

Cord Meyer / Ralf G. Päsler /
Matthias Janßen (Hg.)

vorschen, denken, wizzen

**Vom Wert des Genauen in den
'ungenauen Wissenschaften'**

Festschrift für Uwe Meves

Germanistik

Hirzel Verlag

Cord Meyer / Ralf G. Päsler / Matthias Janßen (Hg.)
vorschen, denken, wizzen
Vom Wert des Genauen in den
'ungenauen Wissenschaften'

Cord Meyer / Ralf G. Päsler / Matthias Janßen (Hg.)

vorschen, denken, wizzen

**Vom Wert des Genauen in den
'ungenauen Wissenschaften'**

Festschrift für Uwe Meves

zum 14. Juni 2009



S. Hirzel Verlag Stuttgart 2009

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7776-1680-3

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen. Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

© 2009 S. Hirzel Verlag, Stuttgart.

Druck: Laupp & Göbel GmbH, Nehren

Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

Tabula Gratulatoria.....	IX
--------------------------	----

Vorwort.....	XI
--------------	----

1. Allgemeines

KLAUS GLOY, Ist die Wissensgesellschaft eine mittelalterliche Vorstellung? Einige Anregungen für eine Antwort	1
--	---

RALF GRÜTTEMEIER, Die Autorintention im Mittelalter	15
---	----

JELKO PETERS: Philologie, Editionswissenschaft und Literaturdidaktik. Über- legungen zu einem didaktischen Editionstyp	31
---	----

2. Mittelalter

ANDRÉ R. KÖLLER, Der ‘Rapularius’ und sein Sitz im Leben	43
--	----

ELISABETH LIENERT, Das Schwert des Vulcanus und die <i>Ére</i> des Eneas. Zur Heldenkonzeption bei Heinrich von Veldeke	67
--	----

ANDREA MOSHÖVEL, ‘Afrikanerinnen’ in der mittelhochdeutschen Literatur? Zu Dido und Belakane	77
---	----

RAINER GRÜBEL, <i>Den vremen und den kunden was si vil wol bekannt</i> . Kann der vergleichende Blick auf das ‘Nibelungen-Lied’ beitragen zur Antwort auf die Frage nach der Echtheit des ‘Igor-Lieds’?	93
---	----

RALF G. PÄSLER, Hartmann beim Wort genommen? Überlegungen für eine neue Lektüre von Strickers ‘Daniel von dem blühenden Tal’	111
---	-----

HORST BRUNNER, <i>Disiu lied sank ein herre hiez von kolmaz</i> . Das Alterslied des Heinrich von Kolmas	121
---	-----

ANDREAS PARWIS WIRWALSKI, <i>Staeetekeit</i> und Wahnsinn. Ein gewagter ‘Clash der Emotionen’ zwischen dem deutschsprachigen Minnesänger Friedrich von Hausen (1150/60–1190) und dem persischen Dichturfürsten Nezāmi (1141–1209).....	131
---	-----

3. Neuzeit

SABINE DOERING, Universitätslehrer D. Johann Faust. Der Teufelsbündler und seine Studenten in der Historia von 1587	137
JOACHIM HEINZLE, Siegfried oder Achill? Füssli, Bodmer und die Nibelungen	147
HEINZ RÖLLEKE, Neu entdeckte Quellen zu ‘Des Knaben Wunderhorn’	165
SUNG-OCK KIM, Theater als bürgerliches Podium. Eine historische Untersuchung zur Ästhetik Schillers	177
JANINA DROSTEL, Der Tag steigt auf mit großer Kraft – Ein Versuch zur Tageliedrezeption bei Rilke, Celan und Enzensberger	187
HANS-EDWIN FRIEDRICH, Der tödliche Ernst des Narren. Zur Rezeption des ‘Ulenspiegel’ in der Komödie ‘Eulenspiegel in Mölln’ von Wolf von Niebelschütz.....	203

4. Fachgeschichte

GESA SINGER, Das Land der Griechen mit dem Geiste suchend ... Friedrich Thiersch (1784–1860)	219
RITA SCHLUSEMANN, Der frühe Briefwechsel Jacob Grimms mit den Niederländern Tydeman und Bilderdijk	233
JENS HAUSTEIN, Unmittelbarkeit versus Historizität. Zur Edition des Briefwechsels der Brüder Wilhelm und Jacob Grimm mit Karl Lachmann	247
MATTHIAS JANSSEN, Die Mythologie, der Baurat und die Dekonstruktion der Überlieferung. Briefe Friedrich Panzers an Jacob Grimm	259
CHRISTOPH FASBENDER, „Im Mittelpunkt dieser Forschung und Darstellung stehen immer die Handschriften.“ Zeitlose Anmerkungen zu Konrad von Burdach	275
WOLFGANG ACHNITZ / VALESKA LEMBKE, Frühling, Sommer, Herbst und Winter. Herkommen und Nachwirken der ‘Wellentheorie’ Wilhelm Scherrers	287

Verzeichnis der Schriften von UWE MEVES	309
Abkürzungsverzeichnis	319

TABULA GRATULATORIA

Wolfgang Achnitz, Münster	Eckhard Grunewald, Oldenburg
Kurt Andermann, Stutensee	Detlef Haberland, Oldenburg
Wolfgang Beck, Jena	Bettina Hartz, Berlin
Hans-Joachim Behr, Braunschweig	Maria Hartz, Berlin
Ingrid Bennewitz, Bamberg	Wolfgang Haubrichs, Saarbrücken
Roland Berbig, Berlin	Jens Haustein, Jena
Stephan Bialas, Münster	Joachim Heinzle, Marburg
Helga Brandes, Bad Zwischenahn	Nikolaus Henkel, Hamburg
Wilhelm Braun, Berlin	Ulrich Hunger, Göttingen
Eske Brören, Oldenburg	Jürgen Jaehrling, Korlingen
Horst Brunner, Würzburg	Johannes Janota, Augsburg
Enno Bünz, Leipzig	Matthias Janßen, München
Alf Christophersen, München	Franz Januschek, Oldenburg
Peter Csendes, Wien	Ilse Karius, Oldenburg
Gabriele Diekmann-Dröge, Oldenburg	Sung-Ock Kim, Seoul
Sabine Doering, Oldenburg	Alan Kirkness, Auckland (Neuseeland)
Janina Drostel, Ostfildern	Fritz Peter Knapp, Heidelberg
Trude Ehlert, Giebelstadt	Ines Köhler-Zülch, Göttingen
Christoph Fasbender, Chemnitz	André R. Köller, Papenburg
Philine Fasbender, Erfurt	Hartmut Kugler, Erlangen
Hans-Edwin Friedrich, Kiel	Sabine Kyora, Oldenburg
Berthold Friemel, Berlin	Valeska Lembke, Oldenburg
Nanna Fuhrhop, Oldenburg	Elisabeth Lienert, Bremen
Simon Gilmour, Trier	Eckart Conrad Lutz, Freiburg (Schweiz)
Klaus Gloy, Bad Zwischenahn	Cord Meyer, Bücken
Peter Göhler, Berlin	Renate Moering, Wiesbaden
Rainer Grübel, Oldenburg	Andrea Moshövel, Olomouc/Olmütz
Ralf Grüttemeier, Oldenburg	

Olaf Müller, Weimar

Peter Müller, Berlin

Ralf G. Päsler, Marburg

Christoph Pauli, Wildeshausen

Jelko Peters, Netphen

Werner Röcke, Berlin

Walter Röll, Trier

Heinz Rölleke, Neuss

W. Günther Rohr, Föhren

Rita Schlusemann, Reinbek

Gesa Singer, Thessaloniki/Göttingen

Karl-Heinz Spieß, Greifswald

Karl Stackmann, Göttingen

Wilhelm Störmer,
München-Neubiberg

Peter Strohschneider, München

Jens Stüben, Oldenburg

Matthias Weber, Oldenburg

Andreas Parwis Wirwalski, München

Fachbereich Germanistik,
Universität Salzburg

VORWORT

Das 'Genaue' in den 'ungenauen Wissenschaften' beginnt mit der Ordnung. Am Ende, als alle Beiträge beisammen waren, stand den Herausgebern die schwierigste Aufgabe noch bevor: deren Ordnung. Und so spiegeln sie das gesamte Spektrum der Interessen und Arbeitsgebiete des Jubilars wider: Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Epik wie Lyrik, Mittelalterrezeption und Wissenschaftsgeschichte der Germanistik.

Nach der Ordnung aber folgt die Einordnung; in diesem Fall hieß es, einen passenden Titel zu finden. Die drei Verben *forschen*, *denken*, *wissen*, zurückgeführt auf ihre mittelhochdeutsche Form, zeigen im klassischen Dreischritt den Zugang zu den vielfältigen Forschungsgebieten des Jubilars und seinen didaktischen Impetus. Denn nicht allein Forschung, sondern auch deren Vermittlung und Weitergabe zur fruchtbaren Erweiterung, Ergänzung und Fortführung unter neuen Aspekten zeichnen sein Schaffen und Wirken aus. Das 'Fast-Zitat' aus Jacob Grimms Vortrag auf der ersten Germanisten-Versammlung soll denn auch verdeutlichen, dass Wissenschaft nicht allein im Elfenbeinturm stattfindet, sondern immer wieder zu den Quellen gehen muss. Und es gilt, diese Quellen zum Sprechen zu bringen.

Dies ist Uwe Meves mit seinen Arbeiten gelungen. Dass dabei Disziplingrenzen überschritten wurden, gereicht ihnen nicht zum Nachteil. Der Katalog der Königsberger Handschriften verbindet Paläographie und Literaturgeschichte, die Minnesänger-Regesten Literaturgeschichte und Literatursoziologie und das Projekt einer kritischen Ausgabe der Brüder-Grimm-Briefwechsel vereint Literaturwissenschaft und Wissenschaftsgeschichte. Gleiches gilt für die nunmehr vor der Veröffentlichung stehende Sammlung von Dokumenten zur Fachgeschichte der Germanistik. Viele dieser Unternehmungen – Grundlagenforschungen im besten Sinne des Wortes – nahmen vor 22 Jahren an der Oldenburger Carl von Ossietzky Universität ihren Anfang.

Forschen und Lehren sind für den Jubilar die zwei Seiten einer Medaille; immer wieder führte er beides zusammen, lenkte die Aufmerksamkeit auf die Bedeutung handschriftlicher Überlieferung und forderte exaktes Arbeiten ein. Die Herausgeber verdanken Uwe Meves vielfache Einsichten und Anregungen, in der Abteilung für Ältere Germanistik sorgte er für den akademischen Freiraum, in dem besondere Leistungen von Lehrenden und Lernenden erbracht und gefördert werden können.

Am Zustandekommen der Festschrift waren viele beteiligt. Die Herausgeber bedanken sich insbesondere bei den Beiträgern und dem Hirzel-Verlag, namentlich Herrn Dr. Schaber, der das Projekt stets wohlwollend unterstützte. Mit Rat und Tat standen uns Horst Brunner und Jens Haustein zur Seite, darüber hinaus war Eske Brören vom Institut für Germanistik immer eine verlässliche Hilfe.

Aus dem großen Kreis derer, die sich dem Jubilar verbunden fühlen, haben wir möglicherweise nicht alle erreicht; wir hoffen jedoch, dass man uns dies nach-

sehen möge und dass die Tabula Gratulatoria Gelegenheit geboten hat, einen Glückwunsch zu übermitteln.

Lieber Herr Meves! Für die Zeit nach der Lehrtätigkeit wünschen wir Ihnen im Sinne Jacob Grimms „ungetilgte arbeitsfähigkeit und ungetrübte forschungslust“.

Die Herausgeber

IST DIE WISSENSGESELLSCHAFT EINE MITTELALTERLICHE VORSTELLUNG?

Einige Anregungen für eine Antwort

von KLAUS GLOY

Die heutigen Industrienationen werden mit Blick auf ihre internen Veränderungen gern als 'Wissensgesellschaft' gekennzeichnet. Allerdings ist angesichts der Vielzahl derzeitiger gesellschaftsanalytischer Epitheta – neben besagter 'Wissensgesellschaft' z.B. auch 'Industrie-, Risiko- oder Erlebnisgesellschaft' – der Argwohn angebracht, dass es sich womöglich nur um eine schnelllebige Deutungsmode handelt. Dies verstärkt sich angesichts der Bereitwilligkeit, mit der die Rede von der 'Wissensgesellschaft' in politischen Debatten und schulischen wie universitären Reform-Überlegungen übernommen wird.

Man wird deshalb aufhorchen, wenn auch seitens der Mediävistik neuerdings der Frage nach den Ursprüngen der Wissensgesellschaft und nach Parallelen zwischen Moderne und früheren Zeiten nachgegangen wird – und dies durchaus nicht nur vereinzelt. Stellvertretend für diese Bemühungen seien hier FRIED, BURKE, HELD und KINTZINGER in aller gebotenen Kürze vorgestellt.¹

FRIED² begegnet dem Anspruch, exklusiv die heutige Gesellschaft als 'Wissensgesellschaft' zu charakterisieren, mit dem Hinweis, dass j e d e Gesellschaft getreu dem Bilde Bernhards von Chartres auf den Schultern von Riesen, sprich: auf tradiertem Wissen ruhe und deshalb eine „tradierte Wissensgesellschaft“ sei (S. 34f.). Diese Begründung allein wäre m.E. nun aber trivial, eben weil sich alle Gesellschaften mithilfe von Wissen produzieren und reproduzieren und dem Ausdruck 'Wissensgesellschaft' folglich nichts Spezifisches gegenüber dem Ausdruck 'Gesellschaft' zukäme. Tatsächlich ist das Kriterium einer Wissensgesellschaft in der Gegenwartsdebatte auch spezifischer gefasst, nämlich in erster Linie als Umstand, dass gesellschaftliche Entscheidungen, Maßnahmen und Handlungsanleitungen in einem bis dahin nicht gekannten Ausmaß mithilfe von F a c h w i s s e n begründet und gestaltet werden. Zu prüfen ist also, ob dieses Kriterium auch für den hier interessierenden Zeitraum gilt. Es würde FRIEDs These von der Aktualität des Mittelalters und seinen Tadel an der Überheblichkeit der gegenwärtigen Wissensgesellschaft – „Wenn eine Epoche als Wissensgesellschaft zu gelten hat, dann dieses westliche Mittelalter“ (S. 40) – stützen können.

¹ Arbeiten, die den Beginn der Wissensgesellschaft zwar ähnlich datieren, aber sich ausschließlich den Problemen der Jetztzeit widmen, berücksichtige ich aus Raumgründen hier nicht weiter, z.B. K. P. LIESSMANN, *Theorie der Unbildung. Die Irrtümer der Wissensgesellschaft*, Wien 2006. Sein Kriterium (S. 44f.) ist das Dominieren des wissenschaftlichen Wissens anstelle des religiösen und des mythologischen Wissens, und dementsprechend lässt er die Wissensgesellschaft mit der Renaissance beginnen.

² J. FRIED, *Die Aktualität des Mittelalters. Gegen die Überheblichkeit unserer Wissensgesellschaft*, Stuttgart 2002.

Da BURKE³ in Anlehnung an die soziologischen Thesen BOEHMES/STEHRS⁴ 'Wissensgesellschaft' als eine solche charakterisiert, „die von professionellen Fachleuten und ihren wissenschaftlichen Methoden beherrscht wird“ (S. 9), erfasst er das angesprochene Problem angemessener. Diesen Vorgang und damit zusammenhängende Eigenschaften sieht BURKE, hierin FRIED vergleichbar, nicht auf die Jetztzeit beschränkt: die Kommerzialisierung von Informationen sei so alt wie der Kapitalismus selber, Informationen über die Bevölkerung seien seit alters her, nämlich schon bei den Chinesen bzw. bei den Römern als Herrschaftswissen benutzt worden, und Skepsis gegenüber der Gültigkeit von Wissen gebe es mindestens seit Pyrrhon aus Elis. Seinen Untersuchungsgegenstand grenzt BURKE allerdings auf die frühe Neuzeit ein und befragt sie, genauer: die als 'Klerisei' bezeichnete Gruppe von Wissensspezialisten, nach ihrem Verständnis von und nach ihrem Umgang mit Wissen.

Die Intellektuellen als Teil der Eliten, die, obschon mit Arbeitsverhältnissen in Dienst genommen, ein kritisches Verhältnis zur Macht und zu den herrschenden Ideologien und Traditionen lebten, sind Gegenstand des von Jutta HELD herausgegebenen Sammelbandes.⁵ Untersucht wird das Wirken der Intellektuellen in der Frühen Neuzeit, das sich im Gegensatz zu einsamem Gelehrtentum oder abgeschotteter Geheimwissenschaft in öffentlichen Disputen und unter Einsatz der neuen Medien abspiele. Moderne Intellektualität müsse – so eines der Resümees (S. 11) – aus dem intensivierten Austausch zwischen Klerikern und Laien, insbesondere den Stadtbürgern, die sich autodidaktisch humanistisches Wissen angeeignet hätten, verstanden werden. Ob deren Opponieren, wie in dem Sammelband weiter behauptet wird, tatsächlich ein etabliertes Druckgewerbe zur Voraussetzung hatte (S. 21), ist allerdings umstritten; andere Autoren interpunktieren anders und sehen z.B. bereits im scholastischen Rationalismus die Wurzel eines auf Emanzipation zielenden oppositionellen Denkens.⁶ Gemeinsam ist beiden Analysen jedoch, dass sie in der Betonung einer oppositiven Funktion des Wissens die Verbindung zwischen Wissen und Macht thematisieren und darin Anschluss an Teile der gegenwärtigen Diskussion um die Wissensgesellschaft finden.

Der Zusammenhang zwischen Wissen und Macht findet sich explizit und bereits im Titel programmatisch formuliert bei KINTZINGER.⁷ Er widerspricht ausdrücklich den Thesen eines D'ALEMBERT, dass im Mittelalter die Kirche die Vermittlung und die Kontrolle von Wissen monopolisiert habe, oder eines ERNST BLOCH, dass der Wille zum freien Wissen erst mit VOLTAIRE, CONCORDET und KANT entstanden sei. Vielmehr seien bereits im Mittelalter die Vermittlung und Kontrolle von Wissen u m k ä m p f t gewesen und sei es zumindest zweifelhaft, dass es im Mittelalter k e i n freies Wissen gegeben habe (S. 20f.). Für KINTZINGER steht fest: „Die Geschichte der Bildung im Mittelalter ist die Geschichte einer

³ P. BURKE, Papier und Marktgeschrei. Die Geburt der Wissensgesellschaft, Berlin o.J. [2001].

⁴ The Knowledge Society, hg. von G. BOEHME und N. STEHR, Dordrecht 1989.

⁵ Intellektuelle in der Frühen Neuzeit, hg. von J. HELD, München 2002.

⁶ So z.B. H. A. KOCH, Die Universität – Geschichte einer europäischen Institution, Darmstadt 2008, S.23–26.

⁷ M. KINTZINGER, Wissen wird Macht. Bildung im Mittelalter, Ostfildern 2003.

Wissensgesellschaft vor der Moderne“ (S. 191). Und in offenkundiger Anlehnung an FRIED nennt er ‘Wissensgesellschaft’ diejenige Gesellschaft, „die durch die Wissensleistung von ‘Zwergen auf den Schultern von Riesen’ zukunftsfähig bleibt“ (S. 190). Als diese datierten Gesellschaften bereits seit der Antike (S. 24).

Mit dieser Ausweitung drohen freilich die Konturen eines Begriffs ‘Wissensgesellschaft’ zu verschwimmen – eine Gefahr, der SCHMIDT-BIGGEMANN dadurch eindeutig entgegenwirkt, dass er am Handeln des Nikolaus von Kues deutlich macht, wie juristisches Wissen benutzt wird – und den Ansichten der Zeit zufolge benutzt werden darf –, um eine Institution (in diesem Fall: die Kirche) zu befähigen, mittels Bürokratisierung ihre Zwecke effektiver zu realisieren.⁸ Dass die Kirche als juristische Institution zum Vorbild für die später entwickelte staatliche Organisation wurde, mache Nikolaus und seinen Umgang mit der Jurisprudenz zum Repräsentanten der Wissensgesellschaft im heutigen Verständnis (S. 20).⁹

Die methodologischen Probleme, die sich mit derartigen Aktualisierungen und Parallelisierungen vergangener Epochen bzw. mit dem Vergleich zweier (oder mehrerer) Epochen verbinden, sind beträchtlich. Zumindest muss man sich – worauf KINTZINGER selber aufmerksam macht – bewusst halten, dass der Gegenstand ‘Wissen im Mittelalter’ geistes- und ideengeschichtlich untersucht werden kann, etwa als Frühform des modernen rationalen Wissens, oder kultur- und sozialgeschichtlich und dann als ein Wissen in der eigenen Zeit. Die wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzungen um die so genannte Ethnomethodologie haben außerhalb der Mediävistik diese Alternative unter dem Gesichtspunkt erörtert, ob für die wissenschaftliche Beschreibung Kategorien des Beobachters oder solche des Teilnehmers entscheidend sein sollen; ob also soziales Handeln mit ‘fitting rules’ oder mit ‘guiding rules’¹⁰, spezieller, ob beispielsweise der Gebrauch von Sprache mit ‘linguistischen Regeln’ des Sprachwissenschaftlers oder mit ‘sprachlichen Normen’ des Sprechers¹¹ zu beschreiben und zu erklären sei. OEXLE fordert in einer Arbeit über mittelalterliche Deutungsschemata als Elemente sozialen Wissens,¹² dass die Analyse anstelle der einfachen Alternative ‘ideengeschichtlich oder sozialgeschichtlich’ drei Ebenen auseinander zu halten und zu bearbeiten habe: (1.) die soziale Wirklichkeit mittelalterlicher Gesellschaften, (2.) deren Wahrnehmung und Deutung im Mittelalter und (3.) unsere Wahrnehmung und Deutung von (1) und (2). Eine derartige Aufschichtung vermeide, dass die

⁸ W. SCHMIDT-BIGGEMANN, Wissen und Macht an der Schwelle zur Neuzeit – Ein Beispiel: Nikolaus von Kues, in: Macht des Wissens. Die Entstehung der modernen Wissensgesellschaft, hg. von R. van DÜLMEN und S. RAUSCHENBACH, Köln u.a. 2004, S. 13–38.

⁹ Fasst man mit MAX WEBER Bürokratie als „Herrschaft kraft Wissen“, so gewinnt diese Deutung m.E. zusätzlich an Plausibilität.

¹⁰ W. V. O. QUINE, Some methodological reflections on current linguistic theory, in: The semantics of natural language, hg. von G. HARMAN und D. DAVIDSON, Dordrecht 1972, S. 442–454.

¹¹ K. GLOY, Zur Methodologie der Sprachnormen-Forschung, Rostocker Beiträge zur Sprachwissenschaft 1 (1995) 73–93, hier S. 81.

¹² O. G. OEXLE, Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens, in: Mentalitäten im Mittelalter – Methodische und inhaltliche Probleme, hg. von F. GRAUS, Sigmaringen 1987, S. 65–117, hier S. 68.

moderne Dichotomie, Deutungsschemata seien entweder Widerspiegelungen der Wirklichkeit oder gänzlich ohne Wirklichkeitsbezug (nämlich allein normativ), auf mittelalterliches Denken projiziert werde. Täte man dieses, so geschähe es unberechtigterweise,¹³ da diese Deutungsschemata im Mittelalter normativ und wirklichkeitsbezogen *z u g l e i c h* gewesen seien (S. 81).

Unsere Analysen mittelalterlichen Wissens dürften demzufolge nicht das (allein) zum Maßstab machen, was wir heute als Wissen definieren. Bereits die gegenwärtigen Auseinandersetzungen um 'Wissensgesellschaft' verraten alles andere als einen Konsens darüber, welche Phänomene der Begriff 'Wissen' in unserer Zeit umfasst und in welchem (inkluisiven, antagonistischen oder synonymen) Verhältnis zu 'Bildung' er steht. Vollends in die Irre geleitet können wir aber dann werden, wenn wir heutige Grenzziehungen zwischen „gutem“ und „schlechtem“ Wissen mit denen des Mittelalters in eins zu setzen versuchten.

Es ist ferner zu bedenken, dass einem das Wissen des Anderen nur unter besonderen Umständen direkt und als solches zugänglich ist; meistens sind wir jedoch gezwungen, es mithilfe mehr oder weniger waghalsiger Abduktionen zu erschließen. Das Wagnis ist umso eher der Fall, je größer der zeitliche Abstand zur Situation, in der sich Wissen manifestiert, ist, und steigert sich abermals, wenn nicht Situationen, sondern ganze Zeiträume bzw. Epochen ins Auge genommen werden.

Wir nehmen in solchen Fällen *I n d i k a t o r e n* für Wissen in Anspruch, bevorzugt Ausbildungsinstitutionen mit ihren Studienordnungen oder sonstige Bildungsprogramme, ferner überlieferte Texte beschreibender oder orientierender Art. Für wie plausibel auch immer wir deren Indexikalität halten, wir kommen nicht um methodologische Warnungen herum, wie sie z.B. KÖHN¹⁴ formulierte: Studienpläne, Standard-Lehrbücher und deren Gegenstände bezeugen lediglich, was den Schülern beigebracht werden *s o l l t e* (S. 282), nicht aber das, was gelehrt wurde, und schon gar nicht das, was tatsächlich angeeignet wurde. Ähnliches wendet ILLMER gegen CURTIUS' Schlussfolgerung ein, die *artes* seien durch das Christentum „geheiligt“ worden, und zwar deshalb, weil Cassiodor sie aus der Bibel erklären wollte: „Man wird von Cassiodors Studienprogramm nicht ohne weiteres auf die Bildungswirklichkeit in Vivarium schließen können.“¹⁵ Und MEIER schließlich kommentiert die Erklärungen der Autoren mittelalterlicher Enzyklopädien über ihre Absichten und über den Nutzen ihrer Werke, dass dies nur die eine Seite sei; komplementär dazu müsse auch die Rezeptionsgeschichte dieser Werke rekonstruiert werden (was allerdings noch ausstehe).¹⁶

¹³ Vor derartigen Vermengungen warnte bereits L. FEBVRE, *Das Problem des Unglaubens im 16. Jahrhundert. Die Religion des Rabelais*, Stuttgart 2002 (Original 1942).

¹⁴ R. KÖHN, *Schulbildung und Trivium im lateinischen Hochmittelalter und ihr möglicher praktischer Nutzen*, in: *Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters*, hg. von J. FRIED, Sigmaringen 1986, S. 203–284.

¹⁵ D. ILLMER, *Erziehung und Wissensvermittlung im frühen Mittelalter. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Schule*, Kastellaun 1979, S. 75.

¹⁶ CHR. MEIER, *Grundzüge der mittelalterlichen Enzyklopädik. Zu Inhalten, Formen und Funktionen einer problematischen Gattung*, in: *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und*

Diese Stellungnahmen demonstrieren eines, nämlich, dass jene Indikatoren nicht schon ein inhaltlich bestimmtes Wissen in den Köpfen der Zeitgenossen repräsentieren. Wir haben mit den Indikatoren also keine Teilnehmerkategorien im ethnomethodologischen Sinne, nämlich nicht die Wirksamkeit von Wissensbeständen, erarbeitet. Aber es ist legitim und lohnend, dennoch von „Wissen“ zu sprechen, allerdings in einem anderen Sinne. Den Weg dazu weist z.B. BORNSCHEUER, wenn er den Enzyklopädien in ihrer Eigenschaft als Bibliothekersatz bescheinigt, eine Art Durchschnitts- und Normalwissen zu repräsentieren.¹⁷ Hier geht es (noch) nicht um die Wirksamkeit von Wissen, sondern zunächst einmal nur um dessen Bereitstellung. Und eine Bereitstellung *offizieller* Art, nämlich z.B. in Lehr- und Bildungsplänen, oder an autorisierten Orten, etwa in Bibliotheken, u.U. auch in Archiven, oder schließlich als schriftliches Dokument im öffentlichen Umlauf, macht dieses Wissen, macht insbesondere seine speziellen Inhalte zur *Norm*. Vermutlich trifft das auch dann zu, wenn es sich um scheinbar deskriptive Sachverhalte wie Durchschnitte oder Normalwerte handelt, wie LINK für die Jetztzeit entwickelte.¹⁸ In der Diktion von HABERMAS begegnet uns das als die Normativität des Faktischen.¹⁹ Entscheidend daran ist, dass u.a. mittels jener offiziellen Bereitstellungen das jeweilige Wissen zu einer Institution wurde – mit der sich daraus ergebenden Konsequenz, dass der normative Gehalt jenes Wissens im Mittelalter auch von heutigen Beobachtern veranschlagt werden darf; wir dürfen ferner davon ausgehen, dass es sich in damaliger Anschauung um Wissen handelte, auch wenn die betreffenden Personen nicht aktiv über dieses Wissen verfügten.

SCHAEFER warnt vor der simplen Unterstellung, man habe im Mittelalter auf dieselbe Weise gelesen und mit denselben Intentionen geschrieben wie heute. Die Bedingungen fürs Lesen und Schreiben könnten andere gewesen sein und müssten deshalb zunächst ermittelt werden.²⁰ Dem kann ich hier nicht weiter nachgehen. Aber beispielhaft sei daran erinnert, dass etwa die *lectio* kein wissenaneignendes Lesen im heutigen Sinne war, sondern dem Vermächtnis des Kartäusers Guigo II, der *scala claustralium* zufolge ein Verfahren der betenden Meditation über Bibeltexte mit dem Ziel der *contemplatio*, der Vereinigung mit Gott. Des weiteren war Schreiben für lange Zeit kein Hilfsmittel des Wissen aneignenden Lernens, wie allein schon aus der erstaunlichen Tatsache hervorgeht, dass manche Studenten noch Mitte des 15. Jahrhunderts offenbar nicht in der Lage waren, die besuchten

in der Reformationszeit, hg. von L. GRENZMANN und K. STACKMANN, Stuttgart 1984, S. 467–503, hier S.492.

¹⁷ L. BORNSCHEUER, Topik, in Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte 4 (1981), Sp. 454–475, hier Sp. 466f.

¹⁸ J. LINK, Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird, Opladen 1999.

¹⁹ J. HABERMAS, Faktizität und Geltung. Frankfurt a.M. 1992.

²⁰ Schriftlichkeit im frühen Mittelalter, hg. von U. SCHAEFER (ScriptOralia 53), Tübingen 1993, Einleitung, S. 2.

Vorlesungen mitzuschreiben,²¹ obwohl doch den Vortragenden hörerefreundliche Redetempi vorgeschrieben waren (*raptim* sollte befolgt, *tractim* vermieden werden).²² Vielmehr spielte seit Cassiodor und Hieronymus bei der Vermittlung von Wissen und von Normen in religiösen Institutionen die *confabulation mutua* die tragende Rolle; Lernen war ein unschriftlicher Prozess im nicht institutionalisierten Gespräch eines jungen Mönches mit jemandem aus dem Kreis der *peritissimi seniores*. Auch haben wir uns darunter keine zweckfreie oder auch nur kontemplative Unterhaltung, sondern eine normative Kontrolle des religiösen Denkens des Nachwuchses vorzustellen.²³

Ob deswegen schon das Mittelalter als eine orale Gesellschaft gesehen werden muss,²⁴ darf angesichts der für viele Bereiche nachgewiesenen Bedeutung von schriftlicher Kommunikation in dieser Allgemeinheit getrost verneint werden. Dass aber das frühe Mittelalter eine überwiegend orale Gesellschaft ist, in der die Mittel- und die Unterschicht sogar ausschließlich mündlich verkehrten, und dass der Anteil der laikalen Oberschicht an der Schriftkultur nicht selbstverständlich, sondern umstritten ist,²⁵ wird u.a. von GOETZ bestätigt.²⁶

Es macht kulturtheoretisch und lebenspraktisch einen Unterschied, ob jemand nicht schreiben kann, weil Schreiben in seiner Gesellschaft lediglich ein sehr spezieller Beruf ist, den man (als Privilegierter) ergreifen kann oder darf, oder ob jemand nicht schreiben kann, obwohl es in seiner Gesellschaft offiziell und allgemein gelehrt wird. Im ersten Fall spricht man vom *illitteratus*, im zweiten Fall (heute) vom *Analphabeten*.

Der *illitteratus* ist im Mittelalter derjenige, der Schrift nicht kennt und nicht schreiben bzw. lesen kann, weil dies außerhalb seiner Ausbildung lag, so, wie es anderen nicht beigebracht wurde, das Schwert führen können. Zur selben Zeit

²¹ Vgl. A. WENDEHORST, Wer konnte im Mittelalter lesen und schreiben? In: Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters, hg. von J. FRIED, Sigmaringen 1986, S. 9–33, hier S. 24, S. 31.

²² H. A. KOCH [Anm. 6], S. 31f.

²³ ILLMER [Anm. 15], S. 58–60. Das Dialogische der Unterweisung, u.a. ein Prinzip mittelalterlicher Enzyklopädien, wird in der heutigen Rezeption zwar häufig als didaktisches Mittel jener Zeit gelobt, aber, wie mir scheint, gelegentlich zu Unrecht – dies jedenfalls dann, wenn es nicht unter dem Gesichtspunkt 'Wissen und Macht' reflektiert wird. Außer auf ILLMER sei deshalb auch verwiesen auf J.-D. MÜLLER, *Curiositas* und *erfahrung* der Welt im frühen deutschen Prosaroman, in: GRENZMANN/STACKMANN [Anm. 16], S. 252–271. MÜLLER schreibt, allerdings mit Bezug auf das Faustbuch des späten 16. Jahrhunderts, über die *disputatio*, dass sie ein autoritäres Verhältnis zur Wahrheit spiegele, da in dem asymmetrischen Lehrer-Schüler-Gespräch der Wahrheitsanspruch allein durch die Autorität des Lehrers, im gegebenen Fall also durch den Teufel verbürgt sein kann (S. 260).

²⁴ Vgl. die Erörterung von H. VOLLRATH, Das Mittelalter in der Typik oraler Gesellschaften, *Historische Zeitschrift* 233 (1981) 571–594.

²⁵ Vgl. *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, hg. von R. MCKITTERICK, Cambridge 1990.

²⁶ H.-W. GOETZ, Verschriftlichung von Geschichtskennntnissen. Die Historiographie der Karolingerzeit, in: SCHAEFER [Anm. 20], S. 229–253.

meint *illitteratus* aber auch, dass jemand des Lateins nicht kundig ist²⁷ – ‘Latein’ und ‘Schriftsprache’ sind nämlich bis ins 12. Jahrhundert faktisch synonym. Insofern es sich bei *litteratus* und *illitteratus* um ständisch gebundene Bildungsformen handelte, man geradezu von einer kirchlichen *litteratus*-Bildung und einer muttersprachlichen *illitteratus*-Bildung sprechen konnte, schwang in diesen Bezeichnungen kein Tadel bzw. keine Anerkennung mit. Dagegen verfügt der Ausdruck ‘Analphabet’ über einen deutlich kritischen Unterton, sei es gegenüber der Person selber, der die fehlende Lese- und Schreibfähigkeit als „Versagen“ angelastet wird, sei es gegenüber einer Gesellschaft, die derartige Zustände von Unwissenheit duldet bzw. zu verantworten hat.

Nichtsdestoweniger kann auch dem Ausdruck *litteratus* und seinem Gegenbegriff *illitteratus* eine Bewertung anhaften; ersterer kennzeichnet beispielsweise „im Mittelalter wie in der Antike manchmal und zeitweise einen hohen, besonderen Bildungsstand“²⁸, indiziert also Sozialprestige, letzterer wird im frühen Mittelalter etwa Heiligen mit Nachdruck und positiver Wertung zugesprochen, was zu verstehen ist, wenn man sich vergegenwärtigt, dass Heilige dem Verständnis jener Zeit zufolge aller weltlichen Bildung zu entsagen haben.²⁹ WENDEHORST schließlich macht darauf aufmerksam, dass kein *illitteratus* Priester werden durfte, was nach kanonischem Recht aber hieß: keiner, der nicht lesen konnte (zur Schreibkundigkeit der Geistlichen findet sich mit Ausnahme eines Kapitulare Karls des Großen keine Vorschrift).³⁰ Die Verwurzelung der Universitäten in der Tradition kirchlicher Institutionen³¹ und die Sicherung des Lehrmonopols an Universitäten durch die Kirche (seit 1179)³² verweisen auf einen Zusammenhang von Kirche (Religion) und Schrift, der wesentlich globaler ist als bislang in der Mediävistik diskutiert. Auf ihn will ich eingehen, weil er verdeutlichen kann, dass das für Wissensgesellschaften relevante Bedingungsgefüge (hier in Form von Schrift als einem Medium des Wissenserwerbs) Faktoren enthält, die so grundlegend, so allgemein sind, dass sie mit einem allein epochenbezogenen Ansatz gar nicht erfasst werden können.

Schrift spielt in vielen Religionen eine herausragende Rolle. So etwa ist es dem Judentum, dem Christentum und dem Islam gemeinsam, dass Gottes Wort oder das seiner Propheten nicht nur mündlich tradiert, sondern auch niedergeschrieben wurde – als Thora, als Bibel oder als Koran. In anderen, östlichen Religionen nimmt die schriftliche Fixierung von Mythen, Doktrinen und Ritualen eine analoge Funktion ein. Anders dagegen z.B. afrikanische Religionen, deren Charakteristikum die mündliche Tradition, das Erzählen ist. Schriftreligionen haben

²⁷ Desgleichen ist ‘Idiot’ ursprünglich eine Bezeichnung, die dem des Lateins und des Schreibens unkundigen Laien galt.

²⁸ H. GRUNDMANN, *Litteratus – Illiteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter*, *Archiv für Kulturgeschichte* 40 (1958) 1–65, hier 3f.

²⁹ K. S. FRANK, *Lesen, Schreiben und Bücher im frühen Mönchtum*, in: SCHAEFER [Anm. 20], S. 7–18, hier S. 7f.

³⁰ WENDEHORST [Anm. 21], S. 23f.

³¹ BURKE [Anm. 3], S. 47.

³² H.A. KOCH [Anm. 6], S. 20.

sich zu Weltreligionen ausgedehnt, und zwar aufgrund eines inneren Zusammenhangs zwischen Schriftlichkeit und Expansion.³³

Verglichen mit den afrikanischen Religionen „sind in den literalen Kirchen die Lehrgebäude und die Liturgien starr (das heißt: dogmatisch, ritualistisch und orthodox); das Glaubensbekenntnis wird Wort für Wort hergesagt, die Zehn Gebote werden [von einer schriftlichen Vorlage her – K.G.] auswendig gelernt und das Ritual wortwörtlich wiederholt“ (S. 37). Daraus leitet GOODY ab: Buchreligionen verfügen über klare Grenzmarkierungen. Diese ermöglichen, Abweichungen als Grenzverstöße zu ahnden, etwa im Vokabular der ‘Häresie’, des ‘Abfallens’ u. dergl. Sie haben damit eine effektive Kontrolle über den Erhalt des Ganzen und einen Bezugspunkt, von dem her die Kontrollmaßnahmen begründet und gerechtfertigt werden können. Das geschriebene Wort definiert die Grenzen, und es duldet keinen Eklektizismus (wie die lokalen afrikanischen Religionen), sondern fordert Orthodoxie.

Aber der beanspruchte ethische Universalismus sei entgegen MAX WEBER kein Wesenszug des Christentums (des Protestantismus), sondern „allen bedeutenden Weltreligionen“ eigen; er beruhe nämlich auf Schriftgebrauch.³⁴ Oft haben allein die Priester den privilegierten Zugang zu den heiligen Texten, zu den Worten des Gottes bzw. der Götter, deren Hüter und Hauptinterpreten sie sind. Und in der Folge, so kommentiert GOODY (S. 48), gehen Buchreligionen häufig einher mit Restriktionen des Gebrauchs und der Verbreitung von Literalität. Im Extremfall bilden die Priester die einzige Personengruppe, die überhaupt zu lesen vermag; jeder andere, d.h. der gesamte Laienstand, war illiterat. Das gelte für verschiedene Gesellschaften, z.B. für Indien, wo die Literalität zu bestimmten Zeiten auf die Bramahnen beschränkt war, und für das Europa des Frühmittelalters, als mit dem Untergang Roms auch die Laienliteralität niederging. Und selbst, als sie wieder erstarkte,

„wurde – bis zum Aufkommen der neuzeitlichen säkularen Erziehung – in Christentum, Islam und Judentum die Lehre (zumindest die Förderung fortgeschrittener literaler Fertigkeiten) weiterhin von religiösen Spezialisten dominiert, eine Stellung, die zu erhalten offensichtlich in ihrem Interesse lag, damit sie ihre Rolle als Torhüter der Ideen bewahren konnten. Sogar als diese Techniken weiter verbreitet waren, blieb der ideologische Inhalt weitgehend unter ihrer Kontrolle. Bis in die unmittelbare Gegenwart ist die kirchliche Aufsicht über die Schulen in vielen Teilen der Welt von grundlegender sozialpolitischer Bedeutung [...]. Die erfolgreiche Kontrolle über die Mittel literaler Kommunikation [...] gab der Kirche bzw. dem Tempel eine immense Macht über die Intellektuellen [...]. Doch eine Trennung zwischen dem Priester und dem Lehrer [...], wie sie sich im antiken Griechenland fand (und zu einem geringeren Grad in China), ist stets ein seltenes Charakteristikum literaler Zivilisationen gewesen“ (S. 48f.).

Angesichts des Zwangs zur Orthodoxie, der vom schriftlich verbürgten heiligen Text ausgeht, stellt anderweitig Verschriftetes für seinen Autor oder auch nur für seinen Besitzer unter Umständen eine Gefahr dar. Das Aufgeschriebene kann den

³³ J. GOODY, Die Logik der Schrift und die Organisation von Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1990, S. 27.

³⁴ GOODY [Anm. 33], S. 40f.

Autor oder den Besitzer des Verrats oder der Ketzerei überführen bzw. einem Feind Informationen zukommen lassen, die für Freunde gedacht waren, in fremden Händen aber zur Bedrohung werden. Es lag daher nahe, dass dem auf Dauer stellenden und Verbreitung begünstigenden Charakter des Schriftlichen etwas entgegengesetzt werden musste. Wenn dies nicht wieder die nur mündliche Botschaft sein sollte (mit ihren Nachteilen, deretwegen Schrift überhaupt zur Anwendung kam), dann musste an der Schrift selbst etwas abgeändert werden. Sie musste für Eingeweihte lesbar, für Außenstehende aber unlesbar werden. Das konnte als Kryptographie oder als Steganographie geschehen.³⁵

Steganographie und Kryptographie sind nun aber keine Praktiken, die insbesondere von den Religionen ausgeübt wurden. Bei ihnen handelt es sich vielmehr um Domänen der Kriegsführung. Das Thema 'Schrift und Religion' ist daran also nur so weit anzukoppeln, wie es auch in Religionen um Geheimwissen ging. Deswegen konnte deshalb verdeckt erfolgen, weil die Ausgeschlossenen entweder Schrift oder diese Schrift oder schließlich diese verschriftete Sprache nicht kannten. In allen diesen Fällen erfüllte Schrift ihre verbergende Funktion, ohne dass sie eigens umgewandelt werden musste. Die Exklusivität des Verschrifteten kam vielmehr dadurch zustande, dass das Wissen über Schrift und Schreiben und über die lateinische Sprache innerhalb der Gesellschaft nicht gleichmäßig verteilt war. Auch in diesem Lichte kann Luthers Bibelübersetzung gesehen werden.

Geht man den Ausschließungsvorgängen näher auf den Grund, so wird man, wie überall in der Sozialforschung, zu unterscheiden haben, ob sie beabsichtigt, also tatsächlich Geheimhaltungen waren, oder etwas, das sich als strukturelle Bedingung hinter dem Rücken der Beteiligten entwickelt hat – nicht intendiert, allenfalls billigend in Kauf genommen und etwa im Fall der Lateinkenntnisse nicht Geheimwissen, sondern soziolinguistische Wissensbarrieren zwischen *litterati* und *illitterati* repräsentierend.

Geheimhaltung findet sich natürlich auch außerhalb des Religiösen; man denke etwa an das von den Zünften erlassene Verbot, Fremden die Feinheiten seines Handwerks, seiner *kunst*, zu verraten. Dem entsprechend berichtet noch Fabricius in seinem *gesprächsbüchlein* (1532) von Widerständen gegen Veröffentlichungen von Handlungsanleitungen für Laien: *Aber es sindt yeczundt ettlich, so bald ein kunstbuch ym druck aus gaet, so kauffen sye das auff, das das selbe buch nicht für die einfeltigen solde komen.*³⁶ Die eigene Kunst wurde aber nicht nur gegen *einfeltige* Personen³⁷, sondern als praktisches Wissen auch gegen die Theoretiker

³⁵ S. SINGH, *Geheime Botschaften. Die Kunst der Verschlüsselung von der Antike bis in die Zeiten des Internet*, Darmstadt 1999, S. 20. Die Steganographie verbirgt, dass es sich überhaupt um Schrift handelt und folglich, dass eine schriftliche Botschaft existiert; die Kryptographie will nicht die Existenz einer Botschaft, sondern nur ihre Bedeutung und ihren Sinn verschleiern.

³⁶ M. GIESECKE, 'Volkssprache' und 'Verschriftung des Lebens' im Spätmittelalter – am Beispiel der Genese der gedruckten Fachprosa in Deutschland, in: *Literatur in der Gesellschaft des Spätmittelalters*, hg. von H. U. GUMBRECHT, Heidelberg 1980, S. 39–70, hier S. 62.

³⁷ Darunter sind womöglich Laien zu verstehen, die lediglich lesen können, die sich aber nicht wie andere Laien Lesen und Schreiben und vielfach auch Latein angeeignet haben; letztere

verteidigt. Der Streit zwischen Steinmetzen und Architekten beim Bau des Mailänder Doms um 1400 etwa zeigt, dass innerhalb eines Gegensatzes ‘praktisches Wissen (*ars, kunst*) – wissenschaftliches Wissen (*scientia*)’ gedacht und erlebt wurde: die Steinmetze verwehrten den Architekten die Baustelle, da nur *kunst*, nicht die Wissenschaft von der Geometrie hier etwas zu suchen habe; die Architekten bestritten dies mit dem Hinweis, dass eine Praxis ohne Theorie, eine Handwerk ohne Wissenschaft wertlos sei.³⁸

An diesem Streit ist für unseren Gedankengang zweierlei wichtig: Zum einen kündigt er den Anspruch von Wissensarten an, die nicht dem religiösen Bereich entstammen. Insbesondere handelt er von einer Rivalität, die in heutigen Diskussionen um die Wissensgesellschaft ebenfalls eine dominierende Rolle spielt. Auch hier geht es nämlich um den Wert wissenschaftlichen Wissens, der seitens eines praktischen Erfahrungswissens in Zweifel gezogen wird. Zum anderen erweist sich die logische Struktur dieses Streits als typisch zumindest für Spätmittelalter und frühe Neuzeit: Wissen wurde in Gestalt von Dichotomien aufbereitet, von denen diese Zeit eine ganze Reihe besaß. Neben der schon erwähnten Dichotomie ‘praktisches – theoretisches Wissen’ wurde z.B. noch unterschieden zwischen öffentlichem und privatem, zwischen legitimem und verbotenen, höherem und niederem, auch männlichem und weiblichem³⁹ sowie zwischen freiem und zweckdienlichem Wissen. Da diese Epitheta nicht immer in ihrer heutigen Bedeutung verstanden werden dürfen, sei erwähnt, dass beispielsweise das ‘private’ Wissen ein auf bestimmte Eliten beschränktes Geheimwissen umfasste wie Staatsgeheimnisse (*arcana imperii*), Naturgeheimnisse (*arcana naturae*) einschließlich des Alchemie-Wissens⁴⁰, technische Geheimnisse der Zünfte sowie religiöses Geheimwissen (*arcana Dei*), welches zugleich als verbotenes Wissen fungierte.⁴¹

Dass aber diese Dichotomien z. T. sehr viel älteren Datums sein können, ergibt sich aus der lebensgeschichtlichen Bedeutung, die der Übertritt zum Christentum für den Einzelnen hatte. Die *conversio* war kein einfacher Religionswechsel, vielmehr ging es u.a. darum, „einer Tradition abzuschwören, in der der Intellekt seine Vollendung in der sprachlichen Form gefunden hatte [...], und als Tatsache zu akzeptieren, dass [...] der Intellekt nichts und der Glaube alles, das Wissen nicht erlernbar, sondern nur erfahrbare sei.“⁴² Denkbar ist, dass die Tabuisierung dessen, was bisher das Leben bestimmt hatte, nicht ohne Folgen blieb und sich als Widerpart des Neuen, d.h. im Fortleben jener Dichotomien Ausdruck verschaffte.

werden (im 14. Jahrhundert) dann als *vernoufftig*, *verstanden* bzw. *klüg* bezeichnet. Vgl. dazu G. STEER, Zum Begriff ‘Laie’ in deutscher Dichtung und Prosa des Mittelalters, in: GRENZMANN/STACKMANN [Anm. 16], S. 764–768, hier S. 765.

³⁸ J. ACKERMANN, *Ars sine scientia nihil est*, Art Bulletin 12 (1949) 84–108.

³⁹ Vgl. R. FELDHAY, *Galileo and the Church: Political Inquisition or Critical Dialogue?* Cambridge 1995, S. 207.

⁴⁰ Die Unterscheidung ‘rationale Wissenschaft – irrationale Alchemie’ wurde erst später, m.W. im 18. Jahrhundert, getroffen.

⁴¹ Vgl. BURKE [Anm. 3], S. 101–105.

⁴² ILLMER [Anm. 15], S. 82.

Für diejenigen, die in die Kirche eintraten, bedeutete das noch im 6. Jahrhundert eine Absage an profane Wissenschaften, die *artes liberales* eingeschlossen, die nur 'draußen' betrieben werden durften. Weltliches Wissen wurde von der Kirche zwar nicht rundweg abgelehnt, es hatte aber schon Augustinus zufolge ganz dem geistlichen Wissen zu dienen. Dies war vielfach der Weg, auf dem die Kirche das Dilemma zu vermeiden versuchte, von der als 'heidnisch' verurteilten Antike dennoch lernen zu wollen oder zu müssen.

„Nie haben die heiligen Väter daran gedacht, dass man die weltlichen Wissenschaften verachten solle; denn durch diese wird unser Geist in nicht geringem Grade für das Bibelverständnis herangebildet.“⁴³

Ganz in diesem Sinne fordert Karl d. Gr. in einer Verordnung nach 779, dass Kleriker auch in den profanen Wissenschaften ausgebildet werden. Er schreibt an den Abt von Fulda:

„Daher gemahnen wir euch, die literarischen Studien [des Triviums – K.G.] nicht nur nicht zu verabsäumen, sondern vielmehr in demütigster und gottgefälliger Haltung eifrig daran zu lernen, damit ihr desto leichter und richtiger in die Geheimnisse der Heiligen Schriften eindringen könnt.“⁴⁴

Dementsprechend war auch später noch Naturerforschung nur als ein von der Theologie her bestimmtes Naturinteresse statthaft: als Erschließen eines geistlichen Sinns (*sensus spiritualis*), das seinen Ausgang von den Naturrealien nimmt, in denen Gott sich der Lehre zufolge offenbart.⁴⁵ Selbst Reisen, die ein Pilger unternahm, sollten nicht der Welt Beachtung schenken, sondern religiöse Übung bleiben.⁴⁶

Insoweit haben wir es mit einem Wissen zu tun, dessen Erwerb, Inhalt und Zweckhaftigkeit ganz von Augustinus' *curiositas*-Verdikt bestimmt wurde. Es ging der Kirche seitdem darum, den Menschen dazu anzuhalten, sich stets seinem künftigen Seelenheil zu widmen; Verfallenheit an die Welt und an die Sinne (*vanitas*) wären deshalb Sünde. Die Natur durfte sehr wohl interessieren, allerdings nicht um ihrer selbst willen, sondern um dessentwillen, was sich in ihr (und in der Bibel) geoffenbart hat: Gott. Dieses Entschlüsseln des 'Buches der Natur' war, weil und insoweit es zur Verehrung Gottes beitrug, geradezu eine Aufgabe des Menschen.⁴⁷ Mehr noch: Hugo von St. Victor zufolge hat der Mensch als Gottes

⁴³ Cassiodor, *Institutiones saeculum lectionum*, zitiert nach W. WÜHR, *Das abendländische Bildungswesen im Mittelalter*, München 1950, S. 31.

⁴⁴ WÜHR [Anm. 43], S. 53.

⁴⁵ H. VÖGEL, *Naturkundliches im 'Reinfried von Braunschweig'*. Zur Funktion naturkundlicher Kenntnisse in deutscher Erzähldichtung des Mittelalters, Frankfurt a.M. 1990, S. 15.

⁴⁶ H. KÄSTNER, *Der Arzt und die Kosmographie*. Beobachtungen über Aufnahme und Vermittlung neuer geographischer Kenntnisse in der deutschen Frührenaissance und der Reformationszeit, in: GRENZMANN/STACKMANN [Anm. 16], S. 504–531, hier S. 508.

⁴⁷ Vgl. auch R. VAN DÜLMEN, *Das Buch der Natur – die Alchemie*, in: VAN DÜLMEN/RAUSCHENBACH [Anm. 8], S. 131–150. Gotteserkenntnis wurde in der Folge nicht nur auf dem Wege des Naturstudiums gesehen, sondern z.B. auch auf dem der Geschichte, so etwa bei Vincent de Beauvais in seiner Enzyklopädie 'Speculum maius' (1256).

Geschöpf überhaupt die Pflicht, seine *ignorantia* zu überwinden und nach *scientia* bzw. *sapientia* zu streben – freilich immer unter Vermeidung einer rein weltlichen *curiositas*.

Man darf sich die Entwicklung von hier zum modernen Wissenschaftsverständnis nicht linear vorstellen, was bereits den verschiedenen Beziehungen zwischen Glauben und Wissen, die GOERTZ herausgearbeitet hat⁴⁸, zu entnehmen ist. Er unterscheidet (i) eine ‘gradualistische’ Position, in der Wissen sich dem Glauben verdankt und auf diesen bezogen bleibt bzw. bezogen bleiben soll;⁴⁹ (ii) eine verabsolutierende Position, die statt der Hierarchie eine Alternative veranschlagt: entweder Glaube oder Wissen. Da aber ersterer von Gott sei und letzteres vom Teufel, ist auch diese Alternative von einer Hierarchie beherrscht, d.h. zugunsten des Glaubens gewichtet. Die *waren gotz vriunden* halten Tauler zufolge Wissen, das ja der Rationalität und nicht der Spiritualität des Menschen zugeordnet ist, für nicht sonderlich erstrebenswert.⁵⁰ Stellvertretend für die Mystiker des 14. Jahrhunderts sei dazu Rulman Merswins Auffassung erwähnt, dass nicht der *philosophus* mit seinem Bücherwissen, sondern der Laie Zugang zur Wahrheit habe.⁵¹ Das scheint aber nicht an der jeweiligen Wissensart zu liegen, wie man als Leser zu schlussfolgern geneigt ist: angesichts der anschließenden Bemerkungen Merswins, dass Laien nicht alles zu wissen brauchten und Wissenschaft eine exklusive Angelegenheit der *pfafheit* sei,⁵² müssen die Abwertung des *philosophus* und die Aufwertung des Laien vielmehr als eine klerikale Maßnahme zur Kontrolle von Wissen und zur Einhaltung von Orthodoxie bewertet werden. (iii) Eine dritte Position schließlich sieht GOERTZ mit der Auffassung Luthers gegeben. Wissen (‘Vernunft’) verurteilt dieser nur dort als ‘blinde Hure’, wo sie in Glaubensbelange einzugreifen sich anmaßt, im ‘Reich der Welt’ habe sie dagegen sehr wohl ihren legitimen Platz – so wie der Glaube im ‘Reich Gottes’. Beide dürfen sich also in ihrem jeweiligen Bereich selbständig entfalten. Heiligenlegenden werden von Lutheranern denn auch als „Lügen“ gebrandmarkt und ihr katholisches Verständnis – als Erfindungen mit kirchlichem Anspruch auf Wahrheit⁵³ – zurückgewiesen.

Unübersehbar spielen in den kirchengeschichtlichen, aber auch in den sonstigen Überblicken klerikale Intellektuelle eine herausragende Rolle; eine Vielzahl der überlieferten Namen sind die von Kardinälen, (Erz-)Bischöfen, Äbten u. dergl.

⁴⁸ H.-J. GOERTZ, Von der Kleriker- zur Laienkultur. Glaube und Wissen in der Reformationszeit, in: VAN DÜLMEN/RAUSCHENBACH [Anm. 8], S. 39–64, hier S. 41.

⁴⁹ Hinsichtlich des Charakters dieser Abstufung hat es offensichtliche Veränderungen gegeben. Während Augustinus betont forderte, das weltliche Wissen habe dem geistlichen Wissen zu dienen, beschränkte sich Thomas von Aquin auf den Hinweis, der Glaube führe weltliches Wissen in seinen vollkommenen Zustand.

⁵⁰ G. STEER, Die Stellung des ‘Laien’ im Schrifttum des Straßburger Gottesfreundes Rulman Merswin und der deutschen Dominikanermystiker des 14. Jahrhunderts, in: GRENZMANN/STACKMANN [Anm. 16], S.643–658, hier S. 653.

⁵¹ STEER [Anm. 50], S. 647.

⁵² STEER [Anm. 50], S. 647. Vgl. auch M. A. LÜCKER, Meister Eckhart und die *devotio moderna*. Leiden 1950.

⁵³ W. WILLIAMS-KRAPP, Laienbildung und volkssprachliche Hagiographie im späten Mittelalter, in: GRENZMANN/STACKMANN [Anm. 16], S. 697–707, hier S. 703.

Das hängt zum einen natürlich mit der Quellenlage zusammen und ist also ein Problem der heutigen Geschichtsschreibung, sodann aber auch damit, dass diese Personen die Diskurse ihrer Zeit über Bildung, Wissen und Lebensorientierung beherrschten. BURKE spitzt es auf das Urteil zu: „Im Europa der frühen Neuzeit setzten die Eliten Wissen oft mit dem eigenen Wissen gleich.“⁵⁴ Dass es demgegenüber auch ein umfangreiches Wissen anderer Kreise gab, sei es außerhalb des Klerus und/oder sei es außerhalb der Universität, ist ebenfalls, wenn auch im Vergleich spärlicher dokumentiert und kann hier nur erwähnt werden.⁵⁵

Eines kann man darüber aber festhalten: wer welches Wissen vermittelt und also Wissensinhalte kontrolliert, wurde nicht allein von der Kirche bewerkstelligt, sondern war bereits im Mittelalter umstritten. Prominentes Beispiel für eine Gegenwehr gegen kirchliche Kontrolle war die Universität, insbesondere deren Lehre der aristotelischen Naturphilosophie. Letztere widersprach wegen der These von der Ewigkeit der Welt dem Dogma der Schöpfung, was in Paris zunächst zu absoluten Verboten (1210), dann zur Verbannung anstößiger Passagen aus dem Lehrbetrieb führte (1215).⁵⁶ Allerdings hielt einerseits die Universität ausweislich der Statuten der Artistenfakultät von 1255 sich nicht bzw. nur vorübergehend daran, andererseits wanderten einige ihrer Magister an die Universität in Oxford aus, wo man sich gleichfalls mit diesen Werken beschäftigte – bis der Erzbischof von Canterbury in *The Oxford Condemnations* von 1277 30 ‘Irrtümer’ v.a. des Aristoteles anprangerte und deren Verteidigung verbot.⁵⁷

Dass Wissen auch nützlich für die Gesellschaft sein müsse, wurde insbesondere vom Stadtbürgertum des Spätmittelalters gefordert, das sich damit, vor allem auf dem Gebiet der Schulgründungen und Lehrplangestaltung, an der Kontrolle des Wissens beteiligte. Die Forderung nach einem dem Gemeinwesen nützlichen Wissen stellte dem bis dahin dominierenden Bildungswissen und seiner theologischen oder naturphilosophischen Deutungskompetenz ein Handlungswissen (der *artes mechanicae*) an die Seite. Dieser neue Wissenstyp bestand nicht in der getreulichen und unreflektierten Weitergabe überkommener Inhalte, sondern in einer dem jeweiligen Bedarf folgenden, d.h. flexiblen Anwendung praktischen Wissens. Und es waren wiederum die Städte, die, neben den Kirchen, aber im Unterschied zu den aufkommenden Territorialherrschaften und den Schulen in Deutschland, die Vorteile von Bediensteten erkannten, welche über gelehrte und praktisch anwendbare Kenntnisse verfügten.⁵⁸ Es schien, im Unterschied zu Juristen, Theolo-

⁵⁴ BURKE [Anm. 3], S. 23.

⁵⁵ Vgl. v.a. Enzyklopädie des Mittelalters, 2 Bd.e, hg. von G. MELVILLE und M. STAUB, Darmstadt 2008, ferner KINTZINGER [Anm. 7].

⁵⁶ Vgl. dazu J. M. M. H. THUSSEN, Master Amalric and the Almaricians. Inquisitorial Procedure and the Suppression of Heresy at the University of Paris, *Speculum* 71 (1996) 43–65.

⁵⁷ Näheres bei J. SARNOWSKY, Zur Entwicklung der Naturerkenntnis an den mittelalterlichen Universitäten, in: *Natur im Mittelalter: Konzeptionen – Erfahrungen – Wirkungen*, hg. von P. DILG, Berlin 2003, S. 50–69.

⁵⁸ Die Domschulen in Deutschland hatten die Entwicklung der französischen Kathedralschulen nicht mitgemacht. Sie blieben weiterhin „bloß praktische Ausbildungsstätten des Episkopats“,

gen und Ärzten, für sie nicht einmal der Abschlusstitel eines Studiums nötig gewesen zu sein; jedenfalls sofern das Studienwissen ausreichte, um sich innerhalb des Berufes qualifizieren zu können. KINTZINGER setzt derartiges Wissen in Parallele mit den heutigen Erfordernissen an ‘Schlüsselqualifikationen’ und ‘Problemlösungskompetenz’ und charakterisiert es geradezu im Vokabular der Gegenwart:

„es entzieht sich einer Zuordnung nach den traditionellen Kanones wissenschaftlicher Disziplinen und formt nach aktuellen Anlässen fallweise neue Wissensbestände aus. Es gibt wohl kaum ein schlüssigeres Zeugnis für die anwendungsbezogene Flexibilität und Dynamik gelehrten Wissens und seiner Grundlagenkenntnisse – und für die Aktualität mittelalterlicher Wissenswelten.“⁵⁹

Vollenden wir den Kreis. Das Zitat erweist sich tatsächlich als anschließbar an die zeitgenössische Debatte über Merkmale einer Wissensgesellschaft.⁶⁰ Zu diesen zählt nämlich eine veränderte Produktion von Wissen, mit der hier relevanten Folge, dass von letzterem schnelle Anwendbarkeit verlangt wird. Systematisches Wissen, wie man es in den bisherigen Ausbildungsgängen anstrebt, gilt deshalb als verzichtbar. Verlangt wird ein Wissen, mit dem man funktionierende Lösungen erhält, und das ist am ehesten ein solches, das sich fallweise in Bausteinen („modular“) zu einem persönlichen Benutzerprofil zusammenfügen lässt. Die Legitimität von Wissen bemisst sich nun nicht länger nach Normen, die die Wissenschaft für seine Gewinnung universalisierend festgelegt hat, und das Wissen wird nicht länger allein von wissenschaftlichen Experten, sondern auch von Laien-Experten mit praktischen Erfahrungen kontrolliert, weshalb es zu ‘gesellschaftlich robustem Wissen’ wird⁶¹.

*

Es ist allerdings offen geblieben, wem diese Anschließbarkeit zu verdanken ist: den jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnissen oder einer Suggestivkraft ihrer sprachlichen Darstellung? Da mich mit UWE MEVES intensive Diskussionen über ‘Gott und die Welt’ verbinden und uns dadurch das Thema ‘Wissensgesellschaft’ wohl vertraut ist, hege ich die Hoffnung auf weiteren freundschaftlichen Austausch über die Jahrhunderte hinweg, in dem wir das Problem nun endgültig lösen wollen – wie so viele Riesen vor uns.

während jene den Wissenschaften den Primat zuerkannten, was ihnen eine Spitzenstellung im Wissenstransfer des 12. und 13. Jahrhunderts sicherte (KINTZINGER [Anm. 7], S. 113).

⁵⁹ KINTZINGER [Anm. 7], S. 169f.

⁶⁰ Ich beziehe mich in erster Linie auf: Zur Kritik der Wissensgesellschaft, hg. von D. TÄNZLER, H. KNOBLAUCH, H. G. SOEFFNER, Konstanz 2006 und auf: Die Verfasstheit der Wissensgesellschaft, hg. von Grüne Akademie in der Heinrich-Böll-Stiftung, Münster 2006.

⁶¹ H. NOWOTNY, Wissenschaft neu denken. Vom verlässlichen Wissen zum gesellschaftlich robusten Wissen, in: Grüne Akademie in der Heinrich-Böll-Stiftung [Anm. 60], S. 24–42.

DIE AUTORINTENTION IM MITTELALTER*

von RALF GRÜTTEMEIER

Die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts wird geprägt von der Überzeugung „der Unangemessenheit einer intentionalistischen Bedeutungs- und Interpretationskonzeption“, was vor allem für Deutschland und für theoretisch ambitionierte Literaturwissenschaftler zu gelten scheint.¹ Eine wichtige Rolle ist dabei dem New Criticism und insbesondere BEARDSLEYS und WIMSATTS ‘intentional fallacy’-Konzept zuzuschreiben. Die Kritik des intentionalen Fehlschlusses aus dem Jahr 1946 läuft darauf hinaus, „that the design or intention of the author is neither available nor desirable as a standard for judging the success of a work of literary art“². Solche Problematisierungen der Autorintention sind jedoch relativ neu: „Bis auf weiteres behaupte ich, daß es von der Steinzeit bis ins 18. Jahrhundert kein Problem des Autors gab“, so K. EIBL.³ Es überrascht deswegen, wenn in einschlägigen Studien das mittelalterliche Konzept der Autorintention wie eine Vorwegnahme des Ansatzes von BEARDSLEY und WIMSATT erscheint – um so mehr, als WIMSATT selbst dem Mittelalter rundweg abspricht, eine Zeit „of literary theory or criticism“ gewesen zu sein⁴.

So stellt J.-D. MÜLLER in seinen „Anmerkungen zum Verständnis vom Autor in lateinischen Schriften des frühen und hohen Mittelalters“ dezidiert fest: „Es gibt keine irgend zu eruierende Autorintention jenseits des Textes, wohl eine *intentio* des Textes, von der sein Verfasser nichts wissen musste.“⁵ MÜLLERS Aufwertung der „*intentio* des Textes“ auf Kosten des Autors, verbunden mit der Negation jeglichen Konzepts der Autorintention jenseits des Textes und mit dem möglichen strukturellen Zurückbleiben des mittelalterlichen Autors hinter dem Bedeutungspotential des Textes, kommt BEARDSLEYS und WIMSATTS „neither

* Ich danke dem *Netherlands Institute for Advanced Study* in Wassenaar für die unübertrefflichen Forschungsbedingungen bei der Erstellung dieses Beitrags. Insbesondere danke ich den *fellows* Karl Enenkel, Jan Papy, Karla Pollmann und Geert Warnar für wertvolle Hilfe und für ihre kritische Lektüre einer früheren Fassung dieses Texts.

¹ Vgl. L. DANNEBERG und H.-H. MÜLLER, Der ‘intentionale Fehlschluß’ – ein Dogma? Systematischer Forschungsbericht zur Kontroverse um eine intentionalistische Konzeption in den Textwissenschaften, *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 14 (1983) 103–137 und 376–411, hier 104.

² W. K. WIMSATT und M. C. BEARDSLEY, The intentional fallacy, *The Sewanee Review* 54 (1946) 468–488, hier 468.

³ K. EIBL, Der ‘Autor’ als biologische Disposition, in: *Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs*, hg. von F. JANNIDIS u.a., Tübingen 1999, S. 47–60, hier S. 57.

⁴ Vgl. W. K. WIMSATT und C. BROOKS, *Literary Criticism. A short history*, London 1975, S. 175.

⁵ J.-D. MÜLLER, Auctor – Actor – Author. Einige Anmerkungen zum Verständnis vom Autor in lateinischen Schriften des frühen und hohen Mittelalters, in: *Der Autor im Dialog. Beiträge zu Autorität und Autorschaft*, hg. von F. PH. INGOLD und W. WUNDERLICH, St. Gallen 1995, S. 17–31, hier S. 20f.

available nor desirable“ in Bezug auf die Autorintention sehr nahe. Weitgehend deckungsgleich äußert sich M. CARRUTHERS in ihrer Studie zum Gedächtnis im Mittelalter, wenn sie schreibt: „there is no extra-textual authorial intention – whatever *intentio* there is is contained in the words of the text.“⁶ Einige Absätze weiter heißt es noch deutlicher: „Authorial intention in itself is given no more weight than that of any subsequent reader who uses the work in his own meditative composition; the important intention is within the work itself, as its *res*, a cluster of meanings which are only partially revealed in its original statement.“⁷ Ein solches Ausspielen von Autorintention gegen Textintention klingt im Ohr der Literaturtheorie des 20. Jahrhunderts so modern, dass sich die Frage stellt, ob hier nicht zeitgenössische Theoreme auf das Mittelalter zurück projiziert werden. Der folgende Versuch, das im Mittelalter vorherrschende Konzept der Autorintention zu rekonstruieren, zielt deswegen zunächst auf eine exemplarische Widerlegung der Thesen von M. CARRUTHERS, auf die MÜLLER im übrigen zustimmend verweist (I.). Anschließend wird ein Vorschlag für eine Art Standardmodell – im Sinne eines dominanten Referenzrahmens – der Autorintention im Mittelalter entwickelt (II.), das danach in diachroner Hinsicht diskutiert und differenziert werden soll (III.).

I.

Die zentrale Rolle in CARRUTHERS Sicht der Autorintention im Mittelalter spielt eine Passage gegen Ende des zweiten Buchs von Petrarcas ‘Secretum’. Im dort inszenierten Dialog zwischen Augustinus und Francesco präsentiert letzterer eine allegorisch-ethische Deutung eines Abschnitts aus dem ersten Buch von Vergils ‘Aeneis’ (I, 52ff.), in dem König Aeolus als Herrscher der Winde dargestellt wird. Francescos Deutung läuft darauf hinaus, dass es die Aufgabe der Vernunft sei, den Zorn und die Begierden so zu zügeln wie Aeolus die Winde. Augustinus antwortet:

*Laudo hec, quibus abundare te video, petice narrationis archana. Sive enim id Virgilius ipse sensit, dum scriberet, sive ab omni tali consideratione remotissimus, maritimam his versibus et nil aliud describere voluit tempestatem; hoc tamen, quod de irarum impetu et rationis imperio dixisti, facete satis et proprie dictum puto.*⁸

⁶ M. CARRUTHERS, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, second edition, Cambridge u.a. 2008, S. 235. Die hier und im folgenden zitierten Stellen sind im Vergleich zur Erstausgabe aus dem Jahr 1990 nicht verändert worden.

⁷ CARRUTHERS [Anm. 6], S. 237.

⁸ Francesco Petrarca, *Secretum*, hg. von U. DOTTI, Rom 1993, S. 110. In der deutschen Übersetzung von F. HAUSMANN (Petrarca, *Das einsame Leben*, hg. von F. J. WETZ, Stuttgart 2004, S. 305) lautet diese Passage: „Bewundernswert, wie du mit den Geheimnissen der Dichtung vertraut bist. Aber unabhängig davon, ob Vergil dies beim Schreiben selbst so empfunden hat oder ob ihm diese Vorstellung gänzlich fern lag und er nur das Bild eines Unwetters auf See beschreiben wollte, halte ich, was du über den Ansturm des Zornes und die Herrschaft der Vernunft gesagt hast, für sehr scharfsinnig und zutreffend.“

Daraus leitet CARRUTHERS ab: „the point is that his interpretation is not attributed to any intention of the man, Vergil, but rather to something understood to reside in the text itself“⁹ – um dann mit ihrer oben zitierten allgemeinen Aussage zu „authorial intention“ fortzufahren. Diese Interpretation scheint mir aber aus einer Reihe von Gründen fragwürdig.

Wendet man sich dem Wortlaut der zitierten Passage bei Petrarca zu, dann ist die Opposition nicht eine zwischen dem Autor (‘the man, Vergil’) und dem Text, wie CARRUTHERS schreibt, sondern zwischen zwei möglichen Absichten des Autors (*sive... sive*), wobei der Kern der Aussage lautet: Ob nun Vergil das eine oder das andere dachte – deine Interpretation ist gut. Francescos Interpretation wird nicht nur in Bezug zu zwei möglichen Autorintentionen gesetzt (und nicht: „not attributed to any intention of the man, Vergil“), sondern darüber hinaus wird auch die Irrelevanz der Intention des Autors nirgends explizit artikuliert: Es wird lediglich gesagt, dass Francescos Interpretation vor dem Hintergrund der beiden genannten Absichten Vergils die Billigung von Augustinus finden kann. Es wäre also zumindest möglich – um es vorsichtig zu formulieren-, dass die zitierte Passage auch gelesen werden könnte als: *wir wissen nicht*, ob Vergil bloß einen Sturm beschreiben oder eine ethische Lektion erteilen wollte – im Gegensatz zu: es ist egal, was Vergil dachte.

Auch die Beurteilung von Francescos Interpretation durch Augustinus wirft einen ähnlichen Zweifel auf: *facete satis et proprie dictum puto*. Sowohl *satis* als auch *proprie* implizieren einen Maßstab des Vergleichs – aber wo ist dieser zu lokalisieren: auf der Ebene der dem Text innewohnenden „*res*“ im Sinne von CARRUTHERS, auf der von Vergils Scharfsinn und Wahrheit oder auf der des Didaktikers Augustinus, der trotz einiger Schwächen die Interpretationsbemühungen des Hilfe suchenden Francesco gutheißt?

In diesem Zusammenhang kann die Betrachtung der Formulierungen weiter helfen, mit denen Francesco selbst seine Interpretation der entsprechenden Passage aus der ‘Aeneis’ vorbringt. Nachdem Francesco ausführlich sein Unglück und Leiden geschildert hat und Augustinus ihn ermahnt hat, dass die Vernunft die niederen Triebe im Zaum halten muss, stimmt Francesco zu und will Augustinus sogleich zeigen, dass er diese Einsicht nicht nur aus den Schriften der Philosophen, sondern auch aus denen der Dichter abgeleitet habe (*quod ut me non tantum ex philosophicis sed ex poeticis etiam scripturis elicuisse pervideas* [...], S. 108). Blickt man auf die genaue Wortwahl der anschließenden Ausführungen, so wird der Eindruck erweckt, Francesco glaube, seine Interpretation im engen Schluß mit der Autorität Vergil zu geben. Zwar ist das erste Prädikat noch ohne konkreten Verweis auf Vergil (*posse denotari*), aber alle folgenden verknüpfen die allegorische Interpretation Francescos explizit mit dem Autor: *dedit intellegi* (S. 108); *quasi diceret* (S. 108); *ut [...] constaret, [...] addidit* (S. 110) – das Subjekt von *dedit*, *diceret* und *addidit* ist jeweils Vergil, der so aus Sicht Francescos ‘zeigen will’, den Eindruck erweckt, ‘als ob er sage’ und ‘hinzufügt, damit man

⁹ CARRUTHERS [Anm. 6], S. 236f.

einsehe'.¹⁰ Ein Abkoppeln der Interpretation von der Absicht des Autors zugunsten einer auf der *res* basierenden Interpretation ist bei Francesco nicht zu beobachten – im Gegenteil, die Interpretation scheint durch die explizite Berufung auf die Absicht des Autors legitimiert zu werden, wodurch der Autorintention ein höheres Gewicht zugesprochen wird, als CARRUTHERS meint. Nimmt man noch hinzu, dass in Francescos Reaktion auf die oben zitierte *sive... sive*-Erwiderung des Augustinus nichts darauf hindeutet, dass er sich über ein vollkommen anderes Verständnis der Autorintention bei Augustinus wundert, so scheint der Kontext der Passage der Deutung zu widersprechen, hier werde ein Bekenntnis zur unabhängig vom Leser und Autor im Text liegenden *res* abgelegt. Es liegt wohl näher, sie zu deuten als: ich weiß zwar nicht, ob dies die Absicht Vergils war, aber deine Deutung kann ich billigen. Ob dabei der Beurteilungsmaßstab des „Ich-Augustinus“ (*facete satis et proprie dictum puto*) eher bei Vergil liegt oder bei der Leistung des Schülers mit Bezug auf Vergil, muss an dieser Stelle offen bleiben.

CARRUTHERS Auffassung, „Virgil's intent“ sei „unimportant“¹¹, widerspricht auch die Wertschätzung, die Vergil als Autor an anderen Stellen im 'Secretum' zuteil wird. Wenn zum Beispiel ganz zu Anfang des Texts im *prohemium* Francesco der personifizierte *Veritas* begegnet, spricht er sie mit einem Zitat aus Vergils 'Aeneis' (I, 327–328) an. Und wenn der zweite Dialog, aus dem die allegorische Interpretation der Windpassage stammt, mit der Vorfreude Francescos auf den in Aussicht gestellten dritten endet, so wird das wiederum mit einem Vergilizitat geschmückt, in dem behauptet wird, dass auf der Zahl 'drei' göttlicher Segen ruhe (*numero Deus impari gaudet*, S. 114) – ein Zitat von *Virgilius meus* (ibid.), wie Francesco seine liebevolle Affinität zum bewunderten Vergil explizit zum Ausdruck bringt. Diese Wertschätzung des Autors macht es unwahrscheinlich, dass Petrarca der Meinung war, eine Vergil-Interpretation könne unabhängig von der Intention Vergils erfolgen oder der Autorintention komme nicht mehr Gewicht zu als der „of any subsequent reader“ (s.o.).

Distanzsignale scheinen in der zitierten Passage somit nicht bezüglich der Autorintention auf, sondern können, wenn überhaupt, dann höchstens hinsichtlich der traditionellen allegorischen – im Gegensatz zur wörtlichen – Interpretationsweise

¹⁰ Interessant ist in diesem Zusammenhang [vgl. Anm. 1], dass die deutsche Übersetzung aus dem Jahr 2004 [Anm. 8] in fast allen hier zitierten Konstruktionen das Vergilsche Subjekt tilgt („Was sind die ‚Länder‘ anders als“ (S. 304); „Um aber ganz deutlich zu machen, dass dies über die Seele und den Zorn, der sie erschüttert, gesagt wird: vernimm den Rest des Verses, wo es heißt“ (S. 305), „bedeuten doch die Berge“ (S. 305). Auf diese Weise erhält der einzige verbleibende Verweis auf Vergil („Als wollte Vergil damit sagen:“, S. 305) eher die Bedeutung eines subjektiven Eindrucks denn eines objektivierenden Autor-Arguments – und dies alles nicht nur in Abweichung von den lateinischen Subjektkonstruktionen, sondern auch im Unterschied zu den mir vorliegenden Übersetzungen ins Englische (Petrarch's Secret, übers. von W. H. DRAPER, London 1911 und 1978, S. 100–102), ins Niederländische (De top van de Ventoux – Het Geheim – Godgewijde Ledigheid, übers. von Chr. TAZELAAR, Baarn 1990, S. 89–90), ins Italienische (vgl. Anm. 8, übers. von U. DOTI, S. 109–111) sowie der ersten deutschen Übersetzung (Briefe an die Nachwelt. Gespräche über die Weltverachtung. Von seiner und vieler Leute Unwissenheit, übers. von H. HEFELE, Jena 1910, S. 72–73).

¹¹ CARRUTHERS [Anm. 6], S. 237.

Francescos gesehen werden, denn Petrarca „allows Augustinus in the Secretum to reproach Franciscus for precisely such a reading“¹². Eine ähnliche Art der vorsichtigen Distanzierung käme auch dann zum tragen, wenn man die Passage in den Kontext der *sortes Virgilianae* rücken wollte.¹³ Unter *sortes* wird im Allgemeinen die in der Antike und im frühen Christentum verbreitete Praxis verstanden, den Willen Gottes bzw. der Götter durch zufälliges Aufschlagen heiliger Bücher kennenzulernen. R. HAMILTON zufolge gehören die *sortes Virgilianae* im engeren Sinne aber seit der Renaissance bis heute eher in den Kontext der „amusing scholarly pastime“¹⁴. Anklänge einer amüsierten Distanzierung mag man auch im Lob des Dialogpartners Augustinus hören: *Laudo hec, quibus abundare te video, petice narrationis archana*¹⁵ (S. 110). Wie dem auch sei, weder aus der zitierten Passage selbst, noch aus ihrem Kontext im Buch oder aus der Position Vergils in der Kultur um 1350 lässt sich plausibel ableiten, dass Petrarca der Ansicht war, die Autorintention spiele bei der Textinterpretation keine oder eine untergeordnete Rolle. Es spricht somit einiges für die These, dass in Sachen Autorintention und Textintention bisweilen das, was heute als *state of the art* betrachtet wird, auf das Mittelalter zurück projiziert wird.¹⁶ Welches Bild der Autorintention kann jedoch

¹² So N. MANN, Petrarch, Oxford etc. 1984, S. 31. HEFELE [Anm. 10] vertritt in seiner Übersetzung offensichtlich dieselbe Auffassung, da er die offene *sive...sive* Konstruktion des Augustinus in eine explizite Ablehnung umformt: „Fraglich ist freilich, ob Vergil mit diesen Versen solche Gedanken ausdrücken wollte, oder ob ihm diese nicht ganz ferne lag. Er wollte wohl nur einen Meeressturm schildern [...].“ (S. 73) Im Hinblick auf Petrarca generell zeigt J. PAPPY, „Petrarca’s *Bucolicum Carmen XI*: een Vergiliaanse *meditatio* bij het graf van Laura“, LAMPAS 40 (2007) 223–242, hier S. 226f. und S. 233, anhand der XI. Ekloge, wie Petrarca mit Bezug auf Vergil die christlich-allegorische Interpretation zum einen bedient und zum anderen in einem individuellen (Selbst-)Verständigungsprozess übersteigt.

¹³ Ich verdanke diese Anregung Jan Pappy. Für einen Überblick über antike *sortes* siehe P.W. VAN DER HORST, *Sortes: het gebruik van heilige boeken als lotsorakels in de oudheid*, Amsterdam 1999.

¹⁴ Vgl. R. HAMILTON, *Fatal Texts: The sortes vergilianae*, *Classical and Modern Literature* 13 (1993) 309–336, hier 331.

¹⁵ In der Übersetzung von HAUSMANN [Anm. 8]: „Bewundernswert, wie du mit den Geheimnissen der Dichtung vertraut bist.“

¹⁶ Ein vergleichbares Ausspielen von Text bzw. Kontext gegen Autorintention – unter deutlicher Relativierung der letzteren – findet sich in vielen anderen mediävistischen Arbeiten. Bezüglich der Secretum-Passage etwa auch bei C. E. QUILLEN, *Rereading the Renaissance. Petrarch, Augustine, and the Language of Humanism*, Ann Arbor 1998, S. 207. In Bezug auf die Vervielfältigung von Manuskripten spielt z.B. J. REYNAERT, *Auteursstypes*, in: *Medioneerlandstiek. Een inleiding tot de Middel nederlandse letterkunde*, hg. von R. JANSSEN-SIEBEN, J. JANSSENS und F. WILLAERT, Hilversum 2000, S. 115–127, hier S. 115, die Intention des Autors gegen die Bedürfnisse der Leser aus. Und J. BUMKE, *Autor und Werk. Beobachtungen und Überlegungen zur höfischen Epik*, *ZfdPh* 116 (1997) SH 87–114, hier S. 114, verbindet sein Votum, „die historische Bedingtheit der literarischen Texte“ zu untersuchen, mit einem Plädoyer für den „Verzicht auf die Interpretation der höfischen Epen von den (vermeintlichen) Autor-Intentionen her“. Die Frage nach der spezifischen Rolle des Konzepts der Autorintention im Mittelalter wird so ohne Not zur Seite geschoben, ohne überhaupt gestellt worden zu sein. Vgl. auch die Beiträge von W. WETHERBEE und V. GILLESPIE in *The Cambridge History*

gezeichnet werden, wenn man solche Projektionen und Normen zu vermeiden sucht?

II.

Wendet man sich zunächst sakralen Schriften zu, so wird die Rolle der Verfasser der Heiligen Schrift im frühen Mittelalter mit einem Instrument verglichen, dessen Gott bzw. der Heilige Geist sich bedient. J.-D. MÜLLER leitet diese Auffassung exemplarisch aus dem folgenden Zitat des Hiob-Kommentars von Gregor dem Großen aus der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts ab: *Sed quis haec scripserit, valde supervacue quaeritur, cum tamen auctor libri Spiritus sanctus fideliter credatur. Ipse igitur haec scripsit, qui scribenda dictavit. Ipse scripsit, qui et in illius opere inspirator exstitit, et per scribentis vocem imitanda ad nos ejus facta transmisit. Si magni cuiusdam viri susceptis epistolis legeremus verba, sed quo calamo fuissent scripta quaereremus, ridiculum profecto esset epistolarum auctorem scire sensumque cognoscere, sed quali calamo earum verba impressa fuerint indagare. Cum ergo rem cognoscimus, quia scriptorem quaerimus, quid aliud agimus, nisi legentes litteras, de calamo percontamur?*¹⁷ Zwar relativiert Gregor seine Metapher gleich, wenn er einräumt, dass im Buch Hiob auch die Spur des Autors Hiob – als ein nach geistigem Ringen Geläuterter – zu erkennen ist,¹⁸ aber dominant bleibt für sakrale Texte zweifelsohne ein instrumentelles Verständnis unter Verweis auf Mt 10,20: „Nicht ihr werdet es sein, die Rede und Antwort stehen, sondern der Geist eures Vaters im Himmel wird durch euch sprechen.“ So bezeichnet z.B. auch Petrus Lombardus Mitte des 12. Jahrhunderts in seinem Psalter-Kommentar David als ‘Trompete’ des Heiligen Geistes¹⁹.

Zugleich bietet das oben angeführte Zitat Gregors jedoch einen Hinweis auf das mittelalterliche Konzept der Autorschaft bei säkularen Schriften, und zwar im angeführten Vergleich: Es sei genauso unsinnig, nach dem menschlichen Verfas-

of Literary Criticism, vol. 2, The Middle Ages, hg. von A. MINNIS und I. JOHNSON, Cambridge 2005, insbesondere S. 143 und S. 204.

¹⁷ Cit. MÜLLER [Anm. 5], S. 19. MÜLLER übersetzt: „Doch die Frage, wer dies niederschrieb, ist reichlich überflüssig, wo doch als auctor des Buchs dem Rechtgläubigen der Hl. Geist gilt. Der nämlich schrieb selbst [ist der eigentliche Schreiber], der das Aufzuschreibende diktierte; der schrieb selbst, der dessen Werk inspirierte und durch die Rede des Schreibenden uns seine [Hiobs] Taten zur Nachahmung übermittelte. Wenn wir einen Brief eines großen Mannes erhielten und darin seine Worte läsen, aber danach fragten, mit welchem Griffel die Worte aufgeschrieben wären, wäre das lächerlich: den Autor zu kennen und den Sinn des Briefes zu begreifen und trotzdem danach zu forschen, mit welchem Griffel die Werke aufgezeichnet sind. Wenn wir also die Sache kennen, was tun wir dann anderes, indem wir nach dem Schreiber forschen, als wenn wir beim Lesen des Briefes nach dem Griffel fragten.“ (ibid.)

¹⁸ Vgl. A. J. MINNIS, *Medieval Theory of Authorship. Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages*, London 1984, S. 37.

¹⁹ Vgl. *Medieval Literary Theory and Criticism. C. 1100 – c. 1375. The Commentary-Tradition*. Revised Edition, hg. von A. J. MINNIS und A. B. SCOTT, unter Mitarbeit von D. WALLACE, Oxford 1991, S. 105. In diesem Sinne auch MÜLLER [Anm. 5], S. 19.

ser der Heiligen Schriften zu fragen, wie nach dem Griffel, mit dem jemand einen Brief geschrieben hat, wenn wir den Autor kennen und den Brief verstehen (*epistolarum auctorem scire sensumque cognoscere*). Beim säkularen Modell Gregors fällt zunächst auf, dass Kenntnis des Autors und Verständnis des Textes in einem Atemzug genannt werden, als ob diese zwei aufs Engste zusammen gehörten. Festgehalten werden kann zudem, dass für Gregor die Kenntnis des Autors ein wichtiger Teil des Verständnisses säkularer Schriften ist. Erlaubt die knappe Formulierung aber auch die Ergänzung: für Gregor heißt den Autor kennen, seine Absichten kennen?

Hinweise zur genaueren Bestimmung des Konzepts der Autorintention im Mittelalter in säkularen Schriften können aus den ‘*accessus ad auctores*’ gewonnen werden, die im mittelalterlichen Sprach- und Literaturunterricht eine zentrale Rolle gespielt haben und die explizit die *intentio auctoris* thematisieren. Zunächst dienten die Texte der Einführung in die Lektüre antiker Autoren, wobei die Ursprünge dieser sich seit Ende des 11. Jahrhunderts manifestierenden Textsorte meist in Vergil-Kommentaren des 4. Jahrhunderts gesehen wird. Die Bedeutung der Kommentare zeigt sich an ihrer anschließenden Ausdifferenzierung in verschiedene Typen und ihrer Verwendung durch und für volkssprachliche Autoren bis ins 15. Jahrhundert²⁰

Richtet man den Blick auf die Verwendung des Parameters *intentio auctoris* in den *accessus*, dann fällt zunächst auf, dass dieser in allen Varianten eine mehr oder weniger zentrale Rolle spielt. Ende des 11. Jahrhunderts lässt Konrad von Hirsau z.B. in seinem ‘*Dialogus super auctores*’ den Lehrer ausführen, dass die Gelehrten der Antike sieben Fragen bei der Textinterpretation stellten (wer der Autor war, was der Titel des Werks, die Art (*qualitas*) des Geschriebenen, die Intention des Autors, die Anordnung und die Zahl der Bücher sowie die *expositio* des Texts), die zeitgenössischen Interpreten sich hingegen auf vier beschränken: Gegenstand, Autorintention, Ziel, sowie Bereich der Philosophie, zu dem das Werk gehört. In den anschließenden Einführungen zu Autoren wie Juvenal, Homer, Statius, Persius oder Vergil findet sich tatsächlich immer eine explizite Äußerung zur Autorintention.²¹ Unter den zwanzig bei Minnis und Scott repräsentativ ausgewählten *accessus* ist keiner ohne Aussage zur Intention, wobei vierzehn von *intentio auctoris* (oder Varianten dazu wie *intentio scribentis*) und sechs von *intentio operis* (oder Varianten) sprechen. Die Intentionen sind ausnahmslos allgemein ethischer Art, wie z.B. den Weg des rechten Glaubens zu zeigen oder Hinweise zum richtigen Schreiben zu geben.²² Es scheint, als ob in den *accessus* der Gebrauch von Begriffen wie Autorintention und Textintention nicht komple-

²⁰ Vgl. MINNIS [Anm. 18], S. 15–29; S. 160–210; MINNIS and SCOTT [Anm. 19], S. 1–11; A. SUERBAUM, *Accessus ad auctores: Autorkonzeption in mittelalterlichen Kommentartexten*, in: *Autor und Autorschaft im Mittelalter*, hg. von E. ANDERSEN e.a., Tübingen 1998, S. 29–37; *The Idea of the Vernacular. An Anthology of Middle English Literary Theory 1280-1520*, hg. von J. WOGAN-BROWNE u.a., University Park, Pennsylvania 1999, S. 17, 64–72 et passim.

²¹ *Accessus ad auctores*. Bernard d’Utrecht. Conrad d’Hirsau, hg. von R. B. C. HUYGENS, Leiden 1970, S. 71–131; MINNIS and SCOTT [Anm. 19], S. 39–64.

²² Vgl. MINNIS and SCOTT [Anm. 19], S. 15–39.