, Direktorin des Vorderasiatischen Museums der Staatlichen Museen zu Berlin. Am Beispiel des Schlangendrachens (Muschuschu), in dem sich eine Liste verschiedener Tiere verdichtet, zeigen sie sehr anschaulich, wie in der mesopotamischen Wissenskultur verschiedene, auch gegensätzliche Aspekte ineinander gestaffelt waren und sich ausfalten lassen.

Gleichwohl ergeben sich die Fragen, denen sich wissenschaftliche Langfristprojekte zuwenden, in den seltensten Fällen aus unserem Alltag. Sie sind vielmehr Resultat einer über einen langen Zeitraum entwickelten, und daher nicht immer intuitiv nachvollziehbaren Forschungsagenda. Für die Vermittlung der Spezifika der jeweiligen Forschung passgerechte Formate zu entwickeln, die sowohl die erforderliche wissenschaftliche Tiefenschärfe zulassen als auch ermöglichen, sich über Inhalte und wissenschaftliche Arbeitsweisen allgemein verständlich mit einer größeren Öffentlichkeit auszutauschen, ist eine zentrale Herausforderung heutiger Wissenschaftskommunikation.

Damit sich Wissenschaftskommunikation unterhaltsam, verständlich, und zum wechselseitigen Nutzen gestaltet, bedarf es Raum und unterstützender Expertise, die Wissenschaftler·innen zu explorativem Erzählen auf verschiedenen Ebenen, in multiplen performativen Registern und Tonalitäten befähigt. Über die gemeinsame Entwicklung passfähiger Formate lassen sich Zuschnitte und Begrenzungen, die mit jeder medialen Aufbereitung einhergehen, nicht nur entschärfen, sie ermöglichen prospektiv auch ein *Public Engagement*, gesellschaftliche Teilhabe und einen wechselseitigen Austausch sowohl mit einer interessierten Öffentlichkeit als auch mit anderen gesellschaftlichen Institutionen. Der Wissenschaftspodcast des Sonderforschungsbereichs macht einen Schritt in diese Richtung.

Jan Fusek, Kristiane Hasselmann, Armin Hempel & Katrin Wächter

DOI: 10.13173/97834471218O4.578
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Fokus Momentum

Auftakt
Claudia Reufer

Sibyllen & Propheten: Wissen in Mikrokonstellationen.
Die Fresken der Chigi-Kapelle in Santa Maria della Pace in Rom
Anne Eusterschulte & Ulrike Schneider

Achilles oder Egil. Globale Wissensgeschichten im Franks Casket
Jan Peer Hartmann & Andrew James Johnston

Dunkle Augen. Die Wanderverse des al-Mutanabbī
Beatrice Gruendler

Rhetorik der Abschweifung
Marie-Christin Barleben, Sarah-Magdalena Kingreen, Melanie Möller & Carolin Pape

Aristoteles' Verfassungskritik im zweiten Buch der *Politik*.
Dimensionen epistemischer Beschleunigung
Christian Vogel

Forschungsrückblicke bei Platon und das dialektische Gespräch
Gyburg Uhlmann

Podcast as Research | Momentum
Jan Fusek, Kristiane Hasselmann, Armin Hempel & Katrin Wächter

„Momentum" – der Begriff bezeichnet sowohl einen Augenblick als auch einen Impuls. Aufgrund dieser doppelten Bedeutung dient er uns als Analysekategorie, um anstoßgebende Bewegkräfte wie auch unterschiedliche Geschwindigkeiten, Richtungen und Dynamiken, die sich an vormodernen Wissenstransfers beobachten lassen, in den Blick zu nehmen. Die Nahsicht auf epistemische Bewegungsweisen lässt nicht nur offensichtliche, sondern auch teils subkutan sich vollziehende und nahezu unbemerkt bleibende Bewegungen sichtbar werden. Erst mit einer derartigen Berücksichtigung unterschiedlicher Bewegungsarten kann Wissenswandel in seiner Prozesshaftigkeit erfasst werden, ohne ihn auf eine Geschichte des ‚von … zu' zu reduzieren. Der Fokus auf Momenta ermöglicht mithin, multiperspektivische Modellierungen von Wissensgeschichten beschreibbar zu machen und lineare Narrative oder solche des Bruchs oder der Revolution zu korrigieren.

Mit Blick auf konkrete Untersuchungsgegenstände vermag die Fokusverschiebung hin auf die jeweiligen Modi und Qualitäten von Bewegungen diskontinuierliche und exzentrische, verzögernde, arretierte, modifizierende oder auch suspendierte Bewegungen innerhalb des Wandels zu zeigen. Das Spektrum an vielfältigen Geschwindigkeiten macht zugleich ihre Interaktion, Verwobenheit und Reziprozität sichtbar. So zeigt sich, dass Phänomene der Beschleunigung häufig mit gegenläufigen Bewegungen, mit retardierenden Momenten, Richtungswechseln oder Umwegen einhergehen. Ab- oder Ausschweifungen etwa lenken nicht einfach vom Thema ab, sondern stehen der Aufmerksamkeit als Spannungsmoment entgegen und öffnen derart allererst einen Raum, neben propositionalem Wissen weitere epistemisch relevante Verlautbarungen in den Diskurs einfließen zu lassen. Rhetoriken der Abschweifung thematisieren Strategien vom Exkurs über die *praeteritio* bis zur Ekphrase, die Leser·innen oder Zuhörer·innen bewusst auf andere Pfade lenken. Quasi unbemerkt schaffen sie so im Vorbeigehen, durch schwingende Bewegungen, Wissen. Auch die Forschungsrückblicke bei Platon ließen sich in diesem Sinn als Umweg interpretieren. Bei genauerem Blick zeigt sich jedoch, dass die langen Synthese- und Analyseprozesse weniger einer historischen Positionierung dienen, sondern einer dialektischen Aktualisierung, die in Form von Gesprächen präsentiert wird. Mehrfach wiederholt werden sie so zum Momentum für die eigentliche philosophische Arbeit. Indem also die zeitraubenden Umwege die dialektische Methode aufzeigen, wirken sie als epistemische Beschleunigung. Auch bei Aristoteles wird deutlich, dass es mitunter gerade retardierende Momente sind, die zu einer Akzeleration führen. Denn die retardierenden, weil scheinbar dem eigentlichen Philosophieren vorausgehenden Forschungsüber-

DOI: 10.13173/9783447121804.580
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

blicke erweisen sich als integraler und erkenntnisbeschleunigender Bestandteil seiner philosophischen Praxis.

Die Perspektive auf Momenta des Wissenstransfers lässt solche Mikrokonstellationen in den Blick geraten, von denen kleinste Wissensbewegungen ausgehen, die sich beschleunigend, verzögernd, unterbrechend, pointierend oder anstoßgebend auch auf die Makrokontexte auswirken. Ein solcher Fall ist etwa die Paarung von Propheten und Sibyllen. In Bild oder Schrift treffen christliche, antik-pagane und jüdische Wissensbestände aufeinander, wobei deren Auslegung und Deutung jeweils neu ausgehandelt und inszeniert werden. Dabei werden nicht nur diskontinuierliche Temporalstrukturen, sondern auch verschiedene Wissensmodi miteinander verflochten. Auf diese Weise werden Entwürfe von Zeitlichkeit gebildet, in denen Wissensbewegungen materiell fassbar und sinnlich erfahrbar werden. Eine temporale Dimension ist dem Momentum immer schon zu eigen, doch auch die materiale und mediale Verfasstheit sind für die Frage nach Momenta von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Wie sich zeitliche und ästhetische Verflechtungen in materiellen Objekten verdichten, zeigt etwa ein kleines Kästchen aus Walfischbein, das in den Schnitzereien verschiedene mythologische und historische Stoffe nebeneinanderstellt. Nicht nur wird so über die verschiedenen Seiten des Franks Casket eine Perspektive auf eine intertextuelle Welt der sich gegenseitig durchdringenden Traditionen – von Achill bis Egil – eröffnet, sondern diese ist als dezidiert nicht-teleologisch konzipiert. Auch die umgekehrte Richtung lässt sich verfolgen, wenn etwa Verse des arabischen Dichters al-Mutnabbī selbst in Bewegung geraten, auf Wanderschaft gehen und in Transferprozessen wie Vereinzelung oder Übersetzung in der angewandten Kritik, der arabischen Poetik und der arabischsprachigen Philosophie durch die Zeiten weiterleben. Dabei zeigt sich, dass nicht zuletzt die ästhetische Verfasstheit wie der Rhythmus als Momentum für die Vermittlung und Verbreitung der Verse, aber auch für Geltungsansprüche eines darin enthaltenen Wissens, wirkt.

Momentum umfasst ein Spektrum von Zeitlichkeiten interruptaler Art. In Gegenständen und Darstellungen lassen sich Qualitäten von Zeit und zeitliche Prozesse jeweils spezifisch inszenieren und / oder wahrnehmen. Aus diesem Grund ist das Momentum eng verbunden mit Fragen nach den epistemischen Wirksamkeiten ästhetischer Artikulations- und Perzeptionsweisen sowie verschiedenen Modi von materialgebundenen Wissensformationen zu denken.

Claudia Reufer

DOI: 10.13173/97834471218O4.580
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

OFFA
REX

Sibyllen & Propheten: Wissen in Mikrokonstellationen

Die Fresken der Chigi-Kapelle in Santa Maria della Pace in Rom

In vormodernen Tradierungen lässt sich in einer *longue durée*-Perspektive eine umfassende Auseinandersetzung mit biblisch konnotierten Propheten einerseits und mit antik-paganen Konzeptualisierungen von Sibyllen andererseits beobachten. Als Wissensträger erfahren sie im Laufe der Zeit jeweils eine Vielzahl unterschiedlicher semantischer Aufladungen, Zuschreibungen und transkultureller Aneignungen. Seit der Spätantike verschränken sich diese beiden Überlieferungsstränge jedoch zunehmend: Sibyllen und Propheten treffen aufeinander, bilden eine komplexe, spannungsreiche epistemische Paarung. Über die Inszenierungen dieser Begegnung und vor allem die damit verbundenen Umbesetzungen eines Figurenprogramms, das sich von spätantiken Anfängen bis ins 16. Jahrhundert und darüber hinaus in je neu arrangierten Zuordnungen einer wachsenden Zahl von Sibyllen und Propheten und deren veränderten Attribuierungen zeigt, wird das Verhältnis von antiken und biblischen Modellierungen einer divinen Wissenserfahrung immer wieder umgeschrieben und überschrieben.

Uns geht es um *Momenta* des Zusammenkommens von Sibyllen und Propheten und die dadurch je angestoßenen epistemischen Aushandlungsdynamiken in literarischen wie theoretischen Textbeständen, in theologischen, philosophischen wie ästhetischen Auseinandersetzungen sowie in bildkünstlerischen oder liturgischen Kontextualisierungen der Vormoderne. Im Blick auf die Variationen des dialogischen Aufeinandertreffens von paganen Modellen eines weiblichen Sehertums in Gestalt der antiken Sibyllen einerseits und alttestamentlichen, jüdischen wie christlich implementierten Vorstellungen seherischer Weisheit, für die jeweils unterschiedliche Propheten figurieren, andererseits, fragen wir nach epistemischen Umbesetzungen im Kontext dieses Figurenprogramms. Welche Wahrheits- und Wissensansprüche bzw. hermeneutischen Verfahren werden etwa in Auslegungssituationen inszeniert, reflektiert

Mit dem Begriff „Momentum" hat der Sonderforschungsbereich *Episteme in Bewegung* eine Beschreibungskategorie eingeführt (→ S. 13, Vorrede), um epistemische Verflechtungsdynamiken und die damit ausgelösten Wissensveränderungen in Fokussierung auf Bewegungsrichtungen wie -anstöße mikrostrukturell zu erfassen – etwa in Hinsicht auf Impulse, die Wissensbewegungen in eine Richtung lenken oder umwenden, in ihrem zeitlichen Verlauf modifizieren oder sie innehalten lassen. Aus dieser epistemischen Perspektivierung basiert ein solches ‚anstoßgebendes Moment' selbst auf einem Zusammenspiel von wissenskonstitutiven Faktoren. Im Unterschied zu kausalen Modellen von (Anfangs-)Grund und Folge bzw. logisch-ableitbaren Ursache-Wirkung-Relationen verstehen wir unter *Momentum* ein in seiner Feinstruktur multifaktoriell bestimmtes epistemisches Bewegungsgeschehen. So werden auf der Mikroebene Wechselwirkungen zwischen kleinsten Bewegungsanstößen ebenso beschreibbar wie etwa Phänomene von Instantaneität im Zusammentreffen von Faktoren oder das Ineinanderwirken von unterschiedlichen Gerichtetheiten. Diese Fokussierung der Mikroebene erlaubt es insbesondere, Detail-Konstellationen in Hinsicht auf das Zusammenwirken von materialen wie medialen Bewegkräften in den Blick zu rücken.

DOI: 10.13173/9783447121804.587
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Mit der Begriffsprägung „Wissenspaarung“ weisen wir auf einen Modus der Verhandlung von Wissensansprüchen hin, der sich beispielhaft und exponiert anhand von Figurenkonstellationen manifestiert (sei es literarisch bzw. diskursiv, sei es in bildnerischen, musikalischen, performativen oder liturgischen Darstellungsweisen), die in direkter Bezogenheit, in Konfrontationen bzw. aktiver Auseinandersetzung, in Konflikt- und Dialogsituationen inszeniert werden. Kennzeichnend für solche Wissenspaarungen ist die je spezifische Weise, mit der historisch konnotierte Figuren, Personifikationen oder auch Allegorien als Verkörperungen von Wissenstraditionen zueinander in Beziehung treten und eine reziproke Dynamisierung von Wissen in Bewegung setzen. Die Aushandlung von epistemischen Ansprüchen über solche „Paarungen“ von Wissensträgern ist insbesondere für die Vormoderne von hoher Erschließungskraft und bis dato nicht hinreichend untersucht.

und ausgehandelt? Wie manifestieren sich damit verbundene Geltungsansprüche? An einem Fallbeispiel dieser Mikrokonstellation, an dem sich strukturelle Bedingungen von Wissenswandel und -transfer zeigen lassen, untersuchen wir in diesem Beitrag insbesondere das In-Szene-Setzen von Aushandlungssituationen sowie die jeweiligen material und medial gebundenen Vermittlungsformen. An der Weise, wie Sibyllen und Propheten in unterschiedlichen Figurenprogrammen in Beziehung gesetzt werden bzw. in je unterschiedlichen Paarkonstellationen auftreten, lässt sich ein wirkmächtiges Spezifikum beobachten, auf das wir im Folgenden die Aufmerksamkeit lenken: In figuraler Bindung werden Auslegungs- und Deutungsmöglichkeiten tradierter Textbestände vor Augen geführt. Das dargestellte Interagieren von Sibyllen bzw. Propheten untereinander sowie mit einzelnen Engelsfiguren deutet darauf, wie selektive Wissensbestände miteinander verflochten oder konfrontiert, befragt oder neu konnotiert werden können und so veränderte Sinnzuweisungen erlauben. Für solche, an spezifische Figurenkonstellationen gebundene Veränderungsdynamiken von Wissen haben wir den Begriff „Wissenspaarung“ eingeführt.

Wir sprechen hier in Anlehnung an Erich Auerbachs Konzeptualisierung des *figura*-Begriffs und dessen realprophetische Konnotationen [1] von *figural gebundenem Wissen*, insofern in Figurenprogrammen, die antik-pagane Sibyllen und biblische Propheten in Beziehung setzen, gerade in den jeweils konkreten materialen und medialen Gestaltwerdungen von Begegnungsweisen, Gesten, Schriftträgern etc. eine Spannung erfahrbar wird, die auf eine Zukünftigkeit hindeutet bzw. auf eine kommende Zeit, die in Überlieferungen aus der Vergangenheit bezeugt oder indiziert ist, ohne sich in Eindeutigkeit aufheben zu lassen. Diese Aufladung mit Andeutungen einer sich erst noch einlösenden, sich erfüllenden Zeit oder eines Versprechens, das auf eine überzeitliche Welt hindeutet, bestimmt den Charakter eines ‚negativen Wissens‘,[2] das sich in der Begegnung von Sibyllen und Propheten performativ anzeigt und doch zugleich im Verborgenen bleibt. In der Begegnungsweise der jeweiligen Figuren manifestiert sich gerade die Vielschichtigkeit von uneingelösten, latent zukunftsweisenden Sinnpotentialen. In dieser Dynamik des Aufschubs werden Prozesse einer fortwährenden Bedeutungsverschiebung von Wissensbeständen und epistemischen Ansprüchen beobachtbar. Die dialogische Paarung ‚Sibyllen & Propheten‘ steht geradezu prototypisch für Wissensformen, die rational determinierende Diskursivierungen unterlaufen und dabei zugleich einen eminent hohen Geltungsanspruch an ein sich in der Zukunft einlösendes Geschehen erheben. Die epistemische Validierung solcher figural gebundenen Wissensmodi (→ S. 24–181) ist somit auch in einem umfassenderen Kontext, d. h. für das Forschungsprogramm von *Episteme in Bewegung* grundlegend, um der Pluralität vormoderner Konzeptualisierungen von Wissenspraktiken gerecht zu werden. Dies betrifft – wie unsere Fallstudie zu zeigen sucht – nicht zuletzt Fragen einer genealogischen Herleitung und damit der historischen Autorisierung von Wissensansprüchen (→ S. 476–579) wie deren kulturgeschichtlich imprägnierte Inszenierungsweisen.

Uns geht es im Folgenden nicht um die Rekonstruktion einer linearen Entwicklungsgeschichte der Zusammenführung von Sibyllen und Propheten in vormodernen Figurenprogrammen, sondern vielmehr um die Erschließung multipler Konstellationen und ihrer je spezifischen historischen Kontextbedingungen, um damit das Augenmerk auf epistemische Implikationen und Dynamiken zu lenken. Was sind in vormodernen Kontexten die epistemisch relevanten Faktoren, die dazu führen, dass die Begegnung von Sibyllen und Propheten in verschiedenen Medien dargestellt wird, und welche Wissensbewegungen setzt dies in Gang? Welche Wissenskonzepte werden dabei neu perspektiviert und akzentuiert, und inwiefern unterliegen tradierte Zuschreibungssemantiken damit einem Wandel? Welche je spezifischen Bedeutungen kommen in dieser Mikrokonstel-

DOI: 10.13173/9783447121804.587
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

lation dem Gestus einer Auslegungssituation zu? Die hier vorgenommene Konzentration auf die Wissenspaarung von Sibyllen und Propheten zielt zugleich auf eine Befragung und Revision des in der Forschung vielfach und anhaltend aufgerufenen Metanarrativs einer christlichen Eingemeindung paganer Wissensbestände. Nimmt man die Paarung ‚Sibyllen & Propheten' genauer in den Blick bzw. das historische Phänomen ernst, dass insbesondere dieses Figurenprogramm in der Vormoderne immer wieder aufgerufen, re-formuliert und re-inszeniert wurde, dann ist den historischen Modifikationen der jeweiligen Darstellungsweisen nicht in einer eindimensionalen oder teleologischen Betrachtung gerecht zu werden, wonach die paganen Sibyllen mit ihrem Sehertum gleichsam die christliche Heilsbotschaft bekräftigen und insofern umstandslos in die christliche Eschatologie eingemeindet werden können. Eine solche Annahme greift unseres Erachtens angesichts der Exponierung der Sibyllen und ihrer vielfältigen Attribuierungen deutlich zu kurz. Und ist nicht davon auszugehen, dass sich im Gegenzug auch Bedeutungszuschreibungen an die biblischen Propheten in Konfrontation mit den Sibyllen verändern? Vor diesem Hintergrund gilt es zu erschließen, welche wechselseitigen semantischen (Um-) Besetzungen sich im Aufeinandertreffen von Sibyllen und Propheten identifizieren lassen, welche *cross-culture*-Indienstnahmen dabei wirksam werden, bzw. freizulegen, wie sich hierbei diskontinuierliche Temporalstrukturen verflechten. In diesem Zusammenhang artikulieren sich nicht zuletzt wissensgeschichtlich relevante Ansätze einer Differenzierung von solchen Wissensmodi, die über rational-diskursive Konzepte hinausführen. Dazu gehören etwa eine Ästhetik elusiven Wissens,[3] eine spezifische Poetizität des Verbergens und Enthüllens, von Unsagbarkeit und Schweigen, Anspielung und Verheimlichung sowie Verhandlungsweisen von seherischem, divinatorischem oder prophetischem Wissen.[4]

Wenn wir hier gerade solche Wissensmodi hervorheben, die sich im Bereich des Un- oder Nichtbegrifflichen situieren lassen bzw. als ‚negatives Wissen' ein transgressives Bedeutungspotential entfalten, das durch definitive Begriffsbildungen, rationale Konzepte oder diskursive Theoriebildungen nicht hinreichend gefasst werden kann, dann in der Absicht (→ S. 10 f., Vorrede), das Spektrum epistemisch relevanter Wissensformen zu differenzieren und vor diesem Hintergrund den Kanon tradierter wissens- und wissenschaftsgeschichtlicher Parameter wie Kriterien kritisch zu befragen, vor allem aber durch die Berücksichtigung komplementärer Wissensmodi zu ergänzen. Zeigt sich doch als Voraussetzung für ein Verständnis von Wissensdynamiken in vormodernen Kulturen, dass es unerlässlich ist, die vielfältigen Modi, *in denen* und *mittels derer* sich Wissensansprüche artikulieren, ernst zu nehmen und in ihrer je eigenen material- und mediengebundenen Valenz zu nobilitieren. Damit wird auch ein für lange Zeit einschlägiges historiographisches Masternarrativ der Wissens-, Wissenschafts- und Theoriegeschichte, wonach sich die Relevanz vormoderner Wissensordnungen z. B. am Grad von Rationalität, argumentativer Systematik oder intersubjektiv etablierten Begründungslogiken messen lasse und es diese diskursiven Dispositive seien, die wiederum als Grundlage für wissenschaftlich-technische wie kulturelle ‚Fortschrittlichkeit' angesehen werden könnten, einer Befragung unterzogen. Lässt sich doch gerade historisch, in vormodernen Wissenskulturen und deren transkulturellem Vergleich, beobachten, wie stark die Auseinandersetzung mit poetisch-ästhetischen, elusiven, intuitiven, imaginativen, visionären oder divinatorischen Wissensmodi wie -praktiken theoretische Auseinandersetzungen und spekulative Systematisierungsversuche bestimmt. Die Modi eines ‚negativen', ineffablen, begrifflich nicht einzuholenden Wissens stehen also keineswegs dem Bemühen entgegen, theoretische Beschreibungsmodelle zu entwerfen. Doch zeigt sich zugleich, dass die Modellierungen solcher Wissensmodi in keiner eindeutigen, rational finalisierenden Beschreibung aufgehen. Vielmehr entfaltet sich ihr Potential gerade in der transzendierenden, subvertierenden, in der Schwebe haltenden und das heißt nicht zuletzt ästhetischen Kraft. Diese Ambiguität, d. h. einerseits die Anstrengungen, spekulative Wissensmodi mit einem epistemischen Anspruch zu versehen und z. B. in Regelsystemen einzufassen, andererseits aber das Bewusstsein, dass es sich hier um Spielarten eines Wissens handelt, das sich der Fixierung oder Stillstellung gerade widersetzt und seine Geltung über Dynamiken der Überschreitung entfaltet, ist vielleicht das wichtigste Movens solcher Wissensmodi: Sie provozieren permanent ‚Umschreibungen', sprachlich-poetische, ästhetische Perpetuierungen von epistemischen Ansprüchen in verschiedenen Medien und materialen Darstellungsformen. In vormodernen Verflechtungszusammenhängen epistemischer Aushandlung kommt mithin nicht-begrifflichen Wissensmodi – auch vor dem Hintergrund performativer Darstellungsweisen in sozialen Praktiken, religiösen Zeremonien oder etwa Formen der Ritualisierung – eine innovative Kraft zu, die es transkulturell wie temporal ermöglicht, epistemische Bewegungen bis in die Gegenwart präziser zu fassen.

DOI: 10.13173/9783447121804.587
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Sibyllen & Propheten in der Cappella Chigi in Santa Maria della Pace in Rom

Im rechten Seitenschiff der Kirche Santa Maria della Pace in Rom befindet sich gleich neben dem Hauptportal die Cappella Chigi: Ihr Name verweist auf den mächtigen Bankier, Geschäftsmann und Mäzen Agostino Chigi, der sie zu Beginn der 1510er Jahre erwarb; er war es auch, der Raffael den Auftrag zur Gestaltung der Kapelle erteilte (Abb. 1).

Raffael war für seinen Auftraggeber auch an anderen Orten in Rom tätig, so in Santa Maria del Popolo (Cappella Chigi/Grabkapelle) und in der Villa Farnesina (*Der Triumph der Galatea*). In Santa Maria della Pace entwarf er offenbar eine Ausgestaltung der gesamten Kapelle; eine Reihe erhaltener Skizzen zeugt insbesondere von seinem Entwurf der beiden über der kleinen Altarnische befindlichen, gut sechs Meter breiten Wandregister. Ausgeführt wurde von ihm – zwischen 1511 und 1514, die Datierungen variieren in der Forschung – jedoch lediglich das untere Wandfresko mit vier Sibyllen; das obere Register mit vier Propheten wurde hingegen wohl, nach Skizzen Raffaels, von Timoteo Viti ausgeführt.[5] Das Altarbild, für das – im Einklang mit den in die Fresken integrierten Schriftzeugnissen – eine Auferstehungsszene geplant gewesen sein soll, wurde so nie ausgeführt; die heutige Gestaltung datiert aus dem 17. Jahrhundert und zeigt, zwischen Skulpturen des Heiligen Bernhardin und der Heiligen Katharina von Ercole Ferrata in den seitlichen Nischen, eine Kreuzabnahmeszene (*La Trinità*) in Bronze von Cosimo Fancelli.[6] Die kunsthistorische Forschung hat sich bislang vor allem auf Fragen der Datierung sowie der Zuschreibung konzentriert.

In der Würdigung des unteren Freskos wird immer wieder das Urteil Giorgio Vasaris aus seiner *Vita* Raffaels zitiert: „questa pittura […] che nel vero delle sue cose è tenuta la migliore e, fra le tante belle, bellissima", weise eine neue Stilrichtung auf, „la maniera nuova, alquanto più magnifica e grande che non era la prima [maniera gentile]".[7]

Dass beide Register von Raffael von Beginn an als Einheit konzipiert wurden, ist breiter Konsens in der kunsthistorischen Forschung.[8] Das untere Bildregister zeigt ein Interagieren von Sibyllen und Engeln, das obere Register ein solches von Propheten und Engeln. Beide Register zusammengefasst setzen Sibyllen und Propheten in einen Dialog und realisieren ein komplexes Verweissystem. Über das Personal der Fresken, deren ‚Paarung' zu Beginn des 16. Jahrhunderts bereits als Bestandteil der Ikonographie anzusetzen ist, wird derart ein vielschichtiger Kommunikations- und Echoraum von Überlieferungs- und Offenbarungsmedien inszeniert. Um den räumlichen Abstand zu den Bildbetrachter·innen auszugleichen, sind die deutlich weiter oben befindlichen Figuren der Propheten größer dimensioniert.[9] Bezeichnend aber ist die primäre Distinktheit der beiden Register, die in der Analyse zu berücksichtigen ist.

Das Bildregister der Sibyllen

Das untere Register bildet zunächst einen in sich geschlossenen Bedeutungszusammenhang, mit Verweisstrukturen in den Kirchenraum (Adressierung der Bildbetrachter·innen) wie auch zum oberen Propheten-Register. Im *Momentum* des Zusammentreffens von Sibyllen und Engeln werden hier auf eindrückliche Weise Auslegungssituation und Wissenstransfer sowie Medialität und Materialität der Überlieferung und daran gebundene Temporalstrukturen thematisch (Abb. 2). Den unteren Bildrand besetzen vier in farbige Gewänder gehüllte Sibyllen. Ihre Identifizierung im Sinne namentlich bezeichneter Sibyllen gemäß dem Katalog von zehn Sibyllen, wie ihn

Seit Vasari wird der Einfluss Michelangelos auf die Gestaltung der Fresken diskutiert. In der *Vita* Raffaels stellte Vasari heraus, Raffael habe die Möglichkeit gehabt, die Sixtinische Kapelle zu besichtigen, noch bevor sie für das Publikum freigegeben worden sei, und er habe die Fresken in Santa Maria della Pace unter diesem Eindruck gestaltet. Bezüge werden insbesondere zur Figurengestaltung der Eva im *Sündenfall* sowie des Propheten Jesaja ausgemacht, aber auch generell sei die *maniera nuova* Raffaels von „una certa grandezza e maestà" geprägt, die zuvor nicht vorhanden gewesen sei.

DOI: 10.13173/97834471218O4.587
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 1: Cappella Chigi (ca. 1511–1514). Fresko, 615 cm breit. Rom, Santa Maria della Pace

Abb. 2: Sibyllen: Unteres Bildregister. Cappella Chigi (Detail)

Laktanz, im Anschluss an Varro, kanonisiert hat, ist dabei von nachgeordneter Bedeutung, wenn nicht gänzlich irrelevant.

Vasari spricht in seiner *Vita* Raffaels bezüglich der Figurengestaltung der Kapelle unbestimmt von „alcuni sibille e profeti".[10] Diese Formulierung wurde oft als Beleg dafür aufgegriffen, dass eine Benennung der Sibyllen nicht vorgesehen gewesen und bedeutungslos sei. Die Identifizierung einzelner Sibyllen war und ist generell umstritten und zudem oftmals uneinheitlich. Die Bezeichnung „Sibylle" ist vor allem als Gattungsname bzw. Statusbezeichnung relevant: Als Sibyllen wurden zumeist alte, weissagende Frauen aus der paganen antiken Welt benannt, die ihre Prophezeiungen, im Unterschied etwa zur Pythia in Delphi, i. d. R. ungefragt machten und zwar primär mündlich, dann auch schriftlich fixiert.[11] Der Sibyllenkult ist vermutlich orientalischen Ursprungs und hat weite geographische Verbreitung erfahren. Von den hier zur Darstellung gebrachten Sibyllen ist eine erkennbar alt gestaltet, die drei anderen hingegen scheinen jüngeren Alters. Sie sind, links und rechts vom Scheitel des Bogens, der von einem eine Fackel tragenden Putto besetzt ist, in zwei distinkte Kommunikationssituationen eingebunden: Je zwei Sibyllen sitzen paarweise einander zugewandt, wie insbesondere ihre Beinhaltungen verdeutlichen.

Je eine Sibylle hält auf ihrem Schoß ein Buch, und zwar die jeweils am linken und rechten Bildrand platzierte, was in der bildrahmenden Funktion bereits eine exponierte Bedeutung des Mediums Buch bzw. Schrift und der

Laktanz (3./4. Jh. n. Chr.) nennt, im Anschluss an den römischen Historiker Marcus Terentius Varro (um 50 v. Chr.), im 1. Buch seiner *Divinae Institutiones* zehn Sibyllen: die Persische, die Libysche, die Delphische, die Kimmerische, die Erythräische, die Samische, die Kumanische oder Cumäische, die Hellespontische, die Phrygische und die Tiburtinische Sibylle. Dieser ‚Katalog' enthält keine genauen Angaben zu Fragen der Chronologie oder Hierarchisierung der Sibyllen; zudem listet Laktanz für einzelne Sibyllen unterschiedliche Eigennamen, die ihnen je zugeschrieben waren. Im Mittelalter kamen die Europäische und Aggripinische Sibylle hinzu, womit sich die Zahl auf zwölf, analog zur Zahl der Propheten, erhöhte. Daneben finden vereinzelt weitere Sibyllen Erwähnung.

DOI: 10.13173/97834471218O4.587
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

schriftlichen Überlieferung markiert. Derart wird jeweils eine *Lektüreszene* evoziert: Während die Sibylle am rechten Bildrand ein offenes Buch auf ihrem Schoß hält, in dem rechtsseitig, d. h. auf der Vorderseite (*recto*) des Blattes, zwei Spalten Text angedeutet sind, der nicht lesbar ist und dessen Inhalt dem Betrachter mithin verborgen bleibt, hält die Sibylle am linken Bildrand mit dem Zeigefinger der linken Hand ihr zugeschlagenes Buch geöffnet. Auf diese Weise ist je eine dem aktualen Geschehen, wie es in der Gesamtkomposition des Freskos gestaltet ist, vorausgegangene Szene gemeinsamer Lektüre der Sibyllen etabliert, die durch die Intervention der Engel unterbrochen ist. Während die verschränkte Beinhaltung der rechts außen sitzenden Sibylle darauf hindeutet, dass sie bemüht ist, das offene Buch auf ihrem Schoß zu halten, suggeriert der Zeigefinger im Buch der links außen sitzenden Sibylle, dass diese ihre Lektüre noch fortzusetzen gedenkt. Derart erhält die Intervention der Engel den Charakter eines instantanen, zeitlich begrenzten Ereignisses, das die Lektüre der Sibyllen unterbricht. Bereits hier wird eine Verflechtung diskontinuierlicher Temporalstrukturen deutlich: Die Lektüre der Bücher – die Attribuierung mit Buchmedien deutet auf die sogenannten Sibyllinischen Bücher hin, eine Sammlung von Orakelsprüchen aus dem 6. Jahrhundert in griechischer Sprache – geht der Hinwendung zu den Weisungen der Engel voraus und wird im Anschluss, so die Anmutung der Bildkomposition, fortgesetzt; die aktuale Interaktion von Sibyllen und Engeln, die reflexiv als eine Auslegungssituation gestaltet ist, erscheint hierin eingebettet.

Das Zusammenspiel von Sibyllen und Engeln inszeniert diese Konstellation in hochkomplexer Weise. Am oberen Rand des Freskos ist ansatzweise die Aufspannung eines – im 19. Jahrhundert nachträglich dem Fresko hinzugefügten[12] – Vorhangs erkennbar, wobei nicht eindeutig auszumachen ist, ob er nach oben gerafft und mithin die Sicht auf das Geschehen derart freigegeben ist oder ob dieses vor dem (in diesem Falle transparent erscheinenden) Vorhang situiert ist. Maßgeblichen Anteil am inszenatorischen Charakter hat in jedem Fall die Lichtregie: Der Bildhintergrund ist – als möglicher Verweis auf die sibyllinische Grotte, aber auch auf die Auslegungsbedürftigkeit ihrer Weissagungen – dunkel gehalten, das aktuale (Auslegungs-) Geschehen im Bildvordergrund in Licht und Farbe gesetzt. Eingefasst ist die Szene zudem durch wiederkehrende, symmetrisch angeordnete Bildelemente: die beiden links und rechts am unteren Bildrand sitzenden Sibyllen und ihre Bücher sowie am oberen Bildrand links und rechts je ein schwebender, weiß gewandeter Engel mit einem Schriftträger in den Händen. Auch der übrige Bildraum ist durch Symmetrien geprägt: Auf beiden Bildhälften findet sich zum einen je ein stehender, bildintern unbeachtet bleibender Putto, der je eine Schrifttafel hält und als unbeteiligter Beobachter dem Geschehen beiwohnt, wodurch ihm zugleich eine gewisse Mittlerfunktion gegenüber den realen Bildbetrachter·innen

Auf einer Skizze aus der Werkstatt Raffaels finden sich, anders als im ausgeführten Fresko, lediglich vier Sibyllen, je paarweise links und rechts vom Scheitelbogen platziert, auf dem mittig ein zwei Fackeln tragender Engel sitzt (Abb. 3). Während die Sibyllen auf der rechten Seite jeweils Schriftbänder halten, scheinen die beide links sitzenden Sibyllen in ein Gespräch vertieft; Bücher oder weitere Schriftträger sowie konkrete Schriftzüge sind hier nicht erkennbar, Engel als Mittlerfiguren inexistent.

Abb. 3: Raffael-Werkstatt, *Sibyllen*, Studie für die Ausstattung der Cappella Chigi in S. Maria della Pace in Rom (vor 1513–1514). Metallstift, Feder, braune Tinte, Lavierungen und Weißhöhungen auf Papier, 38,9 × 27,6 cm. Stockholm, Nationalmuseum, NMH 325/1863 (Detail)

DOI: 10.13173/97834471218O4.587
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 4: Sibylle, links außen sitzend. Cappella Chigi (Detail)

zukommt, sowie zum anderen je ein sitzender größerer Engel, dessen Gewänder in ihrer Farbgebung ein Kontinuum zu den Sibyllen etablieren.

Die Strenge dieses symmetrischen Bildaufbaus wird durch eine nachdrücklich ins Bild gesetzte Bewegtheit des Geschehens aufgelockert, das damit zugleich als ein sich instantan vollziehendes erscheint: Die Sibyllen geben ihre ursprüngliche Haltung auf, wenden sich in einer Drehung ihrer Oberkörper den Engeln zu und treten damit aus der primären Kommunikationssituation gemeinsamer Lektüren heraus. Den dynamischen Charakter der Interaktion von Sibyllen und Engeln indizieren zudem die flatternden Gewänder der am oberen äußeren Bildrand fliegenden Engel ebenso wie die Bewegtheit von Haar und Flamme des Fackel tragenden Puttos in der Bildmitte auf dem Scheitelbogen. Letzteres wurde vereinzelt auch als Hinweis darauf gedeutet, dass die Sibyllen ihre Weissagungen oftmals dem Winde anvertraut hätten[13] – auch hier wird mithin die Medialität der Überlieferung relevant, aber auch die Flüchtigkeit des weissagenden Wortes.

Gestaltungsprinzip des Freskos sind signifikante *Doppelstrukturen*: In der Dynamik der Darstellung *in actu* des Interagierens von Sibyllen und Engeln werden die aktuale Konstellation im Sinne einer Auslegungssituation und die ihr vorausgegangene, in der Körperhaltung der Sibyllen nach Art einer Kontorsion gleichwohl präsent gehaltene Lektüreszene enggeführt und damit einhergehend unterschiedliche Zeitlichkeiten evoziert. In den *Momenta* des Aufeinandertreffens von Sibyllen und Engeln werden bereits registerintern komplexe Fragen nach Wissensformationen, der bedeutungsstiftenden Relevanz von Medialität und Materialität der Wissensträger, von Modalitäten der Kommunikation und des Wissenstransfers aufgeworfen. Sibyllen und Engel sind dabei in mehrfacher Hinsicht verbunden: Körperhaltungen, Mimik und Gestik indizieren einen direkten Kontakt, in der linken Bildhälfte noch zusätzlich gestützt durch den jeweiligen gemeinsam vollzogenen haptischen Kontakt mit Schriftträgern, die alle lesbaren Text aufweisen. Hinzu kommt, dass – mit Ausnahme eines Fragments der 4. Ekloge Vergils auf einer von einem, mittig in der rechten Bildhälfte platzierten, Engel gehaltenen Steinplatte – alle Texte, die gese-

DOI: 10.13173/97834471218O4.587
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

hen, geschrieben, gezeigt werden, den *Oracula Sibyllina* entstammen. Fünf der insgesamt sechs Schriftzüge sind zudem in griechischer Sprache gefasst. Nicht zuletzt in der Differenz gegenüber dem auf Latein zitierten Auszug aus Vergils Ekloge wird damit eine weit zurückliegende Zeit aufgerufen und im Kontext christlicher Offenbarung präsent gehalten.

Wie sind nun die drei Szenen der Interaktion von Sibyllen und Engeln konkret gestaltet? Ganz links wendet sich eine Sibylle, in ihrer Lektüre unterbrochen, in einer Körperdrehung nach rechts oben einem über ihr schwebenden Engel zu (Abb. 4): Sie blickt zu ihm auf und hat das Schriftblatt, das er mit beiden Händen hält, ergriffen. Ihr Blick gilt nicht der Schrift, sondern dem Engel, der ihn erwidert; sie stehen in visuellem Kontakt und halten *gemeinsam* das Blatt, dessen Schriftzug NEKRON ANASTASIS („Auferstehung der Toten") für den extradiegetischen, realen Bildbetrachter lesbar ist, ja, ihm exklusiv zugedacht zu sein scheint; dabei handelt es sich um einen Auszug einer von Laktanz überlieferten sibyllinischen Prophezeiung, deren Autorschaft dort explizit verzeichnet ist.[14] In ihrer Körperhaltung, mit der sich die Sibylle dem Engel nach oben entgegenstreckt, öffnet sie sich zugleich und gibt, metaphorisch gesprochen, die christliche Deutung ihrer eigenen Prophezeiung frei, auf die sowohl der Engel in seiner Mittlerfunktion wie auch der kirchlich-liturgische Kontext der Kapelle hinweisen. Doch bereits hier, in dieser Mikrokonstellation, erschöpft sich die Deutung der Schrift nicht in der christlichen Auferstehungsbotschaft. Zwar befördert die Sibylle mit ihrer Geste die Sicht- und Lesbarkeit des Schriftzugs und erwidert den Blick des Engels; es ist aber der Engel, der das Blatt trägt und der – als Mittler zwischen paganer Sibylle und christlichem Gott – ganz offensichtlich den Kontakt zu ihr etabliert hat. Mit anderen Worten: Es ist die *Paarung* Sibylle & Engel, die hier das überlieferte seherische Wort als christlich zu deutende Botschaft vermittelt. Im *Momentum* des Aufeinandertreffens und Interagierens von Engel und Sibylle gerät der-

Abb. 5: Sibylle, links mittig sitzend. Cappella Chigi (Detail)

art der hermeneutische Akt der christlichen Ausdeutung antik-paganer sibyllinischer Weissagung als solcher in den Fokus. Darauf deutet auch der Finger im Buch der Sibylle hin: Hier ist eine Lektüre unterbrochen, die fortgesetzt werden soll; die Sibylle wird sich, so suggeriert ihre Geste, ihrem Buch wieder zuwenden – dessen Inhalt gerade *nicht* dem Blick des Betrachters freigegeben ist, sondern verborgen bleibt. Manifest wird mithin eine Doppelstruktur von Offenbarung (in christlicher Deutung) und anhaltender Rätselhaftigkeit: Das Buch der Sibylle wahrt sein prophetisches Wissen, das, schriftlich fixiert, in die Zukunft weist.

Anders akzentuiert ist das instantan erfasste Geschehen um die zweite Sibylle der linken Bildhälfte. Hier ist der Akt ihres *Schreibens*

DOI: 10.13173/97834471218O4.587
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

fokussiert: Sich aus ihrer primären, der anderen Sibylle zugewandten Sitzposition heraus nach links (betrachterseitig nach rechts) wendend, schreibt sie mit der rechten Hand auf eine Tafel den Schriftzug THANATOY MOIRAN […]EL[…] („Er wird des Todes Geschick vollenden"), die von einem oberhalb sitzenden Engel gehalten wird (Abb. 5). Dieser zeigt dabei mit dem Zeigefinger seiner rechten Hand nach oben, gen Himmel. Dieses Ensemble von schreibender Sibylle und weisendem resp. diktierendem Engel lässt sich als Zeichen der göttlichen Inspiration der Sibylle(n) deuten, aber auch als Aufhebung der sibyllinischen Kunde vom Tode im Verweis auf die christliche Botschaft der Auferstehung. Die erste Deutung impliziert, dass die *Oracula Sibyllina*, denen der Ausspruch entstammt, ‚immer schon' die christliche Botschaft enthielten, sie präfigurierten; die zweite Deutung zielt hingegen auf eine christliche ‚Korrektur' des sibyllinischen Wortes. Genauer aber ist festzuhalten, dass Sibylle und Engel einander ergänzen: Während die Sibylle schreibt, genauer: ihr eigenes (schriftlich überliefertes) Wort (erneut) verschriftlicht, indiziert der Engel in seinem himmelwärtigen Zeigegestus die christliche Auslegung im Sinne der Auferstehung. In dieser Lesart wird mithin in der Mikrokonstellation *Sibylle & Engel* ein Wissenstransfer inszeniert: der hermeneutische Akt christlicher Ausdeutung sibyllinischer Prophezeiung. Im ‚Enträtseln' des sibyllinischen Wortes gemäß der christlichen Heilslehre wird dabei zugleich ein anderes Rätsel aktualisiert, das Rätsel der Auferstehung Christi – mit anderen Worten: das sibyllinische Wort bewahrt eine Dunkelheit, die Doppelung zielt auf das (höchste) Rätsel der christlichen Lehre, auch die Offenbarung wahrt ihr Geheimnis.

Eine weitere Facette christologischer Hermeneutik ist auf der rechten Bildhälfte inszeniert. Die beiden Sibyllen wenden sich dem über ihnen auf dem Scheitelbogen sitzenden Engel zu, der in seiner rechten Hand aufrecht eine Tafel mit der Inschrift OURANON EILIKSO GAIES KEUTM[ONAS] („ich werde den Himmel erschüttern, die Schlünde der Erde") hält und ihre Aufmerksamkeit mit einem Zeigegestus seiner linken Hand noch zusätzlich auf den Schriftzug lenkt (Abb. 6). Hier begegnen demgemäß nicht die Blicke von Engel und Sibyllen einander, die Sibyllen konzentrieren sich vielmehr ganz auf den Text. Sie lesen mithin ihr eigenes Wort in der christlichen Deutung (neu), denn auch hier handelt es sich um einen Auszug aus den *Oracula Sibyllina*, ohne dass dies in dieser Mikrokonstellation – wie im gesamten Register – explizit markiert wäre.

Die Inszenierung der Auslegungssituation im Sinne christlicher Offenbarung der sibyllinischen Weissagungen umfasst noch weitere Aspekte der Gestaltung des Freskos. Bemerkenswert ist insbesondere eine eigenwillige und darin betont bedeutsame Anordnung und Präsentation der Texte. Alle griechischen Textzeugnisse entstammen, wie erwähnt, den *Oracula Sibyllina*, und alle wurden von Laktanz in den *Divinae Institutiones* aufgegriffen. Bezeichnend sind nun aber Auswahl und Abfolge der Texte, deren Effekte die Zweiteilung des Registers noch forciert. Ist in der linken Bildhälfte eine Sibylle just im Moment der Niederschrift eines Textes dargestellt (THANATOY MOIRAN [T]EL[ESEI]), so findet sich dessen Fortsetzung (EIS PHAOS [E]KSEI) auf der Tafel, die ein kleiner Engel hinter ihr, von ihr unbeachtet, dem Bildbetrachter zur Ansicht bringt: Beide Schriftzüge (im Folgenden im Fettdruck hervorgehoben) sind dem 8. Buch der *Oracula Sibyllina* entnommen. Dort heißt es (*Or. Sib.* 8, 312–314):

καὶ **θανάτου μοῖραν τελέσει** τρίτον ἦμαρ ὑπνώσας /
καὶ τότ' ἀπὸ φθιμένων ἀναλύσας **εἰς φάος ἥξει** /
πρῶτος ἀναστάσεως κλητοῖς ἀρχὴν ὑποδείξας.

Er wird des Todes Geschick vollenden im Schlaf von drei Tagen. / Dann kehrt er zurück, von den Toten erstanden als erster, / den Anfang der Auferstehung den Auserwählten zu künden.

Oder, in der Übersetzung des Sibyllenspruches bei Laktanz:

Todeslos wird er beenden, nachdem er drei Tage entschlafen; / denn dann kehrt er **zurück ans**

DOI: 10.13173/9783447121804.587
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 6: Sibyllen, rechte Bildhälfte. Cappella Chigi (Detail)

Licht aus dem Reiche der Toten, / zeigt den Erwählten als ersten den Anfang der Auferstehung.[15]

Die Tatsache, dass die Zitate im Fresko fast ausschließlich dem 8. Buch der *Oracula Sibyllina* entnommen sind, ist nicht überraschend. Laktanz, dessen *Divinae Institutiones* aufgrund ihrer Verbreitung als direkte Quelle gelten können, zitiert daraus 30mal, und auch die 4. Ekloge Vergils bezieht sich darauf; entscheidend aber ist, dass die Weissagungen hier auf Griechisch zitiert sind und damit nicht nur die Überlieferungssituation, sondern auch eine andere, vorgängige Zeitlichkeit indizieren. Die hier zitierte Passage greift Laktanz im 4. Buch wörtlich mit folgendem Incipit auf (4. 19.10): „et ideo Sibylla inpositurum esse morti terminum dixit post tridui somnum: καὶ […]“ („Und darum erklärte auch die Sibylle, er werde dem Tod ein Ende setzen nach dreitägigem Schlafe: […]“).[16]

Die Aufteilung der Weissagung auf verschiedene Figuren und Schriftträger sowie damit verbundene Fragen von Medialität und Zeitlichkeit sind hinsichtlich des Wissenstransfers von größter Bedeutung: In der Geste der Sibylle, die ihre eigene Weissagung auf Geheiß des Engels (allererst, erneut) niederschreibt, wird die Vermittlung zwischen weltlich-paganer und himmlisch-christlicher Instanz ebenso thematisch wie die christologische Ausdeutung des Sibyllenworts, die eine Umschrift, ein Neu-Ansetzen bedeutet, womit sich zugleich die Frage der Autorschaft in neuem Gewand stellt. Hinzu kommt, dass ihre Weissagung *als bereits geschriebene* in unmittelbarer Nähe, in ihrem Rücken, zur Darstellung gelangt: Was die Tafel präsen-

DOI: 10.13173/97834471218O4.587
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

tiert, auf die sich der Engel stützt, ist die schriftlich fixierte *Fortsetzung* dessen, was die Sibylle daneben erst zu schreiben ansetzt. Die rechte Bildhälfte ist ähnlich strukturiert. Auch hier wird eine Weissagung aus den *Oracula Sybillina* auf zwei (Engel-)Figuren verteilt dargestellt: In diesem Fall ist die Fortsetzung des Fragments (OURANON EILIKSO GAIES KEUTM[ONAS]), das der oben auf dem Bogen sitzende Engel den beiden ihm zugewandten Sibyllen auf einer Tafel zeigt, auf einer Schriftrolle zu lesen, die ein ganz rechts außen in der Luft schwebender Engel in seinen Händen hält und von der erst ein Teil entrollt ist (ANOIKSO KAI TOT ANASTAESO [NEKROUS]). Gemeinsam gelesen ergeben die beiden Fragmente einen (hier markiert hervorgehobenen) zusammenhängenden Auszug aus einer Weissagung, die ebenfalls dem 8. Buch der *Oracula Sibyllina* (8, 413–416) entstammt:

οὐρανὸν εἰλίξω, γαίης κευθμῶνας ἀνοίξω, / καὶ τότ᾽ ἀναστήσω νεκροὺς μοῖραν ἀναλύσας / καὶ θανάτου κέντρον, καὶ ὕστερον εἰς κρίσιν ἥξω / κρίνων εὐσεβέων καὶ δυσσεβέων βίον ἀνδρῶν

[ich] werde den Himmel erschüttern, die Schlünde der Erde eröffnen, / und dann will ich die Toten erwecken, lösend das Schicksal / und den Stachel des Todes, und schließlich komme ich zum Gericht, / um zu richten das Leben der frommen und gottlosen Menschen.[17]

Laktanz greift diese Passage im 7. Buch seiner *Göttlichen Unterweisungen* wörtlich auf, mit diesem Incipit (7. 20.4.): „et alio loco aput eandem: οὐρανὸν […]“ („Und an einer anderen Stelle bei derselben Sibylle: […]“).[18]
Auch hier bleibt der von dem Engel präsentierte Textteil von den Sibyllen unbemerkt. Der schwebende Engel blickt seinerseits rückwärtsgewandt auf die Tafel, die mithin die Aufmerksamkeit aller Figuren dieser Bildhälfte (mit Ausnahme des mittig platzierten Putto, dessen Blick ins Leere gerichtet ist und auf dessen, den Bildbetrachter·innen zugewandten und bildintern unbeachtet bleibenden, Tafel sich der Auszug „iam nov[a] progen[ies]“ aus Vergils 4. Ekloge findet) auf sich lenkt, und bietet seine Schriftrolle mit der Fortsetzung eben dieses Textes gleichsam aus dem Fresko hinaus allein den Bildbetrachter·innen im Kirchenraum dar, im Sinne einer sich (stets, auch) zukünftig erfüllenden Weissagung.
Robert Brennan hat in einer kontrastiven Studie zu Raffael und dessen Verweis auf Michelangelo in Santa Maria della Pace die Eigenheit der Textpräsentation im Sibyllen-Register herausgestellt und sie mit Bezug auf eine in der Malerei mögliche Realisationsform unterschiedlicher Zeitlichkeiten gedeutet, im Sinne des Zukünftigen im Vergangenen. Für den hiesigen Kontext ist insbesondere sein folgendes Fazit relevant:

In the Chigi fresco, however, the turning of the sibyls does not simply mark a shift from past to future events, or from earthly to heavenly vision, but rather visualises the elusiveness of ‚the future' as such: its deferral to another, as yet undisclosed future in the very moment that it becomes present to awareness.[19]

Nicht in den Blick genommen werden von ihm hingegen die Inszenierung von Auslegungsbedürftigkeit und Auslegungssituation wie auch der damit einhergehende Wissenstransfer. In den *Momenta* des Zusammenkommens von Sibyllen und Engeln ist eine Verflechtung diskontinuierlicher Temporalstrukturen wie auch verschiedener Wissensmodi realisiert. Das seherische, figural gebundene Wissen der Sibyllen überdauert die Zeitläufte und wahrt seine Rätselhaftigkeit, auch jenseits christlicher Offenbarungslehre. Was enthalten die Bücher auf dem Schoß der Sibyllen, dem Blick der Betrachtenden, bildintern wie -extern, entzogen? Und wann erfährt das dort verborgene Wissen, das jede Auslegung transzendiert, (erneut) Aufmerksamkeit? Mit den temporalen und epistemischen Doppelstrukturen sind mithin Wissenskonfigurationen verbunden, welche die in Szene gesetzten Versuche vereindeutigender christlicher Vereinnahmung der paganen Sibyllen und ihrer Weissagungen konterkarieren und teleologische Deutungsszenarien unterlaufen. In Szene gesetzt sind sie bildlich ganz konkret, im

DOI: 10.13173/97834471218O4.587
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 7 (links), Abb. 8 (rechts): Putto, linke und rechte Bildhälfte. Cappella Chigi (Details)

Motiv des Vorhangs wie im Einziehen einer Reflexionsebene, die auch auf dramatischer Ironie beruht: Dass es die Bildbetrachtenden im Kirchenraum, mithin die Gläubigen sind, die die Auslegung sibyllinischer Weissagung im Sinne christlicher Offenbarungslehre adressiert, wird auch darin deutlich, dass bildinterne und bildexterne Informationsvergabe manifest unterschiedlich konzipiert sind. Hierfür stehen nicht zuletzt die beiden je mittig platzierten Putti mit ihren Steintafeln, die, während sie das Geschehen um sie herum beobachten, ihre Botschaften allein den Gläubigen präsentieren (Abb. 7 und 8).

Die Auslegungssituation setzt sich gewissermaßen in den Kirchenraum hinein fort, und die Bildbetrachtenden sind durchgehend in sie einbezogen, ja, zum Vollzug im christlich-liturgischen Kontext aufgerufen. Der himmelwärtige Zeigegestus nicht nur des einen Engels, sondern im Ansatz auch der ganz links sitzenden Sibylle bestärkt diesen Impetus nachgerade (Abb. 9 und 10).

Derart ist im Fresko zugleich – an die ästhetische Verfasstheit der Gesamtkomposition gebunden – eine Ebene der Metareflexion über Auslegungsbedürftigkeit, -bedingungen und -dynamiken eingezogen. Hier kommt auch der Vielfalt der Schriftträger und deren Materialität mit Blick auf die Verfügbarkeit von Wissen, die Überlieferungssituation und Fragen der ‚Autorschaft' besondere Bedeutung zu. Ob Rotuli aus Pergament, Stein- oder Marmortafeln – das göttlich inspirierte, seherische Wort bedarf hier der Verschriftlichung, um als mehr denn ein Echo in der Zeit zu überdauern und jeden Transfer, jede Umschrift, jede Auslegung stets zu unterlaufen bzw. zu transgredieren. Die Bücher der Sibyllen aber wahren ihr Geheimnis, ihr Wissen bleibt verborgen, und sie weisen in die Zukunft; jede Auslegung, auch jene im Sinne christlicher Offenbarung, bedeutet – so ließe sich schlussfolgern – im Grunde eine nur instantane Arretierung ihres seherischen Wissens, das diese transzendiert. In dem hier inszenierten Spannungsgefüge von Enthüllen und Verbergen manifestiert sich die ästhetische Verfasstheit dieses elusiven Wissens, das in finalisierenden Deutungsmustern nicht aufgeht, sich der Einhegung widersetzt und in seiner Rätselhaftigkeit letztlich uneinholbar bleibt.

DOI: 10.13173/97834471218O4.587
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

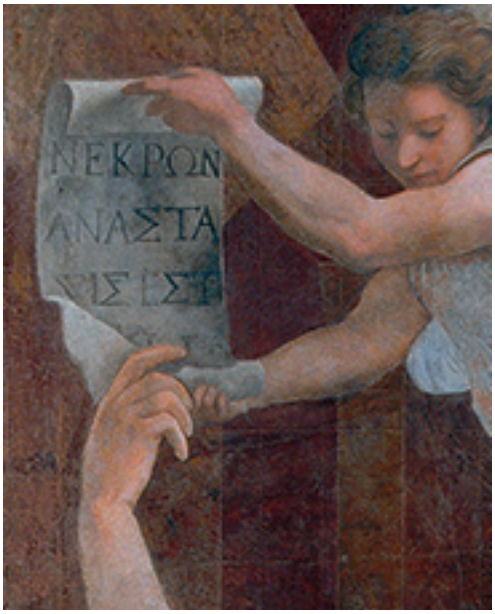


Abb. 9 (links): Zeigegestus der Sibylle, links außen sitzend (Detail linke Bildhälfte); Abb. 10 (rechts): Zeigegestus des Engels, in Sitzhaltung auf dem Bogen dargestellt (Detail linke Bildhälfte), Cappella Chigi

Das Bildregister der Propheten

Das obere, im Bogenfeld der Lunette eingefügte Register des Freskos zeigt links und rechts der Fensteröffnung jeweils ein Prophetenpaar, in deren Rücken – zwischen und hinter den alttestamentlichen Figuren erkennbar – je ein Engel, von kleinerer Statur, aber durch seine erhöhte Position über die Propheten hinausragend, zu sehen ist (Abb. 11). So formieren sich auf beiden Seiten Gruppen von drei Figuren, deren Anordnung im Bildraum wie gespiegelt erscheint: Im äußeren Bereich des sich im Halbkreis um die Fensteröffnung wölbenden Bildraums ist je ein sitzender Prophet dargestellt, nach innen zur Fensternische je ein stehender Prophet; leicht erhöht und räumlich zurückgesetzt situieren sich die Engel. Gleich Beobachtern oder Interpreten des Vordergrundgeschehens blicken sie auf die Interaktion der Propheten, ohne von diesen selbst zur Kenntnis genommen zu werden, in einen Kontakt mit diesen zu treten oder irgendeinen erkennbaren Einfluss auf deren Weisungen zu haben. Darin wie in ihrer räumlichen Positionierung unterscheiden sie sich von den Engelsfiguren, die im Sibyllen-Register in ein Vermittlungsgeschehen involviert sind. Es scheint im Register der Propheten fast so, als seien sie vom Maler allein für die Betrachtenden sichtbar in Szene gesetzt. Sie fungieren gleichsam wie Hinweisgeber auf ein Geschehen, das sich zwischen den Propheten andeutet. So markieren sie das Verhältnis der einander zugeordneten Prophetenfiguren wie der durch diese repräsentierten, implizierten oder erst von bibelkundigen Betrachter·innen assoziierten Überlieferungen. Man könnte auch sagen, die Engel akzentuierten durch ihre Hinwendung im Blick und die gestischen Bewegungen des Zeigens die ‚Wissenspaarungen' Hosea und Jonas bzw. David und Daniel. Über die Zusammenführung der ausgewählten Propheten bzw. der von diesen dargebotenen oder angedeuteten Textreferenzen werden biblisch verbürgte Prophezeiungen aufgerufen und in Bezug gesetzt. Den Betrachtenden bleibt es aufgegeben, die semantischen Konnotationen und Allusionen, die durch diese ‚Paarung' von

DOI: 10.13173/97834471218O4.587
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 11: Propheten: Oberes Bildregister. Cappella Chigi (Detail) (Eine qualitativ bessere Abbildung des oberen Bildregisters ist derzeit nicht verfügbar.)

Wissensbeständen entstehen, zu vergegenwärtigen und zu interpretieren. Schauen wir uns dies genauer an: Als handle es sich um den Dolmetscher einer Bedeutsamkeit, deren Reichweite noch zu erschließen bleibt bzw. die über den lesbar dargebotenen Textauszug hinausführt, weist der mit ausgespannten Flügeln dargestellte Engel im linken Bildbereich der Lunette, den Blick nach vorn gerichtet, mit einer Zeigegeste des ausgestreckten Arms nach oben und gibt, während er Hosea über die Schulter schaut, ohne aber die Aufschrift seiner Tafel einsehen zu können, gleichsam einen Fingerzeig, der himmelwärts deutet. Im rechten Bildbereich ist wiederum eine geflügelte Engelsfigur zu sehen, die in seitlicher Blickwendung auf die Prophetenfigur David und – wie dessen Gegenüber Daniel – auf die von David präsentierte Schrifttafel schaut. Mit seiner in leichter Körperdrehung, mit beiden Händen gestikulierenden Haltung erweckt der Engel den Eindruck, als suche er etwas zu ‚apostrophieren'.

Durch die Staffelung der Figurengruppe wird malerisch die Illusion von Raumtiefe verstärkt, die im Fresko vor allem über die plastische Darstellung von architektonischen Elementen evoziert wird. Das Wandgemälde in der Lunette ist in die Rahmungen eingepasst, die mit der Bogenarchitektur der Kapelle, den architektonischen Formen des Fensterportals und dem darunterliegenden, ornamental ausgearbeiteten Steinfries gegeben sind. In diese reale architektonische Rahmung des Freskos – und gewissermaßen wie an diese ‚anbauend' – fügt sich die malerisch inszenierte Darstellung eines von massiven, klassizistisch anmutenden Pfeilern eingefassten Portals links und rechts des Fensterbereichs, womit der Eindruck erweckt wird, als sei hier jeweils

DOI: 10.13173/97834471218O4.587
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Eintritt in einen Gang oder den Innenraum eines Tempelbezirks gewährt, der sich hinter der Bildoberfläche eröffnet. Diese räumliche Illusion der Szene bzw. der Charakter einer Bühne, auf der die Propheten bis an den äußersten Rand der Rampe hervortreten, wird in der malerischen Darstellungsweise auch dadurch unterstützt, dass sich entlang des gesamten Bogens, der die Prophetengruppen zu beiden Seiten überspannt, ein in regelmäßigen Abständen fixierter, geraffter Vorhang zeigt. Hier wird uns etwas eröffnet, was im Verborgenen lag und nun ans Licht tritt, aber auch wieder hinter den Vorhang zurücktreten könnte. Für unseren Zusammenhang ist diese Andeutung des Wechsels von Verbergen und Offenbaren bzw. Ver- und Enthüllen in verschiedener Hinsicht zentral.

So ist das Verbergen des Göttlichen hinter einem Vorhang theologisch wie liturgisch reich konnotiert, in der jüdischen wie christlichen Tradition. Die theologisch-exegetische Motivik von Verhüllung und Enthüllung prägt liturgische Praktiken in der Vormoderne, denken wir etwa an die Verhüllung von Heiligenbildnissen oder des Gekreuzigten in der Passionszeit im Kontext der christlichen Liturgie. Der gemalte Vorhang ist aber auch in Bildprogrammen der Malerei seit dem 15. Jahrhundert prominent und kann als eine Reflexion auf die malerische Darstellungstechnik selbst betrachtet werden. Der gemalte Vorhang als Sujet im Bild erweckt den Anschein, es könne etwas darunter Verdecktes hervorgezogen werden, und verleiht dem ganz oder teilweise Verhüllten damit eine besondere Aufmerksamkeit. In visuellen Verfahren, die mit dem Wechselspiel von Entbergen und Verhüllen operieren bzw. ein indirektes Zeigen vermittels der Verhüllung vorstellen, zeigt sich so ein spezifisches ‚Wissen' der Malerei um ihre illudierenden Potentiale.[20]

Für unseren Zusammenhang ist es zunächst die theologische Semantik, anhand derer eine weitere Dimension des Ineinandergreifens von sibyllinischen und prophetischen Weissagungen erfahrbar wird. Nach der alttestamentlichen Überlieferung der Offenbarung Gottes an Moses auf dem Berg Sinai gehört zu den Weisungen, die Moses dem Volk Israel zur Erbauung des Tempels zu überbringen aufgetragen war: „Der Vorhang trenne euch das Heiligtum vom Allerheiligsten" (Ex 26,33). Hinter dem Tempelvorhang, der das Allerheiligste vom Bereich des Heiligsten trennt – dem Bereich, in dem die Priester ihren Gottesdienst tun –, wird die Bundeslade bewahrt. Nur der Hohepriester darf das Allerheiligste nach der jüdischen Liturgie einmal im Jahr (zum Versöhnungsfest Jom Kippur) betreten (vgl. Ex 26,31–34; Lev 16). Die alttestamentlichen Hinweise auf den Tempelvorhang und die Sühneopfer des Hohepriesters verbinden sich in figuraltypologischer Deutung mit neutestamentlich bezeugten endzeitlichen Visionen, so etwa dem Zerreißen des Tempelvorhangs in dem Moment, in dem Christus am Kreuze stirbt (vgl. Lk 23,44–46) sowie mit der christologisch interpretierten Verheißung eines Lebens unter dem neuen Bund (Hebr. 9). In der Offenbarung des Johannes wird die prophetische Vision der nahenden Herrlichkeit Gottes, der als Herrscher am Ende aller Tage kommen wird, um über die Lebenden wie die Toten zu richten, als eine Öffnung des Tempels Gottes aufgerufen, so dass die Bundeslade als Zeichen des neuen Bundes ohne Vorhang sichtbar wird. Das Öffnen des Vorhangs ist damit wortwörtlich eine Apokalypse, d. h. die Enthüllung eines dramatischen endzeitlichen Geschehens, das als drohendes Szenarium, innerhalb dessen die Ungläubigen vernichtet und die Gottestreuen in die Herrlichkeit des Messias eingehen werden, in der Drastik eines aktualen Ereignisses vor Augen gestellt wird (Off 11,18–19). Im Zerreißen des Tempelvorhangs ist dieser Triumph des Erlösers über Schmach und Tod bereits präfiguriert. Solche figuralen Deutungen, die sich an den alttestamentlichen Tempelvorhang und seine apokalyptischen Konnotationen binden, sind auch ein Auslegungshintergrund, auf den mit dem gemalten Vorhang im Propheten-Register des Freskos angespielt ist. Laktanz ruft in seinen *Divinae Institutiones* die Sprüche der Sibyllen und die Stimmen der Propheten als Zeugen

DOI: 10.13173/9783447121804.587
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

auf, deren Weissagungen die Passion Christi und seine Auferstehung als Zukunftsgeschehen vorausgesagt haben: „Haec autem sic futura esse et prophetarum vocibus et Sibyllinis carminibus denuntiatum est." („All diese Ereignisse sind durch den Mund der Propheten und durch die Sprüche der Sibylle vorausgesagt.")[21] Alttestamentliche jüdische Propheten (z. B. Jesaja, David, Amos, Jeremias) und Sibyllen werden zu wechselseitig sich bestärkenden Zeugen. Ihre weit in der Zeittiefe zurückliegenden, voneinander unabhängigen Prophezeiungen können als Voraussagen des Kreuzestodes Christi in Verbindung mit dem Motiv des zerreißenden Tempelvorhangs interpretiert werden. Zugleich sind sie in Schreckensszenarien eines Weltuntergangs eingebettet. „Und die Sibylle [*Or. Sib.* 8, 503 f.]: ‚Und der Vorhang zerreißt im Tempel, und mitten am Tage / wird drei Stunden hindurch ganz dunkle, gewaltige Nacht sein.'"[22] Diese Zusammenführung von prophetisch mahnenden Stimmen geht unmittelbar denjenigen Passagen der *Göttlichen Unterweisungen* voraus, die uns in fragmentarisierter, anspielungshafter Weise über die Schriftmedien der Sibyllen wie der Propheten vor Augen gestellt werden, womit über die Register hinweg – insbesondere über die figuraltypologische Deutung der Dreizahl – die Prophezeiung der Auferstehung aus dem Dunkel von Tod und Verheerung als Weisung aus einer Vergangenheit ins Licht des Jetzt tritt, sich aktualisiert und auf eine nahende Zukunft hinausweist.

Diese apokalyptische Dramatik wird im Bildgeschehen des Freskos nicht direkt gegenwärtig. Sie bildet jedoch gleichsam eine ‚Grundierung' der malerischen Ausgestaltung der Figurenregister, innerhalb derer die Mahnung an ein endzeitliches Geschehen, dessen katastrophische Ereignisse Vorboten und Zeichen der sich vollziehenden Erlösung sind, ihrerseits lediglich in Anspielungen, d. h. über dekontextualisierte Bruchstücke im Medium der dargebotenen Schriftzeugnisse in Erscheinung tritt. So wird ein fortwährendes Interpretieren, Übertragen und Bedeuten provoziert. Ein Indiz dafür, dass in diesem komplexen Aushandlungsraum gerade über die Konfrontation von Sibyllen und Propheten nicht nur eine christliche Lesart der Heilsgeschichte vorgeführt wird, in deren Narrativ die Sibyllen eingemeindet werden, sondern dass sich über die rätselhaften, unauflöslichen Weissagungen der Sibyllen auch eine semantische Verschiebung in Hinsicht auf die alttestamentlichen Propheten vollzieht, ist in den *Göttlichen Unterweisungen* gegeben. Laktanz, der sich in seinen Texten umfassend auf pagane wie biblische Zeugnisse beruft, kritisiert an einer Stelle, dass Endzeitprophetien inklusive der visionären Vorwegnahme der Entstehung einer neuen Welt, wie sie von jüdischen Propheten des Alten Testaments bezeugt seien, vielfach fälschlicherweise so gedeutet worden seien, als handle es sich um Geschehnisse, die bereits eingetreten wären.

> Dieser Irrtum ist dadurch entstanden, daß die Propheten die Zukunft meist so verkünden und vermelden, als wäre alles schon eingetroffen [*quod prophetae futurorum pleraque sic proferunt et enuntiant quasi iam peracta*]. Die Erscheinungen wurden durch göttlichen Geist ihren Augen geboten, und sie sahen das wirklich mit ihren Augen, als ob es geschehe und so sich erfülle [*visiones enim divino spiritu offerebantur oculis eorum et videbant illa in conspectu suo quasi fieri ac terminari*]. Da nun die Sage diese ihre Prophezeiungen allmählich verbreitet hatte, weil die Uneingeweihten von den heiligen Geheimnissen nichts verstanden, soweit sie ihnen mitgeteilt wurden, so glaubten sie, alles sei in grauer Vorzeit schon erfüllt worden […].[23]

Diese Stelle ist bedeutsam, insofern hiermit die prophetische Weise eines ‚Sehens' im Sinne eines lebendigen, mitvollziehenden Vor-Augen-Stellens dessen charakterisiert wird, was den Propheten vermittels des göttlichen Geistes eingegeben ist. Solche Zukunftsvisionen werden in einer Intensität erfahren und entsprechend von den Propheten weitergeben, *als ob* sie sich im Augenblick der göttlichen Geisterfüllung vollzögen. Wichtig wird dieser Hinweis auf die Anmutung des Zukünftigen als aktual sich vollziehenden Geschehens für Laktanz vor allem deshalb, da Unkundige (*profani*) dadurch den Zukunfts- und Geheimnischarakter der prophe-

DOI: 10.13173/9783447121804.587
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

tischen Weisungen, d. h. die Mahnung an ein *kommendes*, *noch uneingelöstes* Geschehen verkennen. Durch die Zusammenführung mit den Stimmen der Sibyllen wird dieses Herannahen eines Zukünftigen, das sich in prophetischen Bildvisionen anzeigt und der Auslegung bedarf, in seinem offenen, rätselhaften Charakter unterstrichen.

Für unseren Zusammenhang ist diese Ambiguität einer verhüllten gottgegebenen Wahrheit, die sich als Zukunftsverheißung enthüllen und damit einlösen soll, als ‚prophetischer Wissensmodus' relevant, d. h. als ein visionär erfahrenes Wissen, das von seinen Empfänger·innen übermittelt wird, ohne damit bereits eine Deutung an die Hand zu geben. Vielmehr ist die Deutung im Jetzt zu vollziehen bzw. zu aktualisieren, und das heißt auch, dass die Prophetien unter den jeweils gegebenen politisch-sozialen Umständen, so hier in der römischen Kapelle, veränderte Konnotationen in Hinsicht auf eine angedeutete Zukunft annehmen. Über die Verschränkung von Interpretationen paganer, alttestamentlicher wie neutestamentlicher Textzeugen wird diese fortlaufende Auslegungsbedürftigkeit prophetischer Worte bestärkt. Gleichwohl bewahren sie in ihrer konkreten Erfüllungsstruktur eines Zukünftigen den Charakter einer unauflöslichen Weisung an die Jetztzeit, auf ein in der bestehenden Welt Kommendes, das sich einem diskursiven Wissen entzieht. So können die Visionen eines katastrophischen Endzeitgeschehens, die in der Konfrontation von alttestamentlichen Textzeugen und sibyllinischen Prophetien als Indikatoren einer verheißenen unverhüllten Gottesgegenwart bzw. als Anbruch einer messianischen Zeit deutbar werden, als fortwährender Anspruch und Mahnung an die jeweiligen Rezipierenden gefasst werden, sich auf etwas gefasst zu machen, was in ihre historisch-politische Zeit einbricht. Visionäre Voraussagen dramatischer Widerfahrnisse von Tod, Untergang und Rettung, die auf eine Erlösung hindeuten bzw. eine christologisch interpretierbare Verheißung andeuten, kennzeichnen die Mahnungen der alttestamentlichen jüdischen Propheten, die im oberen Register des Freskos in Szene gesetzt sind.

Kehren wir zu unserer Fallstudie zurück: Der Vorhang ist geöffnet, wir wohnen als Betrachtende einer Darbietung bei, die die Momentaufnahme einer komplexen, durch multidirektionale Bewegungen gekennzeichneten Begegnungssituation vor Augen stellt und durch dieses Innehalten in der Bewegungsdynamik erst die Möglichkeit gibt, bei genauerer Betrachtung auf eine Fülle von *Momenta* einer Wissensdarstellung und -verhandlung aufmerksam zu werden. Wir werden Zeug·innen eines sich vollziehenden Geschehens, das augenblickshaft Körperhaltungen, Blickwendungen, Zeigegesten, kommunikative Dynamiken, das Operieren mit Schriftmedien und die Situierung im Raum anschaulich ins Licht setzt – im Unterschied zu den Figuren im Sibyllen-Register, die vor einem dunkel modellierten Hintergrundraum gleich einer Grotte agieren. Die Anmutung einer plastischen Räumlichkeit, die sich in den Kirchenraum erweitert, wird im oberen Register sowohl durch die Illusion einer Tempelarchitektur, vor der die Propheten sich zeigen, erzeugt als auch durch deren malerische Positionierung auf einer Schwelle. Als ob sie über diese hinaustreten könnten, richten sie sich wie von einer Tribüne an potentielle Betrachter·innen in der Kapelle. Diese Erstreckung der gemalten Räumlichkeit in den physischen, sakralen Innenraum der Kapelle bzw. in die aktuale Lebenswelt wird überdies durch zwei fliegend dargestellte Putti im oberen Bildbereich des Freskos auf beiden Seiten des Fensterportals unterstützt. In der Leichtigkeit ihrer Bewegung scheinen sie sich vor der malerisch illudierten Architektur innerhalb des Bildraumes gleichsam in luftiger Schwebe zu halten, das Geschehen zu überschauen und sich in einem offenen Raum zu bewegen, der die raumzeitliche Differenz zwischen den bildinternen Verhältnissen und dem Sakralraum vergessen macht. In ihren Fluggesten über den beiden Prophetenpaaren führen sie die Szenen zusammen und deuten zugleich auf das Fensterportal, durch das, je

DOI: 10.13173/9783447121804.587
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 12: Raffael-Werkstatt, Studie für die Ausstattung der Cappella Chigi in Santa Maria della Pace in Rom (vor 1513–1514). Metallstift, Feder, braune Tinte, Lavierungen und Weißhöhungen auf Papier, 38,9 × 27,6 cm. Stockholm, Nationalmuseum, NM 325/1863

DOI: 10.13173/9783447121804.587
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

nach Tageszeit und Beleuchtungssituation, entweder Tageslicht hereinbricht oder sich ein durch die Verglasung gebrochener Blick auf den physischen Himmel außerhalb des Gebäudes auftut, während sich das Fenster bei Nacht und entsprechender Innenraumbeleuchtung als dunkle rückspiegelnde Front präsentiert, die jede Transparenz verwehrt. Die Lichtsituationen wandeln so stets die Anmutungsweisen des Freskos, tauchen es in unterschiedliche Atmosphären und spielen mit dem Faktor Licht und Erleuchtung bzw. Verdunklung im metaphysischen Sinne.

In der Forschung ist dem Bereich der Prophetendarstellung im Kontext des Wandgemäldes zumeist weniger Aufmerksamkeit gewidmet worden. Ein Grund hierfür mag sein, dass das Arrangement von Propheten weniger bedeutsam oder gar spektakulär erscheinen musste im Vergleich zu der sehr viel bewegteren Sequenz mit vier interagierenden Sibyllen. Darüber hinaus ist der Befund in Rechnung zu stellen, dass die künstlerische Autorität Raffaels zwar einhellig als belegt gilt für die konzeptuelle Gesamtanlage, was durch eine erhaltene Zeichnung belegt ist (Abb. 12), wie für die malerische Ausführung der Sibyllen; wem dagegen die farbige Ausarbeitung der Prophetengruppen innerhalb des Freskos zugeschrieben werden kann, ist Gegenstand fortlaufender Diskussion. Entsprechend findet sich eine Reihe von Einschätzungen, die nicht nur die Hand Raffaels in Frage stellen, sondern unabhängig davon dem malerischen Duktus eine mindere Qualität zuschreiben. Und schließlich mag die Darstellung von Propheten im Kontext eines über einem Altarbild konzipierten Wandgemäldes grundsätzlich als ein eher konventionelles und damit weniger aufsehenerregendes Figurenprogramm wahrgenommen werden. Vielfach konzentrierte sich die Forschung entsprechend vornehmlich auf die Sibyllen bzw. auf den Versuch einer Identifizierung einzelner Sibyllendarstellungen.

Solchen Ansätzen suchen wir mit einer Inblicknahme der Gesamtkomposition zu begegnen, um den ästhetischen wie epistemischen Konnotationen in Hinsicht auf die materialgebundene Thematisierung von Wissensdynamiken nachzugehen, die Sibyllen- und Propheten-Register nicht nur je intern aufweisen, sondern ebenso im registerübergreifenden Verweis aufeinander. Insbesondere geht es uns um *Momenta* einer bildimmanenten Reflexion auf Modi eines *unbegrifflichen Wissens*. Ist es doch – aus dieser Sicht auf Wissensdynamiken – die Problematik einer Materialisierbarkeit oder medialen Vermittelbarkeit eines solchen Wissens, die im Fresko der Chigi-Kapelle in einer Fülle von Mikrokonstellationen virulent wird. So etwa in Auseinandersetzung mit Formen der Oralität, mit Verfahren der textualen Manifestation, Zitation, Weitergabe, Iteration, Umschrift, medienübergreifenden Translation und Interpretation. Vermittlungsprozesse und ihre je eigenen Zeitlichkeiten, das Interagieren über Blick-, Zeige- und Körpergesten sowie die Ausstellung von materialen Schriftträgern, Übertragungsvorgängen und Medienwechseln – all diese epistemischen Tätigkeiten lenken die Aufmerksamkeit in den einzelnen Registern wie in deren Zusammenspiel auf ein lebendiges Auslegungsgeschehen, in dem ein Wissen thematisch wird, das sich nicht auf einen diskursiven, begrifflich finalisierbaren Nenner bringen lässt, sondern das eine permanente Aktualisierung und Kontextualisierung evoziert und damit die jeweils zeitgenössischen Betrachtenden einbezieht.

Die Einbettung der Fresken in die Wandarchitektur des Kirchenraumes der Chigi-Kapelle und damit die Unterbrechung des Bildgeschehens durch raumgreifende Bauelemente lädt diese dazu ein, die Register in ihrer Bilderzählung bzw. hinsichtlich der Bewegungskonstellationen der Figurengruppen je für sich zu betrachten: sei es als Parallele von zwei horizontalen Bildsequenzen oder in vertikaler Schichtung, ohne dass wir hiermit, wie in der Forschung verschiedentlich behauptet, eine Bedeutungshierarchie oder gar rubrizierende Einordnung der Sibyllen in das darüber liegende Programm angezeigt sehen. Indem wir das Augenmerk auf das Zusammenspiel

DOI: 10.13173/97834471218O4.587
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

und die reziproken Verschiebungen von Konnotationen lenken, wie sie sich an mikrokonstellativen *Momenta* ausweisen lassen, geht es nicht darum, die paganen Figurengruppen in ein biblisch fundiertes, sich aus der jüdischen wie christlichen Exegese speisendes eschatologisches Konzept schlicht einzugemeinden. Über die Appropriationsstrategien paganer Traditionen im Kontext theologischer Narrative hinaus fragen wir vielmehr nach den epistemischen Bewegungen und reziproken Re-Semantisierungen, die mit diesem Figurenprogramm wirksam werden.

In unseren Überlegungen zum Interagieren der Figurengruppen von Sibyllen und Propheten und zur Komposition des Freskos, in der dieses Zusammenspiel prominent thematisiert wird, stellen wir nicht in Frage, dass es sich um eine Bildraumgestaltung handelt, für die das christliche Auferstehungsereignis bzw. die Transfiguration Christi konzeptuell im Fokus stand. Vor dem Hintergrund der Perspektive auf die Modifikation von Wissensbeständen qua Einbettung in unterschiedliche Auslegungssituationen und im Hinblick auf die dadurch ausgelöste reziproke Dynamik semantischer Veränderungen der jeweiligen Überlieferungen richtet sich unser Untersuchungsinteresse im Besonderen darauf, welche epistemischen und ästhetischen Implikationen das semantische Feld von Propheten und Sibyllen in Kontextualisierung mit der Transfiguration Christi über den theologisch-eschatologischen Charakter der Auferstehungslehre hinaus gewinnt. Damit soll die *transfiguratio* Christi als zentrales Heilsereignis und eschatologisches Versprechen keineswegs in den Hintergrund treten, doch mit den endzeitlichen, apokalyptischen Andeutungen wird hier zugleich ein Akzent auf eine erst noch eintretende, unwägbare Zukunft gelegt: Vollendet sich das Heilsgeschehen im christlichen Verständnis doch erst mit der zweiten Parusie, d. h. einer Verheißung eines zukünftigen Geschehens.

Wir kehren damit zum Register der alttestamentlichen Propheten zurück. Wenngleich in der Forschung darüber Konsens besteht, dass dieser Teil der malerischen Gesamtanlage nicht von Raffaels Hand ausgeführt ist und die Einschätzungen zum genauen Datum der Fertigstellung wie zu den möglicherweise beteiligten Akteuren voneinander abweichen, bestehen keine Zweifel daran, dass die zeichnerische Konzeption auf Raffael zurückgeht, wie überlieferte Vorzeichnungen bezeugen. Weiterhin ist zu berücksichtigen, dass das gesamte Fresko in der Chigi-Kapelle in Santa Maria della Pace mehrfachen Restaurierungsarbeiten unterzogen wurde, die z. T.

Die Zusammenführung von *Sibyllen & Propheten* in Figurenprogrammen – wir fassen hierunter sowohl bildnerische Darstellungen als auch solche in literarischen oder theoretischen Texten –, die antike, pagane Sibyllen mit biblischen Propheten (in zunehmender Anzahl bis hin zur typologisch bedeutsamen Zwölfzahl) zeigen, geht auf eine selektive Indienstnahme und Verflechtung von Elementen eines komplexen, durchaus heterogenen Tradierungszusammenhangs zurück. Wichtige Referenztexte sind etwa die sogenannten *Oracula Sibyllina*, die Suda sowie Kirchenväterschriften (Laktanz, Hieronymus, Augustinus), ausgehend von denen sich über mittelalterliche Enzyklopädien (Hrabanus Maurus, Isidor von Sevilla, Vincent von Beauvais) wissensgeschichtlich wirkmächtige Traditionslinien ziehen lassen, die im 15. Jahrhundert etwa zu Filippo Barbieri führen. Dessen kommentierte Textsammlungen *Discordantiae sanctorum doctorum Hieronymi et Augustini* (Erstdruck 1481) werden zur zentralen Referenz für künstlerische Bildprogramme wie auch geistliche Spiele, darunter maßgeblich jene von Baccio Baldini, Francesco Rosselli, Feo Belcari und Francesco Botticini im 15. Jahrhundert. In den unterschiedlichen Adaptionen und Ausgestaltungen der *Sibyllen & Propheten*-Konstellation prägen sich genealogische Begründungsnarrative aus, die auf eine unergründliche Zeittiefe bzw. ein außerzeitliches revelatives Geschehen zurückweisen, aus dem die paganen Sibyllen wie die alttestamentlichen, jüdischen Propheten ihre jeweilige prophetische Autorität als Stimmen einer höheren Weisheit und Weissagung gewinnen, die sie, gleich einem Medium, verkörpern, im Jetzt anzeigen und mit der sie an ein sich in der Zukunft einlösendes Geschehen gemahnen. Dieses *prophetische* bzw. *seherische Wissen*, das sich stets nur andeutungsweise, in rätselhafter Präsenz, kryptisch bedeutungsvoll in oralen, textualen wie körpergebundenen Artikulationen oder Allusionen manifestiert und zugleich der Vereindeutigung entzieht, provoziert sich fortschreibende Interpretationen und mediale ‚Übersetzungen'. Diese inhärente Auslegungsbedürftigkeit bei gleichzeitigem Entzug einer endgültigen Fasslichkeit wird zum Hintergrund einer sich perpetuierenden Aushandlung, die sich in epistemischen Geltungszuweisungen ebenso einschreibt wie in künstlerisch-ästhetische Bildprogramme und Narrativierungen, die vielfach geprägt sind von Applikationen auf realhistorische, politische Kontexte.

DOI: 10.13173/9783447121804.587
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

erhebliche Eingriffe in die Präsentation des Bildkomplexes zur Folge hatten. So ist etwa die Beschriftung unterhalb des (aus der Betrachter·innenperspektive) links außen sitzenden Propheten, die ein HABACUCH verzeichnet, die Folge einer (irrtümlichen) Korrektur, wie etwa eine erhaltende Handzeichnung Raffaels (datiert auf 1510) mit der Prophetenkonstellation Hosea – Jonas bezeugt, die dem farbig ausgestalteten Bildsegment des Freskos vermutlich als Vorlage diente.[24] Diese Paarung Hosea – Jonas ist im linken Bereich der Lunette zu sehen.

Mit Hosea (auch: *Hoschea*, hebräisch הושע, in der Septuaginta Ωσηε, in der Vulgata *Osee*; „JHWH rettet") wird sowohl ein Schriftprophet benannt, der historisch auf das 8. Jahrhundert im Nordreich Israel datiert wird (750–725 v. Chr.), als auch das ihm zugeschriebene Buch Hosea, als Teil des Zwölfprophetenbuches im hebräischen Tanach. Dass es sich hier entgegen der unter dem Wandgemälde eingeschriebenen Bezeichnung um Hosea handelt, wird auch dadurch belegbar, dass dieser Prophet sich mit dem dargebotenen Schriftzeugnis vermittels einer Selbstreferenz ausweist. Das Buch *Hosea* berichtet von seinem unglücklichen Lebenswandel, seinem Zusammenleben mit einer Ehebrecherin wie auch vom ehrlosen Götzendienst der Israeliten, ihrem Abfall vom wahren Gott, womit das auserwählte Volk den unerbittlichen Zorn und das vernichtende Gericht eines Gottes provoziert, der zugleich getragen von seiner Liebe zum Volk Israel seine Verwerfung revidiert und die Rettung der Bußfertigen verspricht. Hosea wie Jonas gehören zur Gruppe der sogenannten kleinen Propheten.

Durch die hinter dem sitzenden Hosea und dem zu seiner Rechten stehenden Propheten Jonas situierte Engelsgestalt ergibt sich eine Triangulation von Zeigegesten. Es ist auffällig, dass diese Fingerzeige in je verschiedene Richtungen weisen, d. h. direktional auseinanderstreben, und doch scheint es eine Gemeinsamkeit zu geben, auf die verwiesen wird, wenn Hosea auf die den Betrachter·innen entgegengehaltene Schrifttafel, somit auf seine eigenen prophetischen Worte und damit auf sich selbst als Zeugen hindeutet, während Jonas nach oben blickend den Zeigefinger auf sich selbst richtet, als wolle er fragen, ob er gemeint sei, wobei er eine Tafel in der anderen Hand und auf das Knie gestützt hält, deren Aufschrift den Betrachtenden entzogen bleibt. Anders als im Sibyllen-Register gibt es hier keine direkten Übertragungsprozesse von einem Schriftmedium in ein anderes. Gleichwohl werden durch die einander zugeordneten Propheten als Repräsentanten von Weisungen sowie durch ihre Schriftträger Korrelationen und Verschränkungen von Textzeugen bzw. Überlieferungen angedeutet. So entsteht ein semantisches Wechselspiel zwischen der Präsentation einer Schrifttafel mit mahnender Inschrift (Hosea) und der Darbietung einer weiteren Schrifttafel in der Hand des Jonas, wobei es den Betrachter·innen überlassen ist zu imaginieren, was darauf verzeichnet sein könnte und in welchem Verhältnis dies zu dem Schriftzeugnis Hoseas steht. Das Eröffnen einer Weisung von Seiten Hoseas und der unter dem Siegel der Verschwiegenheit lediglich angedeutete Gehalt der Tafel des Jonas treten so in ein spannungsvolles Verhältnis: als Offenlegen und Verbergen zugleich wird auf den ambigen Charakter der schriftlichen Überlieferung verwiesen. Doch wer ist damit angesprochen? Es ist auffällig, dass die Figuren in dieser Gruppe nicht miteinander kommunizieren. Wir werden gleich sehen, dass sich das in der Figurenkonstellation auf der gegenüberliegenden Seite anders verhält. Hier jedenfalls findet keine Interaktion statt. Eher stellt sich ein schweigendes, wortloses Weisen dar, das durch die Geste der Engelsfigur zudem mit einer höheren Instanz in Verbindung gesetzt wird. Bei allen drei Figuren ist jeweils eine Hand im Zeigegestus frei von der Objektsphäre. Auch das stellt sich in der gegenüberliegenden Figurenkonstellation anders dar. So konstituiert sich durch das schweigende gestische Miteinander ein Bezugsrahmen, der zur Reflexion aufruft.

DOI: 10.13173/9783447121804.587
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Worin dieser besteht, wird durch die Inschrift angedeutet, mit der Hosea die Betrachter·innen konfrontiert (Abb. 13). Der in Sitzhaltung, als hochbetagter Mann dargestellte alttestamentliche Prophet hält uns eine Schrifttafel entgegen, deren Beschriftung sich als in Stein gemeißelte römische Antiqua zu erkennen gibt: SUSCITABIT EUM DEUS POST BIDVV[M] DIE TERTIA (Hos 6,2; vgl. 1 Kor 15,4), worauf der Prophet mit dem Zeigefinger der linken Hand weist. „Gott wird ihn nach dem zweiten, am dritten Tag auferwecken." Was wie eine Vorwegnahme der Auferstehung Christi klingt (Mk 8,31; 10,34; Mt 16,21; Lk 9,22) und typologisch auch so gelesen werden kann, ist eine Formulierung aus dem Buch Hosea, das auf eine ganz andere Situation verweist. Das Buch Hosea erzählt, wie erwähnt, von der Abtrünnigkeit und Treulosigkeit des Volkes Israel und kündet von einem Gott, aus dessen Strafen eine verzweifelte Liebe spricht, die selbst die Ruchlosen nicht verloren gibt. Ein Gott also, der verspricht, die Verworfenen wieder aufzunehmen. Aus diesem Abgrund von Verwerfung, Züchtigung und Wiederannahme stammt die zitierte Wendung des Prophetenbuches, ein Aufruf zur Umkehr bzw. Rückkehr:

> Kommt, wir kehren zum Herrn zurück! / Denn er hat (Wunden) gerissen, / er wird uns auch heilen; / er hat verwundet, er wird auch verbinden. // **Nach zwei Tagen gibt er uns das Leben zurück, / am dritten Tag richtet er uns wieder auf**, / und wir leben vor seinem Angesicht. / Lasst uns streben nach Erkenntnis, / nach der Erkenntnis des Herrn. / Er kommt so sicher wie das Morgenrot; / er kommt zu uns wie der Regen, / wie der Frühjahrsregen, der die Erde tränkt. (Hos 6,1–3)[25]

Diese prophetischen Worte, die bei Laktanz im Kontext mit der Auferstehung und einem entsprechenden Zeugnis einer Sibylle präsentiert werden, geben Einblick in eine tiefe Depression der Geschichte Israels, einen selbstverschuldeten Untergang – und sie schauen aus der Verzweiflung auf das Morgenrot eines neuen Tages, den Gott in seiner unverbrüchlichen Liebe schenken wird.

Abb. 13: Tafel Hoseas. Cappella Chigi (Detail)

Dieser dritte Tag deutet sich als Wendepunkt an, eine Wende vom Tod zum Leben. Typologisch können die Worte des Hosea so als eine Vorwegname der neutestamentlich verheißenen Auferstehung bzw. der Auferweckung in Christus gelesen werden. Oder umgekehrt: Die neutestamentliche Heilsbotschaft wird an die Prophetie des Hosea an das Volk Israel rückgebunden. Diese an den dritten Tag gebundene Hoffnung erlaubt es zudem, eine weitere alttestamentliche Stelle hierzu in Beziehung zu setzen. Im Markus-Evangelium erinnert Jesus an die Figur des Jona, der „drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches"

DOI: 10.13173/97834471218O4.587
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

war, bevor er an Land gespuckt wurde (Jona 2,1), und sich daraufhin, dem Geheiß Gottes nun Folge leistend, auf den Weg nach Ninive macht, um der Stadt den bevorstehenden Untergang zu verkünden (Jona 3,1–4). Das sogenannte Jonas-Zeichen (vgl. Lk 11,29–32) kann typologisch gedeutet werden als Hinweis auf die Auferstehung des Menschensohns, der nicht von der Höhle des Grabes umschlossen bleiben, sondern den Tod überwinden und nach drei Tagen ans Licht treten wird (Mt 12,40).

Setzen wir das in Korrespondenz zur Darstellung der Prophetenfigur Hosea, der hier als sitzende Gestalt hohen Alters, mit schlohweißem Haar, Bart und Augenbrauen, das Haupt in helles Tuch gewandet, den Blick nach vorn richtet, jedoch nicht auf mögliche Betrachter·innen schauend, sondern – das zeigt die Tuschezeichnung Raffaels – eher ins Leere bzw. in die Ferne zu sehen scheint. In dieser Darstellungsweise lässt der Blick des Hosea den Eindruck einer ahnungsvollen Innensicht entstehen, wie ein geradezu verdüsterter Blick auf das Gewesene, eingedenk der Geschichte von Abtrünnigkeit, Widerborstigkeit und Treulosigkeit des Gottesvolkes inklusive der Priester, wovon der Prophet Zeugnis ablegt und zugleich – nehmen wir typologisch den Bericht des Abfalls und das Versprechen der Erweckung als Verheißung mit christologischen Implikationen auf – mit einer Geste der Ermahnung reagiert. Hosea weist mit der rechten Hand auf die Tafel mit dem Schriftvers, die er mit dem linken Arm demonstrativ aufgestützt auf die Knie hält. Anspielungen auf die Ikonographie der Mosesfigur werden gegenwärtig.

Über das lichte Untergewand legt sich ein voluminöses, breit aufgeworfenes rotes Obergewand, das den Sitz und den Unterkörper weit umfängt und eine massive Fülligkeit in Szene setzt, aus der Hoseas linkes Bein, gebeugt, wiederum das helle Beinkleid und braune Stiefel zeigend, hervortritt. Leicht angewinkelt setzt er den Fuß auf die Kante mit der eingemeißelten Inschrift, die wie eine Stufe anmutet und in der malerischen Ausführung als Schwelle zwischen Bildraum und realem Kirchenraum fungiert. In Kombination mit dem vorragenden Knie tritt die Figur in ihrer Plastizität in Erscheinung und scheint aus der architektonisch ausgestalteten Hintergrundnische in den Kirchenraum hineinzuragen. Deutlicher noch wird dieses ‚Eintreten' in den realen, geschichtlichen Kirchenraum durch die Beinhaltung des Propheten Jona an seiner Seite, dessen linker Fuß deutlich über die gemalte Stufe hinausgeht, was durch einen Schattenwurf verstärkt wird. Eine Korrespondenz zum Propheten Jona, der über die Walfischmotivik typologisch mit der Auferstehung Christi in Beziehung gesetzt wird, ergibt sich aber vor allem über die bereits erwähnte Figur des dritten Tages (Jona 2,1; so auch Mt 12, 40). Die typologische Verbindung wird hier insbesondere über die Kontrastierung von Tod und Leben, von dunkler Höhle/Grab/Fischbauch/Abgrund und Heraustreten ins Licht hergestellt. Damit wird auch eine Korrespondenz zu den Schriftzeugen aus den Sibyllinischen Orakeln manifest, die im Register der Sibyllen auf die Dreizahl und die Erweckung zum Leben hinweisen.

Doch das Buch des Propheten Jona, auf das diese Typologie verweist, zeichnet sich insbesondere dadurch aus, dass es die abenteuerliche Geschichte eines ungehorsamen Propheten erzählt, der sich zunächst Gottes Auftrag verweigert, der Stadt Ninive ein Strafgericht zu verkünden und den von Gott Abgefallenen die Zerstörung anzudrohen, sondern vielmehr mit einem Schiff flieht, über Bord geworfen wird und vor dem Ertrinken durch einen von Gott gesandten Fisch gerettet wird, der ihn nach drei Tagen an Land spuckt. Auch hier ist die Unheilsandrohung Gottes gegenüber den Ruchlosen und sein Erbarmen angesichts von Buße und Umkehr eine zentrale Motivik.

Die registerübergreifenden Anspielungen auf Unheil und Gefahr einerseits, eine verheißene Zeit der Rettung und des Eintritts in ein neues Leben andererseits, werden flankierend durch die Prophetengruppe auf der anderen Seite der Lunette gestützt.

DOI: 10.13173/97834471218O4.587
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Auf der rechten Seite begegnen sich König David und der Prophet Daniel, einer der sogenannten großen Propheten. Wir sehen, gekennzeichnet wiederum durch Inskriptionen auf der Schwelle – wobei man den durchgängig wie in Stein gemeißelt dargestellten Schriftzeugnissen im Prophetenregister bereits einen überzeitlichen Weisungscharakter beilegen kann –, den alttestamentlichen, in prächtigen Gewändern auch farblich herausragenden König David, der eine Schrifttafel hält, die dem an seiner Seite sitzenden, in das Schreiben vertieften Propheten Daniel zugewandt ist (Abb. 14). Nicht die Betrachtenden werden adressiert, sondern der jünglingshaft dargestellte Daniel, der seinerseits eine von den Betrachter·innen abgewandte Tafel hält und offenkundig etwas notiert, während sein Blick sich auf den von David präsentierten Schriftträger richtet, der wiederum auf den Jüngeren bzw. dessen Schreiben schaut. Die Blickregie in dieser Szene ist auf dieses Umschreiben und Übertragen gerichtet. Der Engel im Hintergrund, dessen Flügel sich wie ein Baldachin über den alttestamentlichen König legt, schaut über dessen Schulter auf die dargebotene Formulierung: RESUREXI ET ADHUC SUM TECUM („Ich bin auferstanden und werde mit Dir sein“) und signalisiert mit seinen über Daniels Haupt ausgestreckten Händen den Transfer von David zu Daniel. Auch hier steht die Auferstehungsverheißung deutlich, geradezu klanglich im Raum, denn die aufgerufenen Worte bilden – so etwa im gregorianischen Gesang – den Introitus der lateinischen Osterliturgie, deren Wortlaut in selektiver Aufnahme einzelner Verse auf die Psalmen des biblischen David (Ps 138/139) zurückgeht. David (der Name ist im Hebräischen von ‚lieben‘ oder ‚Geliebter‘ abgeleitet) war nach Textzeugen des Alten Testaments wie des Tanach König von Juda und Verfasser einer Fülle von Psalmen, die er selbst – deshalb vielfach dargestellt mit einer Harfe (Psalter) – in sanghafter Form vortrug. Mit dem biblischen König und Psalmisten David verbindet sich eine Reihe von Überlieferungen, worin die besondere Kraft und

Abb. 14: König David hält die Schrifttafel. Cappella Chigi (Detail)

Gottestreue des gewählten Königs in seinem Eintreten gegen die Gotteslästerer bekundet wird. Bei Hosea finden wir einen Hinweis mit endzeitlicher Konnotation auf den König David, der die Israeliten nach ihrer Umkehr zu Gott zu Jahwe zurückführen wird: „Zitternd werden sie zum Herrn kommen und seine Güte suchen am Ende der Tage“ (Hos 3,5). Die Hoffnung auf den alle Zeiten überdauernden Bestand seines Königtums wird durch den Propheten Natan bekundet (2 Sam 7,1–29) und ist Grundlage des Konzepts eines politisch-religiösen Messias-Königtums in Zusammenführung der zwölf Stämme des Vol-

DOI: 10.13173/97834471218O4.587
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

kes Israel. Die christliche Messias-Erwartung stützt sich genealogisch auf diese Prophetien und versteht Jesus als ‚Sohn Davids', ohne die dynastisch-politische Vorstellung des Messiaskönigtums aufzunehmen. Mit König David verbinden sich Zeugnisse über seine wundersame Rettung aus höchster Gefahr, seiner ungeahnten Stärke, wofür beispielhaft die Episode von David als Schafhirten steht, der den ruchlosen Goliath dank der ihm von Gott verliehenen Stärke mit einer Steinschleuder zu überwinden vermochte (1 Sam 17). Doch auch der apokalyptische Ton, der auf Gottes Zorn gegen die Philister und Abtrünnigen hinweist, verbindet sich mit David dem Psalmisten und findet seit dem 14. Jahrhundert seinen Widerhall im Hymnus *Dies Irae* (*Tag des Zornes*), in dem David gemeinsam mit den Sibyllen das Nahen des Jüngsten Gerichtes ankündigt. Dieser Text geht in die lateinische Totenmesse ein und verweist in unserem Zusammenhang auf die Rolle der ästhetischen Form – z. B. in Dichtung, Gesang – prophetischer Mitteilung. Unbeirrbares Vertrauen auf Gott und Eintreten gegen die Gotteslästerer kennzeichnet auch die Charakterisierung des Propheten Daniel, so in den Berichten über seinen Dienst am Hof des Königs Nebukadnezar, dessen Träume er in Hinsicht auf ein Kommen des Messias und die Zerstörung des babylonischen Königtums zu deuten vermochte, oder etwa der Darstellung seiner Befreiung aus der Löwengrube (Dan 6). Der Prophet Daniel ist aber insbesondere Verfasser apokalyptischer Texte, in denen er in verschlüsselten Bild-Visionen in ausdrücklich versiegelter Form den Untergang der heidnischen Weltreiche und das Nahen eines Reiches des Messias ankündigt. Es sind Engel, die Daniel die eigenen Prophezeiungen kommender Schrecken, die sich seinem Verstehen entziehen, zu erschließen helfen und doch zugleich zur Geheimhaltung mahnen (Dan 8,15; 9,20; 10,9), so etwa in der Formulierung: „Diese Worte bleiben verschlossen und versiegelt bis zur Zeit des Endes" (Dan 12,9). Mit der epistemischen Paarung David und Daniel werden Situationen abgründiger Verlorenheit in einer Welt der Gottlosigkeit und deren glorreiche Überwindung am Ende aller Tage aufgerufen sowie ein unbeirrbares Vertrauen in Gottes Herrlichkeit. Die Erwartung des Messias, sein Auferstehen ist hier stets in apokalyptische Prophetien einer Endzeit eingebunden bzw. im christlichen Sinne in die Erwartung einer zweiten Parusie. Mit der messianischen Erwartung, die aus dem Zusammenspiel der alttestamentlichen Zeugnisse bzw. den Stimmen der Propheten ins Jetzt eingeholt wird, tritt eine überzeitliche Verheißung in die Welt bzw. den Raum der Kapelle ein, die eine rätselhafte Resonanz mit den Weisungen der Sibyllen entstehen lässt, einen Echoraum der Vorausdeutungen. Auch die prophetischen Worte hüllen sich in Verschweigen und Geheimnis, manifestieren sich im Fresko in Anspielungen und abgebrochenen Andeutungen, deren Sinn erst eine mögliche Zukunft kraft ihrer Erfüllung offenbar machen kann.

Die Wissenspaarung ‚Sibyllen & Propheten': Wechselseitige Beglaubigung und der hermeneutische Akt

Auch wenn die tatsächliche Ausführung der beiden Fresken der Chigi-Kapelle von der Konzeption, wie Raffael sie ursprünglich in der bereits erwähnten Skizze (Abb. 12) entworfen hatte, abweicht, so sind sie doch als *visual unit* aufzufassen. Dafür spricht bereits die Tatsache, dass im unteren und oberen Register jeweils zwei Paare aus Sibyllen bzw. Propheten in Szene gesetzt sind und dass die Darstellung der Propheten im oberen Register in ihren Größenverhältnissen der perspektivischen Dimensionierung Rechnung trägt. Beide Register sind darüber hinaus, explizit wie implizit, durch eine komplexe Verweisstruktur miteinander verbunden, der nun in der Zusammenschau genauer nachzugehen ist. Als erstes und wohl auffallendstes Moment ist die Lenkung der Blickrichtung von unten nach oben hervorzuheben, die mittels Lichtregie und einer

DOI: 10.13173/97834471218O4.587
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Orchestration aufwärts gerichteter Gesten zentral positionierter Engelfiguren über die Registergrenzen hinweg gestaltet ist. Ein nach oben gerichteter Zeigegestus entfaltet sich ausgehend von zwei skulptierten, auf dem Dreiecksgiebel des Altarrahmens liegenden Putti (Abb. 1) über den gemalten, eine Fackel tragenden Putto auf der Höhe des Scheitelbogens im Bildregister der Sibyllen bis hin zu den beiden die Fensteröffnung flankierenden schwebenden Engel am oberen Bildrand des Propheten-Registers. Diese scheinen auf die Lichtquelle des Fensters hinzuweisen, die im Motiv der Fackel des unterhalb des Fensters platzierten Puttos aufgenommen wird – und dort schon, im Einklang mit der gesamten Szenerie, als Licht der Auferstehung (*lumen Christi*) verstehbar ist. Die Lichtregie löst derart das Thema der *transfiguratio Christi* ein bzw. erweist sich als diesbezüglich deutbar. Sie erlaubt zugleich aber weitere Konnotationen im Sinne eines Lichtes des Kommenden, einer prophezeiten Zukunft, die ins Licht treten wird, wie einer geistigen Erleuchtung, die sich in den Weisungen der Sibyllen wie der Propheten ausspricht und in Schriftzeugnissen bruchstückhaft, d. h. andeutungsweise materialiter darbietet. Diese Aufwärtsbewegung ist noch gestützt durch wiederholte entsprechende Zeigegesten auch anderer Figuren des Freskos. Aus dieser Perspektive fügt sich das Bildprogramm der Sibyllen und Propheten in Verbindung mit der oben dargelegten christologischen Auslegung ihrer Weissagungen im kirchlich-liturgischen Kontext scheinbar leichthin ein in das alles umfassende Thema der Auferstehung Christi; und so wird in der Forschung auch argumentiert, Raffael habe *genau deshalb* das Figurenarsenal von Sibyllen und Propheten zur Ausgestaltung der Kapelle gewählt.[26] Vor dem Hintergrund auffälliger Symmetrien und paralleler Gestaltungsaspekte in beiden Registern treten jedoch, so lässt sich argumentieren, Unterschiede und Transfers gerade umso deutlicher hervor, mit denen signifikante Bedeutungsverschiebungen gegenüber einer ausschließlich christologischen Ausdeutung einhergehen.

Ein erster deutlicher Unterschied betrifft die Szenerien, in welche Sibyllen und Propheten je eingebunden sind. Die Propheten im oberen Register bilden, wie erwähnt, zwei Paare, wobei zwischen David und Daniel auf der rechten Seite eine Kommunikationssituation etabliert ist, links hingegen zwischen Jonas und einem weiter oben schwebenden Putto. Je ein Prophet ist in sitzender Position, der andere jeweils stehend dargestellt. Die Engel im Hintergrund der beiden Szenen treten nicht in direkten Kontakt mit den Propheten. Diese halten Schriftträger in der Hand: Während links Hosea die Betrachtenden mahnend mit seinem Schriftzeugnis konfrontiert, bietet rechts David seine Schrifttafel dem Propheten Daniel dar, gewährt zugleich aber auch den bildexternen Betrachter·innen Einblick. Das obere Register ist mithin von einer gewissen Statik geprägt. Es entfaltet seine Dynamik erst über die in den Prophetenkonstellationen angelegte zeitliche Tiefendimension apokalyptischer bzw. unheilsverkündender Prophetien. Über die Rekurse auf alttestamentliche göttliche Weisungen werden die Propheten zugleich zu Zeugen und Übermittlern, die ein in die Geschichte des Volkes Israel zurückreichendes prophetisches Wissen in eine Jetztzeit überführbar machen und nicht nur erlauben, sondern geradezu provozieren, die alttestamentlichen Prophezeiungen auf eine geschichtliche Zukunft hin zu interpretieren. Das Propheten-Register steht in seiner statuarischen Anmutung in einem deutlichen Kontrast zum Sibyllen-Register darunter. Dort gelangt, wie gezeigt, eine sehr bewegte Gesamtszenerie zur Darstellung, mit unterschiedlichen Interaktionen zwischen Sibyllen und Engeln sowie einer grundlegenden Doppelstruktur von aktualem Geschehen und einer diesem vorgängigen (und erneut als zukünftige evozierten) Lektüreszene. Die diesem Register inhärente Dynamik ist maßgeblich von der Bewegtheit und den Aktivitäten der Engel geprägt, die von einem Lufthauch umgeben

DOI: 10.13173/97834471218O4.587
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

scheinen. Wird der Lufthauch hier als göttliche Inspiration – *numine afflatur* – gedeutet, so fällt auf, dass die Propheten ihrer in der aktualen Konstellation offenbar nicht oder zumindest deutlich weniger bedürfen, was ihre Autorität vergleichsweise stärken könnte. Wenn seitens der Forschung die Szenen von Sibyllen und Engeln mit Blick auf die göttliche Inspiration als Einfangen des Moments gedeutet wurde, in dem die Sibyllen ihre Weissagungen verfassen,[27] so wird dabei übersehen, dass die Sibyllen diese bereits in den Büchern bei sich tragen – dies liegt angesichts ihrer geläufigen Attribuierung mit Büchern nahe – und dass die Schriftzüge, die auf den diversen Schriftträgern im unteren Register zu sehen sind, eben jenen entstammen, es sich insofern dabei um eine Umschreibung resp. (Um)Deutung handelt. Die Interaktion der Engel bezieht sich mithin auf die (christologische) Ausdeutung der Texte, nicht aber auf den Akt ihrer Abfassung, und sie markiert derart, wie oben ausgeführt, eine doppelte Temporalstruktur.

Ein weiterer fundamentaler Unterschied zwischen den beiden Registern ist darin zu sehen, dass die Propheten namentlich benannt sind, wohingegen die Sibyllen namenlos bleiben. Mit den auf diese Weise individualisierten Propheten wird auch ein jeweils spezifisches Narrativ aufgerufen, in das die Schriftzüge ihrer zitierten Dikta eingebunden sind. Die Propheten weisen sich zudem über den Textbezug selbst aus. Das Beispiel von Hosea belegte, dass damit auch auf die Propheten bezogen die Auslegungssituation als solche implizit thematisch wird. Die Sibyllen sind hingegen, namenlos, als antik-pagane weissagende Instanz in Szene gesetzt: Keine von ihnen zeigt (allein) ihren eigenen Text, er wird vielmehr nur in der Vermittlung durch die Engel lesbar – und so allererst im Sinne der Kunde von der Auferstehung Christi deutbar. Das *Momentum* des Zusammenkommens von Propheten und Sibyllen ist nun seinerseits von einer Doppelstruktur geprägt: Sie künden gemeinsam von der christlichen Heilslehre und sind zugleich mit ihren jeweiligen Überlieferungstraditionen in Szene gesetzt, die nicht teleologisch in den aktualen Deutungen aufgehen, diese vielmehr transgredieren. Im Zusammenspiel beider Register gerät mithin nochmals dezidiert die Auslegungssituation in den Fokus: Ist diese im Propheten-Register nicht auf Anhieb als solche erkenntlich, so wird sie in der Konstellation mit den Sibyllen thematisch. Und umgekehrt wird die Frage der Autorschaft auf das Sibyllen-Register bezogen virulent: Sind ihre Weissagungen auch scheinbar beliebig auf unterschiedliche Figuren resp. deren Schriftträger verteilt, so ergibt sich doch eine registerübergreifende Referenz zwischen den prophetischen Schriften und den sibyllinischen Büchern. Diese figural gebundene Referenzdynamik bzw. die Verflechtung unterschiedlicher Temporalstrukturen impliziert eine epistemische Doppelkodierung: Einerseits gelten Sibyllen und Propheten selbst als Träger·innen eines spezifischen Wissens. Andererseits sind sie als historisch je unterschiedlich konnotierte Figuren Gegenstand eines Wissens *über* Sibyllen und Propheten. Texttraditionen schreiben sich in Bildprogramme ein und umgekehrt. Wenn etwa gilt, dass Sibyllen oft eine „Verbindung […] zum Totenreich“[28] attestiert wurde, was sie etwa in den Augen Petrus Abaelards gegenüber den Propheten positiv auszeichnete,[29] so lässt sich eine solche Nähe im unteren Register sowohl in der Lichtregie resp. der Dunkelheit der ‚Höhle‘ im Bildhintergrund als auch im Detail zweier Urnen am unteren Bildrand, auf der je ein Fuß der außen sitzenden Sibyllen ruht und die die Totenorakeltradition aufruft,[30] ausmachen. Ein solcher Bezug ist aber im oberen Register ebenso den Propheten zugeschrieben, konkret in Gestalt und Narrativ von Jonas und Daniel.

Korrespondenzen zwischen Sibyllen und Propheten sind auch in der Referenz auf Laktanz realisiert: Zitieren, wie bereits erwähnt, zwei Schriftzüge im unteren Register eine zusammenhängende sibyllinische Weissagung aus dem 4. Buch der *Divinae Institutiones* (und hierüber vermittelt das 8. Buch der *Ora-*

DOI: 10.13173/9783447121804.587
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

cula Sibyllina), so ist der Schriftzug, den im oberen Register Hosea präsentiert (Hos 6,2), zugleich ein Zitat aus Laktanz, das dort unmittelbar eben jener zitierten sibyllinischen Weissagung vorausgeht (*Div. Inst*. 4.19.9 und 10). Hier wird mithin ein Kontinuum resp. eine Korrespondenz zwischen Propheten und Sibyllen etabliert, vor deren Hintergrund auch die Tatsache, dass in beiden Registern Schriftträger dargestellt sind, deren Schrift *nicht* erkennbar ist, mithin *als verborgene*, den Blicken *entzogene* inszeniert ist, an Bedeutung gewinnt: Beider Prophezeiungen bleiben folglich *auch* rätselhaft, werden nicht offenbar, gehen nicht gänzlich in der christlichen Deutung auf. Auch in der Interaktion von Sibyllen und Propheten werden somit Wissensaushandlung und Auslegungssituation reflexiv, und ein besonders prägnantes Beispiel primärer Distinktheit der beiden Register mag hierfür abschließend nochmals den Blick schärfen: der sprachbezogene Wissenstransfer. Während im oberen Register die beiden lesbaren Schriftzüge in lateinischer Sprache gefasst sind, dominieren im unteren Register griechische Schriftzüge. Dies ließe sich im Sinne einer Hierarchisierung, in jedem Fall aber unterschiedlicher Zeitlichkeiten deuten. Entscheidender aber ist für unseren Zusammenhang die Ausnahme im unteren Register, das lateinische Zitat aus Vergils 4. Ekloge. Vergil nimmt darin explizit auf die Cumäische Sibylle Bezug, und der diesbezüglich entscheidende Passus sei in Gänze zitiert (V. 4–7; der Schriftzug im Fresko ist hier hervorgehoben):

> Ultima Cumaei venit iam carminis aetas; / magnus ab integro saeclorum nascitur ordo. / iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna, / **iam nova progenies** caelo demittitur alto.
>
> Endzeit ist nun da, wie cumaeisches Lied sie verkündet, / und von neuem geboren wird der große Lauf der Zeiten. / Schon kehrt die Jungfrau zurück, kehrt wieder saturnische Herrschaft, / **nun** wird **ein neues Geschlecht** vom hohen Himmel entsandt.[31]

Vergil bezieht sich auf eine Passage, die im 8. Buch der *Oracula Sibyllina* überliefert ist und in der die jungfräuliche Geburt eines Kindes angekündigt wird (*Or. Sib*. 8, 470–479). Seine Ekloge ist als Lobgedicht auf den Konsul Pollio, der auch namentlich adressiert ist, konzipiert und feiert ihn als Friedensbringer, mit dem eine neue Zeit anbreche. Dies ist in unserem Zusammenhang in Erinnerung zu rufen, wenn zugleich gilt, dass diese Verse bei den Kirchenvätern und in ihrer Folge als Prophetie der Geburt Christi gedeutet wurden. Vor dem Hintergrund der komplexen Inszenierung von Auslegungssituationen im Fresko der Chigi-Kapelle mutet der vereinzelte lateinische Schriftzug inmitten von fünf griechischen wie eine markierte Referenz auf Transferphänomene und Überlieferungstraditionen an: Prätext für die lateinische Ekloge ist der griechische Text aus dem 8. Buch der *Oracula Sibyllina*, den Vergil deutend zum Lobe des Konsuls aufgreift, während seine Ekloge wiederum im Sinne der christlichen Heilslehre ausgelegt wurde – und mithin, vermittelt, das ihr zugrunde liegende sibyllinische Orakel, womit die Verbindung zu den übrigen Schriftzügen im unteren Register bestärkt ist. Im Fresko werden derart in vielschichtig-komplexer Weise der hermeneutische Akt als solcher wie auch unterschiedliche Auslegungen im Wandel der Zeit reflexiv. Registerüberschreitend beglaubigen Sibyllen und Propheten somit wechselseitig Wahrheits- wie Geltungsanspruch ihres revelativen Wissens, das sich nie gänzlich offenbart.

Deutungen, die zumal im unteren Sibyllen-Register, auf das sich die Forschung bislang weitestgehend konzentriert hat, eine Inszenierung der „christliche[n] Form der Inspiration" erkennen, in der „die Engel zu den wahren Überbringern der sibyllinischen Weissagung" gemacht würden,[32] erfassen nur eine Strukturebene der Gesamtkomposition und greifen daher letztlich zu kurz. Denn diese Auslegung im Sinne der christlichen Lehre basiert auf einer Szenerie, die im Fresko als eine sich *instantan* vollziehende gestaltet ist und eingebettet erscheint in eine Zeitlichkeit, die auf dem aktualen Ge-

DOI: 10.13173/9783447121804.587
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

schehen Vorgängiges ebenso verweist wie auf – so zumindest die oben dargelegte Anmutung – darauf neuerlich Anschließendes, Verborgenes, Rätselhaftes des prophezeienden Wortes. Hier werden Dimensionen eines Zukünftigen adressiert, das sich aus dem Vergangenen bzw. dessen Auslegung speist und zugleich gegenwartsbezogen Wirksamkeit entfaltet, auch und gerade im Verborgenen. Die Dechiffrierung der rätselhaften Weisungen führt so auf Re-Interpretationen der Zeugnisse des Vergangenen bzw. auf eine Reflexion auf Verfahren der Enträtselung. Auslegungssituation und Modus dieses figural gebundenen, seherischen Wissens werden mithin metareflexiv zum Thema des Freskos.

Anne Eusterschulte & Ulrike Schneider

Anmerkungen

1 Vgl. *Figurales Wissen. Medialität, Ästhetik und Materialität von Wissen in der Vormoderne*, hg. v. Anne Eusterschulte u. a., Wiesbaden (im Erscheinen).
2 Vgl. hierzu *Dynamiken der Negation. (Nicht) Wissen und negativer Transfer in vormodernen Kulturen*, hg. v. Şirin Dadaş u. Christian Vogel, Wiesbaden 2021.
3 Zum Konzept ‚elusiven Wissens' siehe Ulrike Schneider, „(Nicht)Wissen? Relevanz und Modalitäten elusiven Wissens in Ästhetik und Verhaltenslehre der Frühen Neuzeit", in: ebd., S. 43–72.
4 Studien zu einem prophetischen Wissensmodus aus dem Kontext des SFB 980 erscheinen in: *Prophetic Knowledge*, hg. v. Anne Eusterschulte u. a., Wiesbaden (im Erscheinen).
5 Zu Datierungs- und Zuschreibungsfragen siehe etwa Robert Brennan, „The Body as Axis of History. Raphael and Michelangelo at Santa Maria della Pace in Rome", in: *The Oxford Art Journal* 45/1 (2022), S. 29–43, hier S. 29 oder Simona Benedetti, „La definizione della Cappella Chigi tra Raffaello e Pietro da Cortona", in: *Santa Maria della Pace in Roma. Storia urbana e vicende artistiche tra XV e XVII secolo*, hg. v. ders. u. a., Rom 2022, S. 93–106, hier S. 93.
6 Siehe Nicoletta Agostini, „Raffaele Sanzio e Timoteo Viti", in: *I luoghi di Raffaello a Roma*, hg. v. Luciana Cassanelli, Rom 1983, S. 128–135, hier S. 135. Zu Datierungen, Zuschreibungen und sukzessiven Veränderungen der Chigi-Kapelle siehe v. a. ebd. sowie den rezenten umfassenden Band zur Geschichte der Kirche: *Santa Maria della Pace in Roma. Storia urbana e vicende artistiche tra XV e XVII secolo*, hg. v. Simona Benedetti u. a., Rom 2022.
7 Giorgio Vasari, „Vita di Raffaello d'Urbino", in: ders., *Le vite dei più eccellenti pittori, scultori e architetti*, eingel. v. Maurizio Marini, Rom 1991, S. 618–641, hier S. 626.
8 Vgl. hierzu zuerst Michael Hirst, „The Chigi Chapel in S. Maria della Pace", in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 24 (1961), S. 161–185.
9 Zu dieser „correzione ottica" siehe Agostini, „Raffaele Sanzio e Timoteo Viti", S. 129.
10 Vasari, „Vita di Raffaello d'Urbino", S. 626.
11 Im 15. Jahrhundert setzt in Teilen hingegen ein verstärktes Bemühen um eine individualisierende Charakterisierung der Sibyllen, inklusive Namen und spezifischer Attribute, ein. Diese Traditionslinie ist mit dem Humanismus des frühen Quattrocento und genauer mit dem römischen Kardinal Giordano Orsini verbunden. Siehe hierzu den Hinweis bei Konrad Oberhuber, *Raffael. Das malerische Werk*, München et al. 1999, S. 138. Nach Oberhuber grenzt sich Raffael hiervon ab (s. ebd).
12 Von Pietro Palmaroli. Siehe Agostini, „Raffaele Sanzio e Timoteo Viti", S. 132.
13 Constantino D'Orazio, *Il Chiostro del Bramante e le Sibille di Raffaello*, Mailand 2021, S. 72/75.
14 Bei Laktanz heißt es einleitend: „sed et Sibylla eadem cecinit *his versibus*: νεκρῶν δὲ ἀνάστασις ἔσται […]" (*Div. Inst.* 4.15.15; eigene Hervorh.).
15 *Sibyllinische Weissagungen*. Griech.-dt. Auf der Grundlage der Ausgabe von Alfons Kurfeß neu übersetzt u. hg. v. Jörg-Dieter Gauger, Düsseldorf/Zürich ²2002, S. 188–191.
16 Ebd., S. 264 f.
17 Ebd., S. 194–197.
18 Ebd., S. 274.
19 Brennan, „The Body as Axis of History", S. 34.
20 *Hinter dem Vorhang. Verhüllung und Enthüllung seit der Renaissance – von Tizian bis Christo*, Ausst. Kat. hg. v. Claudia Blümle u. Beat Wismer, München 2016.

DOI: 10.13173/97834471218O4.587
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

21 *Div. Inst.* 4.18.13; *Sibyllinische Weissagungen* 2002, S. 260 f.
22 *Div. Inst.* 4.19.5; ebd., S. 265.
23 *Div. Inst.* 7.24.7; ebd., S. 278–281.
24 Siehe hierzu die Zeichnung von Raffael *The Prophets Hosea and Jonah* (ca. 1510) in der Armand Hammer Collection, National Gallery of Art, URL: https://www.nga.gov/conservation/paper/raphael-hosea-jonah.html (10.01.2024).
25 Übersetzungen biblischer Texte folgen der Ausgabe: *Neue Jerusalemer Bibel. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel*, hg. v. Alfon Deissler u. Anton Vögtle in Verbindung mit Johannes M. Nützel, Freiburg i. Br. et al. 1985. Hier eigene Hervorh.
26 So argumentiert explizit beispielsweise D'Orazio, *Il Chiostro del Bramante*, S. 65.
27 Guerrini spricht etwa davon, die Sibyllen seien „colte nell'atto di scrivere le loro profezie". Roberto Guerrini, „Le *Divinae Institutiones* di Lattanzio e il pavimento del Duomo di Siena. Ermete e le Sibille", in: *Il Duomo come libro aperto. Leggere l'arte della Chiesa*, hg. v. Senio Bruschelli, Siena 1997, S. 51–66, hier S. 57.
28 Wolfger Stumpfe, *Sibyllendarstellung im Italien der frühen Neuzeit. Über die Identität und den Bedeutungsgehalt einer heidnisch-christlichen Figur*, Trier 2005, S. 102.
29 Stumpfe (ebd.) zitiert diesbezüglich eine Stelle aus dem 7. Brief Abaelards an Héloise, in dem dieser äußert, die Sibyllen stünden aufgrund ihrer Kenntnis des ‚Niedergefahren zur Hölle' „über den Propheten".
30 Siehe hierzu den knappen Verweis bei Stumpfe (ebd.). Urnen dienten freilich auch als Behältnisse für Schriften, und auch in dieser Funktion hätten sie ihren Platz in der Szenerie des Freskos.
31 Zit. nach *Sibyllinische Weissagungen* 2002, S. 226 f.
32 So Oberhuber, *Raffael*, S. 138.

DOI: 10.13173/9783447121804.587
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Achilles oder Egil?
Globale Wissensgeschichten im Franks Casket

Zu den besonderen Schätzen des British Museum in London gehört ein aus Walknochen gefertigtes Kästchen, das sogenannte ‚Franks Casket'. Dessen Name leitet sich von dem Sammler Augustus Wollaston Franks her, der es dem Museum vermachte.[1] Das Kästchen besitzt alle Eigenschaften eines archäologischen Fragments, nicht zuletzt, weil es in gleich zweifacher Hinsicht unvollständig erhalten ist. Einerseits fehlen die silbernen – und möglicherweise (halb)edelsteinbesetzten – Beschläge, die das Behältnis ursprünglich zierten, andererseits befindet sich eine Seite des Kästchens gar nicht im British Museum, sondern im Museo Nazionale del Bargello, Florenz. (Auf die komplexe Geschichte der Auffindung des Kästchens im 19. Jahrhundert werden wir weiter unten noch einmal zu sprechen kommen.) Zudem betont das Kästchen selbst mittels seiner Ikonographie und Inschriften den quasi-archäologischen Charakter und die besondere Zeitlichkeit, die es auszeichnen – etwa, indem es in einem in Runen geschriebenen, rätselartigen Gedicht über einen gestrandeten Wal seinen eigenen materiellen Ursprung thematisiert und damit zugleich die Liminalität eines Gegenstands markiert, der aus den Überresten eines einst lebendigen Wesens gefertigt wurde und dessen Existenz sich somit der Transformation von lebender zu toter Materie verdankt. Wie die Kunsthistorikerin Catherine E. Karkov bemerkt, könnte sich das Kästchen daher besonders gut als Behältnis für eine Reliquie oder ein Evangelienbuch geeignet haben. In beiden Fällen hätten wir es mit Objekten zu tun, die der mittelalterlichen Auffassung nach in engem Zusammenhang mit einer solchen Liminalität gesehen wurden und Gegenstand mittelalterlicher ‚archäologischer' Phantasien waren. Allerdings ist eine solche Nutzung für das Franks Casket nicht mehr nachweisbar.[2] Durch die Verwendung von Runen – „an archaic, historicizing form of script"[3] – wird der archäologische Charakter des Kästchens zusätzlich untermauert, ebenso wie durch die Kombination unterschiedlicher, aus ihrem narrativen Zusammenhang gerissener und oft eigentümlich offener Szenen aus Mythologie und Geschichte, die allesamt in einer – vom Zeitpunkt der Herstellung des Kästchens aus betrachtet – weit zurückliegenden Vergangenheit angesiedelt sind.

Wir werden im Verlauf der Diskussion auf die komplexen Zeitlichkeitsvorstellungen zurückkommen, die das Kästchen mittels seines bildlichen und textlichen Programms evoziert. In diesem Beitrag soll es jedoch vor allem um den besonderen transkulturellen, beinahe imperial anmutenden Anspruch gehen, der sich aus der künstlerischen Gestaltung des Runenkästchens ablesen lässt. Durch sein fast schon enzyklopädisch zu nennendes ikonographisches Programm bringt es Motive einer Vielzahl literarischer und historischer Traditionen zusammen: christliche Szenen, römisch-jüdische Geschichte, germanische Heldensage, die legendarische Frühgeschichte des antiken Roms und – möglicherweise – den Trojanischen Krieg. Zugleich zeigt sich das Franks Casket auch als Gegenstand, der nicht nur zwischen literarischen und his-

DOI: 10.13173/97834471218804.618
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

torischen Stoffen, sondern auch zwischen Gattungen, Medien und Sprachen oszilliert.[4] Mit seiner vielfältigen Verflechtung von Traditionen und Wissensgegenständen unterschiedlicher geschichtlicher Epochen und kultureller Zusammenhänge sowie der Zusammenführung unterschiedlicher sprachlicher und künstlerischer Ausdrucksformen beansprucht das Franks Casket – so die erste These unseres Beitrags – für die frühmittelalterliche Gemeinschaft, aus der es stammt, Teilhabe an weltgeschichtlichen Zusammenhängen.[5] Unsere Interpretation geht also über eine rein synkretistische Deutung hinaus, bei der die Vermischung christlicher und heidnischer Elemente letztlich christlich-allegorisch gedeutet wird, wie es etwa Marijane Osborn in einem einflussreichen Artikel vorgeschlagen hat und in Deutungen des Kästchens bis heute geläufig ist.[6] Vielmehr formuliert das Kästchen unserer Lesart zufolge über seine vielfältigen Verflechtungen einen umfassenderen Geltungsanspruch, der gängige religiöse oder politische Deutungsmuster sprengt, während er sie zugleich subsumiert. Dieser beinahe schon ‚global' anmutende Geltungsanspruch, so unsere zweite, mit der ersten zusammenhängende These, manifestiert sich insbesondere in der Ikonographie des Deckels: Hier werden kulturelle Traditionen nicht einfach miteinander verbunden oder in Beziehung gesetzt, vielmehr wird deren Verflochtenheit vermittels einer gezielten Mehrdeutigkeit als solche performativ inszeniert.[7] Indem das Deckelbild antike und germanische Sagengestalten in strategischer Uneindeutigkeit miteinander verschwimmen lässt, hebt es die Grenzen zwischen den für die Schöpfer des Kästchens bzw. deren Auftraggeber·innen potenziell relevanten Traditionen auf und erlaubt es ihnen, gleichberechtigt an ihnen *allen* zu partizipieren. Insofern zeigt die Ikonographie des Kästchens geradezu paradigmatisch, wie der Transfer der verschiedenen Geschichts- und Erzähltraditionen, auf die es verweist, in ein neues Wissen mündet – ein Wissen, dessen Autorität sich aus eben diesen geradezu klassischen Stoffen speist und das gleichzeitig im Verweben und Verschwimmen dieser Traditionen einen Anspruch auf Globalität im Sinne einer *entangled history* erhebt.

Dazu ein paar erläuternde Worte, bevor wir uns dem Kästchen selbst zuwenden: Beim Konzept der *entangled history*, wie es von der neueren globalgeschichtlichen Forschung vertreten wird, handelt es sich um eine historische Perspektive, die nach den zahlreichen und vielfältigen kulturellen, sozialen, ökonomischen und politischen Beziehungen fragt, welche die Grenzen der herkömmlichen, meist in eurozentrischem Geist konstruierten Kulturräume und Epochen überschreiten. Insofern geht es der neueren Globalgeschichte nicht darum, Globalität als ein spezifisches Objekt zu definieren oder gar um die Konstruktion einer totalisierenden Geschichte, sondern darum, über eine neue Forschungsperspektive Verflechtungsprozesse als solche zu erkennen und zu verstehen.[8]

Aus der Perspektive der Vormoderne-Forschung erfordern methodisch-theoretische Anleihen bei der globalgeschichtlichen Forschung jedoch eine gewisse Vorsicht. Auch wenn dieser Ansatz seine kulturelle Offenheit betont, neigt er doch dazu, seine Aufmerksamkeit bevorzugt Phänomenen der Moderne zu widmen und sich vor allem für diejenigen Beziehungen und Verflechtungen zu interessieren, die in einem modernisierungstheoretischen Kontext wichtig und beschreibbar erscheinen. Anders ausgedrückt: Der globalgeschichtliche Ansatz schwankt in seiner Wahrnehmung des Globalen letztlich zwischen einer Globalgeschichte als Perspektive, deren Aufmerksamkeit jedem kulturübergreifenden Verflechtungsprozess gelten müsste – selbst wenn es sich dabei um Phänomene aus der frühen Bronzezeit handelte –, und einer als Gegenstand begriffenen Globalgeschichte, deren Blick transkulturelle Verflechtungen nur erfasst, sofern sich diese in den Kategorien eines modernen Globalisierungsnarrativs beschreiben lassen. Letztgenannter Großerzählung zufolge setzt die eigentliche Globalisierung um etwa 1800 ein

DOI: 10.13173/9783447121804.618
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

und ist eng mit der Industriellen Revolution sowie der ebenfalls damit verbundenen europäischen kolonialen Expansion verknüpft. So sieht beispielsweise Jürgen Osterhammel die Selbstreflexivität des modernen Globalisierungsprozesses als *das* zentrale Kriterium, mit dessen Hilfe die moderne Globalisierung als die eigentliche und erste wirkliche Globalisierung erkannt und von älteren Verflechtungsphänomenen abgegrenzt werden kann.[9] Dieser moderne Globalisierungsprozess wird dem modernisierungstheoretischen Narrativ zufolge in jüngerer Zeit in seiner historischen Einmaligkeit zusätzlich gesteigert durch die Entstehung neuer digitaler Technologien und die mit ihnen einhergehenden neuen Medien. Nähme man diesen zweiten, modernisierungstheoretisch angereicherten Begriff der Globalgeschichte zum Maßstab, müsste unsere auf mittelalterliche Gegenstände fokussierende Verflechtungsanalyse natürlich anachronistisch erscheinen. Allerdings zeigt die Ikonographie des Franks Casket mit ihrer Verknüpfung von Traditionen ganz unterschiedlicher kultureller und geographischer Herkunft, dass kulturübergreifende Verflechtungsprozesse, wie sie die moderne Globalgeschichte beschreibt, durchaus auch in der Vormoderne stattfanden und zumindest auf der Darstellungsebene auch reflektiert werden konnten – im vorliegenden Fall mit überwiegend ästhetischen Mitteln. Insofern geht es uns in unserem Beitrag nicht zuletzt auch darum, zu zeigen, dass ein verflechtungstheoretisches Konzept des Globalen keineswegs Teil einer modernisierungstheoretischen Großerzählung sein muss, sondern auch für die Vormoderne fruchtbar gemacht werden kann.

Das Runenkästchen und seine Ikonographie

Das Franks Casket misst 23 × 19 × 13 cm und ist auf allen vier Außenseiten und dem Deckel mit kunstvoll geschnitzten Bildern und Inschriften verziert (Abb. 1). Wie bereits erwähnt, verweisen die bildlichen Darstellun-

DOI: 10.13173/97834471218O4.618
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 1: *Franks Casket* (frühes 8. Jh.). Walbein, 22,9 × 19 × 13 cm. London, British Museum, 1867,0120.1 und Florenz, Museo Nazionale del Bargello

DOI: 10.13173/9783447121804.618
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

gen und die sie umgebenden Texte auf eine Reihe unterschiedlicher Traditionen und Erzählstoffe. Diese reichen vom Neuen Testament (die Anbetung der Heiligen Drei Könige) über das Geschichtswerk Flavius Josephus' (die Eroberung Jerusalems durch Titus im Jahre 70)[10] und die Aufzucht von Romulus und Remus durch eine Wölfin bis hin zu Wieland dem Schmied. Leslie Webster, eine der führenden Autoritäten zum Franks Casket, nennt es „a remarkably ambitious object, whose maker created a unique and eloquent idiom for conveying stories from diverse cultures in a new and accessible way";[11] wir selbst sprachen weiter oben von einem beinahe enzyklopädisch anmutenden Programm. Dem Postulat kultureller Diversität steht allerdings Websters These entgegen, dass das ikonographische Programm des Kästchens zweigeteilt sei: Ihrer Ansicht nach stehen jeweils drei Anspielungen auf die jüdisch-christlich-römische Geschichte drei germanischen Legenden gegenüber. Es würde folglich die einheimische Tradition einer fremden gegenübergestellt. So betont Webster, dass es sich bei der Auswahl der behandelten Stoffe um „a carefully constructed series of paired moral tales or parables" handele. Dabei kommentieren Webster zufolge die römisch-christlichen Szenen die germanischen bzw. interpretieren sie im Sinne eines (oft nur implizit durch die vorausgesetzte Kenntnis des weiteren Verlaufs der Heilsgeschichte angedeuteten) Heilsversprechens.[12] Auch wenn eine solche synkretistische Lesart natürlich möglich ist, wird die Idee einer paarweisen Aufteilung durch die Vielzahl bildübergreifender Motive (z. B. Exil, Leid und Erlösung, gute und schlechte Formen von Herrschaft) zumindest bis zu einem gewissen Grad in Frage gestellt.[13] Zudem ist unklar, inwieweit eine Gegenüberstellung ‚einheimischer' und ‚fremder' Traditionen aus frühmittelalterlicher Perspektive Sinn ergibt bzw. überall und zu jeder Zeit vorgenommen wurde. So wird inzwischen vermehrt darauf hingewiesen, dass frühmittelalterliche Herrscher·innen auf den britischen Inseln – unabhängig davon, ob sie (unserer Kenntnis nach) englisch- oder keltischsprachig waren – sowohl ikonographisch als auch in ihrer materiellen Kultur gern eine Kontinuität mit dem römischen Reich beanspruchten. Das Reliefbild auf dem sogenannten ‚Repton Stone' (das Fragment eines Steinkreuzes aus dem frühen 8. Jahrhundert) zeigt beispielsweise einen berittenen Krieger, möglicherweise Æthelbald von Merzien (herrschte von 716–757), dessen Darstellungsweise sich auf ganz unterschiedliche kulturelle Traditionen zu beziehen scheint: Der Archäologin Susan Oosthuizen zufolge sind Teile der Kleidung (Hemd und Hose) sowie das umgegürtete Kurzschwert (*seax*) typisch germanisch, der Schnurrbart könne ebenfalls germanisch oder auch keltisch sein. Dagegen folge die Darstellung von Pferd, Sattel und Reithaltung wie auch jene von Rock, Haartracht und Diadem spätantiken römischen (hier vor allem byzantinischen) Vorlagen.[14]

Im Falle des Franks Casket gibt es mindestens noch einen weiteren Aspekt, der eindeutige kulturelle Zuschreibungen erschwert: Zwei Bilder lassen sich nicht mit Sicherheit identifizieren. Das eine stellt ein eigentümlich pferdeartiges Wesen dar, das aufrecht auf einer Art kleinem Erdhügel thront und aus dessen Gesicht ein schnabelgleiches Objekt hervorragt, um das sich eine Schlange windet. Man hat diese Figur unter anderem als den germanischen Gott Baldr interpretiert oder als Anspielung auf die keltische Sagengestalt Rhiannon. Insbesondere in der frühen Forschung wurde die Darstellung auch häufig als Szene aus der Nibelungen-Sage (in ihrer altnordischen Fassung) gedeutet.[15] In allen drei Fällen erweisen sich die Zuschreibungen jedoch als äußerst spekulativ.

Zumindest ist hier ein Verweis auf eine möglicherweise unbekannte germanische (oder auch keltische) Tradition auf den ersten Blick naheliegender als bei dem zweiten Bild, das uns Rätsel aufgibt. Dieses befindet sich auf dem Deckel und zeigt eine Kampfszene, die um ein zentrales, kreisförmiges Feld, die Grundfläche des verlustig gegangenen Knaufs oder Griffs, angeordnet ist.[16] Rechts des Kreises befindet

DOI: 10.13173/97834471218O4.618
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 2: Belagerungsszene. Deckel des *Franks Casket* (frühes 8. Jh.). London, British Museum, 1867,0120.1

sich ein Bogenschütze, der anscheinend im Alleingang eine befestigte Anlage gegen einen Trupp Angreifer links des fehlenden Knaufs zu verteidigen scheint. In der befestigten Anlage befindet sich eine Art Gebäude, in dem sich eine verhüllte Gestalt aufhält (Abb. 2).

Die Ikonographie des Deckels ist nicht zuletzt aufgrund der einzigen Inschrift, die die Oberseite des Kästchens ziert, sehr unterschiedlich gedeutet worden. Diese besteht aus einem einzigen Wort in Runen, ᚠᚷᛁᛚᛁ, das durch seine Platzierung nahezulegen scheint, dass es den Bogenschützen bezeichnen soll. Transliteriert ergeben die Runen das Wort *ægili*, das vom überwiegenden Teil der Forschung als germanischer Eigenname ‚Egill' interpretiert wurde, obwohl einige Forscher darauf hingewiesen haben, dass es ebenso gut den Namen des größten griechischen Helden im Trojanischen Krieg bezeichnen könnte, nämlich die Hauptfigur der *Ilias*: Achilles. Rein phonologisch und graphematisch gesehen wären beide Lesarten plausibel, weil eine altenglische Runeninschrift, die den Namen ‚Achilles' wiedergibt, nicht oder zumindest kaum von einer zu unterscheiden wäre, die den Namen ‚Egill' nennt: Die spezifische Kombination von altenglischem Lautsystem und seiner runischen Wiedergabe macht beide Lesarten gleichermaßen möglich. Zumindest rein sprachlich gesehen würden also ein griechisch-antiker und ein germanischer Held aufgrund der spezifischen Bedingungen eines in runischen Lettern geschriebenen Altenglischen unausweichlich in eins fließen.

Um es gleich vorwegzunehmen: Wir werden keinesfalls versuchen, das Rätsel zu lösen, also eindeutige Beweise für die Richtigkeit der einen oder der anderen Deutung zu liefern, wie es die bisherige Forschung gewöhnlich zu tun pflegte. Im Gegenteil, wie eingangs schon angedeutet, wollen wir zeigen, dass gerade die spezifische Kombination aus sprachlicher und ikonographischer Rätselstruktur des Deckels im Verbund bzw. Dialog sowohl mit der Ikonographie des Objekts als auch mit seiner physischen Gestaltung im Ganzen so etwas wie eine kulturpolitische Botschaft sendet. Was uns das Kästchen durch die Vielfalt seiner historischen und literarischen Bezüge wie auch mit Hilfe seiner spezifisch medialen Komplexität zeigt, soll als kühner ästhetischer Versuch verstanden werden, für die Kultur der frühmittelalterlichen Bewohner·innen Britanniens einen Anspruch auf Teilhabe an den literarischen und ästhetischen Tradi-

DOI: 10.13173/97834471218O4.618
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

tionen der mediterranen Antike zu erheben. Dieser Anspruch auf Teilhabe kulminiert einerseits in der Ambiguität der Deckelikonographie, nimmt aber andererseits auch von dort seinen Ausgang und verknüpft damit die unterschiedlichen Motive und Traditionen, auf die das Kästchen auf seinen verschiedenen Seiten verweist, miteinander zu einem spannungsreichen Ganzen. Damit erweist sich die bereits konstatierte Ambiguität der Deckelikonographie als in mehrfacher Hinsicht strategisch. Gerade weil man das Bild sowohl der germanischen als auch der antiken Sagenwelt zuordnen kann und diese Mehrdeutigkeit durch den nun eben keine Sicherheit bietenden Namen noch gesteigert wird, entsteht der Effekt einer Kippfigur, in der die historischen Epochen und kulturellen Traditionen unauflöslich miteinander verwoben werden – und zwar im Sinne eines bewusst herausgestellten Sowohl-als-Auch.

Der historische Kontext

Aufgrund sprachlicher, runologischer und kunsthistorischer Eigenheiten geht die Forschung inzwischen mehrheitlich davon aus, dass das Franks Casket in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung in Nordhumbrien gefertigt wurde, einem Königreich, das zu dieser Zeit große Teile des heutigen Nordengland und Südschottland umfasste.[17] Karkov zitiert einen unveröffentlichten Vortrag der Runologin Gaby Waxenberger, dem zufolge das Kästchen möglicherweise aus Whitby oder Jarrow stammen könnte.[18] Der in Nordhumbrien gebürtige und ebenfalls im Kloster Jarrow ansässige Mönch Beda, dessen um 731 abgeschlossene ‚Kirchengeschichte des englischen Geschlechts' (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*) bis in die frühe Neuzeit hinein eines der einflussreichsten Geschichtswerke der europäischen Vormoderne darstellte, beschreibt dieses Königreich als besonders herausragenden Teil der sieben ‚englischen' Königreiche, die zu dieser Zeit in Britannien existierten – der sogenannten Heptarchie – und beansprucht für es zumindest zeitweilig eine gewisse Vormachtstellung.[19] Die gleichzeitig andauernde Existenz anderer Königreiche (sowohl jene der englischen Heptarchie als auch solche unter keltischsprachigen Herrscher·innen) legt nahe, dass es sich nicht um eine tatsächliche Herrschaft handelte, sondern um eine Art Hegemonie. Der Historiker Nicholas Higham vermutet, dass Beda versuchte, die politische Situation des 7. und 8. Jahrhunderts in Strukturen zu beschreiben, die jenen während der römischen Okkupation Britanniens glichen, wobei er letztgenannte irrtümlich als Vasallenverhältnis zwischen dem Römischen Reich und örtlichen Kleinfürsten ansah. Auch wenn Beda die tatsächliche Organisation des Römischen Reichs in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten missverstand, war es sein offenkundiges Bestreben, das Britannien seiner Zeit quasi als Römisches Reich im Kleinen darzustellen. Dafür spricht auch die mit Sicherheit bewusst gewählte Form *imperavit* (von *imperare*, „befehlen, gebieten"), die er im Zusammenhang mit jenen Herrschern verwendet, denen er eine solche Hegemonialstellung zuerkennt: Zwar verwendet Beda aus naheliegenden Gründen nicht das Substantiv *imperator*, doch versucht er offensichtlich, den zeitgenössischen Königreichen Britanniens – dessen Vergangenheit als ehemalige römische Provinz er nicht nur ausführlich behandelt, sondern durchgehend immer wieder betont – etwas von der Weltläufigkeit und dem imperialen Glanz des römischen Reiches zu verleihen.[20]

König Offa, der von 757 bis zu seinem Tod 796 das im 8. Jahrhundert besonders mächtige Königreich Merzien (Nordhumbriens südlichen Nachbarn) regierte und für sich vermutlich eine ähnliche Vormachtstellung beanspruchte wie Beda für die früheren nordhumbrischen Könige, ging sogar noch weiter. Er ließ Münzen prägen, auf denen er im Stil eines römischen Kaisers abgebildet war. Zudem waren die Münzen mit Inschriften wie „OFFA REX" oder sogar „OFFA REX

DOI: 10.13173/97834471218O4.618
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

MERCIOR[VM]“ (Abb. 3) versehen. Eine heute im British Museum befindliche, jedoch in Rom gefundene Münze mit der Aufschrift „OFFA REX“ trägt zusätzlich arabische Schriftzeichen (Abb. 4), die mit großer Detailtreue die Inschrift eines zeitgenössischen arabischen Dinars kopieren. Arabische Dinare dienten v. a. im Mittelmeerraum als wichtiges Zahlungsmittel. Die Existenz ähnlicher, zur gleichen Zeit am karolingischen Hof hergestellter Münzen legt nahe, dass auch Offas Imitat für den Fernhandel bestimmt war und seinen Namen weit über die Grenzen Britanniens hinaus bis in den damals zu großen Teilen arabisch geprägten Mittelmeerraum bekannt machen sollte. Die Verwendung lateinischer und arabischer Inschriften zeugt daher von Offas weitreichenden Ambitionen.[21] Offas Zeitgenosse Æthelberht II, der von ihm im Jahr 794 (möglicherweise aufgrund einer Rebellion gegen Offas Oberherrschaft) hingerichtete und später heiliggesprochene König von East Anglia, ließ seinerseits einen anglischen ‚Penny‘ (*sceat*) prägen, dessen eine Seite sein Porträt und Name zieren, während die andere neben dem Wort REX die Wölfin beim Säugen von Romulus und Remus zeigt.[22]

Aber auch jenseits des Politischen lassen sich für das frühmittelalterliche Britannien weitreichende kulturelle Netzwerke nachzeichnen, die es mit der Kultur des Kontinents, insbesondere des Mittelmeerraums, verbanden und ein Anknüpfen an spätantike kulturelle Traditionen ermöglichten. So war die englische Geistlichkeit überregional hervorragend vernetzt: Frühe Bischöfe der ‚englischen Kirche‘ (neben der auch noch die von Beda als nicht orthodox angesehenen keltischen Kirchen existierten) kamen aus Frankreich, Italien und Nordafrika, so z. B. Paulinus von York, der in Italien geboren wurde, oder Theodor von Tharsus, der siebte Erzbischof von Canterbury. Bereits im 7. Jahrhundert reisten englische Geistliche nach Italien und Frankreich und brachten von dort sowohl Bücher und andere religiöse Gegenstände (u. a. Ikonen und Reliquiare – Webster spricht von einem ‚Massenimport‘ religiöser Objekte im 7. Jahrhundert) – als auch Handwerker und Experten mit.[23] Wilfrid von York (634–709/710) reiste dreimal nach Rom, unter anderem, um mittels eines päpstlichen Erlasses sein verlorengegangenes Bistum zurückzuerlangen, und brachte von dort ebenfalls verschiedene Objekte mit. Das Franks Casket (Abb. 5) selbst weist auffällige Parallelen zu einem Elfenbeinkästchen aus dem späten 4. oder frühen 5. Jahrhundert auf, das sich heute im Museo di Santa Giulia in San Salvatore (Brescia, Norditalien) befindet: die so genannte ‚Lipsanothek von Brescia‘ (Abb. 6). Neben seiner Konstruktionsweise (bis hin zu den Seitenpfeilern und der Anbringung des Schlosses) ähnelt es dem Franks Casket auch in der bildlichen Anordnung, wobei anstelle von umgebenden Texten Bildkommentare zur Anwendung kommen. Allerdings handelt es sich bei den Abbildungen auf der Lipsanothek um rein christliche Motive. Hier werden die zentralen Bilder, die Szenen aus dem Neuen Testament zeigen, durch alttestamentliche Darstellungen gerahmt. Webster, die sich in ihrer paarweisen Deutung der Szenen auf dem Franks Casket durch eine ähnliche Anordnung auf der Lipsanothek bestätigt fühlt, mutmaßt, dass ein vergleichbares Objekt als Vorlage für das Franks Casket gedient haben könnte.[24]

Abb. 3: *Penny Offas von Merzien* (757–796). Silber, 17 mm Durchmesser. Berlin, Staatliche Museen zu Berlin, Münzkabinett, Inv. Nr. 18217633

Abb. 4: *Dinar Offas von Merzien* (773–796). Gold, 20 mm Durchmesser. London, British Museum, 1913,1213.1

Der Deckel im Zusammenspiel mit den anderen Paneelen

Auch wenn die Kostbarkeit der Materialien, aus denen das Kästchen und seine Beschläge gefertigt wurden, und die Kunstfertigkeit seiner Verzierungen darauf schließen lassen, dass es dem Umfeld kirchlicher oder weltlicher Eliten entstammt, ist weder etwas über seine ursprünglichen Besitzer·innen noch über seine ursprüngliche Nutzung bekannt. Die Forschungsliteratur ist diesbezüglich reich an Theorien, bis hin zu Namen möglicher Besitzer·innen; diese bleiben bislang jedoch rein spekulativ. Aber auch wenn wir

DOI: 10.13173/9783447121804.618
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

nicht wissen, welchem gesellschaftlichen Milieu das Franks Casket letztlich entstammt,[25] zeigt der vorangegangene kurze Überblick doch, dass im Britannien des 8. Jahrhunderts weitreichende Kenntnisse und Kontakte existierten, welche die komplexen geographischen und kulturellen Anspielungen der Ikonographie des Franks Casket erklären können. Wie schon im Falle von Offas Münze handelt es sich beim Franks Casket also um ein Objekt, das bereits in seinem historischen Entstehungskontext Anspruch auf Globalität im oben erläuterten Sinne erhebt.

Wie bereits erwähnt, lassen sich die Darstellungen auf dem Kästchen – mit der Ausnahme der von der modernen Forschung nicht erklärbaren Bilder auf der rechten Seite und dem Deckel – mit großer Eindeutigkeit bestimmten kulturellen Kontexten und Stofftraditionen zuordnen. So folgt beispielsweise die Anbetung der Könige klar erkennbaren römischen Konventionen (u. a. hält Maria ein Bildnis des Christuskindes in einem ovalen Rahmen) und hätte von einem religiös gebildeten Laien selbst dann entschlüsselt werden können, wenn das Bild nicht die Runeninschrift ᛗᚨᚷᚨᛁ (*magi*) getragen hätte.[26] Andere Bilder werden durch umfangreichere Schrifttexte erläutert, die jeweils eine Darstellung aufhellen, der es ansonsten vielleicht an Identifizierbarkeit gemangelt hätte. So befinden sich beispielsweise auf der in fünf Einzeltafeln aufgeteilten Rückseite, die Titus' Eroberung Jerusalems zeigt, die Hinweise „herfegtaþ | +titusendgiuþeasu" („Hier kämpfen Titus und die Juden") sowie „hic fugiant Hierusalim habitatores" („Hier fliehen die Einwohner aus Jerusalem"). Interessanterweise sind alle Abbildungen – auch diejenigen, die sich eindeutig identifizieren lassen, – in der einen oder anderen Hinsicht ungewöhnlich, etwa indem sie eine wenig bekannte oder selten abgebildete Szene darstellen: Zum Beispiel zeigt die Darstellung von Romulus und Remus nicht nur die Auffindung der – möglicherweise bereits bärtigen – Zwillinge durch mehrere Schäfer, sondern auch zwei Wölfe statt einem.[27] Auch andere Bilder fügen bekannten Szenen ungewöhnliche bzw. eigentümliche Elemente hinzu. So geht beispielsweise den Heiligen Drei Königen ein eigentümlicher, enten- oder gänseartiger Vogel voran – möglicherweise der Heilige Geist oder, wie James Lang scharfsinnig bemerkt hat, eine aus dem daneben befindlichen Paneel entkommene Gans, die aus der Wieland-Szene, in der Gänse und Kinder getötet werden, in die rettende Gegenwart des Christuskindes geflohen ist. Diese Gans erweist sich als ein weiteres, nicht in einer allumfassenden Deutung aufgehendes Verbindungselement zwischen den verschiedenen Darstellungen. Sie findet sich auch auf dem rechts über Eck anschließenden Bild unterhalb des über den Grabhügel gebeugten Pferdes wieder.[28] Philip Webster Souers weist auf die Besonderheit der Gans in der Anbetungsszene hin, für die es keinen Präzedenzfall gäbe: „There is no representation of the Magi, even combined with the Nativity, that contains a bird or fowl".[29] Wie Marijane Osborn in einem noch unveröffentlichten Aufsatz anmerkt, wird die ‚überflüssige' Gans durch die darunter befindlichen Runen zusätzlich hervorgehoben: Diese ergeben das Wort ᚷᚨ : ᛋᚱᛁᚳ (ga:sric), das im Altenglischen ansonsten unbekannt ist, seiner Etymologie wegen aber wohl als „der/die/das Schreckensreiche" übersetzt werden könne und hier möglichweise eine den Wal bezeichnende *Kenning* darstelle, also eine im Altenglischen und Altnordischen gebräuchliche verrätselnde Metapher. Das Wort wird durch zwei eigentlich unnötige, d. h. orthographisch nicht sinnvolle Punkte genau unterhalb des Vogels geteilt, wodurch der Blick auf das Wort *gas*, „Gans" gelenkt wird, das im Wort *gasric* lautlich, wenngleich nicht etymologisch vorhanden ist.[30]

Die Funktion der Schrifttexte auf dem Kästchen erschöpft sich allerdings nicht in der unterstützenden Vereindeutigung der visuellen Botschaft. Im Gegenteil: Auch den Textpassagen eignet häufig eine rätselhafte Struktur. So sind etwa die Vokale auf dem rechten Seitenpaneel verschlüsselt, zudem sind hier und auf dem linken Seitenpaneel die Runen bildumlaufend angebracht, so dass die unte-

DOI: 10.13173/97834471218O4.618
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 5 (links): *Franks Casket* (frühes 8. Jh.). Walbein, 22,9 × 19 × 13 cm. London, British Museum, 1867,0120.1. Abb. 6 (rechts): *Lipsanothek von Brescia* (spätes 4. Jh.). Elfenbein, 32 × 25 × 22 cm. Brescia, Museo di Santa Giulia

re Runenreihe für die Betrachtenden auf dem Kopf steht (es sei denn, sie drehten das Kästchen beim Lesen). Auf der Vorderseite dagegen verlaufen die unter den Bildern befindlichen Runen horizontal gesehen richtig herum, dafür aber in umgekehrter Reihenfolge, also von rechts nach links.[31] Darüber hinaus wechselt auch die Sprache: Es begegnen sowohl lateinische als auch altenglische Texte bzw. Textteile sowie – über dem bereits beschriebenen Bild der Eroberung Jerusalems – das Nebeneinander von Runen und lateinischen Buchstaben: HICFUGIANT-HIERUSALIM | ᚻᛁᚳᚠᚢᚷᛁᚪᚾᛏᚻᛁᛖᚱᚢᛋᚪᛚᛁᛗ.

Die Gestaltung des Deckels weist hier eine Besonderheit auf: Während die Bilddarstellungen auf den Seiten des Kästchens jeweils durch Randinschriften gerahmt werden, gibt es auf dem Deckel überhaupt nur das eine Schriftbeispiel, eben das Wort ᚠᚷᛁᚾ, das sich in dem Winkel befindet, der zwischen dem Hinterkopf und dem Rücken des sich vorbeugenden Schützen entsteht. Allerdings fehlen Teile des Deckels, sodass die Möglichkeit besteht, dass dieser ursprünglich noch weitere Inschriften aufwies. Das bedeutet jedoch nicht, dass diese auch notwendigerweise Hinweise auf die Identität des Bogenschützen geliefert haben müssen: Die Runeninschrift, welche die Darstellungen Wielands und der Anbetung der Könige umgibt, steht beispielsweise in keinem direkten Zusammenhang mit den Bildern, sondern stellt ein Gedicht dar, das offenbar das Stranden eines Wals beschreibt und damit in verrätselnder Weise auf den materialen Ursprung des Kästchens („Walbein“) anspielt. Auch die Inschrift ᚠᚷᛁᚾ braucht also keinesfalls einen eindeutigen Hinweis auf die Identität des Bogenschützen oder die mit ihm verbundene Legende gegeben zu haben.

Unabhängig von der möglichen früheren Existenz weiterer Inschriften ist das Wort *ægili*, wie Amy Vandersall gezeigt hat, aber auch durch die materielle Struktur der Schnitzerei in der gleichen Weise in das Bild integriert wie die es umgebenden visuellen Elemente (Abb. 7a).[32] Dadurch unterschei-

DOI: 10.13173/97834471218804.618
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 7 a und b: „ᚠᚷᛁᚾᛁ“ (*ægili*) und „ᛗᚨᚷᛁ“ (*magi*). Details des *Franks Casket* (frühes 8. Jh.). London, British Museum, 1867,0120.1

det es sich beispielsweise von dem ebenfalls in das betreffende Bild eingefügten, jedoch auf einem eigenen Schriftträger befindlichen und in Runen geschriebenen Wort *magi* auf dem rechten Paneel der Vorderseite, das wie ein visueller Fremdkörper bzw. eine Art Namensschild in die linke Ecke der Darstellung eingeschoben ist (Abb. 7b).

Nicht alle der genannten Rätsel beschäftigen die Forschung heutzutage mit gleicher Intensität. Während etwa das pferdeähnliche Wesen sowohl hinsichtlich seiner Ikonographie als auch hinsichtlich der Bedeutung der potenziell explanativen Inschrift rätselhaft bleibt, hat sich die Forschung im Falle der Deckelikonographie pragmatischerweise – und mehr oder weniger implizit – auf eine germanische Interpretation geeinigt, ohne dass jedoch neue Argumente aufgetaucht wären, um eine solche Lesart zu stützen. Aktuell gehen die meisten Wissenschaftler·innen davon aus, dass es sich bei dem Bogenschützen um Egil, den Bruder Wielands, handelt. So bemerkt etwa Webster: „[T]here can be no reason to doubt that this probably represents some lost episode from an Egil story.“[33] Damit würde der Deckel gut zur Abbildung auf der Vorderseite des Kästchens passen, denn auf deren linker Seite finden sich, wie erwähnt, ebenfalls Darstellungen, die aus dem Sagenkreis Wielands stammen. Andererseits zeichnen sich die übrigen Erzählstoffe, auf die das Kästchen Bezug nimmt und die sich eindeutig zuordnen lassen (Wieland der Schmied, Christi Geburt, Romulus und Remus, die Eroberung Jerusalems), gerade nicht dadurch aus, dass sie außerhalb des Kontexts des Kästchens eng mit einander verwoben wären. Zudem hat Osborn darauf hingewiesen, dass es keineswegs gesichert ist, dass Wieland auch in der altenglischen Überlieferung einen Bruder namens Egil besaß, wie es in der deutlich späteren altnordischen *Völundarkviða* der Fall ist. Es könne sich bei dieser Figur um eine spätere Hinzufügung handeln: „If Egil was not yet in the Weland story, he is not the archer on the lid, either.“[34]

Womöglich ist dieser inzwischen gleichsam durch Gewohnheit etablierte und eigentlich nicht recht motivierte Forschungskonsens über die Identität des Bogenschützens auf dem Deckel auch nur das Resultat der Frustration im Angesicht eines unlösbaren Rätsels, denn er basiert ja, wie erwähnt, auf keiner neuen Evidenz. Das runische Einzelwort *ægili* könnte, wie wir gesehen haben, genauso gut auch den homerischen Halbgott Achilles bezeichnen: *Achilli*. Zugegeben, nur eine vergleichsweise kleine Zahl an Forschenden hat die Achilles-These vertreten; allein dadurch wird sie jedoch noch nicht entkräftet. Allerdings überrascht es in diesem Kontext, dass fast jede·r Befürworter·in der trojanischen Deutung einen anderen Aspekt des Achilles-Kontextes meinte entdecken zu können.

Wilhelm Viëtor schlug bereits im Jahre 1904 eine *Achilles*-Interpretation vor und bezog sich dabei auf den österreichischen Kunsthistoriker Josef Strzygowski.[35] 1959 versuchte Karl Schneider dieser Deutung neues Leben einzuhauchen und Amy Vandersall tat sechzehn Jahre später ein Gleiches. Schneider immerhin unterzog die Grammatik von *ægili* einer genaueren Untersuchung und kam zu dem Schluss, dass die Inschrift die altenglische Variante des Namen Achilles perfekt wiedergebe. Seiner Analyse zufolge kann die überlieferte Zeichenfolge sowohl als Nominativ Singular als auch als Dativ Singular verstanden werden.* Im ersten Fall erläutere der Text schlicht, dass es sich bei dem Bogenschützen um Achilles handele, im zweiten bringe der Text zum Ausdruck, dass die Festungsanlage Achilles gehöre. Schneider schlug vor, dass das Bild Achilles in dem Moment darstelle, in dem er Andromaches Vater Eetion und ihre Brüder in Theben tötete, ein Ereignis, das sie in der *Ilias* ihrem Mann Hektor rückblickend schildert.[36] Dieser Interpretation zufolge würde es sich bei dem Bogenschützen um Achilles und bei der oft als weiblich gedeuteten Figur im Hintergrund um Andromaches Mutter handeln, die von Achilles gefangen gehalten wird. Schneiders interessante Lesart verliert allerdings an

DOI: 10.13173/97834471218O4.618
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Überzeugungskraft, wenn man berücksichtigt, dass er sie unter anderem mit einer inzwischen nicht mehr haltbaren Datierung des Kästchens begründet. Ihm zufolge stammt das Franks Casket aus dem frühen sechsten Jahrhundert, während die heutige Forschung einstimmig vom 8. Jahrhundert ausgeht.[37]

Vandersall hingegen kam 1975 – unter anderem durch den Vergleich der Bildkomposition mit visuellen *Ilias*-Darstellungen aus Antike und Spätantike – zu dem Schluss, dass das Bild auf dem Deckel denjenigen Moment im Trojanischen Krieg zeige, in dem die ohne Achilles kämpfenden Griechen von den Trojanern bis an ihre am Strand liegenden Schiffe zurückgedrängt werden. Vandersall vermutete, dass es sich bei dem Bogenschützen entsprechend gar nicht um Achilles, sondern um den griechischen Helden Teukros handele, den Halbbruder des Aias, welcher als hervorragender Bogenschütze bekannt war. Die Figur hinter dem Bogenschützen wäre dann höchstwahrscheinlich Achilles selbst, der sich beleidigt in sein Zelt zurückgezogen hat. Somit wäre diese Figur keine Frau, wie meist vermutet wurde, sondern der sich in seinem Zorn verhüllende Pelide selbst.[38]

Hier soll noch ein weiterer Vorschlag gemacht werden, der sich zwar nicht durch neue Evidenz belegen lässt, aber sich durch eine gewisse hermeneutische Plausibilität auszeichnet: Da der Bogenschütze zum einen in einem ummauerten Bezirk steht, in dem sich auch die verhüllte, oft als Frau gedeutete Figur in einer Art Gebäudestruktur befindet, und zum anderen das Wort *ægili* Schneider zufolge als Dativ gelesen werden kann – also: *dem* Achilles – könnte die Szene die Stadt Troja darstellen, aus der gerade auf Achilles geschossen bzw. auf seine sprichwörtliche Ferse gezielt wird. Interpretiert man den Schützen entsprechend als Trojaner (Paris) anstelle eines Griechen, würde das auch eine von Vandersall selbst thematisierte argumentative Inkonsistenz erklären, nämlich, dass der Schütze eine einfache Tunika trägt – laut Vandersall in antiken Darstellungen typisch für trojanische Krieger –, während die merkwürdigen, mit hakenartigen Ornamenten verzierten Röcke der heranstürmenden Kämpfer die mit den Griechen (und nur gelegentlich mit Trojanern) assoziierten römischen Leder-*pteryges* darzustellen scheinen.[39] Ikonographisch stützen die jeweiligen Kleiderstile Vandersall zufolge also eine ihrer eigenen Deutung entgegengesetzte Identifikation; ein Widerspruch, den unsere Lesart beheben würde. Webster weist zudem auf die visuelle Ähnlichkeit des besonders groß dargestellten, behelmten Kriegers auf der linken Seite zu dem ähnlich behelmten Titus auf der Rückseite des Kästchens hin – auch dies könnte dafür sprechen, dass die zentrale (und entsprechend mit der Inschrift bezeichnete) Figur der Darstellung nicht der Schütze, sondern eben jener heranstürmende Kämpfer ist.[40]

Identifizierte man die ummauerte Festung mit dem belagerten Troja, könnte die verhüllte Frauenfigur die nunmehr verwitwete und trauernde Andromache sein und die Inschrift darauf verweisen, wem der vor dem Abschuss stehende Pfeil gilt, nämlich *dem Achill*: im Bild möglicherweise eben jener prominent dargestellte Krieger, der Webster zufolge Titus ähnelt, oder eine auf dem Knauf abgebildete und mit diesem verlustig gegangene Figur, da der Pfeil genau auf diesen zu weisen scheint.[41] Dies würde der Szene eine größere bildkünstlerische Dramatik verleihen, weil wir uns genau in dem Moment befinden, in dem sich Paris mit seinem Bogen an Achilles für den Tod Hektors rächt. Diese Deutung hätte auch deshalb eine gewisse Überzeugungskraft, weil sie in größerem Einklang mit der seit Vergil bestehenden, ursprünglich römischen und im Mittelalter übernommenen trojazentrischen Perspektive auf den Troja-Stoff stehen würde. Mit der Vergeltung am größten griechischen Helden würde sich der spätere Wiederaufstieg Trojas im römischen Gewande bereits ankündigen.[42]

Was all diese Deutungsversuche, inklusive des unseren, zeigen, ist, dass auch die trojanische Interpretation letztlich ambig bleiben muss. Allerdings sieht es bei den Verfechtern der Egil-These um keinen Deut besser

* Das Wort *ægili* wurde sogar als Genitiv gelesen und damit als Hinweis auf einen vormaligen Besitzer oder Auftraggeber des Kästchens verstanden. So liest Osborn das in mehreren Tafeln auftretende Motiv des Exils im Zusammenhang mit der frühmittelalterlichen englischen Missionstätigkeit auf dem Kontinent und schlägt vor, dass das Kästchen dem Fuldaer Abt Egil, der Missionare ins dänische Seeland schickte, gehört haben könnte. In dessen Amtszeit (817–822) gehörte auch der an Verrätselungstechniken und Runen interessierte Hrabanus Maurus dem Kloster an. Osborn schlägt weiter vor, dass das Kästchen als Transportbehältnis für einen Psalter oder für Egils Biographie, die von Candidus verfasste *Vita Ægili*, gedient haben könnte. (Osborn, „The Lid", S. 264 f.)

DOI: 10.13173/9783447121804.618
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

aus. Carol Neuman de Vevgar hat den Stand der Forschung unfreiwillig ironisch mit den Worten zusammengefasst: „[The image has been] very plausibly identified […] as an otherwise unknown fragment of the story of Weland's brother, Egil the archer."[43] Hier soll die Plausibilität der Deutung offenbar gerade darauf beruhen, dass aus dem Wielandschen Sagenkreis keine Szene bekannt ist, die sich auch nur annähernd mit dem Dargestellten in Einklang bringen ließe. Wir stehen also vor der durchaus unbefriedigenden Situation, dass die linguistische Perspektive zwei Deutungen gleichermaßen zulässt, während die ikonographische Analyse keine der beiden Interpretationen wirklich zweifelsfrei zu stützen vermag. Es lohnt sich daher, einen genaueren Blick auf das Kästchen in seiner Eigenschaft als materielles Artefakt zu werfen, um zu sehen, ob sich uns auf diese Weise Perspektiven eröffnen, die über die bloßen Ikonographien auf den einzelnen Seiten und ihre Juxtaposition mit den sie begleitenden Schrifttexten hinausgehen.

Troja und das Spiel mit der Mehrdeutigkeit

Auch die Geschichte des Franks Casket ist voller Uneindeutig- und Rätselhaftigkeiten. Weder kennen wir den genauen Ort, an dem es geschaffen wurde, noch die Auftraggeber·innen, für die man es herstellte. Entdeckt wurde das Objekt Mitte des 19. Jahrhunderts in Auzon, einem kleinen Ort im Departement Haute-Loire in der Region Auvergne-Rhône-Alpes, weshalb es auch als ‚Auzon Casket' (im Deutschen ‚Runenkästchen von Auzon') bezeichnet wird. Nach seiner Entdeckung durch Professor P. P. Mathieu befand es sich kurzzeitig im Besitz des Sammlers Jean-Baptiste Joseph Barrois und wurde nach dessen Tod 1855 Augustus Wollaston Franks angeboten, der als Junior Assistant am British Museum arbeitete. Nachdem Franks vergeblich versucht hatte, die Kuratoren des Museums zu überreden, das Objekt zu kaufen, erwarb er es schließlich selbst und stiftete es dem Museum. Die fehlende Tafel (mit der unidentifizierten Pferdefigur) gelangte über Umwege 1888 ins Museo Nazionale del Bargello in Florenz.[44]

Zur Zeit seiner Auffindung diente das Kästchen den Damen einer bürgerlichen Familie namens Carrand als Nähkästchen. Kurz vor seiner Entdeckung hatte der Sohn des Hauses die silbernen Beschläge abmontiert und buchstäblich versilbert, um sie gegen einen Ring einzutauschen. Wie es überhaupt nach Auzon gekommen war, bleibt weiterhin unklar. Aller Wahrscheinlichkeit nach war das Kästchen im Mittelalter in den Besitz eines französischen Klosters gelangt, um während der Französischen Revolution, als der Kirchenbesitz eingezogen und veräußert wurde, an Privatleute verkauft zu werden.

Wie bereits erwähnt gehört das Franks Casket zu einem Typus von Elfenbeinkästchen, der von der Spätantike bis ins 10. Jahrhundert produziert wurde und zu dessen frühesten bekannten Vertretern die Lipsanothek von Brescia gehört. Wozu das Franks Casket ursprünglich diente, lässt sich nicht rekonstruieren. Wie Karkov anmerkt, ist es denkbar, dass das Kästchen in seiner langen Geschichte unterschiedlichen Zwecken gedient hat.[45] Um besonders große Objekte kann es sich dabei nicht gehandelt haben, schließlich misst das Franks Casket ca. 23 × 19 × 13 cm. Seine vergleichsweise bescheidene Größe – die Lipsanothek von Brescia ist mit 32 cm Länge, 25 cm Breite und 22 cm Höhe deutlich voluminöser – macht das Kästchen besonders handlich und transportfähig; seine Maße laden geradezu zur Berührung ein. Auch die tiefen, dunkle Schatten werfenden Bild- und Textschnitzereien haben eine besonders haptische Qualität und fordern dazu auf, sie mit dem Finger nachzuzeichnen. Selbst für einen blinden Menschen wären die Reliefs leicht erfassbar. Seine mehrere Sinne zugleich ansprechende Gestaltung verleiht dem Franks Casket geradezu den Charakter eines kleinen ‚Gesamtkunstwerkes', einer Synthese der Medien und Künste. Wie schon eingangs angedeutet, findet diese Vielgestaltigkeit

DOI: 10.13173/97834471218O4.618
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

materiell-sinnlicher Erfahrung sein Gegenstück in der enzyklopädischen Tendenz des ikonographischen Programms. Dieses ergibt sich daraus, dass die Bilder auf dem Objekt auf sämtliche kulturellen Kontexte verweisen, die einem gebildeten nordenglischen Zeitgenossen im 8. Jahrhundert zur Verfügung gestanden hätten: die germanische Sagenwelt, die römische (sagenhafte) Vorgeschichte und die jüdisch-römische Geschichte, wie sie von Flavius Josephus überliefert wurde, die Evangelien sowie – je nach Interpretation – vielleicht sogar die keltische Mythologie und den trojanischen Krieg. Den Deckel als Hinweis auf den trojanischen Stoffkreis zu lesen wäre auch insofern passend, als sich das Mittelalter ja Vergils Lesart zu eigen machte, das Römische Reich als Nachfolger Trojas anzusehen: Der *Aeneis* zufolge war Roms Gründer Romulus ein direkter Nachfahre des nach Italien geflüchteten Trojaners Aeneas.[46] Das Kästchen würde in diesem Fall mehrere Stationen des Aufstiegs Roms zur vorherrschenden Weltmacht darstellen: Die bis zuletzt ungebrochene Kampfkraft der Trojaner, die nur durch List und Verrat besiegt werden konnten; die sich ankündigende Gründung Roms anhand der Aufzucht Romulus' und Remus'; den Höhepunkt römischer imperialer Macht am Beispiel der Zerstörung Jerusalems und der Vertreibung der Juden und damit zugleich den Eintritt des Römischen Reiches in die christliche Heilsgeschichte. Indem das Kästchen Troja, und damit die auf Vergil zurückgehende römische Vorgeschichte, mit dem eigentlichen Ursprung der römischen Geschichte – Romulus and Remus, den Nachfahren des Trojaners Aeneas – zusammenbringt und diese Stoffe wiederum mit der Geburt Christi (durch die Darstellung der Anbetung der Könige) sowie dem Sieg der Römer über die Juden verbindet, evoziert es das Konzept der *translatio imperii*, über welches das frühmittelalterliche christliche England sich in die Nachfolge des Römischen Reiches stellen kann. Es ginge hier somit um ein Römisches Reich, das im Sieg des Titus über die Juden bereits seine spätere Protektion und Übernahme des Christentums vorwegnimmt. So betrachtet entstünde eine historisch-teleologische Assoziationskette, die von Troja bis zum frühmittelalterlichen Christentum reicht.

Zugleich verweisen die Bilder aus dem mit Wieland dem Schmied verknüpften Sagenstoff auf den germanischen, gewissermaßen außerimperialen Ursprung der Nordengländer·innen und damit auf ihre heidnische Herkunft.

Das bildliche Verweben dieser unterschiedlichen Traditionen (wir erinnern uns an die durch den gänseartigen Vogel verbundenen Darstellungen Wielands und der Anbetung Christi) wird durch die physische Struktur des Kästchens besonders unterstrichen: Alle Seiten des Objekts berühren einander an mindestens drei Stellen – den Kanten links, rechts und oben – und stellen somit eine materielle Kontiguität zwischen den verschiedenen mythologischen und historischen Stoffen her. Zudem berühren die Kanten des Deckels die Oberkanten aller vier Seiten des Kästchens: Das heißt, dass alle Seiten mit dem Troja-Stoff in Verbindung stehen, also mit demjenigen Stoff, der auf den allerfrühesten Ursprung der römischen Geschichte verweist – auf jenen Zeitpunkt, an dem die trojanische Migration nach Italien ihren Ausgang nimmt, einen Zeitpunkt, der lange vor der Geburt Christi liegt. Zumindest in der späteren mittelalterlichen Geschichtsschreibung und Literatur wird dieses Migrationsnarrativ auch auf andere Gegenden übertragen: In Geoffrey of Monmouths *Historia regum Britanniae* etwa wird das Königreich Britannien zuerst von einem trojanischen Flüchtling, Felix Brutus, gegründet, wobei der Name der Insel volksetymologisch auf den Namen ‚Brutus' zurückgeführt wird. Auch wenn sich eine solche Ursprungserzählung für das frühmittelalterliche Britannien nicht nachweisen lässt, verbindet auch das Franks Casket Roms heidnisch-mythologische Vergangenheit mit seiner herausragenden Autoritätsposition im römischen Christentum. Diesem ikonographischen Programm in Kombination mit der architektonischen Struktur des Kästchens

DOI: 10.13173/97834471218O4.618
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

zufolge stellt Troja als Ursprung somit das sinngebende Bindeglied zwischen den verschiedenen mythologischen und historischen Traditionen dar.

Aus der übergeordneten und zugleich alles berührenden Stellung, die das Deckelbild den Seitenbildern gegenüber einnimmt, leiten sich Konsequenzen für die Zeitlichkeitsperspektiven ab, die das Objekt zum Ausdruck bringt. Man könnte beispielsweise behaupten, dass der spezifischen Kombination der Darstellungen ein teleologisches Zeitkonzept zugrunde liegt. Alle Darstellungen auf den vertikalen Seiten des Kästchens könnten in diesem Sinne als der römischen Interpretation des Troja-Mythos auf dem horizontalen Deckel untergeordnet verstanden werden. Sie würden damit als Verweis auf jenes Vergilsche *imperium sine fine* fungieren, auf das eine Troja-Ikonographie unweigerlich hinweist, wenn sie auf mehrfache Weise mit der römischen Geschichte – Romulus und Remus, Eroberung Jerusalems durch Titus – verknüpft ist. Das imperiale Ideal Roms würde in dieser Lesart zum alles überwölbenden Konzept eines Kästchens werden, das schon durch sein kostbares Material – der optisch und physisch an Elfenbein erinnernde und für sich selbst genommen bereits sehr kostbare Walknochen – eine besondere Erlesenheit für sich beansprucht.[47]

Genauso gut kann das ikonographische Programm des Franks Casket allerdings auch in umgekehrter, nämlich nicht- oder gar antiteleologischer Weise gedeutet werden. Um dies zu tun, müssen wir allerdings auf unsere eingangs angestellten Überlegungen zurückkommen. Denn wie wir am Anfang dieses Beitrags erläutert haben, stellt die Deckelikonographie sowohl in visueller als auch in textueller Hinsicht möglicherweise so etwas wie ein gezielt inszeniertes Rätsel dar, das auch die Betrachter*innen mit einbezieht. Wie Karkov anmerkt, fordert das Kästchen eine solche aktive Auseinandersetzung geradezu heraus: „[T]his is not an object that can be read passively, […] it presents the reader with a series of visual and verbal stories, some puzzling, that must be deciphered."[48] Im Falle des Deckelmotivs sorgt eine Ästhetik des Mehrdeutigen dafür, dass wir uns nicht zwischen Egil und Achilles entscheiden können – ja, es vielleicht nicht einmal sollen. So gesehen kulminiert im Deckel – dem zentralen Element, mit dessen Hilfe der Inhalt des Kästchens offengelegt oder verborgen werden kann, was sich sowohl wörtlich als auch metaphorisch verstehen lässt – eine Verwobenheit, die Karkov in Hinblick auf die verwendeten Sprachen und Alphabete als „a complex layering of time, voice, geographies and peoples"[49] charakterisiert hat.

Wir könnten es hier also wieder einmal mit einem Beispiel jener frühmittelalterlichen englischen Lust am Rätselhaft-Verspielten zu tun haben, die sich in so vielen Artefakten und Texten der altenglischen Zeit (ca. 700–1100) offenbart (→ S. 439–471). Die Verwendung von Stilmitteln wie Apposition, Variation und Kenningen ist in der altenglischen poetischen Sprache ja weit verbreitet und führt nicht selten zu einer Art metaphorischen Überschusses, der vielerorts ein Miteinander verschiedener Bedeutungsebenen generiert.

In einigen Forschungsbeiträgen wurde das Wort *ægili* entsprechend gar nicht oder zumindest nicht in erster Linie als Name interpretiert. Alfred Bammesberger beispielweise hat *ægili* auf Germanisch **agilijaz* (Schrecken, Furcht, Ehrfurcht) zurückgeführt, was das Wort im Sinne von Osborns assoziativer Verknüpfung mit der Inschrift des Bildes auf der rechten Seite verbinden würde, in der das Wort möglicherweise ebenfalls auftaucht.[50] Ein weiterer Bezugspunkt ergibt sich Osborn zufolge zu Psalm 90 in der Vulgata, dessen altenglische Übersetzung in Vers 10 das Wort *egle* (Übel) verwendet, möglicherweise das gleiche Wort wie *ægili* auf dem Kästchendeckel. Osborn weist darauf hin, dass das zusammengekauerte, zweiköpfige Tier, das sich unter der sitzenden Figur hinter dem Bogenschützen befindet, ebenfalls mit Psalm 90 in Verbindung gebracht werden kann: „Auf den Löwen und die Otter wirst du den Fuß setzen, wirst den Junglöwen und den Drachen

DOI: 10.13173/9783447121804.618
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

zertreten“ (Vulgata 90,13).[51] Auch Gabriele Cocco insistiert, dass das Wort primär als Derivat des Germanischen **agilijaz* gelesen werden müsse und bringt den Bogenschützen mit den Pfeilen in Psalm 45,5 zusammen, die die Feinde des Herrn niederstrecken werden. Seine Lesart rechtfertigt Cocco mit den Worten: „Whatever scene may be depicted on the lid, it should be understood from a spiritual perspective, due to Anglo-Saxon Christian zeal.“[52] Anders ausgedrückt: Es ist Cocco letztlich gleichgültig, um wen es sich bei dem Bogenschützen handelt oder was für eine Szene das Bild darstellt. Es zählt für ihn einzig, dass die Darstellung in letzter Instanz unter dem Zeichen göttlicher Ehrfurcht gelesen wird. Auch Osborn scheint zunächst von einer ähnlichen Vorstellung geleitet, entscheidet sich schließlich aber – in einer der unseren nicht unähnlichen Geste – für ein ‚Sowohl-als-auch‘: Das Wort *ægili*, so Osborn, könne auf mehreren Ebenen funktionieren, nämlich sowohl als Verweis auf die christliche Ehrfurcht (*egle*) oder auf heidnische Zauberkraft (*æglac-cræft*, „Zauberkraft“), die es zu überwinden gelte, als auch als Eigenname: „[T]he Franks Casket artist uses the word *ægili* as a sort of hinge, modifying, if he does not exactly resolve (or intend to resolve) the acute disjunctions in words and pictures that he represents on the front of the casket.“[53]

Auch wenn Osborns Vermutung letztlich rein hypothetisch bleibt, zeigt sie doch die verschiedenen Lesarten auf, die Produzent·innen und Nutzer·innen des Kästchens an das Objekt herangetragen haben könnten. Leider ordnet sie diese außerordentlich wichtige Beobachtung letztlich doch ihrer synkretistisch-religiösen Lesart unter, wenn sie abschließend erklärt: „‚Trouble‘ or even ‚terror‘, etymologically the meaning of ægili, now defends the soul in her Christian homeland against those hostile forces that eternally attack, like Wayland and the whale, from exile.“[54] Dennoch lässt sich Osborns Beobachtung, dass das Wort *ægili* eine Art Angelposition zwischen verschiedenen Deutungsmöglichkeiten einnimmt, für unseren eigenen Ansatz fruchtbar machen. Folgt man ihrer Interpretation, könnte die Inschrift möglicherweise bewusst mehrdeutig gewählt worden sein, um die ikonographische und motivische Kompatibilität der unterschiedlichen Kultursphären entstammenden Erzählstoffe auszustellen und diese miteinander zu verweben. Unabhängig von den Intentionen der Hersteller·innen des Kästchens und ihrer Auftraggeber·innen belegt die linguistisch mehrdeutige Schreibweise eine solche Offenheit zumindest auf der Rezeptionsebene: Aus Sicht der Betrachtenden, die sich nicht zwischen Egil und Achilles entscheiden können oder überhaupt müssen, lässt der Deckel zwei Ikonographien miteinander verschwimmen, die sich eigentlich ausschließen müssten: die germanische Sagentradition und die antike. So betrachtet würde der Deckel mis-en-abyme-artig – und er befindet sich ja auch räumlich in der Mitte der Seiten – in seiner Verschmelzung gegensätzlicher Traditionsbestände das ikonographische Programm der Verknüpfung verschiedenster historischer und kultureller Traditionen und Stoffe einerseits zum Ausdruck bringen und andererseits ins Extrem steigern.

Eine solche, auf Ambiguität abhebende Interpretation würde auch gut zu Troja selbst passen, denn die Stadt am Skamander ist immer schon symbolisch ambivalent gewesen, verbindet sie doch gerade in ihrer Vergilschen Kontextualisierung den Untergang eines Gemeinwesens mit der Geburt eines anderen, das sich zum weltumspannenden Reich aufschwingen wird. So gesehen würde sich die heidnische Tradition der Germanen mit der nicht minder heidnischen Tradition der vorchristlichen römischen Geschichte in einem komplexen *entanglement* durchdringen: Diese Verknüpfung würde auf einem einzelnen geschriebenen Wort beruhen, das jedoch für zwei kulturell und historisch verschieden konnotierte Eigennamen zugleich stehen kann. Damit würde das Kästchen die verschiedensten kulturellen Traditionen nicht nur miteinander verknüpfen, sondern sie nachgerade als potenziell ununterscheidbar inszenieren, so als würden die historischen

DOI: 10.13173/9783447121804.618
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

und legendarischen Stoffe sich immer schon durchdringen und überlagern.

Das Spiel mit der Uneindeutigkeit der Darstellung auf dem Deckel ist somit auch ein Spiel mit verschiedenen Zeitlichkeiten. Liest man die Konstellation von Bildern und Schrift auf dem Artefakt in einer linearen und teleologischen Weise, bietet sich uns ein Fortschrittsnarrativ im Sinne einer *translatio imperii*, die mit Troja beginnt und bei den frühmittelalterlichen Nordhumbrier·innen endet, welche sich solcherart als Erben eines christianisierten römischen Imperiums inszenieren – selbst jedoch auf dem Objekt nicht vorkommen. Wählt man dagegen einen eher am Material oder gar architektonisch orientierten Blick, entsteht genau jene Figur, der zufolge der Deckel – gewissermaßen das Dach des Kästchens – eine Art hermeneutischen Schlüssel für das ikonographische Programm darstellt, der alle anderen Bilder auf den darunter liegenden Seiten miteinander in einen Dialog bringt. Die semantische Instabilität der Lautfolge *ægili*, welche entweder griechisch/lateinisch oder germanisch oder beides zugleich sein kann, würde eine Perspektive auf eine intertextuelle Welt der sich gegenseitig durchdringenden kulturellen Traditionen eröffnen, in der keine einen irgendwie gearteten Vorrang über die anderen beanspruchen kann, eben weil der hermeneutische Schlüssel zu dem ganzen System semantisch uneindeutig bleiben muss.

Die soeben skizzierte, zugegebenermaßen beinahe schon utopisch anmutende Perspektive eines ständigen semantischen Oszillierens erfordert jedoch, dass wir die frühmittelalterliche englische Faszination für Rätsel und Verrätselung ernst nehmen, ebenso wie die mittelalterliche Tendenz, die materiale und mediale Verfasstheit ihrer Bedeutungsträger in das Spiel der Bedeutungen einzubeziehen. Eine solche Perspektive würde voraussetzen, dass wir mittelalterlichen Gegenständen – Texten, bildlichen Darstellungen, Artefakten oder, wie im Fall des Franks Casket, einer Kombination aller drei – ein komplexeres Verständnis globalgeschichtlicher Zusammenhänge zugestehen, als dies üblicherweise getan wird.

Wie wir in diesem Beitrag zu zeigen versucht haben, beruht ein Teil der ästhetischen Wirkmacht des Kästchens gerade darauf, die unterschiedlichen Traditionen und Epochen in ein spannungsreiches Verhältnis zu setzen. Was den hier favorisierten Ansatz auszeichnet, ist, dass er seiner Interpretation nicht explizit theoretisierte Geschichtsmodelle mittelalterlicher Autoritäten zugrunde legt, sondern die Ambiguitäten, Verwobenheiten und Spannungen mittelalterlicher künstlerischer Darstellungen und ihrer Motive und Materialitäten ins Zentrum rückt und die sich daraus ergebenden möglichen Lesarten zu einem komplexen, rätselhaften Ganzen verschnürt, in dem die materiale und ästhetische Gestalt des Objekts mit ihrer Vielfalt an verschränkten Zeitlichkeiten einen Ausbruch aus allzu schlichten Narrativen der historischen Sukzession möglich macht.

Jan-Peer Hartmann &
Andrew James Johnston

Anmerkungen

1 Ein umfassender, wenn auch eher populärwissenschaftlicher Überblick jüngeren Datums über das Franks Casket, seine Geschichte und die gängigen Interpretationen seiner Inschriften und bildlichen Darstellungen findet sich bei Leslie Webster, *The Franks Casket*, London 2012. Das Buch folgt in seiner Argumentation Websters früherer, mit den entsprechenden Belegen und Zitaten ausgestatteten Publikation „The Iconographic Programme of the Franks Casket", in: *Northumbria's Golden Age*, hg. v. Jane Hawkes u. Susan Mills, Stroud 1999, S. 227–246. Einen sehr guten Überblick über die zahlreichen und vielfältigen Interpretationsversuche des Franks Casket bietet Thomas Klein, „The Non-Coherence of

DOI: 10.13173/97834471218O4.618
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

the Franks Casket. Reading Text, Image, and Design on an Early Anglo-Saxon Artifact", in: *Viator* 45/2 (2014), S. 17–54.

2 Catherine E. Karkov, *The Art of Anglo-Saxon England*, Woodbridge 2011, S. 151 f. Karkov weist auf die durch das Material gegebene Nähe zur Jona-Erzählung hin, die in der mittelalterlichen Typologie als Präfiguration der Auferstehung Christi gelesen wurde. Zum Status religiöser Objekte zwischen lebendiger und toter Materie vgl. Caroline Walker Bynum, *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, New York 2011. Zur *inventio* von Reliquien und anderen religiösen Objekten als Form mittelalterlicher archäologischer Beschäftigung vgl. Sarah Salih, „Found Bodies. The Living, the Dead and the Undead in the Broad Medieval Present", in: *Material Remains. Reading the Past in Medieval and Early Modern British Literature*, hg. v. Jan-Peer Hartmann u. Andrew James Johnston, Columbus 2021, S. 21–37.

3 Karkov, *Art of Anglo-Saxon England*, S. 152.

4 Material- und medienbezogene Aspekte des Kästchens sind erst in der jüngeren Forschung in den Vordergrund gerückt, etwa bei Catherine E. Karkov, „The Franks Casket Speaks Back. The Bones of the Past, the Becoming of England", in: *Postcolonising the Medieval Image*, hg. v. dies. u. Eva Frojmovik, London/New York 2017, S. 37–61; dies., *Art of Anglo-Saxon England*, S. 145–153 und James Paz, *Nonhuman Voices in Anglo-Saxon Literature and Material Culture*, Manchester 2017, S. 98–138.

5 In eine ähnliche Richtung argumentierte im Jahre 2001 bereits Nicoletta Francovich Onesti, die dem Objekt auf der Basis seines ikonographischen Programms eine besondere „globalità" attestierte: Nicoletta Francovich Onesti, „Interazione tra testo e immagini nel Cofanetto Franks", in: *Testo e Immagine nel Medioevo Germanico. Atti del XXVI Convegno dell'Associazione Italiana di Filologia Germanica,* hg. v. Maria Grazia Saibene u. Marina Buzzoni, Mailand 2001, S. 1–20, hier S. 3.

6 Marijane Osborn, „The Lid as Conclusion of the Syncretic Theme of the Franks Casket", in: *Old English Runes and their Continental Background*, hg. v. Alfred Bammesberger, Heidelberg 1991, S. 249–268. Vgl. auch Webster, „Iconographic Programme", S. 246.

7 Eine ähnlich performanzbezogene Lesart findet sich auch bei Paz, wobei es ihm um den letztlich nicht auflösbaren, durch die Materialität und „Dinghaftigkeit" des Kästchens und seiner Darstellungen hervorgebrachten Überschuss an Rätselhaftigkeit geht, mit dem das Kästchen seine Betrachter·innen dazu herausfordert, das eigene Denken in vorgefertigten Kategorien zu hinterfragen. Paz, *Non human Voices*, S. 100 f. Auch Klein, „The Non-Coherence of the Franks Casket", S. 20 rückt die Rätselhaftigkeit des Objekts in den Vordergrund.

8 Sebastian Conrad, *Globalgeschichte. Eine Einführung*, München 2013, S. 9–13.

9 Jürgen Osterhammel, „Globalizations", in: *The Oxford Handbook of World History*, hg. v. Jerry H. Bentley, Oxford 2011, S. 89–104, hier S. 92.

10 Dieses Ereignis wird u. a. in Bedas *Chronica maiora* erwähnt (Eintrag für das Jahr 4031 nach Roms Gründung).

11 Webster, *Franks Casket*, S. 31

12 Ebd., S. 33 und dies., „Iconographic Programme", S. 230. Auch Karkov spricht von einer Aufteilung in je drei germanische und römisch-christliche Stoffe: Karkov, *Art of Anglo-Saxon England*, S. 248.

13 James Lang, „The Imagery of the Franks Casket. Another Approach", in: *Northumbria's Golden Age*, hg. v. Jane Hawkes u. Susan Mills, S. 247–255. Zum Thema des Exils vgl. insbesondere Michael Swanton, *Opening the Franks Casket*, Fourteenth Brixworth Lecture, Leicester 1999, S. 30 und Osborn, „The Lid". Alle drei genannten Themen macht auch Webster in den bereits erwähnten Publikationen stark.

14 Susan Oosthuizen, *The Emergence of the English*, Leeds 2019, S. 81 f.

15 Die immer wieder aufgegriffene Nibelungen-Zuschreibung geht auf Sigurd Söderberg zurück, vgl. Anon., „Notes and News", in: *The Academy* 37/952 (1890), S. 90 und Wilhelm Viëtor, *Das angelsächsische Runenkästchen aus Auzon bei Clermont-Ferrand*, Heft 2, Marburg 1901, S. 1, Anm. 2 u. S. 10. Bei dem zweiten, über den Grabhügel gebeugten Pferd handelt es sich dieser Interpretation zufolge um Sigurds Pferd Grani, das um seinen Herrn trauert. Zur Baldr-Interpretation vgl. David R. Howlett, *British Books in Biblical Style*, Dublin 1997 und Karl Schneider, „Zu den Inschriften und Bildern des Franks Casket und einer ae. Version des Mythos von Balders Tod", in: *Festschrift für Walther Fischer,* Heidelberg 1959, S. 4–20. Zu Rhiannon vgl. Heiner Eichner, „Zu Franks Casket/Rune Auzon", in: *Old English Runes and their Continental Background*, hg. v. Alfred Bammesberger,

DOI: 10.13173/9783447121804.618
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Heidelberg 1991, S. 603–628 u. Ute Schwab, *Franks Casket. Fünf Studien zum Runenkästchen von Auzon*, hg. v. Hasso C. Heiland, Wien 2008.

16 Webster vermutet, es könne sich dabei um die obere Befestigung einer Haspe gehandelt habe, mit der sich ein Vorhängeschloss befestigen ließ; entsprechende Löcher für eine weitere Befestigung befinden sich auf der Vorderseite des Kästchens. Webster, *Franks Casket*, S. 11, 15.

17 Webster, „Iconographic Programme", S. 229.

18 Karkov, *Art of Anglo-Saxon England*, S. 147.

19 Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, 2.5.

20 Nicholas Higham, *An English Empire*, Manchester 1995, S. 22, 47–73.

21 Siehe hierzu unseren Blogbeitrag: Jan-Peer Hartmann u. Andrew James Johnston, „König Offas Münze. Ein Dinar aus dem frühmittelalterlichen Britannien", in: *Logbuch Wissensgeschichte des SFB Episteme in Bewegung*, 08.11.2021, URL: https://www.logbuch-wissensgeschichte.de/677/koenig-offas-muenze/ (28.08.2023).

22 Offa gab kurz darauf eine ähnliche Münze heraus, möglicherweise als Zeichen der Wiederherstellung seiner Oberherrschaft nach der Exekution Æthelberhts. Carol Neuman de Vegvar, „The Travelling Twins. Romulus and Remus in Anglo-Saxon England", in: *Northumbria's Golden Age*, hg. v. Jane Hawkes u. Susan Mills, Stroud 1999, S. 258 und 259 (Abb. 21.3).

23 Webster, „Iconographic Programme", S. 229, dies., *Franks Casket*, S. 32.

24 Webster, „Iconographic Programme", S. 229 f. Eine Abbildung der Lipsanothek von Brescia findet sich bei Webster, *Franks Casket*, S. 30.

25 Webster dagegen zeigt sich erstaunlich sicher, dass das Kästchen „eindeutig" einem „religiösen" und „tief gelehrten" Kontext entstamme und zu Unterweisungszwecken gedient habe. Webster, „The Iconographic Programme", S. 229, 246. Osborn zitiert dagegen James Campbells Diktum: „[E]arly Dark Age studies are the domain of the serious guess. Much of what we think we know about the period is a cat's cradle of hypotheses." James Campbell, „Sutton Hoo and Anglo-Saxon History", in: *Voyage to the Other World. The Legacy of Sutton Hoo,* hg. v. Calvin B. Kendall u. Peter S. Wells, Minneapolis 1992, S. 79–101, hier S. 96.

26 Webster, *Franks Casket*, S. 15; Lang, „Imagery", S. 254.

27 Vgl. hierzu Neuman De Vegvar, „The Travelling Twins".

28 Lang, „The Imagery", S. 248. Zur Deutung des Vogels als Heiliger Geist vgl. Webster, *Franks Casket*, S. 15.

29 Philip Webster Souers, „The Magi on the Franks Casket", in: *Harvard Studies and Notes on Philology and Literature* 19 (1937), S. 249–254, hier S. 254.

30 Marijane Osborn, „Embedded Glosses on the Franks Casket. Words in Texts that Talk to Pictures", in: *Studies in Iconography* (im Erscheinen).

31 Vgl. z. B. Paz, *Non human voices*, S. 103, 110, 127.

32 Amy Vandersall, „Homeric Myth in Early Medieval England. The Lid of the *Franks Casket*", in: *Studies in Iconography* 1 (1975), S. 2–37, hier S. 4.

33 Webster, „Iconographic Programme", S. 235. Beachtenswert ist die Kombination von „*no reason* to doubt" und „*probably*" (unsere Hervorhebung).

34 Osborn, „Embedded Glosses".

35 Wilhelm Viëtor, Rezension von George Hempl, „The Variant Runes on the Franks Casket", in: *Deutsche Literaturzeitung* 25 (1904), Sp. 325–327, hier Sp. 327.

36 Ilias VI, 414–428.

37 Schneider, „Zu den Inschriften". Interessanterweise widerspricht auch Vandersall der Mehrheitsmeinung, indem sie postuliert, dass das Kästchen um 1000 in York entstanden sei. Immerhin ist diese Datierung sprachlich und historisch etwas plausibler als Schneiders Frühdatierung. Vandersall, „Homeric Myth", S. 23.

38 Ebd., S. 8–11, 20–22.

39 Ebd., S. 18.

40 Webster, „Iconographic Programme", S. 235.

41 Wie Karkov, *Art of Anglo-Saxon England*, S. 149 anmerkt, tobt die Schlacht nicht nur zu beiden Seiten, sondern rund um den Knauf herum – ein Tatbestand, den sie metaphorisch als Schlacht um den Inhalt des Kästchens liest, der jedoch auch darauf hindeuten könnte, dass der Knauf selbst Teil der Darstellung ist.

42 Interessanterweise gibt Amy Vandersall indirekt zu, dass ihre Deutung der Ikonographie bis zu einem gewissen Grade im Widerspruch zur mittelalterlichen, auf Vergil zurückgehenden Tendenz stehe, die Trojaner gegenüber den Griechen zu bevorzugen. Vandersall, „Homeric Myth", S. 31. Die hier vorgeschlagene Lösung würde den mittelalterlichen Vorlieben besser entsprechen.

43 Carol Neuman De Vegvar, „Reading the Franks Casket. Contexts and Audiences", in:

DOI: 10.13173/97834471218O4.618
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Intertexts. Studies in Anglo-Saxon Culture Presented to Paul E. Szarmach, hg. v. Virginia Blanton u. Helene Scheck, Tempe 2008, S. 141–160, hier S. 144; siehe auch Vandersall, „Homeric Myth", S. 3.

44 Zur Geschichte des Kästchens siehe Elis Wadstein, *The Clermont Runic Casket*, Uppsala 1900; Marjorie Caygill, „‚Some Recollection of Me when I Am Gone'. Franks and the Early Medieval Archaeology of Britain and Ireland", in: *A.W. Franks. Nineteenth-Century Collecting and the British Museum*, hg. v. ders. u. John Cherry, London 1997, S. 160–183. Zur Tafel im Museo Nazionale vgl. Teresa Pàroli, „The Carrand Panel of the Auzon Casket. Stories and History", in: *NOWELE. North-Western European Language Evolution* 31/1 (1997), S. 277–304.

45 Karkov, *Art of Anglo-Saxon England*, S. 147.

46 Auf diesen Umstand weist auch Vandersall hin und mutmaßt, dass das Kästchen für eine Person hergestellt worden sein könnte, die für sich trojanische Nachkommenschaft beanspruchte. Vandersall, „Homeric Myth", S. 30 f.

47 Webster weist darauf hin, dass zumindest im späteren Mittelalter die Verwendung von Walknochen ein königliches Privileg war (*Franks Casket*, S. 7).

48 Karkov, *Art of Anglo-Saxon England*, S. 148.

49 Ebd., S. 150.

50 Alfred Bammesberger, „Franks Casket. Editor's Note", in: *Old Runes and their Continental Background*, hg. v. dems., Heidelberg 1991, S. 629–632, bes. S. 631; Osborn, „The Lid", S. 263.

51 Ebd. Die Übersetzung folgt der dritten Revision der Schlachter-Bibel, Schlachter 2000. In der Vulgata handelt es sich um Psalm 90,10/13.

52 Gabriele Cocco, „The Bowman Who Takes the Lid off the Franks Casket", in: *Studi anglo-norreni in onore di John S. McKinnell. ‚He hafað sundorgecynd'*, hg. v. Maria Elena Ruggerini unter Mitarb. v. Veronka Szőke, Cagliari 2009, S. 15–31, hier S. 31. Osborn zufolge symbolisiert der Bogenschütze den missionarischen Prediger, eine Deutung, die sie mit einem Hinweis auf Hrabanus Maurus' Diskussion der Symbolik des Bogenschützenmotivs untermauert. Osborn, „The Lid", S. 264.

53 Ebd., S. 264 f.

54 Ebd., S. 268.

DOI: 10.13173/9783447121804.618
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Dunkle Augen – Die Wanderverse des al-Mutanabbī

Einleitung

Dieser Aufsatz[1] verfolgt die vielzitierten Verse eines Lobgedichtes (*qaṣīdat al-madīḥ*) des arabischen Dichters al-Mutanabbī (gest. 354/965)[2] auf drei verschiedenen Routen. Nach einer Schilderung des historischen Hintergrunds steht im Zentrum der Untersuchung das arabische Originalgedicht mit Übersetzung, umrahmt von der Analyse seiner Rezeption. Hier geben die Verse Impulse für einen Wissenswandel in drei Gebieten über zwei Jahrhunderte.

Al-Mutanabbī ist einer der meistzitierten Dichter der arabischen Literaturgeschichte und viele seiner Verse verselbständigten sich im Laufe der Zeit. Arabische Verse bilden syntaktische und semantische Einheiten, die auch von ihren Gedichten losgelöst ihre Bedeutung bewahren. Die bekanntesten Verse erhielten oft den Qualitätsstempel „Wanderverse" (*al-abyāt al-sā'ira*). Al-Mutanabbīs Verse spielen beispielsweise eine bedeutende Rolle in der Besprechung von Stilfiguren des Dichtungskritikers ʿAbdalqāhir al-Ǧurǧānī (gest. 471/1078) sowie in Ibn Rušds (Averroes, gest. 595/1198) Kommentar zu Aristoteles' *Poetik*. Die Tatsache, dass der Dichter die arabische Literaturtradition vor ihm wiederverwendete, entfachte außerdem Debatten zum Thema Plagiat oder Anleihe (*sariqa*). Die Meinungen der Literaten dazu waren zwischen scharfer Kritik und begeistertem Beifall gespalten: Beide Lager sammelten seine Verse und verwendeten sie in ihren eigenen Werken.

Im Folgenden werde ich zeigen, wie die Verse eines einzigen Gedichts in der arabischen angewandten Dichtungskritik, der Poetik und der Philosophie immer wieder auftauchen.

Die drei genannten Wissenssphären sollen kurz eingeführt werden. Bevor sich im dritten/neunten Jahrhundert die Poetik als eigene Disziplin herausbildete, war die Dichtung bereits Gegenstand der *angewandten Kritik*, die auch danach neben ihr bestehen blieb. Die vielfältigen Interessen der angewandten Kritik reichten von der Redaktion von Gedichtsammlungen (*dīwān*s) und ihrer Kommentierung bis hin zum Sammeln von Versen für den Gebrauch in eigenen Schriften oder für die Anführung in literarischen Salons (*mağālis)*, deren Dokumentierung eine eigene Gattung bildete, wie auch die der Berichte über das Rezitieren von Gedichten und ihre Aufnahme beim Publikum (*aḫbār*).[3] Das zu besprechende Gedicht zeigt somit die Tätigkeit von Literaten, welche Verse von al-Mutanabbī auswählten, um diese zu zitieren – entweder wortwörtlich oder in Prosa paraphrasiert und in dieser Form nur von Experten als Zitat zu erkennen. Dass solche Sammlungen noch während der Lebenszeit des al-Mutanabbī von Fans und Feinden gleichermaßen zusammengestellt wurden, zeugt unmittelbar von seiner Beliebtheit.[4]

Die *arabische Poetik* entwickelte sich in einer dialektischen Auseinandersetzung mit jeder neuen Erfindung in der Dichtung und der (späteren) Prosa. Al-Mutanabbī spielt eine wichtige Rolle in der Diskussion über

DOI: 10.13173/97834471218O4.638
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

die imaginäre Metapher, die Bewertung von Anleihen (*sariqāt,* Sg. *sariqa*), die Blüte der Kunstprosa (vor allem Sendschreiben, *rasā'il*, die ebenso wie zuvor die Dichtung in *dīwān*s gesammelt wurden) und die Umwandlung von Prosa in Poesie und vice versa.[5]

In der *arabischsprachigen Philosophie*[6] wurde die Dichtung in den Kommentaren zu Aristoteles' *Poetik* besprochen. Dieses Werk war Teil der sogenannten „fremden Wissenschaften", d.h. der griechischen Wissenschaftsfächer, die im Zuge des abbasidischen Projekts zur Eingliederung von griechischem Gedankengut in die arabischsprachige Kultur integriert und vom arabischen Gelehrtentum weiterentwickelt wurden.[7] Zwei bedeutende arabische Philosophen, Ibn Sīnā (Avicenna, gest. 428/1037) und Ibn Rušd, verfassten erklärende Paraphrasen zu der kryptischen, nach Interpretation verlangenden arabischen Übersetzung der *Poetik*, die im vierten/zehnten Jahrhundert aus einer (verlorengegangenen) syrisch-aramäischen Zwischenfassung entstanden war.

In jedem dieser drei Zusammenhänge – angewandter Kritik, klassischer arabischer Poetik und philosophischer Poetik – kreisten die Debatten um bestimmte Verse; in allen drei ist al-Mutanabbī allgegenwärtig. Es genügt ein einziges Gedicht, um zu zeigen, wie der Dichter diese verschiedenen Diskurse durchdrang. Im Folgenden soll im Detail gezeigt werden, dass die Auswahl und Besprechung eines Verses die Argumentation unterstützte und dabei jeweils ganz eigene Bewegungen anstieß. Ich habe dieses Gedicht gewählt, weil es häufig zitiert wurde und außerdem eine entscheidende Kehrtwende in der Beziehung zwischen al-Mutanabbī und seinem ersten wichtigen Gönner markiert. Man könnte behaupten, dass der Anlass dem Gedicht einen besonderen Impuls verlieh, der seinen unmittelbaren Erfolg und die spätere Rezeption zur Folge hatte; allerdings könnte man ebenso behaupten, dass jedes seiner berühmten Gedichte diesen Zweck erfüllen könnte.

Leben und Nachleben

Im Gegensatz zu vielen Dichtern, die ihre Kunst als Lehrlinge eines anderen Dichters erwarben, war Abū ṭ-Ṭaiyib Aḥmad b. al-Ḥusain Autodidakt. Nach einer jugendlichen Phase als religiöser Rebell, die ihm eine Gefängnisstrafe und den Beinamen al-Mutanabbī, „der sich als Prophet (*nabī*) ausgibt", einbrachte, wanderte er von Hof zu Hof und verfasste Lobgedichte auf Würdenträger in Syrien, bis er eine glänzende Karriere als Panegyriker für die Herrscher seiner Zeit begann. Unter seinen Mäzenen ist vor allem Saif ad-Daula (reg. 336–56/947–67),[8] der Herrscher von Aleppo, hervorzuheben, bei dem der Dichter mehr als neun Jahre verbrachte (337/948–346/957) und seinen Stil perfektionierte. Das hier zu besprechende Gedicht ist Saif ad-Daula gewidmet.[9]

Al-Mutanabbī ist der erste Dichter, der während seiner Lebenszeit ebenso berühmt im islamischen Osten wie im Westen (al-Andalus) war. Nach anfänglicher Kontroverse über die zu hohe Komplexität seiner Verse und seinen Gebrauch von extremen Hyperbeln wurde ihm posthum im fünften/elften Jahrhundert einstimmiger Beifall zuteil: davon zeugen sechs große und unzählige kleinere Kommentare sowie weitere Anthologien und Auswahlkommentare zu schwierigen Versen.[10] In einem Teilgebiet der Kritik führte außerdem die Frage nach seiner Originalität bei der Wiederaufnahme von poetischen Motiven, wie sie moderne Dichter zu jenem Zeitpunkt schon seit einem Jahrhundert praktizierten, zu einer Reihe von Werken, die sich mit seinen dichterischen Anleihen beschäftigten.[11] Was seinen Stil betrifft, so brillierte al-Mutanabbī in Gegensätzen. Neben seinen gewagten Metaphern hatte er eine Vorliebe für einfache gnomische Sentenzen, die universelle Wahrheiten zum Ausdruck brachten. Sie passen zu seinem streng moralistischen lyrischen Ich, seinem starken Selbstbewusstsein und seiner negativen Sicht auf die Menschheit. Die Bandbreite der Zusammenhänge, in denen er zu finden ist, und der Hörerschaf-

DOI: 10.13173/9783447121804.638
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ten, die er erreicht, ist nahezu grenzenlos. Im Folgenden illustriere ich einige Stationen auf den Routen, die seine Verse von Syrien im vierten/zehnten Jahrhundert in den Nahen Osten und Nordafrika im sechsten/zwölften Jahrhundert zurückgelegt haben.

Das Gedicht 182

Das Gedicht (*qaṣīda*) Nr. 182 umfasst 48 Verse und beginnt mit dem Incipit *Aǧāba damʿī,* „Meine Tränen antworteten", das in der arabischen Tradition als Titel fungiert. Es endet mit dem Reimwort *wa-l-ibili*; das Metrum ist der gehobene *basīṭ*.[12] Ich benutze die 286 Gedichte umfassende Ausgabe der *Gesammelten Werke* (*dīwān*) al-Mutanabbīs von Muṣṭafā as-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī und ʿAbdalḥāfiẓ Šalabī mit dem Kommentar des Pseudo-al-ʿUkbarī.[13] Das Gedicht 182 enthält eine an Saif ad-Daula gerichtete Entschuldigung (*iʿtiḏār*). Dieser erste wichtige Gönner des al-Mutanabbī war ein Herrscher und Krieger, der Beduinen und Byzantiner bekämpfte und während ihrer neunjährigen Beziehung auf vielen Kampagnen vom Dichter begleitet wurde. Dieser lieferte jedoch die Gedichte nicht immer so prompt wie es der Mäzen wünschte.[14] Eine solche Verspätung passierte im Jahr 341/952, als al-Mutanabbī nach längerer Abwesenheit wieder auftauchte und vor einem großen Publikum von Arabern und Persern in einem Gedicht den Tadel aussprach: „Wie brennt mein Herz für ihn, dessen Herz kalt ist, und Krankheit herrscht in meinem Körper und meinem Stand bei ihm" (*wā ḥarra qalbāhu mimman qalbuḥū šabimu wa-man bi-ǧismī wa-ḥālī ʿindahū saqamu*).[15] Ehe ihn bewaffnete Wachen töten konnten, floh er in die Wüste. Nachdem er über einen Freund ein kurzes apologetisches Gedicht an seinen Gönner hatte schicken lassen, nahm er sich die Zeit, eine richtige *qaṣīda* zu seiner Verteidigung zu verfassen, um die Gunst seines Mäzens zurückzugewinnen. Neunzehn Tage später erschien er wieder am Hof und trug unter großem Beifall *Aǧāba damʿī* (Nr. 182) vor.

أجابَ دَمعي وما الدّاعي سوَى طَلَلِ — دَعَا فَلَبّاهُ قَبلَ الرَّكبِ وَالإبِلِ

ظَلِلْتُ بَينَ أُصَيْحابي أُكَفْكِفُه — وَظَلّ يَسفَحُ بَينَ العُذْرِ وَالعَذَلِ

أشكُو النّوَى ولهُمْ من عَبرَتي عجبٌ — كذاكَ كنتُ وما أشكو سوَى الكِلَلِ

وَمَا صَبابَةُ مُشْتاقٍ على أَمَلٍ — مِنَ اللّقَاءِ كَمُشْتَاقٍ بلا أَمَلِ

متى تَزُرْ قَوْمَ مَنْ تَهْوَى زِيارَتَهَا — لا يُخْفُوكَ بغَيرِ البِيضِ وَالأَسَلِ

وَالهَجْرُ أَقْتَلُ لي مِمّا أُراقِبُهُ — أَنَا الغَرِيقُ فَمَا خَوْفِي منَ البَلَلِ

مَا بالُ كُلّ فُؤادٍ في عَشيرَتِهَا — بِهِ الذي بي وَما بي غَيرُ مُنتَقِلِ

مُطاعَةُ اللّحْظِ في الأَلحاظِ مالِكَةٌ — لِمُقْلَتَيْها عَظيمُ المُلْكِ في المُقَلِ

تَشَبَّهُ الخفَراتُ الآنِسَاتُ بِهَا — في مَشيِهَا فيَنَلْنَ الحُسنَ بالحِيَلِ

قَدْ ذُقْتُ شِدّةَ أيّامي وَلَذّتَهَا — فَمَا حَصَلتُ على صابٍ وَلا عَسَلِ

وَقَد أراني الشبابُ الرّوحَ في بَدَني — وَقد أراني المَشيبُ الرّوحَ في بَدَلي

DOI: 10.13173/9783447121804.638
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Um zu verdeutlichen, wie zahlreich die Verse sind, die später als Zitate kursierten, wird der Inhalt des Gedichts vollständig wiedergegeben, wobei die wiederverwendeten Verse kursiv gedruckt sind. Wie viele arabische Gedichte wurde es in der ersten Person, dem lyrischen Ich des Dichters, verfasst; die zweite Person wechselt zwischen dem inneren Monolog des Dichters, dem Gönner und der Hörerschaft des Gedichtes.[16] Lobqaṣīden der Abbasidenzeit bestehen im Allgemeinen aus drei Teilen: einer einleitenden Strophe mit mehreren Themen, wie einer vergangenen Liebe, einer Frühlingsbeschreibung, einer Klage über das Alter oder das Schicksal, gefolgt von einer Antistrophe, dem Hauptteil des Gedichtes, in der ein Gönner anhand des üblichen Tugendkatalogs (Großmut, Tapferkeit, edle Abstammung usw.) gelobt wird und je nach Anlass ein Glückwunsch, eine Beileidsbekundung, ein Tadel oder eine Entschuldigung überbracht wird. Die Metastrophe, die das Gedicht beschließt, enthält Verse über die Beziehung zwischen Dichter und Gönner, eine Bitte des Dichters, ein Lob des Gedichts selbst und die formelle Widmung.[17] Das Gedicht 182 kann man wie folgt einteilen: Strophe (v. 1–15), Antistrophe (v. 16–37) und Metastrophe (v. 38–48).

1 *Meine Tränen antworteten, der Rufer war nur eine Spur,*
die rief, und sie antworteten vor den Reitern und Kamelen.

2 Unter meinen Freunden hielt ich sie stets zurück
und stetig fielen sie herab zwischen Entschuldigung und Tadel.

3 Ich klage über die Entfernung und sie staunen über meinen Tränenfluss,
denn so war es auch, als ich über Schleier[i] klagte.

4 *Das Verlangen eines Verliebten nach Hoffnung*
auf ein Treffen ist nicht wie ein Verliebter ohne Hoffnung.

5 Wenn du die Leute der Frau besuchst, die du dich zu besuchen sehnst,
empfangen sie dich mit nichts als Schwertern und Speeren.

6 *Die Trennung ist tödlicher als das, was mir bevorsteht [von deinem Stamm],*
ich ertrinke, warum soll ich das Nasswerden fürchten?[ii]

7 Was kümmert es, dass es jedem Herzen in ihrem Clan
so geht wie meinem? Mein Zustand ist unwandelbar.

8 Befolgt wird ihrem Blick, sie herrscht über die Blicke.
Ihre Augen haben die höchste Herrschaft unter den Augen.[iii]

9 Schüchterne Mädchen ahmen sie nach
in ihrem Gang und erlangen Schönheit durch List.

10 *Ich habe die Härte meiner Tage und ihre Süße geschmeckt,*
doch weder Koloquinte noch Honig geerntet.

11 *Die Jugend zeigte mir den Geist in meinem Körper,*
das graue Haar zeigte mir den Geist in allen anderen.

Zitate aus Gedicht 182

Mit diesem Gedicht lieferte al-Mutanabbī ein straff gegliedertes Argument, das gut angenommen wurde und als Ganzes im *dīwān* des Dichters erhalten ist. Was uns hier beschäftigt, ist die Nebenüberlieferung durch das Zitieren von einem Drittel der Verse, die in unzähligen späteren Zusammenhängen und zu verschiedensten Zwecken wiederverwendet wurden.[18] Sie wurden aus unterschiedlichen Gründen ausgewählt, unter anderem wegen der Wortwahl, der Tropik, des Stils, der Thematik, der Ableitung von einer bekannten Vorlage, der rhetorischen Strategie oder biographischer Daten.

[i] Gemeint sind dünne Netzvorhänge von Zelten oder Kamelsänften (*kilal* Sg. *killa*), welche die Geliebte vor den Blicken des Dichters verbergen. Siehe Manfred Ullmann, *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache*, Bd. 1, Wiesbaden 1970, S. 200 f.
[ii] In der Übersetzung wird die Partikel *mā* als Fragepronomen, nicht als Verneinung aufgefasst.
[iii] Wörtlich: „ihre Pupillen".

DOI: 10.13173/9783447121804.638
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Ein Gebiet der angewandten Kritik, in dem al-Mutanabbīs Verse eine bedeutende Rolle spielen, sind die Sammlungen von Sprichwörtern (*amṯāl*). Diese sprichwortartigen Verse wurden wie die älteren, beliebten Sprichwörter[19] zitiert und erlangten im Laufe der Zeit die gleiche Stellung. Tatsächlich traf dies auf viele von al-Mutanabbīs Versen zu, da sie zitierbare, bündige und wohlformulierte allgemeine Aussagen enthielten, die oft mit einem rhetorisch überzeugenden Bild gepaart waren.

Der buyidische Wesir, Intellektuelle, Epistolograph und Herr eines brillanten literarischen Hofes, Abū l-Qāsim aṣ-Ṣāḥib b. ʿAbbād (gest. 385/995) war einer der ersten, die eine Auswahl solcher Sprichwörter (*amṯāl*) sammelten.[20] Die Sammlung, die ich hier bespreche, wurde von aṣ-Ṣāḥib für den Buyidenherrscher Faḫr ad-Daula (gest. 387/997) zusammengestellt und enthielt rund 400 Verse von al-Mutanabbī, darunter sieben Verse aus unserem Gedicht (4, 6, 24, 34, 41, 43, 44),[21] die Mehrheit davon erklärende Analogien sowie eine Sentenz (4), was eine starke Präferenz für Verse mit Sprichwortcharakter zeigt. Man könnte mit Gewinn die Briefe des aṣ-Ṣāḥib nach allen Wiederverwendungen von al-Mutanabbīs *Dīwān* durchforsten; dabei handelt es sich um äußerst latente Transferprozesse, da sie mit der Umformulierung oder dem Ersetzen aller Wörter unter Beibehaltung des bloßen Sinns einhergehen, so dass nur der Kern des Verses erhalten bleibt. Um die Impulswirkung solcher latenten Bewegungen darzulegen, bedarf es einer separaten Untersuchung.

Eine zweite Sammlung von al-Mutanabbīs sprichwörtlichen Versen machte der Anthologe, Literaturkritiker und Literaturhistoriker Abū Mansūr ʿAbd al-Malik b. Muḥammad b. Ismāʿīl aṯ-Ṯaʿālibī (gest. 429/1039). Dieser erschloss neue Horizonte für die Gattung der literarischen Anthologie, indem er als erster der diachronischen oder thematischen Aus-

وَقَدْ طَرَقْتُ فَتَاةَ الحَيِّ مُرْتَدِياً ... بصاحِبٍ غَيرِ عِزْهاةٍ وَلا غَزِلِ

فَبَاتَ بَينَ تَرَاقِينَا نُدَفِّعُهُ ... ولَيسَ يَعلَمُ بالشّكوَى وَلا القُبَلِ

ثمّ اغْتَدَى وَبِهِ مِنْ رَدْعِهَا أَثَرٌ ... على ذُؤابَتِهِ وَالجَفْنِ وَالخِلَلِ

لا أَكْسِبُ الذِّكرَ إلّا مِنْ مَضارِبِه ... أَوْ مِنْ سِنانِ أَصَمِّ الكَعْبِ مُعتَدِلِ

جادَ الأميرُ بِهِ لي في مَوَاهِبِهِ ... فَزانَهَا وَكَسَاني الدّرْعَ في الحُلَلِ

وَمِنْ عَلِيِّ بنِ عَبْدِاللّه مَعْرِفَتي ... بِحَمْلِهِ، مَنْ كَعَبدِ اللهِ أَوْ كَعَلي

مُعطي الكواعِبِ وَالجُرْدِ السّلاهِبِ وَال ... بِيضِ القَواضِبِ وَالعَسّالَةِ الذُّبُلِ

ضاقَ الزّمانُ وَوَجهُ الأَرْض عن مَلِكٍ ... مِلءِ الزّمانِ ومِلءِ السّهْلِ وَالجَبَلِ

فَنَحنُ في جَذَلٍ والرّومُ في وَجَلٍ ... وَالبَرّ في شُغُلٍ والبَحرُ في خَجَلِ

DOI: 10.13173/9783447121804.638
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

wahl altbekannter Klassiker den ausschließlichen Fokus auf Zeitgenossen (*muʿāṣirūn*) vorzog. In seiner wichtigsten Anthologie, die er während seiner Lebenszeit immer wieder überarbeitete, *Der Solitär der Zeit* (*Yatīmat ad-dahr*)[22] widmet er sich im fünften Kapitel ganz al-Mutanabbī.[23] Die meisten Zitate aus unserem Gedicht 182 finden sich im Teil über die Meriten des Dichters in zwei der drei Abschnitte zu Versen, die Sprichwortcharakter erlangten. Der erste mit dem Titel „Äußern eines Sprichworts in Halbversen" (*irsāl al-maṯal fī anṣāf al-abyāt*)[24] enthält die gleichen Verse wie die Anthologie des aṣ-Ṣāḥib, mit Ausnahme der Sentenz, d. h. alle erklärende Analogien (41, 44, 6, 24, 43).[25] Ihre Platzierung folgt weder der Reihenfolge im Gedicht, noch werden sie zusammen erwähnt, sondern sie sind in einer Liste von ungefähr hundert Einträgen unter anderen sprichwortartigen Versen verstreut. Aṯ-Ṯaʿālibī beschränkt die Zitate auf die Halbverse, die das Sprichwort enthalten, wobei es sich fast immer um den zweiten Halbvers handelt. Das Fehlen einer Ordnung und der anderen Halbverse deutet darauf hin, dass die Verse so bekannt waren, dass darauf verzichtet werden konnte. Der dritte Abschnitt zu Versen mit Sprichwortcharakter mit dem Titel „Äußern eines Sprichworts, einer Bitte um Nachsicht, einer Mahnung, einer Klage über das Schicksal, die Welt, die Menschen und Ähnliches" (*irsāl al-maṯal wa-l-istimlāʾ wa-l-mawʿiẓa wa-šakwat ad-dahr wa-d-dunya wa-n-nās wa-mā yaǧrī maǧrāhu*) enthält einen weiteren Vers (34) unseres Gedichts aus dem Kontext der Byzantiner, die Kopfsteuer in Kauf nehmen, um ihr Leben zu retten.[26] Der Begriff *irsāl* in den beiden Kapitelüberschriften bedeutet wörtlich „das Entsenden" oder „Losschicken". Damit bringt der Anthologe zum Ausdruck, dass der Dichter hier den Einzelvers mit dem Ziel seiner späteren Verbreitung verfasste, also das „Kleinkunstwerk" des Verses gleichwertig neben dem „Großkunstwerk" des Gedichtes steht, zu dem er gehört, aber potenziell eine

12 Obwohl ich ein Mädchen im Viertel besuchte, bekleidet
mit einem Freund [d. h., einem Schwert], weder zurückhaltend noch verführend.

13 Er verbrachte die Nacht zwischen unseren Schlüsselbeinen, von uns herumgeschoben,
er wusste nichts von Klagen oder Küssen.

14 Am Morgen danach brach er auf, er trug die Spuren ihres Duftes
in seinem Knauf, der Scheide und der Goldverzierung.

15 Ich gewinne Ansehen nur mit seiner scharfen Schneide
oder der Spitze des ausgewuchteten soliden Schafts.

16 Der Prinz beschenkte mich damit [d. h., mit dem Schwert] unter anderen Geschenken,
diese schmückend, und bedeckte mich mit einer Rüstung unter anderen Gewändern.

17 Von ʿAlī ibn ʿAbdallāh weiß ich sie zu tragen.
Wer ist wie ʿAbdallāh, wer wie ʿAlī?[i]

18 *Geber der Vollbusigen, Kurzhaarigen und Ranken,*
der Weißen und Scharfschneidenden, der Biegsamen und Trockenen.

19 Die Zeit und die Fläche der Erde sind einem König zu eng,
der die Zeit ausfüllt und das Flachland und die Berge.

20 So leben wir im Glücksrausch und Byzanz in Angst,
das Festland in Sorge, das Meer in Schande.

[i] ʿAlī ist Saif al-Daulas Eigenname und ʿAbdallāh derjenige seines Vaters.

DOI: 10.13173/9783447121804.638
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

viel weitreichendere Verbreitung erfährt. Das Momentum dieser Mikrotexte ist also vom Augenblick ihrer Kreation mitgedacht.

Aṯ-Ṯaʿālibī führt das Gedicht auch aus anderen Gründen an. Er zitiert al-Mutanabbī in den biographischen Abrissen am Anfang, wenn er die Frühphase seiner Karriere beschreibt, in der die Armut ihn dazu zwang, zu Fuß zu reisen. Aṯ-Ṯaʿālibī kontrastiert dies anschließend mit Vers 37 aus unserem Gedicht, in dem der Dichter schildert, dass er von Saif ad-Daula so viele Reittiere und Sklaven geschenkt bekommen hat, dass er sie nicht überblicken kann, sondern die Augen hin und her schweifen lassen muss.[27]

In einem weiteren biographischen Abschnitt zu „einigen Bruchstücken (*nubaḏ*) aus Berichten über ihn", beschreibt aṯ-Ṯaʿālibī die Situation nach dem öffentlichen Vortrag von Gedicht 182 am Hof des Saif ad-Daula, nachdem der Dichter gegangen ist und sein Gönner zurückbleibt, um die Abschrift zu lesen, die al-Mutanabbī ihm zuvor überreicht hatte. Um den Kontext zu erläutern, zitiert aṯ-Ṯaʿālibī das Incipit (anstelle eines Titels) und Vers 38, der dem Hauptvers dieses Berichts vorangeht,[28] „O du Wohltäter, dem von mir gedankt wird, doch der Dank stammt von der Wohltat, nicht von mir."

من تَغلِبَ الغالِبينَ النّاسَ مَنصِبُهُ	وَمِن عَدِيٍّ أعادي الجُبنِ وَالبَخَلِ
وَالمَدْحُ لابنِ أبي الهَيْجاءِ تُنجِدُهُ	بالجاهِلِيّةِ عَينُ الغَيِّ وَالخَطَلِ
لَيْتَ المَدائِحَ تَسْتَوْفي مَنَاقِبَهُ	فَما كُلَيْبٌ وَأهْلُ الأعصُرِ الأُوَلِ
خُذْ ما تَراهُ وَدَعْ شَيْئاً سَمِعْتَ بِهِ	في طَلعَةِ الشَّمْسِ ما يُغنيكَ عن زُحَلِ
وَقد وَجدتَ مكانَ القَوْلِ ذا سَعَةٍ	فإنْ وَجَدْتَ لِساناً قائِلاً فَقُلِ
إنّ الهُمَامَ الذي نَخْرُ الأنَامِ بِهِ	خيرُ السّيوفِ بكَفَّيْ خَيْرَةِ الدُّوَلِ
تُمسِي الأمانيُّ صَرْعَى دونَ مَبْلَغِه	فَمَا يَقُولُ لشيءٍ لَيتَ ذلكَ لي
أُنْظُرْ إذا اجتَمَعَ السّيْفانِ في رَهَجٍ	إلى اختِلافِهِمَا في الخَلْقِ وَالعَمَلِ
هذا المُعَدُّ لرَيْبِ الدّهْرِ مُنْصَلِتاً	أُعَدّ هذا لرَأسِ الفارِسِ البَطَلِ
فالعُرْبُ منهُ مَعَ الكُدْرِيّ طائِرَةٌ	وَالرّومُ طائِرَةٌ منهُ مَعَ الحَجَلِ

Vers 40, das Thema des Berichts, ist eine Liste von vierzehn Imperativen, die Saif ad-Daula dazu auffordern sollen, viele Handlungen für den Dichter auszuführen, „Verzeih', gewähre, schenke Lehen und Reittier, erhöhe, tröste, wiederhole, vermehre, sei froh, freundlich, milde, bring nahe, freu' dich, und spende!"[29] Der Verfasser beschreibt weiter, wie Saif ad-Daula, von der dichterischen Apologie bewegt, unter jedem Imperativ seine zustimmende Antwort schrieb. Die versöhnliche Reaktion des Gönners auf das Gedicht in der Darstellung des aṯ-Ṯaʿālibī ist ein aussagekräftiges Zeugnis der Macht der Dichtung. Der Anthologe erkennt der Dichtung einen gewissen Geltungsanspruch zu, in dem er exemplarisch zeigt, wie ein Vers etwas in Gang zu setzen vermag.

DOI: 10.13173/9783447121804.638
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Eine dritte Sammlung wurde vom Dichtungskritiker ʿAbdalqāhir al-Ǧurǧānī zusammengestellt und ist in einer Sammelhandschrift (*maǧmūʿa*) erhalten, die auf das Jahr 648/1250 datiert ist und von ʿAbdalʿazīz al-Maimanī unter dem Titel *Auswahl aus den gesammelten Werken des al-Mutanabbī, al-Buḥturī und Abū Tammām (al-Muḫtār min Dawāwīn al-Mutanabbī wa-l-Buḥturī wa-Abī Tammām)* herausgegeben wurde.[30] ʿAbdalqāhir al-Ǧurǧānī zitiert aus den *dīwānen* der drei größten Dichter, al-Mutanabbī, Abū Tammām (gest. um 232/845) und al-Buḥturī (gest. 284/897). Der Herausgeber nimmt an, dass es sich bei dieser Sammlung um ein frühes Werk des al-Ǧurǧānī handelt, das unter dem Einfluss seines Lehrers, al-Qāḍī al-Ǧurǧānī (siehe zu ihm den folgenden Abschnitt), steht, der diese drei Dichter bevorzugte. ʿAbdalqāhir al-Ǧurǧānī beschreibt seine Auswahl als „die edelsten Arten der Dichtung, der Bewahrung und Überlieferung am würdigsten" und beginnt umgekehrt chronologisch mit al-Mutanabbī, „dessen Sprichwörter am bekanntesten, dessen Bedeutungen am reichhaltigsten und dessen Kenntnis der Weisheit/Philosophie und der Literatur am größten" sind.[31] Die ausgewählten Verse (6, 24, 41, 43, 44) sind identisch mit denen in Ibn ʿAbbāds *Amṯāl* und Pseudo-al-Ḥātimīs *Risāla* (siehe unten), mit Ausnahme der Sentenz von Vers 4, den aṯ-Ṯaʿālibī in seiner *Yatīma* ebenfalls ausgelassen hatte. ʿAbdalqāhir al-Ǧurǧānī bestätigt die Beliebtheit der erklärenden Analogien, die Sprichwortcharakter erlangt hatten. Die Sammlungen stimmen also so weit überein. Der Beweggrund für die Tradierung der Verse war gleichermaßen deren Bekanntheit und die in ihnen enthaltene Bedeutung.

Eine vierte Sammlung von Versen al-Mutanabbīs verknüpft diese mit Maximen, die Aristoteles zugeschrieben werden. Das Werk mit dem Titel *Das Sendschreiben des al-Ḥātimī über die Übereinstimmung der Dichtung al-Mutanabbīs mit Aristoteles' Worten zur Weisheit* (*ar-Risāla al-Ḥātimiyya*

21 Vom Stamme Taġlib, die alle besiegen, ist seine Herkunft,
und vom Stamme ʿAdī, den Feinden von Feigheit und Geiz.[i]

22 Lob dem Ibn Abī l-Hayǧāʾ, dem geholfen haben[ii]
der klare Irrtum und die abstruse Rede der Zeit der Unwissenheit.[iii]

23 *Könnten nur Lobreden seinen Verdiensten gerecht werden!*
Denn was sollen Kulaib[iv] *und die Leute früherer Zeiten?*

24 *Nimm, was du siehst und lass das, von dem du gehört hast:*
Beim Sonnenaufgang brauchst du Saturn nicht mehr.

25 Du fandest weiten Raum zum Reden,
und wenn du eine sprechende Zunge findest, so sprich!

26 Der Edelmütige, der Stolz der Menschheit
ist das beste Schwert in den Händen des besten Staates.[v]

27 Wünsche werden niedergeschlagen ohne seine Leistung zu erreichen
und er sagt zu nichts „Hätte ich das bloß".

28 Schau, wenn zwei Schwerter sich im aufwirbelnden Staub begegnen,
wie sie sich in Beschaffenheit und Handeln unterscheiden.

29 Dieses [d.h., Saif ad-Daula] ist bereit für ein unsich'res Schicksal,
wenn gezogen;
jenes ist bereit für den Kopf eines heldenhaften Reiters.

30 Die Araber fliegen vor ihm fort mit den grauen [Flughühnern],
und die Byzantiner fliegen vor ihm fort mit den Steinhühnern.[vi]

[i] In der Übersetzung geht das etymologische Wortspiel zwischen den Eigennamen und Attributen verloren.
[ii] Wörtlich: „Sohn des Vaters des Kampfes", ein Beiname von Saif ad-Daula.
[iii] Dies ist als Kontrast gemeint: der islamische Glaube des Gönners hebt ihn von seinen heidnischen Vorfahren ab, deren Ruhm er nicht braucht, wie die folgenden Verse erläutern.
[iv] Kulaib b. Wāʾil, Anführer des Stammes Taġlib, war ein sprichwörtlicher Held vorislamischer Zeit.
[v] Die Verse 26–29 sind ein Wortspiel mit dem Ehrentitel Saif ad-Daulas „Schwert des Staates".
[vi] Zum Flughuhn siehe Manfred Ullman, *Flughühner und Tauben. Beiträge zur Lexikographie des klassischen Arabisch Nr. 3*, München 1982, wo der Vers S. 14 (Nr. 34) zitiert ist.

DOI: 10.13173/97834471218O4.638
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

fīmā wāfaqa l-Mutanabbī fī šiʿrihī kalām Arisṭū fī l-ḥikma)[32] fällt in den Bereich der Popularphilosophie. Die hier zitierten Philosophensprüche waren Teil einer volkstümlichen Tradition ungeklärter Herkunft, die der buyidischen Oberschicht als Fundgrube für Zitate in Briefen und literarischen Salons diente und so eine neue Komponente des literarischen Kanons bildete.[33]

Die Sammlung erscheint zunächst anonym und wird später einem Zeitgenossen und Widersacher des Dichters zugeschrieben, dem Philologen al-Ḥātimī (gest. 388/998). Im Gegensatz zu einem früheren satirischen Sendschreiben, das al-Ḥātimī tatsächlich verfasste, hat dieser ihm zugeschriebene Text einen ganz anderen, objektiveren Ton. Al-Mutanabbī werden philosophische Themen und logische Bedeutungen beigelegt, ungeachtet der Frage, ob er diese wohl durch Studium oder Inspiration erlangte.

Der Verfasser des zweiten Sendschreibens setzt sich zum Ziel, al-Mutanabbī gegen diejenigen zu verteidigen, die der Philosophie als Gegenstand der Dichtung ablehnend gegenüberstehen, und lobt im Gegenzug den Dichter dafür, dass er die Philosophie mit seiner Bündigkeit, Beredsamkeit und seltenen Ausdrücken bereichert.[34] Es folgen rund hundert Paare von Maximen und Versen ohne weitere Erläuterung. Die zitierten Maximen, die hier Aristoteles beigelegt werden, überschneiden sich nicht mit denen, die ihm in gnomischen Sammlungen aus dem dritten/neunten und vierten/zehnten Jahrhundert zugeschrieben werden; ihre Herkunft ist ungeklärt. Gleichzeitig sind sich die Paarungen in der Bedeutung überraschend nahe und ihnen sind häufig syntaktische und lexikalische Elemente gemeinsam, so dass nicht ausgeschlossen werden kann, dass sie reine Erfindung sind. Al-Mutanabbīs Stil, dem ein philosophischer Ton nachgesagt wurde, wurde offenbar mit dem bekanntesten griechischen Philosophen auf eine Stufe gestellt. (Ähnliche Fälle von „Wissenspaarung“, nämlich das Aufeinandertreffen von Prophe-

وَمَا الفِرارُ إلى الأَجْبالِ مِنْ أَسَدٍ	تَمشِي النّعَامُ به في معقِلِ الوَعِلِ
جازَ الدّروبَ إلى ما خَلْفَ خَرْشَنَةٍ	وَزَالَ عَنْها وذاكَ الرّوْعُ لم يَزُلِ
فكُلّما حَلَمَتْ عذراءُ عِندَهُمُ	فإنّمَا حَلَمَتْ بالسّبيِ وَالجَمَلِ
إن كنتَ تَرْضَى بأنْ يعطوا الجِزَى بذلوا	منها رِضاكَ وَمَنْ للعُورِ بالحَوَلِ
نادَيتُ مَجدَكَ في شعري وَقد صَدَرَا	يا غَيرَ مُنتَحَلٍ في غيرِ مُنتَحَلِ
بالشّرْقِ وَالغَرْبِ أقْوامٌ نُحِبّهُمُ	فَطالِعاهُمْ وَكُونَا أبْلَغَ الرّسُلِ
وَعَرّفَاهُمْ بأنّي في مَكارِمِهِ	أُقَلّبُ الطَّرْفَ بَينَ الخيلِ وَالخَوَلِ
يا أيّها المُحسِنُ المَشكورُ من جهتي	وَالشكرُ من قِبَلِ الإحسانِ لا قِبَلِي
ما كانَ نَوْمِيَ إلاّ فَوْقَ مَعْرِفَتِي	بأنّ رَأيَكَ لا يُؤتَى مِنَ الزّلَلِ
أقِلْ أنِلْ أقْطِعِ احملْ علِّ سلِّ أعدْ	زِدْ هَشَّ بَشَّ تفضّلْ أدنِ سُرَّ صِلِ
لَعَلّ عَتْبَكَ مَحْمُودٌ عَوَاقِبُهُ	فرُبّمَا صَحّتِ الأجْسامُ بالعِلَلِ

DOI: 10.13173/9783447121804.638
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ten und Sibyllen wird im Beitrag von Anne Eusterschulte und Ulrike Schneider in diesem Band ebenfalls als Momentum begriffen (→ S. 586–617).

Anders als in Fällen von Anleihe (*aḫḏ*) oder Plagiat (*sariqa*), die in al-Mutanabbīs Versen fieberhaft aufgespürt und auf arabische Vorlagen zurückgeführt wurden (siehe den nachfolgenden Abschnitt), wird die Beziehung zwischen Dichterversen und philosophischen Weisheiten verschiedentlich als „Zufall" (*muwāfaqa*, *ittifāq*), „Entsprechung" (*muqābala*) oder als „Übertragung" (*munāqala*) von Prosa zu Poesie beschrieben.[35]

Die Verse, die Gedicht 182 entnommen (6, 24, 41, 43) und in der Reihenfolge des Gedichts zusammengestellt wurden, sind genau jene sprichwortartigen Verse, die zuvor von aṣ-Ṣāḥib und aṯ-Ṯaʿālibī ausgewählt wurden. Allerdings sind sie hier mit philosophischen Äquivalenten versehen, welche die analogischen Figuren als allgemeingültige Aussagen formulieren. Der arabischen Leserschaft, so behauptet der Verfasser in der Einleitung, erscheinen die Verse dank der Kraft ihrer Bilder in der Tat überzeugender; außerdem wirken sie durch Reim und Metrum. So drückt beispielsweise in Vers 6 der Liebesklage (Strophe) die Person des Dichters in der ersten Person seine Verachtung für die Drohungen des Clans seiner Geliebten aus, da ihm bereits durch die Liebe selbst der Tod droht: „Die Trennung ist tödlicher als das, was mir bevorsteht [von deinem Stamm], ich ertrinke, warum soll ich das Nasswerden fürchten?" Die *Risāla* verknüpft diesen Vers mit der pseudo-aristotelischen Maxime:

> Der Philosoph (*al-ḥakīm*) sagte: „Wer weiß, dass die Sterblichkeit sein Sein bestimmt, den kümmern die Leiden nicht."
>
> *man ʿalima anna l-fanāʾa mustaulin ʿalā kaunihī hānat ʿalaihī l-maṣāʾibu.*[36]

Die Maxime abstrahiert die Aussage des Dichters und formuliert den Tod als allgemeinmenschliche Kondition, nicht als Folge einer unglücklichen Liebe.

31 Wozu die Flucht in die Berge vor dem Löwen,
der die Strauße in den Bergklüften der Steinböcke spazieren lässt?

32 Er überquert die Pässe bis hinter Ḫaršana[i]
und ließ es hinter sich, doch jene Furcht verging nicht.

33 *Wann immer die Jungfrauen bei ihnen [d. h., den Byzantinern] träumen,*
dann träumen sie von Gefangenschaft und Kamelen.

34 *Wenn dir gefällt, dass sie Kopfsteuer zahlen, geben sie,*
was dir gefällt: der Einäugige wünscht sich das Schielen.

35 Ich rief deinen Ruhm in meinen Gedichten, und schon traten sie hervor:
richtig zugesprochene [Tugend] in richtig zugesprochenen [Versen].

36 Im Osten und im Westen gibt es Völker, die wir lieben,
erscheint vor ihnen und seid die beredtsten Boten!

37 *Lass sie wissen, dass ich inmitten seiner Großtaten,*
meinen Blick zwischen Pferden und Sklaven schweifen lasse.

38 *O du Wohltäter, dem von mir gedankt wird,*
doch der Dank stammt von der Wohltat, nicht von mir.

29 Ich konnte mich nur betten auf meiner Gewissheit,
dass deinem Urteil kein Irrtum unterläuft.

40 *Verzeih', gewähre, schenke Lehen und Reittier, erhöhe, tröste, wiederhole,*
vermehre, sei froh, freundlich, milde, bring nahe, freu' dich, und spende!

41 *Vielleicht wird dein Tadel gelobte Folgen haben:*
Manchmal genesen Körper durch Krankheit.

[i] Charsianon, eine byzantinische Festung in Kappadokien, die von Saif ad-Daula angegriffen wurde.

DOI: 10.13173/9783447121804.638
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

In Vers 24 des Hauptteils des Gedichts (Antistrophe), der das Lob des Gönners zum Thema hat, spricht das lyrische Ich mit einem allgemeinen „du“ das Publikum an und behauptet, die bloße Anwesenheit des Gönners mache jegliche Berichte über illustre Vorfahren überflüssig: „Nimm, was du siehst und lass das, von dem du gehört hast: Beim Sonnenaufgang brauchst du Saturn nicht mehr.“ Die *Risāla* stellt diesem Vers folgende Maxime gegenüber:

Der Philosoph sagte: „Das Sehen ist ein Zeuge für die Sache selbst; Berichten unterliegen Ergänzungen und Auslassungen, daher sollte man das nehmen, was ein Beweis für die Sache selbst ist.“

al-ʿiyānu šāhidun li-nafsihī wa-l-aḫbāru yadḫulu ʿalaihā z-ziyādatu wa-l-nuqṣānu fa-aulā mā uḫiḏa mā kāna dalīlan li-nafsihī.[37]

Die Maxime formuliert den Kontrast zwischen dem zuverlässigen Sehvermögen und unzuverlässigen Worten als allgemeingültige Aussage ohne Bild.

In Vers 41 im Schlussteil des Gedichts (Metastrophe) malt sich die Persona des Dichters mittels einer medizinischen Analogie über die Körperteile und den Körper als Ganzes aus, dass der Tadel, den er gerade erfährt, einen glücklichen Ausgang haben könnte: „Vielleicht wird dein Tadel gelobte Folgen haben: Manchmal genesen Körper durch Krankheit.“ Die Maxime in der *Risāla* erläutert nur die medizinische Analogie:

Der Philosoph sagte: „Manchmal wird ein Körperteil zugunsten der Gesundheit der restlichen Körperteile geschädigt, so wie Kauterisation oder Schröpfen [manche] Körperteile zugunsten der Gesundheit der restlichen Körperteile schädigt.“

qad yufsadu l-ʿaḍuwwu li-ṣalāḥi ġairihī mina l-aʿdāʾi ka-l-kayyi wa-l-faṣdi llaḏaini yufsidāni l-aʿḍāʾa li-ṣalāḥi ġairihā.[38]

Es wird keine allgemeine Lebensweisheit abgeleitet.

In Vers 43 setzt der Dichter diese Rede fort und stellt die Besonnenheit seines Gönners als dessen wahre Natur dar, womit er impliziert, dass dieser jede falsche Anschuldigung an die Adresse des Dichters sofort durchschauen und ablehnen wird: „Denn deine Vernunft ist Vernunft und nicht Verstellung: Mit Kohl geschminkte Augen sind nicht wie dunkle Augen.“

وَلاَ سَمِعْتُ وَلا غَيرِي بِمُقْتَدِرٍ ... أذَبَّ مِنكَ لزُورِ القَوْلِ عن رَجُلِ

لأنّ حِلْمَكَ حِلْمٌ لا تَكَلُّفُهُ ... ليسَ التكحّلُ في العَينَينِ كالكَحَلِ

وَمَا ثَنَاكَ كَلامُ النّاسِ عَنْ كَرَمٍ ... وَمَنْ يَسُدّ طَريقَ العارِضِ الهطِلِ

أنتَ الجَوادُ بِلا مَنٍّ وَلا كَذِبٍ ... وَلا مِطالٍ وَلا وَعْدٍ وَلا مَذَلِ

أنتَ الشّجاعُ إذا ما لم يَطأ فَرَسٌ ... غَيرَ السَّنَوّرِ وَالأشلاءِ وَالقُلَلِ

وَرَدَّ بَعضُ القَنَا بَعضاً مُقارَعَةً ... كأنّه مِنْ نُفُوسِ القَوْمِ في جَدَلِ

لا زِلْتَ تضرِبُ من عاداكَ عن عُرُضٍ ... بعاجِلِ النّصرِ في مُستأخِرِ الأجَلِ

Die Maxime in der *Risāla* verbindet dies mit folgender Maxime:

Der Philosoph sagte: „Der Unterschied zwischen dem Vorgetäuschten und dem Natürlichen ist wie der Unterschied zwischen Wahrheit und Falschheit.“

mubāyanatu l-mutakallifi li-l-maṭbūʿi ka-mubāyanati l-ḥaqqi li-l-bāṭili.

Das im Vers enthaltene Bild, das natürliche und unechte Schönheit kontrastiert, wird durch eine allgemeine Aussage über Natur und Vortäuschung ersetzt.[39]

DOI: 10.13173/9783447121804.638
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Während die vorher besprochenen Sammlungen die Verbreitung von al-Mutanabbīs sprichtwortartigen Versen bezeugen und weiter befeuern, verankern die Paarungen dieser Sammlung sie in philosophischen Grundsätzen. Dennoch siegt in al-

42 Weder ich noch jemand anders hörte je von einem mächtigen Mann,
der strenger als du Lügengerede über einen Mann zurückweist.

43 *Denn deine Vernunft ist Vernunft und nicht Verstellung:*
Mit Kohl geschminkte Augen sind nicht wie dunkle Augen.

44 *Das Gerede der Menschen hält dich nicht von deiner Großzügigkeit ab.*
Wer versperrt einem Wolkenbruch den Weg?

45 Du bist großzügig, ohne Aufrechnen, Lügen,
Aufschieben, Versprechen oder Ungeduld.

46 Du bist tapfer, wenn die Pferde auf nichts
als Rüstungen treten, auf Gliedmaßen und Schädel.

47 Und die Speere sich antworten im Kampf,
als wären sie Menschenseelen im Meinungsstreit.

48 Mögest du weiter die Flanke des Feindes zerschlagen,
mit schnellem Sieg und aufgehaltenem Tod.

Mutanabbīs unmittelbaren, überzeugenden Versionen, die außerdem die Kraft der dichterischen Vorstellung und Musikalität besitzen, die Dichtung über die Philosophie. Al-Mutanabbī scheint als Bote philosophischer Wahrheiten – in einfachem Gewand – erfolgreicher als Aristoteles selbst. Die ästhetische Verfasstheit ist das Momentum für die Vermittlung und Verbreitung der Verse, aber auch für Geltungsansprüche eines darin enthaltenen Wissens.

Klassische arabische Poetik

Al-Mutanabbī hatte mit seiner vielfachen Wiederverwendung früherer Motive die Debatte zum Thema Anleihen unter Dichtungskritikern angefeuert und wurde diesbezüglich häufig angegriffen, bis der Richter und objektive Kritiker ʿAbdalʿazīz al-Qāḍī al-Ǧurǧānī (gest. 392/1002) mit seiner *Vermittlung zwischen al-Mutanabbī und seinen Widersachern über seine Dichtung* (*al-Wasāṭa baina al-Mutanabbī wa-ḫuṣūmihī fī šiʿriḥī*) den Streit schlichtete. Zum einen warf er beiden Lagern, den Unterstützern und Kritikern des Dichters, gleichermaßen Subjektivität vor.[40] Zum anderen machte er einen Unterschied zwischen der Beobachtung einer Anleihe und der Kompetenz, sie zu beurteilen: die Qualität der Wiedergabe war zentral und diese sollte bewertet werden.[41]

Um unfaire Kritiker zum Schweigen zu bringen, stellte al-Qāḍī al-Ǧurǧānī aus al-Mutanabbīs Dichtung eine vierzehnseitige Liste von einzigartigen Versen (*afrād*) von unangefochtener Qualität zusammen, um diese mit irgendwelchen mittelmäßigen oder gar schlechten Versen in Kontext zu setzen. Die Liste enthält zwei Verse aus unserem Gedicht, die hier nebeneinandergestellt werden, obwohl sie im Original weit auseinander stehen. Beide enthalten eine erklärende Analogie, was womöglich der Grund für die Auswahl war: „der Einäugige wünscht sich das Schielen" (34) und „Manchmal genesen Körper durch Krankheit" (41).[42]

Zwei weitere Zitate finden sich in einer langen Liste von al-Mutanabbīs Anleihen nebst ihren Vorlagen. In einem Zitat aus dem Gedichtteil zu Saif ad-Daulas Grenzkriegen träumt jede byzantinische Jungfrau „von Gefangenschaft und Kamelen" (33 *ḥalumat bi-s-sabyi wa-l-ǧamali*). Der Dichter übernimmt das Motiv der Angst, die sich bis in die Träume erstreckt, von dem älteren Dichter al-Ašǧaʿ as-Sulamī (gest. um 195/811), der einem Gönner das Lob zukommen ließ, dass

DOI: 10.13173/9783447121804.638
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

sein Feind ihn im Wachen und im Traum fürchte: „Die Träume zogen deine Schwerter gegen ihn“ (*sallat ʿalaihi suyūfaka l-aḥlāmi*). Al-Mutanabbī impliziert die Angst im Wachzustand nur und ersetzt die angreifenden arabischen Truppen durch die Synekdoche von Kamelen, die in den Augen der Byzantiner für die arabische Kriegsführung charakteristisch waren. Er verkürzt das Motiv und akzentuiert es dadurch.[43]

Der andere Vers, der aus einer Reihe von Imperativen besteht, „Verzeih', gewähre, schenke Lehen und Reittier…“ (40 *aqil anil un ṣuni ḥmil*…),[44] wird auf einen Vers von Abū al-Amaiṭal (gest. 240/854) zurückgeführt, der eine vergleichbare Liste von zehn Befehlsformen enthält. Dazu kommentiert al-Qāḍī al-Ǧurǧānī, dass al-Mutanabbī den früheren Dichter überboten hat (*zāda*), indem er die Anzahl von Imperativen noch steigerte (zu 14 im *Dīwān* – die hier zitierte Fassung enthält sogar 16 Imperative, weil zwei regelmäßige Verben durch die verkürzten Befehlsformen von vier unregelmäßigen Verben ersetzt wurden).[45] Als Quelle beider Verse bestimmt der Kritiker nun einen Vers des vorislamischen Dichters Imru'ulqais (lebte im sechsten Jahrhundert n. Chr.), der die guten Taten eines Mannes mit sieben Imperfekt-Verbformen beschreibt, die eine parallele Morphologie aufweisen. Bei beiden Anleihen bewertet der Kritiker die Version des al-Mutanabbī als überlegen.

ʿAbdalqāḥir al-Ǧurǧānī (gest. 471/1078 oder 474/1081), dem wir oben bereits begegnet sind, läutete einen Gezeitenwechsel in der klassischen arabischen Poetik ein. Er war der erste Kritiker, der die Dichotomie zwischen Form und Inhalt aufgab, die bis dahin die Dichtungskritik dominiert hatte, und sie durch das Konzept von Komposition (*naẓm*) ersetzte, das beide Aspekte als untrennbar miteinander verschmolz. Vor allem aber trat er in seinem Buch *Geheimnisse der Beredsamkeit* (*Asrār al-balāġa*) als Vorreiter der Theorie der Bildsprache und dem zugrundeliegenden Konzept der „vorstellungsevozierenden“ (*taḫyīlī*)[46] Qualität der Dichtung auf. Das Gedicht 182 erscheint jedoch in ʿAbdalqāḥirs anderem Werk *Beweise für die Unnachahmlichkeit* [*des Korans*] (*Dalāʾil al-iʿǧāz*), in dem er sich hauptsächlich mit syntaktischen und stilistischen Figuren beschäftigt. Im Schlussteil aber bespricht er Motive, die verschiedene Dichter gemeinsam haben. Er ist weniger darauf aus, Abhängigkeiten aufzudecken, als zu zeigen, dass die Motive (*maʿānī*, Sg. *maʿnā*) unter den Dichtern Gemeingut sind, während ihr genauer Ausdruck oder „Bild“ (*ṣūra*) sich von Fall zu Fall unterscheidet. Er zeigt dies anhand zweier Listen von Verspaaren. In der zweiten Liste stellt er Verspaare nebeneinander, die ein Motiv beide kunstvoll, aber unterschiedlich wiedergeben. Hier erscheint ein Vers aus unserem Gedicht, in dem al-Mutanabbī auf die nahezu grenzenlose Großzügigkeit Saif ad-Daulas anspielt: „Wer versperrt einem Wolkenbruch den Weg?“ (44 *wa-man yasuddu ṭarīqa l-haṭili*).[47] Dem Vers wird eine Vorlage von al-Buḥturī gegenübergestellt: „Wer tadelt … das Ziehen der Regenwolke, wenn sie sich am Abend ergießt“ (*wa-man yalūmu … ṣauba l-muzni in rāḥa yahṭilu*). Die Bedeutung, dass Großzügigkeit keinen Tadel verdient, wird im Bild der Regenwolke ausgedrückt, das beiden Versen gemeinsam ist, doch bei al-Mutanabbī ist es impliziert und außerdem um den Aspekt ergänzt, dass Saif ad-Daulas Großmut unaufhaltbar ist. Er führt das Bild also einen Schritt weiter, indem er beide Eigenschaften der Wolke vereinigt: Regenwasser (implizit) und Bewegung (explizit). Nach al-Ǧurǧānī stellt diese neue Form (*ṣūra*) der Bedeutung die kreative Leistung des Dichters dar; sie ist das Kriterium, nach dem seine Version bewertet werden sollte.

Die hitzige Debatte über al-Mutanabbī setzte sich im fünften/elften Jahrhundert fort. Abū Saʿd al-ʿAmīdī (gest. 433/1042), der als Sekretär in der ägyptischen Staatskanzlei mit der Korrespondenz des Kalifen beauftragt war und sich mit Poetik und Prosodie beschäftigte, stellte eine weitere Sammlung der Anleihen al-Mutanabbīs zusammen, *Die Verdeutlichung der Anleihen des al-Mutanabbī* (*al-Ibāna ʿan sariqāt al-Mutanabbī*). Was

DOI: 10.13173/9783447121804.638
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ihm an ausgewogenem Urteil und Systematik in der Klassifizierung fehlte, machte er durch seine tiefgrabenden Nachforschungen solcher Anleihen wett. In polemischem Ton gesteht er, dass er dabei von Unmut getrieben wurde.[48] Gleichwohl ist beeindruckend, wie viele Parallelen er zwischen al-Mutanabbī und dessen Vorgängern aufgedeckt hat.

Al-ʿAmīdī führt al-Mutanabbīs an Saif ad-Daula gerichteten Vers „Vielleicht wird dein Tadel gelobte Folgen haben: Manchmal genesen Körper durch Krankheit" (41) auf eine Vorlage des al-Buḥturī zurück.[49] Jener hatte einen Vers über den Prinzen ʿAbdallāh b. al-Muʿtazz (gest. 286/908) gedichtet, in dem er seine Gefangenschaft zu einer ihn vervollkommnenden Erfahrung umdeutete (*wa-qad haḏḏabatka l-ḥawādiṯu*) und ihn mit Gold verglich, das rein wird, indem es eingeschmolzen und in eine Form gegossen wird (*innamā ṣafā ḏ-ḏahabu l-ibrīzu qablaka bi-s-sabki*). Al-Mutanabbī greift diese allgemeine Idee, dass Mühsal zur Besserung führt, auf und überträgt sie auf den medizinischen Bereich, wo eine Behandlung, die einen einzigen Körperteil schädigt, wie zum Beispiel das Schröpfen, den Körper als Ganzes zu heilen vermag.

Ein weiterer Vers, dessen Vorlage al-ʿAmīdī aufspürt, ist „Die Trennung ist tödlicher als das, was mir bevorsteht [von deinem Stamm], ich ertrinke, warum soll ich das Nasswerden fürchten?" (6 *wa-l-haǧru aqtalu lī mimmā urāqibuhū; ana l-ġarīqu fa-mā ḫaufī mina l-balali*).[50] Er gibt als Quelle ein Couplet des (sonst nicht bekannten) Grammatikers Abū Bakr an, auch Barma genannt. Dessen Wortwahl und Syntax in einem Halbvers sind in der Tat nahe daran: „Ich liege im Sterben, warum soll ich Angst vor Krankheiten haben?" (*ana l-qatīlu fa-mā ḫaufī mina l-ʿilali*). Barma beschränkt sich jedoch auf das Bild von Liebeskummer als eine der vielen Krankheiten im Leben, die letztendlich zum Tod führen, und relativiert somit den Schmerz der Liebe; al-Mutanabbī hingegen macht sie zum Tödlichsten aller Leiden und fügt die erklärende Analogie des Ertrinkens hinzu. Dieser Vers zeigt nebenbei die unterschiedlichen Herangehensweisen an denselben Vers: der Kommentar zum *Dīwān* nennt Baššār b. Burd (gest. 168/783) als Quelle für das Bild des Ertrinkens, Pseudo-al-Ḥātimī verbindet den Vers mit einem Spruch des Aristoteles und al-Qāḍī al-Ǧurgānī zählt ihn zu den einzigartigen Versen des Dichters.

Al-ʿAmīdī identifiziert auch eine Quelle für al-Mutanabbīs Reihe von Geschenken, die er von Saif ad-Daula empfing: „Geber der Vollbusigen, Kurzhaarigen und Ranken, der Weißen und Scharfschneidenden, der Biegsamen und Trockenen" (18 *muʿṭī l-kawāʿibi wa-l-ǧurdi l-salāhibi wa-l-bīḍi l-qawāḍibi wa-l-ʿassālati l-ḏubuli*). Von der Vorlage des (sonst nicht bekannten) Ṣāliḥ b. Ḥaiyān (alternativ Ḥayārā oder Ḥarrān) werden drei Verse zitiert; der zweite enthält eine inhaltlich und in der Wortwahl vergleichbare Liste von Sklavinnen, Schwertern, Speeren und Pferden: „Er gab mir die Weißen, die weißen Schwerter, die braunen Trockenen, und die schlanken Schnellen" (*aʿṭānī l-bīḍa wa-l-bīḍa l-manāṣila wa-l-sumra l-ḏawābila wa-l-qubba l-qanadīda*). Die Version des al-Mutanabbī unterscheidet sich durch das syntaktische Gleichgewicht des Verses, dem der Dichter vier gleich lange Teile gibt, indem er das Partizip „gebend" mit dem ersten Geschenk verknüpft; außerdem vermeidet er die Wiederholung des Epithetons „weiß" für hellhäutige Frauen und hebt es für die glänzenden Schwerter auf.

Ein weiterer Fall ist das Couplet, für den al-ʿAmīdī als Quelle Marwān b. Abī Ḥafṣa (gest. um 182/798) anführt. Im ersten Vers beschreibt Marwān, dass die Widrigkeit des Schicksals ihn mittellos zurückgelassen hat: „Ich ertrug die Härte meiner Tage und meine Hände erhielten daraus weder Koloquinte noch Honig" (*qāsaitu šiddata aiyāmī wa-mā ẓafarat yadaiya minhā bi-ṣābin wa-lā ʿasali*).[51] Al-Mutanabbī nimmt das Motiv und einen großen Teil des Wortlauts wieder auf: „Ich habe die Härte meiner Tage und ihre Süße geschmeckt, doch weder Koloquinte noch Honig geerntet" (10 *qad ḏuqtu šiddata aiyāmī wa-laḏḏatahā fa-mā ḥasaltu ʿalā ṣābin wa-lā ʿasali*). Im Folgenden bespricht

DOI: 10.13173/9783447121804.638
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Marwān kritisch den Brauch, die grauen Haare zu färben, um damit das Alter zu verdecken. Al-Mutanabbī geht hier jedoch weiter, indem er schildert, dass das Alter nicht nur seine Haare, sondern seinen ganzen Körper grundlegend verändert hat: Wo er früher körperlich unabhängig war, muss er sich jetzt auf andere verlassen. „Die Jugend zeigte mir den Geist in meinem Körper, das graue Haar (*šaib*) zeigte mir den Geist in allen anderen" (11 *wa-qad arānī š-šabābu r-rūḥa fī badanī wa-qad arānī l-mašību r-rūḥa fī badalī*). Al-ʿAmīdī deckt mit seiner Detektivarbeit auf, dass al-Mutanabbī von einer Vorlage inspiriert wurde, in der die verschiedenen Leiden des Lebens im Alter gipfeln; er beschrieb dieses letzte Leiden jedoch noch eindrucksvoller. Im Anschluss bespricht al-ʿAmīdī den Eröffnungsvers derselben *qaṣīda* und führt ihn auf al-Muʿarriǧ ar-Raqqī zurück.[52] Dieser ältere Dichter verwendet das (gängige) Motiv des personifizierten und sprechenden Lagerplatzes: „Meine Tränen antworteten, Spuren eines Lagerplatzes hatten sie gerufen, obwohl sie stumm sind" (*labbat dumūʿī waqad daʿathā ṭulūlu rabʿin wa-hunna ḫursu*). Al-Mutanabbī verwendet in der Tat einiges vom Wortlaut wieder, verkürzt aber das Bild, indem er die überflüssige Erklärung, dass die Ruinen (*ṭalal*, Pl. *ṭulūl, aṭlāl*) nicht sprechen können, auslässt und stattdessen den metaphorischen Ruf mit der impulsiven Antwort seines lyrischen Ichs kontrastiert, das seinen Reisegefährten zuvorkommt: „Meine Tränen antworteten, der Rufer war nur eine Spur, die rief, und sie antworteten vor den Reitern und Kamelen" (1 *aǧāba damʿī wa-mā d-dāʿī siwā ṭalalin daʿā fa-labbāhu qabla r-rakbi wa-l-ibili*). Wieder nimmt er einige Worte auf, verkürzt aber das Motiv der sprechenden Spuren, das inzwischen so bekannt ist, dass es keinerlei Erklärung bedarf. Indem er die Syntax umstellt, verstärkt er zudem die Assonanz.

Al-ʿAmīdī deckt eine beeindruckende Anzahl von bekannten und weniger bekannten Vorlagen auf. Dennoch belegt vor allem letztere Kategorie nicht unbedingt eine gezielte Wiederverwendung; vielmehr zeigen die vielen Fälle das dichte Netz arabischer poetischer Topoi und die zahlreichen Wege, welche die Verse nahmen. Iḥsān ʿAbbās argumentiert in seiner meisterhaften Überblicksdarstellung der arabischen Literaturkritik, dass ein Dichter, der dermaßen von der literarischen Tradition durchdrungen war, sich wohl nicht in jedem einzelnen Fall seiner Vorlagen bewusst war.[53] Al-ʿAmīdī lässt in seinen Beispielen *nolens volens* durchblicken, dass al-Mutanabbī bei der Wiederverwendung der vielen geliehenen Motive außerordentlich erfolgreich war, indem er das Offensichtliche ausließ und die Prägnanz der dichterischen Motive noch schärfte. Interessant ist auch, dass al-ʿAmīdi aus demselben Gedicht völlig andere Verse auswählt als al-Qāḍī al-Ǧurǧānī, obwohl beide Anleihen besprechen; und wo sie übereinstimmen (41), unterscheidet sich ihre Bewertung.

Die Debatte zum Thema Anleihen war nicht der einzige Blickwinkel, unter dem al-Mutanabbī in der klassischen arabischen Poetik betrachtet wurde. Ein Handbuch der Dichtungstheorie, *Die Stütze über die Tugenden und Konventionen der Dichtung* (*al-ʿUmda fī maḥāsin aš-šiʿr wa-ādābihī*) von Ibn Rašīq al-Qairawāni (gest. 456/1063 oder 463/1071) zitiert al-Mutanabbī häufig; Gedicht 182 kommt an zwei Stellen vor. Die eine ist das Kapitel über Kampfbeschreibungen, die beim Stammeslob eine große Rolle spielen. In diesem Kapitel zeigt der Verfasser die Technik (*maḏhab*) des Dichters, der das Thema des Lobes der Vorfahren auf den Kopf stellt, indem er den Ruhm eines illustren Nachfahren von dem seiner Ahnen trennt, um seine Verdienste zu betonen:

Könnten nur Lobreden seinen Verdiensten gerecht werden!
Denn was sollen Kulaib und die Leute früherer Zeiten?

Nimm, was du siehst und lass das, von dem du gehört hast:
Beim Sonnenaufgang brauchst du Saturn nicht mehr (v. 23–24).[54]

Die zweite Stelle ist ein Kapitel über den syntaktischen Parallelismus (*taqsīm*), der nach

DOI: 10.13173/9783447121804.638
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

dem Verfasser weniger von den alten Dichtern eingesetzt wurde, die Manierismus zu vermeiden suchten, als von den Modernen, die diese Figur mit weiteren Unterarten anreicherten und so Verse hervorbrachten, die noch mehr einzelne Elemente enthielten (*taqṭīʿ*). Ibn Rašīq illustriert diese Aussage mit der Reihe von zehn Imperativen: „Verzeih', gewähre, schenke Lehen und Reittier …" (40), gefolgt von einem anderen Vers des al-Mutanabbī, der 24 solcher Formen enthält.[55] Das Handbuch zeigt die wachsende Wertschätzung für verbale Kunstfertigkeit.

Philosophie in der arabischen Sprache

In der Philosophie bot die arabische Rezeption von Aristoteles' *Poetik* Anlass für eine Besprechung der arabischen Dichtung. In der spätantiken Alexandrinischen Schule war die *Poetik* ein Teil des *Organon*, der Sammlung logischer Traktate des Aristoteles, geworden. Diese Einordnung hatte dazu geführt, dass einige Kommentatoren der *Kategorien* im sechsten Jahrhundert n. Chr. die Dichtung mit einem Syllogismus und die Vorstellungskraft als ihre Zutat identifizierten.

Der poetische Syllogismus stand als falscher Syllogismus, der nur eine Vorstellung evozierte (*taḫyīl*) und keine Gewissheit oder Überzeugung erzeugte, auf der untersten Stufe der Wahrheitsskala. Deshalb verwendete Ibn Sīnā (Avicenna), der erste Kommentator der *Poetik*, in seiner erläuternden Paraphrase diesen Begriff oder den verwandten Begriff „Propositionen, die eine Vorstellung auslösen" (*aqāwīl taḫyīlīya*).

Die arabische Geschichte der *Poetik* hatte mit dem Gründer der Philosophenschule in Bagdad, Abū Bišr Mattā b. Yūnus al-Qunnā'ī (gest. 328/940) ihren Anfang genommen, der die *Poetik* über eine (nicht erhaltene) syrisch-aramäische Fassung aus dem Griechischen übersetzte.[56] Abū Bišr hatte sich beim Übersetzen dafür entschieden, die griechische Tragödie mit der arabischen Panegyrik (*madīḥ*) und die griechische Komödie mit der arabischen Schmähdichtung (*hiǧāʾ*) gleichzusetzen. Diese Entscheidung ist nachvollziehbar, da die arabische Dichtung, wie das griechische Drama, eine öffentliche Kunstform war, die in hohem Ansehen stand und gesellschaftliche und politische Aufgaben erfüllte.[57] Ibn Rušd (Averroes), der zweite arabische Philosoph, der die *Poetik* kommentiert, stützt sich dabei auf seinen Vorgänger Ibn Sīnā, wählt jedoch einen anderen Zugang, indem er sich zum Ziel setzt, die *Poetik* zum Publikum seiner eigenen Zeit sprechen zu lassen. In seiner erklärenden Paraphrase des Textes, dem sogenannten *Mittleren Kommentar* (*Talḫīṣ Kitāb Aristūṭālīṣ fī š-šiʿr*) ersetzt er alle verbleibenden Übersetzungen von griechischer Literatur durch Zitate aus der arabischen Dichtung und dem Koran, wobei er außerdem auf weitere Gattungen verweist, ohne diese zu zitieren. Verse von al-Mutanabbī bilden dabei die große Mehrheit der Dichterzitate (17 von 68 Beispielen).[58] Die Kapitel 16 und 22, die im *Talkhīṣ* die meisten Verse enthalten und in denen die Verse 24, 37 und 43 des Gedichts 182 vorkommen, zeigen dies deutlich.

In Kapitel 16 der *Poetik* wird klassifiziert, auf welche Arten „Wiedererkennung" (*anagnōrisis*) in der Handlung einer Tragödie stattfindet. Dieser Begriff war als „Herleitung" (*istidlāl*) ins Arabische übersetzt worden.[59] Ibn Rušd legt in diesem Kapitel die Charakteristika der arabischen Metapher dar, die er als eines der Merkmale der Dichtung betrachtet.[60] Für Ibn Rušd bildet nicht mehr die griechische Tragödie, sondern die arabische Lobqaṣīda den Kontext; er überträgt die Klassifikation in Kapitel 16 auf die Metaphern und die semantischen Figuren, die darin vorkommen. Der Philosoph schöpft einen neuen Untertypus, eine Figur, die „eher in den Bereich des Erzeugens von Zustimmung zur Wahrheit [einer Sache] und von Überredung gehört als in den Bereich des Auslösens von Bildern, also näher an rhetorischen Übungen als an dichterischen Nachahmungen". Er findet diese Figur häufig in der Dichtung des al-Mutanabbī.

Dieser Definition folgen zwei Beispiele analogischer Bilder aus Gedicht 182: „Mit Kohl geschminkte Augen sind nicht wie dunkle Augen" (zweiter Halbvers von Vers 43) und

DOI: 10.13173/9783447121804.638
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

„Beim Sonnenaufgang brauchst du Saturn nicht mehr" (zweiter Halbvers von Vers 24). Beide kennen wir bereits aus den Sprichwortsammlungen, die von ihrer Beliebtheit zeugen. Ibn Rušd geht jedoch einen Schritt weiter, indem er ihre Funktion erklärt. Sie überzeugen durch ihre rhetorische Technik: die Analogie zu mit den Sinnen wahrnehmbaren Dingen macht abstrakte Konzepte greifbar. Die dunklen Augen stellen im Gegensatz zu geschminkten Augen wahre Weisheit dar; die aufgehende Sonne konkretisiert den Ruhm des Gönners, dem das schwächere Leuchten des nächtlichen Saturns, Symbol für die Vorfahren des Mäzens, gegenübergestellt wird. Ibn Rušd erklärt nicht nur, weshalb diese Verse effektiv sind, sondern weist auch auf den Typus hin, d. h. Analogien, die nicht bloß ästhetische Bilder sind, sondern Überredungskraft besitzen. Diesen Typus qualifiziert er als Spezialität des al-Mutanabbī. Während Ibn Rušd den bestehenden Rahmen ausfüllt und die Substanz von Kapitel 16 der *Poetik* ändert, indem er es mit weitverbreiteten arabischen poetischen Topoi und Konventionen bestückt, gibt er al-Mutanabbī und dessen ganz eigenem Stil Raum. Der Dichter lenkt die Interpretation des Philosophen.

Kapitel 22 behandelt die Art von Vokabular, die in der Dichtung verwendet werden soll, sowie ausgewählte semantische und syntaktische Figuren, die mit Versen und Koranzitaten belegt werden.[61] Hier thematisiert Ibn Rušd die Übereinstimmung (*muwāfaqa*) von parallelen Begriffen in Wortlaut (*muʿādala*) und Bedeutung (*muwāzana*). Der zweite Halbvers von Vers 37 unseres Gedichts wird unter dem vierten Typus zitiert: Paare, die teilweise in der Bedeutung und teilweise im Wortlaut übereinstimmen:

> [Lass sie wissen, dass ich inmitten seiner Großtaten,]
> meinen Blick zwischen Pferden (*ḫail*) und Sklaven (*ḫawal*) schweifen lasse.

Die Augen des Dichters gehen zwischen den vielen Arten von erhaltenen Geschenken hin und her, die als Merismus von Pferden und Dienern dargestellt werden, ein semantisches Paar, das in zwei Nomina ausgedrückt wird, die morphologisch identisch sind und deren Wurzeln sich nur im mittleren Radikal, *y* versus *w*, unterscheiden: zwei Halbvokale, die in der arabischen Phonologie oft ineinander umgewandelt werden. Dies ist der einzige Fall in den besprochenen Werken, in dem der Vers aus poetischen Gründen zitiert wird. Ibn Rušd hat seinen eigenen Kopf, wenn es darum geht, das Werk dieses Dichters anzuführen: hin und wieder verwendet er oft zitierte Stellen (wie in Kapitel 16), häufiger aber trifft er seine ganz eigene Auswahl.[62]

Epilog

Die Reisen der Wanderverse, die hier nachgezeichnet wurden, führten an angewandter Kritik, klassischer arabischer Poetik und arabischer Philosophie entlang. Von ihren Mikrokonstellationen gehen kleinste Wissensbewegungen aus, die sich beschleunigend oder anstoßgebend auf die Makrokontexte der genannten drei Wissenssphären auswirken. Zitate desselben Verses enthüllen dabei vielfältige Facetten. Die Verse wurden (implizit oder explizit) gelobt, kritisiert oder waren Ausgangspunkt einer philosophischen Analyse. Es ist erstaunlich, dass so viele Verse aus einem einzigen Gedicht so breit und vielfältig rezipiert wurden. Die Anlässe für ihre Besprechung wurden hier bis ins sechste/zwölfte Jahrhundert nachverfolgt, aber könnten problemlos bis heute weitergeführt werden.

Die Verse entwickeln je eigene Geschwindigkeiten: Einige kommentierte Verse, wie die Sprichwörter, begegnen häufig, während andere, wie die von Ibn Rušd ausgewählten Verse, nur eine ganz bestimmte Aufmerksamkeit erfahren. Verschiedene Anführungen desselben Verses decken seine vielseitige Verwendbarkeit auf: als Beweis für eine Anleihe, Beispiel für eine Figur, Belegstelle einer rhetorischen Funktion oder eines biographischen Faktes, oder bloßes Zeugnis seiner Beliebtheit. Im Gegenzug werden diese Verse

DOI: 10.13173/9783447121804.638
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

zu Fäden, welche die verschiedenen Diskurse zusammenhalten.

Die am häufigsten zitierten Verse (6, 24, 41, 43), die alle fünf- oder sechsmal wiederkehren – über das Ertrinken vor Liebe, die aufgehende Sonne, die den Saturn in den Schatten stellt, natürlich dunkle Augen versus geschminkte und die Schädigung des Körpers als Heilmittel – überführen abstrakte Argumente in greifbare alltägliche Bilder. Unterstützt durch ihre Beliebtheit bei Sprichwortsammlern argumentiert der Philosoph, dass ihre Strategie in den Bereich der Rhetorik und nicht der Dichtung gehört. Die Salve von Imperativen (40) veranlasst den Anthologen zu einer Anekdote über die (positive) Rezeption des Dichters während seiner Lebenszeit; ein Jahrhundert später spendet ihm der Dichtungskritiker Beifall für seine verbale Kunstfertigkeit.

Die Wanderverse aus Gedicht 182 unterstreichen auch, dass arabische Dichtung immer in einer doppelten Rezeption zwei zeitliche Dimensionen miteinander verflicht: synchron, als wohlformulierte poetische Aussage zu einem bestimmten Anlass, und diachron, mit Blick auf die Argumente, die ausgewählte Verse unterstützen sollten, die Vorlagen, die sie wiederaufnahmen, und die Kreativität, von der sie zeugten. In der arabischen Dichtungstradition, die durch die Jahrhunderte ein engmaschiges Netz bildet, sind Wiederverwendung und Kreativität zwei Seiten einer Medaille. Ebenso bringt ihre Besprechung in der Literatur (Neu-)Interpretationen hervor, die immer wieder neue Facetten der Verse zu Tage fördern. In den Worten des Italo Calvino: diese Wanderverse hören nie auf, das zu sagen, was sie zu sagen haben.

Beatrice Gruendler
Colinda Lindermann (Übersetzung) &
Ruslan Pavlyshyn (Recherche) [63]

Anmerkungen

1 Für die Arbeit zu aṯ-Ṯaʿālibī's *Yatīma* habe ich von der Zusammenarbeit mit Ḥātim Alzahrānī profitiert, bei der Arbeit zu Ibn Rušds *Talḫīs* von der Arbeitsgruppe des Projekts „Aristotle's Poetics in the West (of India) from Antiquity to the Renaissance – A Multilingual Edition, with Studies of the Cultural Contexts of the Syriac, Arabic, Hebrew, and Latin Translations", unter der Leitung von Dimitri Gutas und Beatrice Gruendler, unterstützt von der Einstein Stiftung Berlin, URL: https://www.geschkult.fu-berlin.de/en/e/semiarab/arabistik/Forschung/aristotle_s_poetics/index.html (02.02.2024). Ich danke Jan van Ginkel für seine Anmerkungen zu einer früheren Fassung.

2 Die Jahreszahlen sind nach dem islamischen und gregorianischen Kalender angegeben, getrennt durch einen Schrägstrich.

3 Siehe Beatrice Gruendler, „The Reconstruction of the *Qaṣīda* in Performance and Reception", in: *Classical Arabic Humanities in Their Own Terms*, hg. v. ders. unter Mitarbeit von Michael Cooperson, Leiden 2007, S. 325–389 und dies., „Abstract Aesthetics and Practical Criticism in 9th Century Baghdad", in: *Takhyīl. The Imaginary in Classical Arabic Poetics*, hg. von Marlé Hammond u. Geert Jan van Gelder, Oxford 2008, S. 196–220.

4 Man könnte ergänzen, dass neben der Literatur im engeren Sinne auch in geographischen, historischen oder theologischen Werken häufig Verse angeführt werden, um ein Argument zu untermauern.

5 Siehe für eine kurze Überblicksdarstellung der arabischen Literatur Julia Bray, „Arabic Literature", in: *Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century (The New Cambridge History of Islam)*, hg. v. Robert Irwin, Cambridge 2010, S. 383–413 sowie Beatrice Gruendler, Verena Klemm u. Barbara Winckler, „Literatur", in: *Islam. Einheit und Vielfalt einer Weltreligion*, hg. v. Rainer Brunner, Stuttgart 2014, S. 349–378; siehe zur arabischen Poetik Thomas Bauer, „Rhetorik, außereuropäische, V. Arabische Kultur", in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. v. Gert Ueding, Tübingen 2007, Bd. 8, Sp. 111–137; Wolfhart Heinrichs, „Poetik, Rhetorik, Literaturkritik, Metrik und Reimlehre", in: *Grundriss der arabischen Philologie, Bd. 2: Literaturwissenschaft*, hg. v. Helmut Gätje, Wiesbaden 1987, S. 177–207; Wen-Chin Ouyang, *Literary Criticism in Medieval Arabic-Islamic*

DOI: 10.13173/9783447121804.638
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Culture. The Making of a Tradition, Edinburgh 1997, S. 149, und Iḥsān ʿAbbās, *Taʾrīḫ an-naqd al-adabī ʿinda l-ʿarab*, Beirut 1971, S. 243 f.

6 Diese Formulierung soll widerspiegeln, dass zu dieser Disziplin christliche, jüdische und muslimische Philosophen beitrugen, die alle auf Arabisch schrieben.

7 Siehe Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid Society (2nd–4th/8th–10th centuries)*, London/New York 1989.

8 Siehe Thierry Bianquis, „Sayf al-Dawla", in: *Encyclopedia of Islam (EI²),* Leiden 1954–2004, Bd. 9, S. 103–110.

9 Siehe zu seinem Leben Andras Hamori, „al-Mutanabbī", in: *Essays in Arabic Literary Biography 925–1350*, hg. v. Terri DeYoung u. Mary St. Germain, Wiesbaden 2011, S. 271–285; Régis Blachère, *Un poète arabe du IV siècle de l'hégire (X siècle de J.-C.). Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbī*, Paris 1935, S. 268 f.; ders. u. Charles Pellat, „al-Mutanabbī", in: *EI²*, Bd. 7, S. 769–772; Margaret Larkin, *Al-Mutanabbi. Voice of the ʿAbbasid Poetic Ideal*, Oxford 2008. Siehe zu den Saif ad-Daula gewidmeten Gedichten Andras Hamori, *The Composition of Mutanabbī's Panegyrics for Sayf al-Dawla*, Leiden 1992.

10 Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums, Band II: Poesie bis ca. 430H (GAS II)*, Leiden 1975, S. 484–497 zählt 43 Kommentare des gesamten *Dīwān*s oder von Teilen auf; allein die Liste der erhaltenen Handschriften füllt zwei Seiten.

11 Siehe Ouyang, *Literary Criticism*; Blachère/Pellat, „al-Mutanabbī" und *GAS II*, S. 484–497.

12 Das Metrum *basīṭ* ist ein zusammengesetztes Metrum mit zwei abwechselnden Versfüßen, – – v – und – v –; es ist wie alle klassischen arabischen Metren quantitativ. Der Reim ist ein Monoreim, der über das ganze Gedicht durchgehalten wird.

13 Siehe al-Mutanabbī, *Dīwān Abī ṭ-Ṭaiyib al-Mutanabbī bi-šarḥ Abī l-Baqāʾ al-ʿUkbarī al-musammā bi-t-Tibyān fī šarḥ ad-dīwān* [*Ps.-al-ʿUkbarī*], hg. v. Muṣṭafā as-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī u. ʿAbdalḥāfiẓ Šalabī, 4 Teile in 2 Bänden, Beirut 1971 mit dem Kommentar des Abū l-Baqāʾ al-ʿUkbarī (gest. 616/1219), ebenfalls mit dem Titel *at-Tibyān fī šarḥ ad-diwān*, Teil 3, Nr. 182, S. 74–88. Die Gedichte sind nach Reimbuchstaben in alphabetischer Reihenfolge angeordnet. Der eigentliche Kommentator war wahrscheinlich al-ʿUkbarīs Schüler ʿAlī b. ʿAdlān al-Mausiḷī (gest. 666/1268); vgl. *GAS II*, S. 495 und Mohammed Yalaoui, „al-ʿUkbarī", in: *EI²*, Bd. 10, S. 790 f. Siehe auch zwei weitere wichtige Editionen mit Kommentar: *Šarḥ Dīwān Abī ṭ-Ṭaiyib al-Mutanabbī li-Abī l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī: Muʿǧiz Aḥmad*, hg. v. ʿAbdalmaǧīd Diyāb, 4 Bde., Kairo 1409/1988 mit dem Kommentar des Abū l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī (gest. 449/1058), auch bekannt unter dem Titel *Muʿǧiz Aḥmad*, Bd. 3, Nr. 197, S. 267–284 und *Šarḥ Dīwān Abī ṭ-Ṭaiyib al-Mutanabbī wa-fī aṭnāʾi matnihī Šarḥ al-Imām al-ʿAllāma al-Wāḥidī*, hg. v. Friedrich Dietrici, 2 Teile, Berlin 1861, Nachdruck Beirut, o. J. mit dem Kommentar des al-Wāḥidī (gest. 468/1075), Teil 2, S. 487–494 (hier sind die Verse 44 und 45 vertauscht). Beide Kommentare ordnen die Gedichte in chronologischer Reihenfolge an und bieten historische Einleitungen zu den Anlässen und Daten der Gedichte; außerdem findet sich im Anhang der erstgenannten Edition eine chronologische Liste der Incipits, die möglicherweise auf die ursprüngliche Ausgabe des Dichters zurückgeht.

14 Al-Mutanabbī, *Šarḥ Dīwān*, Kommentar des al-Maʿarrī, Bd. 3, S. 247 zu Gedicht Nr. 194.

15 Al-Mutanabbī, *Dīwān*, Kommentar des Ps.-al-ʿUkbarī, Teil 3, Nr. 222, S. 362–374 und al-Mutanabbī, *Šarḥ Dīwān*, Kommentar des al-Maʿarrī, Bd. 3, S. 263 f. und 267 zu den Gedichten Nr. 195, 196 und 197.

16 Siehe zum lyrischen Ich des Dichters Abdelfattah Kilito, *The Author and His Doubles. Essays on Classical Arabic Culture*, übers. v. Michael Cooperson, Syracuse/New York 2001 und zum dramaturgischen Gebrauch von Pronomina Beatrice Gruendler, *Medieval Arabic Praise Poetry. Ibn al-Rūmī and the Patron's Redemption*, London 2003.

17 Siehe ebd., S. 56–59 und 227–262.

18 5 der 15 Verse der Strophe, 6 der 22 Verse der Antistrophe und 5 der 11 Verse der Metastrophe: proportional wird also am meisten aus dem letzten Teil zitiert.

19 Siehe Rudolf Sellheim, *Die klassisch-arabischen Sprichwörtersammlungen*, Den Haag 1954.

20 Siehe aṣ-Ṣāḥib ibn ʿAbbād, *Amṯāl*, hg. v. Zahdī Yakān, Beirut/Ṣaidā [1950], S. 4 f.; Beatrice Gruendler, „In Aristotle's Words… al-Ḥātimī's (?) Epistle on al-Mutanabbī and Aristotle", in: *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in Honor of Dimitri Gutas*, hg. v. Felizitas Opwis u. David Reismann, Leiden/New York, S. 89–129, hier

DOI: 10.13173/9783447121804.638
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

S. 94. Siehe zu aṣ-Ṣāḥib Mary St. Germain, „Al-Ṣāḥib Ibn ʿAbbād“, in: *Essays in Arabic Literary Biography 925–1350*, hg. v. Terri DeYoung u. Mary St. Germain, Wiesbaden 2011, S. 306–315 und zu seinen Briefen Maurice A. Pomerantz, *Licit Magic. The Life and Letters of al-Ṣāḥib b. ʿAbbād (d. 385/995)*, Leiden 2018 und weitere dort zitierte Quellen ebd., S. 4, Anm. 6.

21 Aṣ-Ṣāḥib b. ʿAbbād, *Amṯāl al-Mutanabbī*, hg. Yakan, S. 142–147 und aṣ-Ṣāḥib b. ʿAbbād, *al-Amṯāl al-sāʾira*, Āl Yāsīn, S. 45 f.

22 Siehe Bilal Orfali, *The Anthologist's Art. Abū Manṣūr al-Ṯaʿālibī and His* Yatīmat al-dahr, Leiden 2009.

23 Aṯ-Ṯaʿālibī, *Yatīma*, hg. v. Muḥammad Muḥyī ʿAbdalḥamīd, 4 Teile in 2 Bänden, Beirut 1399/1979, Teil 1, S. 110–224 und hg. v. Mufīd Muḥammad Qumayḥa, 4 Teile, Beirut 1403/1983, Teil 1, S. 139–240, der in unterschiedlichen Ausgaben zwischen 102 und 115 Seiten umfasst.

24 Aṯ-Ṯaʿālibī, *Yatīma*, hg. ʿAbdalḥamīd, Teil 1, S. 198–201 (Abschnitt 15)/hg. Qumayḥa, Teil 1, S. 245–251. Beide Editionen werden im Folgenden durch einen Schrägstrich getrennt.

25 Siehe ebd., Teil 1, S. 198/246 (v. 41), Teil 1, S. 200/248 (v. 44); Teil 1, S. 200/248 (v. 6), Teil 1, S. 201/249 (v. 24); Teil 1, S. 210/249 (v. 43).

26 Ebd., Teil 1, S. 202–212/215–262, bes. S. 204/253 (v. 34).

27 Ebd., Teil 1, S. 116/145 (v. 37).

28 Ebd., Teil 1, S. 117/146–147 (vv. 1, 38, 40); die Herausgeber fügen v. 39 hinzu.

29 Al-Qāḍī al-Ǧurǧānī, *Wasāṭa* zitiert den Vers später als Anleihe (siehe Abschnitt „Klassische arabische Poetik“).

30 ʿAbdalqāhir al-Ǧurǧānī, *al-Muḫtār min Dawāwīn al-Mutanabbī wa-l-Buḥturī wa-Abī Tammām*, hg. v. ʿAbdalʿazīz al-Maimanī in *aṭ-Ṭarāʾif al-adabīya*, Kairo 1937, S. 195–305; der Herausgeber findet den Titel nicht unter den bekannten Werken dieses Verfassers, aber es wird in *GAS* I, S. 288 als Nr. 9 aufgeführt.

31 Ebd., S. 201. Die zitierten Verse befinden sich auf S. 231 f.

32 Ps.-al-Ḥātimī, *ar-Risāla al-Ḥātimīya fīmā wāfaqa l-Mutanabbī fī šiʿrihi kalām Arisṭū fī l-ḥikma*, hg. v. Otto Rescher unter dem Titel, „Die Risālet el-Hātimijje. Ein Vergleich von Versen des Motenabbī mit Aussprüchen von Aristoteles“, in: *Islamica* 2 (1926), S. 439–473, mit einem Faksimile von MS Ayasofya 3582/3/Ps.-al-Ḥātimī, *ar-Risāla al-Ḥātimīya*, hg. v. Fuʾād Afrām al-Bustānī, *al-Mašriq* 29 (1931) in neun Teilen, gesonderter Nachdruck Beirut 1931 und Beirut 1985. Die erste Ausgabe basiert auf dem undatierten MS Ayasofya 3582, die zweite auf MS Beirut Bibl. St. Joseph 342, datiert 1174/1761, mit abweichenden Lesarten aus MS 341/1, datiert 1224/1809, aus derselben Bibliothek, eine Sammelhandschrift mit philosophischen und christlichen Traktaten. Siehe für Auszüge auf Englisch Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, London/New York 1975, S. 261–263. Siehe auch Gruendler, „In Aristotle's Words“, S. 91, Anm. 5.

33 Siehe für eine detaillierte Besprechung dieser Sammlung ebd., S. 90, 92, Anm. 12, und S. 102 f., basierend auf Dimitri Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation. A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia*, New Haven 1974, S. 451–469; vgl. auch ders., „The *Ṣiwān al-ḥikma* Cycle of Texts“, in: *Journal of the American Oriental Society* 102 (1982), S. 645–650.

34 In der klassischen arabischen Poetik wurde hingegen die Integration von Philosophie in die Dichtung kontrovers diskutiert. Die Kürze ist nur eines von zwei Idealen der arabischen Literaturtheorie, die Weitschweifigkeit das andere, welche je nach Situation in Anschlag kamen. Zur Weitschweifigkeit in der antiken Rhetorik siehe den Beitrag von Melanie Möller u. a. in diesem Band.

35 Gruendler, „In Aristotle's Words“, S. 53–55 und 90 f. Pseudo-al-ʿUkbarīs Kommentar zum *Dīwān* des Dichters ist von der gleichen Herangehensweise geprägt: Viele derselben aristotelischen Maximen werden als Parallelen, nicht als Textvorlagen angeführt.

36 Ps.-al-Ḥātimī, „Die Risālet el-Hātimijje“, hg. Rescher, Nr. 14/Ps.-al-Ḥātimī, *ar-Risāla al-Ḥātimīya*, hg. al-Bustānī Nr. 14. Siehe auch Gruendler, „In Aristotle's Words“, S. 109.

37 Ps.-al-Ḥātimī, „Die Risālet el-Hātimijje“, hg. Rescher, Nr. 15/Ps.-al-Ḥātimī, *ar-Risāla al-Ḥātimīya*, hg. al-Bustānī Nr. 15.

38 Ps.-al-Ḥātimī, „Die Risālet el-Hātimijje“, hg. Rescher, Nr. 16/Ps.-al-Ḥātimī, *ar-Risāla al-Ḥātimīya*, hg. al-Bustānī Nr. 16.

39 Ps.-al-Ḥātimī, „Die Risālet el-Hātimijje“, hg. Rescher, Nr. 17/Ps.-al-Ḥātimī, *ar-Risāla al-Ḥātimīya*, hg. al-Bustānī Nr. 17 und Gruendler, „In Aristotle's Words“, S. 109.

40 Al-Qāḍī al-Ǧurǧānī, *al-Wasāṭa baina l-Mutanabbī wa-ḫuṣūmihī,* hg. v. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm u. ʿAlī Muḥammad al-Biǧāwī, Ṣaidā 1386/1966, Nachdruck Ṣaidā o. J., S. 3 f.; Ouyang, *Literary Criticism*, S. 153.

DOI: 10.13173/9783447121804.638
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

41 Al-Qāḍī al-Ǧurǧānī, *Wasāṭa*, S. 183 f. und 412 f.; Ouyang, *Literary Criticism,* S. 154.
42 Al-Qāḍī al-Ǧurǧānī, *Wasāṭa*, S. 171; der Abschnitt umfasst S. 162–177.
43 Al-Qāḍī al-Ǧurǧānī, *Wasāṭa*, S. 253, der Abschnitt umfasst S. 216–410.
44 Al-Qāḍī al-Ǧurǧānī, *Wasāṭa*, S. 337, der Vers wird von aṯ-Ṯaʿālibī für biographische Zwecke zitiert.
45 Dies sind Verbwurzeln der Stämme *mediae geminatae*, *mediae infirmae* und *ultimae infirmae*. Beachte auch die Varianten: *un ṣun* – im *Dīwān: aqṭiʿ*; und *hab uġfur* – im *Dīwān: tafaḍḍal*. Ps.-al-ʿUkbarīs Kommentar führt ebenfalls die Aneinanderreihung von Imperativen auf zwei frühere Beispiele zurück.
46 Siehe *Takhyīl. The Imaginary in Classical Arabic Poetics*, hg. v. Geert Jan van Gelder u. Marlé Hammond, Oxford 2008, S. 32 mit der vollständigen Übersetzung von al-Ǧurǧānī, *Asrār*, Kap. 16, S. 29–69. *Taḫyīl* ist das Verbalsubstantiv von *ḫaiyala*, das zum zweiten Stamm der Wurzel *ḫ-y-l* gehört, die eine faktitive Bedeutung hat, d. h. „(jemanden) sich (etwas) vorstellen lassen". Siehe zur Geschichte und Bedeutung des Begriffs *taḫyīl* Wolfhart Heinrichs, „Introduction", in: van Gelder/Hammond, *Takhyīl*, S. 1–14.
47 ʿAbdalqāḥir al-Ǧurǧānī, *Dalāʾil al-iʿǧāz*, hg. v. Maḥmūd Muḥammad Šākir, Kairo 2000, Nachdruck von Kairo 1409/1984, S. 506, der Abschnitt findet sich auf S. 503–507.
48 Iḥsān ʿAbbās, *Taʾrīḫ an-naqd al-adabī*, S. 377–386, bes. S. 381.
49 Al-ʿAmīdī, *al-Ibāna ʿan sariqāt al-Mutanabbī fīmā naẓamahū min aš-šiʿr,* hg. v. Ibrāhīm ad-Dasūqī al-Bisāṭī, Kairo 1961, S. 70.
50 Ebd., S. 84.
51 Ich habe den wiederverwendeten Wortlaut unterstrichen.
52 Möglicherweise handelt es sich um al-Muʿarriǧ b. ʿAmr as-Sadūsī (gest. 204/819), einen Überlieferer und Verfasser einer Sammlung von *maʿānī*.
53 ʿAbbās, *Taʾrīḫ an-naqd al-adabī*, S. 386.
54 Ibn Rašīq al-Qairawānī, *al-ʿUmda fī maḥāsin aš-šiʿr wa-adābihī*, hg. v. Muḥammad Qarqazān, 2 Bde., Beirut 1408/1988, Kap. 86, Bd. 2, S. 934.
55 Ebd., Kap. 49, Bd. 1, S. 614.
56 Es ist in einem *codex unicus* in MS Paris Bibliothèque nationale de France, Arab. 2346 erhalten und wurde unter anderem von Salīm Sālim, *Talḫīṣ Kitāb Arisṭūtālīs fī š-šiʿr* herausgegeben. Die griechische Edition wurde mithilfe der arabischen Handschrift, die älter ist als die ältesten griechischen Zeugen, überarbeitet. Für eine umfassende Studie zu den syrisch-aramäischen und arabischen Überlieferungen siehe Dimitri Gutas, „The *Poetics* in Syriac and Arabic Transmission", in: *Aristotle Poetics. Editio Maior of the Greek text with Historical Introductions and Philological Commentaries*, hg. v. dems. u. Leonardo Tarán, Boston 2012, S. 77–127.
57 Zu Lobdichtung siehe Gruendler, *Medieval Arabic Praise Poetry*; zu Schmähdichtung siehe Geert Jan van Gelder, *The Bad and the Ugly. Attitudes towards Invective Poetry (Hijāʾ) in classical Arabic literature*, Leiden 1988.
58 Eine vollständige Studie zu Ibn Rušds Gebrauch von arabischer Dichtung in seinem *Poetik*-Kommentar wird im Rahmen des Projekts „Aristotle's Poetics in the West (of India)" durchgeführt (siehe Anm. 1). Ein erster Band zum historischen und kulturellen Kontext von wissenschaftlicher Übersetzung ist bereits erschienen: Dimitri Gutas, *Why Translate Science? Documents from Antiquity to the 16th Century in the Historical West (Bactria to the Atlantic)*, unter Mitarbeit v. Charles Burnett u. Uwe Vagelpohl, Leiden/Boston 2022.
59 Ibn Rušd, *Talḫīṣ Kitāb Arisṭūtālīs fī š-šiʿr,* hg. v. Salīm Sālim, Kairo 1978, S. 112–123; Meisami gibt *istidlāl* als „Entdeckung" wieder. Siehe Julie Scott Meisami, *Structure and Meaning in Medieval Arabic and Persian Poetry. Orient Pearls*, London 2003, S. 464, Anm. 8.
60 Ebd., S. 326.
61 Der arabische Plural *asmāʾ* (Sg. *ism*) bedeutet sowohl „Namen" als auch „Nomina", wie das griechische *onomata*, dessen Äquivalent es ist. An unterschiedlichen Stellen sind beide Bedeutungen beabsichtigt.
62 Francesco Gabrieli, „Estética e poesía araba nell'interpretazione della *Poetica* aristotelica presso Avicenna e Averroè", in: *Rivista degli studi orientali* 12 (1929–30), S. 291–331 stellt in Abrede, dass Ibn Rušd von Ibn Rašīqs Handbuch beeinflusst wurde (siehe Abschnitt „Klassische arabische Poetik"), betrachtet die vom Philosophen ausgewählten Verse aber auch als populäre Poesie.
63 Beatrice Gruendler, Freie Universität Berlin, ORCID iD 0009-0002-3742-1733. Contributing authors: Colinda Lindermann, ORCID iD 0000-0001-9806-494X (writing – review & editing, here: translation) und Ruslan Pavlyshyn (investigation). Gemäß der Contributer Roles Taxonomy (CRediT), URL: https://credit.niso.org (28.01.2024).

DOI: 10.13173/9783447121804.638
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Rhetorik der Abschweifung

Die ‚Abschweifung' mit ihren Komplementärstücken der Weitschweifigkeit und des Ausschweifens bezeichnet ein Phänomen, das sich sowohl inner- als auch außerhalb rhetorischer Praktiken bewegt. In unserem Beitrag wollen wir primär solche sprachlichen Bewegungen untersuchen, die sich intentionalen Strategien entziehen oder doch nur sekundär zu bestimmten Verdichtungen des – unerwarteten, umgeschichteten – Wissens führen; die Abschweifung kann dabei auch unfreiwillig zu einem Vehikel des Wissens und seiner Genese werden. Im Mittelpunkt steht die (Auto)Reflexion der Sprache und ihrer Vermittlungsstrategien, mithin ihre Medialität; das heißt, dass wir das Wissen von und über Sprache, besonders rhetorisch konfigurierte, in den Fokus nehmen wollen. ‚Schweifen' begreifen wir als einen Mechanismus von Texten (und Bildern bzw. deren Beschreibung), der durch dynamische Reziprozitäten Irritationen bei der Leserschaft auslösen kann. Das Schweifen selbst weist in seiner etymologischen Abkunft auf mhd. „sweifen", was eine schwingende oder auch bogenartige auf- und ab-Bewegung bedeuten und bis zum ziellosen Streifen reichen kann (ahd. wiederum „sweifan" = „kämpfen"); es kann jedoch auch, stärker objektbezogen, darauf abzielen, einem Gegenstand eine bestimmte, nämlich gebogene Gestalt zu geben, ihn also in Form zu bringen, wobei auch hier das Ergebnis offen bleiben kann (in Abhängigkeit davon, wie weit etwa die Biegung ausgereizt wird, wenn kein konkretes Modell im Hintergrund steht). Schweifen verweist auf den Retardationsprozess einer Spannung, die zu einem schwer bestimmbaren Moment gelöst wird. Kontingenz und Ziellosigkeit koinzidieren bisweilen mit intentionalen Strategien, so dass es zu Implosionen von Wissen kommen kann. Das heißt nicht zwangsläufig, dass die Abschweifung *per se* inhaltlich definiert, also an ein klar umrissenes Thema gebunden ist. Schweifen kann auch über formalästhetische Logiken (oder eben Verunklarungen) gefasst werden. Ein treffendes Beispiel finden wir in Senecas 114. Epistel, wo sich der Stoiker kritisch zum Stil Ciceros, des vielgepriesenen Meisters rhetorischer Künste, äußert:

Quid de illa loquar in qua verba differuntur et diu expectata vix ad clausulas redeunt? Quid illa in exitu lenta, qualis Ciceronis est, devexa et molliter detinens nec aliter quam solet ad morem suum pedemque respondens?

Was soll ich über jene Kompositionsweise sagen, bei der die Worte aufgeschoben werden und es, allzu lange erwartet, kaum bis ans Satzende schaffen? Was über jene zum Satzschlusse hin gedehnte Kompositionsweise, wie sie Cicero pflegt, die sich abrollt, sanft innehält und so seinem Charakter und seiner Gangart aufs genaueste entspricht?[1]

Übertriebene Langsamkeit ist Seneca ebenso zuwider wie Ungestüm. Der einleitende Dubitativ bezeugt Senecas kritische Distanz. Mit dem *verba differre*, dem *obscuritas* effizierenden Fehler *in verbis coniunctis*, hatte Seneca schon am Briefanfang abgerechnet. Nun weitet er die Kritik aus: Die allzu lang aufgeschobenen, den in längst nicht mehr gespannter Erwartung verharrenden Zuhörer ermüdenden (*diu expectata*) Gedanken schaffen es kaum bis zum sinnabschließenden Periodenende (*clausulae*) hin. Wer Langsamkeit

DOI: 10.13173/9783447121804.659
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

in Szene setzt wie Cicero, stellt sich selbst ein Bein. An dessen allzu verhaltenem Stil fand die Zeit Senecas keinen Geschmack. Um der rhetorischen Effizienz willen ahmt Seneca die Verhaltenheit Ciceros auch stilistisch nach (*devexa et molliter detinens … ad morem suum pedemque respondens*).

Ein Text kann sich also auch in der und an die Form verlieren und damit die traditionelle *res-verbum*-Analogie unterlaufen. Im zitierten Beispiel verliert sich der Leser Seneca in dem allzu langen Cicero-Satz; Leser (jeden Geschlechts) können also den Faden auch dort, wo sie versucht haben mögen, dem Inhalt zu folgen, irgendwann auf dem Weg an die Form verlieren und ihn dann entweder loslassen, um aus dem Wissenskontext auszusteigen, – oder sich ganz der Form hingeben, etwa dem Klang oder der grammatischen Struktur, die sie zu vervollständigen suchen, um sich an etwas festzuhalten. So werden Leser zu Beobachtern der sprachlichen Bewegung, ihrer Momenta, und ihrer eigenen Verstrickung in diese; auf diese Weise erwerben sie Wissen über die Sprache und sich als ihr Subjekt (oder Objekt). Eine epistemische Bewegung setzt sich dabei gleichsam ins Bild: Hier etwa praktizieren Leser ihre grammatikalische Expertise oder erwerben sie sich hinzu, beinahe, als wären sie Teil einer Stilübung. Darin kann man eine implizite didaktische Strategie vermuten; im Sich-Verlieren an das Ab- oder Umwegige werden jedoch (auch) Lerneffekte sichtbar, welche die intentional avisierten an Intensität übertreffen können. Auch die – tatsächliche oder inszenierte – Spontaneität des Lektüregeschehens steht dem nicht entgegen.

Dieser Spontaneität entspricht die Fokussierung von Nebenpfaden des Wissenstransfers, d. h. dass Erkenntnisse jedweder Art (wozu ästhetische Erfahrungen gehören können) auch jenseits etablierter Wege kanonisierten Wissens durch Abschweifungsrhetoriken zur Geltung kommen. Diese Abschweifungen an einigen (weiteren) charakteristischen Figuren und Beispielen sichtbar zu machen ist ein Ziel des vorliegenden Beitrags. Naturgemäß handelt es sich bei dem *in Rede stehenden* Wissen primär um ein implizit oder subkutan erworbenes, dessen generische Zusammenhänge oft im Dunkeln bleiben, gerade weil ihre ideengeschichtliche Kartographierung schwerfällt. Damit kann die deskriptive Analyse von Abschweifungsrhetoriken zur Erschließung einer epistemischen Gegengeschichte im Sinne etwa Michel Foucaults beitragen. An den Rändern der epistemischen Transferprozesse kann es nicht nur zu einer unerwarteten (und gegebenenfalls unbemerkten) Ballung, sondern sogar zu einer regelrechten Explosion von Wissen kommen, zu einem Wissens-Exzess auch in dem Sinne, dass eine eingeschlagene Richtung gewechselt, eine (auch generische) Grenze überschritten wird (*ex-cedere*). Hier weist die Abschweifung eine signifikante Nähe zur *amplificatio* auf: Beide können – *nolens, volens* – den vorgegebenen Rahmen sprengen. Das bestätigt unsere Vermutung, dass wir es nicht nur mit einem Stilkriterium, sondern auch mit einem internen Mechanismus von Texten zu tun haben (der sich durchaus nicht nur in Asianismus [Rhetorik] oder Manierismus [Kunst/Literatur] verselbständigt). Überhaupt ist das Wortfeld des ‚Laufens' für die Abschweifung symptomatisch: Nicht nur impliziert das ‚Schweifen' selbst im geläufigen (!) Gebrauch diese Bedeutung. Auch einige der Komplementärbegriffe (s. u.) beschreiben eine Bewegung, wie die *praeteritio* von *praeterire* („vorbeigehen") oder, sogar akzeleriert, der Exkurs von *ex-currere* („heraus-laufen").

‚Herauslaufen' – aber woraus? Abschweifen – aber wovon? Heißt ‚interner Mechanismus' des Textes, dass die Leserschaft außen vorbleibt? Mitnichten. Mögen diese Textbewegungen auch – bewusst, unbewusst – für Irritationen der Leser sorgen, so funktionieren sie doch nirgends ohne eine dezidierte Reziprozität zwischen Text und Leser, zwischen erwartetem Wissen und Abschweifung – man lässt sich in anderer Weise auf sie ein als auf herkömmliche Pausenangebote, häufiger unwillkürlich, und gerade dadurch vielleicht nachhaltiger. Das hängt gewiss auch an der

DOI: 10.13173/97834471218O4.659
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Länge der Abschweifung. Wie lange kann man sich eine Abschweifung leisten, ohne ausschweifend zu werden? Das präpositionale Gefüge gilt es gegenüber dem propositionalen Wissen im Auge zu behalten (von allen am Leseprozess beteiligten Instanzen) – und die Folgen für die Ökonomie der Aufmerksamkeit zu gewärtigen. Überspannt werden sollte diese keinesfalls – dafür könnte wiederum Senecas Cicero-Kritik ein Beispiel sein, oder auch die Figur des Brutus im dritten Akt von Shakespeares Stück *Julius Caesar*, wenn diese in ihrer Rede auf den gemeuchelten Hauptheldenden Anschluss verliert. Auch im Fall der überstrapazierten Aufmerksamkeit kann sich ‚Neben-Wissen' ausbreiten, wenn es subtil genug präsentiert wird, um noch un(ter)bewusst aufgenommen zu werden, zumal wenn die Wechselwirkung zwischen *docere* und *movere* nicht aus dem Auge verloren wird. Man kann Abschweifungen auch in dem Sinne als Mittel der Aufmerksamkeitslenkung betrachten, als Assoziationen der Hörer vorweg- und aufgenommen werden und durch das ‚gemeinsame' Abschweifen die Rücklenkung zum Hauptthema vorbereiten. Das freie Abschweifen der Hörer wird so in Bahnen gelenkt.

Im Folgenden noch ein paar grundlegende Bemerkungen zum Zusammenhang von Aufmerksamkeit und Textgliederung. Der Ort aller Arten von Abschweifungen ist traditionell die rhetorische *dispositio*. Nicht nur Cicero macht die *dispositio* explizit zu einem Problem von Wahrnehmung und Aufmerksamkeit.

Als Ordner muss der Autor zunächst die Grundbedingung einer jeden Sprachsituation bedenken, die Werner Hamacher im Paradox des „uneinholbare[n] Versprechen[s] der Sprache" eingefangen hat.[2] Am Anfang steht der Appell „Höre(**t**)" bzw. „lies" oder eine vergleichbare Ansprache, welche die Aufmerksamkeit allererst einholt – selbst dort, wo (wie auf dem Forum oder im Gerichtssaal) die situativen Bedingungen aufs Zuhören eingestimmt haben sollten. Es ist grundsätzlich von einer Situation der (noch) nicht eingestellten Aufmerksamkeit auszugehen, und somit ist die Eingangssituation immer eine negative, da sie auf ein „strukturelles Defizit der Aufmerksamkeit" verweist: Hörer wie Leser sind angehalten, in einem Akt der Selbstkontrolle und -reflexion ihre „Aufmerksamkeit auf die Unaufmerksamkeit der Aufmerksamkeit" zu richten.[3] Diesem Prozess liegt genau die Schwellensituation zugrunde, in der Texte oder Textfragmente in den Zustand der Ordnung übergehen und darin überhaupt erst zum Text werden; in der *dispositio* liegt die Kraft, diese Wende auszulösen. Sie hat sich im Spannungsfeld von Konzentration und Zerstreuung zu verorten. Konzentration kann als (ein) „Zustand der Aufmerksamkeit", mithin als „fokussierte Aufmerksamkeit"[4] bezeichnet werden: Um nicht nur sich selbst, sondern auch die Leser in diesen Zustand zu versetzen, bedarf der Verfasser eines Textes einer nüchternen Einschätzung menschlicher Konzentrationsfähigkeit. Nicht nur der Autor sollte wissen oder lernen, dass Aufmerksamkeit immer nur selektiv, also anteilig, möglich ist, auch *dem Text selbst* sollte dieses Wissen eignen; Aufmerksamkeit steht in einem dialektischen Verhältnis zur Unaufmerksamkeit, ihrem negativen Komplement.[5] Aufmerksamkeit wird, so nochmal Werner Hamacher, „von allem Anfang an auf exzessiv natürliche Weise […] geteilt und zerstreut".[6] Sind Hörer oder Leserin in Folge mangelnder oder erschütterter Aufmerksamkeit *erkennbar* zerstreut, eröffnen sie den Texten weitere Einwirkungsmöglichkeiten. Die Visibilität von Aufmerksamkeit *qua* (nicht-sprachlicher) Zeichen unterliegt allerdings gewissen Vorbehalten, nicht zuletzt wegen der durch sie ausgelösten, nicht sichtbaren psychischen Vorgänge: Schließlich lässt sich Aufmerksamkeit auch in nach innen und nach außen gerichtete Konzentration unterteilen.[7] Hinzu kommt ein weiteres hermeneutisches Problem, das in der Mehrdeutigkeit einer als Unaufmerksamkeit bewerteten Zerstreuung besteht: Wie ihr positives Pendant lässt sich auch Unaufmerksamkeit als absichtlich oder unwillkürlich auffassen. Neueren Erkenntnissen zufolge handelt es sich bei Zerstreuung um eine

DOI: 10.13173/9783447121804.659
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

„regellose Form der Wahrnehmung“,[8] wobei das „Vermögen der Selbstregulation“ bei der Aufmerksamkeit liegt:[9]

> Sie sollte sich, mithilfe entsprechender Anreize, gleichsam von selbst wieder einstellen können. Abweichungen, die gezielten Strategien folgen, dürften – der Gefahr der Verwirrung zum Trotz – den nachhaltigsten Effekt auf die Aufmerksamkeit verzeichnen.*

Harmlos erscheinen gelegentliche ekphrastische Entfernungen vom eigentlichen Thema wie Lobeshymnen und Schmähungen, die zur Erheiterung der Leser beitragen können. Digressionen und Pausen können zur Entspannung auch der Aufmerksamkeit beitragen; in einigen Theorien des Sensualismus ist hier konkret an eine zeitweilige „Einstellung der Tätigkeit“ gedacht, „wodurch sich die Spannung der Fasern verringert“.[11] Doch spielt schon für Cicero der (Entspannungs-) Dualismus zwischen geistiger und körperlicher *relaxatio* eine Rolle. Pausen haben nachweislich Auswirkungen auf die psychologische Funktionsweise der Aufmerksamkeit. Von allzu kühnen Ab- oder Ausschweifungen raten Rhetoriker ab: Quintilian zum Beispiel empfiehlt „[…] einen nicht zu lange aufgeschobenen Redeschluss“ (*non in longum dilata conclusio*), damit „weder etwas fehle[…] noch etwas überflüssig“ sei (*nihil neque desit neque superfluat*; *inst.* 8, 2, 22). Hier ließen sich die Mittel der – modern gesprochen – (narrativen) Frequenz als Regulative einsetzen: In *singulativer Frequenz* wird ein einmaliges Ereignis auch nur einmal erwähnt, in *repetitiver* ein einmaliges mehrmals, und in *iterativer* einmalig ein mehrmals bzw. regelmäßig vorkommendes Ereignis. Die Aufmerksamkeit lässt sich entsprechend steuern. Bei der Entwicklung der *dispositio* hilft ein Gespür für den richtigen Moment, für die zeitlichen Verschiebungen, die in der Aufmerksamkeit als reaktivem Phänomen begründet liegen.[12] Die Interdependenz der aktiven und reaktiven Phänomene wird jeweils zu einer Frage des *timings*, der kalkulierten (Un)Ruhe, mithin der *dispositio*: Sie muss das *cool down* gezielt einsetzen, Ruhe- wie Erregungsphasen bestimmen und ermöglichen. Die Gestaltung der Zeit, das Tempo der Redeteile und der Argumentation im Einzelnen nehmen hier ganz entscheidenden Einfluss auf die Stabilisierung und Destabilisierung von Aufmerksamkeit. Während Unterbrechungen (von Handlungen) den Verlauf der Zeit in quantitativer Hinsicht nicht stoppen können, wird Aufmerksamkeit von einem solchen Unterbrechungszustand nicht berührt.[13] Wenn Aufmerksamkeit nach einer Interruption wieder einsetzt, hat sie keinen wesentlichen Verlust erlitten – sie eignet sich sogar zur Kompensation verlorener Zeit (nicht nur durch den gezielten Einsatz von Wiederholungen): Während Zeit unbemerkt verstreichen kann, kommt Aufmerksamkeit nicht ohne zeitliches Bewusstsein ihres Trägers aus. Aufmerksamkeit erst ermöglicht die Registration verlorener Zeit, indem nur ein aufmerksames Individuum der Zeit ihr materielles Gerüst, die Chronologie, verleihen kann. Darüber hinaus kann punktuelle, fokussierte, rasch abrufbare Aufmerksamkeit Zeiteinbußen substantiell aufheben. Einen vergleichbaren Zusammenhang beschreibt Paul Ricœur in seiner Willensphilosophie: „Mais la liberté reste toujours ce regard, ce silence où résonnent toutes les voix. Toujours l’attention crée du temps, gagne du temps, pour que toutes les voix parlent distinctement, c’est-à-dire dans une succession.“[14]

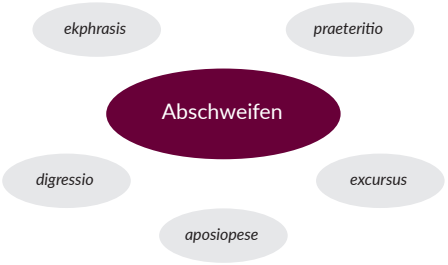
Ist Aufmerksamkeit in dieser *zeitlichen* Dimension gleichsam *per se* eine Erscheinungsform der Moderne? Das könnte man meinen, wenn man die einschlägigen Studien Hartmut Rosas konsultiert; in Orientierung an Reinhart Koselleck stellt Rosa die Behauptung einer seit der Renaissance einsetzenden „Dynamisierung […] der Zeit-Raum-Kompression“[15] auf. Schließlich weist schon Nietzsche in den *Unzeitgemäßen Betrachtungen* zeitliche Dynamik, hier ein „rasend-unbedachte[s] Zersplittern und Zerfasern aller Fundamente“, als Kennzeichen der Moderne aus.[16] Doch greift diese Historisierung zu kurz, nicht nur angesichts der raum-zeitlich komplexen anti-

* „Die Beteiligung des Körpers ergibt sich für Bonnet aus dem Phänomen der Ermüdung, wenn man ein bestimmtes Objekt, das die Aufmerksamkeit erweckt hat, zu lange fixiert. Die Ermüdung kann sogar in Schmerz übergehen. Beide Empfindungen haben körperliche Ursachen, die in den Nervenfibern des Gehirns begründet sind; denn die Aufmerksamkeit auf etwas zu richten bedeutet einen Spannungszustand der Nerven, der nicht unbegrenzt andauern kann. Deswegen entscheidet die Seele sich für eine Ruhepause. […] Oder man wendet die Aufmerksamkeit einem anderen Objekt zu, wodurch entsprechend andere Fibern des Gehirns affiziert werden“.[10]

DOI: 10.13173/9783447121804.659
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ken Rhetoriken, sondern auch mit Blick auf die Emanations-Theorien der vorsokratischen Philosophie (z. B. Heraklits oder Parmenides'), deren (zumal sozial konfigurierte) Dynamik nicht als solche anerkannt wird.✧

Für die mit Abschweifungen verkreuzte Aufmerksamkeit und ihre epistemischen Effekte sind zeitliche Modalitäten also immer schon von beachtlicher Relevanz, ähnlich wie die reziproken Mechanismen. Hinzu treten Fragen der Materialität sowie der Praktikabilität: Abschweifungen sind stark an das Textmaterial gebunden und generieren Handlungen bzw. als Handlung definierte Haltungen von Lesern. Das (frei) schweifende Wissen schafft eigene Impulse, von denen es getrieben wird, in den Texten und aus den Texten in die Köpfe der Leser. An welchem Punkt diese Impulse einsetzen, lässt sich nicht scharf fixieren; dafür kann man beobachten, welchen Einfluss – meistens einen verstetigenden – Iteration, Serialität und Frequenz ausüben, um nur einige Beispiele für differenzierte Modi der Wiederholung und Rhythmisierung von Wissen in Texten zu benennen. Diese Formen der Abschweifung legen freilich den Eindruck nahe, als ließe sich ihr Ende deutlich feststellen – das ist allerdings nur eine Möglichkeit unter mehreren. Genauso gut können Abschweifungen auch unbemerkt weiterlaufen, auf dem Haupt- oder einem Nebenpfad, sie sind nicht *per definitionem* auf ein Ende angewiesen, was sich gleichsam in der Wortkomposition widerspiegelt: Das Präfix („*ab-*", aber auch „*ex-*" oder „*prae-*") zeigt die Ausweichbewegung, der Wortstamm ihre Fortsetzung an, ein Ende ist nicht in Sicht.



In manchen Fällen bestehen Texte überhaupt nur aus sog. „Abschweifungen", ohne je zum „eigentlichen" Thema zu kommen (ein populäres Beispiel wäre „The Squire's Tale" aus den *Canterbury Tales*. Ähnliches gilt für W. G. Sebalds Roman *Die Ringe des Saturn*. Man könnte aber auch auf bestimmte Talmud-Argumentationen verweisen, wenn eine Fragestellung zunächst nicht beantwortet wird, sondern eine Vielzahl an Einzelbeispielen folgt, an deren Ende schließlich doch und für die Lesenden unvermittelt die ursprüngliche Fragestellung wieder aufgenommen wird).

Ein Blick in die christliche Literatur der Spätantike deckt auf, dass auch dort das Phänomen der Abschweifung als ein irritierendes Moment genutzt wird, nicht zuletzt um erneut die verloren geglaubte Aufmerksamkeit des Lesers zurückzugewinnen. Die Abschweifung wird spätestens dann für den Leser sichtbar, wenn eine moderierende Rückführung des Autors stattfindet. Andernfalls werden diese als argumentative Durchgänge wahrgenommen, wie z. B. in Origenes' Auseinandersetzung mit Celsus (*Contra Celsum*). Origenes reiht hier zwar lange Ausführungen und Argumentationen aneinander; diese erachtet er für sein Gegenüber aber als notwendig und klassifiziert sie daher gerade nicht als Exkurs oder Abschweifung.

Anders agiert beispielsweise Ambrosius in seinem Lukaskommentar. Bereits im Exordium beginnt Ambrosius mit einem moderierenden Aufruf an sich selbst, zum eigentlichen Thema der Untersuchung zurückzukommen: „Doch kehren wir zum Thema zurück" (*sed ad propositum reuertamur*; Proöm. 7). Setzt er zuvor einen philosophischen Zugriff auf die Welt in Bezug zu den Berichten der Evangelisten, um dann das lukanische Evangelium im Eigentlichen zu profilieren, kommt Ambrosius in Abschnitt 6 auf die hermeneutische Aufgabe mit Rückgriff auf Mt 7,8 zu sprechen („Wer sucht, der findet, wer anklopft, dem wird aufgetan"), an die er eine Bestimmung des Menschen anschließt. Diesem habe Gott die Arbeit, die

(Expositio evangelii secundum Lucam)

✧ Kosellecks These von der „Sattelzeit" (zwischen 1770 und 1830) gründet sich auf den diagnostizierten Umschlag in der Zeiterfahrung, die behauptete „Verzeitlichung der Geschichte", der nach Rosa die „Verzeitlichung des Lebens" entspricht. Auf diese folge, so Rosa, in der Spätmoderne die „Entzeitlichung" von Geschichte und Leben: „Während die Geschichte in der klassischen Moderne den Charakter einer gerichteten und politisch zu gestaltenden Bewegung annahm, setzt sich in der Spätmoderne immer stärker die Wahrnehmung einer richtungslosen historischen Veränderung durch, die nicht länger politisch zu steuern oder zu kontrollieren ist" (Rosa, *Beschleunigung*, S. 477). Bestimmend bleibt hier wie dort die situative Tendenz.

DOI: 10.13173/9783447121804.659
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

„Kämpfe der heiligen Untersuchungen", aufgetragen (*itaque si quis in haec sacratarum disputationum certamina veniens*), mit Mühe müsse er sich das „ewige Leben" (*vita aeterna*) verdienen. Diese ausschweifenden Ausführungen unterbricht Ambrosius nun mit seiner Moderation und führt zum Gegenstand des Lukasevangeliums zurück, das er im Weiteren als geschichtliche Darstellung würdigt. Diese moderierenden Formeln, *sed* und *reverti*, finden sich im weiteren Kommentar häufiger; an allen Stellen schweift Ambrosius zuvor in seiner kommentierenden, chronologisch vorgehenden Darstellung des Lukasevangeliums vom eigentlichen Thema ab, um dann vermittelt über die moderierenden Formeln zu diesem Thema zurückzukommen.[17] Die Moderation klassifiziert das zuvor Gesagte, das der Hörer bzw. Leser zunächst ohne Einleitung, dass es sich um eine Abschweifung handelt, als ‚wichtiges Wissen' eingeordnet hat, sekundär als ‚schweifendes' Wissen, das vom eigentlichen Pfad abgekommen ist. Zugleich wirkt die Moderation, die sich in der Zusammenstellung von adversativer Partikel und einer Form von *reverti* häufig in Ambrosius Werken findet, wie eine Selbstermahnung des Autors, wieder zum eigentlichen Thema zurückzukehren. Die Aufmerksamkeits-Adressierung findet also in zwei Richtungen statt: vom Autor an seine Leser und vom Autor an sich selbst.

Ähnliche Moderationen finden sich auch bei Justin in seinem Dialog mit Trypho. Die langen und ausführlichen Darlegungen Justins werden durch kurze Erwiderungen Tryphos durchbrochen; die schriftliche Überlieferung stammt aus den Erinnerungen Justins. Beispielsweise findet sich nach einer Ausführung zur Frage der Identität Gottes in der Erzählung von Gen 18 Justins rückführende Moderation:

Ἐπὶ τὰς γραφὰς ἐπανελθὼν πειράσομαι πεῖσαι ὑμᾶς

Ich will zur Schrift zurückkehren und versuchen euch zu überzeugen (Just. *dial.* 56, 11).

Und ähnlich begründet Justin an anderer Stelle die Fortführung seiner Argumentation mit dem Wunsch seiner Zuhörer:

κἀκείνων ἡδέως καὶ ἀκαμάτως καὶ προθύμως ἀκούειν λεγόντων, ἐπέφερον

Da die anderen erklärten, sie würden mit Vergnügen, ohne zu ermüden und gerne zuhören, fuhr ich fort … (59, 1).

Allerdings thematisiert er auch die (fehlende) Aufmerksamkeit seiner Zuhörer, indem er ihnen vorwirft, nicht konzentriert genug zuzuhören.

ἄλλα δέ τινα ἐπράξατε, καὶ οὐ δοκεῖτέ μοι ἐνηκόως τῶν λόγων ἐπακηκοέναι

Doch ihr seid nicht bei der Sache gewesen und habt, wie mir scheint, nicht aufmerksam auf meine Worte gehört (137, 4).

Während Justin zuvor grundlegend über die Bedeutung Jesu, der den Kreuzestod gestorben ist, spricht und die von ihm scheinbar erwartete Reaktion seiner Zuhörer ausbleibt, beendet er diesen Passus mit dem zitierten Vorwurf an seine Zuhörer. Er wirft ihnen also nicht nur fehlende Aufmerksamkeit vor, sondern auch ein falsches Verständnis des dargelegten Wissens und damit eine falsche Klassifizierung dieses Wissens (als ‚schweifendes' Wissen). Ähnlich vorwurfsvoll begründet Justin sein Reden bereits zuvor:

Καὶ μὴ νομίζητε, ὦ οὗτοι, ὅτι περιττολογῶν ταῦτα λέγω πολλάκις […]

Ihr Männer, glaubt nicht, dass ich aus Geschwätzigkeit hierüber wiederholt spreche […]! (128, 2).

Justin wehrt sich damit gegen den Vorwurf der Geschwätzigkeit und implizit dagegen, seine Darlegungen als Abschweifungen oder eben ‚schweifendes' Wissen zu klassifizieren. Vielmehr müsse er seine Argumente wiederholen bzw. in langen Ausführungen (Exkursen) darlegen, um die in seinen Augen ‚richtige Auslegung' des biblischen Textes zu tradieren. Justin setzt sich also implizit gegen den Vorwurf zur Wehr, dass er in seinen – langen – Argumentationsgängen vom Thema abschweife oder gar frei ‚schweifend' wirkendes Wissen vermittele. Es finden sich allerdings auch Beispiele in der christlichen Literatur der Spätantike, in denen sich Autoren kritisch davon abwenden,

DOI: 10.13173/9783447121804.659
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

in Weitschweifigkeit zu verfallen oder gar vom eigentlichen Thema abzuschweifen. Gregor von Nyssa beispielsweise stigmatisiert die Abschweifung als rhetorische ‚Koketterie'. In seinem 11. Brief an den Gelehrten Eupatrius verweist er auf sein Alter und verbindet dies mit einer naturgemäßen Redseligkeit. Ohne dass er in diesem äußerst kurz gefassten Brief vom Thema abschweifen würde, sieht er es am Briefschluss angezeigt, etwaiges τὸ ἀδολεσχεῖν ἐν τῷ λόγῳ („Schwatzen in der Rede") (*ep.* 11, 7) seinem Adressaten gegenüber eben mit seinem Alter zu erklären. Mit dieser topischen Wendung wehrt sich Gregor auch grundlegend gegen einen Vorwurf, weitschweifig zu sein.

Und auch Gregor von Nazianz betont in seinen Theologischen Reden, dass eine Ausführung aller Details die Rede lähmen würde:

Κάμνοι ἂν ἡμῖν ὁ λόγος τοῖς κατὰ μέρος ἐπεξιών

Meine Rede würde ihren Schwung verlieren, ginge ich auf Einzelheiten ein. (*Oratio theologica* 2, 23).

Er wehrt sich also gegen eine Schweifbewegung, die er als retardierendes Moment und spannungsentladend deutet.

Wie sich in den vorangehenden Ausführungen bereits gezeigt haben dürfte, fassen wir Abschweifung auch als einen Oberbegriff für verschiedene Figuren des Abweichens als eines Aufbrechens von Zusammenhängen. Sie alle schaffen einen zusätzlichen Möglichkeitsraum bzw. erweitern diesen für das Unpassende oder unpassend Scheinende. Zugleich bilden Abschweifungen eine eigene, den anderen komplementäre Kategorie, sie sind also nicht ‚einfach nur' ein herkömmlicher rhetorischer Topos. Es zeichnet die Abschweifung – siehe schon Senecas Cicero – ein mehr oder minder ausgeprägter pejorativer Einschlag aus, den es zu gewärtigen gilt, weil er ihre besondere, doppelte Spannung ausmacht. Außerdem scheint bei der Abschweifung der Adressatenbezug stärker ausgeprägt, bei den anderen Figuren die Ursache. Um dies argumentativ zu untermauern, sollen im Folgenden diese anderen Figuren näher erläutert, ja: ‚LOG-istisch' ausgearbeitet werden. Damit sind wir bei der Feinjustierung angelangt.

Im Vorbeigehen: Die *praeteritio*

Die *praeteritio*, welche schon ihrer wörtlichen Bedeutung nach ein ‚Vorbeigehen' an etwas beschreibt, bezeichnet in der Rhetorik zumeist die dezidierte Absichtserklärung, im Folgenden bestimmte Punkte auszulassen.[18] Der Bewegungsmetaphorik entsprechend werden die auszulassenden Punkte nur im Vorübergehen erwähnt und damit zwar kurz wahrgenommen, aber nicht breiter ausgeführt. Diese Erwähnung unterscheidet die *praeteritio* von der *aposiopese*. Häufig erfolgt die Nennung in Form einer *percursio*, einer Aufzählung. Die Kürze der Nennung und Wahrnehmung erfüllt damit die Forderung der *brevitas* und hinterlässt ein Gefühl der Beschleunigung,[19] beinhaltet aber aufgrund der Erwähnung von Dingen, die man nicht erwähnen will, eine gewisse Ironie.[20] Diese Ironie steigert sich noch, wenn es nicht bei der Aufzählung bleibt, sondern einzelne Aspekte zum Auftakt von Abschweifungen werden. Die bewusste Abschweifung unter Aufnahme möglicher Assoziationen der Rezipienten bietet die Möglichkeit, das ‚Schweifen der Gedanken' in kontrollierte Bahnen zu lenken. Denn es besteht immer die Gefahr, dass die Zuhörenden sich in ihren eigenen Assoziationen zu den aufgezählten Stichpunkten verlieren und somit auch die Aufmerksamkeit abschweift. Die Bogenbewegung des Schweifens wird somit bewusst aufgegriffen und die Aufmerksamkeit der Rezipienten nach kurzer oder längerer Abschweifung zurück zum Hauptthema geführt. Damit erfüllt die Abschweifung innerhalb einer *percursio* mehrere Aufgaben zugleich. Als Aufmerksamkeitslenkung verhindert sie das unkontrollierte und nicht mehr einholbare Abschweifen der Adressatenschaft, als untergeordnetes Thema ermöglicht sie eine Entspannung der Argumentation und bildet eine Art retardierendes Moment, die schon erwähnte *relaxatio*.

DOI: 10.13173/9783447121804.659
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Zugleich eröffnet sie dem Autor einen neuen Raum abseits des ‚Hauptweges'; er erhält die Möglichkeit, neben dem propositionalen Wissen, welches die Argumentation fordert, weitere Themen einzubringen.

Die *praeteritio* als Abschweifung gleicht damit dem Weg durch die Innenstadt. Die Schaufenster bieten Ablenkung und laden ein zum Verweilen in den Läden abseits des eigentlich geplanten Weges. Das Straßen-Café hingegen ermöglicht erholsames Verweilen, bevor der Weg fortgesetzt wird. Die Idee, die Sprache als Stadt mit verschiedenen Straßen und Gassen zu sehen, begegnet bereits bei Wittgenstein in seinen Philosophischen Untersuchungen Text 1, Nr. 18.

Die Abschweifung kann zum einen habituell genutzt werden als Präsentation eines gewissen Bildungsstandes, zum anderen als politisch-strategische Möglichkeit, Kritik und Gedankenanstöße dem Publikum bekannt zu machen, die das eigentliche Thema nur am Rande berühren. Damit bietet die Abschweifung das Potential, eher abseitige Themen und Meinungen und Botschaften subkutan in die Argumentation einzubauen. Besonders innerhalb einer *percursio* gilt es hierbei, die Länge der Abschweifung im Blick zu halten und ‚den Bogen nicht zu überspannen'. Die ironische Brechung der *praeteritio* mittels Abschweifungen kann dabei in zwei Richtungen erfolgen. Einerseits kann mit einer kurzen Abschweifung die Aufmerksamkeit der Rezipienten schnell zurück zum Hauptthema gelenkt werden, andererseits kann sie Auftakt einer assoziativen Ausführung sein, die letztlich den gesamten Text vom eigentlichen Thema weglenkt. Beide Formen können dabei inhaltlich entweder der Hauptargumentation als Form der *evidentia* dienen oder ein mit dieser nicht weiter verknüpftes, abseitiges Thema behandeln.

Unabhängig von *praeteritio* und *percursio* lassen sich diese ‚Formen der Abschweifung' in verschiedenen Texten beobachten und können zum Teil auch ganzen Textabschnitten zugrunde liegen. Dabei lässt sich manchmal erst von ihrem Ende her erkennen, ob eine Abschweifung ein neues Thema einführt oder doch Teil des Hauptargumentationsgangs ist. So bilden die schon erwähnten Talmud-Traktate, als Formen klassischer rabbinischer Gelehrsamkeit, ein Beispiel für Abschweifungen, die scheinbar den Argumentationsgang verlassen, aber am Ende wieder auf die Ausgangsfrage zurückgeführt werden und als elementarer Bestandteil des gesamten Arguments erkannt werden. Dieses spezielle Vorgehen der Talmud-Argumentation lässt fragen, ob man hierbei nicht sogar von einer „Gattung der Abschweifung" sprechen könnte. Während die Mischna noch zumeist eng an der Fragestellung argumentiert und vor allem verschiedene Stimmen hierzu anführt, werden in den zugehörigen Talmud-Traktaten weite Bögen in Kauf genommen. Anders als in der griechischen und lateinischen Tradition fehlt allerdings eine textinterne Metareflexion dieses Vorgehens. So finden sich keine Formulierungen, die auf Beginn oder Ende einer Abschweifung hinweisen würden. Ebenso wenig wird explizit

DOI: 10.13173/97834471218O4.659
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

erklärt, welche Aspekte der einzelnen Positionen nun zur Lösung der Frage beitragen. Vermutlich zeigt sich auch hier der ursprünglich mündliche Charakter der Texte, die zwar selbstverständlich literarische Schöpfungen sind, gleichzeitig aber immer im Kontext eines darum herum geführten Gesprächs zur Auslegung gedacht wurden. Will man die talmudische Argumentation auf dieser Grundlage als „Gattung der Abschweifung" beschreiben, kann man im christlichen Kontext eine weitere Frage anschließen. Sind nicht auch pseudepigraphische Texte, die sich z. B. an Bibelstellen anschließen und diese ergänzen, eine Form der Abschweifung, welche zu einem eigenen Text geworden ist? Ähnlich wie der auf die Mischna bezogene Talmud existieren diese Texte zwar selbstständig, entfalten aber trotzdem nur im Kontext ihres Bezugstextes ihre volle Bedeutung. Sie nutzen dabei „Lücken" in ihren Ausgangstexten, um ihre eigenen Ausführungen anzuschließen, und verändern dadurch auch das Verständnis dieser Ausgangstexte.

Zurück zur *praeteritio*.
Die *praeteritio* selbst kann als Komplementärelement zur Abschweifung aufgefasst werden, der sie einerseits als Figur der *brevitas* gegenübersteht, andererseits aber als ironisch gebrochenes Stilmittel die Rahmung einer Abschweifung bilden kann. Während die *praeteritio* gewählt wird, um Bekanntes, Abweichendes und Unbelegbares kurz in Erinnerung zu rufen und mehr zu sagen, als man in einem prägnant gefassten Sinne zu sagen beabsichtigte,[21] bildet die Abschweifung eine Form, in der wortreich weniger gesagt werden kann.

Die Kunst, herauszulaufen: Der Exkurs

Bereits terminologisch wird die Verbindung von der rhetorischen Figur des Exkurses und der Bewegung der Abschweifung deutlich. Wenn die antike Rhetorik den Exkurs abhandelt, nutzt sie auch Begriffe, die als ‚abschweifen' zu übersetzen sind. So enthält bereits *excursus* selbst das Moment der laufenden Bewegung (*currere*) in seiner Wortwurzel. Quintilian spricht im Kontext von *excursus*[22] auch von

egressus/egressio[23]
digressus[24]*/digredi*[25]*/digressio*[26]
exspatiari[27]
erumpere[28]
exire[29]

Terminologisch ist allen Termini ein Bewegungs-Moment eigen. Quintilian definiert den Exkurs bzw. die Abschweifung so:

hanc partem παρέκβαν *vocant Graeci, Latini egressum vel egressionem. Sed hae sunt plures, ut dixi, quae per totam causam varios habent excursus* […]

Die Griechen nennen dieses Stück παρέκβασις [*parekbasis*], die Römer *egressus* oder *egressio* (Abschweifung). Jedoch gibt es solche Abschweifungen, wie gesagt, in größerer Zahl, die überall in der Rede verschiedenartige Exkurse bilden […]. (*inst.* 4, 3, 12).

Diese Definition bestätigt die hier vorgelegte Grundannahme, dass das Phänomen der Abschweifung als ein Oberbegriff zu werten ist; es kann auch als Exkurs auftreten.
Quintilian markiert formale und inhaltliche Bestimmungsmerkmale des Exkurses. So hebt er in *formaler Hinsicht* hervor, dass der Ort, an dem ein Thema innerhalb der Rede abgehandelt wird, überraschend ist und daher irritierende Wirkung auf den Leser bzw. den Hörer hat.[30] Genuin gehört der Exkurs zunächst in den Kontext der *narratio*. Daher bestimmt Quintilian „alles, was außerhalb der fünf Teile [einer Rede, Verf.] gesprochen wird",[31] bereits als eine Abschweifung. Mehr noch, er klassifiziert jede Affekt-Äußerung und Affizierung im strengen Sinn bereits als einen Exkurs, wenn diese „außerhalb der fünf Teile einer Rede gesprochen wird".[32] Quintilian differenziert dabei nach dem Argumentationszweck; wenn die Äußerungen ‚scheinbar' zusammenhangslos an ein Argument mit affizierender Intention angefügt werden, sind sie als Exkurs einzuordnen:

indignatio, miseratio, invidia, convicium, excusatio, conciliatio, maledictorum refutatio. Similia his, quae non sunt in quaestione, omnis amplificatio,

DOI: 10.13173/9783447121804.659
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

minutio, omne adfectus genus, et quae maxime iucundam et ornatam faciunt orationem, de luxuria, de avaritia, de religione, de officiis: quae cum sunt argumentis subiecta similium rerum, quia cohaerent, egredi non videntur. Sed plurima sunt, quae rebus nihil secum cohaerentibus, quibus iudex reficitur, admonetur, placatur, rogatur, laudatur, innumerabilia sunt haec, quorum alia sic praeparata adferimus, quaedam ex occasione vel necessitate ducimus, si quid nobis agentibus novi accidit.

Diene es nun für Unwillen, Mitleid, Entrüstung, Schelten, Entschuldigungen, Gewinnen oder Abwehr von Schmähungen. Diesen ähnlich sind ja auch andere Mittel, die nicht zur Untersuchung gehören; jede Steigerung, jede Abschwächung, jede Art von Erregung der Gefühle und all das, was die Rede vor allem empfiehlt und schmückt: die Ausführungen über Schwelgerei, Habgier, frommes Handeln und Pflichten. Sind solche Ausführungen an Beweise für entsprechende Vorgänge angeschlossen, so scheinen sie, weil sie im Zusammenhang stehen, gar keine Exkurse zu sein. Jedoch sehr viele Fälle gibt es, wo, ohne dass die Vorgänge einen Zusammenhang zeigen, Ausführungen eingereiht werden, durch die der Richter ermuntert, ermahnt, besänftigt, gebeten und gelobt wird. Zahllos sind solche Fälle, in denen wir manchmal anbringen, was wir schon hierfür vorbereitet haben, manches bei passender Gelegenheit oder in einer Zwangslage einführen, wenn während unserer Verhandlung etwas Neues eintritt. (*inst.* 4, 3, 15 f.).

Zur Länge lassen sich keine Generalaussagen treffen: Zwar darf das Abbiegen vom eigentlichen Thema nicht zu lang, also zu ‚ausschweifend', sein – „doch muss, wer mitten im Zusammenhang zu einem Exkurs ansetzt, schnell zu der Stelle zurückkehren, wo er abgebogen ist"[33] –, dennoch müssen Länge bzw. Kürze der Abschweifungen mit dem Thema, Gegenstand und Funktion zugleich korrespondieren.[34] Allerdings bedarf es einer moderierenden Rückführung, für die Quintilian beispielhaft eine Formel zitiert: *longius evectus sum, sed redeo ad propositum*', ἄφοδον („‚Ich bin weiter abgeschweift, doch kehre ich nun zum Thema zurück', die ἄφοδος (Abbiegen vom Weg)") (*inst.* 9, 3, 87). Auch hier fällt die Terminologie der Bewegung ins Auge. Inhaltlich behandelt ein Exkurs zwar ein ‚Randthema', das vom eigentlichen Thema wegführt, das aber dennoch einen sachlichen Bezug zum eigentlichen Thema aufweist. Funktional hat das „Abschweifen vom Thema" einen „entspannenden Zweck", sodass der Verfasser im Anschluss einen geeigneten Rückweg zum eigentlichen Thema finden muss.[35]

Wie man sich entfernt: Die *digressio*

Bei der *digressio* handelt es sich um eine spezifische, stärker genuin rhetorischen Kontexten vorbehaltene Form des Exkurses bzw. der παρέκβασις [*parekbasis*] (auch als *egressio*), die sich primär für exemplarische Narrationen eignet und auch als *locus communis* auftreten kann. Sie neigt insofern zur Verselbständigung, als sie die Gestalt der *peroratio* (des letzten Teils einer Rede) annimmt (oder über eine eigene *peroratio* verfügt). Laut Quintilian hat sie aber grundsätzlich als fakultativer Bestandteil aller Teile der Rede zu gelten (*inst.* 4, 3, 12). Auch dort, wo sie länger gerät, läuft sie dem Gebot der Kürze nicht *per se* zuwider, vor allem nicht, insoweit sie sich formal als *brevior a re digressio* präsentiert. Es sind allerdings die Übergänge zur *narratio* zu beachten. Als effizient wird auch hier die Verwendung einer „Rückkehrformel" erachtet, welche von Quintilian – wie oben bereits erwähnt – mit dem griechischen Terminus „aphodos" bezeichnet wird. In der Länge ist die *digressio* allemal variabel. Lausberg schließt unter Berufung auf Quintilian daraus, dass „strenggenommen" jede Art von Affektäußerung, jede integrierte, direkt zitierte oder indirekt paraphrasierte Antwort als Digression aufzufassen ist.

Nicht selten nimmt die *digressio* die Gestalt der *aversio*/Apostrophe an (einer (überraschenden) Hinwendung des Redners zum Publikum oder zu abwesenden Personen). Das macht sie zu einer besonders subversiven Art der Abschweifung, insofern sie mit der Zu- oder Abgewandtheit von Publikum und Leserschaft spielt und dabei eine dezidierte Haltung ausdrücken kann, nämlich die des *modus digressivus*. Sie nutzt bevorzugt das Medium der *descriptio* bzw. Ekphrasis (s. dazu u.).

DOI: 10.13173/9783447121804.659
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 1: Cesare Maccari, *Cicero und Catilina in der Senatssitzung vom 5.12.63 v. Chr.* (1888). Fresko, 400×900 cm. Rom, Villa Madama

Die Apostrophe gehört zu den pathetischen und damit zu den dynamischen Mitteln des Redners, den *entechnoi pisteis*, die durch Logos und Ethos komplettiert werden.

Das im Jahre 1888 gefertigte Gemälde zeigt Lucius Sergius Catilina, wie er völlig isoliert auf den Rängen der römischen Kurie sitzt, während sich sein großer Kontrahent und Bezwinger Marcus Tullius Cicero mitten im Rund in Rage redet. Maccari fängt den apostrophischen Moment der Szenerie ein: Im Verlaufe seiner Rede wendet sich Cicero von der versammelten Senatorenschaft ab und dem auf Abstand gehaltenen, einsamen Senator Catilina zu, um in ihm das Haupt der Verschwörung auszumachen, die seinen Namen trägt, ihn also zu überführen und in die politische Bedeutungslosigkeit zu verabschieden. In seinen letzten beiden Reden wird Cicero sogar den Kopf Catilinas fordern. Ciceros Reden hatten, das ist allzu bekannt, den gewünschten Erfolg: Der zum Staatsfeind degradierte Catilina ergreift die Flucht und unterliegt bald darauf in der Schlacht bei Pistoria dem Feldherrn Marcus Petreius (62 v. Chr.). Doch schwebte Maccari für sein Gemälde wahrscheinlich die erste der vier gegen Catilina gerichteten Cicero-Reden vor, die mit der topisch gewordenen rhetorischen Frage beginnt: *quo usque tandem abutere, Catilina, patientia nostra?* („wieweit noch, Catilina, willst du unsere Geduld missbrauchen?“).

In den rhetorischen Handwörterbüchern wird die Apostrophe einhellig unter die „Gedankenfiguren“ gerechnet. Sie fällt unter die Medien der Publikumsansprache und beschreibt die Hinwendung zu einer anderen Person oder Sache, sei diese belebt oder unbelebt, reell, virtuell oder auch abstrakt. Ob die angesprochenen Personen anwesend, abwesend oder fingiert sind, oder ob Gegenstände personifiziert werden, macht für die pathetische Wirkung allenfalls geringfügige Unterschiede.[36] Auch Selbstansprachen sind möglich. Eine adressierte abwesende Person entspricht vielleicht einer fehlenden Prämis-

DOI: 10.13173/97834471218O4.659
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

se in einem Enthymem und wird dadurch zu einer Art logischen Stellvertreterin. Heinrich Lausberg definiert die Apostrophe als „‚Abwendung' vom normalen Publikum", als „Anrede eines anderen, vom Redner überraschend gewählten Zweitpublikums" (womit „Gegner, nichtanwesende lebende oder tote Personen, Sachen [Vaterland, Gesetze, Wunden" usw.]" gemeint sein können).[37] Entgegen Lausberg dokumentiert auch die digressive Apostrophe keineswegs einen „pathetische[n] Verzweiflungsschritt" des Redners, sondern verbildlicht einen Moment totaler Kontrolle nicht nur über die Situation, sondern auch über die Wirklichkeit im Augenblick der Wahrnehmung. Ihr Pathos speist sich aus der stolzen Stärke der sprachlichen Gebärde. Es ist auf die Bewegung gegründet, auf die Wendung, die Hin-Wendung, wodurch die Apostrophe als Trope schlechthin erscheint, als Wendung aller Wendungen. Eine ausführliche Würdigung der schmückend-ästhetischen Funktion der Digression findet sich in Ciceros *Brutus* (82): Dort ist konkret an die *dispositio*-gebundene *digressio* gedacht, die zwischen Beweisführung und *epilogus* anzusiedeln ist; ihre allseitige Verwendbarkeit wird aber gleichwohl mehrfach hervorgehoben. Den weitaus größten Effekt außerhalb der eben genannten Position dürfte die Digression innerhalb der *argumentatio*, zwischen *narratio* und Beweisführung, erzielen; auch im *exordium* erweist sie sich als vorteilhaft, wie *in praxi* aus Ciceros *Pro Milone* hervorgeht.[38] In der *elocutio* wird dieses *dispositio*-Verfahren durch *praeteritio*-Vokabular hinreichend unterstützt.[39] Wie die Überraschungen hinsichtlich der Reihenfolge etc. tragen auch Digressionen zum Effekt *plötzlicher* Überwältigung des Publikums oder der Leserschaft bei. Will der Autor oder Redner, wiewohl er eher auf den schnellen Wechsel von Eindrücken und Argumenten zu setzen hätte, die Aufmerksamkeit über einen längeren Zeitraum aufrechterhalten oder auf einen bestimmten Gegenstand lenken, empfiehlt sich auch rund um die *digressio* der kunstvolle Einsatz von Pausen.[40]

Aus dem Rahmen fallen: Die Ekphrasis am Beispiel des höfischen Romans

Ein hohes Potential zum Abschweifen bieten ebenfalls die Verfahren der Ekphrasis.[41] Die ausführlichen Beschreibungen von Orten, Dingen oder Kunstwerken in den höfischen Romanen des Mittelalters scheinen besonders anfällig dafür zu sein, einen zunächst wie auch immer gearteten Rahmen zu überschreiten. Die Grabstätte der Japhite in Wirnts von Grafenberg spätem Artusroman *Wigalois* oder auch das Grab von Camilla im *Eneasroman* Heinrichs von Veldeke oder auch Enites Pferd und Sattel in Hartmanns von Aue *Erec* sind typische Beispiele für Passagen, die besonders umfangreiche Ekphrasen liefern.[42] Gerade auch dann, wenn es um Vorgänge oder Erscheinungen geht, die mit dem Wunderbaren zusammenhängen und die folglich einer konkreten mimetischen Grundlage entbehren, erscheint das Bestreben der Dichter, durch ausführliche Beschreibungen Evidenz zu erzeugen, ihren Zuhörenden die unglaublichen Erlebnisse, Objekte oder Vorgänge vor Augen zu stellen, und ihre Erzählungen auf diese Weise zu beglaubigen, besonders groß.[43] Intensivere Beglaubigung ist etwa geboten, wenn im *Straßburger Alexander* in einem Brief des Helden an seine Mutter Olympia von den sogenannten ‚Blumenmädchen' berichtet wird. Der homodiegetische Erzähler beschreibt hier in ausschweifender Ausführlichkeit, wie er mit seinem Gefolge nahe eines sonderbaren Waldes sein Lager aufschlägt und auf einer Lichtung auf schöne junge Frauen trifft, die in einem besonderen Rhythmus der Jahreszeiten aus Blumenkelchen wachsen und mit Alexander und den Seinen für einen begrenzten Zeitraum ein Liebesverhältnis eingehen.[44] Die Szenerie bedient sich verschiedener Verfahren, um dem Erlebten und Gesehenen Evidenz zu verschaffen. Das ausführliche und detailgetreue Erzählen wird dabei vom Protagonisten Alexander in seinem Brief eigens reflektiert und gleichermaßen als Anspruch definiert:

DOI: 10.13173/97834471218O4.659
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ih und mîne helede balt
heten dâ wundiris gemach,
daz uns ze liebe da gescah.
daz ne will ich sô niwit verdagen,
ich ne will iz û ***flîzlîche sagen****.*
(*Alexanderroman*, V. 4738–4742,
Hervorhebungen von Verf.)

Ich und meine mutigen Helden /erlebten dort vollkommenes Glück, / das uns dort zu unserer Freude widerfuhr. / Das will ich keinesfalls verschweigen, /sondern will es euch **sorgfältig erzählen**.

Alexanders Anspruch des *flîzlîchen sagens* wird in der über 200 Verse umfassenden Episode nicht nur eingelöst, sondern um weitere Verfahren der Erzeugung von Evidenz, wie beispielsweise Emphasen auf sein persönliches Erleben, erweitert.[45] Der Brief an die Mutter reicht damit weit über einen bloß berichtenden Modus hinaus und verfügt über detaillierte Reflexionen der Affekte und Wahrnehmungen des Helden, wobei hier auch mit eindrücklichen Verfahren des Vor-Augen-Stellens operiert wird.[46] Mit dem *flîzlîchen sagen* entspricht die Erzählung den bereits in der Antike angelegten rhetorischen Verfahren zur Erzeugung von *evidentia* und verdeutlicht die konkreten Funktionen der Ekphrasen. Etwa die im Mittelalter noch Cicero zugeordneten *Rhetorica ad Herennium* illustrierten, dass das evidenzerzeugende Vor-Augen-Stellen insbesondere durch deskriptive Detaillierung erzeugt wird.[47] Auch Cicero selbst hebt in seinem Werk *De oratore* das persuasive Potential einer „fast visuellen Darstellung" hervor.[48] So solle an ausgewählten Stellen auch verweilt werden und die Dinge sollten so ausführlich dargestellt werden, als würden sie sich wirklich zutragen.[49] Quintilian bezeichnet es als große Leistung, die Dinge so klar und so ausführlich zu präsentieren, als sähe man sie direkt vor sich: „Denn die Rede leistet noch nicht genug und übt ihre Herrschaft noch nicht völlig, wie sie es muß, wenn ihre Kraft nur bis zu den Ohren reicht, und der Richter von dem, worüber er zu Gericht sitzt, glaubt, es werde erzählt, nicht vielmehr, es werde herausmodelliert und zeige sich vor dem geistigen Auge."[50] Er fasst die Beschreibung zwar durchaus als zur *narratio* gehörendes Mittel der Beweisführung, da sie die Funktion inne hat, Gesagtes zu beglaubigen oder Emotionen zu evozieren, ordnet sie aber gleichzeitig dem *ornatus* zu, da sie über das Notwendige hinaus gehe:

Das Schmuckvolle ist das, was mehr ist als nur durchsichtig und einleuchtend. […] Deshalb wollen wir die ἐνάργεια (Anschaulichkeit), deren ich schon bei den Regeln für die Erzählung Erwähnung getan habe, zu den Schmuckmitteln stellen, weil die Veranschaulichung oder, wie andere sagen, Vergegenwärtigung mehr ist als die Durchsichtigkeit, weil nämlich die letztere nur den Durchblick gestattet, während die erstere sich gewissermaßen selbst zur Schau stellt.[51]

Erwartungsgemäß sah schon die antike Rhetorik im ausführlichen und ekphrastischen Beschreiben ein hohes Potential zum Abschweifen. Für den historiographischen Bericht hat bereits Lukian dies als ‚Gefahr' ausgewiesen. Zwar hebt er die Funktion der *ekphrasis* hervor, einer Darstellung einen genaueren Ausdruck zu verleihen, doch warnt er davor, die Geduld der Leserschaft über die Maßen zu strapazieren.[52] In aller Schärfe weist Lukian auf das „Gefahrenpotential" ausufernder topographischer Beschreibungen von etwa Gebirgen, Stadtmauern oder Flüssen hin:

[…] auf derartige Schilderungen lasse dich nur kurz dort ein, wo es nützlich ist und zur Klarheit beiträgt, und gehe dann auf Anderes über; vermeide alles, was zur Ausmalung eines Ereignisses verlocken könnte – jegliches Blendwerk; folge dem Beispiel des wahrhaft großgesinnten Homer: obwohl er doch ein Dichter ist, erwähnt er den Tantalos, Ixion, Tityos und die anderen bloß nebenbei; hätte ein Parthenios, Euphorion und Kallimachos dasselbe erzählt, wieviele Worte, glaubst du, hätten sie darauf verschwendet, um das Wasser bis zu den Lippen des Tantalos gelangen zu lassen – und wieviele, um den Ixion auf seinem Rad zu drehen! Oder noch besser, sieh, wie sparsam Thukydides mit Beschreibungen dieser Art ist, wie kurz er sich faßt, wenn er eine Kriegsmaschine beschreibt oder einen Belagerungsplan, der zum Verständnis nötig und lehrreich ist, erklärt oder die Anlage von Epipolai oder den Hafen von Syrakus. Solltest du seine Beschreibung

DOI: 10.13173/9783447121804.659
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

der Seuche für zu ausführlich halten, so vergegenwärtige dir doch, was geschah; dann wirst du erst beurteilen können, wie knapp er berichtet und wie ihn die Fülle der Ereignisse, denen er sich zu entziehen versucht, gleichsam überwältigt.[53]

Was Lukian hier als „Blendwerk" bezeichnet und für die Geschichtsschreibung mit aller Vehemenz ablehnt, findet sich in der mittelalterlichen Dichtung, im höfischen Roman, das ist am Beispiel der Blumenmädchen-Episode im *Alexanderroman* bereits deutlich geworden, zuhauf. Und insbesondere dann, wenn es um das Wunderbare geht, können sich die Texte in ellenlangen Beschreibungen von besonderen architektonischen Bauwerken, Naturkonstellationen oder anderen dinglichen Prunkstücke verlieren.[54] Freilich greifen mit Blick auf die zur Abschweifung neigenden evidenzerzeugenden Kategorien wie die *ekphrasis,* für Dichtung generell, insbesondere aber für die mittelalterlichen höfischen Romane andere Maßstäbe als für das *genus* der Historiographie oder für die verschiedenen Gattungen der Rede. Das der Abschweifung diametral gegenüberstehende Gebot der *brevitas*, wie es Lukian hier implizit formuliert hat, ist in aller Deutlichkeit auch in den *Rhetorica ad Herennium* (I, § 15), bei Cicero (*de orat*. 2, 326; *part*. § 19) und Quintilian (*inst*. 4, 2, 32–51) zu finden. Die Empfehlung zur Kürze wird in der Regel mit der besseren Verständlichkeit oder auch damit begründet, das Publikum nicht langweilen zu wollen.[55] Die Kürze als Ideal findet ihren Weg auch in die hochmittelalterlichen poetischen Schriften, wie etwa jene von Matthäus von Vendôme, Geoffroi von Vinsauf und Johannes von Garlandia.[56] Wie Ernst Robert Curtius gezeigt hat, wandelt sich das Gebot der *brevitas* dort jedoch von einer Empfehlung für die Rede zu einem Stilideal für die Literatur.[57] Mit Blick auf verschiedene mittelalterliche Texte aus unterschiedlichen Gattungen verfalle das Ideal, so Curtius, allmählich zum Topos, der nurmehr eine leere Formel bildet.[58]

Diese von Curtius als unangemessen bezeichnete Verwendung der *brevitas*-Formel führt er darauf zurück, dass die ursprüngliche Funktion der Empfehlung zur Kürze sowie die Bedeutung der *narratio* früh verloren gegangen sei und dann von der Verwendung in den antiken Redegattungen auf die gesamte Literatur und auch auf die Gattung des Epos übertragen wurde.[59] Doch wie sind die Kriterien von Länge und Kürze anhand eines Epos zu bewerten?

Die mittelalterlichen poetologischen und rhetorischen Schriften des 12. Jahrhunderts setzen sich sowohl mit der Frage nach der angemessenen Abfassung von *descriptiones* als auch mit dem rechten Maß von Länge und Kürze intensiv auseinander.[60] Besonders scharf weist Matthäus von Vendôme alle überflüssigen rhetorischen Figuren, Vergleiche und Abschweifungen zurück und fasst Kürze, wie Curtius formuliert, als „modernes Stilideal".[61] Der Blick auf die verschiedenen Texte aus unterschiedlichen Gattungen der mittelalterlichen Literatur liefert jedoch wiederum den Befund, dass sich ausführliche *descriptiones* offenbar besonderer Beliebtheit erfreut haben.[62] Die enorme Fülle an ausufernden Ekphrasen weist damit auf ein tiefes „Schau-Bedürfnis" des mittelalterlichen Publikums hin.[63]

Dennoch rufen sich auch die Erzählinstanzen der höfischen Romane zur Räson, wenn sie glauben, es mit der Detailgenauigkeit in ihren deskriptiven Darstellungen übertrieben und sich möglicherweise in der Weitschweifigkeit verloren zu haben. In Hartmanns von Aue Artusroman *Erec* (um 1180/90) findet sich mit der Beschreibung von Enites Pferd und dessen Sattel eine der ausführlichsten und bekanntesten Ekphrasen des mittelhochdeutschen höfischen Romans überhaupt.[64] Sie stellt eine *dilatatio materiae* des chrétienschen Erzählstoffes dar und umfasst mehr als 450 Verse.[65]

Die entfalteten Elemente – Pferd, Sattel und Satteldecke – weisen eine besondere materielle Konstitution auf, die sich durch die Verwendung seltener Edelsteine mit endogenen Eigenschaften, schillernden Farbgebungen und auch der Darstellung kosmologischer Konstellationen als Elemente des

DOI: 10.13173/9783447121804.659
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Wunderbaren ausweisen lassen und damit einer ausführlicheren Erklärung bedürfen.[66] Die Ekphrasis sticht hier insbesondere durch eine enorm selbstreflexive Erzählinstanz hervor, die nicht nur einen Dialog mit dem Publikum fingiert (V. 7493–7523), sondern auch das Erzählen – und Abschweifen – an sich thematisiert. Immer wieder ermahnt sich die Erzählinstanz in den betreffenden Passagen selbst zur Kürze: „Darüber erfahrt Ihr nichts weiter, damit meine Schilderung nicht zu lang wird […]." (*dâ von wirt iu niht mê gezalt, / daz ich die rede iht lenge* […]).[67] Damit weist der Erzähler hier einerseits auf eine ‚Überlänge' hin und macht damit sein Abschweifen implizit manifest. Im gleichen Zuge stellt der Satz jedoch auch eine Art performativen Widerspruchs dar, denn auf ihn folgen noch zahlreiche weitere Verse detaillierter Beschreibungen von Pferd und Sattel. Doch steckt in der Ermahnung zur Kürze eine Art ‚leerer' Topos? Mitnichten. Viel eher scheint sich durch die Ermahnung zur Kürze die Aufmerksamkeit gerade auf die Länge zu richten und somit nicht nur auf das, was inhaltlich ohnehin darauf folgt, sondern auch auf das, was noch gesagt werden *könnte*. Damit wird das Kriterium der *brevitas* gerade nicht erfüllt und dennoch birgt der Topos eine hohe Funktionalisierbarkeit. Das wird auch dann deutlich, wenn der Erzähler seinen Redegegenstand reflektiert und sein Unterbrechen der Beschreibung mit den Kriterien des *aptums* begründet:

wan daz ez niht rehte kæme
und ein teil missezæme,
von einem pherde alsô vil
ze sprechen, dâ von ich'z lâzen will,
sô möhte ich wunder von im sagen:
sus will ich lobes mê gedagen.
wan sagen, swaz si wellen,
si mugen vil gezellen
unde sprechen ir muot,
ez enkam doch pherit nie sô guot
in deheines mannes gewalt:
waz sol iu mê dâ von gezalt?
(*Erec*, V. 7450–7461, Hervorhebungen von Verf.)

Wäre es nicht unpassend / und ein wenig deplatziert, / von einem Pferd so viel / zu sprechen, so daß ich lieber aufhören will, /dann könnte ich Wunderdinge von ihm erzählen: / so aber will ich es nicht weiter rühmen. / Aber man kann sagen, was man will; / man kann viel erzählen / und seine Meinung äußern: / jedenfalls hatte niemand bisher / ein so hervorragendes Pferd. / **Was ist mehr davon zu sagen?**

Mit dem Hinweis auf die *wunder*, die der Erzähler aufgrund der Kriterien zur Angemessenheit des Redegegenstandes und des Gebots der Kürze nicht weiter vertiefen könne, wird auch hier die Aufmerksamkeit des Publikums genau auf den Teil gelenkt, der gerade nicht erzählt wird. Auch hier liegt im Abbruch des Erzählens eine starke Dynamik, die insbesondere aufgrund des Hinweises darauf, dass es *wunder* zu erzählen gäbe, stimuliert wird. Die Hinwendung zum Publikum mit der Frage danach, was noch mehr davon zu erzählen wäre, beendet nicht etwa die ohnehin schon ausführliche Beschreibung, sondern scheint sie geradezu noch anzureichern und damit auch auf der Seite der Rezipierenden die Imagination zu befeuern. Die selbstreflexive Unterbrechung der Beschreibung lädt damit genau zu dem ein, was sie zu vermeiden behauptet: zum Abschweifen.

Ein schweifender Blick auf weitere Erzähltexte der mittelalterlichen Literatur zeigt, dass es sich bei diesem Verfahren um keinen Einzelfall handelt, der sich nur in Hartmanns von Aue *Erec* fände. Ganz im Gegenteil lässt sich Ähnliches anhand einer Reihe verschiedenster höfischer Romane des Mittelalters nachvollziehen. Ein weiteres Beispiel dafür liefert der altfranzösische Artusroman *Le Bel Inconnu* von Renaud de Beaujeu, der zu Beginn des 13. Jahrhunderts entstanden ist.[68] Auch hier ergeht sich der Erzähler in einer längeren Schilderung einer Feeninsel, der sogenannten *Île d'Or*, und leitet dann zur Beschreibung der Fee Blanche Main über. Wie bei der Beschreibung Enites und ihres Pferdes wird nicht nur das Aussehen der Fee in einem ausführlichen deskriptiven Verfahren auf verschiedenen Ebenen beleuchtet, sondern auch die

DOI: 10.13173/9783447121804.659
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

materiellen Gegenstände, die sie umgeben, wie etwa eben jener Sattel:

C'est la Pucele as Blances Mains;
Molt estoit rices ses lorains,
Cent escalates I ot d'or;
Par grant engine le fisent Mor,
Car quant li bons palefrois anble,
Si sonnoient totes ensanble
Plus doç que soit harpe ne rote:
Ainc n'oïstes plus douce note
Ne de giggle ne die vïele.
Que vos diroie de la siele
Sor coi la damoissele sist?
Uns maistres d'Illande le fist;
Tant par estoit et bonne et ciere
Qu'a deviser n'iert pas legiere;
De fin or du et de cristal,
Ouvree molt bien a esmal.
(*Le Bel Inconnu*, V. 3949–3964, Hervorhebungen von Verf.)

Das ist wahrhaftig die Jungfrau mit den Weißen Händen. Äußerst kostbar war das Zaumzeug ihres Pferdes. Daran hingen hundert goldene Glöckchen; die hatten Mauren gar kunstreich gefertigt, und so tönten sie nun bei jedem Schritt des herrlichen Zelters mit süßerem Klang, als Harfe und Rotte es tun; nein, auch von Geige und Fiedel habt Ihr noch nie so liebliche Töne gehört. **Was soll ich über den Sattel sagen, auf dem das Fräulein saß?** Ein Meister aus Irland hatte ihn gemacht. Vortrefflich war er und prunkvoll; er lässt sich kaum beschreiben. Er bestand aus purem Gold und aus Kristall, überzogen mit hübschem Emailschmuck.[74]

Es handelt sich um ein in vielen Aspekten ähnliches Verfahren, das hier zum Tragen kommt: Wieder folgt auf eine vor-Augen-stellende Beschreibung eine Hinwendung zum Publikum mit der Frage, was nach der Beschreibung des Zaumzeugs über den Sattel gesagt werden könnte. Wieder fährt der Erzähler nach dem Bruch mit weiteren themenbezogenen Details fort. Jedoch mahnt dieser sich hier nicht zur *brevitas*, sondern fordert mit seiner Frage gezielt dazu auf, zu spekulieren und zu ergänzen, was über den Sattel gesagt werden könnte. Damit haben wir es hier mit einer Erzähltechnik zu tun, die auch implizit Wissen abruft. Etwa ein Wissen aus anderen Texten dieser Gattung und auch Wissen vom Wunderbaren und seinen Prinzipien.[69] Bei diesem Wissen kann es sich an dieser Stelle beispielsweise darum handeln, dass Komponenten der Produktion, wie Herstellungsverfahren, Herkunftsorte der Materialien oder deren Beschreibungen bereits aus anderen Quellen bekannt sein können.

Im weiteren Verlauf des Textes kommt der Erzähler, einer Bewegung von außen nach innen folgend, auf die Beschreibung der Fee selbst zu sprechen:

Par deriere ot jeté se scrins
Plus reluissans que nus ors fins.
Sans guinple estoit; a un fil d'or
Ot galonné son cief le sor.
Flans t bien fais et cors et hances;
Molt se vestoit bien de ses mances.
Bras ot bien fais et blances mains
Plus que flors d'espine sor rains.
De sa biauté plus que diroie?
Por coi plus le deviseroie?
Mais que tant biele, ne tant sage,
Ne qui tant fust de franc corage,
Ne peüst on trover el monde,
Qui le cerkast a la reonde. (*Le Bel Inconnu*, V. 3979–3992, Hervorhebungen von Verf.).

Glänzender als lauterstes Gold fiel ihr Haar lose nach hinten. Ohne Gebende erschien sie, nur ein Goldreif zierte ihr goldenes Haupt. Anmutig geformt waren die Lenden, die Hüften, der ganze Leib. Reizvoll gerafft, zeigten die Ärmel des Gewands ihre schlanken Arme und ihre Hände, die weißer waren als Weißdornblüten im Geäst. **Was sollte ich mehr von ihrer Schönheit sagen? Warum weiter in Einzelheiten gehen?** Nur eines noch: Suchte man das Rund der Erde ab, fände sich darin kein Wesen, das so lieblich, feingebildet und edelmütig ist wie sie.[70]

Auch an dieser Stelle kulminiert die ausufernd detaillierte Darstellung von Blanche Main in einer Frage, was noch über ihre Schönheit gesagt werden könnte. Wieder vollzieht sich damit ein Bruch, eine Zäsur der Dynamik, und wieder wird mit einer Frage das Publikum in den Erzählprozess mit einbezogen. Die zweite Frage, warum sich der Erzähler in weiteren Einzelheiten ergehen sollte, weist indes auf die Detailtreue des bereits Erzählten hin und reflektiert damit, implizit auch mit Blick auf das Gebot der Kürze, den Erzählprozess.

DOI: 10.13173/97834471218O4.659
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Es lässt sich damit festhalten, dass der höfische Roman gerade in den Passagen, in denen es um das Wunderbare geht, durch Verwendung der Ekphrasen verschiedene Funktionen bedient. Nicht zuletzt ist im Rahmen dieser Ekphrasen ein hohes Potential zum Abschweifen feststellbar. Das zeigt sich insbesondere anhand selbstreflexiver Fragen und Verweise der Erzählinstanzen hinsichtlich des Kriteriums der *brevitas*, wie es in den poetologischen und rhetorischen Schriften des Mittelalters gefasst wird. Abschweifen ist daher nicht nur dann geboten, wenn ein inhaltlicher Themenbereich verlassen wird, sondern auch dann, wenn sich Erzählinstanzen in Einzelheiten und Details verlieren. Die Formeln, in denen sich die Erzählinstanzen selbst zur *brevitas* ermahnen und das Abschweifen eigentlich eindämmen sollen, weisen damit pointiert auf die Abschweifung hin, machen sie nachvollziehbar und bieten gleichzeitig einen Raum, die Abschweifung noch weiter zu treiben. Durch die Unterbrechungen des Diskurses wird der Erzählprozess dynamisiert und das Publikum gewissermaßen gezwungen, sich dazu zu verhalten und sich mit dem durch die Abschweifung vorgegebenem Thema auseinanderzusetzen.

Wann aufhören, und wie? Die Aposiopese

Schließlich die Aposiopese bzw. lat. *reticentia* (auch *praecisio, interruptio*) – ein Schelm, wer ihre Positionierung am Ende dieses Beitrags für Kalkül hält. Diese hochinteressante Gedankenfigur möchte man vielleicht schon aufgrund ihrer wörtlichen Bedeutung – sie leitet sich vom gr. Verbum *aposiōpán*, „verstummen", her – nicht spontan mit der Abschweifung zusammenbringen – und doch ist ihre Nähe frappierend. Zunächst zum engeren Funktionsspektrum: Mit Aposiopesen scheinen Reden oder Texte unvermittelt abzubrechen – dahinter steckt, wie hinter jeder rhetorischen Figur, eine Strategie.

Sie äußerst sich nicht selten dergestalt, dass das erforderlich scheinende Wort ~~nicht ausgesprochen~~ wird, und ähnelt darin, als eine Unterart der Ellipse, dem Anakoluth. Interessanterweise lassen sich Aposiopesen bisweilen erst im Nachhinein explizit feststellen. Sowohl in diesem Fall als auch bei Kenntlichmachung des Einsatzpunktes können Aposiopesen auch zur grammatikalischen Glättung beitragen (Quint. *inst.* 9, 2, 57 verweist auf Cic. *Verr.* 2,5: ‚*nimis urgeo, commoveri videtur adulescens*', *et: ‚quid plura? Ipsum adulescentem dicere audistis*'. („‚Ich bin zu dringlich, der Junge scheint berührt'. Und: ‚Was weiter? Ihr hört den Jungen ja selbst reden'").
Wie die Ekphrasis markiert die Aposiopese Störfaktor und Ruhepol zugleich. Darüber hinaus listet Quintilian ihre Funktionen, die er denen der Digression affiliiert, wie folgt auf:

> Die Aposiopese, die wieder Cicero ‚Verschweigen' (*reticentia*), Celsus ‚Verstummen' (*obticentia*), manche andere ‚Abbrechen' (*interruptio*) nennen, stellt schon als solche eine Gefühlsbewegung zur Schau, sei es Zorn […], sei es aus Sorge und fast religiösen Bedenken […]; sei es auch, um zu etwas anderem überzugehen […]. Hierin gehört auch die Form der Abschweifung (*digressio*), wenn sie denn zu den Figuren gezählt werden darf, während sie anderen sogar als ein eigener Teil der Rede erscheint […]. (Quint. *inst.* 9, 2, 54).

Hinzu kommt „noch eine zwar nicht eigentliche Aposiopese, die sich in der nicht zum Ende geführten Redeform ausdrückt, wohl aber eine gleichsam vor dem rechtmäßigen Ende abgerissene Redeform" (*praecisa velut ante legitimum finem oratio* [Übersetzungen nach H. Rahn]). Affektive Präsentation, Abbruch der Rede aufgrund moralischer oder religiöser Skrupel, Themenwechsel oder pure Abschweifungsgelüste – diese vielfältigen Aspekte verdeutlichen die Band- oder besser: Schweifbreite der Aposiopese. Heinrich Lausberg unterscheidet grundsätzlich nach divergenten Motiven, die er zwei Gruppen zuweist: Zur ersten gehört der Affekt, der „durch Rückbesinnung auf die konkrete Situation abgebrochen wird", die zweite, rational kon-

DOI: 10.13173/9783447121804.659
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

dizionierte ist „geprägt durch den berechnenden (also nicht unmittelbar-affektischen) Abbruch des Gedankens, wobei der Abbruch oft noch ausdrücklich motiviert“ werde.[71] Für Lausberg ergibt sich daraus eine tertiäre Systematik mit Unterkategorien: 1) die Affekt-Aposiopese; 2) die berechnete Aposiopese (religiöse oder sonstige Skrupel) sowie 3) die emphatische Aposiopese.[72] Unter 2 rechnet er auch die *transitio*-Konfiguration, die insofern besonders reizvoll ist, als sie ökonomisch eingesetzt wird, um das Interesse des Publikums zu wahren. Die emphatische Aposiopese hingegen berührt sich mit der Figur der *accumulatio* bzw. *auxesis*.

Mit Blick auf ihre affektive Konfiguration können Aposiopesen als regelrechte Pathosformeln in Erscheinung treten, z. B. in Form einer Drohung (dabei wird in grammatikalischer Hinsicht ein Nebensatz oftmals unmittelbar an eine Konjunktion angeschlossen). So kann die Aposiopese eine apotropäische Wirkung verzeichnen. Affekt und Kalkül gehen dabei nicht selten ineinander auf. Als übergeordnete Richtschnur ergibt sich, wie für viele andere Tropen und Figuren, auch für die Aposiopese das *prepon* bzw. *aptum*, die Kategorie der Angemessenheit. Sie zeigt nicht nur an, wie häufig und wann Aposiopesen zum Einsatz kommen und was jeweils verschwiegen wird, sondern eben auch, was immerhin angedeutet werden und damit an die Ränder der Foki gerückt werden sollte. Die Möglichkeit des Abschweifens – mit einer quantitativ oder qualitativ ungehörigen, unpassenden Ausführung – wird damit zu einem Machtinstrument, Aufmerksamkeit zu erregen und zu steigern, da die Andeutung die Lust auf mehr erregt. Hörer oder Leser fühlen sich ausgeschlossen und geraten für den Bruchteil eines Moments in den Stand, Träger eines Geheimwissens, Teil einer exklusiven Wissensgemeinschaft zu sein und die Phantasie beim Befüllen der Lücken entsprechend anzuregen. Ulrike Schneider hat an eindrucksvollen Beispielen gezeigt, dass die Aposiopese eben in ihrer Gratwanderung zwischen Reden und Schweigen in besonderer Weise zu einer Figur sprachlicher Reflexion avancieren kann.[73] Nicht zuletzt deshalb gehört sie zu den besonders publikumswirksamen Figuren – zu jenen also, deren Reize sich stärker in der Interaktion von Text und Publikum entfalten als auf Seiten des Autors.

Und um diese Reize auch performativ aufzugreifen, brechen wir an dieser Stelle ab, nicht zuletzt, um nicht zu weitschweifig zu werden.

Marie-Christin Barleben, Sarah-Magdalena Kingreen, Melanie Möller & Carolin Pape

Anmerkungen

1 Sen. *epist.* 114.
2 Werner Hamacher, „Bogengebete“, in: *Aufmerksamkeit*, hg. v. Norbert Haas u. a., Eggingen 1998, S. 11–43, hier S. 12.
3 Ebd., S. 20.
4 Florian Rötzer, „Inszenierung von Aufmerksamkeitsfallen. Ästhetik in der Informationsgesellschaft“, in: *Kunstforum International* 148 (1999/2000), S. 53–75, hier S. 62.
5 Vgl. Klaus Weimar, „Aufmerksames Lesen: ‚*Es sang vor langen Jahren*‘ (Brentano)“, in: *Aufmerksamkeit*, hg. v. Norbert Haas u. a., Eggingen 1998, S. 375–395, hier S. 377 f.
6 Hamacher, „Bogengebete“, S. 15.
7 Vgl. dazu Michael Hagner, „Aufmerksamkeit als Ausnahmezustand“, in: *Aufmerksamkeit*, hg. v. Norbert Haas u. a., Eggingen 1998, S. 273–294, hier S. 275.
8 Barbara Thums, *Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und Selbstbegründung von Brockes bis Nietzsche*, München 2008, S. 10.
9 Ebd., S. 9.
10 Hagner, „Aufmerksamkeit als Ausnahmezustand“, S. 276 f., zu Condillac und Bonnet.
11 Ebd.
12 Vgl. dazu Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt a. M. 2004, S. 9.

DOI: 10.13173/9783447121804.659
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

13 Vgl. Hans Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, aus dem Nachlass hg. v. Manfred Sommer, Frankfurt a. M. 2002, S. 201.
14 Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté 1: Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1963, S. 155.
15 Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt a. M. 2005, S. 86.
16 Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* I (= *Unzeitgemäße Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* 9), hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München 1980, S. 313. Vgl. Rosa, *Beschleunigung*, S. 73, mit Anm. 9.
17 Vgl. z. B. im Kontext der Auslegung von Lk 3,23–38 (Buch 3, Kap. 24): *sed ut ad historiam reuertamur* („Um aber zur Geschichte zurückzukehren.") oder Lk 5,1–11 (Buch 4, Kap. 75): *sed reuertamur ad propositum locum* („Doch kehren wir zur vorwürfigen Stelle zurück.") oder auch Lk 7,36–50 (Buch 6, Kap. 26): *sed reuertamur ad illam superiorem* […] sowie zu Lk 12,6–12 (Buch 7, Kap. 120): *sed ad proposita reuertamur* („Doch kehren wir zum vorliegenden Text zurück!").
18 Vgl. Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart [4]2008, § 882, S. 436.
19 Zur epistemischen Beschleunigung siehe die Serie auf dem Blog Logbuch Wissensgeschichte des SFB Episteme in Bewegung, URL: https://www.logbuch-wissensgeschichte.de/serie/beschleunigung/ (04.03.2024).
20 So definiert schon Aristot. *rhet. Alex.* 1434a17: εἰρωνεία δ' ἐστὶ λέγειν τι προσποιούμενον μὴ λέγειν.
21 Schon Cicero wusste, dass sich der Hörer bei der Andeutung „mehr vorstellen solle, als man sagt" (*plus ad intellegendum, quam dixeris, significatio*; Cic. *de orat.* 3, 202; 575).
22 Quint. *inst.* 4, 3, 12.
23 Quint. *inst.* 4, 3, 12.15 (dt. „herausgehen, abschweifen").
24 Quint. *inst.* 10, 1, 49: *iam similitudines, amplificationes, exempla, digressus, signa rerum et argumenta cetera quaeque probandi ac refutandi sunt ita multa.* („Ferner die Gleichnisse, Steigerungen, Beispiele, Exkurse, Sachindizien und die anderen Mittel jeweils zum Beweisen und Widerlegen sind so zahlreich").
25 Quint. *inst.* 4, 3, 17: *unde Ciceroni quoque in prooemio, cum diceret pro Milone, degredi fuit necesse.* („Daher sah sich auch Cicero gezwungen, im Prooemium seiner Rede für Milo eine Abschweifung zu machen").
26 Quint. *inst.* 4, 3, 14.17; 10, 1, 49; 9, 1, 28 [Zitat Cicero] (dt. „herabgehen, abschweifen").
27 Quint. *inst.* 4, 3, 4 (dt. „von der Bahn abgehen, abschweifen").
28 Quint. *inst.* 4, 3, 17 (dt. „hervorbrechen, herausstürzen").
29 Quint. *inst.* 4, 3, 17 (dt. „hinausgehen").
30 Quint. *inst.* 4, 3, 14: παρέκβασις *est, ut mea quidem fert opinio, alicuius rei, sed ad utilitatem causae pertinentis, extra ordinem excurrens tractatio.* („Eine παρέκβασις ist, wie ich wenigstens es auffasse, die Behandlung eines Ereignisses, das jedoch zum Interesse des Falls gehört, in einer außerhalb der natürlichen Abfolge verlaufenden Form").
31 Quint. *inst.* 4, 3, 15: *nam quidquid dicitur praeter illas quinque quas fecimus partes, egressio est.*
32 Quint. *inst.* 4, 3, 15.
33 Quint. *inst.* 4, 3, 17: *at qui ex media erumpit, cito ad id redire debet unde devertit.*
34 Quint. *inst.* 4, 3, 17: *potest autem paulo longius exire qui praeparat aliquid ante quaestionem et qui finitae probationi velut commendationem adicit.* („Auch etwas weiter kann ausschweifen, wer damit etwas vor der Untersuchung vorbereitet und wer nach der Beweisführung etwas hinzufügt").
35 Quint. *inst.* 9, 1, 28 als Zitat von Cic. *de orat.* 3, 52, 201 ff.: *et ab re digressio, in qua cum fuerit delectatio, tum reditus ad rem aptus et concinens esse debebit.* („Und das Abschweifen vom Thema, wonach man, wenn es seinen entspannenden Zweck erfüllt hat, in passender und harmonischer Weise die Rückkehr zum Thema finden muss").
36 Zu den diversen Mitteln apostrophischer Vergegenwärtigung vgl. Rainer Dachselt, *Pathos. Tradition und Aktualität einer vergessenen Kategorie der Poetik*, Heidelberg 2003, S. 91.
37 Lausberg, *Handbuch*, *s. v. Apostrophe*, §§ 762–765, S. 377–379.
38 Das wusste schon Quintilian zu würdigen (*inst.* 4, 3, 17): *Unde Ciceroni quoque in prohoemio, cum diceret pro Milone, degredi fuit necesse, ut ipsa oratiuncula qua usus est patet* („daher war es auch für Cicero in der Einleitung zu seiner Rede für Milo notwendig, vom Thema abzuweichen, wie die kleine Rede, die er gehalten hat, beweist").
39 Vgl. z. B. Cic. *Brut.* 25; 31; 269; 307 oder Cic. *de orat.* 2, 229 (verschiedene Aspekte der *praeteritio*).

DOI: 10.13173/9783447121804.659
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

40 Hier liefert der *Auctor ad Herennium* eine einschlägige Definition der *partitio*: Diese komme in der Rede besonders zur Geltung durch häufige und kurze Pausen sowie eine *acris vociferatio* (*Rhet. Her.* 3, 23).
41 Siehe zur Ekphrasis James A. W. Heffernan, *Museum of Words. The Poetics of Ekphrasis from Homer to Ashbery*, Chicago u. a. 2004; Christine Ratkowitsch, *Die poetische Ekphrasis von Kunstwerken. Eine literarische Tradition der Großdichtung in Antike, Mittelalter und früher Neuzeit*, Wien 2006; Ruth Webb, *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, Farnham u. a. 2009.
42 Siehe zur Ekphrasis in der Literatur des Mittelalters bes. Haiko Wandhoff, *Ekphrasis. Kunstbeschreibungen und virtuelle Räume in der Literatur des Mittelalters*, Berlin/Boston 2003.
43 Siehe zu Beglaubigungsstrategien mit Blick auf die Kategorie des Wunderbaren u. a. Jutta Eming, Falk Quenstedt u. Tilo Renz, *Das Wunderbare als Konfiguration des Wissens – Grundlegungen zu seiner Epistemologie*, Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung, No. 12/2018, Freie Universität Berlin (https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/17607), bes. S. 14–18.; vgl. dazu auch Falk Quenstedt, *Mirabiles Wissen. Deutschsprachige Reiseerzählungen um 1200 im transkulturellen Kontext arabischer Literatur*, Wiesbaden 2022, hier bes. S. 1–56.
44 Text und Übersetzung nach Pfaffe Lambrecht, *Alexanderroman*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, hg., übers. u. komm. v. Elisabeth Lienert, Stuttgart 2007, V. 4710–4908.
45 Siehe Gert Hübner, „evidentia. Erzählformen und ihre Funktionen", in: *Historische Narratologie – mediävistische Perspektiven*, hg. v. Harald Haferland, Berlin u. a. 2010, S. 119–147.
46 Siehe ebd., S. 129.
47 Siehe ebd., S. 123 f.
48 Siehe Cic. *de orat.* 3, 53, 202. Vgl. dazu auch Albert W. Halsall, „Beschreibung", in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. v. Gert Ueding, München 1992, Bd. 1, S. 1495–1510.
49 Siehe ebd.
50 Quint. *inst.* 8, 3, 62 (*magna virtus res, de quibus loquimur, clare atque, ut cerni videantur, enuntiare. Non enim satis efficit neque, ut debet, plene dominatur oratio si usque ad aures valet, atque ea sibi iudex, de quibus cognoscit, narrari credit, non exprimi et oculis mentis ostendi*).
51 Quint. *inst.* 8, 3, 61 (*ornatum est, quod perspicuo ac probabili plus est. […] itaque* ***ἐνάργεια****, cuius in praeceptis narrationis feci mentionem, quia plus est evidentia vel, ut alii dicunt, repraesentatio quam perspicuitas, et illud patet, hoc se quodam modo ostendit, inter ornamenta ponamus*). Siehe dazu auch Lausberg, *Handbuch,* § 811, S. 401.
52 Siehe Halsall, „Beschreibung", S. 1499.
53 Lukian, *Wie man Geschichte schreiben soll*, hg., übers. u. erl. v. Helene Homeyer, München 1965, S. 161. Μάλιστα δὲ σωφροντέον ἐν ταῖς τῶν ὀρῶν ἢ τειχῶν ἢ ποταμῶν ἑρμηνείαις, ὡς μὴ δύναμιν λόγων ἀπειροκάλως παρεπιδείκνυσθαι δοκοίης καὶ τὸ σαυτοῦ δρᾶν παρεὶς τὴν ἱστορίαν, ἀλλ᾽ ὀλίγον προσαψάμενος τοῦ χρησίμου καὶ σαφοῦς ἕνεκα μεταβήσῃ ἐκφυγὼν τὸν ἰξὸν τὸν ἐν τῷ πράγματι καὶ τὴν τοιαύτην ἅπασαν λιχνείαν, οἷον ὁρᾷς καὶ Ὅμηρος ὁ μεγαλόφρων ποιεῖ καίτοι ποιητὴς ὢν παραθεῖ τὸν Τάνταλον καὶ τὸν Ἰξίονα καὶ τὸν Τιτυὸν καὶ τοὺς ἄλλους εἰ δὲ Παρθένιος ἢ Εὐφορίων ἢ Καλλίμαχος ἔλεγε, πόσοις ἂν οἴει ἔπεσι τὸ ὕδωρ ἄχρι πρὸσ τὸ χεῖλος τοῦ Ταντάλου ἤγαγεν; εἶτα πόροις ἂν Ἰξίονα ἐκύλισε; μᾶλλον δὲ ὁ Θουκυδίδης αὐτὸς ὀλίγα τῷ τοιούτῳ εἴδει τοῦ λόγου χρησάμενος σκέψαι ὅπως εὐθὺς ἀφίσταται ἢ μηχάνημα ἑρμηνεύσας ἢ πολιορκίας σχῆμα δηλώσας, ἀναγκαῖον καὶ χρειῶδες ὄν, ἢ Ἐπιπολῶν σχῆμα ἢ Συρακουσίων λιμένα ὅταν μὲν γὰρ τὸν λοιμὸν διηγῆται καὶ μακρὸς εἶναι δοκῇ, σὺ τὰ πράγματα ὅμως ἐπιλαμβάνεται αὐτοῦ τὰ γεγενημένα πολλὰ ὄντα (Lukian, *hist. conscr.* 57).
54 Siehe zum Wunderbaren grundlegend Jutta Eming, *Funktionswandel des Wunderbaren. Studien zum ‚Bel Inconnu', zum ‚Wigalois' und zum ‚Wigoleis vom Rade'*, Trier 1999. Siehe auch Eming/Quenstedt/Renz, „Das Wunderbare als Konfiguration des Wissens", S. 1–46; Jutta Eming, „Magie und Wunderbares. Aspekte ihrer ästhetischen und epistemischen Konvergenz", in: *Der Begriff der Magie in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. ders. u. Volkhard Wels, Wiesbaden 2020, S. 81–111.
55 Ernst Robert Curtius geht auf das Kriterium der *fastidium*-Formel ein, vgl. Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Berlin/München [10]1984, S. 480.
56 Siehe Edmond Faral, *Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle*, Paris 1958.
57 Siehe Curtius, *Europäische Literatur*, S. 481.
58 Siehe ebd., S. 479.
59 Siehe ebd., S. 481.
60 Siehe Faral, *Les arts poétiques*, S. 60; Vgl. Christine Ratkowitsch, *Descriptio Picturae.*

DOI: 10.13173/9783447121804.659
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Die literarische Funktion der Beschreibung von Kunstwerken in der lateinischen Großdichtung des 12. Jahrhunderts, Wien 1991, S. 10.

61 Curtius, *Europäische Literatur*, S. 481. Vgl. dazu auch Matthäus von Vendôme, *Ars versificatoria,* § 8 nach Faral, *Les arts poétiques*, S. 181.

62 Darauf weist auch Ratkowitsch, *Descriptio picturae*, S. 10 hin.

63 Siehe Haiko Wandhoff, „Bilder der Liebe – Bilder des Todes. Konrad Flecks Flore-Roman und die Kunstbeschreibungen in der höfischen Epik des deutschen Mittelalters", in: *Die poetische Ekphrasis von Kunstwerken*, hg. v. Christine Ratkowitsch, Wien 2006, S. 55–76, hier S. 57.

64 Vgl. dazu Sonja Glauch, „Inszenierungen der Unsagbarkeit. Rhetorik und Reflexion im höfischen Roman", in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 132 (2003), S. 148–176; hier bes. S. 150–155. Siehe auch Susanne Bürkle, „‚Kunst'-Reflexion aus dem Geiste der ‚descriptio'. Enites Pferd und der Diskurs artistischer ‚meisterschaft'", in: *Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen*, hg. v. Manuel Braun u. Christopher John Young, Berlin u. a. 2007, S. 143–170; Wandhoff, *Ekphrasis*, S. 157–179.

65 Vgl. dazu Franz Josef Worstbrock, „Dilatatio materiae. Zur Poetik des ‚Erec' Hartmanns von Aue", in: *Frühmittelalterliche Studien* 19 (1985), S. 1–30, hier insb. S. 20–27.

66 Siehe Falk Quenstedt, „The Things Narrative is Made of. A Latourian Reading of the Description of Enite's Horse in Hartmann of Aue's *Erec*", in: *Things and Thingness. Perspectives on Material and Immaterial Objects (ca. 700–1600)*, hg. v. Jutta Eming u. Kathryn Starkey, Berlin/Boston 2021, S. 153–174.

67 Text u. Übersetzung zitiert nach Hartmann von Aue, *Erec*, hg. v. Manfred Günter Scholz, übers. v. Susanne Held, Frankfurt a. M. 2007, V. 7429 f.

68 Der Text wird zitiert nach Renaud de Beaujeu, *Le Bel Inconnu*, hg. u. komm. v. Michèle Perret, Paris 2003. Die Übersetzung ist angelehnt an Felicitas Olef-Klafft, *Renaut de Beaujeu. Der schöne Unbekannte. Ein Artusroman*, Zürich 1995.

69 Siehe zum Wunderbaren, das ein Wissen um seine Prinzipien voraussetzt Jutta Eming, „Nuancen des Geheimnisvollen. Negative Wissenstransfers im höfischen Roman", in: *Dynamiken der Negation. (Nicht)Wissen und negativer Transfer in vormodernen Kulturen*, hg. v. Şirin Dadaş u. Christian Vogel, Wiesbaden 2021, S. 167–185, hier S. 173 f.

70 Übersetzung nach Olef-Klafft, *Renaut de Beaujeu*, S. 141.

71 Lausberg, Handbuch, §§ 887–889, S. 438–440, hier S. 438.

72 Ebd., S. 438 f.

73 Ulrike Schneider „Aposiopese", Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung *Von Allusion bis Zeugma. Interdisziplinäre Perspektiven auf die Wirkmacht rhetorischer Tropen und Figuren*, 14.11.2016, URL: https://www.sfb-episteme.de/Listen_Read_Watch/Videoaufzeichnungen/allusion-zeugma/20161114/index.html (07.07.2023).

74 Übersetzung nach Olef-Klafft, *Renaut de Beaujeu*, S. 140 f.

DOI: 10.13173/9783447121804.659
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Aristoteles' Verfassungskritik im zweiten Buch der *Politik*

Dimensionen epistemischer Beschleunigung

Einleitung: Wozu Forschungsüberblicke?

Aristoteles gibt in den Einführungen seiner Bücher, die uns unter dem Namen *Politik* überliefert sind, Anhaltspunkte für verschiedene Zugänge und Voraussetzungen politischen Philosophierens. Das erste Buch setzt zunächst (πρῶτον) auf die Analyse (τὸ σύνθετον μέχρι τῶν ἀσυνθέτων ἀνάγκη διαιρεῖν, vgl. *pol.* 1252a18–23) der elementaren Beziehungsverhältnisse, die jeglicher Gemeinschaft notwendig zugrunde liegen (vgl. *pol.* 1252a24–27), mit dem Ziel, Herrschaftsformen zu differenzieren. Das dritte Buch strebt die Entwicklung einer Verfassungstheorie an (τῷ περὶ πολιτείας ἐπισκοποῦντι) und fordert eine priorisierende Bestimmung (πρώτη σκέψις) der politischen Gemeinschaft selbst (τί ποτέ ἐστιν ἡ πόλις) und ihrer wesentlichen Bestandteile, nämlich der Bürger (πρότερον ὁ πολίτης ζητητέος, vgl. *pol.* 1274b32–41). Die Bücher vier bis sechs suchen nach der bestmöglichen Verfassung für politische Gemeinschaften, bei denen konkrete Umstände berücksichtigt werden sollen, und setzen hierfür zunächst eine differenzierende Bestimmung aller Verfassungsformen voraus (ὥστε δεῖ τὰς διαφορὰς μὴ λανθάνειν τὰς τῶν πολιτειῶν, πόσαι, καὶ συντίθενται ποσαχῶς, vgl. *pol.* 1289a10–11). Die Bücher sieben und acht schließlich fokussieren die Untersuchung der besten Verfassung schlechthin (περὶ δὲ πολιτείας ἀρίστης) und stellen Überlegungen zur besten Lebensform voran (ἀνάγκη διορίσασθαι πρῶτον τίς αἱρετώτατος βίος, vgl. *pol.* 1323a14–16). In all den Fällen werden aus den konkreten Fragestellungen die Begriffsbestimmungen abgeleitet, die vorab notwendigerweise (πρῶτον, πρώτη σκέψις πρότερον, δεῖ, ἀνάγκη) zu leisten seien. So müsse beispielsweise, wer etwas über Herrschaft lernen möchte, zuerst darüber nachdenken, welche grundsätzlichen Beziehungsformen es gebe; wer etwas über Verfassungsformen lernen möchte, zuerst darüber, was eine Polis, was ein Bürger sei oder wer etwas über die beste Verfassung, zuvor darüber, was überhaupt die beste Lebensform sei. Aristoteles leitet aus der Einsicht in begriffliche Zusammenhänge die Priorisierung von konkreten Begriffsbestimmungen ab, und es ist leicht einzusehen, inwiefern diese Form der Begriffsarbeit der Erkenntnisvermittlung in der politischen Philosophie entscheidende Impulse verleiht.[1] Doch stellt Aristoteles dieser Begriffsarbeit, welche die Erkenntnisvermittlung beschleunigt, noch eine Aufgabe voran, die zunächst als ein retardierendes Moment seiner Wissensvermittlung erscheint, da sie nicht vordergründig auf Begriffsbestimmung zielt. Denn gleich dreimal kündigt Aristoteles an, im Rahmen einer Untersuchung zu Verfassungsfragen zunächst einen Überblick über

DOI: 10.13173/9783447121804.680
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

bestehende Verfassungsentwürfe und Verfassungen geben zu wollen. Ließe sich dieser Teil nicht überspringen, wenn der Beschäftigung mit Verfassungsfragen ein philosophisches, nicht aber ein historisches Interesse zugrunde liege? Oder ist auch hier die sprichwörtliche Warnung aus Platons *Politikos* zu berücksichtigen (vgl. Plat. *polit*. 264a8–b4), wonach ein zu eiliges Voranschreiten ein langsameres Vorwärtskommen bzw. ein ungenügendes Verweilen ein späteres Fertigwerden bedinge? Lassen sich also auch in dem kritischen Verfassungsüberblick des zweiten Buches der *Politik* erkenntnisbeschleunigende Dimensionen für die Vermittlung politischer Philosophie finden?

Blicken wir zunächst auf die Ankündigungen selbst: Die erste Ankündigung erfolgt ganz allgemein im Rahmen der Überleitung von der *Nikomachischen Ethik* auf das als nächstes anstehende Vorhaben, über die Bearbeitung von Gesetzgebungs- (περὶ τῆς νομοθεσίας) und Verfassungsfragen (ὅλως δὴ περὶ πολιτείας) die Philosophie der menschlichen Dinge zu ihrer Vollendung zu bringen (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία τελειωθῇ): „Als erstes wollen wir nun versuchen, wenn unsere Vorgänger im Einzelnen etwas Zutreffendes gesagt haben (τι κατὰ μέρος εἴρηται καλῶς), dies durchzugehen (ἐπελθεῖν)" (*eth. Nic*. 1181b17–19, übers. Frede). Die zweite Ankündigung findet sich am Ende des ersten Buches der *Politik* und weist auf den kommenden Neuansatz der folgenden Untersuchung hin: „Wir wollen unsere Untersuchung von einem neuen Ausgangspunkt (ἄλλην ἀρχὴν) her fortsetzen, indem wir zuerst die Schriftsteller, die über den besten Staat ihre Auffassungen (περὶ τῆς πολιτείας τῆς ἀρίστης) geäußert haben (περὶ τῶν ἀποφηναμένων), einer Prüfung unterziehen (ἐπισκεψώμεθα)" (*pol*. 1260b22–24).[2] Schließlich leitet Aristoteles, drittens, die Untersuchung des zweiten Buches selbst wie folgt ein:

> Wir haben uns die Aufgabe gestellt zu untersuchen, welche unter allen Formen staatlicher Gemeinschaft (περὶ τῆς κοινωνίας τῆς πολιτικῆς) die beste für die Leute ist, die, so weit wie möglich, ihren Wünschen entsprechend (κατ' εὐχήν) ihr Leben führen können. Für ein solches Vorhaben müssen wir auch die anderen Verfassungen einer Prüfung unterziehen (ἐπισκέψασθαι), sowohl Verfassungen, die in einigen Staaten in Kraft sind, welche wegen ihrer trefflichen gesetzlichen Ordnung (εὐνομεῖσθαι) in gutem Rufe stehen, als auch andere Verfassungen, die von gewissen Männern entworfen wurden und als vorbildlich gelten (δοκοῦσαι καλῶς ἔχειν). Wir tun dies in folgender Absicht: einmal soll das Richtige und Nützliche erkannt werden (ἵνα τό τ' ὀρθῶς ἔχον ὀφθῇ καὶ τὸ χρήσιμον), und außerdem soll nicht der Eindruck entstehen, als sei die Suche nach etwas Neuem neben dem Bestehenden (τὸ ζητεῖν τι παρ' αὐτὰς ἕτερον) der Zeitvertreib von Leuten, die um jeden Preis etwas spitzfindig ersinnen (σοφίζεσθαι) wollen; es soll vielmehr deutlich werden, daß wir uns diese Untersuchung deswegen vorgenommen haben, weil die Verfassungen, die jetzt vorliegen, unzulänglich sind (διὰ τὸ μὴ καλῶς ἔχειν) (*pol*. 1260b27–36).

Auffällig sind zunächst zwei Dinge. Zum einen wird deutlich, dass der Forschungsüberblick von Anfang an als integraler Bestandteil der politischen Philosophie mitgedacht ist. Die Prüfung des Bestehenden initiiert und begründet das Überlegen (θεωρῆσαι, *eth. Nic*. 1181b18) und Verstehen (τάχ' ἂν μᾶλλον συνίδοιμεν, *eth. Nic*. 1181b21) hinsichtlich dessen, worin sich die beste Verfassung auszeichnet, und ist damit Teil der philosophischen Praxis. Schon hier wird deutlich, dass die einführende Darstellung von bestehenden Verfassungen weder mit dem Anspruch historischer Genauig- oder Vollständigkeit noch mit dem einer redlichen Auslegung philosophischer Werke verbunden wird. Vielmehr betont Aristoteles, dass die Aufgabe dieser Praxis wesentlich im Prüfen (ἐπισκέψασθαι) von und im Auseinandersetzen (ἐπελθεῖν) mit Aspekten von Positionen (κατὰ μέρος) und ihren Stärken und Schwächen besteht. Zum anderen fällt auf, dass Aristoteles vor der konkreten Durchführung des kritischen Überblicks sein Blickfeld insofern erweitert, als nicht nur Verfassungstheorien, sondern auch bestehende Verfassungen, sofern sie einen guten Ruf genießen, Gegenstand dieser Prüfun-

DOI: 10.13173/9783447121804.680
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

gen sein sollen. Sein Interesse gilt der Sache, nämlich der Untersuchung der bestmöglichen Verfasstheit politischer Gemeinschaft, ausgehend von den besten Exemplaren, seien sie theoretisch formuliert oder historisch bereits umgesetzt.

Als Grund und Ziel formuliert er zwei Dinge. Einerseits soll die Prüfung das Richtige und Nützliche bestehender Verfassungen zutage fördern, andererseits soll durch die Offenlegung von Mängeln dem Eindruck entgegengewirkt werden, seine eigenen Untersuchungen seien überflüssig und eitel. Eine Analyse der Ankündigungen seiner kompakten Überblicke über historisch vertretene Lehrmeinungen, wie er sie systematisch nicht nur in der *Politik*, sondern auch in der *Physik*, der *Metaphysik* oder in *De caelo* und *De anima* zur Wissensvermittlung einsetzt, zeigt, dass Aristoteles drei Aspekte im Blick hat, die für ihn den Forschungsüberblick zu einem Instrument, ja zu einem beschleunigenden Motor der Wissensvermittlung machen:[3] Erstens geht es demnach um die Einwirkung auf die Rezeptionshaltung und das Vertrauen der Adressaten, indem Aristoteles mit der Art, wie er sich in der Anlage seiner Forschungsüberblicke selbst charakterisiert, Hürden für die Glaubwürdigkeit seiner Untersuchung und damit für den Erfolg seiner Wissensvermittlung aus dem Weg räumt. Zweitens helfe die Durchsicht der bekannten Forschungspositionen bei der Setzung des Ziels der eigenen Untersuchungen, indem hierdurch erst die Schwierigkeiten aufgezeigt werden, die auf eine Lösung warten. Mit seinen Forschungsüberblicken zielt Aristoteles explizit auf das Ergründen all jener mit dem Thema verbundenen Schwierigkeiten. Sie liefern die zu lösenden Fragen und Probleme und geben der Forschung ihr Ziel. Drittens diene der aristotelische Forschungsüberblick dazu, inhaltlich von bereits gefundenen Unterscheidungen zu profitieren, auf sie aufzubauen, an sie anzuknüpfen.

In der Ankündigung und Rechtfertigung seiner Prüfung bestehender Verfassungen betont Aristoteles zuvorderst den dritten Aspekt („einmal soll das Richtige und Nützliche erkannt werden") und ergänzt dann den ersten Aspekt („und außerdem soll nicht der Eindruck entstehen, als sei die Suche nach etwas Neuem neben dem Bestehenden der Zeitvertreib von Leuten"). Der zweite Aspekt wird hier dem dritten Aspekt untergeordnet („weil die Verfassungen, die jetzt vorliegen, unzulänglich sind"): Es sind die Probleme, die Aristoteles im Rahmen seiner Prüfung der Verfassungen aufzeigt, die (s)einen Neuansatz nicht nur legitimieren, sondern auch erforderlich machen. In der Durchführung seiner Prüfungen macht dies – der Aufweis von Mängeln, Problemen, Schwierigkeiten bestehender Verfassungsentwürfe – den Großteil seiner Auseinandersetzung aus. Doch geht es dabei keineswegs ausschließlich oder vordergründig um die Rechtfertigung eigenen Philosophierens.

Es soll im Folgenden gezeigt werden, dass diese Auseinandersetzung selbst nicht nur als Standortbestimmung[4] oder Ausgangspunkt für seine eigenen Untersuchungen[5] dient, sondern auch schon Ausdruck und Entfaltung seiner politischen Philosophie im Besonderen sowie seiner philosophischen Praxis im Allgemeinen ist.[6] Die Widerlegungen im Rahmen des kritischen Überblicks stellen demnach vornehmlich nicht insofern einen Ausgangspunkt dar, als ein Abstoßen und Zurücklassen von Vorgängerkonzepten seinem eigenen Philosophieren vorausgehen. Doch sind sie ein geeigneter Anfang der Erkenntnisvermittlung, sofern sie die Bewegungen aristotelischen Philosophierens an Gegebenem bereits selbst durch- und vorführen. Indem dadurch Unterscheidungen der anderen Bücher der *Politik* im zweiten Buch methodisch, inhaltlich und praktisch initiiert, vorbereitet, eingeübt werden, erweist sich – so die These – dieser gebündelte Verfassungsüberblick als erkenntnisbeschleunigend auf verschiedenen Ebenen. Diese Ebenen betreffen erstens das Ziel praktischen Philosophierens, zweitens die Themen politischen Philosophierens und drittens die philosophische Praxis schlechthin.

DOI: 10.13173/9783447121804.680
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Aufbau des Verfassungsüberblicks: Prüfungskriterium der politischen Philosophie

Schon der Aufbau des Forschungsüberblicks verrät etwas über das aristotelische Verständnis praktischen Philosophierens. Eine grobe Einteilung, auf die Aristoteles selbst hinweist, unterscheidet zwischen theoretischen Verfassungsentwürfen auf der einen Seite und bestehenden Verfassungen auf der anderen Seite,[7] wobei die theoretischen Entwürfe einerseits von Philosophen (scil. Platons *Politeia* und *Nomoi*), andererseits von nicht philosophierenden Staatsbürgern (ἰδιῶται, scil. Phaleas und Hippodamos), die bestehenden Verfassungen jedoch von Staatsmännern bzw. Gesetzgebern (scil. die Verfassungen von Sparta, Kreta, Karthago, Athen unter Solon) stammen.[8] Interessanter als die bloße Einteilung ist jedoch die Reihenfolge. Während Aristoteles in seiner in der *Physik* dargelegten Wissenschaftsdidaktik den Weg vom Einzelnen zum Allgemeinen; vom Zusammengesetzten zum Prinzip, zur Ursache, zum Element; von dem, was für uns erkennbarer ist, zu dem, was es der Natur nach ist, als den erkenntniserweiterten Weg vorschlägt (vgl. *phys.* 184a10–184b14), scheint Aristoteles bei dem kritischen Überblick in der *Politik* den umgedrehten Weg einzuschlagen. Das zeigt sich im Groben wie in den Details in verschiedenen Hinsichten: Der Weg geht nicht nur von den Verfassungstheorien zu bestehenden Verfassungen, nicht nur von philosophischen über nichtphilosophische Theoretiker zu praktizierenden Staatsmännern, sondern auch von allgemeineren, weniger detailreichen zu immer differenzierteren Bestimmungen sowie von Vorschlägen, die nie umgesetzt wurden, zu den zeitlich und räumlich nahen Umsetzungen. Im Detail diskutiert Aristoteles (erstens) die in der *Politeia* vorgeschlagene, jedoch ansonsten nie umgesetzte (vgl. *pol.* 1263a1–2) oder geforderte (vgl. *pol.* 1266a34–36) Frauen- und Kindergemeinschaft gesondert von und vor der immerhin schon teilweise praktizierten (vgl. *pol.* 1263a4–8) Besitzgemeinschaft; (zweitens) die *Politeia* vor den *Nomoi*, in denen Platon immerhin die Absicht gehabt habe, „diese so auszugestalten, daß sie eher eine gemeinsame Grundlage für die gegebenen Staaten sein kann" (*pol.* 1265a2–4); (drittens) Platon vor Phaleas und Hippodamos, weil diese „den bestehenden Verfassungen und denen, nach welchen man jetzt regiert, näher [kommen] als die beiden behandelten (Platons)" (*pol.* 1266a32–34). Nach den realitätsnäheren Entwürfen des Phaleas und des Hippodamos nimmt Aristoteles (viertens) die tatsächlich bestehenden Verfassungen in den Blick: erst Spartas und Kretas, also die Verfassungen zweier Gemeinschaften, die sich in jener Zeit im Niedergang befinden, dann die Verfassung der gerade aufsteigenden Macht Karthago[9] und schließlich die Verfassung Solons, die den Weg für die nächstliegende Verfassung schlechthin ebnete; nämlich „zur jetzt bestehenden Demokratie" (*pol.* 1274a6–7) Athens. Damit beschreitet Aristoteles mit Blick auf die gegenwärtige Realität einen Weg von dem ‚uns Ferneren' hin zu dem ‚uns Nächsten'.

Zudem lässt sich eine weitere Bewegung beobachten: Aristoteles beklagt zu Beginn seiner Kritik häufig das Fehlen von Bestimmungen. Dabei verweist er nicht auf begriffliche Differenzierungen, die nicht erfolgt sind, sondern auf Bereiche, die nicht erfasst wurden. Zunächst konkret (περὶ ὧν οὐδὲν διώρισται, „worüber keine Bestimmungen dargelegt wurden", vgl. *pol.* 1264a13–14), dann allgemein als Begründung für die Prüfung der *Nomoi*: „Es ist daher zweckmäßig, die in dieser Schrift niedergelegte Staatsordnung kurz zu prüfen. Denn in der *Politeia* hat Sokrates nur über ganz wenige Gegenstände Bestimmungen getroffen (περὶ ὀλίγων πάμπαν διώρικεν)" (*pol.* 1264b17–29). Die anderen Theoretiker nähmen eher „die lebensnotwendigen Erfordernisse zum Ausgangspunkt" (*pol.* 1266a36). Mit Phaleas' Entwurf kommen dann Bestimmungen vor allem hinsichtlich der ausgeglichenen Lebensverhältnisse hinzu, mit dem Entwurf des Hippodamos Bestimmungen über konkrete Zuständigkei-

DOI: 10.13173/9783447121804.680
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

ten und politische Funktionen der einzelnen Bevölkerungsteile. Bei den bestehenden Verfassungen geraten schließlich nicht fehlende Bestimmungen, sondern die Auswirkung der Bestimmungen für das Mischungsverhältnis der Verfassung vor allem mit Blick auf die politische Integration der verschiedenen Bevölkerungsteile in den Fokus. Damit folgt Aristoteles in seinem Verfassungsüberblick einer zweiten Bewegung, die ihren Ausgang nimmt bei der sokratischen Forderung nach maximaler Einheitlichkeit für die Polis (vgl. *pol.* 1261b16–18) und in die Diskussion der Integration der vielseitigen und verschiedenartigen Bestandteile der als Vielheit verstandenen politischen Gemeinschaft (vgl. *pol.* 1261b18–24) mündet.

In den Bewegungen vom Theoretischen zum Konkreten, vom Allgemeinen zum vielseitigen Einzelnen zeichnet Aristoteles sein Verständnis dessen nach, worum es ihm in seinen Schriften zur praktischen Philosophie[10] in erster Linie geht. In der *Nikomachischen Ethik* formuliert Aristoteles:

> Da unsere gegenwärtige Untersuchung (πραγματεία) nicht wie unsere anderen auf Theorie ausgerichtet ist (οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν) (denn nicht um zu wissen, was die Tugend ist (τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ), untersuchen wir sie, sondern um gut zu werden (ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα); sonst hätte sie ja keinen Nutzen (οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς)), ist es notwendig, den Bereich der Handlungen näher zu untersuchen (ἐπισκέψασθαι), d. h. wie man sie ausführen soll (*eth. Nic.* 1103b26–30).

Nicht der Begriff der Tugend, sondern das Wie des Handelns sei das Erkenntnisziel; oder mit den Worten des zehnten Buches: nicht das Betrachten und Erfassen der einzelnen Dinge (τὸ θεωρῆσαι ἕκαστα καὶ γνῶναι), sondern das Ausführen (τὸ πράττειν αὐτά) (*eth. Nic.* 1179a35–b2, vgl. zur Wissenschaftsunterteilung auch *metaph.* 1025b19–25). Den Forschungsüberblick in der *Politik* unterstellt er dem Ziel „zu untersuchen, welche unter allen Formen staatlicher Gemeinschaft die beste für Leute ist, die, so weit wie möglich, ihren Wünschen entsprechend ihr Leben führen können" (*pol.* 1260b29–29). Es geht damit schon in der Ankündigung um die Beschaffenheit (ποία πολιτεία ἀρίστη) und um das Wie der Anordnung (πῶς ἑκάστη ταχθεῖσα, vgl. *eth. Nic.* 1181a20–22) der bestmöglichen Verfassung. Die Orientierung am Wünschenswerten hat für Aristoteles explizit das Kriterium der Machbarkeit zu beachten. So betont er im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Platons *Politeia*: „Zweifellos soll man wunschgemäße Bedingungen fordern, dabei aber doch nichts Unmögliches (μηδὲν μέντοι ἀδύνατον)" (*pol.* 1265a17–18, vgl. ebenso *pol.* 1325b38–39). Maßstab und Anspruch seiner „Philosophie über die menschlichen Dinge" ist am Ende die Umsetzbarkeit. Das bedeutet freilich keineswegs, dass für die praktische bzw. politische Philosophie Begriffsarbeit und Prinzipienorientierung keine Rolle spielen. Nur darf es hier nach dem z. B. in der *Physik* beschriebenen Aufstieg zu den begrifflichen Prinzipien beim Verweilen im Theoretischen nicht bleiben. Wie der der platonischen Höhle entstiegene Philosoph nach seiner Ausbildung zum Wohle der ganzen politischen Gemeinschaft sich wieder den irdischen Begebenheiten zuwenden müsse, (vgl. Plat. *rep.* 519b–d) so zeigt die eindringliche Bewegung des zweiten Buches der aristotelischen *Politik* eben diesen Maßstab politischen Philosophierens auf: die Ergebnisse der politischen Untersuchungen haben sich in der Praxis zu bewähren. Die historische Erfahrung und Bewährtheit sind dabei nicht schon selbst Kriterium, dienen aber immerhin als wertvolle und nicht zu unterschätzende Orientierung. Aristoteles drückt im Rahmen des Verfassungsüberblicks an mehreren Stellen seine Wertschätzung für historische Erfahrungen aus; einerseits, indem er wiederholt in skeptischem Ton auf die Neuartigkeit bestimmter Vorschläge hinweist, während es in all den Jahren der Vorzeit doch wohl „nicht verborgen geblieben wäre, wenn solche Regelungen sinnvoll wären" (*pol.* 1264a1–3); andererseits, indem er mehrfach betont, wenn bestimmte Gedanken oder Regelungen – die zwar Mängel aufweisen, aber immerhin – schon einmal

DOI: 10.13173/9783447121804.680
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

etabliert wurden (vgl. *pol.* 1266b14–16). Entsprechend hebt Aristoteles auch hervor, dass die Probleme der platonischen Vorschläge, wie er sie darlegt, „am leichtesten offensichtlich werden, wenn man einmal sehen könnte, daß eine solche Staatsordnung in die Wirklichkeit umgesetzt wird" (*pol.* 1264a5–6). Damit führt Aristoteles bereits in der Prüfung der bestehenden Theorien kontinuierlich und nachdrücklich den Anspruch vor Augen, den er mit seiner politischen Philosophie verbindet. Während es für Platons Sokrates in den Gesprächen der *Politeia* um das Gerechte geht, nämlich um ein Verständnis dessen, „was es ist," (vgl. Plat. *rep.* 354c; bzw. ausführlicher *rep.* 366b–368b) und damit der Dialog vordergründig einem theoretisch-begrifflichen Interesse unterstellt ist, verdeutlicht Aristoteles schon über den gerichteten Aufbau seines Überblicks, dass sich seine eigenen Unterscheidungen und Erkenntnisse daran messen lassen müssen, ob sie sich auch in der Umsetzung bewähren.

Verfassungsgeschichte?

Allein durch diesen Anspruch zeigt Aristoteles, dass es ihm nicht um Platonexegese geht.[11] Platons Sokrates betont in der *Politeia* mehrfach, dass es Ziel der dortigen Gespräche sei, eine Orientierung zu schaffen, ein *paradeigma*, mittels dessen sich besser verstehen lasse, was Gerechtigkeit sei (vgl. Plat. *rep.* 472b–473b sowie 592b). Die Umsetzbarkeit wird explizit als Geltungskriterium für den dort verhandelten Entwurf ausgeschlossen. Und selbst in den *Nomoi* gesteht der gesprächsführende Athener ein, dass die dort präsentierten Vorschläge (κατὰ λόγον) sich kaum in Wirklichkeit umsetzen ließen (vgl. Plat. *leg.* 745e–746d). Sein Anspruch auf dieser Ebene der Gesetzgebung ist die innere Widerspruchsfreiheit (τὸ ὁμολογούμενον αὐτὸ αὑτῷ), nicht aber schon die Umsetzbarkeit aller Vorschläge. Erst die konkrete Einrichtung der Stadt, die als „drittbeste Verfassung" vom Entwurf der *Nomoi* geschieden wird (vgl. *leg.* 739e) und auf die der Schluss des Dialogs vorausblickt (vgl. *leg.* 969c–d), verlange die Prüfung des Entwurfes mit Blick auf die konkreten Gegebenheiten und eine entsprechende Anpassung (vgl. *leg.* 746c).[12]

Aristoteles misst Platon also nicht an den in den behandelten Texten selbst erhobenen Ansprüchen. Die kontextlose Besprechung von Dialogpassagen im zweiten Buch der *Politik* wurde schon als Zeichen gänzlicher Verständnislosigkeit und sophistischer Unredlichkeit des Aristoteles gegenüber Platon gedeutet,[13] aber auch als ironische Kritik, ja Veralberung, Posse, Komödie, deren offenkundiger Unernst das Publikum dazu anregen solle, Sokrates' Thesen und Aristoteles' Deutung dieser Thesen zu ergründen.[14] Doch zeigt die Analyse des aristotelischen Einsatzes von Referenzen jenseits des Verfassungsüberblicks des zweiten Buches, dass nicht der Ursprungskontext, sondern der unmittelbare Argumentationskontext die vorgenommene Deutungshinsicht und die Funktion leitet (vgl. hierzu → S. 544–563). So dienen auch im zweiten Buch die in platonischen Dialogen vertretenen Positionen als vertraute und eindrucksvolle Referenzpunkte, von denen ausgehend Aristoteles seine eigenen Unterscheidungen einführen und konturieren kann.[15]

Dafür, dass Aristoteles nicht die Philosophie Platons vorzustellen und zu deuten gedenkt, sondern mit Positionen aus platonischen Texten arbeitet, spricht seine in der Besprechung der *Politeia* durchgehende Bezugnahme auf Sokrates, also auf eine Dialogfigur: Sokrates fordere die Gemeinschaft von Frauen, Kindern und Besitz, Sokrates bestimme die größtmögliche Einheit des Staates als das Beste (vgl. *pol.* 1261a6; 1261a12–16; 1261b19–21; 1262b6–9; 1263b30) und Sokrates vernachlässige Bestimmungen für alle Bevölkerungsgruppen (vgl. *pol.* 1264a12; 1264a29). Die *Nomoi* werden mit „allen sokratischen Gesprächen" zusammen sowohl als außergewöhnlich, feinsinnig, innovativ als auch als unvollkommen charakterisiert (vgl. *pol.* 1265a10–17). In der konkreten Besprechung der *Nomoi* bleibt die Zuschreibung der

DOI: 10.13173/9783447121804.680
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Aussagen dann aber auffällig unbestimmt (vgl. u. a. *pol.* 1265a29, 1265b19 oder 1266a1). Nur rückblickend von der Betrachtung anderer Entwürfe oder historischer Umsetzungen ausgehend werden Positionen der *Politeia* und *Nomoi* zusammengefasst dann auch Platon zugeordnet (vgl. *pol.* 1266b5, 1271b1, 1274b9). In der konkreten Kritik selbst jedoch – und so geschieht es auch in den übrigen Büchern – werden Positionen, die aus platonischen Dialogen bekannt sind, als von „denjenigen, die meinen" (vgl. u. a. *pol.* 1252a7–9), von „Früheren" (vgl. u. a. *pol.* 1289b5–6) oder von „Sokrates" oder anderen Dialogfiguren (vgl. u. a. *pol.* 1291a10–14 oder 1316a1–4) vertretene Ansichten präsentiert.

Besonders eindrücklich offenbart ein Abschnitt des vierten Kapitels des zweiten Buches Aristoteles' Umgang mit dem Material aus platonischen Dialogen. Hier argumentiert Aristoteles gegen die Zweckmäßigkeit der von Sokrates in der *Politeia* vorgeschlagenen Gemeinschaft von Frauen und Kindern: Eine solche Gemeinschaft verwässere die Einträchtigkeit (φιλία). Doch

> wir glauben ja, daß Einträchtigkeit das höchste Gut für die Staaten ist; denn bei Eintracht dürften sie weniger von Parteienstreit zerrissen sein, und Sokrates rühmt besonders, daß der Staat eine Einheit ist, die als Wirkung der Einträchtigkeit gilt und auch von ihm so bezeichnet wird. Denn so sagt, wie allen bekannt ist, Aristophanes in den Gesprächen ‚Über die Liebe', daß die Liebenden wegen ihrer übergroßen Liebe danach verlangen zusammenzuwachsen und beide aus zweien eins werden (*pol.* 1262b7–13).

Aristoteles nimmt hier eine Aussage der Figur Aristophanes aus dem platonischen *Symposion*, um eine allgemein anerkannte und auch Sokrates zugeschriebene Position zu belegen, wonach Einträchtigkeit Einheit bedinge, welche wiederum für den Sokrates der *Politeia* besonders lobenswert für den Staat sei. Wenn also Einträchtigkeit (φιλία) Einheit erzeugt – wie Aristophanes es im *Symposion* sagt und wovon folglich auch Sokrates bei Platon überzeugt sei – und Einheit das Wichtigste für den Staat sei – wie Sokrates es in der *Politeia* sagt –, dann zerstöre die Frauen- und Kindergemeinschaft den Zweck (Einheitlichkeit), für den sie eingeführt werden solle, da durch sie Einträchtigkeit (φιλία) verwässert werde – wie nun Aristoteles schließt. Die Ursprungskontexte der referierten Positionen spielen keine Rolle: Es kommt auf diejenigen Deutungshinsichten an, die Aristoteles benötigt, um auf Schwierigkeiten und Differenzierungsnotwendigkeiten hinzuweisen. Die übernommenen Aussagen scheinen so verwendet zu werden, wie es Aristoteles in der *Topik* empfiehlt: Demnach sollten Meinungen herausgeschrieben und katalogisiert werden, um dann zu verschiedenen Argumentationsanlässen eingesetzt werden zu können (vgl. *top.* 105b12–18).

Offenbar gilt dies auch für die historischen Referenzen. Den Verfassungsentwürfen von Phaleas und Hippodamos schreibt Aristoteles jeweils einen gewissen Pioniercharakter zu, was ihre Auswahl zu rechtfertigen scheint. Phaleas sei der erste, der eine Gleichheit des Besitzes forderte (vgl. *pol.* 1266a39–40), Hippodamos sei Erfinder der Stadtplanung und erster reiner Politiktheoretiker (vgl. *pol.* 1267b22–30). Die Auseinandersetzung mit den Entwürfen dient aber nicht historischen Zwecken, sondern vor allem der Konturierung von Problemen und Unterscheidungen, die sich aus Gleichheitsforderungen in der Polis ergeben können. Dies betrifft die Auswirkungen, die zum einen die Umsetzung pauschaler Besitzgleichheit, zum anderen die Umsetzung politischer Teilhabe nach sich zögen.[16]

Die Auswahl der anschließend zu prüfenden Verfassungen Spartas, Kretas, Karthagos und Solons gründet sich in deren gutem Ruf. Der Wert ihrer Geschichte erweist sich für Aristoteles dabei aus der Sichtbarkeit ihrer Mängel, die er vornehmlich zur Erkenntnisgewinnung in den Blick nimmt (vgl. *pol.* 1271b18–19; 1273a2–4; 1274a3–4). Aristoteles schreibt also in diesem Überblick keine (Philosophie- oder Verfassungs-) Geschichte. Er wählt nach Kriterien aus, die seinem Unterscheidungsvorhaben dienen, fokussiert bestimmte Positionen

DOI: 10.13173/9783447121804.680
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

und Maßnahmen und nutzt die gegebenen Entwürfe und Verfassungen, um an und mit ihnen seine eigenen Einsichten zu entwickeln und vermitteln. Doch wie konkret profitiert die aristotelische Erkenntnisvermittlung von diesen Darstellungen?

Aporien als Wegweiser und Beschleuniger politischen Wissens

In der *Metaphysik* formuliert Aristoteles die für den Erkenntnisprozess unabkömmliche Funktion der Aporie:

> Für diejenigen nämlich, die einen guten Erfolg der Lösung (εὐπορῆσαι) anstreben, ist eine gute Fragestellung (τὸ διαπορῆσαι καλῶς) förderlich; denn der spätere Erfolg (εὐπορία) liegt in der Lösung (λύσις) des vorher in Frage Gestellten, auflösen aber kann man nicht, wenn man den Knoten nicht kennt. Die Fragestellung aber im Denken (ἡ τῆς διανοίας ἀπορία) zeigt diesen Knoten in der Sache an; denn im Fragen (ἀπορεῖ) gleicht man den Gebundenen, denen es nach beiden Seiten unmöglich ist vorwärts zu schreiten. Man muss deshalb vorher alle Schwierigkeiten (τὰς δυσχερείας) in Betracht gezogen haben sowohl aus dem bereits ausgesprochenen Grunde, als auch weil man bei einer Forschung ohne vorausgegangenes Fragen (τοῦ διαπορῆσαι πρῶτον) den Wanderern gleicht, welche nicht wissen (ἀγνοοῦσι), wohin sie gehen sollen, und zudem dann nicht einmal erkennen (μὴ γιγνώσκειν), ob sie das gesuchte Ziel (τὸ ζητούμενον) gefunden haben oder nicht. Denn das Ziel (τὸ γὰρ τέλος) ist ihnen ja nicht bekannt, wohl aber dem ist es bekannt, der vorher danach gefragt hat (τῷ δὲ προηπορηκότι) (*metaph.* 995a27–995b2).[17]

Die Art des Überblicks über namhafte – theoretische wie etablierte – Verfassungen des zweiten Buches zielt im Rahmen des politischen Denkens des Aristoteles auf diese Leistungen, die mit dem Aufweis von Aporien verbunden sind: Es geht um die Herausstellung problematischer Sachverhalte im politischen Denken, die damit zugleich zur Aufgabe seiner eigenen politischen Philosophie werden. Die Diskussion bestehender Entwürfe, die Aristoteles ihren Ausgang bei der Frage nach dem Gemeinschaftlichen einer politischen Gemeinschaft nehmen lässt, hat die Aufgabe, die zu lösenden Knoten zu finden und Ziele vorzugeben. Damit spielt das zweite Buch der *Politik* eine entscheidende Rolle in der konkreten Ausgestaltung seiner politischen Philosophie. Die Fragen, Mängel, Probleme, die Aristoteles an den besten vorliegenden Verfassungen herausarbeitet, werden zum Wegweiser seiner *Politik*. Die das gesamte Buch durchziehende Frage ist die nach der gelingenden Integration der Bürger in eine Gemeinschaft.[18] Abgrenzend von der nicht weiter eingeordneten sokratischen Forderung nach maximaler Einheitlichkeit für eine gute Polis, betont Aristoteles die naturgemäße Vielheit und Verschiedenartigkeit der Bevölkerungsbestandteile jeder politischen Gemeinschaft (vgl. *pol.* 1261b16–24). Damit verbunden ist die Frage: Wie wird aus einer vielschichtigen Vielheit eine für alle förderliche Gemeinschaft? Hieraus entwickeln sich alle weiteren Fragen und Aufgaben, die sich vor allem um die Verteilung einerseits von Besitz und Vermögen, andererseits von politischer Teilhabe drehen. Als Kriterien für die Lösung kristallisieren sich Stabilität sowie Nutzen für die gemeinschaftliche Ordnung, als Mittel u. a. Erziehung und Bildung sowie die Berücksichtigung von potentiellen verfassungsmäßigen Unwuchten, die sich aus der Ausgestaltung politischer Institutionen ergeben, heraus. Lockwood hat gezeigt, dass es im zweiten Buch neben impliziten Anknüpfungen an Unterscheidungen aus dem ersten Buch und expliziten Verweisen auf spätere Ausführungen vor allem etliche Verbindungen zwischen dem zweiten und den letzten beiden Büchern gibt:

> [I]ndeed, almost every chapter of *Politics* VII/VIII […] discuss topics already raised in *Politics* II. That there is a link between *Politics* II and *Politics* VII/VIII is unsurprising since both texts are concerned with the nature of the best regime […]. Generally, *Politics* II presents shorter incomplete criticism of topics, which *Politics* VII/VIII then treats at greater length and specification.[19]

Aber auch die großen Leitfragen des dritten Buches und vor allem der Bücher vier bis

DOI: 10.13173/9783447121804.680
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

sechs lassen sich auf Probleme zurückführen, die Aristoteles in den Auseinandersetzungen mit den Verfassungen im zweiten Buch diskutiert. So widmet sich das dritte Buch ausführlich den Fragen nach dem Bürgerstatus (Buch III, Kapitel 1) und wem dieser zukommt (III.5), nach den grundlegenden Eigenarten der verschiedenen Verfassungsformen (III.7–8, 14–17), nach dem Unterschied zwischen einer politischen Gemeinschaft und anderen Gemeinschaften (III.9), nach den Kriterien für die gerechte Zuteilung politischer Teilhabe (III.12) oder den Ansprüchen auf die Staatsämter (III.13). Damit werden Lösungen für Probleme besprochen, die im zweiten Buch verschiedentlich aufgeworfen wurden, weil z. B. Bestimmungen zur Beteiligung von Bevölkerungsteilen fehlen (vgl. u. a. *pol.* 1264b34–37) oder mangelhaft sind (vgl. u. a. *pol.* 1268a16–25), Fragen zur Evaluation von Verfassungstypen aufgeschoben werden (vgl. u. a. *pol.* 1271a18–20), die spezifische Eigenschaft politischer Gemeinschaften noch nicht hinreichend bestimmt wurde (vgl. *pol.* 1261b22–29) oder die Bestimmungen für politische Teilhabe und Ämtervergabe (vgl. u. a. *pol.* 1270b6–35; 1272a28–1272b1; 1273a21–25) in den diskutierten Verfassungen zu größeren Schwierigkeiten führten.

Die Bücher vier bis sechs stellen dagegen die ausgefaltete Antwort auf und Lösungsstrategie für die im zweiten Buch gewichtig gegen Sokrates formulierte Bestimmung der politischen Gemeinschaft als Vielheit von Menschen verschiedener Art dar. Wie sich aus den tatsächlich gegebenen vielfältigen Ansprüchen verschiedener Bevölkerungsgruppen (IV.4) über verschiedene Möglichkeiten der Teilhabe an den diversen Regierungsämtern (IV) und Institutionen (VI) mit Rücksicht auf Destabilisierungspotentiale (V) eine politische Gemeinschaft stabil halten kann, ist das zentrale Thema dieser Bücher (vgl. *pol.* 1289a5–7). Aristoteles macht hier auf all die Stellschrauben und Einflüsse aufmerksam, die den Charakter einer Verfassung graduell verändern können. Dieses Thema prägt auch die Besprechung der Verfassungen Spartas, Kretas, Karthagos und Solons. Unachtsamkeiten in Erziehungsfragen (vgl. *pol.* 1269b12–14; 1271a41–b2), bei der Besitzverteilung und Besteuerung (vgl. *pol.* 1271b11–17), bei der Ausgestaltung (vgl. *pol.* 1271a22–26), der Wahl (vgl. *pol.* 1271a10–17) oder der Besetzung (vgl. *pol.* 1274a4–5) von Ämtern gefährden die Stabilität einer guten Mischverfassung, die sich darin auszeichnet, statt auf Partikularinteressen auf das Gemeinwohl ausgerichtet zu sein. Um diese Missstände nicht nur benennen und bedauern zu können, bedarf es einer Systematisierung und Verknüpfung der Einflussfaktoren in einem solch vielschichtigen Gebilde, als welches Aristoteles die politische Gemeinschaft ihrem Wesen nach charakterisiert. Dies findet in den Büchern vier bis sechs statt, wofür auch die offengelegten Mängel der besten Verfassungen, also der Aufweis der Aporien – wie in der zitierten *Metaphysik*-Passage beschrieben – den Weg ebnen.

Aporienfindung als Ausdruck philosophischer Praxis

Es gilt also für die ganze *Politik*:

> Within the *Politics* as a whole, *Politics* II for the most part performs an aporetic function, namely a survey of reputable constitutions […] which is analogous to the survey of *endoxa* […] elsewhere in Aristotle's writings. It is not the function of *Politics* II (for the most part) to resolve the problems it raises, but it does problematize what will be the central issues for Aristotle's analysis in *Politics* VII/VIII.[20]

Doch liefert der Überblick nicht nur die Themen und Probleme, die es zu bearbeiten gilt,[21] sondern in der konkreten Ausgestaltung auch die Entfaltung philosophischer Praxis, die durch die vorangestellte Position dieser kritischen Verfassungsprüfung als erstes nachvollzogen und damit eingeübt werden kann. Denn die für den Erkenntnisprozess wichtigen Aporien liegen nicht offen zutage, sondern müssen als solche überhaupt erst erkannt und verstanden werden. Aristoteles

DOI: 10.13173/9783447121804.680
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

betont in der *Metaphysik* die fundamentale Bedeutung des richtigen Fragestellens, des richtigen kritischen Untersuchens (τὸ διαπορῆσαι καλῶς, *metaph.* 995a28). Es ist keineswegs so, dass der Forschungsüberblick als bloße Sammlung von Positionen und Problemen eine Vorstufe des eigentlichen Philosophierens darstellt. Vielmehr kommt in der Zusammenstellung und Prüfung (ἐπισκέψασθαι) die philosophische Praxis bereits zur Entfaltung.

Das beginnt bei der Bestimmung einer zu prüfenden Hinsicht; und zwar einer solchen, die dem Untersuchungsgegenstand gerecht wird. Positionen werden nicht beliebig oder mit Blick auf Vollständigkeit nebeneinandergestellt, sondern unter einer angemessenen Frageperspektive geprüft: „Wir müssen zu allererst (πρῶτον) den Ausgangspunkt (ἀρχὴν) wählen, der naturgemäß (πέφυκεν) Ausgangspunkt einer solchen Betrachtung ist" (*pol.* 1260b36–37). Da die Untersuchung, wie im ersten Satz des zweiten Buches festgestellt wird, der politischen Gemeinschaft gilt (περὶ τῆς κοινωνίας τῆς πολιτικῆς), ist der natur- (und das heißt hier: sachgemäße) Ausgangspunkt die Frage nach der Gemeinschaftlichkeit, d. h. nach ihren Gegenständen und ihrem Umfang. Entsprechend werden aus den Verfassungsentwürfen zunächst und vor allem Positionen zur Gemeinschaftlichkeit und Verteilung von Frauen und Kindern, Besitz und Vermögen sowie von politischen Teilhabemöglichkeiten vorgestellt und geprüft.

Der zweite wichtige Aspekt der philosophischen Praxis wird deutlich, wenn Aristoteles ausführt, mit Blick worauf er seine Prüfungen vornimmt. Vielsagend ist z. B. folgende Stelle:

> Daß die Frauen allen gemeinsam gehören, bringt aber schon sonst viele Mißstände (δυσχερείας) mit sich, und der Zweck (δι' ἣν αἰτίαν), um dessentwillen Sokrates eine solche Gesetzgebung für notwendig erklärt, folgt offensichtlich nicht aus den zur Begründung angeführten Argumenten (ἐκ τῶν λόγων). Und was den Zweck (τὸ τέλος) selber angeht, der nach seiner Auffassung dem Staat gesetzt sein muß, so stellt er, wie er jetzt formuliert ist, im Staat überhaupt eine Unmöglichkeit (ἀδύνατον) dar, wie man ihn genauer bestimmen sollte, wurde von ihm nicht erklärt (οὐδὲν διώρισται) (*pol.* 1261a10–14).

Aristoteles weist hier auf drei Prüfungshinsichten bei den zu diskutierenden Positionen – in diesem Fall bei der Forderung einer Frauengemeinschaft – hin. Erstens sollen die Konsequenzen geprüft werden, die sich aus der entsprechenden Annahme (hier für die politische Gemeinschaft) ergeben, zweitens soll die Verbindung der Annahme mit ihrer Voraussetzung hergestellt werden und drittens die Voraussetzung selbst untersucht werden. Alle drei Prüfungshinsichten führen zu Aporien, die für die Klärung der Frage nach der bestmöglichen politischen Gemeinschaft gelöst werden müssen. Aristoteles verweist im Rahmen dieser Prüfung (erstens) auf Probleme, die sich aus der Etablierung einer Frauengemeinschaft grundsätzlich ergeben, (zweitens) auf den Wegfall der Rechtfertigung für eine solche Etablierung, wenn er zeigt, dass der Grund ihrer Einrichtung selbst nicht schlüssig begründet ist und (drittens) auf Mängel der Umsetzbarkeit und der Bestimmung, die mit der Grundannahme („ich meine seine Auffassung (τὴν ὑπόθεσιν), es sei das Beste, daß der Staat in größtmöglichem Maße eine Einheit ist.", *pol.* 1261a15–16) verbunden sind. Damit sind die Prüfkriterien für die Untersuchung von Positionen benannt, die drei Ebenen der Argumentation berücksichtigen und miteinander ins Verhältnis setzen müssen: die Annahme bzw. Forderung selbst (Frauengemeinschaft), das Ziel (beste politische Gemeinschaft) und die Voraussetzung der Annahme bzw. Forderung (Mahnung zur maximalen Einheitlichkeit). Zu prüfen ist also: 1. Führt die Annahme zum Ziel? 2. Ist die Annahme aufgrund ihrer Voraussetzung gerechtfertigt? 3. Widersprechen die Voraussetzungen dem Ziel?

Diese Praxis der Prüfung gilt nicht nur für theoretische Konzepte, sondern auch für die Untersuchungen der etablierten Verfassungen.[22] Hier formuliert Aristoteles seine Kriterien wie folgt:

DOI: 10.13173/9783447121804.680
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

> Wenn wir uns nun der lakedaimonischen und kretischen Verfassung zuwenden, so kommt bei ihnen und auch wohl bei allen anderen ein zweifacher Gegenstand der Untersuchung in Betracht, nämlich ob diese oder jene gesetzliche Einrichtung gut oder schlecht ist nach dem Maßstab der besten Verfassung (πρὸς τὴν ἀρίστην τάξιν), und sodann, ob sie den notwendigen Voraussetzungen (τὴν ὑπόθεσιν) und der ganzen Art (τὸν τρόπον) der vorliegenden Verfassung selber widerstreitet (ὑπεναντίως) (*pol.* 1269a29–34, übers. Susemihl).

Untersuchungsgegenstand ist nun nicht eine theoretische, sondern eine etablierte Einrichtung. Auch hier fordert Aristoteles zu prüfen, ob diese Einrichtung (erstens) dem Ziel der Untersuchung, d. h. der (Einrichtung einer) besten Verfassung, dient und (zweitens), ob die Einrichtung mit der Voraussetzung (τὴν ὑπόθεσιν), auf Grundlage welcher sie etabliert wurde, zusammenpasst. Es geht also um die Fragen, welche grundsätzlichen Vor- und Nachteile sich aus einer bestimmten Einrichtung ergeben und (!) ob die Einrichtungen überhaupt zu dem passen, was ihnen vorausgeht, d. h. mit dem Ziel, das mit den jeweiligen Verfassungen verbunden ist. Der dritte Schritt, nämlich die grundsätzliche Prüfung der Voraussetzungen, d. h. der jeweiligen Verfassungen, kann Aristoteles hier weglassen, da die zu prüfenden Verfassungen qua Auswahlkriterium bereits als umgesetzt und angesehen gelten. Diese Zweigleisigkeit der Prüfung von Maßnahmen und Unterscheidungen mit Blick auf die bestmögliche Verfassung und mit Blick auf die jeweils zugrundeliegenden Verfassungen wird sich als wegweisend für die ganze *Politik* erweisen.[23]

Aristoteles erzieht in der Durchführung seines Forschungsüberblicks zu einer reflexiven Aufmerksamkeit, die nicht nur auf die Konsequenzen von Annahmen, Positionen, Unterscheidungen achtet, sondern diese stets auch auf ihre Voraussetzungen hin untersucht. Damit wird auch in der Prüfung der Verfassungen eine philosophische Praxis entfaltet, die sich gemäß platonischer Tradition (vgl. Plat. *rep.* 533c) durch die Angabe von Gründen (λόγον διδόναι) und das Hinterfragen der Voraussetzungen auszeichnet.[24]

Drittens führt Aristoteles in der Prüfung einzelner Annahmen vor, wie er ausgehend von einer Annahme über die Prüfung verschiedener Hinsichten begrifflicher Verhältnisse deren Grundannahmen und Mängel herausstellt und damit den Weg für weitere Lösungen eröffnet. So begegnet Aristoteles Phaleas' Verfassungsentwurf mit der Forderung nach einer grundsätzlichen Gleichheit des Besitzes wie folgt: Erstens weist er auf die in den Entwürfen vernachlässigten Erfordernisse hin, die eine solche Regelung für die Familienpolitik mit sich bringt (vgl. *pol.* 1266b8–14). Zweitens zeigt er, dass die gleiche Verteilung von Besitz ohne die Bestimmung der angemessenen Höhe des Besitzes (τοῦ μέσου στοχαστέον) noch keine Vorteile bringt (vgl. *pol.* 1266b24–28). Drittens mahnt er, dass selbst eine richtig bestimmte Besitzbegrenzung ohne Angleichung der Begierden (δεῖ τὰς ἐπιθυμίας ὁμαλίζειν) über entsprechendes Gesetz und Erziehung nicht die erwünschten Wirkungen erziele (vgl. *pol.* 1266b28–38). Viertens legt er dar, dass das, was durch die verfassungsmäßig vorgeschriebene Besitzangleichung vermieden werden soll – nämlich Aufstände unter Bürgern (στασιάζουσιν) und Unrechttun (ἀδικήσουσιν) –, nicht allein durch Ungleichheit (ἀνισότητα τῆς κτήσεως) oder Mangel an Besitz, sondern auch durch ungerecht empfundene Ehr- und Rangzuweisungen (τὴν τῶν τιμῶν), aber vor allem auch durch das Streben nach Vergnügungen (ὅπως χαίρωσι) und Übermaß (διὰ τὰς ὑπερβολάς) ausgelöst wird. (vgl. *pol.* 1266b38–1267a17).

Aristoteles führt damit mehrere Methoden vor, wie Annahmen geprüft und Mängel und Probleme gefunden werden können. Schritt eins lenkt die Aufmerksamkeit darauf, inwiefern die Veränderung von Maßnahmen bzw. Annahmen (Vermögensgleichheit) bei Beibehaltung des Ziels (Unruhe durch Vermeidung von Armut verhindern) Konsequenzen für die Bestimmung anderer Maßnahmen (Familienpolitik) nach sich ziehen. Wenn diese Effekte missachtet werden, gerät das Ziel in

DOI: 10.13173/9783447121804.680
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Gefahr. Schritt zwei verweist auf die Unzulänglichkeit quantitativer Bestimmungen, wenn dabei qualitative, an einem Maß orientierte Festlegungen ausgeklammert werden. Schritt drei blickt auf die Erfolgsbedingungen der Maßnahmen bzw. Annahmen. Schritt vier nimmt das Verhältnis zwischen Maßnahme und Ziel in den Fokus und offenbart das Verhältnis als ein weder notwendiges noch hinreichendes.

Demnach liefert Aristoteles mit den Aporiennachweisen seines Forschungsüberblicks nicht nur die Probleme, die es noch zu lösen gilt, sondern führt anhand seiner Prüfung der Entwürfe auch die Wege vor, wie Probleme und Widersprüchlichkeiten gefunden werden können. Es geht dabei immer um die Prüfung der Stimmigkeit von Annahme und Ziel unter verschiedenen Perspektiven: Wirkt sich die Veränderung der Bedingungen in dem einen Bereich auf die Bedingungen in einem anderen Bereich aus, welche ebenfalls Einfluss auf die Erreichung des Ziels haben? Ist die Forderung hinreichend bestimmt? Sind die Geltungsbedingungen der Forderungen berücksichtigt? In welchem Ursachenverhältnis steht die Forderung zur Zielerreichung?

Aristoteles entfaltet folglich in seinen Verfassungsüberblicken seine philosophische Praxis an anschaulichen Beispielen: Mit der Hinsichtenbestimmung, der Aufmerksamkeitslenkung auf die Geltungsbedingungen und der exemplarischen Prüfung von Positionen, um möglichst „alle Schwierigkeiten" zum Thema zu erfassen (δεῖ τὰς δυσχερείας τεθεωρηκέναι πάσας πρότερον, *metaph.* 995a34), gibt Aristoteles dem Leser in dem einführenden Verfassungsüberblick ein Instrumentarium und Verständnis philosophischer Praxis an die Hand, das ihn in die Lage versetzt, selbst über die kritische Reflexion nach begründetem Wissen zu streben. Diese Praxis prägt die aristotelische Philosophie im Allgemeinen und die Suche nach Lösungen für die im Überblick aufgewiesenen Aporien politischer Philosophie in den übrigen Büchern im Besonderen.

Drei Dimensionen epistemischer Beschleunigung

So weist Aristoteles' Verfassungsüberblick im zweiten Buch drei Dimensionen epistemischer Beschleunigung in dem Sinne auf, als Leser und Zuhörer dadurch vorbereitet werden, den Anspruch der politischen Philosophie in den Blick zu nehmen, die zu lösenden Probleme der politischen Philosophie kennenzulernen und die philosophische Praxis einzuüben. Alle drei Dimensionen sind grundlegend für die Erkenntnisgewinnung in der politischen Philosophie. Die Anlage, der Aufbau, die Reihenfolge der besprochenen Verfassungen führen (erstens) den Zweck jeder politischen Philosophie eindringlich vor Augen. Alles läuft auf die Prüfung durch Bewährung qua Umsetzung zu. Die zu gewinnenden Erkenntnisse für eine beste Verfassung haben sich an den Möglichkeiten, den Verhältnissen, den Bedingungen zu orientieren, die jedes menschliche Zusammenleben prägen. Eine politische Philosophie, die das nicht stets im Blick behält, verliert ihre Daseinsberechtigung. (Zweitens) gewinnt die politische Philosophie ihre Themen, Inhalte und Aufgaben aus den Mängeln und Schwierigkeiten, die sich in den bislang besten Entwürfen und Einrichtungen finden lassen. Ohne Aporie keine Euporie! Ziel ist es, möglichst alle Schwierigkeiten vorab zu bedenken, um möglichst differenzierte Lösungen finden zu können. Hierfür werden Positionen auch losgelöst von ihrer Funktion im ursprünglichen Kontext aufgegriffen und nach allen möglichen Seiten hin nach Problemen untersucht. Diese Praxis ist keinem grundsätzlichen Missverstehen oder einer Verfälschungsabsicht geschuldet, wie Cherniss es in seinen großen Studien gedeutet hat,[25] sondern der aristotelischen Methode, die Auseinandersetzung mit den Vorgängern vor allem dafür zu nutzen, widersprüchliche und abweichende Auffassungen zu gewinnen.[26] (Drittens) führt der kritische Verfassungsüberblick die Prinzipien philosophischer Praxis vor Augen. Denn die Aporien als Erkenntnisvoraus-

DOI: 10.13173/9783447121804.680
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

setzung müssen auch erst einmal gefunden werden. Mit der zuerst festgelegten Bestimmung einer allgemeinen Prüfungshinsicht, mit der Erzeugung einer kritisch-reflexiven Aufmerksamkeit für die Geltungsvoraussetzungen der Annahmen oder Maßnahmen und mit der Entfaltung von methodischen Perspektiven zur Prüfung der Stimmigkeit von Annahme und Beweisabsicht bzw. Maßnahme und Ziel führt Aristoteles den Adressaten den grundsätzlichen Weg des Erkenntnisgewinns vor Augen. Es ist das Prinzip der Wissensvermittlung, das auch Platon im *Politikos* zum Ausdruck bringt: Nicht die möglichst schnell, möglichst leicht, möglichst kurz dargestellte Lösung von Problemen sei Maßstab angemessener Lehre, sondern die Befähigung des Gesprächspartners zum kritischen, zum begrifflichen Denken (vgl. Plat. *polit*. 286d–287a). So dienen bei Aristoteles die Entfaltung des Zwecks, der Themen und der Operation politischen Philosophierens in den Verfassungsüberblicken des zweiten Buches insofern als epistemische Beschleuniger, als sie in der konkreten Auseinandersetzung mit bekannten Positionen und historischen Beispielen die Bedingungen gelingender Erkenntnisvermittlung der *Politik* vorführen.

Christian Vogel

Anmerkungen

1 Vgl. zur begrifflichen Orientierung als regelrechten „Erkenntnis- und Wissensbooster" bei Platon Gyburg Uhlmann, „Wie wird Wissen beschleunigt?", in: *Logbuch Wissensgeschichte des SFB Episteme in Bewegung, Freie Universität Berlin*, 04.04.2022, URL: https://www.logbuch-wissensgeschichte.de/2185/wie-wird-wissen-beschleunigt/ (12.07.2023).

2 Alle Übersetzungen der aristotelischen *Politik*, wenn nicht anders angegeben, von Eckart Schütrumpf.

3 Vgl. Christian Vogel, „Aristoteles' Forschungsüberblicke. Wissenschaft mit Rückenwind", in: *Logbuch Wissensgeschichte des SFB Episteme in Bewegung, Freie Universität Berlin*, 10.11.2021, URL: https://www.logbuch-wissensgeschichte.de/287/aristoteles-forschungsueberblicke-wissenschaft-mit-rueckenwind/ (12.07.2023).

4 Vgl. die gründliche Analyse von Barbara Zehnpfennig, „Die aristotelische Platonkritik", in: *Die „Politik" des Aristoteles*, hg. v. ders., Baden-Baden 2012, S. 37–55, hier S. 51.

5 Vgl. gegen Vorwürfe des bewussten Verfälschens konkurrierender Positionen und zur allgemeinen Bestimmung der Funktion der Anknüpfung an die Lehren seiner Vorgänger für die aristotelische Methodologie u. a. Christof Rapp, *Vorsokratiker*, München 2007, S. 22.

6 Dass das Vorhaben der Gegneranalyse bei Aristoteles „nicht das Selbstbekenntnis eines eristischen Charakters" ist, „sondern das reflektierte Programm eines Philosophen, der davon ausgeht, daß wir die Wahrheit über einen Gegenstand auch in einer (kritischen oder zustimmenden) Analyse der über ihn von anderen, vor allem wenn es sich dabei um angesehene (ἔνδοξοι) Denker und Forscher handelt, vorgetragenen Meinungen bekommen können," zeigt Günther Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg/München 1985, S. 13 f.

7 Vgl. Francisco L. Lisi, „The Second Book of Aristotle's Politics", in: *Respublica Litterarum* 1 (2008), S. 3–21, hier S. 7.

8 Vgl. zur Dreiteilung Thornton Lockwood, „Politics II. Political critique, political theorizing, political innovation", in: *Aristotle's Politics. A Critical Guide*, hg. v. dems. u. Thanassis Samaras, Cambridge 2015, S. 64–83, hier S. 67 f.

9 Vgl. ebd., S. 70.

10 Vgl. zur Einheit der ethischen und politischen Überlegungen u. a. *eth. Nic.* 1181ab15 oder *eth. Nic.* 1094a10–16.

11 Diese Annahme einer (entweder gänzlich gescheiterten oder absichtlich verfälschten) Platondeutung unterliegt der wirkmächtigen Anklage gegen Aristoteles durch Eduard Bornemann, „Aristoteles' Urteil über Platons politische Theorie", in: *Philologus* 79 (1923), S. 70–111, 113–158 u. 234–257.

12 Vgl. ausführlich hierzu Klaus Schöpsdau, „Der Staatsentwurf der Nomoi zwischen Ideal und Wirklichkeit. Zu Plato leg. 739a1–e7 und

DOI: 10.13173/9783447121804.680
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

745e7–746d2", in: *Rheinisches Museum für Philologie* 134/2 (1991), S. 136–152.

13 Vgl. Bornemann, „Aristoteles' Urteil über Platons politische Theorie", S. 158.

14 Vgl. Thomas L. Pangle, *Aristotle's Teaching in the „Politics"*, Chicago 2014, S. 72–76.

15 Vgl. Bernard Yack, „Thomas Pangle. Aristotle's Teaching in the ‚Politics'", in: *The Review of Politics* 76 (2014), S. 322–325, hier S. 324.

16 Vgl. Aristoteles. *Politik – Buch II und III,* Bd. 9/2, hg. u. übers. v. Eckart Schütrumpf, Berlin 1991, S. 260.

17 Alle Übersetzungen der aristotelischen *Metaphysik*, wenn nicht anders angegeben, von Hermann Bonitz.

18 Vgl. Richard Kraut, „Aristotle's Critique of False Utopias (II 1–12)", in: *Aristoteles. Politik,* hg. v. Otfried Höffe, Berlin 2011, S. 59–73, hier S. 59 f.

19 Lockwood, „Politics II", S. 79. Siehe auch ebd., S. 78–82 und Anm. 52.

20 Ebd., S. 81.

21 Neben den zahlreichen Problemaufweisungen, die der Überblick über die Verfassungen hervorbringt, gibt es im zweiten Buch auch einige „euporetische" Passagen, in denen Schwierigkeiten nicht nur aufgezeigt, sondern auch einer Lösung zugeführt werden; hierzu zählt der Exkurs zur Besitzfrage, zur Wirksamkeit und Fragilität von gesetzlicher Macht oder die Ausführungen zum Verhältnis von Populationsgröße und Armutsgefährdung. Vgl. hierzu ebd., S. 79–82.

22 Vgl. zur Einheit des zweiten Buches mit Blick auf die leitenden Kriterien der Verfassungsprüfung Thornton Lockwood, „Judging Constitutions. Aristotle's Critique of Plato's Republic and Sparta", in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 99/4 (2017), S. 353–379.

23 Aristoteles, *Politik – Buch II und III*, hg. v. Schütrumpf, S. 298 f.

24 Vgl. Uhlmann, „Wie wird Wissen beschleunigt?".

25 Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore 1935 u. ders., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944.

26 Vgl. allgemein hierzu auch Otfried Höffe, *Aristoteles*, München 2006, S. 97.

DOI: 10.13173/9783447121804.680
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Forschungsrückblicke bei Platon und das dialektische Gespräch

Ziel des Beitrags ist es, darüber nachzudenken, welche Funktionen das Zusammenfassen und Berichten früherer philosophischer Positionen bei Platon besitzt. Meine Hypothese ist: Platon versteht Meinungen und Theorien von (früheren) Denkern genauso wie die Meinungen und Thesen seiner Gesprächspartner als Entfaltung bestimmter Erkenntnismöglichkeiten. Sie alle erfahren daher eine Prüfung, ob sie widerspruchsfrei sind, welchen Grad an begründeter Erkenntnis sie enthalten und wozu es führt, wenn man ihre Ansätze und Konzepte umsetzt und für die Erkenntnisbildung aktualisiert. Es geht also um Möglichkeit und Akt. Geschichtliche Entwicklung ist nur eine mögliche Instanz solcher Aktualisierungsformen. Meine These ist: Platon organisiert seine Rückblicke und Analysen früherer Meinungen als dialektische Gespräche. Dabei werden nicht diese historisch zu verortenden Lehren selbst geprüft, sondern es wird darüber verhandelt, wie deren Gegenstände der Sache nach behandelt und bestimmt werden müssten und in welche Aporien und Widersprüche diese Meinungen führten, wenn man sie weiterdenkt und nach ihren Begründungen fragt. Das geschieht in den Dialogen oft dadurch, dass die Diskussion in die Gegenwart des Dialogs verlegt und in die Struktur einer dialektischen Erörterung transformiert wird.

Aristoteles und die Philosophiegeschichte – das ist eine viel behandelte Frage. Denn Aristoteles holt oft historisch weit aus, wenn er ein neues Konzept, eine neue Disziplin oder eine neue Erkenntnis vorbereiten und einführen möchte. Das tut er in der *Metaphysik*, in der *Physik*, in der *Poetik*, in der *Psychologie* – eben immer dann, wenn es um etwas Wichtiges geht. Dann nimmt er Stellung zu seinen Vorgängern. Kein Wunder, dass die Frage vielen unter den Nägeln brennt: Warum tut Aristoteles das? Welche Rolle spielt das für seine Philosophie? Was sagt das über sein eigenes Selbstverständnis und was darüber, welche Bedeutung das Geschichtliche für das Denken des Aristoteles hatte. Die Antworten darauf reichen von einer teleologischen Fortschrittsgeschichte und der Feststellung, für Aristoteles sei die geschichtliche Entwicklung zentral bis hin zur Negierung, dass Aristoteles überhaupt so etwas wie Philosophie- oder Wissenschaftsgeschichte leisten wolle oder betreibe.[1]

Bei Platon sieht die Sache anders aus. Bei ihm können mit gutem Grund Zweifel daran angemeldet werden, ob er überhaupt jemals über seine Vorgänger mit Interesse an ihnen als Vorgänger spricht, also als historische Autoren mit bestimmten Werken und Lehrmeinungen.

Meine These ist: Wenn Platon seinen Sokrates oder einen anderen Gesprächspartner über frühere oder zeitgenössische Denker nachdenken lässt, dann fast immer in der Form eines wirklichen oder gedachten Dialogs und in einer dialektischen Sachdiskussion. Er verlegt damit die Diskussion der Vergangenheit in die Gegenwart des philosophischen Gesprächs. So ist es im Dialog *Theaitet*, in dem es um die Frage geht, was Erkenntnis und Wissen ist. Dort verhandelt Sokrates mit

DOI: 10.13173/9783447121804.694
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

dem jungen Theaitet darüber, ob etwas an der Lehre des Protagoras sei, dass der Mensch das Maß aller Dinge sei oder ob es objektive, wahre Erkenntnis geben könne. Nun kann Protagoras nicht direkt befragt werden. Was macht Platon also? Er macht Sokrates zum Anwalt des Protagoras, der für ihn Antworten gibt und seine Position verteidigt (*Tht*. 165e8–168c7). So entspinnt sich hier ein dialektisches Frage-Antwort-Gespräch. Ähnlich ist es im *Phaidros*, wo Phaidros für den Redner Lysias spricht und dessen Art zu reden verteidigt. Statt einer Erzählung also ein Dialog in Präsenz! Im *Parmenides* verlegt er sogar das ganze Gespräch in die Vergangenheit und lässt einen jungen Sokrates mit einem reifen und weisen Parmenides das Gespräch führen und sich anleiten lassen. Wenn er im siebten Buch der *Politeia* von der pythagoreischen Musiktheorie spricht, dann nicht als einer früheren Theorie, sondern als (abzulehnende) Denkalternative. Und in der ‚Philosophiegeschichte par Excellence' des Corpus Platonicum, nämlich im *Phaidon* kurz vor der Einführung der Ideenlehre? Auch hier gibt es keine geschichtliche Erzählung. Was es gibt, ist ein Erzählrahmen für Gespräche, die Sokrates ‚früher' mit den Naturphilosophen oder ihren Werken geführt hat oder hätte führen wollen. Ich erinnere an den formalen Ablauf der Erzählung: Sokrates berichtet aus seiner Jugend. Er habe damals seine grundlegenden Erkenntnisfragen an die Naturphilosophen gerichtet und keine befriedigenden Antworten erhalten. Zunächst lässt er offen, ob er mit diesen Philosophen direkt mündlich in Kontakt war oder ob er ihre Schriften gelesen hatte. Bei Anaxagoras, der wie ein früher Höhepunkt der Philosophie vor Sokrates erscheint und der eine ganz neue Ebene in die Diskussion gebracht habe, wird dann klar: Sokrates hat in dessen Buch gelesen und berichtet von dieser Lektüreerfahrung. Diese habe ihn enttäuscht. Denn Anaxagoras habe nicht die hinreichend begründeten Antworten geliefert, die Sokrates erhofft hatte und die notwendig gewesen wären. Als Konsequenz davon habe er sich, so berichtet Sokrates, zu einer „zweiten Fahrt" (*Phaid*. 99c–d) entschlossen und selbst aus eigener Kraft eine widerlegungssichere Grundlage seines Erkennens entwickelt: die Annahme von Ideen. Die Erzählung handelt also von der Vergangenheit der Dialoghandlung. Sokrates trifft auf frühere Erklärungsversuche und andere Texte, die er prüfen und für sein damals aktuelles Erkenntnisinteresse auswerten will. In der Gegenwart der Dialoghandlung bilden die damals erzielten Erkenntnisse (und Enttäuschungen) die Basis.

In den Analysen der Forschung zu dieser Passage ist bislang ein bedeutendes Merkmal unbeobachtet geblieben: Die Erzählung von der Begegnung mit Anaxagoras' Philosophie wie analog auch die mit den Lehren anderer Naturphilosophen ist nämlich strukturell und konzeptionell keine Erzählung, sondern ein dialektisches Gespräch oder lässt sich leicht in ein solches umwandeln. Der große Teil dieser Erzählung besteht nicht darin, dass Sokrates Anaxagoras' Lehre referiert, sondern darin, dass er von seiner Erwartungshaltung an diese berichtet. Bei dieser Erwartungshaltung geht es aber nicht um sein persönliches Empfinden oder subjektive Stimmungen und Gedanken. Die Erwartungshaltung ist nicht subjektiv, sie ist rational hergeleitet. Was er berichtet, sind Sachzusammenhänge. Diese sind von folgender Art: Wenn jemand sagt, die Vernunft sei das, was alles ordnet, dann folge doch daraus, dass der Grund für jede Ordnung sei, dass es gut so ist, wie es ist. Und dann folge daraus eine entsprechende Erwartung an die Art von Ursachen, die benannt werden können, usw. Sokrates beschreibt ganz konkret, welche Beantwortung der Frage nach der Ursache der Dinge und Prozesse richtig und hinreichend wäre. Sokrates' frühere Lektüreerwartung ist damit nichts anderes als eine philosophische, genauer: dialektische Erörterung des Themas, die sich über verschiedene vorgestellte Übereinkünfte weiterbewegt (vgl. z. B. *Phaid*. 97a6–7: „Und auch nicht (…) kann ich mich noch überreden dazu, dass …"). Dieser Teil der Erzählung ist nur lose mit der historischen autobiogra-

DOI: 10.13173/9783447121804.694
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

phischen Erzählung verknüpft und der Sache nach ganz unabhängig von ihr. Die Struktur gewinnt er von dialektischen Passagen und deren Methoden, die auch im übrigen Corpus Platonicum oft wiederholt werden (z. B. im *Euthyphron*). Die Wiederholungen steigern den Wiedererkennungseffekt der Argumentationen und der Fehler, die riskiert werden.

Der Kerninhalt der Erzählung ist daher der Struktur nach und konzeptionell ein dialektisches Gespräch. (Im ersten Teil der Erzählung wird Kebes, auf dessen Frage Sokrates mit der Erzählung antwortet, von Sokrates in das Gespräch auch de facto, allerdings sporadisch involviert. Das Entscheidende ist aber, dass das, was Sokrates in Auseinandersetzung mit den Naturphilosophen durchdenkt, konzeptionell dialektisch gegliedert ist.)

Ich stelle ein Beispiel vor, zunächst durch ein Zitat und dann dadurch, dass ich den Dialog, der in der Erzählung enthalten ist, als solchen herausschäle und ausformuliere. Es geht in diesem darin, dass Anaxagoras in seinem Buch sage, die Vernunft (*Nous*) sei das, was alles ordne und was die Ursache von allem sei (*Phaid*. 97b9–c1).

> […] ich freute mich an dieser Ursache und es schien mir irgendwie richtig zu sein, dass die Vernunft die Ursache von allem ist; und ich glaubte, wenn dies so sei, werde die Vernunft, die alles ordne, auch ein jedes einzelne so aufstellen, wie es sich am besten verhalte. Wenn nun jemand die Ursache finden wollte über ein jedes, wie es entstehe oder vergehe, so müsse er das über dieses finden, wie es am besten für dieses sei entweder zu sein oder irgendetwas anderes zu erleiden oder zu tun. Aus diesem Argument ergebe sich, dass es dem Menschen zukomme, nichts anderes zu betrachten über eben jenes wie auch die anderen Dinge als das Beste und das Bestmögliche (*Phaid*. 97c2–d4).

Eine dialogische Ausformulierung dieses Zitats könnte wie folgt aussehen: Die Vernunft, sagen wir, ist doch das, was alles ordnet? – Ja, das sagen wir. – Und auch, dass sie die Ursache von allem ist? – Allerdings. – Wenn aber von allem insgesamt, dann doch auch von jedem einzelnen? – Das verstehe ich noch nicht ganz. – Betrachte es so: Die Kunst (*technē*) sagen wir doch, sei etwas, das man kann. – Ja, das sagen wir. – Was man aber kann, davon hat man ein Wissen. – Wie sollte es anders sein? – Die Kunst also ist mit Wissen verbunden. – Ja. – Wie aber verhält es sich mit der Schusterei? Ist sie nicht auch eine Kunst? – Ja, nämlich diejenige, Schuhe zu verfertigen. – Und ebenso die Zimmermannskunst? – Auch das, nämlich die Kunst, aus Holz ein Haus zu bauen. – Und auch die Winzerei? – Und eine ganz ausgezeichnete. – Die Kunst aber sagten wir, ist mit Wissen verbunden? – Darin waren wir gerade übereingestimmt. – Ist dann nicht auch die Schusterei und die Zimmermannskunst und jede von dieser Art je für sich mit einem bestimmten Wissen verbunden? – Ja, denn anders wäre sie ja keine Kunst. – Nun rechne es so zusammen: Die Vernunft also muss, wenn sie es ist, die alles ordnet, auch bei jedem einzelnen als Ursache angesetzt werden dafür, dass es gut und geordnet ist? – Ja, das folgt notwendig daraus. – Dann aber ergibt sich für uns als Aufgabe, bei jedem einzelnen danach zu forschen, wie es sich am besten verhalte. Denn nur dann werden wir die Erkenntnis, dass es die Vernunft ist, die alles ordnet, richtig durchdacht haben. – Ganz und gar stimme ich dir zu und sage es auch selbst.

So oder ähnlich könnte eine dialogische Fassung der Erzählung von Sokrates' Begegnung mit Anaxagoras' Lehre aussehen. Das Denkexperiment zeigt, dass Kern und Ablauf des Gedankengangs vollständig dialektisch organisiert sind. Dialektik ist bei Platon die Kunst, durch Frage und Antwort im Dialog gemeinsam ein hinreichend begründetes begriffliches Wissen der untersuchten Gegenstände zu gewinnen und Rechenschaft davon abgeben zu können. Die in diesem Sinn dialektisch organisierten Erzählungen unterscheiden sich in Struktur und Ansatz nicht von Sokrates' Gesprächsstrategien und konkreten Argumenten in den Dialogen. Die Erzählung verbindet die sachlichen Überlegungen jedoch besonders stark mit der Person des Sokrates, weil sie diese zu einem Teil seiner persönlichen Lebensgeschichte macht. Das

DOI: 10.13173/9783447121804.694
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

passt zum Charakter des Dialogs *Phaidon*, in dem die letzte Zusammenkunft der Schüler und Freunde mit Sokrates im Gefängnis und die Hinrichtung des Philosophen erzählt und dargestellt wird. Der ganze Dialog zeigt den idealen Philosophen in Aktion, griechisch: *energeia*.[2] Thema, Situation und Beweis bilden zentrale Komponenten dieser Aktualisierung philosophischer Potentiale. Sokrates wird hier dargestellt, genau und nur, insofern er Philosoph ist. Das geschieht in allererster Linie durch die dialektischen Gespräche, aber eben auch dadurch, dass selbst seine eigene Geschichte zu einer dialektischen Erörterung wird. Das ist die *energeia* des Sokrates.

Dass etwas in Aktion gezeigt wird, dass Potentiale auch in ihrer Wirklichkeit vorgestellt werden müssen, betont Platon nicht nur durch die Sokrates-Darstellung im *Phaidon* und nicht nur in Bezug auf einzelne Charaktere, deren besondere Individualität in den Dialogen oder in einem Dialog sichtbar gemacht wird.[3] Auch größere Einheiten und Sachverhalte wie der ideale Staat der *Politeia* verlangen danach, wenn man sie richtig begreifbar machen will. Der *locus classicus* für diesen Gedanken ist eine Stelle im ersten Teil des Dialogs *Timaios*. Nachdem der Inhalt des Gesprächs, das am Tag zuvor geführt worden war – mithin die *Politeia* – zusammengefasst wurde, äußert sich Sokrates dazu, wie gerne er den von ihnen gemeinsam „in Begriffen/in Gedanken" (*rep.* 368a6–8) entworfenen Staat einmal in Aktion sähe. Die Passage ist so bemerkenswert, dass ich sie in ihren wichtigsten Teilen und Aussagen wiedergeben werde (*Tim.* 19b3–20c3).

Zunächst hält Sokrates fest, dass es ihm nach dem Referat und den Ergebnissen des Vortags noch nach einer Ergänzung verlange. Er fühle sich so, wie jemand, der Tiere sieht, die in Ruhe sind, und der gerne sehen möchte, wie diese Tiere in Aktion sind, wie sie ihnen angemessene Bewegungen ausführen und damit ihre eigentümlichen Fähigkeiten verwirklichen. Sokrates vergleicht seinen Wunsch *auch* mit dem Empfinden des Betrachters eines Bildwerks, der dieses gerne lebendig werden sehen wollte. Doch der Aspekt, dass die Kunst mit ihren in Ruhe befindlichen Bildern dies nicht genug leisten könne, ist für Platon nicht der zentrale. Denn er zieht ja auch die Situation heran, dass jemand lebende Tiere sieht, wie sie sich gerade nicht bewegen – eine Situation, die jeder kennt, der einmal Pandas im Zoo beobachten wollte. Sie schlafen fast immer und tun nicht das, was (außer Schlafen) spezifisch für Pandas ist und was besondere Freude macht, wenn man sie dabei beobachtet. Die Ausführung einer für das jeweilige Erkenntnisobjekt passenden Bewegung macht viel besser erkennbar, was etwas eigentlich ist.[4] Im Falle des idealen Staates und seiner Wächter-Philosophen sollen die Bewegungen und Wettkämpfe so sein, dass sie die Prägungen der frühkindlichen Erziehung (*trophē*) und der Ausbildung (*paideia*) zum Philosophen erkennbar machen, und zwar in Taten wie in Worten, wie Sokrates betont.[5]

Damit ist die Aufgabe umrissen. Als nächstes stellt Sokrates klar, wer alles – außer ihm selbst – an der Schwierigkeit dieser Aufgabe aus verschiedenen Gründen scheitern müsste oder gescheitert ist. Diese Reihe und die Gründe für das Scheitern bringen für unsere Frage bemerkenswerte Einsichten. Sie besteht aus erstens den alten, d. h. traditionellen, und den zeitgenössischen Dichtern und zweitens den Sophisten. Die dritte Gruppe bilden die Gesprächspartner des Dialogs *Timaios*. Ihnen traut Sokrates die schwierige Aufgabe aufgrund ihrer philosophischen Fähigkeiten oder Potentiale und ihrer politischen Erfahrungen und ihrer Erziehung zu. Schauen wir aber genauer auf die traditionellen Dichter und die Sophisten. Es ist wenig erstaunlich, dass Platon diesen beiden Gruppen wenig zutraut. Von der *Apologie* angefangen, über *Protagoras*, *Gorgias* und *Euthydemos* bis hin zum *Philebos* erklärt und begründet Platon, was die Probleme mit ihren Methoden und Ansätzen sind. Hier an unserer Stelle geht es konkret um etwas Bestimmtes: Die alten wie die zeitgenössischen Dichter seien als Mimeten schnell und gut darin, das, womit und worin sie erzogen worden seien, nach-

DOI: 10.13173/9783447121804.694
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

zuahmen; das aber, was sie nicht in ihrer Erziehung kennengelernt hätten, damit täten sie sich schwer. Das passt zu dem Bild, das Sokrates in der *Apologie* von den Dichtern zeichnet. Sie könnten nicht Rechenschaft von dem, was sie sagten, ablegen. Daher dichteten sie nur das, was sie kennten, und so, wie sie es gelernt hätten, ohne selbst zu begreifen, was sie da täten und was die Ursachen für (die Qualität ihrer) Dichtung seien. Im 10. Buch der *Politeia* beschreibt Sokrates, dass diese Dichter nur das, was sie vor Augen hätten, wie mit einem Spiegel wiedergäben (*rep.* 596d9–e5). Sie erkennen also nichts wirklich, sie durchschauen nicht, was die Dinge sind, die sie darstellen, sondern reflektieren nur, was sie sehen. Das ist nach Platon keine Kunst. Denn Kunst setzt ein Wissen von dem, was man darstellt, voraus – und die Fähigkeit, das, was man erkennt, für andere sichtbar zu machen. Noch hoffnungsloser verhalte es sich mit den Sophisten (*Tim.* 19e2–8). Denn sie besäßen noch nicht einmal diese Kenntnis aus Erfahrung, die die Dichter auszeichnete, weil sie herumzögen zwischen den Städten und als Heimatlose keine Gelegenheit hätten, die Männer, die in Philosophie oder Politik Bedeutendes leisteten, zu treffen und ihre Taten und Worte kennenzulernen. Ihnen fehle also das notwendige Anschauungsmaterial, um die richtige (wenn auch unbegründete) Meinung auszubilden. Deshalb seien sie sogar den Dichtern unterlegen. Platon unterscheidet damit hier nicht nur oder nicht primär zwischen zwei historisch abgrenzbaren Gruppen. Er unterscheidet vor allem zwischen verschiedenen Erkenntniskompetenzen, die jemanden dazu prädestinieren könnten, die Aufgabe, die sich Sokrates wünscht, zu erfüllen. Diese Grundmöglichkeiten von Erkenntniskompetenzen oder Mangel an Erkenntniskompetenz werden von Platons Sokrates nicht willkürlich zugewiesen. Platon ist in seiner Darstellung sehr konsequent und greift wiederholt dieselben Schwächen oder Probleme auf. Dabei erreicht er z. B. beim Nachdenken darüber, was Sophisten charakterisiert und von anderen unterscheidet, eine vollständige Analyse und hinreichende Definition, was der Sophist denn eigentlich ist (*Sophistes*)[6] und welche dialektischen Taktiken und Fallstricke er anwendet (*Euthydemos*). Bei den Dichtern, die kein hinreichend begründetes Wissen haben, umfasst die Analyse den Dialog *Ion*, die *Apologie des Sokrates*, den *Hippias maior* und vor allem das 10. Buch der *Politeia*. Durch die Wiederholung der Beschreibungen und die je nach Dialogkontext unterschiedlich tiefe Analyse wird Platon zudem unterschiedlichen Erkenntnisniveaus der Leser und unterschiedlichen Graden der Vertrautheit mit dem Thema gerecht. Weder Sophisten noch Dichter können die Aufgabe erfüllen, die *energeia* des gerechten Staates vor Augen zu führen, weil beide nicht zu einer dialektischen Durchdringung der von ihnen behandelten Sachverhalte in der Lage sind. Grund ist nicht der Mangel an rhetorischer Fähigkeit, sondern der Mangel an Dialektik und also rationaler Begründungsfähigkeit.

Platon organisiert seine Rückblicke und Analysen früherer Meinungen durchgehend als dialektische Gespräche. Er nutzt Wiederholungen, um das Durchschauen solcher Sachverhalte und die dialektische Analyse einzuüben. Die dialektische Struktur hat die Funktion, Grundmöglichkeiten des Erkennens oder Modi des Denkens, die in Aporien und Widersprüche führen, in Aktion zu zeigen und damit besser durchschaubar zu machen. Insofern es allgemeine Möglichkeiten des Erkennens eines Sachverhaltes und Erkenntniserfordernisse sind, die aus dem jeweiligen Sachverhalt selbst erwachsen, spielt es eine untergeordnete Rolle, dass oder ob es sich um historisch nachweisbare Konstellationen oder Dynamiken handelt und wie genau die Positionen bei den jeweils genannten Autoren nachweisbar sind.[7] Das Historische unterstützt nur dadurch, dass es plausibel macht, dass so etwas vorliegen oder vorgelegen haben *kann*.[8] Das Zurückblicken auf frühere Denker und ihre Positionen und Methoden ist viel eher ein analytisches Durchschauen von Charakteristika des von diesen früheren oder zeitgenössischen Denkern be-

DOI: 10.13173/9783447121804.694
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

trachteten Problems oder Sachverhaltes. Die Tatsache, dass es diese Position einmal gegeben hat, macht es plausibel, dass sie möglich ist. Daher lassen sich die nur oberflächlich narrativen Partien auch so leicht in dialektische Gespräche verwandeln. Umgekehrt gilt: Platons Philosophie ist insgesamt durchdrungen von dialektischen Strukturen oder Bewegungen. Denn jede einzelne Erkenntnis wird immer als Ergebnis eines dialektischen Gesprächs und der Homologien, den Übereinkünften, die auf diesem Weg gefunden wurden, begriffen.

Platon weicht also nicht ins Narrative aus, er nutzt die Erzählung selbst für die konkreten Sachanalysen. Die Erzählungen sind auch nicht ein Unterhaltungselement, das zur Entspannung oder zum Durchatmen einlädt. Sie haben einen dialektischen Kern, der zunächst noch herausgeschält werden muss.

Was aber bedeutet diese Erkenntnis, dass die Erzählungen in den Dialogen einen dialektischen Kern haben (der auch genutzt werden sollte), für die Geschwindigkeit der Dialogerzählung und philosophischen Erörterungen in den narrativen Partien im Allgemeinen? Bringen die Rückblicke mehr Geschwindigkeit hinein, d. h. erleichtern sie es, den Lesern etwas begreiflich zu machen? Oder verlangsamen sie den Erkenntnisprozess eher, indem sie ihn durch historisches Material und Wiederholungen in der Darstellung von Einzelfällen breiter fundieren? Was also ist das philosophische Momentum der Erzählungen und ihres dialektischen Kerns?

Zur Beantwortung der Frage lohnt es, auf den weiteren Verlauf der Auseinandersetzung mit Anaxagoras im *Phaidon* zu schauen. Sokrates hatte Anaxagoras' Texte zur Hand genommen, um hinreichend begründete Antworten auf die Frage nach den Ursachen zu bekommen. Doch die eigentliche Auseinandersetzung fällt erstaunlich kurz aus. Man erfährt fast nur Negatives von der Schrift, nämlich darüber, was der Autor alles verpasst habe, obwohl er es so hätte anfangen müssen. Und das, was wir von dem, was Anaxagoras sagt, hören, ist vage:

> […] ich sah, wie der Mann die Vernunft gar nicht „zur Erklärung" benutzt und auch sonst keine Ursachen anführt für das Ordnen der Dinge, sondern Lüfte und Ätherschwaden und Gewässer angibt und vieles andere Sonderbare (*Phaid*. 98b7–c2).

Das ist nicht das Referat einer bestimmten anderen Lehre, sondern die Benennung von Unzulänglichkeiten und Kuriositäten, die an die Stelle rationaler Gründe treten. Die Distanziertheit und das Mokante in der Rede erkennt man im Plural der Worte „ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα", also „Lüfte, Ätherschwaden, Wässerchen/Gewässer", der in diesem naturphilosophischen Kontext einmalig ist. (Für den Plural des Wortes αἰθέρας findet man mittels der Online-Suche im Gesamtcorpus des Thesaurus Linguae Graecae mit zwei Ausnahmen ausschließlich unsere Stelle sowie Zitate dieser Stelle in anderen antiken und spätantiken Texten (insgesamt 12 Stellen)). Im restlichen Dialog argumentiert Sokrates selbst und mithilfe methodischer Vergleiche.

> Und mir schien, es sei ihm sehr ähnlich ergangen wie jemandem, der einerseits sagt, Sokrates tue alles, was er tue, mit der Vernunft, dann aber, wenn er versuche von allem, was ich tue, die Ursachen anzugeben, als erstes sage, dass ich deswegen jetzt hier säße, weil mein Körper aus Knochen und Sehnen zusammengesetzt ist, […] (*Phaid*. 98c2–7).

Sokrates führt das Gespräch und die Erzählung damit wieder zurück auf seine eigene aktuelle Situation und den äußeren Rahmen des philosophischen Gesprächs, das er gerade führt (und das der Inhalt des Dialogs *Phaidon* ist). Die Lehre des Anaxagoras gerät damit noch weiter aus dem Blick.

Weil schon die Prüfung der Lehre des Anaxagoras dazu geführt hatte, dass Sokrates die meiste Zeit die sachlichen Erfordernisse erörtert und eben nicht das, was Anaxagoras geschrieben oder gesagt hat, ist der Übergang zur Lösung, die Sokrates selbst vorschlägt, zur „zweiten Fahrt", fließend. Die eigentliche sachlich hinreichend begründete Forschung ergibt dabei, dass nur die Hypothesis des Eidos, also das Zugrundelegen der Bestimmtheit des gesuchten Sachunterschieds oder

DOI: 10.13173/9783447121804.694
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

kürzer gesagt: die Annahme von Ideen, es erlaubt, widerspruchsfrei zu erkennen und die eigenen Erkenntnisse zu begründen.

Im *Phaidon* ist der Rückblick auf frühere Denker und ihre Lehren also nur sehr bedingt ein philosophiehistorischer Rückgriff. Er ist in Form und Inhalt vielmehr ein Dialog, in dem verschiedene konzeptionelle und methodische Möglichkeiten erörtert und verworfen werden.

Das ist ganz ähnlich in den anderen Dialogen so, in denen wir ‚geschichtliche' Passagen, also Auseinandersetzungen mit früheren Denkern, finden. Sie stehen für alternative Denkwege oder Definitionen. Mit diesen setzt sich Platon bzw. Platons Sokrates auseinander oder vielmehr: Er nimmt sie zum Anlass für sachgeleitete dialektische Erörterungen. So werden Erkenntnisfortschritte im Dialog generiert, dabei aber wird wenig historisches Wissen aufgebaut. Es hat den Anschein, dass Platon dieses nicht um seiner selbst willen für beachtenswert gehalten hat.

Ich komme noch einmal auf den *Theaitet* zurück. Wie wird hier das fiktive Gespräch mit Protagoras eingeführt?

Theaitet schlägt eine Definition für Erkenntnis/Wissen (*epistemē*) vor: Erkenntnis/Wissen sei Wahrnehmung. Sokrates erkennt sofort den Ursprung dieses Gedankens. Theaitet habe genau dieselbe Definition gegeben wie Protagoras. Dieser habe sie nur anders ausgedrückt.

Sokrates vermutet gleich, dass Theaitet gewisse Schriften des Protagoras gelesen habe, was dieser bejaht: „Oft habe ich <sie> gelesen" (*Tht*. 152a5). Protagoras ist also indirekt, vermittelt über den jungen Theaitet, im Dialog selbst dabei. Gemeinsam mit Theaitets Vorschlag wird auch die Lehre des Protagoras diskutiert und widerlegt. Sokrates sagt explizit, dass diese Herkunft des Vorschlags es wahrscheinlich mache, dass sich eine Auseinandersetzung damit lohne. Vermutlich sei das nicht dumm, wenn es denn von Protagoras vertreten worden sei. Damit ist also die Theorie des Vorgängers Gegenstand der Prüfung im Dialog nicht so sehr als etwas Vergangenes, sondern als etwas, das in der Gegenwart des Dialogs die Meinungen der (jungen) Leute präge und daher dringend diskutiert werden müsse. Trotz dieser positiven Vorerwartung zeigt sich die Widersprüchlichkeit der Position. Sie kann nicht aufrechterhalten werden. Die Widersprüche, die aufgedeckt werden, sind ein wichtiger Baustein bei der Beantwortung der Ausgangsfrage, was Wissen/Erkenntnis denn eigentlich sei.

Im *Theaitet* ist der Rückblick auf frühere Forschungen also ein Dialog im Dialog, der an den jungen Theaitet und seine Erkenntnisfortschritte gebunden ist und dadurch auch in der Gegenwart des Dialogs stattfindet. Die Lehre des Protagoras hat konkret die Funktion, dass Sokrates offenlegen kann, dass der Homo-mensura-Satz des Protagoras im Kern eben genau die von Theaitet vorgeschlagene Gleichsetzung von Wahrnehmung und Wissen/Erkenntnis bedeutet. Daher kann Sokrates seinem Schüler Theaitet besser und schneller aufzeigen, welche Konsequenzen für die Möglichkeit sicherer intersubjektiv kommunizierbarer und vermittelbarer Erkenntnis sein Definitionsvorschlag hat (*Tht*. 152d2–e3). Dieser Effekt wird noch dadurch verstärkt, dass Sokrates betont, dass nicht nur Protagoras, sondern mit Ausnahme des Parmenides alle früheren Philosophen und sogar Homer diese relativistische Position vertreten hätten. Das Problem ist daher also gewichtig und die Herausforderung, die es zu bestehen gilt gegen alle diese großen Vorgänger, erscheint als besonders groß.

> Sokr.: Wer würde nun wohl einem so großen Heer und dessen Anführer Homer widersprechen können, ohne sich lächerlich zu machen? – Tht.: Nicht leicht „ist das", Sokrates! (*Tht*. 153a1–4)

Ist das nun eine Beschleunigung für die Behandlung des Definitionsvorschlags des Theaitets? Wohl nicht. Allerdings stimmt das nur, wenn man lediglich auf die einzelne Definition schaut und die konkrete Widerlegung im Sinn hat. Betrachtet man hingegen die theoretischen Kontexte und Fundamente dieser oder anderer Definitionen des Erken-

DOI: 10.13173/9783447121804.694
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

nens, dann wird klar, dass der Umweg gerade das leistet, was ins Zentrum des Problems führt. Theaitet lernt Implikationen und Zusammenhänge seines Vorschlags und der Lehre des Protagoras kennen (*Tht*. 160d5–e5) sowie die Aporien und Widersprüche, in die sie führen (*Tht*. 162c2–186e12). Am Ende des langen Synthese- und Analyseprozesses durch die Auseinandersetzung steht die vollständige Einsicht des Theaitet, dass Wahrnehmung und Erkenntnis nicht identifiziert werden können oder anders herum gesagt: dass Erkenntnis nicht Wahrnehmung ist (*Tht*. 186e11–12).

Die Wirkung dieser langen und mühsamen Untersuchung wird erst im folgenden Dialogteil, in dem die Gesprächspartner die These „Erkenntnis ist Meinung" prüfen wollen, wirklich deutlich. Erst dadurch, dass Theaitet hinreichend begriffen hat, dass und warum Wahrnehmung und Erkenntnis nicht das Gleiche sind, kann er sich jetzt viel direkter der schwierigen Frage widmen, was denn die Meinung ist und ob sie Erkenntnis ist (*Tht*. 187a9–b3). Die lange dialektische Auseinandersetzung mit Protagoras hat also die Grundlage dafür geschaffen, dass Theaitet die nächste Schwierigkeitsstufe bewältigen kann. Sie ist zum Momentum geworden für die eigentliche philosophische Arbeit, die Sokrates und Theaitet bevorsteht und der sie sich (jetzt) mutig stellen.

Gyburg Uhlmann

Anmerkungen

1 Klassiker sind immer noch William K. C. Guthrie, „Aristotle as a Historian of Philosophy. Some Preliminaries", in: *Journal of Hellenic Studies* 77/1 (1957), S. 35–41; Harold F. Cherniss, „Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy", in: *Journal of the History of Ideas* 12/3 (1951), S. 319–345 (Zusammenfassung zu ders. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy,* New York 1935); ders., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Bd. 1, Baltimore, Md 1944; siehe auch Christian Vogel, „Aristoteles' Forschungsüberblicke. Wissenschaft mit Rückenwind", in*: Logbuch Wissensgeschichte des SFB Episteme in Bewegung*, 10.11.2021, URL: https://www.logbuch-wissensgeschichte.de/287/aristoteles-forschungsueberblicke-wissenschaft-mit-rueckenwind/ (30.03.2023).

2 Gyburg Radke-Uhlmann, „Die energeia des Philosophen – zur Einheit von literarischem Dialog und philosophischer Argumentation in Platons Phaidon", in: *Body and Soul in Ancient Philosophy*, hg. v. Dorothea Frede u. Burkhard Reis, Berlin/New York 2009, S. 179–204.

3 Ich habe das für den Dialog *Parmenides* und in der Vorstellung der Kommentierung des Neuplatonikers Proklos in meinem Buch Gyburg Radke, *Das Lächeln des Parmenides. Proklos' Interpretationen zur Platonischen Dialogform*, Berlin/Boston 2006 ausführlich dargestellt.

4 Die Wirklichkeit und Aktion (*energeia*) von Charakteren und Dingen ist nach Aristoteles auch ein Ideal gelungener, guter Dichtung. Vgl. Gyburg Radke-Uhlmann, „Über eine vergessene Form der Anschaulichkeit in der griechischen Dichtung", in: *Antike und Abendland* 55/1 (2009), S. 1–22.

5 Auch Odysseus wird in Worten und Taten beschrieben: *Il.* 272 f.

6 Sandra Erker, *Bild und Wissen in Platons Sophistes*, Wiesbaden 2023.

7 Babut stellt deswegen für die Auseinandersetzung mit der Lehre des Protagoras im *Theaitet* fest, dass der Eindruck der vergleichsweise milderen Behandlung des Protagoras auch daraus erwachsen könne, dass Platon gar nicht die historische Position des Protagoras widerlegen wolle, sondern es ihm mehr darum gehe, seine eigene Lehre zu vermitteln. Daniel Babut, „Platon et Protagoras. L'‚Apologie' du sophiste dans le *Théétète* et son rôle dans le dialogue", in: *Revue des Études Anciennes* 84/1–4 (1982), S. 49–86, passim u. bes. S. 50.

8 Damit nimmt Platon de facto eine Position für die Erzählung in philosophisch argumentativen Kontexten vorweg, die Aristoteles in der Poetik für die Dichtung überhaupt vertritt: Aristot. *poet.*, Kap. 9, 1451b16–27.

DOI: 10.13173/9783447121804.694
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

In dieser Folge diskutieren Anne Eusterschulte und Hanna Zoe Trauer Traumwissen anhand der Himmelsleiter, die der biblische Jakob im Traum gesehen hat. Ausgehend von verschiedenen künstlerischen Darstellungen entfalten sie die impulsgebenden Kräfte und Bewegungsmuster aus den Geschichten, Deutungen und Wirkungen dieses Motivs. Insbesondere in Krisenzeiten taucht dieses Motiv immer wieder auf und verweist in einer leidvollen Gegenwart als eine Art Kippmotiv auf eine positive Zukunft.

Eine antike Vase aus dem Alten Museum in Berlin zeigt wie Athene dem Kopf des Zeus entsteigt. Wie diese Geburt mit dem Anfang der Welt und dem Aufstieg des Zeus zum Göttervater zusammenhängt und welche Rolle darin Athene spielt, erzählen die Klassischen Philolog·innen Christian Vogel, Gyburg Uhlmann und die Kuratorin der griechischen Vasen in der Antikensammlung Nina Zimmermann-Elseify.

Wissensgeschichtliche Impulse, Geschwindigkeits-, Richtungs- und Rhythmuswechsel vormoderner Wissenstransfers, die der Forschungsverbund unter dem Begriff ‚Momentum' fokussiert, können im auditiven Medium spezifisch freigelegt werden. Wie die nachfolgenden Beispiele zeigen, spiegelt der Podcast *Hinter den Dingen* in seiner Formsprache wissensgeschichtliche Phänomene, hebt hervor und macht erfahrbar, dass Variationen meist ein Resultat von Rekontextualisierungen sind, dass Impulse diese Veränderung initiieren, Wiederholungen ihnen hingegen Geltung und Wirkmacht verleihen und – zu guter Letzt – dass Diskontinuitäten und Schlaufen nicht nur den Forschungsgegenständen innewohnen, sondern auch feste Bestandteile der Erforschung vormoderner Wissenstransfers sind.

In der Folge „Engel auf der Leiter" beispielsweise wird – ausgehend von einem barocken Gemälde – das Motiv der Jakobsleiter visuell und musikalisch parallelgeführt. In dieser Parallelführung wird die Beständigkeit eines Topos, der jedoch verschiedenartig rekontextualisiert und umgedeutet wird und durch die Jahrhunderte nachhallt, greifbar. Die Melodie des Chorals „Näher, mein Gott, zu Dir", die in unterschiedlichen Klangfarben, Instrumentierungen und Tempi die Folge durchzieht, spiegelt die Vielgestalt des Motivs der Jakobsleiter. Sie bindet die Podcast-Folge dramaturgisch zusammen, macht aber vor allem die Wandlungsfähigkeit und die aus ihr resultierende Wirkmacht des Motivs nachvollziehbar.

Die Podcast-Folge „Die Kopfgeburt der Athene" wiederum setzt – ausgehend von Hesiods *Theogonie* – immer wieder neu an, um von Anfängen zu erzählen. In Hesiods Gedicht von der Entstehung der Götterwelt verbinden sich lokale und aus dem Orient überlieferte Traditionen und werden mit dem Ziel, Zeus als oberstem Gott Geltungsanspruch zu verleihen, reorganisiert. Fortan prägen sie nachhaltig die Vorstellung der griechischen Götterwelt und stoßen die vielgestaltige narrative und bildliche Verbreitung und Entfaltung dieser ‚neuen' Götterordnung an. Dieser Impulscharakter wird in der Podcast-Folge durch die Entscheidung für ein ‚Narrativ der Anfänge' dramaturgisch hervorgehoben: Inhaltlich geht es in der *Theogonie* um nicht weniger als den Anfang der Welt, die Neuordnung der griechischen Götterwelt und den Aufstieg des Zeus zum Göttervater. Das Gedicht kann als frühe politische Theorie einer strategisch klugen Herrschaft gelesen werden. Zugleich markiert es als einer der ersten schriftlich überlieferten Texte den Anfang der europäischen Literatur.

Die Episode „Die Berliner Volksbetrugsfrage" wendet sich exemplarisch einer Preisfrage der Königlichen Akademie der Wissenschaften aus dem Jahr 1780 zu – und vermittelt zugleich die komplexe Praxis akademischer Preisausschreiben. Diese werden ab dem 17. Jahrhundert zum Medium einer periodisch getakteten Öffentlichkeit mit wachsendem Adressatenkreis, wodurch sich auch ihre thematische und formale Ausrichtung verändert. So werden allmählich alte rhetorische Muster unterlaufen und neue Diskursformen und Publikumsschichten erschlossen.

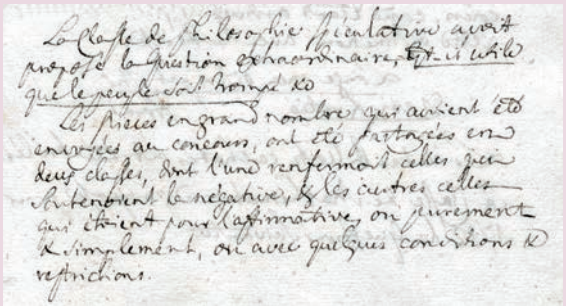


Abb. 1: Sitzungsprotokoll der Berliner Akademie der Wissenschaften vom 1. Juni 1780

DOI: 10.13173/97834471218O4.702
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 2: Michael Willmann, *Landschaft mit dem Traum Jakobs* (um 1691). Staatliche Museen zu Berlin, Bode-Museum

Dieser Transferprozess, der gerade keinem linearen oder zielgerichteten Verlaufsmuster folgt, wird in der Dramaturgie, der akustischen Ausgestaltung und im Rhythmus der Folge gespiegelt. In einer nichtlinearen Erzählbewegung – geprägt von Pausen, verschiedenen Zeitebenen und Zeitsprüngen – nimmt die Episode die konkreten Akteure, Abläufe, Themen, Medien und Praktiken als Faktoren in den Blick und macht den Transferprozess und die ihm zugrundeliegenden Wirkkräfte spürbar.

Die untersuchten Wissensbewegungen beeinflussen demnach die konkrete Ausgestaltung der einzelnen Podcast-Folgen und schlagen sich in deren Form und Zeitlichkeit nieder. Indem *Hinter den Dingen* die wissensgeschichtliche Forschung nicht im klassischen Gesprächspodcast-Format, sondern in einer komponierten, arrangierten und dramaturgisch bearbeiteten Weise präsentiert, können strukturbildende und impulsgebende Kräfte, spezifische Bewegungsmuster, Zeitlichkeiten und Rhythmen der jeweiligen Wissenstransfers aufgegriffen, ausgestellt und so intuitiv nachvollziehbar gemacht werden.

Jan Fusek, Kristiane Hasselmann, Armin Hempel & Katrin Wächter

„Kann es dem Volke nützlich sein, betrogen zu werden?“ – Die beiden siegreichen Antworten auf diese Preisfrage sind in einem Sitzungsprotokoll festgehalten, das für den Wissenschaftspodcast als Live-Berichterstattung akustisch in Szene gesetzt ist. Die lineare Struktur des Protokolls wird jedoch mehrmals unterbrochen. In diesen ‚Pausen‘ legen Isabelle Fellner, Martin Urmann und Anita Traninger ihre rhetorikgeschichtlichen Analysen dar, und die verschiedenen Erzählstränge werden miteinander verflochten.

DOI: 10.13173/9783447121804.702
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Verzeichnis der Textausgaben und Abkürzungen für antike Autoren und Werke

Die in diesem Band verwendeten Abkürzungen für die Namen antiker Autoren und deren Werke orientieren sich an den Standards des *Neuen Pauly. Enzyklopädie der Antike* (hg. v. Hubert Cancik, Helmuth Schneider, Manfred Landfester, Stuttgart 2007).

Autoren und Werke

Aisch. Pers. – Aischylos, Persae/Die Perser = *Aeschyli tragoediae cum incerti poetae prometheo*, hg. v. West, Martin L., Stuttgart 1992.

Aristot. – Aristoteles
- div. – de divinatione per somnum/Über die Traumdeutung (in Parva Naturalia/Kleine Schriften zur Naturphilosophie) = *Aristotelis Parva naturalia*, hg. v. Ross, William D., Oxford 1955.
- eth. Nic. – ethica Nicomachea/Nikomachische Ethik = *Aristotelis Ethica Nicomachea*, hg. v. Bywater, Ingram, Oxford 1894.
- hist. an. – historia animalium = *Aristotle. Historia animalium*, hg. v. Balme, David M., Cambridge, MA 2002.
- metaph. – metaphysica/Metaphysik = *Aristotelis Metaphysica*, hg. v. Jaeger, Werner, Oxford 1957.
- phys. – physica/Physik = *Aristotelis Physica*, hg. v. Ross, William, D., Oxford 1950.
- poet. – poetica/Poetik = *Aristotelis De Arte Poetica Liber,* hg. v. Kassel, Rudolf, Oxford 1964.
- pol. – politica/Politik = *Aristotelis Politica*, hg. v. Ross, William D., Oxford 1957.
- rhet. – rhetorica/Rhetorik = *Aristotelis Ars rhetorica*, hg. Kassel, Rudolf, Berlin/New York 1976.
- rhet. Alex. – rhetorica ad Alexandrum/Rhetorik an Alexander = *Anaximenis Ars rhetorica*, hg. v. Fuhrmann, Manfred, Leipzig 1966.
- soph. el. – sophistici elenchi/Sophistische Widerlegungen = *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*, hg. v. Ross, William D., Oxford 1958.
- top. – Topik = *Aristotelis Topica Et Sophistici Elenchi*, hg. v. Ross, William D., Oxford 1958.

ars medica Boudon = Galien, *Exhortation à l'art médical. Art médical*, hg. v. Boudon-Millot, Véronique, Paris 2000.

Cic. – Cicero
- Brut. – Brutus = *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia; Fasc. 4: Brutus*, hg. v. Malcovati, Henrica, Berlin/New York 1970.
- de orat. – de oratore/Über den Redner = *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia; Fasc. 3: De Oratore,* hg. v. Kumaniecki, Kazimierz F., Leipzig 1995.
- div. – de divinatione/Über die Wahrsagung = *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia; Fasc. 46: De divinatione. De fato. Timaeus*, hg. v. Plasberg, Otto; Ax, Wilhelm, Stuttgart 1965.
- fin. – de finibus bonorum et malorum/ Über das höchste Gut und das größte Übel = *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia; Fasc. 43: De finibus bonorum et malorum*, hg. v. Moreschini, Claudio, Berlin/ Boston 2005.
- inv. – de inventione/Über die Auffindung = *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia; Fasc. 2: Rhetorici libri duo qui vocantur, De inventione*', hg. v. Ströbel, Eduard, Leipzig 1977.
- orat. – orator/Der Redner = *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia; Fasc. 5: Orator,* hg. v. Westman, Rolf, Berlin/Boston 2002.
- Tusc. – Tusculanae Disputationes = *M. Tulli Ciceronis Tusculanae disputationes*, hg. v. Giusta, Michelangelo, Turin 1984.
- Verr. – in Verrem = *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia; Fasc. 13: In C. Verrem Actionis Secundae Libri IV, V*, hg. v. Klotz, Alfred, Leipzig 1959.

DOI: 10.13173/9783447121804.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Coll., Lib. inc. – Collectiones medicae, Libri incerti = *Oribasii Collectionum medicarum reliquiae.* Bd. 4: *Libri XLIX–L; Libri incerti; Eclogae medicamentorum*, hg. v. Raeder, Hans, Leipzig 1933.
Eur. – Euripides
– Hel. – Helena
– Iph. A. – Iphigenia Aulidensis/Iphigenie in Aulis = *Euripidis Fabulae*, Bd. 3: *Helena; Phoenissae; Orestes; Bacchae; Iphigenia Aulidensis; Rhesus*, hg. v. Diggle, James, Oxford 1994.
Gal. sympt. diff. – Galen, De symptomatum differentiis = *Galeni De symptomatum differentiis*, hg. v. Gundert, Beate, Berlin 2009.
Hippokr., Prognostikon – Prognosen = *Œuvres complètes d'Hippocrate*, Bd. 2, hg. v. Littré, Émile, Amsterdam 1961.
Hdt. – Herodot, Historien = *Herodoti Historiae.* 2 Bde., hg. v. Hude, Carolus, Oxford 1927.
Hes. erg. – Hesiod, opera et dies/Werke und Tage = *Hesiodi Theogonia, Opera Et Dies, Scutum. Fragmenta Selecta*, hg. v. Solmsen, Friedrich; Merkelbach, Rudolf; West, Martin L., Oxford 1983.
Isokr. or. – Isokrates, orationes/Reden = *Isocrates. Opera Omnia*, hg. v. Mandilaras, Basil G., 3 Bde., München/Leipzig 2003.
Laktanz div. inst. – divinae institutiones/Göttliche Unterweisungen = *L. Caeli Firmiani Lactanti Opera Omnia:* Bd. 1: *Divinae Institutiones Et Epitome Divinarum Institutionum*, hg. v. Brandt, Samuel, Wien/Leipzig 1890.
Lucr. – Lukrez, De rerum natura/Über die Natur der Dinge = *T. Lucretius Carus. De rerum natura libri VI,* hg. v. Deufert, Marcus, Berlin/Boston 2019.
Paulos epit. med. – epitome medicinae = *Paulos Aiginetes, Epitome iatrike,* 2. Bde., hg. v. Heiberg, Johan L., Leipzig 1921–1924.
Petrarca, Fam. – Francesco Petrarca, Familiarum rerum libri/ Bücher der Vertraulichkeiten = Pétrarque, Francesco, Lettres familières/Rerum familiarum, hg. v. Rossi, Vittorio, üb. v. Longpré, André, 6 Bde., Paris 2002–2015.
Plat. – Platon
– Euthyphr. – Euthyphron
– apol. – Apologie
– Krit. – Kriton
– Phaid. – Phaidon
– Krat. – Kratylos
– Tht. – Theaitetos
– soph. – Sophistes/Der Sophist
– polit. – Politikos/Der Staatsmann = *Platonis Opera,* Bd. 1: *Tetralogiae I–II*, hg. v. Duke, E. A. et al., Oxford 1995.
– Parm. – Parmenides
– Phil. – Philebos
– symp. – Symposion
– Phaidr. – Phaidros
– Alk. 1 – Alkibiades maior = *Platonis Opera,* Bd. 2*: Tetralogiae III–IV*, hg. v. Burnet, John, Oxford 1901.
– Charm. – Charmides
– Lach. – Laches
– Lys. – Lysis
– Euthyd. – Euthydemos
– Prot. – Protagoras
– Gorg. – Gorgias
– Men. – Menon
– Hipp. mai – Hippias maior
– Hipp. min. – Hippias minor
– Ion
– Mx. – Menexenos = *Platonis Opera,* Bd. 3*: Tetralogiae V–VII*, hg. v. Burnet, John, Oxford 1903.
– Tim. – Timaios
– Kritias = *Platonis Opera,* Bd. 4: *Tetralogia VIII*, hg. v. Burnet, John, Oxford 1978.
– leg. – leges/ /Nomoi/Die Gesetze = *Platonis Opera,* Bd. 5: *Tetralogia IX*, hg. v. Burnet, John, Oxford 1907.
– rep. – de re publica/Politeia/Der Staat = *Platonis Rempublicam*, hg. v. Slings, Simon R., Oxford 2003.
Plin. nat. – Plinius der Ältere, naturalis historia/ Naturforschung = *C. Plini Secundi naturalis historiae libri XXXVII*, 6 Bde., hg. v. Mayhoff, Karl, Stuttgart/München 1967–2002.
Plut. Caes. – Plutarch, Leben des Caesar aus vitae parallelae/ Parallelbiographien = *Plutarchi vitae parallelae*, Bd. 2, hg. v. Ziegler, Konrat; Gärtner, Hans, Stuttgart/Leipzig 1994.
Prokl. in rep. – Proklos, in rem publicam commentarii/ Kommentar zu Platons Politeia = *Procli diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, 2 Bde., hg. v. Kroll, Wilhelm, Leipzig 1899–1901.
Quint. inst. – Quintilian, institutio oratoria/Ausbildung des Redners = *M. Fabi Qvintiliani Institvtionis oratoriae libri dvodecim,* hg. v. Winterbottom, Michael, 2 Bde., Oxford 1970.
Rhet. Her. – Rhetorica ad C. Herennium = *Rhétorique à Herennius,* hg. v Achard, G., Paris 1989.
Sen. epist. – Seneca minor, epistulae morales ad Lucilium/Briefe über Ethik an Lucilius = *L. Annaei Senecae: Ad Lucilium Epistulae Morales*, 2 Bde. hg. v. Reynolds, Leighton D., Oxford 1965.

DOI: 10.13173/97834471218O4.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Sen. suas. – Seneca maior, suasoriae/Beratungsreden = *L. Annaeus Seneca maior. Oratorum et rhetorum sententiae divisiones colores*, hg. v. Håkanson, Lennart, Leipzig 1989.
Sol. – Solon = *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati,* Bd. 2: *Callinus. Mimnermus. Semonides. Solon. Tyrtaeus. Minora adespota*, hg. v. West, Martin L., Oxford 1992, S. 139–165.
Suet. – Sueton
– Aug. – divus Augustus/der göttliche Augustus
– Iul. – divus Iulius/der göttliche Julius Caesar = *C. Svetoni Tranqvilli De vita Caesarvm libros VIII et De grammaticis et rhetoribus liber*, hg. v. Kaster, Robert A., Oxford 2016.
Val. Max. – Valerius Maximus, facta et dicta memorabilia/erinnernswerte Taten und Aussprüche = *Valerius Maximus. Memorable Doings and Sayings I & II*, hg. u. übers. v. D. R. Shackleton Bailey, Cambridge, MA/London 2000.

Fragmente

Anaxandrides fr. Kassel-Austin – Fragment von Anaxandrides, in: *Poetae Comici Graeci (PCG)*, Bd. 2: *Agathenor - Aristonymus*, hg. v. Kassel, Rudolf; Austin, Colin, Berlin/Boston 1991.
Carcinus Snell – Fragment von Carcinus, in: *Tragicorum Graecorum Fragmenta (TrGF)*, Bd. 1: *Didaskalien, Kataloge, Fragmente kleinerer Tragiker*, hg. v. Snell, Bruno; Kannicht, Richard, Göttingen 1971.
Demodocus fr. West – Fragment von Demodocus, in*: lambi et Elegi Graeci Ante Alexandrum Cantati,* Bd. 2: *Callinus, Mimnermus, Semonides, Solon, Tyrtaeus, Minora Adespota*, hg. v. West, Martin L., Oxford 1992.
Euenus fr. West = Fragment von Euenus, in*: lambi et Elegi Graeci*, Bd. 2: *Ante Alexandrum Cantati*, hg. v. West, Martin L., Oxford 1992.
Theodectes Snell = Fragment von Theodectes, in: *Tragicorum Graecorum Fragmenta (TrGF),* Bd. 1: *Didaskalien, Kataloge, Fragmente kleinerer Tragiker*, hg. v. Snell, Bruno; Kannicht, Richard, Göttingen 1971.
fr.trag.adesp. Snell = fragmenta tragica adespota/Fragmente unbekannter Tragiker, in: *Tragicorum Graecorum Fragmenta (TrGF),* Bd. 1 (*Didaskalien, Kataloge, Fragmente kleinerer Tragiker*), hg. v. Snell, Bruno; Kannicht, Richard, Göttingen 1971.
fr.lyr.adesp. Page (PMG) = fragmenta lyrica adespota/Fragmente unbekannter Tragiker, in: *Poetae Melici Graeci (PMG),* Oxford 1962.
fr.adesp.eleg. West = fragmenta adespota elegiac/Fragmente unbekannter Elegiker, in: *lambi et Elegi Graeci Ante Alexandrum Cantati*, Bd. 2: *Callinus, Mimnermus, Semonides, Solon, Tyrtaeus, Minora Adespota*, hg. v. West, Martin L., Oxford 1992

DOI: 10.13173/9783447121804.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abbildungsnachweise

MODI

Wissen im Traum. Hanna Zoe Trauer
Abb. 1: *Traum des Pharaos, Joseph deutet den Traum des Pharaos. Goldene Haggada*, Katalonien, um 1320. 101 Bl., 245 × 190/200 cm, Pergament. London, British Library, Add. Ms 27210, fol. 7 (Detail) © From the British Library archive.

Malerei als *scientia*? Mira Becker-Sawatzky
Abb. 1, 2, 5: Leonardo da Vinci, *Sala delle Asse (Camera dei moroni)* (1498). Fresko. Mailand, Castello Sforzesco © Comune di Milano/ Ranzani – Tutti i diritti riservati.
Abb. 3: nach Leonardo da Vinci, *Schlaufen- und Knotenformation und in der Mitte eine Plakette mit der Inschrift ACADEMIA LEONARDI VIN – sog. Fünfter Knoten* (1490–1500). Kupferstich, 298 × 212 mm. London, British Museum © The Trustees of the British Museum.
Abb. 4: Leonardo da Vinci, *Studien für einen Zentralbau, Aufriss und Grundriss einer Kirche mit weiteren Skizzen und Notizen* (ca. 1487–1490). Feder und Tinte auf Papier, 21,4 × 14,6 cm. Paris, Institut de France, Ms. B (Ms 2173), fol. 95v © RMN-Grand Palais (Institut de France) / René-Gabriel Ojéda.
Abb. 6: Leonardo da Vinci, *Polyeder (Exacedron elevatus)* (ca. 1496–1498). Mit Tempera kolorierte Federzeichnung für Luca Paciolis *Compendium de divina proportione*. Mailand, Biblioteca Ambrosiana, S. P. 6, Fig. XI, fol. 96v © Veneranda Biblioteca Ambrosiana/Mondadori Portfolio.
Abb. 7: Leonardo da Vinci, *Porträt eines Mannes mit Notenblatt – Der Musiker* (1485–Anfang der 1490er-Jahre). Tempera und Öl auf Holz, 44,7 × 32 cm. Mailand, Pinacoteca Ambrosiana © Veneranda Biblioteca Ambrosiana/Mondadori Portfolio.
Abb. 8: Mailänder Maler (Marco d'Oggiono zugeschrieben), *Porträt eines jungen Mannes – sog. Archinto-Porträt* (1494). Öl auf Holz, 53,3 × 38,1 cm. London, National Gallery © The National Gallery, London / Scala, Florence.
Abb. 9: Bartolomeo Suardi, genannt Bramantino, *Anbetung der Könige* (um 1495/1500). Öl auf Holz, 56,8 × 55 cm. London, National Gallery © The National Gallery, London / Scala, Florence.
Abb. 10: Bartolomeo Suardi, genannt Bramantino, *Madonna mit Kind und Engeln (Madonna Soli Deo)* (um 1512). Fresko übertragen auf Leinwand, 240 ×x 135 cm. Mailand, Pinacoteca di Brera © Pinacoteca di Brera, Milano – MiC.
Abb. 11: Zusammenstellung der Abb. 9 und 10 mit Vermessungslinien nach dem goldenen Schnitt: Mira Becker-Sawatzky.
Abb. 12: Leonardo da Vinci und Werkstatt (Ambrogio de Predis), *sog. Felsgrottenmadonna* (1493–1508). Öl auf Holz, 189,5 × 120 cm. London, National Gallery © The National Gallery, London / Scala, Florence.
Abb. 13: Bernardo Zenale, *Madonna mit Kind und Heiligen in einer Grotte* (um 1510). Öl und Tempera auf Holz, 177,8 × 123,2 cm. Denver, Denver Art Museum, Gift of the Samuel H. Kress Foundation, 1961.173 © Photography courtesy Denver Art Museum.
Abb. 14: Bartolomeo Suardi, genannt Bramantino, *Muse Erathon* (1501–1503). Fresko. Detail des Musenzyklus aus dem *studiolo* des Castello di Voghera. Foto: privat.
Abb. 15: Prospectivo Melanese depictore, *Frontispiz der Antiquarie prospetiche Romane* (um 1496). Holzschnitt, Rom, Biblioteca Casanatense © Roma, Biblioteca Casanatense, MiBACT.
Abb. 16: Antonio Pollaiuolo, *Prospectiva – Detail des Grabmals von Papst Sixtus IV.* (1484–1493). Bronze. Rom, Museo del tesoro di San Pietro © Bologna, Fototeca Zeri.

Modi (al)chemischen Wissens. Volkhard Wels
Abb. 1–4: *Rosarium Philosophorum*, Frankfurt a. M. 1550, fol. M4r, Y3r, F3v, a4r. London, Wellcome Library.

DOI: 10.13173/97834471218O4.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 5, 6: Leonard Thurneysser, *Quinta essentia*, Leipzig 1574, S. 26, S. 128. Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin, Sign. 4° Mu 2011 <a>.
Abb. 7: Basilius Valentinus, *Zwölff Schlüssel*, in: ders., *Ein kurtzer summarischer Tractat* […] *Von dem grossen Stein der uhralten* […], Franckenhausen 1602, S. 29. Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin, Sign. Mu 653.
Abb. 8: *Rechter Gebrauch der Alchimei*, Frankfurt a. M. 1531, Titelblatt. Zürich, ETH-Bibliothek, Rar 10207.
Abb. 9: Petrus Kertzenmacher, *Alchimi vnd Bergwerck*, Straßburg 1534, Titelblatt. München, Bayerische Staatsbibliothek, Res/4 Alch. 39.

Die Liste als epistemisches Format.
Eva Cancik-Kirschbaum & Ingo Schrakamp
Abb. 1: Zeichenformen AB, ARARMA$_2$, U$_4$, UNUG, Schriftstufe Uruk IV/Späturuk-Zeit (ca. 3300–3100 v. Chr.). Umzeichnung K. Cassar auf Grundlage von *Cuneiform Digital Library Sign List*: *Late Uruk Period*, URL: https://cdli.ox.ac.uk/wiki/sign_lists, https://cdli-gh.github.io/proto-cuneiform_signs/ (13.06.2023).
Abb 2–6: Umzeichnungen K. Cassar nach Robert K. Englund, „Texts from the Late Uruk Period", in: *Mesopotamien. Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit. Annäherungen 1*, hg. v. Pascal Attinger u. Markus Wäfler, Orbis Biblicus et Orientalis 160/1, Fribourg/Göttingen 1998, S. 97, 104 u. 105.
Abb. 7: Berufsnamenliste *ED Lu$_2$ E* aus Gasur (Yorgan Tepe), heutiger Nordirak, Akkade-Zeit (ca. 2300–2181 v. Chr.). IM 050713, Umzeichnung K. Cassar nach Foto unter *Cuneiform Digital Library Initiative* Nr. P213482. URL: https://cdli.mpiwg-berlin.mpg.de/dl/photo/P213482.jpg (14.06.2023).
Abb. 8: Mathematische Tafel aus Sippar (?), Altbabylonische Zeit (ca. 2003–1595 v. Chr.). Eleanor Robson, *Mathematics in Ancient Iraq. A Social History*, Princeton 2008, S. 48–49 Fig. 2.10.
Abb. 9: Tontafel aus Šuruppag mit Darstellung von Knotenstrukturen, Frühdynastisch IIIa-/Fara-Zeit (ca. 2575–2475 v. Chr.). VAT 9130, *Cuneiform Digital Library Initiative* Nr. P010670. URL: https://cdli.mpiwg-berlin.mpg.de/dl/photo/P010670.jpg (13.06.2023).
Abb. 10: Umzeichnung von Knotenstrukturen auf Tontafel aus Šuruppag, Frühdynastisch IIIa-/Fara-Zeit (ca. 2575–2475 v. Chr.). Hagan Brunke, „Embedded Structures. Two Mesopotamian Examples", in: *Cuneiform Digital Library Bulletin* 2015:006, Figure 1–14.

Handlungswissen und Strukturwissen.
Linda Gennies
Abb. 1: *Compilation of legal and language texts* (1. Hälfte 15. Jh.). Cambridge University Library, MS Dd.12.23, fol. 67v © Reproduced by kind permission of the Syndics of Cambridge University Library (CC BY-NC 3.0).
Abb. 2: Georg von Nürnberg, *Italienisch-deutsches Sprachbuch* (1424). Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 12514, fol. 95r. URL: http://data.onb.ac.at/dtl/8371294 (Public Domain Mark 1.0).
Abb. 3: *Vocabularium ad discendum Latinū Gallicū et Teutonicū*, Antwerpen: Adriaen van Liesvelt, 1495, o. P. (Detail). Manchester, The University of Manchester Library, John Rylands Research Institute and Library, Incunable Collection, 19977. URL: https://luna.manchester.ac.uk/luna/servlet/detail/Manchester~20~20~1200~224338 (05.04.2024) © The University of Manchester Library (CC BY-NC-SA 4.0).
Abb. 4: Noel van Barlainmont, *Vocabulare van nieusge ordineert, eñ weder om gecorrigeert*, Antwerpen: Jacob van Liesvelt, 1527, fol. A2r (Detail). Bayerische Staatsbibliothek, 4 L.g.sept. 31. Münchener DigitalisierungsZentrum, Digitale Bibliothek, URL: http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10163875-3 (05.04.2024) (NoC-NC/1.0).
Abb. 5: Gabriel Meurier, *Colloqves, ov novvelle invention de propos familiers*, Antwerpen: Christoph Plantin, 1557, fol. A3v (Detail). Bayerische Staatsbibliothek, 4 L.lat.f. 32. Münchener DigitalisierungsZentrum, Digitale Bibliothek, URL: https://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10164132-5 (05.04.2024) (NoC-NC/1.0).
Abb. 6: Daniel Martin, *New Parlement / Oder Hundert Kurtzweilige / doch nutzliche / Gespråch / Frantzösisch vnd Teutsch*, Straßburg: Lazarus Zetzner (Erben), 1637, S. 244 (Detail). Passau, Staatliche Bibliothek, S nv/Pcd (b) 3. Münchener DigitalisierungsZentrum, Digitale Bibliothek, URL: https://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb11346573-6 (05.04.2024) (NoC-NC/1.0).
Abb. 7: Robert des Pepliers, *Grammaire royale françoise & allemande*, Berlin: Johann Völcker, 1689, fol. Z5r. Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, A/373449. Hamburger Kulturgut Digital, URL: https://resolver.sub.uni-hamburg.de/kitodo/PPN722584083 (23.03.2024) (CC BY-SA 4.0).

DOI: 10.13173/9783447121804.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Podcast as Research | Modi. Jan Fusek, Kristiane Hasselmann, Armin Hempel & Katrin Wächter

Abb. 1: „Fragment 7495“. *Aegyptische Inschriften aus den Königlichen Museen zu Berlin*, hg. v. d. Generalverwaltung, Bd. 1, Leipzig 1913, S. 3. Internet Archive, URL: https://archive.org/details/aegyptischeinscho1kn/page/3/mode/1up (02.04.2024) (Public Domain Mark 1.0)

Abb. 2: Dreischrittiger Transkriptions- und Rekonstruktionsprozess von Roman Gundacker für die Hinter-den-Dingen-Folge im Rahmen seines ERC Starting Grants „Challenging Time(s): A New Approach to Written Sources for Ancient Egyptian Chronology“, finanziert durch den Europäischen Forschungsrat (ERC) innerhalb des Forschungs- und Innovationsprogrammes Horizon 2020 der Europäischen Union, angesiedelt am Österreichischen Archäologischen Institut, Abteilung Altertumswissenschaften der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (2018–2023; Grant Agreement № 757951).

MATERIAL & MEDIUM

Epistemische Materialität. Anne Eusterschulte

Abb. 1, 2: Niccolò di Pietro, Augustinus und Alypius erhalten Besuch von Ponticianus (1413–1415). Tempera auf Holz, 27,4 × 20,3 cm. Lyon, Musée des Beaux-Arts, Inv. Nr. D 2009.5.1. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Saint_Augustine_and_Alypius_Receiving_Ponticianus# (05.04.2024). Avec l'aimable autorisation du Musée des Beaux-Arts de Lyon, Foto: Lyon, MBA/Alain Basset (Public Domain Mark 1.0).

Abb. 3: al-Jazari, *Kitāb fī maʿrifat al-ḥiyal al-handasiyya (Buch des Wissens von sinnreichen mechanischen Vorrichtungen*), östl. Türkei oder Syrien 715/1315. Wasserfarbe, Gold und schwarze Tinte auf Papier, 30,8 x 19,7 cm. Washington, National Museum of Asian Art, Smithsonian Institution, Freer Collection, F1930.76 © National Museum of Asian Art, Smithsonian Institution, Freer Collection, Purchase – Charles Lang Freer Endowment, F1930. 76.

Abb. 4: Zweites Autorenbild – Atelier des Dioskurides. Wiener Dioskurides, Byzanz, um 512. Tinte und Pigment auf Pergament, ca. 30 × 37 cm. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Med. gr. 1, fol. 5v. URL: https://de.wikipedia.org/wiki/Wiener_Dioskurides#/media/Datei:Autorenbild_(Wiener_Dioskurides).jpg (01.04.2024) (Public Domain Mark 1.0).

Abb. 5: Giordano Bruno Nolani, *De monade numero et figura liber consequens quinque deminimo magno & mensura ; item de innumerabilibus, immenso & infigurabili, su de universo & mundis libri octo*, Frankfurt a. M.: Wechel & Fischer, 1591, S. 49. Halle (Saale), Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, URL: http://dx.doi.org/10.25673/opendata2-438 (04.04.2024) (Public Domain Mark 1.0).

Ästhetische Materialität. Claudia Reufer

Abb. 1: Putten-Meister, Frontispiz, in: Plinius d. Ä., *Naturalis Historia*, Venedig: Nicolaus Jenson, 1472. 360 Bl., 420 × 290 mm, auf Pergament. Padua, Biblioteca del Seminario di Padova, cod. K.1.9, c. 2or © Biblioteca del Seminario di Padova.

Abb. 2: Giovanni Vendramin, Frontispiz, in: Plinius d. Ä., *Naturalis Historia*, Venedig: Johannes de Spira, 1469, Bd. 1. 196 Bl., 269 × 398 mm, auf Pergament. Ravenna, Biblioteca Classense, inc. 670/I, fol. 1r © Laboratorio Fotografico Istituzione Biblioteca Classense.

Abb. 3: Girolamo da Cremona, Frontispiz für die *Physik*, in: Aristoteles, *Opera*, Venedig: Andreas Torresanus de Asula und Bartholomaeus de Blavis, 1483. 375 Bl., 409 × 272 mm, auf Pergament. New York, Pierpont Morgan Library, PML 21194, fol. 2r © The Morgan Library & Museum, New York. Purchased by J. P. Morgan, Jr., 1919.

Abb. 4: Girolamo da Cremona, Frontispiz, in: *Decretum Gratiani* mit der Glosse von Johannes Teutonicus und Bartholomaeus Brixiensis, Venedig: Nicolaus Jenson, 1477. 411 Bl., 425 × 280 mm, auf Pergament. Gotha, Forschungsbibliothek Gotha der Universität Erfurt, Mon.typ 1477 2° 12, fol. 2r. Digitale Historische Bibliothek Erfurt/Gotha, URL: https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:urmel-ufb-156071 (05.04.2024) (Public Domain Mark 1.0).

Abb. 5: Putten-Meister (Pico-Meister?), Verkündigung mit D-Initiale, in: Giovanni di Dio, *Columba. Tractatus asceticus*, 1475–80. 117 Bl., 240 × 170 mm, Pergament. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, cod. Vindobonensis Palatinus 1591, fol. 69v © Österreichische Nationalbibliothek.

Abb. 6: Gaspare da Padova, E-Initiale, in: Eusebius, *Chronici canones*, 1485–1488. 150 Bl., Pergament, 330 × 230 mm. London, British Library, Royal MS 14 CIII, fol. 2r (Detail) © Album / British Library / Alamy Stock Foto.

Abb. 7: Meister des Londoner Plinius, Frontispiz mit N-Initiale, in: Diodor, *Bibliothecae historicae*, um 1478–1480. 208 Bl., 335 × 230 mm, auf Pergament. Bologna, Bibl. Univ., MS 618, fol. 1r © Alma

DOI: 10.13173/97834471218O4.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Mater Studiorum Università di Bologna – Biblioteca Universitaria di Bologna.
Abb. 8: Benedetto Padovano, Frontispiz, in: Justinian, *Digestum Novum* mit der Glossa des Accursius, Venedig: Nicolaus Jenson, 1477. 410 Bl., 419 × 278 mm, auf Pergament. Gotha, FB Gotha, Mon.typ 1477 2° 13, fol. 2r. URL: https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:urmel-4baec76b-381d-4fa1-bb61-01452ec29caa5 (05.04.2024) (Public Domain Mark 1.0).
Abb. 9: Meister des Londoner Plinius, Frontispiz, in: Vergil, *Opera* [*Bucolica, Georgica, Aeneis*]. Venedig: Antonio di Bartolomeo da Bologna, 1476. London, British Library, C. 19. e.14, fol. a2r. *The Painted Page. Italian Renaissance Book Illumination 1450–1550*, Ausst. Kat. hg. v. Jonathan J. G. Alexander, München/New York 1994, S. 183.
Abb. 10: Meister des Londoner Plinius, Miniaturseite mit der Züchtigung des Pan, in: *Breviarium* (Karthäuser), um 1476–1480. 311 Bl., 180 × 125 mm, auf Pergament. Oxford, Bodleian Library, MS Canon. Lit. 410, fol. 234v © The Bodleian Libraries, University of Oxford (CC BY-NC 4.0).

Kontingenzbewältigung der Stoffvielfalt. Helge Wendt
Abb. 1: Georg Agricola, *Berckwerck-Buch. Darinn nicht Allain alle Empter Instrument Gezeug, vnd alles, so zu diesem Handel gehörig, mit figuren vorgebildet, vnd klärlich beschrieben; Sondern auch, wie ein rechtverstendiger Berckmann seyn sol, vnd die Gäng außzurichten seyen*, übers. v. Philipp Bech, Frankfurt 1580, S. 483. Rara-Sammlung des MPIWG, DOI: https://doi.org/10.48644/868384437 (Public Domain Mark 1.0).

(Al)Chemische Stoffe. Simon Brandl
Abb. 1: Heinrich Khunrath, *Amphitheatrum sapientiae aeternae solius verae christiano-kabalisticum, divino-magicum, nec non physico-chymicum, tertriunum, catholicon*, Hanau: Antonius, 1609, S. 70/71. Digitale Sammlungen der Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, URL: https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:gbv:3:1-366126 (Public Domain Mark 1.0).
Abb. 2: Georg Agricola, *De re metallica libri XII: Qvibus Officia, Instrumenta, Machinae, ac omnia deniq*[*ue*] *ad Metallicam spectantia, … describuntur, sed & per effigies … ob oculos ponuntur*, Basel: Hieron. Frobenius, 1561, S. 336. Münchener DigitalisierungsZentrum, URL: https://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb11193455-0 (05.04.2024) (NoC-NC/1.0).
Abb. 3–4: Michael Maier, *Atalanta fugiens, hoc est, emblemata nova de secretis naturae chymica*, Oppenheim: Hieronymus Galler, 1618, S. 56–57. München, Bayerische Staatsbibliothek, Res/4 Alch. 54. Münchener DigitalisierungsZentrum, Digitale Bibliothek, URN: urn:nbn:de:bvb:12-bsb00093627-2 (05.04.2024) © Bayerische Staatsbibliothek (CC BY-NC-SA 4.0).

Dichten in Gold und Lasur. Antonia Murath
Abb. 1: Thüring von Ringoltingen, *Die Historie von Reymunden und Melusina*; Konrad von Würzburg, *Partonopier und Meliur*, Hall in Tirol 1471. Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. germ. fol. 1064, fol. 55r. Digitalisierte Sammlungen der Staatsbibliothek zu Berlin, URL: http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB0001047100000000 (05.04.2024) (Public Domain Mark 1.0).
Abb. 2: Auszug aus Aristoteles, *Ethica Nicomachea; Metaphisica*, übersetzt von Robert Grosseteste u. Guillaume de Moerbeke, ca. 1301–1325. Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati, L.III.17, fol. 1r © Abbazia di Monte Oliveto Maggiore O.S.B. Oliv. Asciano. Biblioteca comunale degli Intronati, Istituzione del Comune di Siena.

daz gewürhte was sô wilde. Carolin Pape
Abb. 1: Ulrich von Zatzikhoven, *Lanzelet*, Straßburg 1420. Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Pal. germ. 371, fol. 1v. Bibliotheca Palatina digital, URL: https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bsz:16-diglit-22146 (05.04.2024) (Public Domain Mark 1.0).

Sprechen lernen mit dem Auge. Horst Simon
Abb. 1: Matthias Kramer, *Vollständige Italiänische Grammatica das ist: Toscanisch=Romanische Sprach=Lehre*, Nürnberg 1674, S. 9. Münchener DigitalisierungsZentrum, Digitale Bibliothek, URL: https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb10588098 (05.04.2024) (NoC-CN/1.0).
Abb. 2: Johann Georg Otliker, *Sehr nutzliches Sprach-Büchlein / in Frantzösisch und Teutsch.* Nürnberg: Johann Hoffmann 1695, S. 34. Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, A/373451. Hamburger Kulturgut Digital, URL: https://resolver.sub.uni-hamburg.de/kitodo/PPN749810300? (05.04.2024) (Public Domain Mark 1.0).

Podcast as Research | Material & Medium. Jan Fusek, Kristiane Hasselmann, Armin Hempel & Katrin Wächter
Abb. 1: Büste des Gaius Julius Caesar (1. Hälfte 1. Jh. n. Chr.), Basalt, grün mit Sockel, Glasmasse,

DOI: 10.13173/9783447121804.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

weiß (Augen), Höhe 41 cm. Berlin, Staatliche Museen zu Berlin – Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Antikensammlung im Alten Museum, Inv.-Nr. SK 342. Foto: Kristiane Hasselmann.
Abb. 2: Johann Kunckel zugeschrieben, Teekanne aus Goldrubinglas (2. Hälfte 17. Jh.). Goldrubinglas, mundgeblasen, geformt, Montierung aus vergoldetem Silber, 12 × 17,3 cm. Berlin, Stiftung Stadtmuseum Berlin, Inventar-Nr. II 62/518 A. Foto: Michael Setzpfand, Berlin (CC BY-NC-ND).
Abb. 3: Trinkhorn, sog. Greifenklaue (Mitte 15. Jh.). Wisenthorn, Kupfer, gegossen, getrieben, graviert und vergoldet, 34,4 × 47,5 × 12,4 cm, Gewicht: 1648,5 g. Berlin, Staatliche Museen zu Berlin – Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Kunstgewerbemuseum, Ident. Nr. K 4178. Foto: Kristiane Hasselmann.

PRAKTIKEN

Wissen im Wettbewerb. Vladimir Glomb & Martin Urmann
Abb. 1: Ausgabe der ersten Preisschriften an der Académie française von 1671. *Recueil de plusieurs pièces d'éloquence et de poésie, présentées à l'Académie française pour les prix de l'année 1671*, Paris 1696. Paris, Bibliothèque nationale de France, URL: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1518306n (23.03.2024) (Public Domain Mark 1.0).
Abb. 2: Auszug aus den Sitzungsprotokollen der Akademie von Dijon mit der Auflistung der Eingaben zur Preisfrage von 1750 (inkl. der gekürten Schrift n°7 von Rousseau). Dijon, Archives de l'Académie de Dijon, fonds privé, 128 J 46, fol. 69. Foto: Martin Urmann.
Abb. 3: Auszug aus dem Jurybericht der Académie de Besançon zur Preisfrage von 1756. Besançon, Bibliothèque municipale de Besançon, Ms Académie 17, fol. 1. URL: https://memoirevive.besancon.fr/ark:/48565/3bcjdh1n875 f/9a85ac12-864 f-4 fed-bdfb-e8713cc7eb58 (21.03.2024) (Public Domain Mark 1.0).
Abb. 4: Manuskript der gekürten Schrift n°3 von Durey d'Harnoncourt zur Preisfrage der Académie de Besançon von 1756. Besançon, Bibliothèque municipale de Besançon, Ms Académie 17, fol. 184. URL: https://memoirevive.besancon.fr/ark:/48565/3bcjdh1n875 f/8e234ddf-62bc-41 f9-a629-81bbb4cd2 fe4 (21.03.2024) (Public Domain Mark 1.0).
Abb. 5: Sungyang-Akademie in Kaesŏng. Foto: Martin Gehlmann
Abb. 6: Prüfungsbewertungen der Pyŏngsan-Akademie. URL: https://archive.aks.ac.kr/link.do?dataUCI=G002+AKS+KSM-XG.1789.4717-20101008.B011a_020_00024_YYY (21.03.2024) (CC BY-NC-ND).
Abb. 7: Musŏng-Akademie. *kangsŭmnye. Musŏng sŏwŏn wŏnji*, hg. v. Kim Rin'gi, Chŏngŭp Kreis 1936, 2:37a.

Paratextualisierung als Wissenspraxis. Matthias Grandl
Abb. 1: *C. Suetoni Tranquilli de uita Caesarum libros VIII et de grammaticis et rhetoribus librum*, hg. v. Robert A. Kaster, Oxford 2016, S. 34, 41, 45 u. 50–54. Zusammenstellung: Matthias Grandl.
Abb. 2: Ausschnitt aus dem Inhaltsverzeichnis zum 11. Buch von Plinius' *Naturalis Historia*. *C. Plinii Secundi Naturalis historiae libri XXXVII*, Venedig: Johann von Speyer, 1469. Paris, Bibliothèque nationale de France, Rés. Vélins 493–494, o. P. (S. 18 des Digitalisats). URL: http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb120116027 (23.03.2024) © Bibliothèque nationale de France.
Abb. 3, 4: Inhaltsverzeichnis des 11. Buches der Plinius'schen Enzyklopädie. *C. Plinii Secundi Naturalis Historiae Libri XXXVII*, hg. v. Karl Mayhoff, Vol. I, Libri I–VI, Stuttgart/Leipzig 1996, S. 34–39. Mit freundlicher Genehmigung von © De Gruyter, Reprint 2013.

Oribasios und die galenische Temperamentenlehre. Maria Börno
Abb. 1, 2: Illustrationen: Maria Börno.

Praktiken der Texttradition. Annette Heinrich
Abb. 1: Unbekannter Maler, *Urinschau*, Öl auf Leinwand, 113 × 90,5 cm. Wellcome library 44749i, URL: https://wellcomecollection.org/works/b3c7bz95/images?id=c2w7gmnd (10.04.2023) (Public Domain Mark 1.0).

Annotationen im Medienwandel. Felix Ernst, Germaine Götzelmann, Philipp Hegel, Christoph Kalchreuter, Michael Krewet, Andrea Rapp, Torsten Schenk & Danah Tonne
Abb. 1: „veni, vidi, vici", nach ASCII als Bytefolge codiert. Visualisierung: Autor·innen.
Abb. 2: Buchstabe „v" als Bytefolge, sowie leicht und stark vergrößert dargestellt. Visualisierung: Autor·innen.
Abb. 3: Bestandsbesitzende Bibliotheken zu Handschriften des *Peri hermeneias* (Auswahl). DARIAH-DE Geo-Browser (Map Layer historic-cntry1994 © ThinkQuest), URL: https://

DOI: 10.13173/97834471218O4.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

geobrowser.de.dariah.eu/ (21.03.2024), Visualisierung: Autor·innen.
Abb. 4: Mikrofilmdigitalisierung im Aristotelismus-Zentrum. Foto: Autor·innen.
Abb. 5: Übersicht über ein Manuskript mit den zugehörigen Metadaten. Screenshot: Autor·innen.
Abb. 6, 7: Alle in den TEI-Metadaten vorkommenden Ortsangaben, die Besitz oder Ursprungsort betreffen, und vorkommende Personen (‚rs'-Elemente vom Typ ‚Person'). Visualisierung: Autor·innen.
Abb. 8: Auszug aus dem vierten Kapitel der Aristotelischen Schrift *De interpretatione*. Paris, Bibliothèque nationale de France, Grec. 1845, fol. 34v (Detail). URL: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b107218100 (21.03.2024), (Public Domain Mark 1.0).
Abb. 9: Schematische Übersicht einer Annotation gemäß *Web Annotation Data Model*, URL: https://www.w3.org/TR/annotation-model/images/intro_model.png (21.03.2024) © 2017 W3C® (MIT, ERCIM, Keio, Beihang), URL: https://www.w3.org/TR/annotation-model/ (21.03.2024).
Abb. 10: Von Forschenden annotierte Handschriftenseite. Paris, Bibliothèque nationale de France, Grec. 1971, fol. 33r. URL: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52514028 f (21.03.2024) (Public Domain Mark 1.0); Screenshot: Autor·innen.
Abb. 11: Glossierung von 16a12 (Bekkerzählung): „κατάφασιν" in zwölf verschiedenen Kodizes. Zusammenstellung: Autor·innen.
Abb. 12: Mittlere, maximale und minimale Wortzahl in den Interlinearglossen (aufgeteilt nach Bekkerzählung). Visualisierung: Autor·innen.
Abb. 13: Auszug aus den fachwissenschaftlichen Metadaten zu *Vatikan Urb Gr. 56* (Michael Krewet). Screenshot: Autor·innen.
Abb. 14: Paarweise, kumulative Zählung identischer Interlinearglossen zwischen *Vatikan Urb Gr. 56* und anderen Kodizes. Visualisierung: Autor·innen.

Rätsel und Verrätselung. Julia Beier, Jan-Peer Hartmann & Falk Quenstedt
Abb. 1: *Exeter-Book*, England, spätes 10. Jh. Exeter, Cathedral Library, Exeter Dean and Chapter MS 3501, fol. 106v (Detail). *The Exeter Anthology of Old English Poetry. The Exeter DVD*, hg. v. Bernard Muir, Exeter 2006. Reproduced with permission of the Licensor (Liverpool University Press) through PLSclear.
Abb. 2: Michael Maier, *Atalanta fugiens, hoc est, Emblemata nova de secretis naturae chymica*, Oppenheim: Johann Theodor de Bry, 1618, S. 12 f. Mit freundlicher Genehmigung des Science History Institute, Philadelphia, PA (USA), URL: https://digital.sciencehistory.org/works/pc289j53n (05.04.2024) (Public Domain Mark 1.0).
Abb. 3: Darstellung des Hermes Trismegistus. Michael Maier, *Symbola aureae mensae duodecim nationum*, Frankfurt: Lucas Jennis, 1617, S. 5. Universitätsbibliothek J. C. Senckenberg, Frankfurt am Main [2023] URL: https://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/drucke/content/pageview/10986230 (05.04.2024) (Public Domain Mark 1.0).

Podcast as Research | Praktiken. Jan Fusek, Kristiane Hasselmann, Armin Hempel & Katrin Wächter
Abb. 1: Codex Berlinensis Gnosticus 8502. Berlin, Staatliche Museen zu Berlin – Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Ägyptisches Museum, Papyrussammlung. Foto: Armin Hempel.
Abb. 2: Michael Wyssenherre, „Die Meerfahrt des Herrn von Braunschweig". John de Mandeville, *Reisen*, Mudau 1471–1472. Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, Cod.poet.et phil. fol.4, fol. 96r. Digitale Bibliothek der Württembergischen Landesbibliothek, URL: http://digital.wlb-stuttgart.de/purl/bsz330059009/page/197 (05.04.2024) (Public Domain Mark 1.0).

MACHT

Macht und Mirabilia. Falk Quenstedt
Abb. 1–6: Heinrich von München, *Weltchronik* mit Auszügen aus dem *Alexander* Ulrichs von Etzenbach. 274 Bl., 41 × 31,5 cm, Pergament, letztes Drittel 14. Jh. Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 1.5.2 Aug. 2°. Wolfenbütteler Digitale Bibliothek, URL: http://diglib.hab.de/mss/1-5-2-aug-2 f/start.htm (02.04.2024) (Public Domain Mark 1.0).

Macht des Wissens und Machtwissen. Miltos Pechlivanos & Nikolas Pissis
Abb. 1: Johann Albert Fabricius, *Bibliotheca Graeca*, Bd. 11, Hamburg: Felginer, 1722. Münchener DigitalisierungsZentrum, Digitale Bibliothek, URN: urn:nbn:de:bvb:12-bsb10626889-3 © Bayerische Staatsbibliothek (NoC-NC/1.0).
Abb. 2: Johann Heinrich Boeckler, *Bibliographia Historico-Politico-Philologica Curiosa*, Germanopoli 1677. Bukarest, Bibliothek der Rumänischen Akademie (=BAR), I 43536, Titelseite (Detail). Foto: Kostas Sarris.
Abb. 3: Niccolò Machiavelli, *Opere*, Den Haag 1726, Bd. 3: *Discorsi sopra la prima decade di Tito*

DOI: 10.13173/9783447121804.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Livio. Bukarest, BAR, I 44000, Titelseite. Foto: Kostas Sarris.
Seite 514: Nach Edmond Lechevallier-Chevignard, *Alexandros Mavrokordatos* (1858). URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Aleksandros_Mavrokordatos.jpg (05.04.2024) (Public Domain 1.0).
Seite 515: Barbu Iscovescu, *Konstantinos Mavrokordatos* (Entstehungszeit unbekannt). URL: https://ro.wikipedia.org/wiki/Fi%C8%99ier:Barbu_Iscovescu_-_Constantin_Mavrocordat_-_voievod_al_Munteniei_si_al_Moldovei.jpg (05.04.2024) (Public Domain 1.0).
Abb. 4: Nikolaos Mavrokordatos, Περὶ Καθηκόντων/*De Officiis*, London: Samuelis Palmer, 1724. Bukarest, BAR, I 632494, Titelseite. Foto: Kostas Sarris.
Abb. 5: Jacques Bénigne Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte*, Brüssel: Leonhard, 1710, Titelblatt. Bukarest, BAR, I 43535, Titelblatt. Foto: Kostas Sarris.
Abb. 8: Bücherinventar von Konstantinos Mavrokordatos (1725). Bukarest, BAR, ms. gr. 1052, fol. 1r. Foto: Kostas Sarris.

***An uxor sit ducenda*? Anita Traninger**
Abb. 1: François Rabelais, *Tiers livre des faictz et dictz héroïques du noble Pantagruel* (Chap. IX), Valence/Lyon 1547–1548, S. 58. Paris, Bibliothèque nationale de France, RES-Y2-2160 © Bibliothèque nationale de France.

Podcast as Research | Macht. Jan Fusek, Kristiane Hasselmann, Armin Hempel & Katrin Wächter
Abb. 1: Leonardo da Vincis Bücherliste mit dem Eintrag „spera" (um 1495). Codex Atlanticus, fol. 559r. Mailand, Biblioteca Ambrosiana (Faksimile) © Veneranda Biblioteca Ambrosiana/Metis e Mida Informatica/Mondadori Portfolio.
Abb. 2: Babylonisches Ziegelrelief mit Darstellung eines Drachen (Muschuschu) (604–562 v. Chr.). Berlin, Staatliche Museen zu Berlin – Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Vorderasiatisches Museum © Staatliche Museen zu Berlin, Vorderasiatisches Museum, Foto: Olaf M. Teßmer (CC BY-SA 4.0).

MOMENTUM

Sibyllen & Propheten. Anne Eusterschulte & Ulrike Schneider
Abb. 1, 11: *Cappella Chigi* (ca. 1511–1514). Fresko, 615 cm breit. Rom, Santa Maria della Pace. URL: https://it.m.wikipedia.org/wiki/File:Cappella_chigi_di_s._m._della_pace_00.jpg (05.04.2024), Foto: Sailko (CC BY-SA 3.0).
Abb. 3, 12: Raffael-Werkstatt, *Studie für die Ausstattung der Cappella Chigi in Santa Maria della Pace in Rom* (vor 1513–1514). Metallstift, Feder, braune Tinte, Lavierungen und Weißhöhungen auf Papier, 38,9 × 27,6 cm. Stockholm, Nationalmuseum, NMH 325/1863. Foto: Bodil Beckman / Nationalmuseum (Public Domain Mark 1.0).
Abb. 2, 4–6: Raffael, *Register der Sibyllen* (ca. 1513–1514). Fresko, 615 cm breit. Rom, Santa Maria della Pace, Cappella Chigi. URL: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/71/Santa_Maria_della_Pace_Raffael_Sibyllen.jpg (05.04.2024), Foto: Sailko (CC BY-SA 3.0).
Abb. 7–10: Raffael, Register der Sibyllen (ca. 1513–1514). Fresko. Rom, Santa Maria della Pace, Cappella Chigi © Photo Scala, Florence.
Abb. 13: Timoteo Viti (?), *Propheten Hosea und Jonas* (ca. 1514–1515). Fresko. Rom, Santa Maria della Pace, Cappella Chigi, oberes Bildregister. URL: https://nl.m.wikipedia.org/wiki/Bestand:Timoteo_viti_su_dis._di_raffaello,_osea_%28non_abacuc%29_e_giona_02.jpg (05.04.2024), Foto: Sailko (CC BY-SA 3.0).
Abb. 14: Raffael, *Propheten David und Daniel* (ca. 1514–15). Fresko. Rom, Santa Maria della Pace, Cappella Chigi, oberes Bildregister. URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Timoteo_viti_su_dis._di_raffaello,_profeti_davide_e_daniele,_01.jpg (05.04.2024), Foto: Sailko (CC BY-SA 3.0).

Achilles oder Egil. Jan-Peer Hartmann & Andrew James Johnston
Abb. 1, 2, 5, 7: *Franks Casket* (frühes 8. Jh.). Walbein, 22,9 × 19 × 13 cm. London, British Museum, 1867,0120.1. URL: https://www.britishmuseum.org/collection/object/H_1867-0120-1 (23.03.2024) © The Trustees of the British Museum. All rights reserved.
Abb. 3: *Penny Offas von Merzien* (757–796). Silber, 17 mm Durchmesser. Berlin, Staatliche Museen zu Berlin – Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Münzkabinett, Inv. Nr. 18217633. Staatliche Museen zu Berlin, Münzkabinett / Lutz-Jürgen Lübke (Lübke und Wiedemann), URL: https://recherche.smb.museum/detail/2364953 (23.03.2024) (Public Domain Mark 1.0).
Abb. 4: *Dinar Offas von Merzien* (773–796). Gold, 20 mm Durchmesser. London, British Museum, 1913,1213.1. URL: https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_1913-1213-1
© The Trustees of the British Museum. All rights reserved.

DOI: 10.13173/97834471218O4.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Abb. 6: *Lipsanothek von Brescia* (spätes 4. Jh.). Elfenbein, 32 x 25 x 22 cm. Brescia, Museo di Santa Giulia. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Brescia_Casket#/media/File:Lipsanoteca_di_Brescia.jpg (05.04.02024) (Public Domain Mark 1.0).

Rhetorik der Abschweifung.
Marie-Christin Barleben, Sarah Magdalena Kingreen, Melanie Möller & Carolin Pape
Seite 666: Schaufenster mit vorbeigehendem Schatten. Foto: Nigel Tadyanehondo, URL: https://unsplash.com/de/fotos/mann-in-schwarzer-anzugjacke-in-gehgeste-3k5cAmxjXl4 (23.03.2024) (Public Domain Mark 1.0).
Abb. 1: Cesare Maccari, *Cicero und Catilina in der Senatssitzung vom 5.12.63 v. Chr.* (1888). Fresko, 400 × 900 cm. Rom, Villa Madama. URL: https://de.wikipedia.org/wiki/Cesare_Maccari#/media/Datei:Cicer%C3%B3n_denuncia_a_Catilina,_por_Cesare_Maccari.jpg (Public Domain Mark 1.0).

VISUALS

S. 26–27, 186–187, 316–317, 478–479, 584–585: Judith Groth, *Modi – Material & Medium – Praktiken – Macht – Momentum* (2024) © SFB Episteme in Bewegung (CC BY-NC-ND).

Podcast as Research | Momentum. Jan Fusek, Kristiane Hasselmann, Armin Hempel & Katrin Wächter
Abb. 1: Titelblatt des Sitzungsprotokolls der Königlichen Akademie der Wissenschaften vom 1. Juni 1780. *Die Sitzungsprotokolle (Registres) der Akademie 1746–86*, bearb. v. Vera Enke, Wolfgang Knobloch, Wolf-Hagen Krauth, Markus Schnöpf u. Stefan Wiederkehr, hg. v. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 2012, Bl. 284r. Foto: Armin Hempel.
Abb. 2: Michael Willmann, *Landschaft mit dem Traum Jakobs* (um 1961). Öl auf Leinwand, 87 × 106 cm. Berlin, Staatliche Museen zu Berlin, Bode-Museum. Foto: The Yorck Project (2002), *10.000 Meisterwerke der Malerei* (DVD-ROM), distributed by DIRECTMEDIA Publishing GmbH. URL: https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Michael_Lukas_Leopold_Willmann_001.jpg (05.04.2024) (Public Domain Mark 1.0).

DOI: 10.13173/9783447121804.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Sachindex

Abbild 38, 225, 423, 424, 454, 464
Abbruch 122, 124, 673, 675, 676 – s. a. Aposiopese
Abenteuer 284, 454, 610, **~roman** 274, 455, 481, 452
Ablenkung 360, 572, 666
Abschrift 86, 88, 119, 121, 180, 189, 414, 421, 423, 429, 433–435, 445, 511, 644
Abschweifen 346, 582, 659–679
Absolutismus 244, 509–511, 515, 517–519
Abstrakt(ion) 11, 32, 34, 35, 38–41, 113, 121, 123, 164, 166, 176, 190, 208, 218, 277, 310, 425, 435, 528, 530–532, 536, 547, 569, 654, 655, 669
Abwägung 4, 325, 441, 542, 570, 572
Adaption 29, 38, 49, 51, 52, 71, 125, 127, 273, 274, 276, 286, 287, 470, 493, 494, 574, 607
Adel 132, 134, 140, 145, 146, 482, 555
Adler 291–293, 295, 297–299, 446, 481
Adressat·innen 38, 264, 366–368, 370–375, 549–551, 559, 665, 682, 702
aestimatio 46 – s. a. Einschätzung
Affekt 173, 174, 176, 194, 326, 538, 570, 667, 668, 675, 676, **Affizierung** 24, 25, 151, 154, 164, 170, 260, 314, 315, 439–441, 443, 444, 447, 451, 452, 455, 457, 464, 465, 662, 667
Affinität 158, 250, 442, 443, 449, 451, 540
Affordanz 15, 192, 194, 314, 350, 465 – s. a. Aufforderungscharakter
agency 192, 210, 573–575
Agon 66, 69, 72, 80, 324–327, 335–337, 454, 455, 463, 564, 574 – s. a. Paragone, Wettstreit
Ähnlichkeit 36, 37, 39, 44, 45, 84, 173, 250, 289, 326, 382, 413, 417, 443, 526
aḫḍ 647
Akademie 20, 21, 54, 66, 103, 104, 243, 263, 315, 319–343, 369, 372, 378, 525, 557, 562, 577, 702
Akkomodation 508
Akkumulation 243, 366, 376, 407, 482, 496, 505, 570
Akrostichon 444
Akteur·innen 1–21, 65, 125, 184, 189–195, 202, 205, 206, 208, 209, 243, 288, 315, 370, 371, 405, 447, 451, 476, 484, 506, 572, 575, 607, 703
Akteur-Netzwerk-Theorie 191, 204
Aktiver Intellekt 32, 34, 40–42, 47, 50
Aktualisierung 21, 151, 156, 223, 362, 382, 509, 582, 596, 603, 604, 606, 694
Akustik 20, 67, 176, 180, 181, 304, 308, 310, 703
Akzeleration 582, 660 – s. a. Beschleunigung
al-abyāt al-sā'ira 638–658 – s. a. Wanderverse
Alptraum 36
Alchemie, (Al)Chemie 8, 87–109, 184, 185, 243, 258–272, 311, 440, 457–461, 464, 465, 472, **(al)chemisches Wissen** > Wissen – s. a. Chemie
all'antica 235, 236
Allegorese 266, 289, 303
Allegorie 34, 172, 201, 262, 265, 267–269, 280, 451, 452, 459, 460, 462, 588, 619, **Allegorisierung** 440, 454, 463
Alltag 33, 35, 36, 47–49, 93, 97, 110, 112, 115, 117, 132–134, 144, 145, 165, 173, 379, 409, 429, 441, 447, 448, 467, 579, 655
Altar 113, 224, 590, 613, **~bild** 73, 590, 606
Alterität 152, 185, 294, 295, 299, 302
alttestamentlich 231, 308, 587, 600, 602–604, 607, 609, 611–613, 625
Ambiguität 445, 569, 589, 608, 624, 629, 633, 634 – s. a. Unbestimmtheit, Mehrdeutigkeit
Ambivalenz 151, 231, 237, 262, 337, 368, 447, 453, 495, 633
amplificatio 660, 667
anachronistisch 195, 200, 620
anagnōrisis 653 – s. a. Wiedererkennung
Anagramm 445, 575
Analogie 6, 63, 69, 73, 246, 268, 269, 286, 305, 306, 369, 399, 449, 559, 592, 642, 643, 645, 647–649, 651, 654, 660, 688, 695
Analyse (quantitative) 431–432, 434
Anatomie 69, 75, 79, 350, 356, 381, 508
Anbetung Christi 73, 622, 626, 627, 631
Anciennität 3, 564
Ander(s)welten 150, 152, 153, 274, 277, 295, 297, 299
androgyn 71
androzentrisch 495

DOI: 10.13173/9783447121804.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Aneignung 2, 19, 149, 152, 171, 176, 192, 200, 353, 380, 443, 485, 486, 491, 498, 511, 548, 587
Anekdote 7, 51, 231, 310, 315, 344–365, 366, 495, 655
Angemessenheit 150, 156, 167, 225, 228, 284, 373, 435, 441, 540, 543, 558, 567, 676, 692 – s. a. *aptum*
Angst 151, 155, 158, 172, 199, 273, 276, 282, 393, 405, 643, 649–651 – s. a. Furcht
Anmut 69, 77, 142, 166, 674 – s. a. *grazia*
Annotation 194, 313–314, 362, 421–438
anonym, Anonymität 47, 94, 102, 134, 139, 152, 262, 320, 321, 329, 331, 332, 334, 338–341, 367, 382, 444, 449, 452, 507, 521
anorganisch 96, 97, 284
Anpassung 71, 111, 115, 116, 126, 242, 298, 333, 337, 350, 362, 386, 393, 542, 546, 685
Anschaulichkeit 25, 36, 63–66, 70, 71, 80, 171–173, 181, 201, 555, 565, 579, 604, 671, 691 – s. a. *enargeia*/ἐνάργεια, *evidentia* und Veranschaulichung
Anschauung 25, 55, 67, 69, 75, 76, 199, 218, 220, 237, 238, 241, 245, 253
Anstoß 12, 13, 14, 163, 582, 583, 587, 654
Anthologie 86, 206, 209, 347, 355, 360, 363, 381, 639, 642, 643 – s. a. Florilegium
Anthropologie 90, 326, 442
Anthropomorphismus, Anthropomorphisierung 42, 447, 450, 454
Anthropozentrismus 242
Antik(e) 7, 9, 15, 60, 62, 76, 77, 80, 104, 116, 117, 125, 149, 152, 157, 169, 174, 175, 198, 200, 206, 223–225, 227, 232, 237, 241, 243, 245–249, 253, 254, 258, 266, 267, 287, 285, 313, 315, 324, 337, 338, 344–364, 376, 379–420, 421, 425, 441, 442, 459, 477, 484, 485, 509, 512–515, 517, 526, 527, 543, 547, 560, 567, 568–577, 583, 587, 588, 592, 595, 607, 614, 618, 619, 623–625, 629, 630, 633, 653, 657, 663, 664, 667, 671, 672, 699, 702
Antikenroman 158
antiquarisch 227, 464, ***antiquarius*** 223, 224
Antistrophe 641
anti-teleologisch, nicht-teleologisch 583, 632 – s. a. Teleologie
Anverwandlung 315, 574
Anwendung 2, 38, 55, 66, 73, 80, 92, 115, 133, 156, 190, 208, 243, 280, 416, 422, 428, 436, 511, 533, 537, 542, 572, 698, **~sbezogenes Wissen** > Wissen
Aphorismus 346, 362, 405, 406
Apokalypse 602, 603, 607, 612, 613
apokryph 452, 472, **~es Wissen** > Wissen
Apologie 518, 569, 572, 640, 644
Aporie 482, 485, 525, 526, 528–530, 532, 534–538, 541, 565, 687–689, 691, 694, 701
Aposiopese 675, 676
Apotheke(r) 93, 101, 262
Apparat, Apparatur 150, 157, 192, 206, 210, 263, 264, 314, 346, 349
Appell 151, 153, 439, 661
Apposition 632
Appropriation 71, 488, 607
aptum 150, 676 – s. a. Angemessenheit
archaisch 116, 409
Archäologie 126, 225, 635
Architektur 54, 56, 57, 59–62, 69, 70, 73, 75, 76, 78, 80, 81, 150, 155, 195, 214, 215, 220, 225, 227, 231, 235, 236, 278, 294, 482, 490, 601, 604, 606, 610, 631, 634, 672
Archiv 112, 116, 127, 153, 425, 431, 434, 435
***aretē*, Tugend** 367, 372, 374, 526
Arithmetik 62, 78, 211, 463
Arkansprache 90, 91, 96, 98–100, 107, 265, 269
Armillarsphäre 79
Armut 373, 490, 644, 690, 693
ars 230, 383
ars liberalis/artes liberales 24, 54, 55, 62, 65–67, 69, 76, 78–80
Artifizialität 157
Arzneimittel 93, 254, 409 – s. a. Medikament, Remedium, Heilmittel
Arzt 103, 184, 241, 242, 252, 254, 261, 262, 265, 379–383, 385, 393, 396, 400, 401, 409–411, 414, 417, 462, 508
ASCII (*American Standard Code for Information Interchange*) 422–424
Assimilation 380, 386
ästhetisch 7, 11, 14–17, 20, 24, 55, 64, 67, 71, 72, 76, 80, 81, 82, 151, 157, 163, 180, 181, 183, 184, 191, 193–196, 206, 208–210, 214–240, 267, 268, 275, 276, 284, 310, 315, 316, 358, 457, 476, 482, 500, 501, 583, 587, 589, 606, 607, 612, 620, 623, 632, 634, 654, 659, 660, 670, **Ästhetisierung** 159, 440, 441 – s. a. Verfasstheit, ästhetische und Wissen, ästhetisches
Astrologie 54, 59, 62, 65, 78, 159, 194, 258
Astronomie 30, 62, 82, 111, 124, 195, 243, 267, 404, 452–454, 463
atomar 87, 97, 98
Attribuierung 587, 589, 593, 614
Auferstehung 595–597, 603, 607, 609–614, 635
Aufforderung 199, 200, 532, 537, **~scharakter** 193, 194 – s. a. Affordanz
Aufklärung 94, 325, 326
Aufstieg (sozialer) 328, 508, 514
Auftraggeber·in 85, 215, 227, 230, 275, 426, 537, 590, 629, 633
Aufzählung 120, 168, 245, 563, 665 – s. a. Liste
Augenlust 149, 470
Augenzeugenschaft 487 – s. a. Autopsie
Augstein (auch Agetstein) 453–456 – s. a. Magnetberg

DOI: 10.13173/9783447121804.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Ausbeutung (der Natur) 94, 243, 244
Ausbildung 98, 116, 117, 124, 145, 314, 328, 330, 331, 335, 338, 342, 417, 425, 537, 569, 570, 684, 697
Ausdrucksgrenzen 25, 168, 173, 176
Aushandlung 4, 8–11, 15, 18, 21, 55, 183–185, 189–213, 214–240, 237, 310, 319, 339, 340, 367, 368, 488, 553, 568, 574, 583, 587–589, 603, 607, 615
Auslegung 34, 123, 142, 145, 328, 373, 565, 583, 587–590, 593, 594, 596, 598, 599, 602, 606, 607, 613–616, 667, 681, ~**sbedürftigkeit** 598, 604 – s. a. Deutung, Interpretation
Ausschluss 12, 14, 35, 50, 253, 254, 320, 321, 329, 333, 439, 447, 558, 574 – s. a. Exklusion
Ausschweifung 582, 659–679
außergewöhnlich 277, 282, 481, 531, 685
Ausstellung 155, 195, 196, 204, 311, 606
Austausch 12, 21, 54, 56, 59, 66, 69, 476, 491, 524, 579 – s. a. Wissens~
Auswahl 135, 136, 144, 145, 253, 320–322, 324, 325, 329, 333, 380–383, 386, 411, 431, 596, 622, 639, 642, 649, 654, 686, 690 – s. a. Selektion
Automat 156–159, 291–295, 297, 302, 482
Autopsie 3, 490 – s. a. Augenzeugenschaft
Autorisierung 126, 174, 404, 405, 453, 485
Autorität 14, 39, 104, 153, 166, 167, 170, 171, 176, 209, 225, 236, 308, 325, 326, 333, 334, 337–339, 380, 381, 383, 386, 404, 405, 411, 475, 477, 487, 509, 512, 524, 536, 542, 544, 547, 548–567, 606, 607, 614, 619, 631, 634, **epistemische** ~ > Episteme/epistemisch
Autorschaft 83, 94, 404, 595, 597, 614
Âventiure 276–282, 285, 291, 455
Bas-de-page 224
Baum 54–57, 60, 192, 251, 259, 448, 502
Bedeutungsverschiebung 588, 613
Bedeutungszuschreibung 15, 194, 589
Begehren, Begierde 172, 460, 465, 470, 495, 539, 558, 570, 690
Beglaubigung 159, 291, 319, 612–616, 670, 678, **epistemische** ~ > Episteme/epistemisch
Begrenzung 176, 435, 579, 593
Beispiel 36, 38, 131–133, 135, 142–145, 168, 170, 173, 275, 353, 354, 358–362, 366, 367, 369, 372–376, 397, 405, 460, 527, 550–552, 554–558, 569, 652–654, 663, 691, 692 – s. a. Exemplum, Paradeigma
Beobachtung 70, 71, 209, 415
Bergbau 8, 93–95, 98, 103, 185, 241–257, 262–265, 269
Beschleunigung 13, 45, 97, 116, 346, 350, 352, 353, 358, 362, 386, 391, 426, 440, 654, 665, 700, **epistemische** ~ > Episteme; – s. a. Akzeleration
Besonnenheit (als Tugend) 511, 526–528, 537–541, 543, 648
Beständigkeit 124, 195, 224, 227, 371, 372, 702
Bewahren 4, 6, 25, 66, 99, 110, 116, 117, 486, 491, 604, 638
Bewegkräfte 13, 17, 476, 582, 587
Beweis 171, 324, 336, 353, 354, 368, 429, 548, 550, 549, 552, 555, 556, 558, 564, 648, 650, 654, 668, 670, 671, 677, 692, 697
Bewunderung 24, 67, 149, 150, 159, 170, 231, 326, 482, 552
Bewusstsein 43, 126, 131, 168, 169, 364, 384, 662, **Selbst**~ 46, 639
Bibel 40, 338, 445, 484, 492, 600, 667 – s. a. Heilige Schrift
Bibliothek 92, 116, 127, 379, 383, 507, 509, 511, 512, 517, 519
Bild 44, 54–86, 87, 89, 90, 92, 98, 120, 157, 159, 170, 184, 185, 189, 195, 196, 198, 200, 201, 204, 209–211, 214–240, 260–268, 285, 292, 422, 424, 427–436, 440, 459, 460, 465, 484, 496, 498, 557, 583, 587–617, 618–637, 642, 659, 697, ~**gedicht** 89, 106, ~**hauerei** 54–86, 286, ~**künste** 24, 54–86, 232, 587, 629, ~**lichkeit** 92, 97–99, 110, 173, 214–240, 260, 265, 267, 269, 462, 618, 620, 625, 634, 702, ~**programm** 55, 56, 190, 492, 607, 613, 614, ~**sprache** 198, 262, 450, 650, **dichterisches** ~ 642, 647, 648, 650–655 – s. a. *ṣūra*
Bildung 321, 326, 328–331, 337, 339, 492, 509, 511, 512, 525, 526, 539, 550, 556, 559, 574, ~**sinstitution** 320, 477, 575
Biographie 347, 349, 356, 358, 360, 363, 383, 509, 629, 641, 644, 658, 654, 666, 687
Bote/Botin 291, 647, 649
brevitas 665, 667, 672 –674
Brief 100, 102, 103, 112, 114, 122, 131, 134, 145, 261, 321, 331, 333, 334, 345, 349, 443, 491, 509, 516, 518, 490, 642, 646, 659, 665, 670, 671
Buch 25, 196, 198–204, 206, 214–240, 264, 280, 305, 331, 332, 335, 344–346, 351, 361, 362, 364, 424, 426, 431, 463, 464, 511, 592, 593, 595, ~**druck** 92, 93, 100–104, 227, 228, 232, 238, 350, 351, 362, 433, 434, 507, ~**malerei** 209, 214–240, 485, 496, ~**markt** 94
bürgerlich 145, 374, 375, 574, 630
Chaos 191, 261
Charakter 19, 20, 30, 31, 92, 97, 104, 132, 135, 151, 153, 193, 194, 198, 201, 207, 209, 258, 268, 329, 331, 347, 348, 355, 370, 374, 375, 377, 383, 393, 394, 399, 458, 460, 473, 512, 516, 525, 527, 537, 542, 543, 552–554, 558, 559, 562, 564, 568, 602–604, 612, 616, 618, 630, 659, 660, 682, 685, 686, 688, 697, 698, 701
Chemie 25, 87, 91, 96–99, 108, 243, 244, 250, 253, 256, 258, 272, 311, 448, 459, 461, 462, 472, 507 – s. a. Alchemie
chiaroscuro 69–72, 85
Chimäre 158
Christi Geburt 8, 454, 456, 626, 615, 628, 631

DOI: 10.13173/9783447121804.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Chronik 120, 452, 485, 492, 496, 499 – s. a. Geschichtsschreibung, Historiographie
Chronographie/Chronographisches Verfahren 119, 120, 194 – s. a. Zeit
circumscriptio 72
Codex/Kodex 189, 199, 214, 218, 345, 350, 351, 364, 421, 425–431, 433, 434
Computer 422, 423, 426, 428, 429, 433, 434
controversia 551 – s. a. Kontroverse, Konflikt
curiositas 149, 155, 456 – s. a. Neugier
Curriculum 14, 62, 117, 208, 321, 328, 331, 335, 339, 377, 380, 428
Dämon 32, 149, 158, 162, 274, 452, 454, 456
Darstellung 2–4, 19, 20, 24, 25, 32, 48, 56, 64, 73, 75–77, 80, 87, 90–93, 96, 97, 100, 105, 114, 120–123, 125, 132–136, 140, 141, 143, 144, 146, 149, 161, 163, 168, 169, 171, 174, 176, 184, 198, 200, 201, 206, 209, 215, 218, 220, 224, 225, 228, 230–232, 236, 237, 251–253, 260, 262, 278, 281, 283, 285, 286, 292, 295, 296, 299, 305, 315, 348, 356, 357, 383, 401, 410–412, 415–418, 424, 425, 428, 432, 436, 441, 447, 448, 457, 462, 482, 485, 486, 488–492, 494–496, 499, 500, 513, 550, 565, 572, 574, 577, 581, 583, 586, 587, 590, 592, 594, 597, 601, 602, 606–614, 624, 632, 644, 651, 652, 654, 661, 667, 677–679, 682, ~**sebene** 600, ~**sform** 2, 87, 90, 110, 164, 172, 173, 185, 258, 261, 346, 347, 417, 457, 458, 469, 589, ~**skonvention** 123, 151, ~**smodus** 2, 25, 87, 95, 97, 99, 171–177, 180, 181, 190, 214, 228, 232, 237, 266, ~**smittel** 175, 176, ~**smuster** 149, 151, ~**sstrategie** 87, 163, 171, 483, 501, ~**stechnik** 96, 582, ~**stradition** 58, 459, ~**sverfahren** 19, 209, ~**sweise** 17, 71, 72, 100, 123, 138, 190, 196, 201, 209, 218, 228, 235, 237, 292, 297, 421, 436, 462, 469, 602, 608–610, ~**swissen** > Wissen
Daten 110, 111, 132, 204, 205, 254, 258, 265, 315, 421, 422–434, 436, 438, 530, 641, 656, ~**bank** 132, 578, ~**kontingenz** 254, ~**modell** 438, ~**sammlung** 110, 111
Datum 208, 422, 423, 607
Dekontextualisierung 10, 12, 17, 344, 583
De- und Rekontextualisierung 10, 184, 195, 198, 208, 345, 346, 355
De- und Retemporalisierung 198, 204
Debatte 24, 54–86, 325, 326, 336, 542, 578, 638, 639, 649, 650, 652
Deckname 98, 99
Deklamation 551
Demokratie 320, 683
Denken, Nachdenken 35, 41, 45, 66, 67, 70, 71, 78, 121, 123, 124, 173, 202, 208, 210, 212, 243, 373, 380, 381, 384, 386, 423, 465, 473, 509, 526, 528, 541, 563, 574, 635, 687, 692, 694, 698, **Denkexperiment** 696, **Denkgemeinschaft** 544, **Denkschule** 124, **Denkstil** 123, **Denkweg** 473, 700, **Modi des ~s** 698
descriptio 157, 275, 295, 299, 300, 668, 672 – s. a. Ekphrasis
Destillation 96, 98, 99, 104
Detail, detailliert 17, 25, 30, 34, 39, 40, 66, 75, 78, 131, 134, 151, 165, 190, 206, 249, 263, 276, 277, 282, 295, 305, 307, 322, 333, 334, 355–359, 385, 393, 407, 411, 441, 443, 450, 454, 456, 457, 494, 571, 578, 587, 614, 624, 639, 665, 670–675, 683
Deutung 33, 34, 37, 38, 41, 47, 83, 105, 201, 203, 204, 236, 246, 289, 292, 348, 356, 361, 369, 410, 415, 419, 439, 460, 462, 468, 490, 502, 513, 526, 560, 561, 564, 566, 568, 575–579, 583, 595–599, 602–604, 614, 615, 619, 623, 625, 626, 628–630, 685, 692, 702, ~**sansatz** 268, ~**sbedürftigkeit** 32, 35, 37, 38, 44, 47, 569, ~**shoheit** 490, 491, ~**smöglichkeit** 17, 588, 633, ~**smuster** 599, 619 ~**sperspektive** 155, ~**sszenario** 598 – s. a. Auslegung, Exegese, Interpretation
Devianz 158, 314, 568, 572
Diagnostik 24, 35–39, 44, 48, 385, 393, 409–413, 417, 663
Diagramm 2, 189, 205, 421, 425, 426, 428–432, 434, 436
Dialekt 78, 86
Dialektik 62, 78, 165, 321, 324, 337–339, 366, 520, 549, 561, 562, 564, 570, 574, 582, 638, 661, 694–701
Dialog 9, 25, 54, 67, 69, 125, 131–148, 163–179, 204, 241, 246, 247, 248, 315, 332, 333, 339, 354, 366, 371, 372, 417, 443, 444, 451, 477, 524–547, 590, 623, 634, 664, 673, 685, 686, 694–701, ~**erzählung** 679, ~**form** 133, 247, 305, ~**figur** 685, 686, ~**gattung** 172, 179, ~**handlung** 533, 535, 695, ~**isierung** 146, 440, ~**partner** 174, 248, 477, 528, 529, 532, 533, 536, 543, ~**personal** 164, 165, ~**raum** 528, ~**situation** 361, 588, ~**sprecher** 170, 171, 173, 174, ~**technik** 531, 532
Dichotomie 24, 131, 132, 163, 210, 503, 527, 650
Dichter 59, 65, 163, 170, 171, 173, 174, 266, 267, 273–275, 277, 281, 282, 286–288, 366–378, 445, 450, 452, 454, 477, 490, 524, 527, 536, 542, 543, 547–565, 568, 583, 638–658, 670, 671, 697, 698, ~**figur** 451, ~**lob** 548, ~**referenz** 315, 366–378, 548, 549, 552–561, ~**zitat** 366, 376, 544, 548–552, 554, 558, 559, 561, 566, 653
Dichtung 25, 67, 76, 150, 151, 153, 155, 163–179, 192, 273, 275, 277, 281, 282, 285, 286, 346, 366, 368, 372, 374, 444–451, 483, 484, 524, 530, 544, 548–567, 638–658, 672, 698, 701, ~**sbeispiel** 372–375, ~**skritik** 525, 638, 649, 650, 655, ~**spraxis** 163, ~**sproduktion** 530, ~**stheorie** 163, 652, ~**stradition** 655, ~**sweisheit** 552
Didaktik 131, 134, 135, 139, 144, 146, 268, 305, 308, 358, 428, 435, 440, 443, 444, 451, 511, 530, 549–551, 562, 571, 639, 660, 683, **Didaxe** 275, 284, 285 – s. a. Lehre

DOI: 10.13173/9783447121804.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Diegese 164, 171, 276, **extradiegetisch** 491, 492, 595, **heterodiegetisch** 294, **homodiegetisch** 670, **intra/innerdiegetisch** 157, 199, 282, 453, 455, 492
Differenzierung/Aus~ 4, 8–12, 16, 24, 32, 36, 47, 49, 114, 135, 150, 164, 166, 167, 169, 172, 191, 192, 204, 211, 212, 214, 218, 231, 237, 278, 281, 284, 285, 290, 296, 369, 373–375, 383, 524, 527–529, 531, 537, 538, 542, 544, 556, 559, 560, 562–565, 589, 663, 667, 680, 683, 686, 691, **~spotentiale** 565, **~sprozess** 532, 536
Digitalisat 309, 315, 424–426, 430–432
Digitalisierung 351, 425, 426, 431
digressio 663, 667, 668–670, 675
Digression 662, 668, 670, 675
Dihairesis 428
Dimension 63, 64, 66, 69, 70, 125, 126, 157, 158, 167–169, 173, 181, 185, 193, 195, 205, 208, 210, 218, 223, 228–232, 235, 239, 278, 308, 315, 345, 439, 455, 457, 459, 463, 465, 476, 485, 564, 589, 590, 602, 612, 613, 616, 655, 680, 681, 691, **epistemische ~** 24, 48, 154, 164, 194, 242, 275, 350 > Episteme/epistemisch
Ding, dinglich 8, 20, 34, 36, 40, 45, 93, 111, 118, 149, 150, 180, 184, 192–195, 202, 204–209, 211, 212, 238, 247, 259, 260, 264, 276, 277, 289, 292, 300, 310, 314, 445, 447, 448, 463, 464, 472, 473, 481, 482, 486, 493, 496, 538, 551, 558, 635, 654, 670–673, 698, 699, 701–703, **epistemisches ~** > Episteme/epistemisch
Diplomatie 57, 156, 506, 508, 511, 519
Direktschrift 111 – s. a. Keilschrift
disegno 63, 232
Diskontinuität 3, 87, 473, 582, 583, 589, 593, 598, 702
Diskurs, diskursiv 9, 11, 54, 55, 66, 72, 73, 80, 81, 114, 123, 160, 166, 167, 169, 171, 172, 176, 192, 193, 195, 198, 202, 208, 209, 224, 242, 243, 258, 263, 276, 283, 287, 294, 298, 325, 337, 339, 344, 356, 426, 435, 476, 483, 485, 487, 488, 495, 501, 503, 509, 510, 518, 528, 544, 562, 568, 569, 574, 582, 588, 589, 604, 606, 639, 655, 675, **~ebene** 155, **~formen** 7, 702, **~geschichte** 150, **~ivierbarkeit** 164, 167, 169, **Diskursivierung** 25, 173, 174, 176, 177, 440, 457–463, 486
dispositio 641, 642, 650
Disposition 2, 16, 18–20, 189, 295, 298, 299, 300
Disput 54, 65
Disputation, *disputatio* 98, 99, 165, 325, 337, 443, 443, 451, 664
Distant Viewing 432
Disziplin (Teilgebiet der Wissenschaft/Wissenspraxis) 1, 5–8, 16, 54–56, 59–63, 65, 66, 72, 76, 80, 96, 99, 124, 151, 191, 207, 310, 319–322, 329, 368, 399, 404, 406, 407, 428, 431, 549, 569, 638, 694
Disziplin (Ordnung, Zucht) 329, 568
***divina proportione* (goldener Schnitt)** 54–56, 60, 61–64, 67, 71, 73, 77, 80
Divination 119, 354, 357, 589 – s. a. Weissagung, Prophetie, **divines Wissen** > Wissen
dīwān 638–641, 645
Dokument 196, 311, 331, 333
Dokumentation 17, 20, 34, 54, 115, 196, 227, 263, 329, 331, 333, 335, 412, 438, 452, 490, 491, 498, 556, 571, 638, 670
Doppelkodierung, epistemische ~ > Episteme/epistemisch
Doppelstruktur 594, 595, 598, 613, 614, **epistemische ~** > Episteme/epistemisch
Druck 56, 78, 88, 89, 92, 93, 100–102, 104, 131, 137, 145, 214, 215, 220, 225, 227, 228, 232, 304, 305, 308, 336, 339, 345, 351, 361, 362, 424, 433, 434, 436, 469, 507, 511, 513, 571–573, **~schriftlichkeit** 308, 573
Duell 54–61, 64–67, 69, 79
Ecocriticism 447
Effekt 275, 278, 280, 281, 283, 284, 465, 559, 624, 662, 670, 696, 700, **epistemischer ~** > Episteme/epistemisch
egressio 667, 668
Ehe 568–577 – s. a. Heirat
Eifer 375, 464, 486, 507, 528 – s. a. *thymos*
Einschätzung 40, 46, 49 – s. a. *aestimatio*
Einschreiben 15, 124, 204, 208, 373, 483, 490, 491, 501, 572, 607
Ekphrasis 773, 668, 670–675, 678 – s. a. *descriptio*
Elefant 482, 493
Elegie 367, 440, 444, 448–452, 456, 467, 559, 560
Elemente (i. d. Natur) 36, 40, 87, 90, 94, 110, 345, 462, 561
Elite 155, 321, 322, 327, 329, 330, 333, 334, 338, 339, 507, 508, 514, 625
Eloge 338, 492 – s. a. Lob
Eloquenz 163, 275, 276, 320, 321, 324, 326, 338
elusiv 53, 70, 598, **~es Wissen** > Wissen
Emblem, emblematisch 25, 125, 265–268, 457–460, 462–464
Emotion 75, 150–152, 155, 162, 174–176, 302, 314, 315, 440–442, 447, 464, 481, 671
Empirie 49, 266, 504, 508
Endzeit 602–604, 607, 611, 612, 615
ἐνάργεια/*enargeia* 671 – s. a. Anschaulichkeit, *evidentia*
energeia 697, 698
Engel 36, 66, 69, 84, 149, 199, 289, 452, 499, 588, 590, 593–601, 608, 612–615, 702
Entangled History 619
Entanglement 633
Entdeckung 1, 103, 104, 262, 507, 630
Enthüllen 89, 442, 453, 459, 589, 599, 602 – s. a. Offenbarung

DOI: 10.13173/97834471218O4.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Entscheidung 48, 252, 253, 322, 336, 339, 340, 373, 401, 404, 410, 413, 427, 434, 450, 452, 556, 569, 573, 575, 568
Entwurf 59, 590, 683, 685, 690
Enzyklopädie, enzyklopädisch 24, 25, 29–53, 88, 110, 116, 190, 262, 345, 349, 350, 352, 381, 388, 444, 445, 485, 493, 494, 510, 607, 618, 631
Epigramm 266–268, 457, 458, 460, 461, 464
Epigraphik 220, 223–225, 667 – s. a. Inschrift
Episteme/epistemisch (passim) – s. a. Wissen, **epistemische Aushandlung** 18, 210, 489, ~ **Aushandlungsdynamik** 586, ~ **Autorität** 477, 519, 548, 551, 552, ~ **Beglaubigung** 491, ~ **Beschleunigung** 454, 582, 677, 680–693, ~ **Corpora** 122, ~ **Ding** 205, 206, 208, 310, ~ **Doppelkodierung** 614, ~ **Doppelstruktur** 598, ~ **Duelle** 55, ~ **Effekte** 663, ~ **Format** 24, 110–130, ~ **Funktion** 164, ~ **Gegengeschichte** 660, ~ **Geltung** 11, 476, 491, 552, 560, ~ **Grenze** 292, ~ **Harmonie** 387, ~ **Impetus** 201, ~ **Implikation** 193, 194, 488, 607, ~ **Interaktion** 426, ~ **Interferenzen** 436, ~ **Kategorie** 4, 124, ~ **Kommunikationspotential** 177, ~ **Konnotationen** 606, ~ **Kontexte** 206, 435, ~ **Kontextualisierung** 204, ~ **Kultur** 111, ~ **Machtkonstellationen** 476, ~ **Materialität** 184, 185, 189–213, 258, 311, ~ **Modi** 23–181, ~ **Offenheit** 49, ~ **Ordnung** 190, ~ **Paarung** 586, 612, ~ **Palimpsest** 126, ~ **Perspektivierung** 586, ~ **Phänomene** 4, 206, ~ **Pluralität** 2, 23–181, 386, 387, 588 ~ **Potential** 24, 55, 59, 60, 62, 63, 65, 69, 80, 150, 163–179, 346, 361, ~ **Praktiken/Praxis** 116–125, 208, 245, 313–473, ~ **Proportionalität** 357, ~ **Prozesse** 16, 426, 435, ~ **Qualitäten** 67, ~ **Reziprozität** 305, ~ **Spannungsfeld** 24, ~ **Speicher** 122, ~ **Stränge** 258, ~ **Struktur** 339, ~ **Tätigkeiten** 606, ~ **Teilhabe** 578, ~ **Tradition** 104, 122, 149, 159, ~ **Umbesetzung** 586, ~ **Valenzen** 151, ~ **Validierung** 488, ~ **Verfahren** 350, 482, ~ **Verflechtungsdynamik** 586, ~ **Wirksamkeit** 583, ~ **Zweck** 435
Epistemologie 6, 60, 62, 63, 65, 70, 78, 80, 81, 207, 241, 250, 269, 350, 357, 424, 435 – s. a. Erkenntnistheorie
Epitome, Epitomisierung 379, 399, 405, 407 – s. a. Kürze
Epoche 3, 7, 14, 15, 242, 304, 325, 399, 440, 465, 619, 624, 634
Erfahrung 1, 10, 24, 25, 31, 32, 48, 55, 70, 71, 96, 100, 104, 125, 150–152, 154, 155, 157–159, 162, 163–179, 194, 199, 208, 209, 218, 227, 261–263, 265, 269, 295, 368, 460, 461, 463, 483, 485–487, 491, 492, 494, 498–501, 505, 550, 631, 651, 660, 663, 684, 509, ~**swissen** > Wissen
Erfindung 40, 90, 101, 116, 126, 450, 488, 638, 646
Erfolg 57, 66, 71, 101, 319, 329, 404, 406, 417, 483, 514, 516, 543, 639, 652, 669, 687, 691
Erfüllung 211, 588, 598, 603
Erinnern 98, 107, 168, 169, 491, 498, 531 – s. a. Memoria
Erkenntnis 3, 10, 11, 24, 29, 31, 45, 55, 59, 62, 63, 78, 102, 104, 105, 111, 121, 141, 149–151, 155, 171–173, 176, 184, 200, 205, 208, 241, 244, 245, 250, 260, 262, 266, 269, 280, 314, 315, 324, 367–371, 375, 380, 412, 425, 428, 432, 442, 443, 449, 465, 473, 477, 482, 486, 524–547, 548, 551, 578, 583, 609, 500, 660, 661, 680–693, 694–701, ~**theorie** 124, 243, 326; – s. a. Episteme, Epistemologie, Wissen
Erkundung 69, 259, 285, 455, 456, 483, 496
Erlösung 175, 269, 603, 604, **Erlöser** 73, 602
Eroberung 156, 483–486, 489, 491, 622, 626–628, 632
Erzählung 34, 125, 139, 172, 236, 277, 281, 291, 292, 294, 296, 299, 347, 354, 358, 449, 456, 472, 484, 485, 490, 496, 507, 525, 543, 664, 671, 674, 695, 696, 699, **Erzählwissen** > Wissen
Erzähler·in, Erzählfigur, Erzählinstanz 165, 199, 277, 291, 292, 294, 295–297, 299–301, 311, 447–450, 455, 456, 467, 484, 491, 492, 494, 495, 500, 670, 672–675
Erziehung 329, 330, 338, 492, 508, 509, 517, 537, 550, 563, 574, 684, 688, 697
Eschatologie 589, 607
Ethik 366–378, 485, 509, 512, 517, 541, 549, 551, 562, 563, 693 – s. a. Moral
Etymologie 285, 445, 626, 645, 659
Eudaimonie 371
Evaluation 71, 319–343, 688
***evidentia*, Evidenz** 25, 123, 157, 164, 172, 184, 280, 281, 292, 346, 363, 666, 670–672 – s. a. *enargeia,* Anschaulichkeit
Evokation 62, 67, 218, 220, 230, 238, 441, 449
Exegese 33, 42, 335, 382, 561, 607 – s. a. Deutung, Interpretation
Exemplum 25, 167, 171, 177, 339, 353, 354, 356–358 – s. a. Beispiel, Paradeigma
Exil 154, 487, 622, 629, 635
Exklusion 14, 124, 343, 574, **Exklusivität** 21, 32, 35, 36, 87, 101, 284, 287, 452, 453, 482, 487, 488, 492, 493, 595, 676 – s. a. Ausschluss, Inklusion
Exkurs, *excursus* 357, 365, 394, 399, 422, 582, 660, 663, 664, 667, 668
Exotik 15, 150–152, 155, 156, 295, 296, 481, 482, 493
Expansion 191, 357, 506, 620
Expedition 456, 496
Experiment, experimentieren 5, 8, 20, 21, 71, 192, 193, 195, 224, 242, 248, 259, 260, 486, 696
Experimentalsysteme 205–208, 210–212
Expertise 59, 73, 76, 264, 578, 579, 660, **Experte** 66, 185, 241, 249, 326, 551, 625, 638

DOI: 10.13173/9783447121804.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Exploration 15, 16, 20, 25, 115, 119, 206, 209, 507, 512, 513, 579
Exzerpt 116, 119, 348, 353, 354, 379, 381–383, 385–387, 392, 394–408, 411–414, 417, 418, 435, 509
Fabel 557, 558, 569
***fantasia*, Fantasie** 59, 71, 223, 224, 236 – s. a. *phantasia, imaginatio*
Farbe(n) 57, 64, 69, 88, 97, 101, 138, 169, 184, 185, 201, 214, 218, 220, 230–232, 236, 246–248, 251–254, 267, 268, 273, 277, 278, 280, 284–287, 295–299, 354, 355, 357, 393, 397, 399, 400, 402, 409, 413, 415, 461, **Farbigkeit** 17, 57, 80, 215, 218, 220, 224, 228, 230, 231, 236, 237, 295, 590, 606, 608, ~**reduktion** 218, 228–232, 237
Federzeichnung 63, 215, 228, 230
Fee 158, 159, 162, 274, 277, 291, 296, 673, 674
Feminisierung 494, 495, 501
Fenster 65, 69, 201, 220, 235, 281, 492, 600, 601, 604, 606, 613
Ferne 32, 41, 152, 276, 280, 281, 454, 458, 481, 482, 488, 489, 491, 496, 503, 610
Figur 17, 55, 59, 62, 71, 73–77, 80, 89, 98, 133, 138, 141, 144, 158, 164, 196, 198, 201, 204, 211, 212, 224, 225, 230, 231, 236, 246, 260, 273–275, 277, 278, 283, 285, 294, 297, 347, 348, 355, 359, 360, 429, 430, 450–452, 454, 455, 459, 462, 483–486, 489, 499, 543, 553, 563, 565, 568, 588, 590, 592, 593, 597, 598, 600, 601, 603, 604, 607–610, 613, 614, 622, 623, 628–630, 632, 634, 661, 685, 686, **figürlich** 185, 281, 238, **geometrische** ~ 59, 63, 64, **Figurenprogramm** 587–589, 606, 607
figura 71, 72, 588, **figural** 588, 602, 603, 614, **Figuration** 13, 259, 359, **figural gebundenes Wissen** > Wissen
Fiktion 149, 159, 170, 172, 173, 181, 218, 440
Finalität 440, 465
fingiert 76, 571, 669, 673, ~ **Material** > Material, ~ **Wissen** > Wissen
Florilegium 88, 89, 509, 511, 514 – s. a. Anthologie
Flüchtigkeit 195, 199, 344, 434, 457, 465, 561, 594
Flug 369, 463, 489, 498–500, 594, 604, 645
Format 2, 25, 110, 111, 117, 120, 180, 189, 190, 195, 198, 319, 326–328, 331–336, 350, 351, 427, 432, 477, 578, 579, **epistemisches** ~ > Episteme/epistemisch
Formel 9, 87, 97, 98, 121, 190, 280, 282, 345, 346, 664, 668, 672, 675, 676
Formenlehre 131–139, 141
Fortschritt 5, 6, 11, 100, 101, 104, 105, 329, 331, 345, 477, 524, 531, 538, 561, 589, 634, 694, 700
fortuna 505–509, 517
Frage 568–577
Fragilität 227, 693
Fragment 56, 64, 105, 180, 181, 288, 367, 384, 386, 410, 411, 427, 450, 457, 459, 464, 465, 472, 473, 571, 574, 594, 598, 603, 619, 622, 630, 661
Frau 76, 104, 119, 151, 160, 164, 167, 168, 285, 413, 416, 446, 447, 467, 477, 490, 494, 495, 553–555, 557, 562, 563, 568–577, 592, 629, 630, 641, 651, 670, 683, 685, 686, 689
Freiheit 539, 554, 574, ~**sbegriff** 539, 558
Fremde, das 149, 152, 155, 156, 295, 308, 486
Fremdsprache 46, 131–148, 185, 304–309, 510
Frequenz 300, 454, 662, 663
Fresko 74, 590, 593, 594, 596–608, 612, 613, 615, 616
Freundschaft 59, 203, 329, 349, 379, 407, 496, 548, 558, 640, 641, 643, 697
Frömmigkeit 105, 517, 529, 540, 541, 598, 668
Frontispiz 79, 184, 185, 214–240
Frühe Neuzeit 5, 87, 96, 101, 104, 105, 121, 131, 144–146, 150, 151, 155–159, 167, 189, 243–245, 259, 265, 268, 272, 304, 315, 345, 459, 464, 510, 568
Fuge 266–268, 457, 461, 464
Funktion 8, 15, 36, 42, 46, 55, 59, 64, 69, 78, 87–89, 110, 112, 113, 115, 116, 125, 141, 152, 153, 158, 164, 166, 171, 192, 194, 200, 206, 207, 210, 224, 258, 262, 291, 292, 294, 298, 300, 315, 326, 327, 348, 351, 358, 366–368, 372–375, 380, 392, 399, 404, 410, 411, 423, 428, 439, 440, 463, 472, 481, 482, 484, 485, 487, 488, 490, 491, 517, 519, 524, 527, 528, 530, 538, 539, 542, 543, 548, 551–553, 555–562, 564, 565, 592, 626, 654, 662, 668, 670–672, 675, 684, 685, 687, 691, 695, 698, 700, **Funktionalisierung** 57, 164, 170, 288, 291, 347, 355, 356, 673, **epistemische** ~ > Episteme/epistemisch
Furcht 172, 276, 280, 374, 527, 538–540, 542, 543, 545, 632, 647 – s. a. Angst
Fürst 94, 103, 119, 243, 262, 263, 451, 464, 481, 484, 497, 505, 506, 509, 511–513, 515, 516–519, ~**enspiegel** 485, 509
Gabe 41, 297, 482, 492, 493, ~**ntausch** 155 – s. a. Geschenk
Gast 441, 442, 444, ~**freundschaft** 153
Gattung 124, 152, 158, 162, 172, 225, 266, 274, 294, 321, 340, 347, 350, 356, 367, 381, 385, 386, 388, 392, 443, 449, 458, 469, 561, 569, 571, 572, 592, 619, 638, 642, 653, 666, 667, 672, 674
Gebet 112, 143, 490, **Beten** 202
Gedächtnis 361, 531, **‚Gedächtnispalast'** 99
Gefangenschaft 488, 505, 513, 647, 649, 651, ~ **(metaphorisch)** 265
Gefäß 73, 115, 117, 196, 206, 409, 418, 481, 494, **Körper~** 396, 397, 399, 415
Geflecht 57, ~ **(metaphorisch)** 12, 15, 194, 195, 260
Gegengeschichte, epistemische ~ > Episteme/epistemisch
Gegenständlichkeit 209, 227
Geheimnis 24, 25, 70, 77, 87–90, 93, 99–105, 258, 260, 263, 265, 267, 269, 329, 452, 453, 456,

DOI: 10.13173/97834471218O4.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

459–464, 473, 507, 596, 599, 603, 612, 650, **Geheimwissen** > Wissen
Geist/geistig 35, 38, 39, 40, 44, 45, 90, 165, 200, 201, 202, 211, 232, 259–262, 267, 269, 322, 325, 355, 383, 443, 460, 461, 613, 641, 652, 662, 671, **~esblitz** 41, **göttlicher/ Heiliger** ~ 259, 359, 603, 626, 636, **~esgeschichte** 123, **~eswissenschaft** 124, 173, 191, 315, 422, 423, 473
Geister 158, **Flaschengeist** 452, 456
Geld 93, 94, 101, 107, 262, 321, 361, 560
Gelehrsamkeit 24, 38, 62, 76, 322, 334, 337, 338, 514, 574, 666
Gelehrt/e·r 21, 29–53, 54, 57, 60–62, 66, 112, 122, 124–126, 131, 158, 159, 200, 206, 209, 211, 220, 227, 230, 232, 236, 243, 245, 246, 263, 306, 319–340, 379, 401, 404, 425, 440, 443, 444, 451, 491, 500, 505–523, 568, 571, 572, 639, 665, **~nrepublik** 325, 477, 506, 508, 509, 513, 517, 519, **gelehrter Topos** 35, **gelehrte Träume** 35, 38, 39, 41, 44, 51
Geltung 4, 8, 12, 14, 15, 24, 25, 49, 62, 70, 72, 76, 80, 124, 151, 167, 189, 190, 193, 207–210, 214, 225, 260, 319, 324–326, 346, 361, 405, 406, 452, 476, 487, 488, 491, 493, 501, 552, 554, 558, 560, 564, 589, 607, 660, 685, 691, 692, 702, **~sanspruch** 2, 9, 10, 16, 29, 30, 33, 55, 184, 190, 194, 200, 214, 314, 319, 340, 368, 404, 423, 435, 476, 556, 573, 583, 588, 615, 619, 644, 649, 702, **epistemische** ~ > Episteme/epistemisch; – s. a. epistemischer Anspruch
Genauigkeit 76, 307, 381, 549, 550, 556, 672
Gender 14, 151, 156, 159, 160, 568–577 – s. a. androgyn, Frau, Geschlecht, Mann, Sexualität
Genealogie 8, 13, 14, 105, 111, 199, 212, 267, 268, 274, 510, 517, 588, 607, 612
Genre 19, 180, 195, 320, 323, 345, 443, 451, 465, 467, 564, 565
Genuss 151, 371, 460, 558
Geometrie 54–86, 120, 201, 211, 212, 220, 369, 463, 471
Gerechtigkeit 370, 467, 528, 529, 531, 538–540, 559, 562, 685, 688, 698 – s. a. Ungerechtigkeit
Gericht 529, 558, 571, 598, 608, 610, 625, 661, 671, **Jüngstes Gericht** 466, 612
Geschenk 199, 291, 450, 464, 492, 508, 519, 560, 609, 643, 644, 647, 650–654 – s. a. Gaben
Geschichte 2, 3, 11, 87, 90, 101, 104, 120, 126, 146, 167, 189, 190, 214, 218, 225, 241, 242, 319–321, 334, 345, 346, 349, 351, 352, 355, 357, 358, 362, 377, 389, 421, 426, 427, 429, 443, 452, 453, 456, 459, 465, 473, 490, 511, 526, 558, 560, 565, 566, 570, 582, 588, 609, 610, 613, 616, 618, 619, 622, 624, 630–634, 653, 658, 660, 663, 664, 686, 694–697, 700, **Begriffs~** 189, **Diskurs~** 150, **Fortschritts~** 694, **Geistes~** 124, **Global~** 619, 620, 634, **Heils~** 280, 456, 484, 603, 622, 631, **Ideen~** 660, **Kirchen~** 624, **Kultur~** 15, 153, 209, 527, 588, **Kunst~** 191, 194, **Literatur~** 274, 638, **Material~** 242, **Medien~** 20, 421, **Medizin~** 315, 380, **Natur~** 149, 152, 249, 294, **Philosophie~** 513, 686, 694, 695, **Religions~** 200, 356, 436, **Rhetorik~** 703, **Schrift~** 111, 124, **Stoff~** 242, **Technik~** 11, 157, **Theorie~** 569, 589, **Verfassungs~** 685, 686, **Wissens~** (passim), **Wissenschafts~** 5, 123, 124, 150, 155, 190, 205, 208, 210, 243, 589, 694, **Geschichtlichkeit** 104, 126, 220, 237, **Geschichtsschreibung** 2, 4, 5, 11, 17, 274, 554, 631, 672 – s. a. Historiographie, **Geschichte (Erzählung)** 143, 152, 169, 199, 273–275, 280, 298, 348, 354, 360, 447, 450–457, 472, 492, 543, 610, 702, **Geschichtenerzählen** 472
Geschlecht 98, 160, 274, 320, 386, 393, 493–495, 513, 553, 554, 559, 574, 575, 615, 624, 660 – s. a. androgyn, Frau, Gender, Mann, Sexualität
Geschlechtsakt/Geschlechtsverkehr 89, 98, 495 – s. a. Sexualität
Geschmack 36, 44, 169, 173, 176, 247, 251, 252, 325, 550, 641, 651
Geschwindigkeit 362, 441, 454, 582, 654, 699, 702
Geselligkeit 325, 326, 485–487, 496–500
Gesetz 34, 97, 110, 152, 245, 375, 486, 518, 545, 549, 550, 554, 557, 559, 670, 681, 690, 693, **~gebung** 373, 515, 681, 683, 685, 689, **~los** 556, 557, **~mäßigkeit** 111, 120, 205, **Natur~** 71, 245, 355
Gespräch 54, 56, 59, 66, 69, 80, 131–148, 164, 165, 198, 200, 202, 246, 248, 307, 311, 322, 345, 453, 487, 512, 524–547, 551, 568, 582, 593, 667, 685, 686, 692, 694–701, 703, **Streit~** 66, 164, 451 – s. a. Dialog
Gestalt 2, 9, 95, 158, 196, 198, 199, 205, 212, 260, 262, 269, 340, 348, 426, 431, 463, 484, 498, 587, 614, 619, 622, 623, 659, 668, **~werdung** 191, 208, 212, 588, **Gestaltung** 4, 16, 17, 19, 33, 56, 67, 69, 72, 76, 78–80, 96, 110, 133, 137, 141, 152, 153, 158, 190, 192, 201, 214, 228, 230, 232, 251, 268, 273–290, 336, 357, 362, 381, 403, 422, 426, 427, 452, 457, 590, 592, 596, 603, 607, 613, 618, 623, 627, 630, 634, 662, 687, 688, **~sprinzip** 19, 230, 232, 594, **ungestaltet** 236, **Vielgestaltigkeit** 12, 55, 211, 212, 259, 315, 630, 702
Geste 75, 202, 326, 345, 346, 357, 361, 486, 519, 588, 589, 594–597, 599, 600, 601, 604, 606, 608, 610, 613, 633
Gewährsleute/Gewährsmann 461, 487, 491, 492
Gewalt 151, 155, 158, 168, 175, 203, 281, 360, 484, 491, 500, 513, 538, 555
Gewissen 514, 526
Gewohnheit 48, 122, 124, 141, 199, 266, 446, 509, 550, 551, 556, 628
Gier/Habgier 266, 560, 668
Glas > Material
Glaube 149, 155, 175, 199, 200–202, 260, 323, 324, 380, 383, 548, 564, 599, 645, **Aberglaube** 380, **Unglaube** 602

DOI: 10.13173/97834471218O4.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Global 243, 339, 618–637
Glosse 19, 118, 221, 421–438, 483, 512
Glück 151, 154, 171, 172, 177, 291, 354, 357, 367, 370–373, 506, 513, 516, 527, 538–540, 643, 648, 671 – s. a. Unglück
Gnomik 442, 446, 467, 639, 646
Goldener Schnitt > *divina proportione*
Goldschmied/Goldschmiedekunst 58, 101, 218, 275
Gönner 484, 486, 639–641, 644, 645, 648, 649, 654
Gott, göttlich 24, 25, 31–34, 36, 42, 47, 48, 51, 54, 61–64, 66, 67, 71, 73–77, 80, 100, 105, 107, 113, 119, 120, 125, 142, 149, 150, 155, 165, 170, 181, 199, 200, 202, 203, 244, 245, 259–262, 264, 266–269, 289, 323, 349, 354, 355, 358, 359, 373, 380, 442, 443, 445, 452, 459, 461, 484–486, 490, 499, 500, 512, 517, 518, 528, 529, 555, 557, 560, 568, 587–617, 622, 628, 633, 663, 664, 702
Grab/Grabkammer/Grabmal 78–80, 180, 181, 409, 456, 491, 590, 610, 626, 635, 670
Grammatik 62, 78, 116, 131–148, 305, 321, 338, 441, 544, 569, 575, 628, 651, 660, 675, 676
grazia, **Grazie** 70, 507 – s. a. Anmut
Greif 283, 473, 481, 489, 495, 498–500 , **~enflug** 489, 498–500, **~enklaue (Wisenthorn)** 311, 473, 481
Grenze, 7, 8, 24, 25, 43, 63, 80, 112, 149, 151, 155, 164, 168, 181, 195, 205, 207, 220, 228, 236, 261, 283, 284, 308, 315, 328, 333, 337, 344, 369, 404, 408, 421, 424, 435, 460, 483, 486, 489, 498–501, 559, 560, 613, 619, 625, 640, 650, 660, **Bild~** 67, 69, 74, **epistemische ~** > Episteme/epistemisch; – s. a. Ausdrucksgrenze
Grundlagenforschung 384, 578
Habitus 7, 267
Halakha 35
Halsrätsel 451
Haltung (Einstellung) 149, 150, 154, 159, 328, 441, 464, 465, 477, 519, 542, 552, 562, 574, 663, 668, 682, 695, **(Körper)** 80, 198, 224, 594, 595, 601, 604, 609, 610, 622
Handbuch 95, 102, 134, 417, 512, 519, 569, 574, 652, 653, 658
Handel 94, 133, 134, 143, 144, 148, 262, 438
Handhabung 15, 19, 189, 193, 194, 205, 220, 422, 573
Handlung 48, 131, 141, 151, 152, 155, 167, 190, 192–195, 202, 205, 242, 251, 273, 275, 276, 286, 287, 291, 300, 314, 330, 366–378, 380, 422, 448–451, 468, 486, 508, 513, 524, 526, 527, 531, 533, 535, 539, 540, 542, 543, 545–547, 551, 568, 569, 573–575, 644, 653, 662, 663, 684, 695, **~swissen** > Wissen; – s. a. Praktiken
Handschrift 50, 87, 92, 98–100, 131, 133, 136, 185, 209, 236, 278–280, 282, 293, 324, 348, 350, 355, 363, 380, 384, 389, 392, 408, 421–438, 439, 444–446, 452, 455, 468, 483, 485, 509, 510, 512, 518, 645, 656–658, **~lichkeit** 98, 100 – s. a. Manuskript
Handwerk(er) 98, 99, 101, 102, 111, 134, 192, 224, 273, 275, 277, 281, 321, 326, 464, 481, 625, **~liches Wissen** > Wissen
Haptik 19, 194, 594, 630 – s. a. Taktilität
Harmonie, Harmonisierung, epistemische ~ > Episteme/epistemisch
Harnblase 410, 411, 413, 419, **Harnschau** 409, 413 – s. a. Uroskopie
Haushalt 93, 111, 112, 119, 438, 476, 555, 562, 563, 572, 573 – s. a. Oikos
Heilkräfte 260, **Heilmittel** 90, 386, 655 – s. a. Arzneimittel, Medikament, Remedium, **Heilsbotschaft** 589, 609, **Heilsgeschichte** 456, 468, 484, 603, 622, 631, **Heilslehre** 338, 596, 614, 615, **Heilsversprechen** 622, **Heilswissen** > Wissen; – s. a. Verheißung
Heilige Schrift 517 – s. a. Bibel
Helldunkelmalerei > *chiaroscuro*
Heptarchie 624
Hermeneutik 80, 123, 124, 184, 258, 260, 269, 346, 348, 352, 353, 358, 361, 362, 587, 595, 596, 612, 615, 629, 634, 661, 663
Herrschaft 14, 57, 152, 156, 158, 452, 454, 481, 484–487, 492, 496, 502, 506, 511, 514, 515, 518, 519, 540, 553–557, 562, 615, 622, 624, 625, 636, 641, 671, 680, 702
Herstellungs- u. Verarbeitungswissen > Wissen
Herz 57, 169, 170, 200, 203, 275, 284, 326, 329, 342, 347, 349, 354–361, 375, 489, 491, 492, 543, 640, 641
Hexameter 344, 441, 444
Hieroglyphen 180, 181, 442
hiğā' 653 – s. a. Schmähdichtung
Himmel 30, 32–34, 36, 39, 40, 42, 57, 63, 74, 77, 199, 202, 203, 231, 236, 259, 260, 262, 267, 273, 276, 280, 282–284, 286, 289, 460, 490, 494, 500, 515, 596–599, 601, 606, 615, 702
Historiographie 10, 11, 17, 112, 119, 120, 149, 294, 347, 457, 589, 671, 672 – s. a. Chronik, Geschichtsschreibung
Historisierung 4, 5, 126, 198, 662
Historytainment 181
Hof, höfisch 15, 24, 54, 55, 58, 59, 61, 65–67, 69, 72, 80, 83, 101–104, 134, 142, 154–156, 158, 160, 164, 165, 200, 202, 203, 274, 275, 280, 284, 291, 295, 297, 303, 311, 327, 330, 383, 450, 451, 453, 464, 469, 476, 481–504, 505, 508, 511, 515, 517, 521, 612, 625, 639, 640, 642, 644, **höfischer Roman** 149, 151, 152, 155, 158, 162, 274, 290, 294, 440, 455, 488, 491, 670, 672, 673, **höfisches Wissen** > Wissen
Höflichkeit 134, 142, 156, 528
Hölle 168, 489, 617
Holzschnitt 78, 86, 88, 89, 211, 263

DOI: 10.13173/9783447121804.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Homerphilologie 345
homo novus/homines novi 476, 505–523
Homologie 531, 699
Honig 44, 641, 651
Hören 18, 20, 21, 69, 169, 172, 181, 203, 304, 463, 505, 551, 552, 652, 661, 664, 665, 670, 674, **Hörsinn** 62, 66, 67, **Hörstück** 180, 310
Humanismus 58, 166, 167, 171, 218, 220, 223, 225, 227, 232, 235, 236, 246, 247, 255, 263, 267, 325
Humore 35–37, 149
Hybrid 157, 205, 207, 339, **~isierung** 3, 12, 162, 194
Hybris 484, 560 – s. a. *superbia*
Hyle 191, 259 – s. a. Materia(l)
Hyperbel 176, 639
hypostasis 409
hypothesis 564, 569, 570, 571, 699
Idee 97, 99, 138, 139, 189, 218, 232, 265, 326, 336, 435, 499, 535, 548, 565, 571, 574, 622, 651, 666, 695, 700
Identifikation, Indentifizierung 2, 38, 72, 76, 77, 150, 224, 246, 248, 249, 252, 254, 260, 262, 264, 267, 280, 285, 367, 372, 375, 393, 402, 406, 412, 425, 427, 428, 432, 439, 444, 449, 451, 460, 476, 491, 526–528, 532, 533, 540, 543, 589, 590, 592, 606, 622, 626, 629, 630, 651, 653, 701
Identität 72, 91, 97, 112, 152, 156, 224, 259, 261, 274, 305, 321, 427, 431, 433, 434, 449, 456, 484, 506, 539, 572, 627, 628, 654, 664
Ikone 120, 625
Ikonographie 590, 610, 618–620, 622–624, 626, 628–633
Illumination, Illuminator 123, 204, 209, 214–240, 265 – s. a. Buchmaler(ei)
Illusion 57, 73, 157, 159, 214, 218, 220, 223, 225, 228, 235, 274, 281, 601, 602, 604
Illustration, *illustratio* 92, 96, 206, 252, 262, 280, 458, 485, 524, 575
Imagination, *imaginatio* 24, 29–53, 69, 149, 157, 158, 173, 220, 224, 228, 237, 282, 300, 460, 470, 589, 673, **imaginatives Wissen** > Wissen – s. a. *fantasia*
***imitatio*, Imitation** 37, 60, 63, 66, 71, 141, 220, 225, 228, 230, 231, 237, 384, 624 – s. a. Mimesis
Immanenz 15, 19, 24, 55, 67, 194–196, 198, 204, 209, 210, 261, 265, 283, 287, 499, 606 – s. a. Transzendenz
immateriell 40, 185, 191, 192, 210, 218, 232, 242, 679 – s. a. Material
Imperator, Imperium 202, 203, 345, 349, 482–488, 494, 496, 498, 618, 624, 631, 632, 634
Impetus 599, **epistemischer** ~ > Episteme/epistemisch
Implikation, 13, 15, 210, 352, 393, 463, 473, 607, 610, 701, **epistemische** ~ > Episteme/epistemisch
Improvisation 133
Impuls 9, 13, 151, 164, 171, 311, 339, 340, 344, 345, 352, 358, 379, 445, 487, 524, 527, 530, 564, 582, 587, 638, 639, 642, 652, 663, 680, 702
Index 19, 20, 99, 126, 195, 315, 348–352, 354, 357, 377, 434
Indiz 141, 434, 439, 473, 552, 563, 588, 594, 596, 597, 603
industriell 95, 102, 248, 620
Information 56, 110, 118, 144, 253, 300, 304, 305, 308, 326, 349, 356, 382, 383, 392, 412, 422, 423, 426–429, 433, 453, 455–457, 465, 488, 493, 495, 539, 599, **Infotainment** 578
ingegno 71, 238
Ingenieur·in 54, 69, 156, 206
Initiale 59, 185, 198, 214, 223, 224, 232, 240, 278, 279, 350, 445
Inkunabel 215, 223, 351
Innovation 5, 30, 31, 39–41, 43, 48, 117, 124, 225, 227, 319, 337, 340, 346, 385, 461, 561, 589, 685
Inschrift, Inskription 54, 59, 76, 114, 189, 196, 220, 223, 224, 231, 456, 459, 490, 491, 596, 608, 610, 611, 618, 620, 623–629, 632–636 – s. a. Epigraphik
Inspiration 45, 71, 73, 76, 77, 158, 164, 181, 225, 362, 451, 515, 569, 596, 599, 614
Instantaneität 13, 41, 45, 154, 201, 587, 593, 595, 599, 615 – s. a. Plötzlichkeit
Institution 3, 8, 14, 15, 20, 24, 25 66, 82, 87, 89, 96, 98–101, 103, 104, 108, 109, 113, 116, 125, 129, 167, 190, 205, 207, 208, 319–322, 325–328, 337, 340, 477, 481, 508, 569, 570, 572–579, 687, 688
Instrument 8, 14, 16, 69, 73, 77, 96, 167, 190, 205, 220, 230, 345, 379, 531, 532, 544, 676, 682, 702 – s. a. Werkzeug
Inszenierung, in Szene setzen, Inszeniertheit 6, 18, 54, 59, 65, 69, 101, 150, 166, 179–181, 198, 199, 220, 225, 232, 236, 258, 265, 268, 269, 282, 290, 294, 315, 322, 359, 457, 481, 482, 506, 509, 511, 512, 514, 519, 571, 583, 587–590, 593, 596, 598–601, 604, 610, 612–615, 619, 632–634, 660, 676, 703
Intellekt 3, 29–53, 56, 59, 125, 155, 265, 269, 321, 329, 371, 380, 441, 443, 445, 446, 459–461, 463, 574
Interaktion 20, 66, 184, 189, 190, 193–195, 204, 210, 194, 299, 300, 310, 335, 435, 465, 470, 500, 528, 574, 582, 593, 594, 600, 608, 613–615, 676, **epistemische** ~ > Episteme/epistemisch
Interface 434
Interferenz 307, **epistemische** ~ > Episteme/epistemisch
intermateriell 15, 185, 195 – s. a. Material
Intermedialität 15, 18, 20, 21, 184, 185, 189, 196, 198, 199, 202, 214, 278, 304–309, 436, 439 – s. a. Medialität
Interpretation 8, 33, 45, 60, 118, 123, 201, 244, 250, 259, 262, 335, 336, 344, 346, 348, 352, 361,

DOI: 10.13173/9783447121804.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

369, 416, 422, 436, 442, 448, 451, 458, 485, 488, 529, 544, 545, 547, 565, 582, 600–607, 613, 616, 619, 622, 623, 628–635, 639, 654, 655 – s. a. Auslegung, Deutung, Exegese
Interruption 583, 662, 675
Intersektionalität 3, 12, 447
Intertextualität 124, 125, 165, 199, 350, 361, 364, 436, 450, 512, 519, 583, 634
Interview 180, 311, 345
Intimität 501
Intuition 24, 39–47, 49, 180, 208, 579, 589, 703
Inventar 116, 305, 519, 569
inventio 572, 635
Investition 94, 95, 103, 104, 263, 328
Inzest 169, 446
Ironie 6, 18, 170, 328, 350, 360, 534, 535, 599, 630, 665–667, 685
Irrationalität 49, 55, 63, 70, 80, 175, 176, 545 – s. a. *ratio*; Rationalität
Irritation 165, 181, 225, 258, 345, 346, 358, 422, 473, 667
Irrtum 43, 325, 367, 395, 453, 562, 603, 608, 624, 645, 647
Islam 15, 149, 200, 206, 381, 384, 452, 468, 509, 645, 650, 655
Istidlāl 653, 658
Iteration 9, 125, 273, 282–287, 325, 340, 347, 356, 363, 385, 568–577, 606, 662
Jahreszeit 329, 393, 670
Jakobsleiter 51, 702, **Jakobstraum** 34, 42
Jenseits 149, 150, 152
Jesuit·in 321, 325–327, 337, 508
Jurist 54, 382, 487, 569, 573
Kanon (Musik) 461, **Kanon (Text): Autoren~** 324, 338, **Kanon (literarisch)** 646, **Text- und Themen~** 325, 383, 386, 404, 406, 509, **Tugend~** 325, **alexandrinischer ~** 385, **christlicher ~** 325, 326, **konfuzianischer ~** 334, **~pflege** 337, **Kanon (wissensgeschichtlicher Parameter)** 589, **kanonisch (Texte)** 4, 116, 122, 396, 399, 405, 406, 408, **Kanonisierung** 14, 116, 117, 124, 325, 379, 386, 404, 569, 592, 660
Kapitalis 223
Karfunkel 291, 294
Karriere 101, 213, 328, 488, 639, 644
Katalog, mentaler ~ 99, **Sternen~** 104, 110, **Eigenschafts~** 284, **Bibliotheks~** 399, 509, **Tugend~** 590, 592, 641, **katalogisieren** 562, 686
Katechismus 443
Kategorisierung 209, 366, 560–562, 570
Kaufleute/Kaufmann 93, 132–134, 145, 227, 488
Keilschrift 110–130
Kenning 626, 632
Khan 149, 488
Kindheit 304, 440
kinesis 369
Kirche 199, 201, 202, 382, 590, **~nraum** 58, 155, 198, 598, 599, 604, 606, 610, **~nväter** 198, 326, 338, 382, 517, 607, 615, **~ngeschichte** 624, 625
Klang 67–70, 76, 77, 153, 176, 180, 181, 184, 185, 210, 275, 292, 299, 444, 611, 660, 674, 702 – s. a. Harmonie, Musik
Klarheit 35, 38, 39, 45, 48, 87, 281, 321, 323, 336, 551, 559
Klassifikation 96–98, 193, 210, 245–248, 249, 252, 433, 436, 444, 653, 664
Knoten 56–58, 121, 286, 509, 687
Know-how 159, 350, 352, 362, 512
Ko-Akteurschaft 191, 202, 209
Kodex > Codex
Kodierung, Um~ 356, 360, **~ (digitaler Daten)** 422–425, 431, **Doppel~** 614
Kodifizierung 166, 170, 172, 176, 177
Kognition 111, 113, 123, 208, 305, 439, 440, 442, **~spsychologisch** 531, **~sforschung** 173
Kohärenz 448, 452, 473, 485
Kollektiv 71, 208, 322, 329, 334, 361, 387, **~wissen** > Wissen
Koloniale Expansion 620
Kommentar 15, 29, 31, 35, 37, 40, 48, 163, 282, 294, 350, 369, 384, 392, 404–408, 411, 415, 427, 429, 450, 494, 622, 638, 640, 651, 664
Kommunikation 12, 21, 134, 142–145, 156, 169, 172–174, 176, 177, 243, 304, 315, 329, 361, 406, 436, 440, 441, 457, 476, 481, 482, 485, 488, 493, 500, 501, 590, 592, 594, 613, **~smedium** 220, 304, 322, 339, 513, 578, **epistemisches ~spotential** > Episteme/epistemisch, **Wissenschafts~** 472, 477, 579
Kompetenz 65, 66, 142, 154, 156, 207, 275, 331, 332, 371, 484, 649
Kompilation 25, 29–31, 38, 42, 48, 65, 379–420, 452, 485
Konfiguration/Neukonfiguration/Rekonfiguration 110, 117, 121, 124, 126, 184, 282, 284, 286, 287, 292, 359, 366, 482, 500, 598, 676
konfigurieren 15, 25, 67, 76, 77, 125, 184, 362
Konflikt 54, 200, 234, 573, 588 – s. a. Kontroverse
Konfuzianismus 326–343
König 91, 99, 119, 120, 323, 357, 383, 451, 455, 481–504, 562, 611, 612, 624, 625, 643
Konkretion (medial u. material) 24, 191
Konkurrenz 2, 3, 8, 14, 15, 24, 29, 55, 66, 72, 80, 102, 165, 244, 320, 326, 328, 331, 472, 559, 561, 565, 569, 570
Konnotation 189, 192, 194, 237, 588, 600, 602, 604, 606, 611, 613, **epistemische ~** > Episteme/epistemisch
Konstanz 572

DOI: 10.13173/97834471218O4.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Konstellation 10, 12, 13, 55, 66, 78, 214, 228, 230, 274, 340, 476, 511, 572, 578, 587, 588, 593, 594, 607, 614, 634, 672, 698
Kontext 4, 9, 10, 24, 30, 33, 42–44, 47–49, 55, 62, 69, 88, 106, 111–125, 150, 151, 155, 158, 165, 184, 189, 190, 192, 193, 204, 206–208, 224, 225, 242, 244, 249, 254, 261, 266, 284, 286, 287, 307, 314, 321, 324, 336, 339, 344, 347, 362, 366, 368, 370–372, 392, 401, 403, 404, 406, 422, 432, 435, 440, 444, 446, 451, 486, 487, 489, 494, 501, 529, 546, 554, 556, 557, 561, 562, 564, 571–573, 587, 588, 595, 598, 599, 602, 606, 607, 609, 613, 619, 624, 625, 644, 649, 653, 667, 691, 699, **Kontextualisierung** 44, 190, 266, 294, 297, 345, 354, 446, 511, 518, 572, 606, 607, 633, **epistemischer** ~ > Episteme/epistemisch
Kontingenz 13, 241–257, 371, 373, 517, 659
Kontinuität/Diskontinuität 3, 5, 7, 9, 87, 122, 124, 131, 134, 135, 220, 338, 356, 448, 473, 572, 574, 575, 622, 702 – s. a. *longue durée*
Kontrolle 111, 205, 314, 330, 429, 431, 434, 436, 438, 511, 663, 665, 670
Kontroverse 24, 39, 552, 569, 639 – s. a. *controversia,* Konflikt
Kontur 5, 8, 25, 67, 69–72, 76, 164, 191, 206, 210, 236, 435, 464, 564, 685, 686
Konvention 17, 18, 62, 65, 122, 123, 151, 155, 170–173, 190, 205, 209, 274, 306, 307, 325, 337, 346, 359, 436, 499, 527, 542, 544, 553–555, 571, 572, 606, 626, 652, 654
Körper 35, 36, 75, 90, 165, 170, 262, 284, 295, 325, 359, 380, 392–408, 409–420, 456, 457, 561, 640, 641, 647–649, 651, 652, 699, **geometrische** ~ 54, 64, **körperliches/somatisches Wissen** > Wissen
Kosmographie 62, 65
Kosmologie 76, 215, 224, 344, 442, 445, 451, 672
Kostbarkeit 150, 155, 156, 223, 231, 237, 273, 277–281, 286, 291, 292, 296–299, 464, 481, 507, 625, 632, 674
Krankheit 260, 345, 355, 373, 380, 393, 397, 410, 411, 413–415, 519, 640, 647–649, 651
Kreativität 3, 123, 315, 574, 650, 655
Krieg 104, 151, 285, 440, 447, 449–456, 463, 464, 484, 489, 496, 505, 511, 512, 514, 564, 570, 619, 623, 622, 629, 631, 640, 649, 650, 671
Krise 154, 244, 410
Kriterium 36, 157, 242, 246–248, 253, 329, 418, 553, 554, 559, 620, 650, 673, 675
Kritik 3, 40, 42, 43, 47, 73, 101, 140, 171, 249, 254, 263, 264, 323, 327, 336, 338, 346, 380, 383, 385, 428, 447, 456, 484, 485, 507, 510, 511, 524, 527, 539, 548–567, 583, 589, 603, 638, 639, 642, 645, 649, 650, 652, 654, 659, 661, 664, 666, 681–693
Kultur 1–21, 24, 30, 103, 110–130, 153, 180, 181, 189, 191–194, 200, 201, 208, 209, 243, 252, 304, 336, 340, 345, 366, 380, 423, 435, 481, 483–486, 506, 510, 527, 543, 578, 589, 622, 623, 625, 633, 639, **~grenzen** 7, 111, 112, 116, 619, **~technik** 110, 111, 116, 125, **~transfer** 501, 507, **~wissenschaft(lich)** 150, 191, 473, **vormoderne ~en** (passim), **Wissens~en** > Wissen; **epistemische** ~ > Episteme/epistemisch
Kunst, künstlerisch 11, 25, 71, 184, 190, 192–194, 196, 208, 210, 211, 220, 224, 230, 231, 236, 258, 269, 481, 606, 607, 618, 619, 634, 702, **~beschreibung** 273, 281, **~buch/~büchlein** 93–96, 262, **~fertigkeit/kunstvoll** 57–61, 63, 136, 155, 273, 276, 277, 281, 282, 296, 297, 300, 359, 360, 373, 458, 492, 620, 625, 650, 653, 655, 670, **~geschichte** 191, 194, **~schrank** 464, **~werke** 76, 79, 150, 155, 195, 208, 225, 482, 670, **Künstler·in** 21, 55, 57, 59, 67, 69–73, 76, 78, 80, 196, 220, 224, 227, 231, 232, 236, 260 – s. a. Bildkünste
Kupferstich 54, 58–60, 225, 457
kuratorisches Wissen > Wissen
Kürze 110, 133, 135, 137, 140, 176, 273, 328, 334, 347, 370, 372, 382, 399, 400, 427, 444, 449, 665, 668, 672–674 – s. a. Epitom, Praktiken, *brevitas*
Kürzung(en) 379, 384, 385, 392, 397, 400–402
Kyklopen 495, 557
Labor 90, 97, 99, 101, 103, 104, 190, 204, 205, 208, 210, 258, 268, 311, 469
Laie 227, 307, 379, 401, 451, 452, 571, 626
Landschaft 75, 218, 224, 260
Lasur 67, 93, 185, 273, 276, 278–287, 289
Latenz 2, 8, 9, 12, 13, 16, 193, 195, 201, 205, 209, 314, 334, 336, 476, 588, 642
Layout 19, 117, 118, 136, 141, 361, 424
Leere 44, 137, 191, 286, 290, 345, 457, 465, 496
Lebendigkeit 62, 66, 67, 176, 191, 192, 211, 231, 246, 259, 264, 308, 448, 515, 603, 606, 618, 635, 697
Legitimation 3, 14, 34, 173, 314, 362, 406, 453, 477, 483, 485, 487, 489–491, 506, 508, 513, 515, 518, 519, 549, 551, 552, 554–557, 682
Lehre 24, 54–86, 108, 131–144, 149, 166, 169, 180, 201, 212, 259, 260, 275, 284, 308, 327, 330, 331, 334, 337, 339, 392, 393, 396, 399–401, 407, 413, 459, 463, 477, 484, 492, 509, 511, 517, 518, 524, 533, 537, 548, 565, 596, 598, 599, 607, 615, 692, 694–696, 699–701, **Lehrbarkeit** 24, 80, 167, 372, 541, **~buch** 96, 98, 99, 107, 132, 146, 265, 305, **~gedicht** 345, 346, 370, **~plan** 62, **~satz** 88, **~stuhl** 103, 104,
Lehrer 41, 71, 98, 140, 308, 338, 372, 524–526, 528, 533, 563, 566
Leiter 30, 33, 42, 51, 65, 702
Lektüre 142, 145, 166, 167, 170, 171, 176, 198, 201, 218, 245, 246, 248, 335, 344, 346, 348–351, 356, 357, 359–361, 364, 384, 385, 436, 439, 456, 465, 509–511, 530 593–595, 613, 695, **~erfahrung** 695, **~geschehen** 660, **~steuerung** 344, 357, 360, 361

DOI: 10.13173/9783447121804.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Lemma 266, 360, 405, 434, **Lemmatisierung** 427
Lernen 41, 98, 111, 125, 131, 138–143, 145, 147, 167, 185, 243, 259, 260, 304–309, 328–335, 443, 525, 530, 531, 537, 539, 551, 570, 661, 680, 691 – s. a. Lehre
Lesarten 9, 285, 347, 356, 357, 360, 427, 448, 532, 596, 603, 622, 623, 628, 629, 631–635
Lesen 9, 99, 118, 136, 138–143, 145, 146, 164, 166–168, 171, 172, 181, 184, 199, 200, 203, 225–227, 260, 263, 282, 283, 285, 286, 304–308, 322, 324, 329, 331–333, 335, 344, 346, 348–351, 354, 356–362, 364, 380, 381, 385, 399, 401, 405, 407, 415, 418, 422, 426, 432, 435, 448, 451, 454–456, 458, 463, 489–490, 508–511, 513, 593, 594, 596, 598, 601, 614, 615, 627, 644, 660–664, 695, 700 – s. a. Lektüre
Lexem 113, 114, 116, 118
Lexikologie 46, 47, 131, 436
Licht 64, 67, 69–71, 170, 201, 203, 268, 273, 276, 278, 280–283, 285, 409, 451, 456, 470, 513, 593, 597, 602–604, 606, 610, 612–614 – s. a. Schatten
Liebe 25, 76, 151, 152, 158, 163–179, 201, 203, 262, 273, 452, 501, 554, 555, 641, 647, 651, 686, **Liebestheorie** 25, 163–179, **Liebesklage** 647 – s. a. *minne, qaṣīda*
Liminalität 514, 618
Lineal 64
Linie 59, 67, 70–73, 75, 76, 201, 212, 218, 228, 230, 231, 236, 237, 279, 346, 351, 369, 378, 463, **Linearität** 9, 12, 13, 19, 55, 65, 67, 70, 72, 73, 111, 141, 228, 230, 231, 305, 411, 422, 427, 431–434, 571, 582, 588, 634, 703
Linguistik 117, 118, 124, 125, 131, 144, 173, 424, 434, 531, 630, 633
Liste 2, 24, 25, 110–130, 131–134, 136–139, 141, 146, **Listenwissen** > Wissen; **Listenwissenschaft** > Wissenschaft; – s. a. Aufzählung
Literatur 11, 33, 34, 92–96, 112, 117, 120, 122, 124, 125, 131, 149–162, 163–179, 184, 192, 200, 210, 211, 225, 236, 245, 251, 252, 258, 259, 273, 274, 276, 282, 291–294, 311, 315, 334, 338, 344, 346, 347, 350, 352, 353, 379, 381, 384, 437, 440–443, 450, 451, 458, 464, 466, 472, 473, 482, 484, 485, 495, 502, 509, 511–513, 516, 587, 588, 607, 618, 623, 638, 642, 645, 646, 652, 653, 655, 660, 663, 664, 667, 672, 673, 702
Liturgie 196, 198, 232, 280, 445, 587, 588, 595, 599, 602, 611, 613, **liturgische Praxis** 198, 204, 602
Lob 58, 61, 165, 168, 373, 492, 507, 514, 562, 563, 569, 572, 615, 641, 648, 649, 652, 662 – s. a. *qaṣīda*, Eloge
Logogramm 113, 114, 118
Logik 11, 30, 41, 45, 63, 99, 101, 113, 118, 119, 172, 206, 269, 336, 357, 407, 428–430, 433, 455, 490, 547, 587, 646, 653, 659, 670
longue durée 2, 16, 124, 587
Lösung 32, 44, 47, 121, 200, 220, 234, 304, 336, 340, 439, 440, 443–445, 449, 450, 452, 455, 457–460, 463–465, 470, 473, 508, 537, 558, 568, 682, 687, 688, 690–693
Losverfahren 332
Löwe 88, 89, 91, 98, 99, 261, 281, 481, 518, 557, 632, 645
Lücke 137, 249, 286, 287, 290, 300, 355, 384, 427, 450, 667, 676
Luft/Lüfte 199, 259, 461, 462, 499, 500, 613, 614, 699
Lüge 487, 527, 552, 649
Lust 140, 151, 203, 367, 369, 470, 495, 526, 570, 632, 676 – s. a. Augenlust
Luxus 151, 154, 156, 280, 287, 482
lyrisches Ich 175, 639, 641, 648, 652, 656
maʿnā/maʿānī 650
Machiavellismus 509, 510, 520
Macht 14, 148, 150, 156, 158, 159, 379–391, 404, 411, 447, 477–579, 631, 644, 683, 693, **~kommunikation** 476, 481, 482, 485, 486, 488, 493, 500, 501, **~anspruch** 14, 490, 491, 498, **~faktor** 476, 477, 524, **~gefüge** 190, 524, 528, 542, **~konsolidierung** 491, 508, **~legitimation** 483, 487, **~oikonomie** 476, 506–509, 512, 517, **~strukturen** 2, 476, **~wissen** > Wissen; **epistemische ~konstellation** > Episteme/epistemisch
maḏhab 652
madīḥ 638, 653 – s. a. Panegyrik
Magie 34, 150, 153, 158, 159, 193, 258, 260, 265, 291, 295, 451, 454, 456, 463, **magisches Wissen** > Wissen
Magnetberg 453–456, – s. a. Augstein
majālis – s. a. Salon
Majuskel 136–139, 141, 146
Malerei 54–86, 201, 204, 215, 230, 232, 601–607, 610, **~spezifisch** 55, 80
Manifestationsform 210
Manufaktur 102, 244
Manuskript 2, 25, 64, 65, 83, 89, 116, 138, 214, 228, 240, 280, 315, 321–324, 427, 428, 433, 511, **~kultur** 19, 573 – s. a. Handschrift
Marginalie 314, 345, 346, 431, 511, **Marginalisierung** 12, 14, 190, 574
Maß 36, 62, 80, 94, 211, 369, 402, 458, 473, 540, 564, 630, 672, 689, 691, 695, **~stab** 4, 5, 62, 193, 207, 319, 336, 542, 556, 560, 561, 563, 620, 672, 684, 690, 692, **Mäßigung** 165, 360, 518, 562
Material 14, 15, 183–311 (passim), **evoziertes ~** 173, 218–220, 225, 230, 236, **fingiertes ~** 215, 220, 224, 225, 230–232, 236, **immateriell** 40, 185, 191, 192, 210, 218, 232, 242, ***materia*** 192, 218, 267, 273–282, 284–287, **materiale Verfasstheit** 184, 189, 190, 210, 583, 634, **~gebundenheit** 2, 15, 18, 192–195, 198, 201, 210, 583, 606, **~geschichte** 242, **materiell** 31, 32, 39–42, 110, 184–311, 314, 319,

DOI: 10.13173/97834471218O4.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

321, 421, 424, 426, 427, 432, 434–436, 567, 583, 618, 627, 630, 631, 662, 672, 674, **materielle Kultur** 481, 485, 622 – s. a. Werkstoff
Materialien: Amethyst 291, 294, **Barchent** 296, **Bitumen** 241–257, **Blei** 97, 267, 268, 271, **Bleiweiß** 93, **Blut** 35, 44, 206, 354, 358, 409, 410, 414, 415, **Brokatseide** 296, **Bronze** 68, 78–80, 94, 227, 231, 590, **Camphora** 249–252, **Edelmetall** 251, 263, 275, **Edelstein** 94, 154, 155, 197, 214, 215, 218, 250, 277, 280, 282, 285, 291–294, 298, 491, 496, 672, **Eisen** 96, 249, 267, 455, **Elfenbein** 493, 625, 627, 630, 632, **Erdpech** 241, 242, 244, 254, **Erz** 93, 95, 245, 250, 260, 263, 265, 454, **Farbe** 13, 64, 69, 88, 184, 201, 214, 218, 236, ***farrân*** 297, 299, **Gagat** 241–257, **Galle** 35, 414, 415, **Glas** 94, 224, 280, 409, 454, 496, 497, **Gold** 88, 91, 92, 94, 97, 154–156, 207, 214, 215, 243, 250, 251, 267, 268, 271, 273–290, 291, 292, 298, 299, 354, 357, 460, 461, 491, 625, 651, 674, **Goldrubinglas** 101, 102, 108, 311, 472, **Holz** 68, 72, 74, 75, 111, 196, 197, 201, 204, 259, 260, 264, 447, 696, **Horn** 481, **Hyle** 259, **Karfunkel** 291, 294, **Kohle** 241–257, **Kupfer** 88, 94, 97, 250, 264, 267, 460, **Lapislazuli** 273, 278–280, 285–287, **Leinwand** 74, **Marmor** 66, 215, 227, 278, 280, 491, 599, **Metall** 88–99, 103, 111, 117, 224, 241, 242, 250, 254, 260, 262, 264, 267, 268, 461, 462, **Mineralien** 90, 119, 241, 246–248, 251, 259, 260, 263, 265, 278, **Minium** 246, **Mumia (mummia)** 249, 251, 253, **Obsidian** 250, 252, **Öl (Farbe, -gebundene Pigmente)** 67, 68, 72, 74, 75, 410, **Papier** 58, 207, 215, 218, 224, 227, 228, 231, 232, 239, 593, 605, **Papyrus** 111, 189, 350, **Pergament** 189, 209, 214–236, 599, **Pflanzenasche** 94, **Pigment** 67, 70, 192, 209, 218, 228, 278, 280, **Porphyr** 215, 227, **Porzellan** 101, 102, **Purpurseide** 354, 355, 357, **Quecksilber** 89, 96–98, 246, 247, 251, 461–463, **Rohstoff** 242, 244, 260, **Salz** 90, 102, **Sand** 94, **Schiefer** 246, **Schwefel** 89, 90, 96–101, 256, 262, 268, 461–463, **Seide** 189, 283, 285, 286, 296–299, **Silber** 97, 230, 241, 243, 245, 250, 251, 267, 268, 271, 280, 281, 283, 625, 630, **Stein** 33, 56, 90, 94, 111, 119, 173, 192, 215, 218, 223–227, 231, 252, 260–262, 264, 266, 268, 273, 492, 497, 594, 599, 609, 611, 622, **Stoff** 69, 88, 97, 184, 185, 192–195, 210, 212, 220, 224, 232, 241–254, 258–259, 273–287, 409, **Tempera** 63, 64, 68, 75, 197, 201, 204, 215, 235, 236, 240, **Textil** 58, 283, 285–287, 296–300 **Tinte** 58, 207, 209, 214, 215, 228, 593, 605, **Ton** 69, 111, 264, **Ultramarinblau** 278, 287, **Urin** 409–420, **Vitriol** 261, **Wasser** 13, 36, 93, 198, 248, 251, 252, 259–261, 463, 699, **Weihrauch** 157, 330, **Wolle** 297, **Yliaster** 259, **Zinn** 94, 97, 263, 264, 267, 268, **Zinnober** 246–248
Materialität 10, 14, 15, 152–154, 184, 185, 187–213, 215–240, 300, 310, 481, 573, 594, 599, 634, 635, 663, ~ **von Klang** 184, 210, ~ **von Musik** 192, ~ **von Sprache** 192, **epistemische** ~ > Episteme/epistemisch
Material culture 191
Material turn 191
Materie 40, 96–98, 191–193, 210–212, 458, 462, 538, 618, **Erzähl~** 273–283, 286, **narrative** ~ 273, 274
Mathematik 5, 32, 54, 55, 61–65, 68, 71–76, 80, 98, 111, 120, 121, 124, 192, 195, 206, 211, 212, 218, 238, 243, 245, 368, 549, 550
Maulbeerbaum 55–64
Maxime 511–513, 645–648, 657
Mäzen/Mäzenin 451, 511, 578, 590, 639, 640, 654
Mechanik 150, 157, 206, 243, 245, 250, 293, 294, 324, 455
Medialität 2, 7, 10, 14, 15, 18, 24, 66, 69, 152–158, 169, 174, 183–311, 350, 421, 424, 435, 588, 590, 594, 597, 606, 607, 622, 634, 659, **Medium** 2, 3, 13–16, 18–21, 24, 44, 60, 69, 77, 80, 87, 96, 98, 100–101, 123, 146, 155, 180, 183–311, 314, 320, 322, 325, 336, 338–340, 350, 421–438, 465, 472, 473, 573, 578, 588, 589, 619, 630, 669, 703, **mediale Verfasstheit** 184, 189, 583, 634, **Multimedialität** 157, 308, 421–438, 464, 498, 592, 603, 607, 608, 668, 702 – s. a. Intermedialität
Medikament 90, 93, 378 – s. a. Arzneimittel, Heilmittel, Remedium
Medizin 24, 35–37, 48, 65, 98, 99, 119, 124, 149, 159, 209, 243, 249, 252, 258, 260, 269, 294, 379–393, 397, 403, 404, 406, 409–420, 457, 648, 651, ~**studium** 508, ~**geschichte** 315, 380, ~**isches Wissen** > Wissen
Meer 273, 276, 283, 284, 292, 295, 298, 483, 489, 494–497, 499
Mehrdeutigkeit 87, 440, 460, 465, 473, 619, 624, 630–634, 661 – s. a. Ambiguität
Mehrsprachigkeit 116, 123, 306, 508 – s. a. polyglott
Meinung 49, 165, 251, 267, 325, 326, 331, 339, 368, 371, 386, 510, 538–542, 545, 546, 549, 551, 552, 558, 562, 565, 649, 666, 682, 686, 692, 694, 698, 700, 701
Meister 54, 80, 98, 99, 131, 134, 142, 145, 166, 278, 300, 308, 331, 332, 334,
Memoria 20, 88, 99, 111, 168, 202, 211, 212, 428, 490, **Memorierbarkeit** 25, 99
Meritokratie 320, 326, 514
Messbarkeit/Messen 1, 24, 63, 64, 70, 71, 73–76, 80, 194, 195, 206, 238, 243, 328, 332, 334, 336, 589
Metadaten 425–429, 432
Metall > Material
Metapher 25, 87, 124, 167, 170, 172, 173, 176, 218, 287, 334, 364, 442, 443, 559, 626, 639, 653
Metastrophe 641, 648, 656
Meteorologie 111, 243, 445 > Wissen, meteorologisches

DOI: 10.13173/97834471121804.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Methode 3, 5, 6, 8, 10, 11, 14, 73, 94, 96, 123–125, 141, 142, 144, 145, 189, 191, 204-206, 209, 254, 307, 308, 325, 331, 337, 339, 351, 366-368, 370, 378, 381, 410, 411, 415–418, 421–424, 426, 428, 431, 432, 444, 463, 532, 537, 542, 545, 546, 550, 561–563, 569, 582, 619, 682, 690–692, 696–700
Migration 3, 631
Mikrokonstellation 13, 24, 357, 361, 583, 587–617, 654
Mikrokosmos 260, 464
Mimesis – s. a. *imitatio*, Nachahmung
Mineralogie 243, 246, 247, 262
minne 291, 292, 494, 495, 501 – s. a. Liebe
Mirabilia/e 149, 152, 153, 202, 442, 453, 476, 481–504, **Mirabilienorient** 152, 156, 296, 297 – s. a. Wunder
mise-en-page 122, 438
***mise-en-abyme*/Mise en abyme** 199
Missionar·in 326, 327, 444, 629, 637
Missverständnis 266, 347, 401, 531, 561, 624
Mitgift 572
Mitschrift 132, 133, 136–138, 145
Mitstreit 66 – s. a. Paragone
Mittelalter 5, 6, 15, 24, 30, 97, 149–162, 198, 258, 274, 296, 425, 451, 459, 473, 482, 618, 620, 622, 629, 631, 634, 672
Mnemotechnik 98–100, 107, 464
Modell 5, 11–13, 17, 20, 24, 54, 55, 59, 61–65, 71, 72, 76, 104, 125, 152, 157, 165, 191–193, 200, 286, 290, 303, 404, 427–429, 431, 432, 438, 518, 525, 582, 587, 589, 634, 659
Moderne 2, 3, 5, 6, 86, 96, 103, 105, 134, 144, 153, 176, 244, 245, 247, 258, 310, 337, 340, 345, 349–353, 356, 361, 383, 384, 440, 451, 472, 507, 512, 513, 619, 620, 662, 663, **Modernität** 339, 507, 520
Modi 23–181, **Wissens~** > Wissen, **epistemische ~** > Episteme/epistemisch
Momentum 13, 154, 190, 199, 339, 340, 379, 506, 507, 519, 582–703
Monochromie 56, 75, 215, 228, 231, 237
Monster, *monstra* 493–496
Moral 167, 171, 201, 319, 322, 324, 328–330, 337–339, 345, 357, 436, 509, 511–513, 517, 639, **~philosophie** 324, 512, 570, 572 – s. a. Ethik
Morphologie 131–135, 138, 176, 650, 654
Mosaikstücke 464
Motto 230, 321, 339, 344, 345, 457, 460, 464
munāqala 647 – s. a. *Übertragung*
Mündlichkeit 25, 65, 66, 98–100, 102, 110, 111, 119, 125, 131, 133, 142–145, 168, 262, 304, 308, 322, 326, 336, 337, 360, 530, 531, 592, 667, 695 – s. a. Oralität
Münzen 99, 220, 624–626, 636
muqābala 647
Musen 76, 77, 79, 368, 516, 559, 560, 564
Museum 20, 180, 185, 190, 196, 198, 310, 311, 472, 473, 579, 618, 630, 702, 703
Musik 55, 59, 62, 65–71, 78, 98, 159, 180, 185, 192, 266, 267, 457, 460, 461, 463, 482, 556, 558, 588, 649, 702, **~theorie** 695
Muße 487, 509 – s. a. *otium*
Muster 25, 59, 73, 111, 149, 151, 155, 156, 193, 260, 275, 276, 326, 337–340, 433, 434, 444, 464, 571, 572, 702, 703, **Deutungs~** 337, 338, 599, 619, **Erzähl~** 152, 158, 292, 449, **~dialog** 131–146
Mut 373, 375, 671, 701
Mutmaßung 24, 39–47, 49
Mutter (Natur) 259, 462, 512
muwāfaqa 647, 654 – s. a. Zufall
Mysterien 442, 443
Mythos 3, 112, 114, 169, 172, 174, 266, 267, 274, 459, 461, 473, 551, 558, 569, 632, **Mythologie** 170, 175, 212, 224, 225, 236, 266–269, 457, 459, 461, 511, 583, 618, 631, 632
Nachahmung 62, 94, 163, 262, 265, 351, 508, 512, 653 – s. a. *imitatio*, Mimesis
Nachricht 578
Nachschlagewerk 348, 354, 403, 407
Nanotechnologie 101
Narration 114, 120, 125, 126, 151, 156, 169, 181, 246, 247, 274, 286, 287, 347, 357, 439, 440, 448–457, 465, 473, 484, 487, 491, 618, 668, 699, 702, ***narratio*** 667, 668, 670–672
Narrativ 2, 5, 6, 11, 55, 153, 214, 294, 296–300, 311, 347, 355, 357, 360, 454, 455, 473, 481, 488, 554, 569, 582, 589, 603, 607, 614, 619, 620, 631, 634, 702
Natur 29, 31, 40, 48, 57, 60, 62, 65, 66, 70, 71, 73, 93, 103–105, 115, 128, 150, 152, 157, 158, 177, 192–194, 206, 211, 212, 244, 245, 247, 250–252, 258–260, 264, 268, 269, 282, 283, 295, 299, 354, 355, 413, 414, 442, 443, 445, 446, 453, 457, 459–464, 487, 496, 497, 507, 509, 512, 513, 539, 549–551, 553–555, 559, 563, 648, 683, 687, **~geschichte** 149, 152, 249, 294, **~kunde** 209, 243, 445, 446, 456, 457, 485, 486, 495, 498, **~philosophie** 59, 80, 149, 191, 192, 210, 243, 258, 259, 355, 385, 512, 695, 696, 699, **~wissen** > Wissen, **~wissenschaft** 5, 31, 87, 208, 209, 321, 327, 338, 340, 367
Nebenpfad 660, 663
Negation 282, 305, 560, **negativer Transfer** 12, 282, 290, 366, 386 – s. a. Nicht-Wissen/(Nicht)Wissen
Nepotismus 329
Netzwerk 4, 10, 59, 108, 126, 191, 204, 333, 506, 508, 538, 625
Neue, das 7, 9, 36, 124, 149, 274, 275, 282, 442, 455, 487, 488, 490, 533, 668, 681, 682, **Neuheit** 242, 453, 487, 494
Neugier 6, 150, 151, 324, 327, 441, 442, 448, 456, 460, 463, 464, 470, 473, 486, 489 – s. a. *curiositas*
Neuplatonismus 170

DOI: 10.13173/97834471218O4.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Neurowissenschaft 172, 258, 531
New Materialism 190
Nicht-Wissen > Wissen; – s. a. Negativer Transfer
Nobilitierung 24, 54, 55, 60, 65, 66, 80, 589
Nordwind 461
Norm 14, 111, 114, 152, 163, 167, 176, 190, 205, 308, 429, 434, 438, 526, 527, 569, 670
Notarikon 123
Notationssystem 111–113
Notizbuch 59
Numismatik 225
Nutzen 131, 136, 140, 166, 169, 243, 244, 248–253, 260, 269, 275, 350, 368, 395, 443, 511, 532, 544, 579, 684, 687, **Nützlichkeit** 140, 142, 243, 244, 247, 381, 405, 406, 440, 549, 681, 682, 703
Oberfläche 184, 204, 252, 260, 268, 274–277, 280–287, 429, 433, 434, 436, 499, 575, 602, 699
Objekt 2–21, 25, 113, 150, 153–155, 180, 184, 185, 190–196, 200–210, 214, 223, 225, 242, 258, 259, 263, 265, 269, 273, 276, 277, 280, 282–285, 287, 292, 295, 297, 300, 310, 311, 423, 426–428, 433, 435, 442, 459, 460, 464, 472, 472, 481, 482, 485, 492, 496, 575, 578, 583, 618, 619, 622, 623, 625, 626, 630–635, 662, 670, 697, ~**biographie** 310, **Wissens**~ > Wissen
obscuritas 87, 262, 441, 460, 463, 659
Offenbarung 33, 200, 259, 442, 443, 590, 595–599, 602, ~**straum** 33, 34, 42, ~**swissen** > Wissen; – s. a. Revelation, Enthüllen
Offenheit 33, 47, 89, 90, 110, 152, 172, 176, 320, 323, 348, 360, 436, 450, 451, 460, 508, 532, 533, 537, 544, 569, 604, 618, 619, 633, 659, **epistemische** ~ > Episteme/epistemisch
Öffentlichkeit 20, 24, 87, 100–104, 181, 223, 263, 320, 321, 324, 325, 334, 336–340, 344, 424, 477, 482, 487–489, 492, 498, 500, 501, 510, 574, 579, 702
Oikos 12, 476, 504, 506, 508–514, 518, 519 – s. a. Haushalt; **Wissensoikonomie** > Wissen
Ökonomie 5, 87, 90, 94, 95, 98, 101–104, 111, 228, 230, 241, 243, 251, 263, 265, 305, 308, 323, 328, 333, 367, 372, 574, 578, 619, 661, 676
Opfer 347, 349, 354, 355, 357–359, 447, 571, 602
Optik 67, 70, 71, 75, 220, 231, 632
Orakel 174, 262, 484, 485, 490, 502, 568, 569, 610, 614, 615, ~**spruch** 593
Oralität 2, 198, 200, 530, 606, 607 – s. a. Mündlichkeit
Ordnung 2, 13, 17–19, 24, 30, 35, 36, 44, 54, 62, 65, 66, 73–78, 96, 110, 113, 118–122, 133, 138, 140, 157, 185, 193, 199, 205, 208, 209, 224, 241–243, 246–248, 250, 252, 254, 258–260, 280, 282, 294, 297, 298, 300, 304, 314, 328, 330, 332, 338, 346–348, 350, 354, 360, 367, 379–383, 386, 389, 397, 401–403, 407, 413, 415, 422, 424, 426–428, 431, 432, 435, 464, 465, 472, 476, 481, 486, 487, 493, 508, 525, 539, 540, 549, 551, 578, 587, 593, 596, 600, 606, 608, 622, 625, 643, 653, 656, 661, 681, 684, 685, 687, 695, 696, 699, 702, **Um**-~ 61–66, 346, 355, 357, 358–361, **epistemische** ~ > Episteme/epistemisch
organisch 97, 251, 285
Orient 296, 489, 490, 496, 506, 508, 509, 511, 514, 517, 593, 702, **Orientalismus** 508
Ornament 59, 196, 284–286, 459, 601, 629
Oxymoron 175, 176
Paar 91, 170, 202, 274, 276, 395, 434, 451, 467, 482, 493, 495, 501, 574, 575, 583, 590, 592, 593, 595, 600, 604, 608, 612, 613, 646, 654, ~**beziehung** 574, ~**konstellation** 588, **epistemische Paarung** > Episteme/epistemisch, **Wissenspaarung** > Wissen
Palast 116, 119, 153, 156, 383, 485, 490, 501
Palimpsest, epistemisches ~ > Episteme/epistemisch
Panegyrik – s. a. *madīḥ*
Papier > Material
Papyrus > Material
Paracelsismus 103, 259, 260, 265, 269, 507
Paradeigma 543, 685 – s. a. Beispiel, Exemplum
Paradies 105, 154, 156, 159, 160, 489, 492–494, 496, 498, 503
Paradigma 3, 5, 116, 118, 119, 121–123, 125, 224, 450, 532, 619
Paradoxon 173, 519
Paragone 54, 55, 65, 66, 69 – s. a. Agon, Wettstreit
Paraphrase 403, 404, 511, 566, 639, 653
Paratext 146, 225, 306, 314, 315, 321, 344–365, 405, 407, 421, 426, 427, 433–436, 508, 510
Partei, ~**nahme, Parteilichkeit** 322, 574, 686 – s. a. Unparteilichkeit
Patent 101, 103
Patient 35, 44, 393, 395, 401, 410, 417
Patriarchat (auch als religiöse Institution) 33, 447, 477, 506, 508, 557, 574, 575
Pause 413, 531, 660, 662, 670, 678, 703, 704
Perfektion 35, 47, 63, 71, 139, 258, 261, 262, 267, 268, 282, 284, 463, 639
Performanz/praktische ~ 481, 482, 486, 487, 498,
Performativität 11, 125, 157, 158, 185, 195, 439, 440, 460, 465, 476, 508, 530, 579, 588, 589, 619, 673, 676
Pergament > Material
Periodentafel 87
Peritexte 345, 426, 428, 431–433, 435, 436
Personifikation 76, 440, 441, 569, 588
Perspektive (kunsthist.) 62, 63, 66, 73, 74, 76, 78–81, 204, 220, 608, **Zentralperspektive** 75, 201, 220, 227, **epistemische Perspektivierung** > Episteme/epistemisch
perspicuitas 87, 96, 99, 463

DOI: 10.13173/9783447121804.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Perzeption 194, 228, 583 – s. a. Wahrnehmung
Pferd 283, 284, 491, 495, 622, 626, 628, 630, 635, 647, 649, 651, 654, 670, 672–674
Pflanze 30, 97, 119, 172, 250, 251, 259, 260, 399, 409, 445
Phänomen 1, 4, 16, 25, 33–36, 38, 47–49, 70, 107, 111, 115, 124–126, 150, 151, 155, 191–193, 210, 228, 252, 259, 297, 299, 304, 305, 337, 345, 351, 374, 377, 409, 417, 424, 429, 431, 441, 445, 448, 450, 482, 490, 532, 582, 589, 619, 662, **epistemisches** ~ > Episteme/epistemisch
phantasia 199, 460, 470 – s. a. *fantasia, imaginatio*
Pharmazeutik 94, 99, 101, 104
Philologie 118, 119, 142, 145, 246, 310, 345, 346, 350, 352, 363, 385, 404, 432, 435, 507, 509
Philosoph 9, 29, 31, 32, 35, 38, 48, 49, 65, 88, 100, 163, 366, 436, 513, 516, 539, 568–570, 576, 639, 646, 648, 653–656, 658, 680–693, 697, 700, **~enkönig** 506, 509, 513, 516, 518, **Philosophem** 347, 353, 357, 363, **Philosophie** 33, 35, 36, 40, 44, 78, 103, 149, 155, 173, 212, 301, 355, 377, 436, 513, 516, 518, 525, 526, 532, 539, 544, 549, 561, 564, 565, 569, 638, 639, 645, 646, 649, 653, 654, 657, 662, 663, 680–693, 695, 696, 698, 699, **~geschichte** 694, 695, **Populär~** 396, **~ Praxis** 31, 34, 35, 48, 60, 210, 211, 242, 324, 354–356, 374, 428, 435, 477, 524, 525, 529, 531, 536, 537, 544, 545, 547, 563, 564, 582, 583, 587, 680–682, 688–691, 699, 701
Phonologie 131, 134, 623, 654
Pigment > Material
Piraterie (Seeraub) 360, 361, 496
Plagiat 638, 647 – s. a. *sariqa*
Planet 78, 92, 243, 244, 254, 267, 268, 463
Plastizität 66, 67, 201, 215, 610
Plötzlichkeit 41, 154, 199, 200 – s. a. Instantaneität
Pluralität 55, 66, 80, 166, 588, **epistemische** ~ > Episteme/epistemisch
Podcast 20, 21, 180, 181, 185, 310, 311, 315, 472, 473, 578, 579, 702, 703
Poesie 319–321, 461, 639, 647
Poetik 11, 55, 78, 150, 151, 163, 177, 267, 275, 287, 321, 326, 345, 350, 450, 452, 457, 460, 559, 565, 583, 589, 632, 638, 639, 649, 650, 654, 655, 672, 679
Poiesis 71
Polemik 66, 69, 383, 394, 477, 559, 561, 651
Politik 2, 3, 5, 11, 14, 21, 57, 111, 119, 122, 124–126, 161, 190, 192, 200, 243, 244, 323, 326, 327, 338, 367, 368, 370, 377, 380, 381, 476, 482–484, 486–489, 501, 505–514, 518, 519, 525, 538, 549, 553, 554, 557, 559, 561, 563, 564, 571, 574, 578, 604, 607, 611, 612, 619, 623–625, 653, 663, 666, 669, 680, 683–692, 697, 698, 702, **~wissenschaft** 561
Polyeder 63, 64, 83
polyglott 506 – s. a. Mehrsprachigkeit
Polyphonie 96 – s. a. Harmonie, Klang
Popularisierung 380
Populärwissenschaft 634
Porzellan > Material
Potential/Potenzial 5, 17, 20, 25, 63, 72, 103, 140, 174, 189, 191–194, 207, 211, 339, 340, 350, 367, 392, 406, 439, 506, 508, 563, 565, 572, 602, 666, 670, 671, 675, 697, **epistemisches** ~ > Episteme/epistemisch
Pracht 75, 131, 154, 156, 273, 276–278, 283, 287, 291, 292, 296, 456, 485, 490, 611 – s. a. Luxus
praeteritio 582, 660, 663, 665–667, 670, 677
Pragmatie 366–368, 370–374, 377, 477, 548, 549, 561, 564
Präfiguration 596, 602, 635
Präsentation 8, 17, 18–21, 31, 63, 76, 83, 96, 155, 196, 201, 224, 285, 292, 304, 365, 409, 415, 424–426, 428, 430, 432, 434–436, 464, 482, 485–486, 488–490, 498, 501, 511, 596, 598, 608, 666, 675
Präsenz (materielle) 24, 94, 99, 102, 110, 181, 194, 220, 227, 236, 260, 280, 336, 384, 435, 488, 607
Praxeologie 14, 191, 193, 195, 205, 208, 209, 214, 314, 439
Praxis/Praktiken 1–8, 10–12, 14–15–17, 24, 33–36, 51, 66, 71, 90, 91, 93, 100, 102, 115, 118, 122, 125, 126, 132, 141, 155, 158, 181, 184, 190, 193–196, 198, 204–206, 208–210, 223, 227, 241, 242, 246, 248, 250, 253, 254, 258, 262, 263, 265, 266, 275, 280, 294, 297, 311, 313–473, 477, 481, 482, 485, 505, 509, 510, 512, 517, 525, 527, 528, 531, 533, 536, 543, 544, 547, 561, 570, 572–574, 583, 589, 681, 684, 689, 702, 703, **ästhetische** ~ 180, **epistemische** ~ > Episteme/epistemisch; **experimentelle** ~ 95, 192, 193, 195, 258, 260 – s. a. Experiment, **liturgische** ~ 198, 204, 602, 659 – s. a. Liturgie, **künstlerische** ~ 192, 210, **magische** ~ 34, **sprachliche** ~ 135, 136, 138–140, 142–145, 145, 265, **Praktikabilität** 418, 429, 663, **praktisches Wissen** > Wissen, **Theorie und Praxis** 24, 132, 142
Preis 681, 285, 320, 341, **~frage** 319–325, 327, 336–339, 341, 342, 702, 703, **~ausschreiben** 320, 321, 337, 702, **~schrift** 320, 322, 325, 326, 339, 341, 342
Prekarität 512, 517, 519, **prekäres Wissen** > Wissen
Presse (periodische) 322, 336
Prestige 58, 69, 80, 278, 321, 333, 337, 404, 484, 485, 487, 488, 492, 498
Primat 54, 55, 143, 232 – s. a. Vorrang
Prinzipien, erste 71, 97, 192
Prodigium 353–355, 490
Produktion 123, 131, 139, 192, 205, 208, 215, 220, 224, 225, 227, 228, 237, 243, 244, 262, 275, 322, 353, 410, 435, 447, 448, 484, 574, 674, **~sästhetik** 287, 358 – s. a. Rezeptionsästhetik
Professor 61, 69, 98, 101, 630
Prognostik, 405, 411–417 – s. a. Vorhersage

DOI: 10.13173/97834471218O4.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

progymnasmata 569, 570, 572 – s. a. Übung
Proömium 165–166, 171, 172, 381–383, 407, 437 – s. a. Vorrede
Propädeutik 570
Propaganda 483, 491
Prophetie 31, 36, 43, 45, 47–50, 485, 589, 603, 604, 609, 612, 613, **Prophet·in** 33, 39, 40, 42, 174, 383, 492, 583, 587–617, 639, **Prophezeiung** 174, 484, 592, 595, 596, 600, 603, 612, 613, 615, **prophetisches Wissen** > Wissen
Proportion 54–86, **Proportionalität** 66, 67, 357, 656, **epistemische Proportionalität** > Episteme/epistemisch
Prosa 96, 163, 172, 389, 638, 639, 647
Protokoll 7, 14, 314, 320–323, 336, 477, 572–575, 702, 703
Provenienz 185, 292, 296, 298, 300, 427, 432, 492
Providenz 269
Prozess 3, 6–10, 12, 14, 15, 24, 25, 33, 65, 73, 87, 89–92, 94–98, 100, 102–104, 115–117, 124, 131, 144, 153, 156, 157, 168, 184, 190, 194, 211, 212, 214, 224, 227, 243, 244, 250, 259, 262, 265–267, 269, 288, 297, 299, 300, 310, 314, 320, 325, 326, 330, 336, 339, 340, 404, 408, 410, 414, 423, 424, 429, 435, 439, 447, 460, 461, 465, 472, 476, 506, 525, 526, 538, 553, 564, 568, 573–575, 577, 582, 583, 606, 608, 619, 620, 661, 695, 703, **epistemische ~e** > Episteme/epistemisch; **das Prozessuale** 24, 65
Prüfung 16, 98, 166, 319–342, 345, 346, 451, 526, 529, 541–543, 548, 562, 565, 681–683, 685, 688–694, 699, 700
Prunk 185, 291–303, 485, 496, 672, 674
Psalm 326, 611, 612, 632, 633
Psychologie 44, 49, 70, 392, 531, 662
Publikation 18, 20, 61, 241, 260, 322, 339, 384, 424, 434, 436, 578
Publizität 320, 322, 334, 335, 338, 339
Putte/Putto 215, 220, 225, 227, 230, 231, 239, 592–594, 598, 599, 613
qaṣīda 638–640, 652, 653
Quadrivium 62, 66, 67
Quaestio 443, 451, 569
Qualität 25, 38, 41, 48, 67, 90, 131, 163, 168, 170, 171, 189, 220, 248, 249, 263, 265, 268, 280, 283, 299, 328, 329, 393, 394, 401, 404, 410, 411, 414–416, 432, 433, 461, 544, 553, 555, 557, 562, 565, 582, 583, 606, 630, 638, 649, 650, 676, 691, 698, **epistemische ~** > Episteme/epistemisch
querelle des femmes 574
Rand 19, 20, 67, 77, 214, 227, 231, 232, 261, 264, 274, 314, 427, 433, 435, 458, 590, 592–594, 602, 613, 614, 627, 660, 668, 676
Rat 147, 247, 331, 368, 370, 379, 443, 449, 455, 467, 500, 511, 512, 515, 517, 558, 568, 570, 571, **Ratgeberliteratur** 511
ratio 73, 158, **Rationalität** 3, 5, 11, 24, 31, 46, 48, 49, 53, 63, 64, 122, 154, 177, 477, 524, 528, 532, 533, 536, 539–542, 547, 551, 588, 589, 675, 695, 698, 699 – s. a. Irrationalität, Vernunft
Rätsel 90, 199, 268, 439–471, 473, 501, 596, 618, 622, 623, 626, 628, 632, 634, **~haftigkeit** 87, 91, 95, 96, 105, 265, 268, 439–471, 473, 482, 587–617, 628, 630, 632, 634, 635, **Verrätselung** 25, 90–92, 96, 106, 151, 315, 439–471, 626, 627, 629, 634, **Enträtselung** 269, 460, 463, 596, 616
Recht 34, 38, 57, 98, 111, 112, 119, 124, 200, 228, 267, 337, 355, 362, 433, 476, 484, 509, 526, 539, 555–560, 562, 672, 675
Reduktion 220, 228, 230, 231, 345, 348, 357, 358, 399, 578
Referenz, Referenzierung 4, 19, 57, 60, 69, 116, 120, 126, 153, 165, 170, 204, 208, 209, 313, 315, 326, 344, 345, 357, 366–378, 404, 405, 417, 427, 428, 432, 433, 438, 477, 548–567, 572, 600, 607, 608, 614, 615, 685, 686
Reflexion, Reflexivität 3, 4, 5, 7, 9, 11, 15–17, 19–21, 24, 25, 46, 55, 65, 66, 105, 123, 149, 151, 153, 163, 164, 166, 172, 176, 193–195, 201, 205, 208–212, 218, 220, 228, 230, 231, 237, 269, 274, 276, 280, 282, 283, 357, 477, 485, 512, 561, 593, 599, 602, 606, 608, 615, 616, 620, 659, 661, 666, 671, 673, 675, 676, 690–692
Regel 14, 38, 55, 70, 71, 125, 131, 132, 138–142, 151, 153, 158, 201, 220, 231, 275, 284, 320, 321, 325, 329, 330, 333, 336, 435, 526, 549, 574, 589, 662, 671, 684, 690, **~haftigkeit** 80, 120, 280, 531, **~mäßigkeit** 63, 70, 134, 138, 141–143, 145, 150, 278, 280, 282, 319, 329, 335
Regierung 103, 119, 120, 515, 516, 518, 554, 688
Register 19, 20, 93, 136, 144, 146, 176, 512, 517, 579, 586–617
Reichweite 195, 274, 333, 578, 601
Reihung 110, 113, 166, 236, 445, 463, 658
Reim 89, 154, 175, 176, 275, 334–336, 495, 640, 647, 656
Reise 1, 18, 133–135, 142–145, 149, 151, 152, 154, 155, 156, 158, 307, 310, 311, 344, 379, 401, 439, 441, 447, 454, 455, 486, 488, 490, 492, 496, 517, 644, 652, 654, **~bericht** 469, 481
Rekonstruktion 11, 78, 105, 115, 180, 181, 244, 346, 404, 412, 481, 565, 578, 588
Rekontextialisierung 10, 15, 41, 446, 508, 512, 514, 515, 702
relaxatio 662, 665 – s. a. Spannung
Relief 224, 231, 579, 622, 630
Reliquiar 15, 280, 625
Remedium 570 – s. a. Arzneimittel, Heilmittel, Medikament
Renaissance 6, 15, 55, 164, 166, 201, 204, 211, 227, 351, 510, 662, **~humanismus** 325

DOI: 10.13173/9783447121804.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Repräsentation 8, 63, 83, 155, 224, 285, 292, 304, 421–438, 482, 485, 488, 490, 501, 511
Reproduktion 9, 86, 261, 427, 429, 572, 574, **technische Reproduzierbarkeit** 214
Reputation 483, 526
Re-Semantisierung 575, 607
Retardierung 582, 665, 680
Revelation 47, 607, **revelatives Wissen** > Wissen
Revolution 5, 6, 87, 243, 582, 620, 630
Rezept 92–95, 102, 382, 383, 409
Rezeption 21, 70, 123, 194, 209, 214, 220, 225, 228, 237, 274, 275, 304, 346, 360, 364, 380, 387, 392, 406, 412, 465, 550, 558, 633, 638, 639, 653, 655, 682, **Rezeptionsästhetik** 287, 358 – s. a. Produktionsästhetik
Reziprozität 10, 13, 155, 245, 482, 501, 582, 659, 660, **epistemische** ~ > Episteme/epistemisch
Rezitation 171, 181, 332, 335, 638
Rhetorik 62, 65, 66, 78, 152, 153, 156, 164, 173, 176, 246, 248, 267, 273, 275–277, 283, 284, 286–288, 299, 319, 321, 324, 326, 331, 337–340, 366–368, 439, 441–443, 460, 477, 487, 488, 516, 526, 549, 552, 559, 560, 564, 569–574, 582, 641, 642, 653–655, 659–679, 698, 702, 703, ~**lehrer** 200, 372
Rhythmus, Rhythmik 73, 176, 181, 583, 663, 670, 702, 703
Richtung 13, 19, 37, 67, 137, 164, 201, 202, 305, 325, 326, 344, 368, 427, 448, 507, 526, 529, 533, 555, 564, 579, 582, 583, 587, 590, 608, 612, 660, 663, 664, 666, ~**swechsel** 13, 582, 702
risāla/rasāʾil 639, 645, 647, 648 – s. a. Sendschreiben
Risiko 153, 155
Ritter 59, 158, 274, 283, 284, 291, 485, 486
Ritual 112, 124, 180, 181, 190, 192, 248, 321, 330, 332, 337, 339, 362, 589
Rohstoff > Material
Roman 24, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 158, 159, 170, 185, 273, 274, 275, 276, 279, 280, 281, 285, 286, 287, 290, 294, 350, 440, 452, 455, 456, 476, 481, 483, 484, 485, 488, 491, 494, 498, 507, 509, 511, 513, 663, 670, 672, 673, 675
Römisches Reich, römisch 77, 149, 200, 201, 220, 225, 249, 252, 347, 349, 353, 354, 357, 361, 379, 380, 381, 386, 403, 409, 483, 509, 511, 513, 571, 573, 592, 604, 609, 618, 622, 624, 626, 629, 631–634, 669
Rubrik 346–348, 354–356, 358–360, **Rubrizierung** 2, 19, 230, 278, 279, 282, 347–349, 351, 355, 356, 359–361, 438, 606
Rückblick 281, 564, 567, 582, 628, 686, 694–701
Rückkopplung 319, 325, 326, 362
Ruine 78, 227, 455, 456, 652
Rune 446, 618, 620, 623, 626–630
Sage 169, 603, 618, 619, 622, 624, 628, 630, 631, 633, **Sagenhaftes** 153, 158, 550, 631
Sakrales Wissen > Wissen
Salon 638, 646 – s. a. *majālis*
Sammlung 2, 3, 39, 76, 88, 92, 93, 94, 110, 111, 115, 116, 119, 124, 135, 145, 155, 180, 190, 192, 204, 223, 224, 227, 310, 334, 335, 345, 347, 353, 356, 379, 381, 382, 384–387, 392, 399, 402, 404, 409–420, 425, 426, 433, 434, 440–442, 444–446, 459, 464, 472, 473, 481–483, 486–489, 493–496, 501, 509, 512, 519, 539, 561, 569, 593, 607, 638, 639, 642, 645, 646, 649, 650, 653, 654, 689, 702
Sangspruch, ~dichtung 150, 155, 451
sariqa 638, 639, 647
Sarkophag 224, 225, 491
Säule 56, 215, 227, 230, 338, 491
Schach 195, 198, 570, ~**brett** 201, 204, 278, 284, ~**spiel** 198, 200, 201
Scham 203, 274, 358, 374, 524–527, 537–543
Scharfsinn, Scharfsicht 41, 42, 45, 298, 506, 507, 626
Schatten, Schattierung 58, 60, 63, 64, 67, 69–71, 126, 215, 223, 230–232, 235, 236, 285, 509, 610, 630, 655 – s. a. Licht
Schatzkammer 73, 155, 473
Schauplatz 153, 190, **epistemischer** ~ > Episteme/epistemisch
Scheitern 328, 529, 536, 538, 697
Schema 6, 24, 37, 49, 63, 132, 139, 246, 248, 254, 274, 324, 334, 348, 352, 429, 430, 531, 578
Scherbengericht 558
Schicht, Schichtung 200, 245, 264, 283, 305, 339, 435, 506, 606, 702, **soziale, Oberschicht** 506, 646
Schiedsrichter 537
Schiff 1, 119, 152, 273, 276, 277, 278, 446, 455, 495, 590, 610, 629
Schlaf 30–37, 39, 44, 47, 48, 203, 273, 276, 509, 596, 597, 697
Schlüssel 8, 69, 89, 91, 92, 110, 119, 125, 141, 143, 264, 269, 281, 344, 348, 354, 356, 359, 366, 441, 443, 456, 465, 492, 554, 626, 634, 643 – s. a. Verschlüsselung
Schmähdichtung 653 – s. a. *hiǧāʾ*
Schmied 58, 99, 101, 218, 224, 247, 249, 275, 622 – s. a. Goldschmiedekunst
Schmuck 79, 93, 154, 155, 228, 230, 262, 276, 277, 281–283, 286, 409, 507, 514, 643, 668, 670, 671, 674
Scholastik 65, 125, 337
Scholion 425–427, 429, 430, 432, 433
Schöne, das, Schönheit 62–65, 69–71, 93, 149, 154, 156, 165, 199, 211, 276, 278, 281, 282, 284, 285, 299, 374, 375, 485, 494, 495, 497, 509, 526, 541, 542, 555, 641, 648, 670, 674
Schöpfung 25, 61–64, 78, 115, 149, 150, 155, 158, 244, 259, 260, 261, 264, 267–269, 403, 410, 417, 443, 445, 462, 493, 560, 619, 653, 667
Schraffur 230

DOI: 10.13173/97834471218O4.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Schrecken 39, 158, 329, 344, 361, 456, 490, 559, 603, 612, 626, 632
Schreiben 111, 140, 142, 143, 208, 263, 274, 281, 305–308, 320, 335, 358, 411, 595–598, **Schreiber** 116, 117, 121, 124, 125, 227, 230, 235, 241, 354, 426, 432, 433, 491
Schrift 17, 19, 25, 33, 55, 64–66, 69, 71, 88, 94, 95, 98, 99, 110–130, 131–133, 136–139, 142, 143, 145, 146, 151, 153, 168, 171, 180, 181, 185, 189, 196, 198, 201, 204, 207, 212, 220, 224, 225, 227, 228, 231, 243, 261–263, 279, 305–308, 325, 329, 331, 334, 336, 360, 392, 403, 406, 407, 421–438, 445, 446, 464, 489, 491, 511, 512, 530, 561, 587–617, 625–627, 630, 634, 664, 702, 583, **~lichkeit** 25, 123, 307, 322, 530, 573, **~medium** 198, 304, 305, 603, 604, 608, **~tafel** 593, 601, 608, 609, 611, 613, **~träger** 111, 588, 593, 594, 597, 599, 606, 608, 611, 613–615, 628, **~zeugnis** 258, 590, 603, 608, 611, 613 – s. a. Handschrift, Inschrift, Keilschrift, Preisschrift
Schule 62, 78, 98, 100, 101, 124, 125, 145, 196, 208, 268, 269, 276, 325, 334, 337, 386, 433, 442, 443, 459, 525, 526, 570, 574, 653, **Schulbildung** 14, **~kontext** 366, 367, 369, 371–373, 375, 428, 477, **~unterricht** 321, **Schüler** 69, 71, 98, 99, 119, 142, 143, 224, 232, 278, 325, 331, 332, 338, 443, 507, 512, 533, 569, 570, 573, 697, 700
Schweifen 149, 346, 568, 644, 647, 654, 659–679
Schweigen 199, 206, 453, 454, 589, 608, 649, 676, **Schweigegebot** 102, 103, **Verschwiegenheit** 305, 612, 671, 675
Schwelle 74, 100, 152, 236, 261, 324, 344, 511, 604, 610, 611, 661
scientia, scienza 24, 54–86, 98, 259, 260, 269, 359, 463
scorci 73
Script 311
Sediment 8, 15, 194, 409, 412–416
See 44, 276, 277, 568 – s. a. Meer
Seele 32, 39–41, 46, 90, 165, 168, 175, 199, 262, 367, 447, 448, 507, 527, 539–541, 562, 563, 649, 662, **~nkräfte** 46, **~nlehre** 266, **~nvermögen** 539, 540
Sehen 18, 33, 35–37, 39, 44, 48, 62, 67, 70, 72, 73, 91, 94, 151, 152, 158, 159, 220, 276, 282, 422, 463, 489, 490, 497–500, 505, 513, 549, 551, 603, 610, 648, 670, 698, 702, **natürliches ~** 220, **bildliches ~** 220, **Seher·in** 587, 589, 595, 598, 599, 607, 616, **Sehertum** 587, 589, **seherisches Wissen** > Wissen, Sehsinn > Sinne
Selbst 30, 45, 46, 69, 76, 101, 103, 157, 174, 199, 274, 281, 314, 319, 328, 329, 335, 337, 383, 401, 467, 490, 506, 507, 511, 513, 514, 516, 519, 533, 540, 553, 555, 572, 608, 639, 661, 662, 664, 669, 673, 675, 694, **~behauptung** 476, **~erhaltung** 477, 508, 519, 553, 555, 572, **~kultivierung** 328, 477, 508
Selektion 3, 12, 17, 30, 122, 328, 331, 588, 607, 611, 661
Seltenheit 44, 97, 105, 292, 296, 297, 299, 397, 442, 450, 460, 463, 464, 481, 487, 626, 646, 672
Semantik 15, 57, 73, 77, 113, 114, 116, 118, 119, 123, 125, 189, 192, 194, 195, 208, 209, 280, 287, 297, 352, 429, 442, 574, 587–589, 600, 602, 603, 607, 608, 634, 638, 653, 654 – s. a. Re-Semantisierung
Sendschreiben 34, 35, 639, 645, 646 – s. a. *risāla/rasāʾil*
sensus communis 65
Sentenz 366, 368, 372, 509, 512, 552, 556, 558, 639, 642, 643, 645
Serialität, Serie 3, 54, 55, 58–60, 116, 117, 119, 151, 211, 358, 622, 632, 663
Sexualität, Sexualisierung 494, 495, 501, **sexuelles Bedürfnis** 570 – s. a. Geschlecht, Geschlechtsakt
sfumato 55, 70–72, 236
Sibylle 73, 174, 568, 583, 587–617, 647
Sicherung 10, 43, 491, 568, **Wissens~** > Wissen
Signifikat 573
Simultaneität 67, 69, 345, 346, 464
Sinn 31–33, 118, 123, 164, 207, 268, 276, 277, 282, 294, 299, 331, 358, 430, 441, 457, 460, 464, 465, 484, 529, 544, 564, 612, 622, 632, 642, 659, 671, **~bild** 57, 259, 262, 441, 460, 529, **~potential** 588, **~zuweisung** 193, 588, **Scharf~** 41, 42, 45, 507, 626,
Sinne 37–39, 42, 45, 54, 55, 62, 63, 65–67, 69, 70, 98, 157, 159, 169, 194, 220, 237, 265–267, 269, 275, 277, 281, 396, 460, 461, 463, 464, 539, 550, 554, 630, 654, 685, **~serfahrung** 172, 583, 631, **~stäuschung** 157, **multisensorisch** 151, **Sinnlichkeit** 24, 25, 44, 155, 165, 169, 171, 173, 180, 184, 191, 192, 194, 199, 201, 220, 236, 260, 265, 269, 277, 282, 461, 539, **Hörsinn** 62, 66, 67, **Sehsinn** 54, 55, 62, 63, 65–67, **Tastsinn** 396
Sirene 495, 496
Sklave 119, 553–555, 644, 647, 654
Skopos 164, 373, 564
Skulptur 65, 66, 78, 291, 590
Sonne 70, 89, 113, 268, 276, 282, 283, 445, 451, 462, 485, 490, 513, 645, 648, 652, 654, 655
Sophist·in 366, 372, 379, 526, 527, 529, 533, 539, 559, 561–563, 573, 685, 697, 698
Soundscape 180, 311
Spannung 12, 13, 67, 116, 149, 151, 152, 202, 220, 236, 275, 277, 286, 328, 360, 361, 440, 441, 449, 453, 455, 456, 457, 465, 472, 572, 587, 588, 599, 608, 624, 634, 659, 661, 662, 665, **~smoment** 453, 582, **epistemisches Spannungsfeld** > Episteme/epistemisch; **Suspense** – s. a. *relaxatio*
Spätantike 62, 149, 198, 200, 315, 346, 379–391, 392–408, 409–420, 442, 568, 587, 625, 629, 630, 663, 664

DOI: 10.13173/97834471218O4.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Speicherung 110, 111, 120, 122, 123, 308, 423, 425, 429–433, 509, **epistemischer Speicher** > Episteme/epistemisch; **Wissensspeicher** > Wissen
Spektakel 201, 482
spera 578
Sphäre 41, 76, 158, 190, 242, 244, 262, 299, 344, 347, 354, 482, 501, 608, 633, 638, 654
Sphinx 451
Spiel 17, 18, 54, 59, 66, 69, 121, 159, 190, 195, 198–203, 220, 231, 236, 237, 258, 259, 265, 266, 268, 269, 280, 281, 300, 440, 441, 443–446, 451, 457, 460, 461, 463, 464, 487, 564, 607, 630, 632, 634, **spielerisches Wissen** > Wissen
***Spiritus*, spirituell** 39, 258, 259, 262, 358
Sprache 3, 16, 38, 62, 92, 96–99, 111–116, 118, 131–148, 169, 173, 176, 180, 181, 184, 185, 198, 199, 212, 250, 252, 268, 269, 275, 287, 304–309, 310, 323, 413, 431, 442, 450, 456, 465, 498, 619, 627, 632, 650, 659–661, 666, 702, **Spracherwerb** 304, 308, ~**buch** 131–148, ~**meister** 131–148, 308, ~**tod** 117, ~**wissen** > Wissen; **Fremd**~ 46, 131–148, 185, 304–309, 511
Sprichwort, sprichwörtlich 143, 145, 280, 321, 442, 551, 552, 557–559, 629, 642, 643, 645, 647, 654, 655, 681 – s. a. *amṯāl*
Spruch 180, 192, 203, 339, 347–349, 353, 355, 359, 372, 442–444, 450, ~**dichtung** 150, 155, 451, 483, 484, 553, 555, 559, 569, 593, 596, 602, 603, 646, 651 – s. a. Gnomik
Spur 111, 180, 189, 194, 195, 204, 205, 251, 273, 287, 314, 340, 355, 383, 410, 426, 434, 435, 460, 510, 512, 641, 643, 652
Stabilität 2, 6, 9, 10, 25, 122, 125, 153, 278, 549, 572, 575, 634, 687, 688, ~**sanmutung** 572, 574
Stadt 111, 113, 152–155, 202, 224, 231, 241, 245, 248, 252, 262, 273, 276–278, 280–285, 353, 355, 359, 490, 491, 495, 498, 506, 507, 513, 514, 610, 629, 633, 666, 671, 685, 686, 698, **Groß**~ 153
Standard 3, 4, 11, 117, 122, 190, 332, 335, 384, 422–424, 567, 568, 570, ~**isierung** 115, 124, 307, 429, 477
Status (sozialer) 328, 332, 524, 554–556, 592, 688
Staunen 24, 35, 38, 149, 150, 152–156, 158, 200, 202, 203, 275, 292, 294, 459, 482, 488, 492, 517, 641
Stein > Material
Stemma 432–434
Steuerung 206, 314, 345, 356, 358, 361
Stil 54–86, 96, 123, 151, 153, 192, 196, 201, 231, 267, 273, 275, 299, 321, 323, 324, 334–336, 339, 366, 382, 386, 417, 440, 443, 445, 450, 451, 558, 559, 564, 565, 590, 624, 629, 632, 638, 639, 641, 646, 650, 654, 659, 660, 667, 672
Stimme 39, 156, 157, 165, 199, 200, 203, 281, 292, 345, 380, 405, 441, 451, 457, 461, 490, 499, 551, 602, 604, 607, 612, 666
Stimmigkeit 159, 691, 692
Stoff (literarisch) 218, 273, 277, 285–287, 353, 485, 486, 494, 549, 583, 619, 622, 626, 628, 629, 631, 633, 634, 672, **Stoff (Hyle, Material)** > Material, ~**gruppe** 241, 242, 245, 248, 250–252, 254, **Stofflichkeit** 15, 17, 192–194, 210, 258, 262, ~**wissen** > Wissen
Storytelling 315, 472, 473
Strafe 168, 333, 361, 373, 374, 499, 519, 609, 639
Strategie 3, 15, 21, 87, 139, 152–154, 159, 163, 171, 173, 180, 181, 205, 209, 214, 218, 237, 294, 299, 300, 305, 306, 315, 332, 335, 345, 348, 360, 361, 366, 367, 381, 406, 439, 440, 442–444, 447, 448, 451, 452, 456, 457, 465, 476, 477, 483, 488, 490, 491, 493, 501, 524, 525, 528, 530, 532, 533, 541, 558, 563, 578, 582, 607, 619, 624, 641, 655, 659, 660, 662, 666, 675, 688, 696, 702
Streit 66, 91, 164, 373, 451, 485, 544, 558, 564, 569, 649, 686
Strophe 150, 175, 176, 451, 452, 454, 641, 647
Struktur, Strukturierung 2–21, 24, 57, 59, 65, 73, 87, 96, 97, 110, 111, 115–119, 121–123, 131–148, 165, 172, 173, 184, 189–213, 215, 250, 260, 274, 287, 305, 314, 315, 322, 332, 336, 339, 340, 352, 380, 382, 399, 403, 405, 407, 409, 410, 418, 426–429, 431, 432, 445, 454, 464, 472, 476, 477, 485, 506, 530–533, 538, 574, 575, 578, 583, 587–590, 593–595, 598, 604, 612–615, 623, 624, 626, 627, 629, 631, 660, 661, 694–696, 698, 699, 703, ~**wissen** > Wissen; **epistemische** ~ > Episteme/epistemisch; **Strukturalismus** 344
studiolo 76, 77
Studium 31, 69, 71, 76, 98, 139, 254, 278, 328, 329, 335, 349, 401, 428–430, 505–510, 512, 517, 646
suasoria 571, 573
Subjekt 7, 39, 71, 166, 167, 169, 176, 204, 205, 258, 300, 589, 649, 660, 695, 700
Subversion 350, 476, 668
superbia 360, 456, 499 – s. a. Hybris
ṣūra 650
Syllabar 116, 117, 124
Sylloge, Syllogismus 41, 45, 172, 176, 223, 224, 227, 428–430, 436, 562, 653
Symbolisches Potential 194
Symposion 513
Synästhesie 194, 457
Synkretismus 619, 622, 633
Syntagma 118, 125
Syntax 131, 135, 530, 651, 652
Tabelle 25, 110, 134, 141, 189, 307, 385, 422, 423
Tagebuch 333, 334, 342, 344, 345
Tageszeiten 282, 602
taḫyīl 650, 653, 658
Taktilität, Tastsinn, Tasterfahrung 194, 218, 247, 292 – s. a. Haptik

DOI: 10.13173/97834471218O4.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Talmud 33, 34, 50–51, 382, 389, 499, 663, 666, 667
Tapferkeit (als Tugend) 373–375, 486, 524, 526, 528, 537–538, 540–541, 543–545, 562, 641
taqsīm 652
Tätigkeit 207, 212, 230, 241, 274, 319, 378, 482, 486, 493, 512, 606, 638, **epistemische** ~ > Episteme/epistemisch
Tauchfahrt 496, 498
Täuschung 43, 47, 157, 648 – s. a. Irrtum
Taxonomie 2, 110, 118, 123, 192, 193, 210
technē 696
Technik, ~wissenschaft 5, 14, 15, 17, 20, 94–96, 98–103, 106, 107, 110, 111, 116, 123, 125, 130, 157, 189, 191, 192, 195, 200, 201, 205, 206, 208–210, 213, 215, 220, 228, 231, 232, 251, 263, 278, 297, 298, 314, 315, 324, 337, 373, 375, 385, 392, 395, 410, 412, 417, 457, 482, 500, 530–532, 568, 578, 602, 629, 652, 654, 674
Teekanne 210, 311, 472, 473
Teilhabe 563, 578, 579, 619, 623, 624, 686–689, **epistemische** ~ > Episteme/epistemisch
Teleologie 2, 55, 583, 589, 598, 614, 631, 632, 634, 694 – s. a. anti-teleologisch
telos 369
Temperamentenlehre 392–408
Temporalität 3, 15, 152, 190, 191, 195, 198, 204, 299, 300, 455, 465, 583, 589, 590, 593, 598, 614 – s. a. Zeitlichkeit
Terminologie 4, 17, 282, 306, 307, 414, 668
Teufel 149, 158, 455
Textil > Material**, ~kunst** 58, 60, **~weberei** 286, 297
Textkritik 352, 363, **Textspiegel** 220, 223
Textur, Texturierung 274–276, 279–288, 395, 396
Theologie 35, 78, 98, 149, 225, 294
Theorie 3, 9, 11, 24, 32, 41, 43, 46, 50–52, 69, 96, 97, 142, 143, 145, 157, 158, 161, 164, 170, 177, 178, 191–193, 204–206, 208, 220, 232, 241, 258, 260, 385, 393, 394, 406, 410, 417, 458, 461, 462, 469, 473, 517, 518, 561, 562, 566, 569, 489, 625, 650, 652, 657, 662, 663, 680, 681, 683–685, 694, 695, 700, 702
Therapie 158, 381, 382, 397
thesis 569–571, 576
Thing studies 191
Thron 119, 120, 157, 285, 354, 357, 493, 505, 513, 519
thymos 375 – s. a. Eifer
Tier 30, 46, 47, 156, 157, 281, 298, 347, 358, 375, 411, 445, 449, 450, 460, 481, 482, 490, 493, 557, 579, 632, 697
timing 662
Tjost 496
Tontafel 25, 111, 116, 121, 123, 189
Topik 549, 561, 562, 569, 587
Topos 35, 48, 297, 344, 406, 468, 499, 513, 575, 665, 672, 673, 702, **~wissen** > Wissen
Torah 31, 34, 36
Tradierung 7, 10, 15, 111, 116, 121, 214, 359, 491, 587, 607, 645
Tradition, epistemische ~ > Episteme/epistemisch
Tragödie 367, 368, 377, 553, 554, 564, 653
Traktat 34, 35, 38, 40, 41, 45, 81, 149, 151, 163, 185, 507, 653, 657, 666
Transfer, Wissenstransfer (passim)
transfiguratio 607, 613
Transformation 122, 124, 145, 153, 192, 241, 325, 331, 430, 448, 506, 517, 618
Transgression 155, 366, 500, 568, 589, 599, 614
Transkultureller Transfer, Transkulturalität 2, 3, 11, 12, 14, 15, 25, 155, 156, 190, 191, 201, 210, 274, 314, 319–343, 389, 506, 587, 589, 618, 619
translatio imperii 631, 634
Transparenz 19, 269, 280, 281, 322, 593, 606
Transzendenz 11, 24, 199, 245, 261, 269, 499, 589, 598, 599 – s. a. Immanenz
Traum 29–53, 484, 485, 650, 702, **~deutung** 38, 568, **~fragen** 34, 39, **~wissen** > Wissen, **Offenbarungs~** 33, 34, 42
Tribut 492, 493, 497, 505
Trickster 451, 468
Trivium 62, 338
Tropik 641
Trost 449, 487, 644, 647
Tugend 201, 260, 274, 276, 284, 325, 326, 328, 329, 338, 358, 367, 372, 374, 444, 492, 509, 517–519, 525, 526, 528, 532, 538–545, 549, 554, 557, 562, 563, 641, 647, 653, 684
Turnier 274 – s. a. Tjost
Typographie 362
Typologie 199, 218, 602, 603, 607, 609, 610, 635
Tyrannis 556, 558
Überbietungslogik 302, 455, 482
Überlieferung 2, 14, 25, 33, 62, 111, 112, 115–117, 122–124, 127, 130, 150, 153, 189, 198, 200, 209, 250, 336, 337, 346, 348, 350, 352, 354, 356, 362, 384, 389, 401, 408, 412, 417, 421, 424–426, 429–433, 450, 452, 587, 588, 590, 593, 594, 597, 599, 600, 602, 607, 608, 611, 614, 615, 628, 641, 645, 658, 664
Überschrift 138, 139, 141, 146, 345, 346, 348, 350, 351, 354, 356–359, 382, 383, 389, 392, 400, 401, 403–405, 407
Übersetzung 15, 42–44, 46, 49–51, 63, 93, 116, 141–143, 145, 150, 180, 181, 189, 246, 250, 252, 262, 274, 286–288, 307, 308, 345, 380, 384, 387, 412, 413, 427, 431, 439, 441, 444, 450, 483, 509, 511, 512, 516, 572, 574, 607, 632, 638, 639, 641, 645
Übertragung 173, 176, 189, 213, 220, 275, 282, 511, 606, 608, 647 – s. a. *munāqala*

DOI: 10.13173/9783447121804.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Überwältigung 151, 203, 266, 466, 670, 672
Überwindung 163, 541, 548, 612
Überzeitlichkeit 75, 76, 588, 611, 612
Überzeugung 35, 51, 138, 171, 175, 477, 525, 530, 543, 551, 552, 564, 565, 571, 629, 653
Übung 11, 115, 116, 134, 139, 141–143, 158, 201, 299, 335, 379, 429, 446, 460, 518, 528, 533, 535, 538, 561, 569, 570, 572, 653 – s. a. *progymnasmata*
Umbesetzung 158, 440, 587, **epistemische** ~ > Episteme/epistemisch
Umblättern 464
Umgangsformen 208, 438
Umschreibung, Umschrift 189, 236, 307, 358, 430, 444, 589, 597, 599, 606, 611, 614
Umweg 258, 306, 412, 430, 582, 630, 660, 701
Umwelt-Mensch-Beziehung 10, 13, 243–245
Unaufmerksamkeit 661
Unbegrifflichkeit 11, 150, 206
Unbestimmtheit 135, 144, 164, 207, 236, 253, 296, 344, 686
Uneindeutigkeit 223, 231, 448, 619, 630, 634 – s. a. Ambiguität
Ungeformtheit, Ungestaltetsein 232, 236
Ungerechtigkeit 325, 329, 539, 690 – s. a. Gerechtigkeit
Unglück 168–172, 175, 347, 372, 373, 515, 608, 647 – s. a. Glück
Universität 66, 98, 100, 103, 104, 108, 325, 337, 338, 572, 574
Unordnung 38
Unparteilichkeit 322, 326, 337
Unsagbarkeit 63, 176, 277, 589
Unschärfe 25, 80, 207, 208, 253, 344, 473
Unterbrechung 199, 457, 606, 662, 673, 675
Unterhaltung 152, 158, 164, 246, 268, 269, 440, 441, 579, 699
Unternehmer, Unternehmung 101, 102, 155, 263, 511, 533
Unterricht 98, 100, 133, 134, 136, 138, 140, 141, 144–146, 308, 321, 334, 338, 366, 380, 437, 477, 524, 528, 545, 550, 569
Unterweisung 140, 141, 145, 269, 275, 368, 598, 603, 636
Unterwerfung 492, 540, 575
Urin > Material, **Uroskopie, Urologie** 409–420 – s. a. Harnblase, Harnschau
Urteil 39, 135, 136, 150, 163, 165–167, 169, 208, 322–326, 339, 404, 405, 490, 500, 529, 548–552, 558, 561, 590, 647, 651
Utopie 154, 160, 634
Vage, das 24, 39, 168, 169, 172, 206, 207, 466, 565, 699
Valenzen 24, 268, 532 , **epistemische** ~ > Episteme/epistemisch
Validierung 14, **epistemische** ~ > Episteme/epistemisch
Variante 11, 15–17, 62, 122, 125, 159, 189, 208, 210, 231, 348, 530, 533, 543, 628, 632, 668, 702, **Variation** 59, 120, 396, 587, 632
Vasall 484, 485, 496, 500, 624
Vater 169, 267, 268, 354, 359, 375, 446, 447, 462, 487, 488, 505, 508, 509, 512, 513, 515, 519, 529, 550, 551, 555, 628, 643, 645, 702
Veranschaulichung 62–64, 171–173, 176, 548, 554, 557–562, 565, 671 – s. a. Anschaulichkeit
Verbergen 507, 589, 599, 602, 608, 641
Verdichtung 3, 13, 15, 60, 75, 135, 144, 146, 235, 259, 393, 579, 583, 659
Vereindeutigung 356, 464, 598, 607, 626
Vereinzelung 583, 615
Verfahren 2, 4, 5, 7, 10, 14, 16, 17, 19, 100, 101, 103, 140, 173, 184, 185, 189–195, 201, 206, 208–210, 225, 227, 241, 244, 245, 249, 250, 253, 258, 268, 275, 282, 289, 292, 295, 296, 299, 300, 311, 314, 315, 320, 322, 339, 340, 344, 350, 362, 366, 368, 397, 427, 437, 439–441, 449, 453, 455, 457, 460, 465, 477, 528, 564, 572–574, 587, 602, 606, 616, 670, 671, 673, 674, **epistemisches** ~ > Episteme/epistemisch
Verfall 104, 564
Verfasstheit 25, 210, 281, 284, 339, 682, **ästhetische** ~ 583, 599, 649, **materiale** ~ 55, 184, 189, 190, 210, 634, **mediale** ~ 55, 184, 189, 190, 599, 634, 682
Verfassung 513, 548, 558, 561–564, 680–693
Verfestigung 477, 506
Verflechtung 3, 7, 8, 10, 12, 13, 16, 65, 194, 376, 529, 543, 689, 598, 607, 614, 619, **epistemische ~sdynamik** > Episteme/epistemisch; ~sprozess 12, 619, 620
Verfremdung 441–443, 447, 448, 454
Verfügbarkeit 18, 30, 32, 111, 166, 189, 260, 384, 424, 449, 463, 599
Vergangenheit 6, 9, 32, 33, 36, 41, 91, 111, 176, 227, 236, 505, 588, 603, 618, 624, 631, 695
Vergleich 2, 7, 11, 14, 20, 55, 66, 71, 72, 80, 125, 132, 135, 136, 158, 172–176, 190, 283, 296–300, 304–307, 314, 315, 319, 323–340, 368–374, 382–386, 392, 400, 401, 415–417, 432, 441, 442, 452, 456, 459, 461, 463, 465, 495, 503, 515, 555, 557, 560, 589, 606, 629, 657, 672, 697, 699
Vergnügen 201, 277, 453, 463, 664, 690
Verhalten 156, 167, 192, 193, 205, 206, 244, 284, 329, 374, 375, 413, 486, 526, 527, 533–538, 542, 543
Verheißung 175, 311, 321, 347, 357, 472, 473, 602, 604, 609–612 – s. a. Heilsversprechen
Verifizierung 100, 253, 516
Verlag 18, 101, 252, 362, 469, 516
Verlangsamung 13, 346
Vernunft 45, 49, 526, 528, 539–543, 553–555, 563, 648, 649, 695, 696, 699 – s. a. *ratio*

DOI: 10.13173/97834471218O4.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Veröffentlichung 100, 102, 132, 134, 139, 163, 242, 246, 320, 322, 425, 434, 435, 510, 513
Verrätselung 25, 91, 92, 96, 151, 315, 439–471, 626–629, 634 – s. a. Rätsel
Vers 25, 76–78, 99, 150, 175, 275, 334, 370, 461, 491, 524–547, 559, 564, 583, 611, 615, 638–658, 671, 673
Verschlagwortung 20, 346, 348, 354, 355, 358
Verschlüsselung 24, 89, 99, 100, 105, 265, 439–441, 453, 612, 626
Verschmelzung 98, 472, 633
Verschriftlichung 19, 55, 66, 189, 307, 392, 491, 596, 599
Verschweigen 305, 449, 606, 612, 671, 675, 676
Verständlichkeit 87, 98, 100, 385, 405, 415, 436, 530, 550, 579, 672
Verwandtschaft 46, 113, 132, 210, 241–257, 259, 325, 346–348, 427, 433, 434, 449, 451, 514, 527, 540, 543, 551, 653
Verweis 19, 34, 35, 54, 57, 63, 105, 138, 139, 168–171, 200, 208, 211, 258, 280, 297, 300, 301, 305, 306, 329, 357, 366–378, 384, 414, 426, 427, 428, 433, 434, 441, 445, 450, 459, 477, 485, 486, 494, 518, 533, 543, 548, 555, 557–559, 561, 563–565 593, 596, 598, 606, 622, 629, 631, 632, 633, 663, 675, 687, ~**struktur** 431, 590, 612, ~**technik** 578
Verwobenheit 185, 204, 286, 287, 292, 296, 407, 582, 619, 624, 628, 631–634
Verwunderung 149, 150, 153, 202, 292, 300, 301, 302, 409, 442, 455, 464, 465, 481, 482, 494, 528
Verzeichnis 141, 146, 348–352, 357, 364, 382, 384, 405, 427
Verzeitlichungsstrukturen 195
Verzögerung 9, 386, 391, 440, 454, 465, 582
vesica 411, 412, 418 – s. a. Harnblase
virtù 260, 505, 506, 512, 517, 520
Visualität, Visualisierung 18, 57, 262, 498, 504, 598
Vokabular 49, 117, 131, 133, 179, 230, 281, 377, 403, 405, 415, 429–438, 654, 670
Volkssprache/Vernakular 10, 130–132, 134, 144, 145, 307, 445, 512
Vollständigkeit 25, 71, 73, 116, 120, 168, 350, 375, 394, 425, 432, 453, 493, 565, 681, 689, 698
Vorläufigkeit 96, 207, 228
Vorlesung 98, 137, 181, 331–335
Vormoderne 1–21, 24, 49, 53, 87, 97, 98, 105, 131, 132, 144, 146, 150, 153, 184, 189–193, 204, 205, 209, 210, 258, 274, 310, 315, 327, 329, 340, 421, 439–441, 456, 574, 582, 587–589, 619, 620, 624, 702
Vorrang, Vorrangigkeit 11, 16, 54, 65, 66, 136–138, 141, 144, 634 – s. a. Primat
Vorrede 1, 105, 137, 138, 263, 265, 266, 349, 353, 459–461, 551 – s. a. *Proömium*
Vorsehung 33, 34, 36
Vorstellungskraft 37, 43, 44, 170, 277, 280, 281, 289, 653 – s. a. Imagination
Vorwort 135, 139, 140, 165–167, 335, 349, 350, 399, 401, 404, 405, 407, 408, 441
Wahrhaftigkeit 33, 159
Wahrheit 25, 33, 36, 39, 80, 89, 153, 158, 159, 164–166, 174, 211, 291, 324, 337, 368, 453, 459, 460, 490, 527, 548, 549, 551, 552, 554, 555, 557, 565, 604, 615, 639, 648, 649, 653, 692, ~**sanspruch** 1, 31, 73, 198, 487
Wahrnehmung (*aisthēsis*) 13, 39, 69, 70, 80, 154–157, 173, 176, 189, 193, 194, 204, 218, 220, 225, 228, 231, 232, 236, 237, 243, 265, 275, 280, 282, 283, 324, 334, 380, 384, 409, 448, 473, 489, 492, 539, 550, 619, 661–663, 665, 670, 671, 700, 701, – s. a. Perzeption
Wald 151, 153, 165, 244, 273, 450, 670
Wandel 1, 3, 5–10, 12–15, 21, 24, 30, 86, 124, 131, 132, 135, 137, 141, 144–146, 189, 190, 194, 195, 205, 208, 209, 211, 262, 268, 314, 325, 326, 335, 336, 339, 340, 355, 356, 421–438, 461, 465, 476, 507, 550, 564, 572, 574, 575, 582, 588, 608, 615, 638
Wanderschaft 342, 355, 356, 583
Wanderverse – s. a. *al-abyāt al-sā'ira* 638–658
Wandregister 590
Wappen 57, 225, 230, 484
Web Annotation Data Model 428–430, 432
Wechselbeziehung 428–430, 432
Weglassen 406, 427, 472 – s. a. Negation/negativer Transfer
Weisheit 80, 199, 259, 442–444, 451, 467, 507, 511, 548, 552, 554, 587, 607, 645, 647, 648, 654, ~**sliteratur** 509, **Weise·r** 38
Weissagung 354, 357, 592–599, 602, 603 607, 613–615 – s. a. Prophetie
Werkstatt 190, 196, 215, 228, 235
Werkstoff 69, 220, 232, 236, 273, 276–278, 280, 281, 283, 284, 287 – s. a. Materialien
Werkzeug 110, 195, 208, 314, 156, 379, 396, 421, 428, 445, 562 – s. a. Instrument
Wettbewerb 243, 319–340, 440, ~**swissen** > Wissen
Wettstreit 54, 69, 125, 336, 440, 451–454, 456, 463, 562, 564 – s. a. Agon
Widerlegung 539–541, 555, 560, 562, 565, 682, 700
Widerspruch 31, 45, 48, 101, 159, 166, 173, 174, 177, 246, 254, 328, 385–387, 485, 517, 524, 526, 527, 529, 536–538, 541–544, 556, 562, 568, 629, 636, 673, 685, 691, 694, 698, 700, 701
Widmung 95, 139, 263, 344, 345, 349, 379, 641
Wiedererkennung 76, 595, 531, 653, 696 – s. a. *anagnōrisis*
Wiederholung 9, 133, 176, 282, 287, 295, 325, 356, 381, 463, 476, 524–547, 572, 573, 577, 651, 662, 663, 696, 698, 699, 702

DOI: 10.13173/9783447121804.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Wirksamkeit 164, 225, 351, 362, 616, 693, **epistemische** ~ > Episteme/epistemisch
Wissen (passim) – s. a. Episteme/epistemisch, **Wissen: (al)chemisches** ~ 24, 87, 88, 91, 93–95, 97–105, 258, 259, 262, 265, 459, **allgemeines** ~ 539, 542, **alltägliches** ~ 441, **anwendungsbezogenes** ~ 132, **Archäologie des ~s** 126, **Arkan~** 453, **auktoriales** ~ 305, **Basis~** 125, **begriffliches** ~ 71, 208, 606, 696, **biblisches** ~ 446, 451, **bildkünstlerisches** 220, **Buch~** 104, 490, **chemisches** ~ 91, 98, 258, **christologisches** ~ 196, **Darstellungs~** 421, 434–436, **diskursives** ~ 604, **divinatorisches** ~ 589, **divine ~serfahrung** 587, **elusives** ~ 10, 25, 53, 163, 164, 166, 169, 171, 177, 179, 589, 599, 616, **emotionales** ~ 10, **enzyklopädisches** ~ 445, **epigraphisches und antiquarisches** ~ 220, 224, **Erfahrungs~** 10, 24, 71, 166–169, 171–174, 176, 177, 254, 262, 308, 443, 490, 503, 512, 549, **Erleuchtungs~** 269, **Erzähl(er)~** 194, 454, **exklusives ~**32, 35, 492, **exploratives** ~ 115, **figural gebundenes** ~ 588, 598, 616, **Figuren~** 294, **gebrauchsorientiertes** ~ 131, **Geheim~** 493, 463, 676 **geographisches** ~ 451, 485, **gnomisches** ~ 442, 446, **göttliches** ~ 47, 63, **grammatisches** ~ 131, 134, **Halb~** 489, **Handlungs~** 24, 131, 132, 135–139, 141–146, 276, **handwerkliches** ~ 98, **heilsgeschichtliches** ~ 456, **Heils~** 259, **Herstellungs- und Verarbeitungs~** 97, 102, 264, **Hintergrund~** 417, **historisches** ~ 700, **höfisches** ~ 509, **imaginatives** ~ 10, **fingiertes** ~ 10, **ineffables** ~ 589, **intertextuelles** ~ 512, **kanonisiertes** ~ 660, **Kollektiv~** 387, **konkretes** ~ 34, 43, **Körper~** 10, 305, 308, **kosmologisches** ~ 445, 451, **kuratorisch-objektzentriertes** ~ 310, **linguistisches** ~ 124, **Listen~** 578, 579, **Macht~** 243, 505, 509, 510, 512, 519, **magisches** ~ 158, 452, **materialgebundenes** ~ 194, 201, 210, **mathematisch-abstraktes** ~ 218, **medial-ästhetisches** ~ 184, **Medien~** 8, 190, 208, 209, **medizinisches** ~ 379, 403, 406, **metallurgisches** ~ 94, 95, **meteorologisches** ~ 451, **Mirabilien~** 491, **montanistisches** ~ 94, 95, **mystisches** ~ 269, **naturkundliches** ~ 456, 485, **(pseudo)naturkundliches** ~ 446, **Natur~** 5, 104, 258, 446, 459, **nicht-begriffliches** ~ 208, 589, **nichtpropositionales** ~ 172, 178, **(Nicht)~** 169, **Nicht-~** 290, 294, 299, 300, 442, 539, 541, **Nutzungs~** 245, **Offenbarungs~** 258, **optisches** ~ 220, **paracelsisches** ~ 507, **poetisch-ästhetische ~smodi** 589, **politisches** ~ 367, 368, 687, **praktisches** ~ 24, 36, 104, 133, 268, 287, 362, **Praxis~** 194, 263, 269, **prekäres** ~ 348, 354, **produktionsästhetisches** ~ 287, **prophetisches** ~ 589, 595, 613, 616, **propositionales** ~ 10, 24, 124, 172, 173, 582, 661, 666, **Prüfungs~** 319, **rationales** ~ 24, 49, 122, **religiöses** ~ 258, 446, 456, **revelatives** ~ 615, **rezeptionsästhetisches** ~ 287, **Sach- und Fach~** 111, 118, 428, 433, **sakrales** ~ 442, 443, ***scire*** 350, 352, 355, **seherisches** ~ 589, 598, 599, 607, 616, **spekulative ~smodi** 589, **Spezial~** 439, 452, **spielerisches** ~ 17, 121, 198, 258, 268, 269, 443, 451, 457, 463, 564, **sprachliches** ~ 24, 130, 132, 134, 135, 138, 139, 141, 143–146, 304, **Sprach~** 25, 114, 116, 119, 126, 132–137, 140, 141, 143, 144, 146, 304, **Stoff~** 241, 243, 246, 278, **strukturell-systemisches** ~ 131, **Struktur~** 131, 132, 135, 138, 143, 144, **technisches** ~ 98, 104, 158, 265, **Text~** 328, **theologisches** ~ 99, 220, 452, **theoretisches** ~ 24, 29, 30, 35, 38, 40, 41, 45, 71, 166, 397, 417, 418, **Topos~** 490, 503, **Traum~** 24, 29–32, 35, 36, 39, 40, 43–47, 49, 53, 702, **unbegriffliches** ~ 606, **Unwissende** 202, **uroskopisches** ~ 417, 418, 420, **verloren geglaubtes** ~ 214, 227, **verlorenes** ~ 3, 105, 490, **visionäres** ~ 589, 604, **vollkommenes** ~ 105, **Vor~** 169, 305, 306, 489, **Wettbewerbs~** 324–326, 335, 337–340, **Wissbegierde** 149, 150, 460, **~sakkumulation** 243, **~saneignung** 2, 200, **~sanordnung** 2, **~sanspruch** 2, 5, 8, 14, 15, 190, 198, 201, 204, 205, 208, 210, 477, 587–589 – s. a. epistemischer A., **~sanwendung** 243, **~saspiration** 476, 506, **~saushandlung** 196, 198, 200, 202, 210, 339, 340, 615, **~sbegriff** 55, 562, **~sbeschränkung** 149, **~sbestand** 2, 3, 6, 10, 12–16, 19, 110, 111, 116, 122–125, 146, 184, 189, 190, 194, 195, 205, 208, 237, 243, 263, 314, 319, 345, 346, 350, 362, 382, 392, 397, 403, 404, 407, 408, 426, 435, 438, 442, 447, 454, 465, 487, 573, 574, 583, 588, 589, 601, 607, **~sdarstellung** 20, 123, 135, 136, 141, 190, 209, 311, 417, 435, 604, **~sdebatte** 54, 55, 62, 69, 73, 80, **~sdefizit** 525, **~sdialog** 443, **~sdichtung** 444, 446, 467, **~sdiskurs** 294, 298, 485, **~sdispositiv** 8, 210, **~sdrang** 155, **~sdurst** 150, 486, **~sdynamik** 4, 9, 14, 18, 21, 190, 191, 193, 195, 196, 205, 209, 589, 606, **~serwerb** 41, 45, 47, 61, 151, 155, 160, 164, 525, 529, **~sevaluation** 327, 328, 331, 333, 335, 339, **~s-Exzess** 660, **~sfigur** 76, **~sform** 2, 6, 11, 25, 71, 84, 132, 172, 243, 310, 588, 589 , **~sformat** 335, **~sformation** 210, 583, 594, **~sfrage** 17, 18, 24, 55, 80, 451, **~sgegenstand** 4, 10, 12, 16, 17, 194, 205, 206, 209, 441, 445, 449, 619, **~sgemeinschaft** 366, 376, **~sgenealogie** 105, **~sgenerierung** 8, 15, 189, 194, 367, 369, 376, 578, **~shierarchie** 65, 66, **~shoheit** 200, **~sinstanz** 258, 269, **~skapital** 506, 508, **~skern** 125, 356, **~skonfiguration** 482, 598, **~skonstellation** 2, **~skonzept** 204, 588, **~skultur** 1, 11, 14, 112, 122, 123, 184, 190, 200, 201, 210, 325, 337, 338, 507, 508, 579, 589, **~sliteratur** 155, 388, **~smodell** 54, 55, 59, 61, 62, 152, **~smodus/i** 8, 10, 11, 23–181, 195, 200, 198, 302, 583, 588, 589,

DOI: 10.13173/97834471218O4.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

598, 604, 616, ~**smuster** 205, ~**sobjekt** 123, 195, 205, 209, 242, 258, 263, 294, 460, 464, ~**soikonomie** 12, 15, 19, 155, 184, 205, 210, 241, 243, 245, 314, 366, 380, 387, 435, 438, 476, 481, 487, 500, 506, 508, 509, 512, 517, 519, ~**sordnung** 9, 20, 77, 195, 445, 589, ~**sorganisation** 315, 379, 384, 407, 433, ~**spaarung** 174, 588, 589, 600, 612, 646, ~**spraktiken** 5, 11, 127, 189, 190, 193–195, 204, 205, 207, 208, 314, 319, 337, 360, 404, 477, 588, ~**spraxis** 122, 344–365, 439–471, ~**squelle** 32, 35, 246, ~**sraum** 196, ~**ssegment** 355, 358, ~**ssoziologie** 204, 206, ~**sspeicher** 118, 120, 351, ~**sstruktur** 194, 207, ~**ssystem** 12, 20, 572, ~**stechnik** 200, 201, 206, 209, 324, 337, ~**stradition** 104, 122, 149, 159, 588, ~**sträger** 444, 587, 588, 594, ~**süberlieferung** 14, 150, ~**süberprüfung** 331, ~**sverhandlung** 190, 210, 325, 336, ~**svorsprung** 159, 281, 294, ~**swettbewerb** 320, 331, ~**swettstreit** 451, ~**zusammenhang** 163, 242, **d. Wunderbare als ~smodus** 149–162, **Zukunfts~** 32, 33
Wissenschaft 70, 87, 100, 117, 122, 206, 207, 258, 311, 324, 367, 368, 371, 472, 552, ~**skommunikation** 21, 315, 472, 477, 579, ~**sgeschichte** > Geschichte, ~**sliteratur** 417, 561, ~**stheorie** 9, 208–210, **Experimental~** 205, **Listen~** 122, 123, 126
Witz 443, 444
Wohlgeformtheit 132
Wunder 149–156, 170, 202, 292, 298, 442, 445, 447, 455, 456, 467, 482, 483, 485–487, 489, 490, 494, 496–501, 673, 695
Wunderbare, das 24, 25, 149–162, 185, 273–290, 291–303, 440, 442, 454, 456, 482, 485–488, 492, 498, 500, 501, 670, 672–675, 678, 679
Wunderkammer 155–157, 311, 458, 463–465, 473, 481, 482, 486
Wunsch 44, 151, 154, 274, 276, 277, 281–285, 298, 485, 500, 509, 514, 530, 645, 664, 681, 684, 697
Würfeln (Orakeltechnik) 569
Wurzel 37, 42, 43, 46, 56, 114, 463, 578, 654, 658, 667
Zahl 62, 63, 69, 110, 115, 124, 125, 211, 212, 422, 603, 607, 610
Zäsur 117, 473, 492, 674
Zauber, Zauberer 150, 158, 159, 162, 260, 274, 281, 451, 456, 482, 633
Zeichen 33, 35, 36, 91, 110–130, 136–141, 146, 196, 198, 199, 235, 247, 260, 261, 268, 281–287, 291, 307, 347, 349, 354, 355, 373, 393, 395–401, 410–415, 422–425, 486, 490, 491, 568, 602, 603, 610, 625, 628, 633, 661, ~**bestand** 115, ~**schatz** 115, 117, ~**repertoire** 115, 117
Zeichnung 56, 59, 61–64, 69, 71, 73, 81–83, 120, 121, 212, 215, 224, 228, 232, 239, 606, 617
Zeigen 155, 172, 260, 415, 416, 600, **Fingerzeig** 601, 608, **Zeigefinger** 593, 596, 609, **Zeigeform** 227, **Zeigegeste** 596, 599–601, 604, 608, 613
Zeit 120, 194, 195, 202, 220, 267, 282, 322, 334, 340, 373, 569, 583, 588, 595, 599, 604, 610, 615, 643, 645, 662, ~**erfahrung** 125, 663, ~**lichkeit** 9, 13, 195, 198, 199, 204, 218, 220, 227, 231, 237, 440, 465, 583, 594, 597, 598, 606, 516, 618, 632, 634, 703, ~**lichkeitsvorstellung** 618, ~**vorstellung** 194 – s. a. chronographisches Verfahren, Temporalität
Zelt 277, 291–303
Zensur 14, 320, 323, 338
Zeremonie 192, 321, 336, 339, 589
Zerfall 227, 250, 564
Zersplittern 99, 351, 662
Zerstreuung 557, 661
Zeugen 116, 119, 127, 198, 294, 346, 351, 431, 433, 551, 549, 550–552, 556, 565, 602–604, 608, 611, 613, 648, 658
Zielgruppe 24, 131–134, 144–146, 545
Zinnverarbeitung 94, 263, 264, 268
Zirkel 21, 54, 61, 63, 64, 76, 77, 79, 120
Zirkulation 14, 184, 195, 273, 276, 476
Zitat 40, 45, 47, 48, 73, 181, 247, 251, 267, 324, 334, 344, 345, 367, 368, 370, 372, 375, 378, 380–382, 385–387, 402, 404, 405, 414, 417, 463, 477, 524–547, 548–567, 590, 595, 597, 614, 615, 624, 638, 639, 641–646, 649–658, 668, 699
Zölibat 571, 572
Zufall 13, 46, 48, 146, 199–202, 373, 473, 647 – s. a. *muwāfaqa*
Zukunft 13, 30–44, 46–48, 344, 347, 354, 447, 454, 465, 588, 595, 598, 599, 603, 604, 607, 612, 613, 616, 702, ~**swissen** > Wissen
Zunft 66, 263
Zusammenfassen 99, 111, 375, 379, 380, 383, 385, 394–396, 399, 406, 407, 694
Zusammenspiel 19, 21, 63, 131, 185, 205, 214, 228, 243, 276, 286, 347, 361, 366, 457, 460, 473, 500, 587, 593, 606, 607, 612, 614, 625
Zweck 87, 101–103, 144, 164, 165, 171, 172, 339, 348, 354, 356, 358, 381, 404, 429, 435, 440, 446, 476, 477, 481–483, 486, 487, 493, 513, 544, 556, 559, 562, 571, 578, 639, 641, 658, 668, 677, 686, 691, 692, **epistemischer** ~ > Episteme/epistemisch
Zweifel 94, 199, 200, 203, 243, 354, 397, 401, 529, 545, 568, 694
Zweikampf 276, 285, 489
Zweisprachigkeit 116, 117, 127, 128, 305, 513

DOI: 10.13173/97834471218O4.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Personen- und Werkindex

ʿAbbās, Iḥsān 652
Abbasiden (Dynastie) 639, 641
Abbé de Dromesnil 325
Abbé de Melun de Maupertuis 341
ʿAbdalqāhir al-Ǧurǧānī 638, 645, 650
– *Auswahl aus den gesammelten Werken des al-Mutanabbī, al-Buḥturī und Abū Tammām (al-Muḫtār min Dawāwīn al-Mutanabbī wa-l-Buḥturī wa-Abī Tammām)* 645, 657
– *Beweise für die Unnachahmlichkeit [des Korans] (Dalāʾil al-iʿǧāz)* 650
Abaelard, Petrus 614, 617
Abū al-Amaiṭal 650
Abū Bišr Mattā b. Yūnus al-Qunnāʾī 653
Abū l-Qāsim aṣ-Ṣāḥib b. ʿAbbād 642
– *Amṯāl* 645
Abū Tammām 645
Academia di Virgilio (*Brunnenanlage*) 78
Achilles 618, 623, 628, 629, 632, 633
Adam 105, 443
ʿAdī (arab. Stamm) 645
Aeneas 631
Æthelbald, Kg. von Merzien 622
Æthelberht II. 625, 636
Aetios von Amida 381–386, 389, 390, 392, 399–403, 408, 410–420
– *Logoi iatrikoi*, *Libri medicinales* 382, 384, 410, 413, 419
Agamemnon 556, 571
Agathon 367, 377
Agricola, Georg 94, 95, 184, 241–255, 258, 262, 263, 265, 266
– *Bermannus sive re metallica* 95, 241, 246–249, 253
– *Das Berckwerck-Buch* 252, 253
– *De Natura fossilium* 241, 245, 247–249
– *De re metallica* 94, 95, 262–265
Agricola, Rudolf 572
Ahmed III. 506, 507, 518, 519, 521
Aias 629
Aischylos 367, 376, 377
– *Persae* 554
Akademieschriften, französische
– *Jurybericht der Académie de Besançon zur Preisfrage von 1756* 324
– *Gekürte Schrift von Durey d'Harnoncourt zur Preisfrage der Académie de Besançon von 1756* 325, 327
Akademieschriften, koreanische
– *Chamnok der Sosu Akademie* 333
– *Musŏng sŏwŏn chi* 332
Aktuarios, Johannes 385
Al-Ašǧaʿ as-Sulamī 649
Alberti, Leon Battista 70, 75, 167, 218, 220, 235
Albrecht von Eyb
– *An uxor viro sapienti sit ducenda* 571
Alcuin 443, 444
– *Disputatio regalis et nobilissimi juvenis Pippini cum Albino scholastico* 443
Aldhelm von Sherborne
– *Epistola ad Acircium* 444
Alexander d. Gr. 151, 152, 156–159, 481–486, 489–501, 670, 671
Alexander von Tralleis
– *Therapeutika* 381
Alexanderroman 151, 160, 476, 483–485, 494, 498, 502, 672
Alexandre de Bernay, auch Alexandre de Paris
– *Roman d'Alexandre* 160, 292
Alfons X. von Spanien
– *Libro de los Juegos* 200
Alhazen – siehe Ibn al-Haiṯam
Alkaios 556
Alkibiades 527
Al-Muʿarriǧ ar-Raqqī 652
Al-Qāḍī al-Ǧurǧānī (ʿAbdalʿazīz al-Qāḍī al-Ǧurǧānī) 649, 652
Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti philosophi 443
Alvís 451
Alvíssmál 451
Alypius 196–198, 200, 203
Amar-Suena 119, 120

DOI: 10.13173/97834471218O4.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Ambrosius 74
– *Expositio evangelii secundum Lucam* 663, 664
ʿAmīdī, Abū Saʿd al-
– *Die Verdeutlichung der Anleihen des al-Mutanabbī (al-Ibāna ʿan sariqāt al-Mutanabbī)* 650
Amor 77, 167, 168, 170, 174, 175
Amos 603
Anaxagoras 695, 696, 699
Anchenespepi 181
Andromache 628, 629
Anna von Sachsen 103
Antisthenes 557
Antonello da Messina 67
Antonius, hl. 199, 200, 202, 203
Antyllos 381
Anytos 529
Aphthonius
– *Progymnasmata* 572
Apollo 76, 267, 268
Aragona, Tullia d' 177
– *Dialogo della infinità di amore* 163, 166, 174
Archigenes von Apameia 381, 383, 411
Aristophanes 565, 686
Aristoteles 40, 104, 151, 178, 192, 235, 338, 366, 367, 372, 375–377, 387, 392, 425, 427–431, 433, 435, 454, 477, 484, 491, 507, 509, 512, 548–552, 567, 569, 582, 645, 646, 649, 651, 692, 694, 701
– *De anima* 227, 266, 460, 682
– *De caelo* 227, 682
– *De generatione et corruptione* 227
– *De interpretatione* 421, 423, 425–429, 431, 432
– *De partibus animalium* 411
– *Eudemische Ethik* 367, 368, 376, 551
– *Historia animalium* 53, 377
– *Metaphysik* 149, 278, 301, 549, 550, 552, 556, 565, 567, 682, 684, 687–689, 691, 693, 694
– *Meteorologie* 462, 470
– *Nikomachische Ethik* 278, 313, 366–371, 373–378, 548, 549, 551, 555, 557, 558, 562, 681, 684, 692
– *Organon* 99, 425, 428, 429, 437, 653
– *Parva Naturalia* 29, 32, 35, 38, 39, 47, 48, 50–53
– *Physik* 215, 219, 227, 376–378, 550, 551, 682–684, 694
– *Poetik* 366–368, 374, 377, 378, 550, 553, 565, 639, 653, 654, 694, 701
– *Politik* 367, 368, 376, 416, 475, 548, 549, 552–564, 566, 567, 680–690, 692
– *Rhetorik* 173, 367, 368, 376, 549, 552, 556, 558, 559, 561, 570
– *Sophistische Widerlegungen* 552
– *Rhetorik an Alexander* 677
– *Topik* 549, 561, 562, 564, 570, 686
Arnold von Villanova 263
– *Speculum secretum* 267
Aššǧaʿ as-Sulamī, al- 649
Asklepios 380
Aspertini, Amico
– *Codex Wolfegg* 224
Assurbanipal 116, 124
Atalante, auch Atalanta 264–269, 271, 440, 457–465, 469–471
Athenaios von Attaleia 381
Athanasius von Alexandrien
– *Vita Antonii* 199, 203
Athene 460, 525, 526, 540, 542, 543, 557, 702
August von Sachsen 103, 104
Augustinus 149, 195–200, 204, 326, 487, 607
– *Confessiones* 149, 198–203
– *De Civitate Dei* 149, 215
Avanzi, Jacopo 231
Averlino, Antonio, gen. Filarete 54, 70
– *Libro architettonico* 54, 81
Averroes – siehe Ibn Rušd
Avicenna – siehe Ibn Sīna
Avramios, Ioannis 511
Bacon, Francis 104, 509, 510, 513
– *History of the Reign of King Henry VII* 510
– *New Atlantis* 104
– *On the Advancement of Learning* 104
Baldini, Baccio 607
Baldr 622, 635
Barbaro, Francesco 232
– *De re uxoria* 232
Barbieri, Filippo
– *Discordantiae sanctorum doctorum Hieronymi et Augustini* 607
Barlainmont, Noel van
– *Vocabulare van nieusge ordineert* 134, 137–139
Barma, auch Abū Bakr 651
Barovier, Agnolo 224
Barrois, Jean-Baptiste Joseph 630
Barûtu 119
Basileios I. 516
Basilius Valentinus (Pseudonym) 94, 96, 101, 105, 106, 461
– *Zwölf Schlüssel* 90–92
Baššār b. Burd 651
Bech, Philipp 253
Beda Venerabilis 624, 625
– *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* 624
Behem, Abraham 261
Belcari, Feo 607
Bellincioni, Bernardino 59
– *Festa del paradiso* 69
– *In laude di quattro uomini famosi nutriti sotto all'ombra del Moro* 58
Bellini, Jacopo 223, 235

DOI: 10.13173/9783447121804.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Bembo, Bernardo
– *Oratio Gratulatoria* 236
Bembo, Pietro 163, 170, 173
– *Gli Asolani* 23, 163–179
– *Prose della volgar lingua* 163
– *Rime* 163
Ben Solomon, Gershon
– *Shaʿar ha-Shamayim* (*Pforte des Himmels*) 29–53
Benedetto Padovano – siehe Bordone, Benedetto
Beowulf 449–451, 456
Bergler, Stefan 509
Bermannus, Lorenz 95, 246–248, 253
Berufsnamenliste ED Lu_2 *E* 117
Berufsnamenliste Lu_2 *A* 113, 121
Boccaccio, Giovanni
– *Ameto* 172
– *Amorosa visione* 170
Boccalini, Trajano 511
Bodin, Jean 509
Boeckler, Johann Heinrich 510
– *Bibliographia Historico-Politico-Philologica Curiosa* 508
Boethius 62
– *Consolatio philosophiae* 172
– *De differentiis topicis* 569
Böttger, Johann Friedrich 102
Boltraffio, Giovanni Antonio 71, 75, 85
Bonifatius 444
Bordone, Benedetto, auch Benedetto Padovano 227, 229, 231, 235
Borel, Pierre
– *Catalogue des choses rares* 464
Boscano, Henrico
– *Isola Beata* 59
Bossuet, Jacques Bénigne
– *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte a monseigneur le Dauphin* 518, 519
Botticini, Francesco 607
Bouchard, Amaury
– *Tes gynaikeias phytles aduersus Andream Tiraquellum* 569
Boyle, Robert 104
– *Invitation to a free and generous Communication of Secrets and Receits in Physick* 100
Bramante, Donato 59, 61, 72, 73
– *Wandbild des Argo*, *Castello Sforzesco* (mit Bramantino) 73
Bramantino – siehe Suardi, Bartolomeo
Brandan, hl. 452
Brandan 160, 490, 503
Bressler und Aschenburg, Ferdinand Ludwig von
– *Les Souverains du Monde* 510
Brown, Dan 472
Bruno, Giordano
– *De monade numero et figura* 211, 212
Brutus [literar. = Figur bei Shakespeare] 661
Bry, Johann Theodor de 458
Buch der Lieder (Shijing) 333
Buch der Riten (Liji) 333, 342
Buch der Urkunden (Shujing) 333
Buch der Wandlungen (Yijing) 333
Frühlings- und Herbstannalen (Chunqiu) 333
Buḫturī, al- 645, 650, 651
Byblis 169
Caesar 178, 310, 347–349, 353–361
Calvinus, Domitius 359
Candacis 156, 158, 482, 485, 501
Candidus von Fulda
– *Vita Ægili* 629
Canel, Pierre
– *Kǒniglich Teutsche Grammatic* 142
Cantacuzino, Ştefan 511, 518
Cantemir, Dimitrie 505
Caradosso – siehe Foppa, Cristoforo
Casca 358
Cato, M. Porcius der Ältere 352
Catilina 669
Caxton, William
– *Tresbonne doctrine pour aprendre briefment fransoys & angloys* 133, 137
Celsus 663
Celsus, Aulus Cornelius
– *A. Cornelii Celsi quae supersunt* 381, 411
Cennini, Cennino 70
Cesi, Federico 104
Charmides 526, 527, 540, 541
Chaucer, Geoffrey
– *Canterbury Tales* 663
Chiarelli, Giovanni Battista
– *L'art d'enseigner la langve françoise par le moyen de l'italiene* 142
Chigi, Agostino 590
Cho Kwangjo 328
Chŏng Ku
– *Han'gang sŏnsaeng sokchip* 128
Chosŏn 326, 327, 331, 333
Christus – siehe Jesus
Chronos 267
Chymia 460, 461
Cicero, Marcus Tullius
– *Brutus* 670, 677
– *de divinatione* 354, 364
– *de finibus bonorum et malorum* 576
– *de inventione* 576, 569
– *de oratore* 671, 672, 677, 678
– *Epistulae (ad Brutum*, *Quintum*, *ad Atticum)* 220
– *in Verrem* 675

DOI: 10.13173/97834471218O4.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

– *Orator* 576, 569
– *Pro Milone* 670, 677
– *Tusculanae Disputationes* 178
Cicero, Quintus Tullius 354
Ciriaco d'Ancona 223, 227
– *Commentaria* 224
Citolini, Alessandro 139
Cladderini, Domizio
– *Commentarii in Satyras Iuvenalis* 223
Clichtove, Josse
– *Propugnaculum Ecclesie aduersus Lutheranos* 571
Clinschor 451 – s. a. Klingsor
Cordus, Valerius 243, 255
Cornaro, Caterina 164
Corpus Juris Canonici 104
Cumäische Sibylle, auch Kumanische S. 174, 592, 615
Da Lezze, Giovanni 227
Daniel 33, 38, 484, 600, 601, 611–614
Dante Alighieri 175
– *Divina commedia* 170–172
– *Vita nova* 172
Darius 483
David, Kg. 600, 601, 603, 611–613
Deor 449–451
De urinis ex Hippocrate, Galeno aliisque quibusdam, Quaesita in Hippocratis de urinis 419
Della Casa, Giovanni 163
– *An uxor sit ducenda* 572
Demokrit 349
Diana 268, 271, 272
Dido 152, 153
Dieuches 381
Diodor
– *Bibliothecae historicae* 224, 226
Diogenes Laertius 509
– *Vitae et sententiae philosophorum* 513
Diokles von Karystos 381
Diomedes 374
Dionysos 461
Dioskurides 252
Dornau, Caspar 471
Drei Könige, hl. 622, 626, 627, 631
Duchesne, Joseph, auch Quercetanus 103
Duëz, Nathanaël
– *Der rechte Weg-weiser / zu der Frantzösischen Spraach* 307
– *Le gvidon de la langve italienne* 141
– *Le vray gvidon de la langue francoise* 140
Durey d'Harnoncourt, Pierre 325, 327
Eetion 628
Egil, Bruder Wielands 581, 583, 618, 623, 628–630, 633
Elias 492
Ἐγχειρίδιον ἐν ᾧ γνῶμαι καὶ φροντίσματα περὶ ἤθη καὶ πολιτείαν *(Handbüchlein, worin Sentenzen und Reflexionen über Moral und Politik)* 512
Eneas 152, 153, 156
Enite 670, 672, 673
Enlil 120
Epiktet 443, 512
Epis, Antoine 516
Equicola, Mario
– *Libro di natura d'amore* 163, 166
Enūma eliš 125
Erasistratos 384
Erasmus von Rotterdam 571, 573, 576
– *Encomium matrimonii* 571
– *De conscribendis epistolis 25* 571
Erathon 76, 77
Ercker, Lazarus
– *Beschreibung: Allerfürnemisten Mineralischen Ertzt vnnd Bergwercksarten* 95
Erimḫuš 122, 125
Ernesti, Johannes
– *Polnischer Donat* 306, 307
Esra, Esdra(s) 383
Este, Leonello d' 76
Euklid 220
– *Elementa* 63
Euler, Leonhard 321
Eumaios 525
Eunapios 379
Eupatrius 665
Euripides 367, 376, 377, 558, 560
– *Helena* 554
– *Iphigenia Aulidensis* 553, 554
Eusebius 444
Eusebius von Caesarea 215, 223, 224
– *Chronicon* 223, 227
– *De evangelica praeparatione* 215, 232
– *Historia ecclesiastica* 224
Eusthatios, Sohn d. Oribasios 379
Euthyphron 529, 540, 546
Eva 590
Exeter Book 439, 441, 444, 445, 449, 450, 454, 456, 466–468
Fabro, Antonio 141
Fabricius, Johann Albert
– *Bibliotheca Graeca* 506
Faḫr ad-Daula 642
Fancelli, Cosimo
– *La Trinità* 590
Faust(us), Johann 158
Fazil Ahmet Köprülü 508
Feliciano, Felice
– *Quaedam antiquitatum fragmenta* (mit Marco Zoppo?) 220

DOI: 10.13173/9783447121804.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Felix Brutus 631
Fénelon, François
– *Les aventures de Télémaque* 511
Fernel, Jean 511
Ferrata, Ercole
– *Skulptur des Heiligen Bernhardin* 590
– *Skulptur der Heiligen Katharina* 590
Ficino, Marsilio 164, 170, 173
Filarete – siehe Averlino, Antonio
Filelfo, Francesco
– *Convivia Mediolanensia* 54, 81
Filius – siehe Vergil
Filius Sendivogius – siehe Hartprecht, Johann
Flaubert, Gustave
– *Madame Bovary* 170
Flavius Josephus 622, 631
– *Antiquitates Iudaice* 232
Floridanz 274, 276, 285, 286, 290
Florio, John
– *Firste Fruites* 139
Fontenelle, Bernard Le Bouyer de 321
Foppa, Cristoforo, gen. Caradosso 58, 59
Franciosini, Lorenzo 141
Franks, Augustus Wollaston 618, 630
Franks Casket 581, 583, 618–637
Fregoso, Antonio Filormo 59
Frère Jan des Entommeures 568
Friedrich I. von Württemberg (Hz.) 103
Friedrich II. (Ks.) 482
Gaffurio, Franchino 69, 83
– *De Harmonia Musicorum Instrumentorum Opus* 69
– *Angelicum ac divinum opus musice* 69
Galen von Pergamon
– *ars medica* 385, 394, 395, 408
– *De atra bile* 411, 414
– *De crisibus* 410, 411, 414, 415
– *De sanitate tuenda* 394, 400, 402, 411, 415
– *De symptomatum differentiis* 416
– *De temperamentis* 385, 386, 393, 398
– *In Hippocratis librum de acutorum victu commentarii* 411
– *In Hippocratis Prognosticum commentaria* 411
– *Synopsis* 399
Galfred von Vinsauf 275 – s. a. Geoffroi von Vinsauf
– *Poetria Nova* 275
Gaspare da Padova 223, 235, 236, 240
Geber 263
Geoffrey of Monmouth
– *Historia regum Britanniae* 631
Geoffroi von Vinsauf 672 – s. a. Galfred von Vinsauf
Georg von Nürnberg
– *Italienisch-deutsches Sprachbuch* 137
Gervasius von Tilbury 442, 453, 463, 487, 491, 494, 496, 501, 503
– *Otia imperialia* 442, 487, 488
Gessner, Konrad 93, 255
Gilgamesch-Epos 125
Giovanni Cieco da Parma 59
Giovanni d'Aragona 240
Girolamo da Cremona 215, 219, 221, 224, 231, 235
Glauber, Johann Rudolf 470
– *Teutschlandes Wohlfart* 102
Glaukon 513, 564
Gonzaga, Francesco 240
Gorgias 527, 562, 563, 565
Gottfried von Straßburg
– *Tristan* 482
Gracián y Morales, Baltasar
– *El oráculo manual y arte de prudencia* 511
Gregor von Nazianz 665
Gregor von Nyssa 665
Grifo, Antonio 227
Grotius, Hugo
– *De jure belli ac pacis* 511
Grüner Caesar 310
Guarino da Verona, auch Guarino Veronese 76, 232
Ğurğānī, al- – siehe ʿAbdalqāhir al-Ğurğānī und Qāḍī al-Ğurğānī, al-
Gustav II. Adolf, Kg. v. Schweden 464
Ḥājjī Khalīfa 443
Hammurapi 119
Han Yu 334
Harsdörffer, Georg Philipp 471
Hartmann von Aue 292
– *Erec* 670, 672, 673, 679
Hartprecht, Johann 102, 108
Ḥātimī, al- 646
Ḥātimī, Ps.-al-
– *Das Sendschreiben des al-Ḥātimī über die Übereinstimmung der Dichtung al-Mutanabbīs mit Aristoteles' Worten zur Weisheit (ar-Risāla al-Ḥātimiyya fīmā wāfaqa l-Mutanabbī fī šiʿrihī kalām Arisṭū fī l-ḥikma)* 645, 651, 657
Heinrich der Löwe 487
Heinrich II. Plantagenet 487
Heinrich von München
– *Weltchronik* 452, 468, 485, 492, 496
Heinrich von Veldeke
– *Eneasroman* 152, 153, 670
Hektor 374, 628, 629
Helena 555
Heliodor 381
Henckel, Johann Friedrich 242
Henoch 492
Her Trippa 568
Herakleides 384

DOI: 10.13173/97834471218O4.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Herakles 558
Heraklit 663
Hermagoras von Temnos 569
Hermann I. von Thüringen, Landgraf 451
Hermes 459, 461
Hermes Trismegistos 462, 469, 470
– *Tabula smaragdina* 458, 462
Herodot (Arzt) 381, 383
Herodot (Historiker)
– *Historien* 554
Herophilos 384
Herzog Ernst 154, 155, 161, 482, 493–496
Hesiod 367, 368, 370, 371, 376, 378, 555, 558, 567
– *Theogonie* 368, 702
– *Werke und Tage* 370, 378, 545, 555
Hieronymus, hl. 607
– *Epistolae* 215
Hildegard von Bingen 260
Hill, John 242
Hippodamos 683, 686
Hippokrates
– *Coa praesagia* 411
– *De arte* 417
– *De flatibus* 417
– *De internis affectionibus* 411
– *De natura hominis* 405
– *De Victu* 35
– *Epidemien* 405
– *Prognostikon* 405, 411–415, 419
– *Prorrhetikon* 411
Hippomenes 266, 459, 461, 470
Hippotheadée 568
Historia de preliis 483, 493, 494
Historia von D. Johann Fausten 158, 159
Hobbes, Thomas 470
Hollyband, Claudius
– *Pretie and wittie Historie of Arnalt & Lvcenda* 139
Homer 345, 366, 367, 373–377, 404, 477, 524, 525, 527, 530, 532, 536–538, 540, 542–544, 546–548, 555–557, 559, 560, 564, 628, 636, 637, 671, 678, 700
– *Ilias* 374, 556, 557, 623, 628, 629
– *Odyssee* 375, 475, 524, 526, 527, 537, 542, 543, 547, 556–558
Horaz
– *Ars poetica* 321
– *Carmina* 235
Hosea 600, 601, 608–611, 613–615, 617
Houdar de La Motte, Antoine
– *Discours sur les prix* 341
Hrabanus Maurus 607, 629, 637
Hugo von St. Victor 289
Hyginus
– *De astronomia* 236
Ibbi-Sîn 120
Iblis 291, 294, 299
Ibn al-Haiṯam, Abū ʿAlī al-Ḥasan (Alhazen) 70
Ibn al-Muʿtazz, ʿAbdallāh 651
Ibn Falaquera, Shem Ṭov 30–34, 36–45, 47–53
– *Deʿot ha-Filosofim (Die Ansichten der Philosophen)* 30, 32, 50
– *Iggeret ha-Ḥalom (Traumtraktat)* 35
– *Sefer ha-Mevaqqesh* 36, 38
Ibn Rašīq al-Qairawāni
– *Die Stütze über die Tugenden und Konventionen der Dichtung (al-ʿUmda fī maḥāsin aš-šiʿr wa-ādābihī)* 652, 653, 658
Ibn Rušd (Averroes) 29–33, 35–37, 39, 40, 45, 47, 48, 50, 249, 638, 639, 653–655, 658
– *Mittlerer Kommentar zur Poetik (Talḫīṣ Kitāb Aristūṭālīṣ fī š-šiʿr)* 638, 639, 643, 653, 654, 658
– *Kommentar zu Ibn Sīnās Urǧūza fī-l-ṭibb* 36, 37, 48
– *Kommentar zu den Parva Naturalia (Talḫīṣ Kitāb al-ḥiss wa-l-maḥsūs)* 29, 31, 35, 39, 40
Ibn Sīnā (Avicenna) 35–37, 40–43, 45–48, 51, 52, 639
– *Kommentar zur Poetik* 653
– *al-Shifāʾ (Buch der Heilung)* 40
Ibn Tibbon, Samuel 31, 42–44, 46, 47, 49
– *Perush ha-Millot ha-Zarot* 46
İbrahim Pascha, Nevşehirli Damad 506, 519
Imruʾulqais 650
Inanna C, *Inninšagurra* 125, 130
Iphigenie 553–555, 571
Irekel 274, 276, 277, 284, 285
Ischtar-Tor von Babylon 578, 579
Isidor von Sevilla 62, 467, 607
– *Originum seu Etymologiarum libri XX* 444, 445
Isokrates 525, 526
– *Orationes* 545
Iweret 291
Jacobus de Cessolis
– *De Moribus hominum et officiis nobilium super ludo scaccorum* 200
Jacopo da Verona 231
Jakob 33, 34, 42, 45, 51, 702, 703
James I. von England und VI. von Schottland
– *Basilikon Doron* 516
Jans von Wien, auch Jans (der) Enikel
– *Weltchronik* 452, 468
Japhite 670
Jason 462
Jazari, al-, 206
– *Kitāb fī maʿrifat al-ḥiyal al-handasiyya (Buch des Wissens von sinnreichen mechanischen Vorrichtungen, gen. Automata)* 206, 207
Jennis, Lucas 462, 469

DOI: 10.13173/9783447121804.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Jenson, Nicolaus 215, 216, 221, 224, 227, 229, 230, 232, 235
Jeremias 603
Jesaja 590, 603
Jesus 62, 73, 89, 98, 154, 155, 199, 203, 473, 602, 609, 612, 626, 664
Jiang Zhi
– *Tongjian jieyao* 335
Johann Georg von Brandenburg, Kurfürst 102
Johannes da Liege 59
Johannes de Spira, auch Johannes von Speyer 215, 217, 223
Johannes der Täufer 73
Johannes von Garlandia 672
Jonas, Jona 601, 608–610, 613, 614, 617, 635
Joseph, Josef 33, 37, 38
Juan de Luna
– *Arte breve y compendiossa* 140
Julian 379, 381, 387
– *Gegen die Galiläer* 380
Jupiter 266–268, 272, 460, 463 – s. a. Zeus
Justin
– *Dialog mit Trypho* 664
Justinian I. 382, 383
– *Digestum Novum* 227, 229
Kalaïs 462
Kalīla wa-Dimna 511
Kallikles 526, 527, 529, 534, 536, 539, 546
Karl d. Gr. 443
Karl V. 158, 159
Kauffmann, Georg Jacob
– *Kurtze und wohl=gegründete Anleitung Der Frantzösischen und Teutschen Sprach* 308
Kerzenmacher, Peter, auch Petrus Kertzenmacher 243
– *Alchimi vnd Bergwerck* 95
Khunrath, Heinrich 258, 265, 266
– *Amphitheatrum sapientiae aeternae* 261, 262, 270
Kinbote, Charles 344, 350
Kircher, Athanasius 248
Klatovský, Ondřej
– *Knijžka*, *Ein Büchlein in Behmischer und Deutscher Sprach* 133, 134, 138, 306
Klingsor von Ungerland 451–454, 482 – s. a. Clinschor
Konfuzius
– *Lunyu* 329
Konrad von Würzburg
– *Partonopier und Meliur* 183, 185, 273, 276–290
Konstantin VII. Porphyrogennetos
Kramer, Matthias
– *La vraie methode pour enseigner tres-facilement, & en peu de tems la langue françoise* 37
– *Nouveau Parlement* 143
– *Vollständige Italiänische Grammatica* 306
Kronos 266, 267
Kublai 488
Kulaib 645, 652
Kunckel, Johann 101, 102, 107, 311, 472
– *Ars vitraria* 102, 107, 108
– *Teekanne aus Goldrubinglas* 311
Kunstschrank von Uppsala 464
Kwŏn Sangil 342, 343
– *Ch'ŏngdae ilgi* 342
La Faye, Abraham de 141
Laches 537, 540, 541
Laktanz
– *Divinae Institutiones* 592, 596, 597, 602, 614–617
Lambrecht (Pfaffe)
– *Basler Alexander* 499, 500
– *Straßburger Alexander* 151, 153, 155, 157, 160, 161, 302, 482, 492, 496, 502, 670
La Rochefoucauld, François de
– *Réflexions ou sentences et maximes morales* 512, 513
Latona 268, 272
Lavoisier, Antoine Laurent 91, 321
Le Clerc, Jean 509, 516, 517
– *Bibliothèques* 509
Leo VI. (byz. Ks.) 516
Leonardo da Vinci
– *Abendmahl* 54, 62, 75
– *Camera dei moroni (Maulbeerbaumzimmer)* 55–57, 59–61
– *Codex Atlanticus* 82, 587
– *Entwurf mit Schlaufen- und Knotenformation, sog. Fünfter Knoten* 58
– *Felsgrottenmadonna (gemeinsam mit Ambrogio de Predis)* 75, 84, 85
– *Manuskript B, Aufriss und Grundriss einer Kirche* 58
– *Libro della Pittura (Codex Urbinas Vaticanus)* 65, 66
– *Polyeder (Exacedron elevatus)* 64, 81
– *Porträt eines Mannes mit Notenblatt* 68
– *Reiterstandbild Francesco Sforzas* 54
– *Studien für einen Zentralbau* 58
Leone Ebreo 164
– *Dialoghi d'amore* 163, 176
Levi von Marvège, Jakob ben
– *She'elot u-teshuvot min ha-shamayim (Fragen und Antworten aus dem Himmel)* 34
Libavius, Andreas 101, 102, 104, 107
– *Alchemia* 95, 96, 100, 101, 105, 107
– *Commentaria* 101
Lipsanothek von Brescia 625, 627, 630, 636

DOI: 10.13173/97834471218O4.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Lomazzo, Giovan Paolo 65, 73
Louis de Luxembourg, Graf Ligny 76
Lubomirski, Stanisław Herakliusz
– *De vanitatae conciliorum* 511
Ludwig I., gen. der Fromme 443
Ludwig IX., gen. der Heilige 321, 339
Lukrez 13, 344, 345
– *De rerum natura* 344, 363
Lullus, Raymundus 461, 463, 471
Luna 89, 98, 99, 262, 271, 462, 470
Luther, Martin 571
– *Tischreden* 265
Lykophron 559
Lysimachos 524, 525, 537
Mabuz 291
Maccari, Cesare
– *Cicero und Catilina in der Senatssitzung vom 5.12.63 v. Chr.* 669
Machiavelli, Niccolò 509–511
– *Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio* 510, 511
– *Il Principe* 506, 520
Macrobius 267
– *In somnium Scipionis expositiones. Saturnalia* 235
Maier, Michael 258, 265, 463, 469
– *Atalanta fugiens* 264–269, 271, 272, 440, 457–464, 469–471
– *Memoriale* 462
– *Symbola aureae mensae duodecim nationum* 462
– *Viatorium* 267, 271
Maimonides, Moses 40, 46, 47, 50–53
– *Dalālat al-ḥā'irīn* (= heb. *Moreh Nevukhim*, dt. *Führer der Unschlüssigen)* 31, 42–44, 48
Maiorana, Cristoforo 227, 236
Malatesta, Pandolfo
– *An ducenda uxor et qualis* 571
Mantegna, Andrea 220, 223, 227, 231, 235
Marbod von Rennes 289
Marcanova, Giovanni 223, 227
Marcus Aurelius 516
Marduk 125
Maria 626
Maria Magdalena 473
Marienevangelium 472, 473
Marlianus, Ambrosius
– *Theatrum Politicum* 511
Martial
– *Epigrammata* 235
Martin, Daniel
– *New Parlement* 141
Marwān b. Abī Ḥafṣa 651, 652
Mathematische Tafel aus Sippar 120
Mathieu, P. P. 630
Matthäus von Vendôme 672, 679
Mavrokordatos, Alexandros 505, 508, 509, 512–514, 520
Mavrokordatos, Ioannis 505
Mavrokordatos, Konstantinos 509, 512, 515, 519
– *Constitution faite par S. A. M. le Prince Constantin Mauro Cordato* 515
Mavrokordatos, Nikolaos 505–520
– *Philotheos' Parerga* 507, 509–513, 515
– *Περὶ Καθηκόντων/De officiis* 509, 513, 516–518
Mavrokordatos, Skarlatos (Carolus) 509, 511, 518, 519
Medea 169
Mehmed Efendi, Yirmisekiz Çelebi 507
Meißner, der 150
Meister des Londoner Plinius 215, 224–226, 230, 231, 233–235
Melesias 524, 525, 537
Meletos 529
Meliur 273, 274, 276–278, 280, 281, 284, 285
Melzi, Francesco 64, 65, 83
Mengzi, auch Menzius 334
Menon von Pharsalos 534
Mephistopheles 159
Merian, Matthäus, d. Ä. 457
Merkur, auch Mercurius 97, 262, 271, 459, 461, 462, 470
Merletti, Paulo
– *Neue Toscanische Elementen oder Italiänische Grammatic* 307
Merula, Giorgio 58
Meurier, Gabriel
– *Colloqves* 140
Michaelis, Peter
– *Der richtige Wegweiser / oder Eine gründliche Anleitung zur polnischen Sprache* 306
Michelangelo 72, 590, 598, 616
Migliorotti, Atalante 69, 83
Mignot, Jean 54
Mnesitheos von Athen 381, 388, 392, 400, 407
Montaigne, Michel de
– *De la cruauté* 360, 361
Morhoff, Daniel Georg 510
Moritz von Hessen-Kassel, Landgraf 103, 469
Moscherosch, Johann Balthasar
– *Grammatica Italiana, Darinn Die rechte Toscanische Sprach=Kunst* 309
Mose, Moses 259, 602, 610
Mousaios 558
Muʿarriǧ ar-Raqqī, al- 652
Mutanabbī, al-, Abū ṭ-Ṭaiyib Aḥmad b. al-Ḥusain 581, 638–658
– *Meine Tränen antworteten (aǧāba damʿī)* 638–658
– *Wie brennt mein Herz (wā ḥarra qalbāhu)* 640
Myrrha 169

DOI: 10.13173/97834471218O4.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Nabokov, Vladimir
– *Pale Fire* 344, 350
Naevius, Johannes 246–248, 253
Natan 611
Naudé, Gabriel 509
Nausikaa 542
Nazdecabres 568
Nebukadnezar 38, 612
Nechepso 383
Nemesios von Emesa
– *De natura hominis* 380, 388
Neoptolemos 367
Nepos, Cornelius 509, 510
Nibelungen-Sage 622, 635
Niccolò di Pietro 196
– *Augustinus und Alypius erhalten Besuch von Ponticianus* 196, 197, 203, 204
Nifo, Agostino
– *De amore* 163
Nikandros aus Kolophon 252
Nikias 537
Notaras, Dimitrios 511
Ödipus 451
Odysseus 375, 524, 525, 540, 542–544, 556, 557, 701
Offa, Kg. von Merzien 624–626
Offas Golddinar 625, 626, 636
Oggiono, Marco d' 71
– *Archinto-Porträt* 72
Olympiodor d. J. 427, 429
Oracula Sibyllina 595–598, 607, 615
Oribasios von Pergamon
– *Synagōgai iatrikai (Collectiones medicae)* 379, 381, 383–387, 392, 394, 396, 402, 403, 406, 408, 412
– *Synopsis ad Eustathium filium* 379, 382, 384, 385, 387, 388, 397, 400–403, 406, 412, 414
– *Libri ad Eunapium* 379, 382, 384, 385, 387, 388, 401
Origenes 663
Orpheus 462
Otliker, Johann Georg
– *Sehr nutzliches Sprach-Büchlein / in Frantzösisch und Teutsch* 307, 308
Otto IV. 487
Ottokar II. Přemysl 483, 484, 492, 493
Ouyang Xiu
– *Aufzeichnungen vom Pavillon des betrunkenen Alten* 334
Ovid
– *Ars Amatoria* 86
– *Metamorphosen* 172, 235, 266, 461
Pacioli, Luca 54, 59–67, 69, 73, 79
– *Divina proportione* 54–56, 59–67, 70, 73, 77, 80–82
Palmieri, Matteo 168
Pamperis Prokopiou, Dimitrios 506, 511, 520
Pan 234, 239
Pandoni, Giannantonio, gen. Il Porcellio 81
Pantagruel 568, 573
Panurge 568, 570, 573, 574
Paolo della Pergola 224
Papinio Stazio
– *Tebaide* 231
Paracelsus 90, 258–260, 262, 265, 266, 269
– *Labyrinthus medicorum errantium* 259
– *Liber de imaginibus* 260
– *Philosophia de generatione et fructibus quatuor elementorum* 259
Paragallo, Gaspare 248
Paris 629
Parmenides 535, 663, 695, 700
Partonopier 273–290
Paulinus, Bf. von York 625
Paulos von Aegina 381–386, 389, 390, 400, 401, 403, 417
– *Epitome medicinae (Pragmateia)* 383, 388, 416, 417
Paulus Venetus 251
Paulus von Tarsus 200, 202, 326
Pelacani, Biagio, gen. Biagio da Parma 220
Pepliers, Jean Robert des
– *Grammaire royale françoise & allemande* 143
Königliche Frantzösch = und Teutsche Grammatic 308
Periandros 558
Peter d. Gr. 505
Petrarca, Francesco 163, 167, 170, 173–175, 230, 510
– *Canzoniere* 170, 172, 179, 227, 235
– *Libro degli uomini famosi* 227, 231
– *Familiaria* 167, 571
– *Trionfi* 170, 172, 227, 235
Petreius, Marcus 669
Petrus von Capua 487
Phalaris 518, 523
Phaleas 683, 686, 690
Philagrius von Epirus 381
Philone 164, 176
Philumenos 381, 383
Photios 387
Pico-Meister 222
Pietro d'Abano
– *Conciliator differentiarum philosophorum et medicorum* 65, 235
Pietro da Olli 59
Pippin 443, 444
Plantin, Christoph 140
Platon 62, 301, 368, 369, 371, 372, 377, 475, 477, 509, 516, 517, 524–533, 536–540, 542–549, 552, 559–567, 581, 582, 683–686, 690, 692, 694–701

DOI: 10.13173/97834471218O4.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

– *Alkibiades maior* 534
– *Apologia* 537, 544, 697, 698
– *Charmides* 475, 524, 526–528, 534, 536–541, 543, 545, 547
– *Euthydemos* 531, 534, 536, 537, 697, 698
– *Euthyphron* 527–529, 533, 534, 536–538, 540, 541, 546, 696
– *Gorgias* 525–527, 529, 534, 536, 537, 539, 544–546, 697
– *Hippias maior* 534, 538, 545, 698
– *Hippias minor* 525, 545
– *Ion* 525, 534, 698
– *Kratylos* 535–537, 544, 545
– *Kritias* 535, 536
– *Kriton* 534, 537
– *Laches* 475, 524–528, 532, 534, 536–538, 540, 541, 543–547
– *Lysis* 534, 536, 545
– *Menexenos* 534
– *Menon* 528, 534, 536–539, 541, 545, 562, 563
– *Nomoi* 526, 530, 535, 536, 545, 557, 567, 683, 685, 686, 692
– *Parmenides* 535, 536, 538, 545, 663, 695, 701
– *Phaidon* 527, 531, 533, 535, 536, 538, 543–545, 695–697, 699–701
– *Phaidros* 535, 536, 695
– *Philebos* 535, 536, 697
– *Politeia* 522, 525, 527, 538, 531, 535–540, 543, 545, 546, 548, 563, 564, 567, 683–686, 690, 695, 697, 698
– *Politikos* 535, 536, 557, 562, 681, 692
– *Protagoras* 366, 372, 373, 378, 528, 529, 531, 534, 536–538, 541, 544, 545, 562, 566, 697
– *Sophistes* 535–537, 698
– *Symposion* 527, 529, 533, 535, 536, 544, 546, 686
– *Theaitetos* 535–537, 544, 545, 694, 695, 700, 701
– *Timaios* 63, 535, 536, 545, 697, 698
Plinius d. Ä. 57, 149, 224, 246–250, 252, 254, 343, 344, 347, 349, 350, 358, 359, 364, 365
– *Naturalis Historia* 215–217, 223, 225, 230–232, 268, 271, 313, 349–353, 356, 357, 362, 364, 381, 388
Plutarch 358, 360, 509, 512
– *Vitae illustrium virorum* 215, 224, 365
Poggio Bracciolini, Gianfranceso 214, 232, 237
– *An seni uxor sit ducenda* 571
Pollaiuolo, Antonio
– *Bronzegrabmal Papst Sixtus IV.* 78–80
– *Herkules und die Giganten* 225
Pollio, Gaius Asinius 360
Pollio (Konsul) 615
Polo, Marco 487, 488, 496, 501
– *Divisament dou monde* 487, 488, 503
Polydamas 374
Pompeius 358
Ponticianus 198, 200, 202
Porcellio, il – siehe Pandoni, Giannantonio
Porus 483, 485, 489, 491, 496, 499, 500
Poseidonius (Historiker) 252
Poseidonios (Arzt) 383, 390
Postumius, Lucius 357
Predis, Ambrogio de 71
– *Felsgrottenmadonna (gem. mit Leonardo da Vinci)* 75, 84, 85
Predis, Evangelista de 75
Proklos 701
– *in rem publicam commentarii* 567
Protagoras 372, 528, 695, 700, 701
Pseudo-al-ʿUkbarī 640, 656–658
Pseudo-Kallisthenes
– *Alexanderroman* 483
Pseudo-Lull 263
Pseudophalarisbriefe 518, 523
Ptolemäus, Claudius
– *Geographie* 236
Putten-Meister 215, 216, 222–225, 227, 228, 230–232, 235, 240
Pyramus 169
Pyrrhus 356, 357
Qādī al-Ǧurǧānī, al- 638, 645, 651, 652
– *Vermittlung zwischen al-Mutanabbī und seinen Widersachern über seine Dichtung (al-Wasāṭa baina al-Mutanabbī wa-ḫuṣūmihī fī šiʿriḫī)* 649, 650
Qing (Dynastie) 327, 342
Quesnay, François 342
– *Le despotisme de la Chine* 326
Quintilian 237
– *Institutio oratoria* 569, 571, 576, 662, 667, 668, 671, 675, 677, 678
Rabelais, François
– *Gargantua et Pantagruel* 568
– *Tiers Livre* 568, 569, 573–575
Raffael
– *Sibyllen-Register, Cappella Chigi (S. Maria della Pace)* 598, 600, 604, 608, 613–615
– *Studie für die Ausstattung der Cappella Chigi (S. Maria della Pace)* 593, 605
– *Triumph der Galatea* 590
Raminagrobis 568
Rechter Gebrauch der Alchimei 93, 94, 106
Rechtsbuch des Hammurapi von Babylon 119
Reinfried von Braunschweig 452, 455, 456
Remus 622, 625, 626, 631, 632
Renaud de Beaujeu
– *Le Bel Inconnu* 673, 674
Repton Stone 622
Rhea 266

DOI: 10.13173/97834471218O4.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Rhetorica ad Herennium 671, 672, 678
Ricci, Matteo 326, 342
Riplaeus, Georgius 461
Roman d'Eneas 152, 153
Romulus 622, 625, 626, 628, 631, 632
Rondibilis 568
Rosarium Philosophorum 88, 89, 99, 105, 106, 267
Rosselli, Francesco 607
Rousseau, Jean-Jacques 321–323
– *Discours sur les sciences et les arts* 341
Ruaḥ Ḥen 47
Rudolf von Habsburg 483
Rudolf II. 104
Rufus von Ephesos
– *De renum et vesicae morbis* 411, 412
– *Quaestiones medicinales* 417
Rülein von Calw, Ulrich
– *wohlgeordnet und nützlich büchlein, wie man bergwerk suchen und finden soll* 263
Ruscelli, Girolamo
– *Secreti Girolamo* 92
Rushdie, Salman
– *Victory City* 153
Rustichello da Pisa 487, 488, 501
Sächsische Weltchronik 499
Ṣāḥib b. ʿAbbād, Abū l-Qāsim aṣ- 642
Saif ad-Daula, ʿAlī ibn ʿAbdallāh, Beiname Abī l-Hayğāʾ 642
Sainte-Beuve, Charles-Augustin
– *Le soir de la jeunesse* 170
Ṣāliḥ b. Ḥaiyān, auch Ḥayārā oder Ḥarrān 651
Salomo, Salomon 157, 442, 451, 452, 468
Solomon and Saturn 451
Sangallo, Giuliano da
– *Codex Escurialensis* 224
Sanvito, Bartolomeo 223, 225, 235
Saturn, Saturnus 91, 92, 266–268, 271, 272, 451, 463, 471, 615, 645, 648, 652, 654, 655
Scala, Bartolomeo
– *An uxor sit ducenda sapienti* 571
Scudéry, Madeleine de 321
Sebald, W. G.
– *Die Ringe des Saturn* 663
Sendivogt, Michael 104
Seneca (der Ältere)
– *Controversiae et suasoriae* 571, 576
Seneca (der Jüngere) 660, 661, 665
– *Epistulae morales ad Lucilium* 659, 676
– *Opera philosophica* 235
Sforza, Ludovico, gen. il Moro 54, 56, 57, 61, 65, 72
Shade, John Francis 362
Shakespeare, William
– *Julius Caesar* 661
Shena vi-yqiṣa le-'aristo (Schlaf und Wachen des Aristoteles) 31, 50
Sima Qian
– *Shiji* 335
Sibylle de Panzoust 568
Sigeher, Meister 483
Sigurd 635
Simonetta, Bartolomeo 59
Simonides 367, 372, 373, 376, 378, 552, 566
Sokrates 372, 373, 378, 524–534, 536–541, 545, 546, 548, 562–565, 567, 683, 685, 686, 688, 689, 694–701
Sol 89, 98, 99, 262, 460, 462, 470
Solinus 149
Solon 376, 513, 558–560, 564, 683, 686, 688
– *Musenelegie* 559, 560
– *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati* 559
Sophokles 367, 376, 377
– *Philoktet* 367
Sophronios von Jerusalem 388
Soran 381
Sornagiur 276, 283, 284, 286
Sotomayor, Balthasar de
– *Grammatica* 138
Sprachlehrwerke (anonymer Verfasser)
– *Altdeutsche (oder: Pariser) Gespräche* 307
– *Dictionarius Latinis/Gallicis/ & Germanicis* 138
– *Livre des métiers* 132, 136, 146
– *Manières de langage* 132, 136
– *Nauczenie kratke* 134
– *Compilation of legal and language texts* 136
– *Spanish Schoole-Master* 139
– *Vocabularium ad discendum Latinū Gallicū et Teutonicū* 138
– *Wokábularz* 139
Spurinna 354, 355, 359, 360
Squarcione, Francesco 235, 239
Strabon
– *Geographica* 223, 252
Straßburger Alexander 151, 153, 155, 157, 160, 161, 302, 482, 492, 496, 502, 670
Suardi, Bartolomeo, gen. Bramantino 55, 71–76, 78–80, 85
– *Anbetung der Könige* 73, 74
– *Antiquarie prospetiche Romane* 77, 78, 80, 86
– *Musenzyklus, Castello di Voghera* 76, 77, 85
– *Madonna del latte* 73
– *Madonna mit Kind und den Heiligen Ambrosius und Michael* 74
– *Madonna mit Kind und Engeln (Madonna Soli Deo)* 74
– *Wandbild des Argo, Castello Sforzesco* (mit Donato Bramante) 73
Suda 607

DOI: 10.13173/97834471218O4.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Sueton 313, 344, 350, 352, 354–361, 363, 364
– *De vita Caesarum libri VIII* 223, 225, 347–349, 355, 360, 365
Šulgi 120
Sumaran, Juan Ángel de 147, 308
– *Newes Sprachbuch / als nemlich Teutsch / Frantzösisch / Italianisch und Spanisch gar leichlich lernen zu reden* 309
Sumerische Königsliste 120, 128
Šumma izbu 119
Šu-Sîn 120
Symphosius, Caelius Firmianus 441
– *Ænigmata* 441, 444, 445, 467
Ṯaʿālibī, Abū Mansūr ʿAbd al-Malik b. Muḥammad b. Ismāʿīl aṯ- 647, 658
– *Der Solitär der Zeit (Yatīmat ad-dahr)* 643–645
Taġlib (arab. Stamm) 645
Tatian 388
Tatwine 444, 467
Telemach 525, 526, 542, 543
Tesauro, Emanuele 509
– *La filosofia morale derivate dall'alto fonte del grande Aristotele Stagirita* 511
Teukros 629
Thales von Milet 513
The Husband's Message 449, 467
The Seafarer 449
The Wanderer 449
The Wife's Lament 449
Theodektes
– *Helena* 555
Theodor von Tarsus 625
Theognis von Megara 367, 377
Theophrast von Eresos 246–249, 252, 254
Theopompus 252
Thisbe 169
Thölde, Johann 91, 106
Thor, Þórr 451
Thurneysser, Leonhard 99, 101, 106
– *Quinta essentia* 89–91, 96, 101
Tiberius 353
Tiraqueau, André
– *De legibus connubialibus* 569, 575
Titus (Kaiser) 349, 622, 626, 629, 631, 632
Titus Livius 350, 511
– *Historiae Romanae decades* 215
Todeschino, Giovanni – siehe Meister des Londoner Plinius
Tolkien, J. R. R.
– *The Hobbit* 451
Tontafel aus Šuruppag 121
Toscanelli, Paolo dal Pozzo 220
Triboulet 568
Trinkhorn, sog. Greifenklaue 311, 473, 481
Trouillogan 568
Tschirnhaus, Ehrenfried Walther von 102
Thüring von Ringoltingen 279
Turba philosophorum 267
Tydeides – siehe Diomedes
Tyrsenus 518
Ugelheimer, Peter 227
Ulrich von dem Türlin 292
Ulrich von Etzenbach 483
– *Alexander* 481–504
Ulrich von Zatzikhoven 301
– *Lanzelet* 291–303
Ur-Namma 120
Valerius Maximus 313, 344, 347, 355–360, 364
– *Facta et dicta memorabilia* 236, 353–355, 358–360, 364, 365
Varchi, Benedetto 163, 174
Varro 349, 352, 381, 592
Vasari, Giorgio 73, 85
– *Vite dei più eccellenti pittori, scultori e architetti* 590, 592
Vendramin, Giovanni 215, 220, 223, 224, 227, 231, 235, 236
Veneroni, Giovanni
– *Der vollkommene Italiånische Sprachmeister* 143
– *Der in dreyen Sprachen / Teutsch = Italiänisch = und Frantzösisch = erklärte = vollkommene Sprachmeister* 309
Venus 460
Vergerio, Pier Paolo
– *Liber de principibus Carrariensibus et gestis eorum* 231
Vergil 152, 153, 223, 230, 231, 267, 454–456, 568, 629, 631–633, 636
– *Aeneis* 225, 231, 568, 631
– *Eklogen* 225, 231, 594, 595, 597, 598, 615
– *Georgica* 225, 233
Vertomannus, Ludovicus, auch Ludovico de Varthema 251
Vico, Giambattista 205, 436
Vincent von Beauvais 607
Virgil(ius) – siehe Vergil
Visconti, Gaspare 59
Viti, Timoteo 590, 616
– *Propheten-Register, Cappella Chigi (S. Maria della Pace)* 590, 602, 606, 613, 614
Vitruv 56, 57, 77, 247
Völundarkviða 628
Wake, William 516, 522
Walter von Châtillon
– *Alexandreis* 483
Wartburgkrieg 440, 451–456, 463, 468
Weigel, Valentin 261, 270
Wenzel II., Kg. 483

DOI: 10.13173/9783447121804.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Weerbecke, Gaspare 59
Widsith 450
Wieland der Schmied 622, 626–628, 630, 631
Wiener Dioskorides 209
Wilfrid von York 625
Wilhelm II., Kg. von Sizilien 487
Willmann, Michael Lucas Leopold 703
Wirnt von Grafenberg
– *Wigalois* 162, 297, 302, 482, 670
Wittgenstein, Ludwig 666
Wolfgang II. von Hohenlohe, Graf 103, 104
Wolfram von Eschenbach 451
– *Parzival* 301, 452, 482
Wulf and Eadwacer 449–451, 468
Wynkyn de Worde
– *treatyse for to lerne Englysshe and Frensshe (französisch-englisches Sprachbuch)* 133, 137
Wyssenherre, Michael 473
Xenophon 509
Yi Hwang 328
– *Chujasŏ chŏryo* 334
Yi I 328, 331
– *Yulgok chŏnsŏ* 328, 329, 342
Zabulon, Sabilon, Savilon 452–456, 468
Zenale, Bernardo 75
– *Madonna mit Kind und Heiligen in einer Grotte* 75, 85
Zetes 461, 462
Zeus 266, 555, 556, 702 – s. a. Jupiter
Zeuxippus 518
Zhu Xi 327
– *Zhongyong* 334, 335
Zoppo, Marco 220, 223
Zopyros 381
Zülfikâr Efendi 514

DOI: 10.13173/9783447121804.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Ortsindex

Ägypten 7, 180, 181, 202, 252, 254, 266, 383, 409, 650
Al-Andalus 639
Aleppo 639
Alexandrien 199, 383, 385, 386, 414, 653
Alpenraum 254, 483
Alter Orient 118, 122, 123, 125, 126, 578
Amerika 344
Amsterdam 509
Anatolien 111, 116, 122, 125
Arabien 249
Arabische Welt 7, 29, 30, 32, 36, 38, 44, 48, 96, 160, 200, 220, 249, 380, 495, 507, 583, 625, 638–658
Ardennenwald 273
Arelat 487
Asien 110, 111, 116, 326, 327, 339, 344, 486, 488, 553, 554
Asolo 164
Athen 558, 683
Athos 426
Ätna 248
Augustinerkloster Misericordia (Venedig) 196
Auzon 630
Babylon, Babilon 119, 249, 250, 454, 490, 491, 579
Babylonien 116, 117, 120, 122, 123, 125, 249, 252
Baltikum 483
Basel 252, 431
Basra 70
Berlin 20, 101, 132, 173, 310
Besançon 324, 325, 327
Böhmen 138, 249, 483
Bologna 431, 434, 487, 508
Bordeaux 320, 338
Brandenburg 101, 102, 311
Brescia 625, 627, 630
Britannien/britische Inseln 241, 443, 622–626, 631
Brügge 132
Bukarest 505, 508, 511, 516–518
Byzanz 200, 204, 209, 273, 274, 285, 380, 381, 383, 385, 404, 428, 430, 511, 516, 622, 643
Cappella Chigi (Santa Maria della Pace, Rom) 587–616
Castello di Porta Giovia bzw. Castello Sforzesco (Mailand) 54, 56
Chios 426
China 200, 326, 327, 329
Delphi 174, 592
Dijon 321–323
East Anglia 325
Ebla 116, 117, 127
England 241, 242, 249, 426, 487, 624, 625, 631, 632, 634
Epiros 426
Erzgebirge 95, 241, 245, 249
Euphrat 491
Europa 2, 8, 15, 102, 103, 121, 123, 131, 132, 144, 146, 150, 154, 155, 200, 243, 244, 249, 274, 304, 305, 319, 326, 327, 337, 440, 457, 477, 483, 506–508, 513, 517, 519, 554, 592, 620, 624, 702
Florenz 69, 224, 232, 426, 434, 512, 618, 630
Frankfurt an der Oder 101
Frankreich 54, 102, 273, 315, 319–343, 487, 507, 510, 511, 515, 625, 630
Freiberg 241
Gagai 252
Gagos 252
Gallipolli 426
Garten der Hesperiden 266
Griechenland 7, 149, 206, 249, 252, 254, 296, 379, 380, 386, 403–406, 409, 410, 430, 484, 505, 511, 519, 527, 553, 554, 623, 629, 639, 646, 653, 666, 702
Grippia 154, 155, 495
Habsburgisches Reich 514, 519
Haeju 329
Ḫaršana (Charsianon) 647
Heidelberg 191, 452
Helikon, Helicon 266
Hermannstadt 513
Hölle 166, 489, 617
Indien 151–153, 155, 156, 161, 200, 249, 250, 254, 482, 483, 489–492, 500

DOI: 10.13173/9783447121804.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Iran 111, 116
Istanbuler Garten 512
Italien 55, 57, 59, 76, 86, 136, 163, 170, 176, 196, 214, 215, 232, 235, 240, 254, 357, 426, 510, 625, 631
Jarrow 624
Jaschi 505, 518
Jerusalem 280, 622, 626–628, 631, 632
Joachimsthal (Sankt Joachimsthal) 246, 262
Jordantal 253
Kaesŏng 329
Karlsburg 513
Karthago 152–154, 156, 159, 553, 683, 686, 688
Kassel 103, 469
Konstantinopel 426
Korea 315, 319–343
Korfu 426
Kreta 426, 683, 686, 688, 690
Kyklopeninsel 557
Lausanne 426
Levante 111, 116
Lombardei 54, 59, 66, 71, 76, 80, 81
London 104, 215, 224–226, 230, 231, 233–235, 426, 516, 618
Lüttich 248, 249, 254
Lyon 195, 204
Madrid 431, 434
Magnetberg 453–456
Mailand 24, 54–86, 202, 426
Mailänder Dom, Santa Maria Nascente 56, 69
Marchfeld/Dürnkrut 483
Marseille 322
Meißen (Misena) 102, 241, 245, 247, 249
Meroves 155
Merzien 624
Mesopotam (Albanien) 426
Mesopotamien 116, 117, 120, 122–125, 409, 578, 579
Messina 426
Mirabilienorient 152, 156, 296, 297
Modena 431, 434
Moldau 505, 515, 518
Mongolisches Reich 488
Moni Dionysiou (Athos) 426
Murano 224
Naher Osten 640
Neapel 235, 426
Niederlande 409, 506
Ninive 116, 610
Nippur 116
Nordafrika 625, 640
Nordhumbrien 443, 624, 634
Nordirak 117
Norditalien 59, 426, 625
Nordreich Israel 608
Österreich 483, 505, 628
Oberitalien 76, 86, 426
Okzident 11, 14, 192, 506
Orient 490, 496, 506, 508, 509, 511, 514, 517, 592, 702 – s. a. Alter Orient, Mirabilienorient, Vorderer Orient
Osmanisches Reich 7, 443, 476, 505–523
Ostasien 326, 327, 339
Ostsee 483
Otranto 426
Oxford 431, 434
Padua 214, 218, 220, 223, 225, 230, 231, 235, 240, 508
Palästina 383
Palatin 78
Palazzo Belfiore 76
Paradies 105, 154, 156, 159, 160, 489, 492–494, 496, 498, 503
Peking 327
Paris 103, 307, 322, 325, 338, 426, 431, 434, 507, 515, 571, 573
Perugia 431
Pfaueninsel 101, 102
Phanari (Fener) 506
Prag 104, 483, 485, 490
Provence 34, 487
Rom 249, 347, 349, 353, 359, 361, 379, 409, 426, 508, 511, 587–617, 618, 622, 624, 625, 631, 632, 635, 667, 669
Römisches Reich 483, 622, 624, 631
Ruffano 426
Russisches Reich 511, 519
Sachsen 95, 102, 241, 242, 245, 246, 248, 249, 444, 455
San Salvatore (Brescia, Norditalien) 625
Santa Maria del Popolo (Rom) 590
Santa Maria della Pace (Rom) 587–617
Schiefdeire (Chef d'Or) 278, 280, 283, 284, 285
Schloss Pottenbrunn 514
Schweinfurt 104
Siebenbürgen 505
Siena 196
Sippar 120
Sixtinische Kapelle (Rom) 590
Sizilien 67, 487, 569
Sŏksil 331, 332
Spanien 139, 140, 200
Sparta 683, 686, 688
St. Gallen 237
Straßburg 427, 482
Stuttgart 103
Südirak 111
Süditalien 426
Südwestiran 116
Šuruppag 116, 121

DOI: 10.13173/97834471218O4.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author

Syrien 116, 117, 380, 639, 640
Tarrenz (Tirol) 101
Terra d'Otranto 426
Theben (Griechenland) 628
Toulouse 322
Troja 152, 156, 274, 543, 618, 623, 628–634, 636, 637
Ungarn 483, 484
Uppsala 464
Urbino 59, 73
Uruk 111, 112, 116
Văcărești 509
Vatikan 426, 429, 431, 434
Venedig 133, 163, 164, 196, 215, 218, 223, 224, 232, 238, 240, 426, 484, 488, 505
Vesuv 248
Vijayanagara 153
Villa Farnesina 590
Voghera 76
Vorderer Orient 111, 254
Vorderasien 110–130, 578, 579
Wallachei 505, 509, 513, 515, 517
Weikersheim 104
Westfalen 455
Whitby 624
Wien 102, 209, 431, 434, 513, 514,
Wolfenbüttel 434, 485
Württemberg 103
Yorgan Tepe 117
Zwickau (Zuicca) 241, 245, 246, 247, 248

DOI: 10.13173/9783447121804.705
This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en
© by the author