

ERFAHREN, ERZÄHLEN, ERINNERN

NARRATIVE KONSTRUKTIONEN VON GEDÄCHTNIS
UND GENERATION IN ANTIKE UND MITTELALTER

HRSG. VON HARTWIN BRANDT, BENJAMIN POHL,
W. MAURICE SPRAGUE, LINA K. HÖRL



UNIVERSITY OF
BAMBERG
PRESS

Bamberger Historische Studien

Band 9

Bamberger Historische Studien

hrsg. vom
Institut für Geschichte
der Otto-Friedrich-Universität Bamberg

Band 9



University of Bamberg Press 2012

Erfahren, Erzählen, Erinnern

Narrative Konstruktionen von Gedächtnis und Generation
in Antike und Mittelalter

hrsg. von

Hartwin Brandt, Benjamin Pohl,

W. Maurice Sprague und Lina K. Hörl



University of Bamberg Press 2012

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Informationen sind im Internet über <http://dnb.ddb.de/> abrufbar

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über den Hochschulschriften-
Server (OPUS; <http://www.opus-bayern.de/uni-bamberg/>) der
Universitätsbibliothek Bamberg erreichbar. Kopien und Ausdrücke
dürfen nur zum privaten und sonstigen eigenen Gebrauch
angefertigt werden.

Herstellung und Druck: Digital Print Group, Nürnberg
Umschlaggestaltung: Dezernat Kommunikation und Alumni der
Otto-Friedrich-Universität Bamberg

© University of Bamberg Press Bamberg 2012
<http://www.uni-bamberg.de/ubp/>

ISSN: 1866-7554
ISBN: 978-3-86309-113-2
eISBN: 978-3-86309-114-9
URN: urn:nbn:de:bvb:473-opus4-9178

Inhalt

Vorwort

BENJAMIN POHL: Introduction	1
MARCO MOSTERT: The Memory of Writing. Thoughts about How the Introduction of Written Culture Restructured Memory in the Middle Ages	15
MATTHIAS KIRCHHOFF: Macht – Anspruch – Memoria. Zur Gattung Gedenkbuch am Beispiel des Memorials Berthold III. Tuchers	59
THOMAS FOERSTER: Political Myths and Political Culture in Twelfth Century Europe	83
ERIN THOMAS DAILEY: Misremembering Radegund's Foundation of Sainte-Croix	117
RALF SCHLECHTWEG-JAHN: Genealogie im Machtkontext in Gottfrieds Tristan	141
KATHRIN GOLLWITZER-OH: <i>materia</i> und <i>artificium</i> . Tradition und poetischer Möglichkeitssinn im 'Eneasroman' Heinrichs von Veldeke	169
CHRISTOPH SCHANZE: Orientierung für den Hof. Überlegungen zum Winsbecken-Komplex	195

BERIT SKOCK: „Meter en escrito los fechos que son passados“. Zu Narration und Verschriftlichung genealogisch legitimierter Herrschaft in den alfonsinischen Historiographien	243
DAGMAR SCHLÜTER: Imprudens gens Scottorum, rerum suarum obliuiscens. Narrative Konstruktionen von Generation und Gedächtnis am keltischen Rand Europas	271
WILLIAM FRANKE: Letargo and the Argo. Total Forgetting as the Moment of Truth at the Climax of Dante's Divine Comedy and the Christian Epic Tradition	299
WILLIAM MAURICE SPRAGUE: Afterword	327

Vorwort

Auch die vierte und neueste, hier mit den gesammelten Beiträgen in gedruckter Form vorgelegte Nachwuchstagung des Bamberger DFG-Graduiertenkollegs „Generationenbewusstsein und Generationenkonflikte in Antike und Mittelalter“ hat zentrale Kategorien der aktuellen kulturwissenschaftlichen Diskussionen zum Gegenstand. Darin knüpft sie unmittelbar an ihre drei Vorgängerkonferenzen an, deren Resultate ebenfalls in der Reihe „Bamberger Historische Studien“ publiziert wurden. Wenn dieses Mal die Themen „Erfahren, Erzählen, Erinnern“ in den Mittelpunkt der gemeinsamen Überlegungen gestellt wurden, so bedeutet dies zugleich eine sinnvolle und organische Vertiefung der wissenschaftlichen Aktivitäten des Bamberger Graduiertenkollegs.

Denn literarische und historiographische Texte aus Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit bilden hier wie auf den früheren Tagungen des Kollegs sowie in den meisten der im Graduiertenkolleg bearbeiteten Dissertationsprojekte das gemeinsame Arbeitsfeld, das in dem vorliegenden Band vor allem unter den Aspekten ‚Wahrheit(sanspruch) und Fiktionalität‘, ‚Geschichte und Geschichten‘, ‚Memoria und Vergessen‘ sowie ‚Transgenerationalität im Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft‘ durchmessen und vermessen wird. Dabei bleibt auch dieses Mal die ‚Generation‘ die alles verbindende Klammer und ein ‚Leitmotiv‘ in den hier publizierten Einzelbeiträgen der nach Bamberg gekommenen und in Bamberg wirkenden jüngeren und älteren Gelehrten.

Das seit nunmehr acht Jahren erfolgreich arbeitende Bamberger Graduiertenkolleg ist nämlich selbst inzwischen zu einer ‚Generations- und Erinnerungsgemeinschaft‘ geworden und vereint Angehörige unterschiedlicher Generationen bei ihren gemeinsamen kulturwissenschaftlichen Anstrengungen. So haben auch an diesem Band und für diesen Band ‚Junge‘ und ‚Alte‘ zielstrebig und produktiv zusammen-

gearbeitet, und ihnen allen gilt – wie stets natürlich auch der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Otto-Friedrich-Universität Bamberg – mein herzlicher Dank: den beiden Initiatoren und tragenden Säulen dieser Tagung, Benjamin Pohl und Maurice Sprague, den von nah und fern nach Bamberg gereisten Vortragenden, den Bamberger Stipendiatinnen und Stipendiaten, der unermüdlich und effektiv für das Gedeihen des Kollegs arbeitenden Koordinatorin, Lina Hörl, und schließlich den studentischen Hilfskräften verschiedener Lehrstühle in Bamberg für ihre wertvolle Hilfe bei der Durchführung der Tagung und der anschließenden Drucklegung der Beiträge: Bettina Becker, Verena Binder, Ricarda Edelthalhammer, Isabelle Feuerhelm, Lisa Kalkowski, Kerstin-Anja Münsterlein und Gabi Schopf.

Bamberg, im Oktober 2012

PROF. DR. HARTWIN BRANDT

BENJAMIN POHL

Introduction¹

(Otto-Friedrich-Universität Bamberg)

Finally, Christ wrote that Jesus had promised to give Peter the keys of heaven. When he had written these words, he trembled. He wondered if he were being presumptuous in making Jesus express the thoughts that he [Christ] himself had put to his brother [Jesus] in the wilderness, about the need for organisation that would embody the Kingdom on earth. Jesus had scorned the idea. But then Christ remembered what the stranger had said: that in writing like this, *he was letting truth from beyond time into history, and thus making history the handmaid of posterity and not its governor*; and he felt uplifted. (Pullman 103-4, my emphasis)

In Philip Pullman's novel, *The Good Man Jesus and the Scoundrel Christ* (referred to hereafter as *Jesus*), the life of Jesus of Nazareth is related as if the protagonist himself were two individual personae: twin brothers, one of whom goes by the name of Jesus and the other by that of Christ. In his retelling of one of the most popular stories known to man – preserved in mankind's cultural memory over two thousand years and counting – the acclaimed English novelist breaks with established historical and biblical tradition and offers what some critics have considered a rather unorthodox, and in some regards fairly radical, re-interpretation of events.²

One of the striking characteristics of Pullman's narrative is the dichotomy which results from separating Christ and Jesus, thereby creating two independent, albeit inseparably related, protagonists. In Pullman's *Jesus*, each twin brother embodies a specific approach not only to life on earth itself, but also and especially to the vexed question of how a man's deeds can best be preserved for, posterity. On the one hand there

is Jesus, who sets out early in his life to preach about the advent of God's kingdom, which he believes to be imminent. This version of Jesus is presented from the beginning as a very gifted and talented young man, lively and full of spirit – he is a man of deeds rather than words. On the other hand there is Christ, a humble and essentially introverted character. Unlike Jesus, Christ dedicates most of his own life to silent prayer, whilst secretly committing to paper the life and deeds of his sibling. Essentially, in Pullman's *Jesus* the character of Jesus is pictured as an advocate of oral communication and communicative memory (Assmann, "Communicative and Cultural Memory"; Assmann, "Four Formats"; Reulecke; Nünning). Pullman's Christ, by contrast, appears predominantly to embody written culture and the media of cultural memory. Jesus' actions are geared towards the present; from his perspective, truth manifests itself in the world inhabited by man, in his actions as well as in his surroundings. Truth, in this sense, can be experienced immediately, and is maintained by the spoken word. Christ, by contrast, is more concerned with the long-term preservation of these manifestations of truth. His preoccupation lies with the need to record and preserve present experiences over extended periods of time, so that future generations will be able to relate to, and to make sense of them. Both characters are agents of memory (Bartlett 296-7), but they operate on different medial levels.

Similar to medieval and modern writers dedicating themselves to putting into words the *vita et gesta* of a chosen patron for the sake of future commemoration, Pullman's Christ, too, is confronted with the challenge of arranging and rearranging the various episodes in his protagonist's life within a single, and semantically coherent, narrative – a *story*. This notion is corroborated, not only within the narrative itself, but also visually in the jacket design of Pullman's novel. In the first Canon-gate paperback edition, published in 2010, the book jacket is plain white inside and out, with only the title and name of the author being printed in embossed gold letters on the front (a design not too dissimilar from many a household bible, except of course for the mention of an author's name). On the back cover, there are four gold words printed in the very

centre, reading: ‘This is a STORY’.³ Why the emphasis on something which to most modern readers would appear common-sensical, not to say stating the obvious? Could it be meant in a restrictive sense, saying that this is *only* a story, a work of fiction as opposed to the truth? Has it been added to provoke the audience, claiming that after many previous attempts to record a so-called master narrative concerning the life and deeds of Jesus (and Christ), *this*, finally, is a story? Or could it be a defensive statement, aimed at the work’s critics, reminding them that this is merely a story, *nothing serious*? Either way, the short declaration raises questions about the relationship between telling a *story* and recording *history* – two concepts which seem much more distinct to modern minds than they appear to have been during the Middle Ages.

It is true that, in Pullman’s narrative, Christ’s aim is not merely to produce a story, but also to present a truthful and accurate account. Earlier in the narrative, Christ is approached by an angel, who assures him that this wearisome undertaking is worth the effort in saying that

there is more, and this is not for everyone to know: in writing about what has gone past, we help to shape what will come. There are dark days approaching, turbulent times; if the way to the Kingdom of God is to be opened, we who know must be prepared to make history the handmade of posterity and not its governor. *What should have been* is a better servant of the Kingdom than *what was*. I am sure you understand me. (Pullman 97-8)

According to the angel, writing down ‘what should have been’ (rather than ‘what was’) does not represent an act of forgery; neither can it be equated with bending or corrupting the truth. Rather, it represents an attempt of ‘letting truth beyond time into history’ (Pullman 104). Devoting most of his life to recording, often secretly, the deeds of Jesus and preserving them for future generations, Pullman’s Christ thereby fashions himself as a guardian both of history and of collective memory. As his

conversation with the angel progresses, Christ enquires as to why he was chosen for the task, to which the angel answers:

[Because] you know how to present a story so its true meaning shines out with brilliance and clarity. And when you come to assemble the history of what the world is living through now, you will add to the outward and visible events their inward and spiritual significance; so, for example, when you look down on the story as God looks down on time, you will be able to have Jesus foretell to his disciples, as it were in truth, the events to come of which, in history, he was unaware. (Pullman 124-5)

The difference, therefore, between history and a story is that a story can work retrospectively. With the benefit of hindsight, a story relates history the way it *should have been*, rather than how it *was*. This is not to say, however, that stories are considered false or untrue. Far from it, in fact. Reminding Christ that ‘we are discussing truth, not history’, the angel then concludes that ‘you may live history, but you must write truth’ (Pullman 173). From this point of view, history becomes truth only through its being recorded in a story, a narrative which can be related to, and remembered by, future generations. This interpretation of the relationship between the three concepts, *history – story – truth*, seems to underpin the novel’s initial separation of Jesus Christ into two characters, as demonstrated by the angel’s statement that ‘he [Jesus] is the history, and you [Christ] are the truth’ (Pullman 125).

In this regard, the conception of the two characters in Pullman’s *Jesus* are not so far removed from the conceptions of truth in history as they are commonly expressed in the works of medieval writers, such as, for example, the Venerable Bede (†735). In the preface to his *Historia Ecclesiastica gentis Anglorum*, Bede broaches the relationship between history, memory and truth by informing his readers how

Introduction

in accordance with the principles of true history (*quod vera lex historiae est*), I have simply sought to commit to writing what I have collected from common report, for the instruction of posterity (*ad instructionem posteritatis*). (Bede 6-7)

Those events which the early medieval historian and writer from Monkwearmouth-Jarrow did not witness with his own eyes, and which were not recorded in Scripture, he claims to have ‘learned not from any one source but from the faithful testimony of innumerable witnesses, who either knew or remembered (*scire vel meminisse*) these things’ (Bede 6-7).

Many medieval writers, both those writing in Latin and the vernacular authors, reveal an awareness of the relationship between the past and the way in which it is recorded and handed down to successive generations. Their works bear witness to the existence of literary discourses on cultural memory and its mediality in pre-modern periods. This holds true for the era of Bede as well as for the central and later Middle Ages. An obvious example are the eleventh and twelfth centuries, when literacy became increasingly widespread among the laity, and vernacular literary production claimed its place alongside medieval and classical Latin texts, many of which also experienced a revival in the course of the so-called ‘Twelfth-Century Renaissance’. Some of the eleventh- and twelfth-century authors developed elaborate metaphors to express their concerns with the recording of the past and its transmission, as can be seen, for example, in the work of Orderic Vitalis (†1142/3). In his *Historia ecclesiastica*, which was heavily influenced by, and partly modelled upon, the homonymous work by Bede, Orderic can be seen as lamenting the fact that

with the loss of books the deeds of men of old pass into oblivion (*anti-
quorum res gestae oblivioni traditae sunt*), and can in no way be recovered by those of our generation, for the admonitions of the ancients pass away from the memory of modern men with the changing world, as hail or

snow melt in the waters of a swift river, swept away by the current never to return (*quasi grando vel nix in undis cum rapido flumine irremeabiliter fluente defluunt*). (Orderic, vol. 3 284-5)

The scholarly investigation of these discourses on memory, mediality and mediation in the period c.500-1500 was at the very heart of our international and interdisciplinary conference ‘Record, Relate, Remember – Narrative Constructions of Memory and Generation in Antiquity and the Middle Ages’, held in Bamberg on 2-4 March 2011. The three-day conference was comprised of nineteen papers, submitted by delegates from thirteen universities located in six different countries. The broad bandwidth of the methodological and thematic approaches chosen by the individual speakers led to many fruitful discussions, thereby allowing for transdisciplinary and transgenerational exchange. We sincerely hope to convey as much as possible of this immensely favourable and prolific atmosphere in the present volume, which encompasses a selection of the papers given at the conference in 2011.

A word on the contents and structure of this volume

The volume opens with the first of the two keynote papers, which was delivered by Marco Mostert (Universiteit Leiden). In his paper ‘The Memory of Writing: Thoughts about How the Introduction of Written Culture Restructured Memory in the Middle Ages’, Mostert, after presenting the reader with a short but very useful reminder of how memory works in predominantly oral societies, develops a multifaceted methodological discussion of the definition of literacy and illiteracy, as well as of their significance for collective processes of remembering. Mostert demonstrates how memory – in literate, illiterate, and/or semi-literate contexts – is often connected to conventions about truth, and how written texts come to embody notions of trustworthiness. This keynote shows how technological and literary revolutions, such as the introductions of writing and the printing press, brought about crucial changes, not only

to the way events were remembered, but also to concepts of truth and authenticity, which Mostert shows are essential for the communication and dissemination of cultural memory.

The first compilation of articles then deals with the topics of memory, authority and power, primarily from a historical and political perspective. In his paper 'Macht – Anspruch – Memoria: Zur Gattung Gedenkbuch am Beispiel des Memorials Berthold III. Tuchers', Matthias Kirchhoff (Universität Stuttgart) investigates late medieval memory culture in Nuremberg through the less well-known literary genre of memorial books (*Gedenkbücher*). Arguing that these memorial books reflect the unfiltered ideas, interests and desires of the municipal aristocracy, Kirchhoff focuses on the Memorial of Bernhard III Tucher, a fifteenth-century Nuremberg counsellor, and his *memoria*. Kirchhoff's contribution exemplifies how medieval texts such as memorial books can become crucial vehicles of transgenerational memory, which support the tradition of identity and authority over time. Thomas Foerster (University of Bergen) reconsiders Anglo-Norman and Angevin political myths through a well-known episode related by the twelfth-century English historian Roger of Howden. In 'Political Myths and Political Culture in Twelfth Century Europe', Foerster focuses on Howden's account of Richard I's encounter with King Tancred of Sicily, who is related to have received the famous sword Excalibur as a gift from the hands of the English king. Foerster demonstrates how medieval political mythmaking, as it can be encountered in Roger of Howden's historical narrative, can fruitfully be assessed through the lens of contemporary cultural theory. In the third paper, entitled 'Misremembering Rade Gund's Foundation of Sainte-Croix', Erin Dailey (University of Leeds) revisits the foundation of the convent of Saint-Croix in Poitiers as related by Gregory of Tours in his *Decem libri historiarum*. Dailey demonstrates how Gregory's account was heavily shaped by the pressures which the author himself faced at the time of its composition. Misrepresenting the relationship between Rade Gund and her local bishop, whilst rearranging the chronology of historical events in Sainte-Croix's foundation, Dailey

recounts how Gregory created a memory tradition which was to endure amongst successive generations.

The second set of papers included in this volume is dedicated to narrative and literary studies, with particular regard to medieval courtly environments. Opening this section, Ralf Schlechtweg-Jahn (Freie Universität Berlin) discusses the vital functions of genealogy in Gottfried von Straßburg's *Tristan*. Relating genealogy to medieval concepts of power and authority, Schlechtweg-Jahn's paper 'Genealogie im Machtkontext in Gottfrieds *Tristan*' dovetails neatly with the previous set of papers and creates a smooth segue between historical and literary studies. Schlechtweg-Jahn demonstrates how literary texts and the memory they constitute can function as political guidelines, which dictate within their narratives the proper conduct for medieval courtly societies. In her paper '*materia* und *artificium*: Tradition und poetischer Möglichkeitssinn im 'Eneasroman' Heinrichs von Veldeke', Kathrin Gollwitzer-Oh (Ludwig-Maximilians-Universität München) investigates the socio-literary functions of retelling (*Wiedererzählen*) in medieval German vernacular literature. As Gollwitzer-Oh demonstrates, retelling both enabled and restricted authors such as Heinrich von Veldeke in creating, or rather recreating, literary traditions by drawing upon existing texts and reconceptualising them within their own works. Her methodological discussion bridges the gap between medieval narrative function and modern literary theory. Christoph Schanze (Justus-Liebig-Universität Gießen) closes this section with his paper 'Orientierung für den Hof: Überlegungen zum Winsbecken-Komplex'. Schanze investigates the intriguing relationship between transgenerational experience and knowledge transfer (*Orientierungswissen*) at the meeting point of orality and literacy in medieval courtly society. Based on an intergenerational dialogue between father and son, the Winsbeken-Komplex analysed by Schanze can be demonstrated to convey memories and experiences from one generation to the next by means of its inherent narrative strategies.

The third and final set of articles investigates different peripheral cultures and memories in medieval Europe. Berit Skock (Ludwig-Maxi-

milians-Universität München) offers a re-reading of thirteenth-century courtly historiography commissioned by the Castilian king Alfonso the Wise. Her paper “‘Meter en escrito los fechos que son passados’: Zu Narration und Verschriftlichung genealogisch legitimierter Herrschaft in den alfonsinischen Historiographien’ focuses on the role of historiographical narratives in discourses about authorship and the legitimisation of sovereignty. As Skock demonstrates, it is through the rewriting of myth that dynastic genealogies are redefined and dynastic memories can be recreated. Dagmar Schlüter (Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg) uses her paper ‘Imprudens gens Scottorum, rerum suarum obliuiscens: Narrative Konstruktionen von Generation und Gedächtnis am keltischen Rand Europas’ in order to investigate narratives from the so-called ‘Celtic fringe’, most notably in the shape of *origines gentium*. Schlüter shows how genealogical narrative surviving from Ireland and Wales operate on similar principles in retracing their respective peoples back through remembered history. Drawing on both Latin and vernacular texts, Schlüter develops an intertextual analysis of what she identifies as the codico-genealogical narration of identity.

The volume closes with the second keynote, delivered by William Franke (Vanderbilt University) and entitled ‘*Letargo* and the Argo: Total Forgetting as the Moment of Truth at the Climax of Dante’s *Divine Comedy* and the Christian Epic Tradition’. Franke discusses Dante’s *Divina Commedia* and *Paradiso* in the light of rather ‘destructive’ cultural memory phenomena, such as, for example, forgetting, structural amnesia, and other processes which can be summarised under the term *ars oblivionalis*. Analysing the complex interplay between the *ars memorativa* and the *ars oblivionalis* – which can often be shown as acting together, rather than in conflict with one another – Franke offers a stimulating reassessment of cultural memory through the lens of Dante’s works and the ways in which they relate to medieval and modern conceptions of truth.

In organising and structuring the present volume, the editors have allowed for a certain level of overlap, both between the different sections and, indeed, with regard to the individual papers they contain. This was

a deliberate decision, aimed at illuminating how inter- and transdisciplinary exchange constitutes a crucial scholarly objective, which we hope will prove beneficial to our readers and contributors alike. Moreover, the knowledge and understanding we gained during the conference itself – for example, in the many stimulating discussions which were held during as well as outside the sessions – corroborated such a liberate approach. In more than one case, similar thematic interests and methodological approaches were revealed by papers originally located in different thematic strands. We hope that this volume, and the way it has been put together, will serve to accommodate the immensely productive and prolific atmosphere which characterised the conference held in March 2011. In thus doing, the book itself might represent a medium of memory to be transmitted to, and revisited by, future generations of scholars in the field. The utility of written texts for future audiences is yet another concern which unites modern scholars and the authors of the texts they study. It is fitting, therefore, to close this introduction and open this volume with a quotation from Orderic Vitalis:

It is fitting that, since new events take place every day in this world, they should be systematically committed to writing (*assidue scripto tradantur*) to the glory of God, so that – just as past deeds have been handed down by our forebears [–] present happenings should be recorded now and passed on by the men of today to future generations (*sic etiam presentia nunc a presentibus futuræ posteritati litterarum notamine transmittantur*) [...] I firmly believe, following the prognostications of earlier writers, that in time someone will come with greater understanding than myself, and greater capacity for interpreting the various events taking place on earth, who will perhaps derive something from my writings and those of others like me, and will graciously insert this in his chronicle or history for the information of future generations (*ad notitiam futurorum inseret*). (Orderic, vol. 1 130-3)

¹ I would like to take this opportunity to thank Professor Hartwin Brandt and Lina Hörl for having supported my colleague Maurice Sprague and me, both in organising the conference in March 2011 and in putting together the present volume.

² Recent criticism on Pullman's *Jesus* includes Williams, Vickers, and MacCulloch.

³ Cf. Williams np: 'On the back of the book is printed in large capital letters, "THIS IS A STORY". It's worth remembering that emphatic statement as you read the book. This is not a speculation about the beginnings of Christianity, a claim to have uncovered the real, suppressed history of Jesus. It is a fable through which Philip Pullman reflects on Jesus, on the tensions and contradictions of organised religion – and indeed on the nature of storytelling'. Williams concludes that Pullman's *Jesus* represents 'a fable: it should be obvious from the early chapters that this is not meant to be a realistic narrative'.

Bibliography

- Assmann, Aleida. "Four Formats of Memory: From Individual to Collective Constructions of the Past." *Cultural memory and historical consciousness in the German-speaking world since 1500: Papers from the conference 'The fragile tradition', Cambridge 2002*. Ed. Christian Emden and David R. Midgley. Oxford: P. Lang, 2004. 19–38. *Cultural History and Literary Imagination* 1.
- Assmann, Jan. "Communicative and Cultural Memory." *Cultural memory studies: An international and interdisciplinary handbook*. Ed. Astrid Erll, Ansgar Nünning, and Sara B. Young. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. 109–18. *Media and cultural memory* 8.
- Bartlett, Frederic C. *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*. 2. ed. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995.
- Bede. *Bede's Ecclesiastical History of the English People*. Ed. Bertram Colgrave. Oxford: Clarendon Press, 1998. *Oxford medieval texts*.
- MacCulloch, Diarmaid. All too human: The Good Man Jesus and the Scoundrel Christ. *Literary Review*, 2011. Web. 27 Jul. 2011
- Nünning, Vera. "Functions of Collective Memory." *Literature, literary history, and cultural memory*. Ed. Herbert Grabes. Tübingen: Gunter Narr, 2005. 305–30. *REAL* 21.
- Orderic Vitalis. *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*. Ed. Marjorie Chibnall. 6 vols. Oxford: Clarendon Press, 1968-1980. *Oxford medieval texts*.
- Pullman, Philip. *The Good Man Jesus and the Scoundrel Christ*. Edinburgh: Canongate, 2010. *The Myth Series*.
- Reulecke, Jürgen. "Generation/Generationality, Generativity, and Memory." *A companion to cultural memory studies*. Ed. Astrid Erll, Ansgar Nünning, and Sara B. Young. Berlin: De Gruyter, 2010. 119–26.
- Vickers, Salley. The Good Man Jesus and the Scoundrel Christ by Philip Pullman: Review. *The Telegraph*, 2010. Web. 27 Jul. 2011.

Introduction

Williams, Rowan. The Good Man Jesus and the Scoundrel Christ by Philip Pullman. *The Guardian*, 2010. Web. 27 Jul. 2011.

MARCO MOSTERT

**The Memory of Writing
Thoughts about How the Introduction of Written Culture
Restructured Memory in the Middle Ages**

(Universiteit Utrecht)

After a reminder of how memory works in societies which do not know writing, the changes brought about by the development of a culture of writing are dealt with, concentrating on what happens to notions about the past, religion, law and word art. A few words are also said about the consequences of the introduction of the printing press and the development of our own 'typographic memory'. Next, the connected changes to the notions of 'truth', 'word' and 'text' are considered. Arguments are given for the view that the introduction of writing changed not only the way things were remembered, but also the notions about truth and authenticity, of word and text that went with those changes in memory.

It is in the nature of keynote lectures that one tries to talk about things that might be of interest if not to all speakers, than at least to the majority of them. Either one has to discuss a particular case study and draw general conclusions from it, or one has to talk about general matters which hopefully have a bearing on some of the other arguments that are presented during a conference. I have chosen the second option, and it has given me an opportunity to think once again about the consequences of the introduction of writing in societies in which remembering the past had until then been limited by the constraints of physical memory.¹

I propose to start with a short reminder of how memory works in societies which do not know writing. Next, I will deal at some length with the changes brought about by the development of a culture of writing,

concentrating on what happens to notions about the past, religion, law and word art. A few words will also be said about the consequences of the introduction of the printing press and the development of our own “typographic memory”. Next, we will consider the connected changes to the notions of “truth”, “word” and “text”. Before we begin, however, I would like to point out a danger which is inherent in the choice for a presentation in which orality and the culture of writing, illiterates and literates are juxtaposed. I do not wish to suggest a story of progress, in which orality is superseded by literacy, and the handwritten word by the printed word. This grand narrative, developed in the eighteenth century, can no longer be used if justice is to be done to the complex developments which took place in the Middle Ages. And even the opposition between “literates” and “illiterates” has to be reconsidered. So let us start with a few words of caution.

Literacy, Literates and Illiterates

When we wish to investigate the history of the written word and the development of literate mentalities, we have to deal simultaneously with ideas that have their origin in Antiquity, the Middle Ages and more recent times. Each of these periods knew the use of writing, and writing was known in one form or another to all men and women. In each of these periods, too, we encounter men and women whom we tend to call either “literate” or “illiterate”. But this distinction is not very precise. It may be better to distinguish between the illiterate, semi-illiterate, semi-literate and literate.² “Illiterates” have no idea of what writing is, and do not know, for instance, that writing is language rendered visible; they do not understand that the content of a written text is transmitted through the eyes rather than through the ears.³ With the unbecoming expression “semi-illiterates” are meant those who, although they cannot read or write themselves (and therefore are functionally illiterate) nevertheless know what writing is, and in which ways the written word differs from the spoken word. “Semi-literates” are those who know how to read and write, but who are yet unaware of the subtleties of written communica-

tion. Their mentality is therefore in some respects close to that of the semi-illiterates. Finally, those who are “fully literate” can manipulate the culture of writing. Because of their thorough understanding of the techniques of the written word they are able to decide autonomously whether to avail themselves of the possibilities offered by the culture of the written word.

These distinctions are, however, not absolute. It is possible to be fully literate in some fields of written culture and to be semi-literate in others. Twenty-first-century medievalists may know how to analyse and understand written texts from the classical, biblical, patristic and medieval traditions. They may also know to apply postmodernism, structuralism, and other notions such as that of the linguistic turn – or can give reasoned accounts for their decision not to use the opportunities offered by the schools of thought presenting them with these ideas. In this respect they are fully literate. Not many medievalists, however, would be able to understand the terms and conditions of use of the latest version of their preferred word processor. When asked by the programme during installation, they will most probably accept these terms without reading them, and thereby prove themselves to be merely semi-literate in this field of contemporary written culture.

It is useful to think of the four levels of literacy proposed not as absolutes, but rather as “registers of literacy”. Just as there are speech registers and literary registers (the same information is offered in different forms during an informal conversation, in a paper orally delivered at a conference, and in the written version of that paper offered for publication), just so there seem to be registers of literacy – and registers in the literate mentalities that come with them.

A change of register may account for the apparent inconsistencies between different instances of the use of the written word by the same person, quite possibly without this person being aware of the existence of any inconsistent behaviour on his part. A suspicion of hypocrisy may arise only when one does not do something about one’s views once their

tension has been being pointed out to him. Fortunately for the literates' peace of mind, the occasions for such soul-searching are few and far between.

Whenever the literate register impinges on semi-literacy, the resulting growth in literate mentalities may have profound influences on mentalities generally. This happened, for instance, around the year 1000, when literates started to question the validity of conflicting authoritative texts or traditions.⁴ It happened again in the twelfth century, in the generation of Abelard.⁵ This development in mentality is, however, not an irreversible process. At other times, the semi-literate register may gain ground to the detriment of the literate register. The kinds of written texts that may be scrutinised in the literate register vary with person, time and circumstance.

These words of caution seem vital if we want to avoid misunderstanding the development of what I have termed "the memory of writing".

Societies without Writing

Let us now briefly consider memory in societies that do not know writing. An excellent introduction to this topic has been written by Walter Ong in his *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, which came out in 1982, when interest in orality and literacy among anthropologists was acute. It was a very hot topic then. In his third chapter, Ong, who by training was a literary historian, discusses "some psychodynamics of orality", summarizing the work of anthropologists, literary historians and psychologists that had been done until then (Ong 31-77). Despite his insistence on the role of technology in the history of communication, this is still the best introduction to "orality" in existence.

In a society without writing, language, Ong thinks, is a matter of sound, of the ear. By definition in such a society it is impossible to look something up in a written text. Once a word has been spoken and heard it no longer exists; it does not leave any traces except in the brains of the speaker and listener. Someone who is illiterate can only know what he remembers, and outside his physical memory there can be no knowledge. His memory has to be organised in such a way, that loose thoughts can persist. To fix information he uses rhythmic patterns, repetitions and oppositions, stylistic means such as rhyme, alliteration and assonance; he associates his memories with occasions that are more or less formal, such as meetings or festive meals. He uses the kinds of formulas we may still encounter in proverbs.⁶ Without the memory props of formulas and rhythmic patterns the illiterate's thoughts would be lost.

Ong thinks, that certain stylistic characteristics may suggest an oral, non-written origin of a written text. The use of clichés, for instance: soldiers are always “brave soldiers,” and princesses always “beautiful princesses,” because after speaking for centuries about soldiers and princesses bravery and beauty have come to belong to these groups. Oral language use can be termed “conservative” or “traditional” because knowledge which is hard to remember is being moulded to the possibilities of physical memory. Wise old men and women, who can tell stories of days long gone, are held in high esteem. Originality resides not in inventing new stories, but in the new way in which an old story is told. For this reason, an oral tradition may know many versions, many variants of the same story. Knowledge about the world remains close to the world of daily life, and he who knows something, literally incorporates his knowledge. Proverbs and riddles are means to test the knowledge of the others. Duelling with a sharp tongue, using an arsenal of abuse, or praising someone heavenwards with a treasure of expressions of praise that is almost as big, seem to be universal oral practices. Knowledge, as Ong has it, is only possible by identifying with the object of that knowledge. Memories that are no longer relevant are forgotten; the *meanings* of words that have fallen out of use cannot survive. Archaic words may *themselves* survive, for instance in rhymes or children's play, but they

have often become empty of meaning. Which child knows the origins of the expression “hocus pocus” in the most solemn words of the Latin Mass?

The Culture of Writing

All these characteristics of orality also occur to a greater or lesser degree within the culture of writing. Written texts form a kind of artificial memory, which gives new possibilities to fix information. Things such as clichés, memory props, formulas, repetitions and rhythmic patterns become less important. But they continue to play a role nonetheless. Books form part of the literate world, but the relation to written knowledge of many literates is surprisingly similar to that of illiterates *and* literates to unwritten knowledge. Literate imagery gives books a body: a book has a back, its pages have headings and, sometimes, footnotes. Books are seen as persons, whose knowledge one can incorporate in one’s own body (Wenzel 204-25). There are many differences between orality and the culture of the written word, but because the latter is unthinkable without the former, there are also many similarities.

It is impossible nowadays to think of western civilisation without the use of writing, for the good or for the bad. Plato called writing inhuman in the fourth century BC because it pretends to create a reality outside the human mind which ought to have a place only inside that mind. Writing, he thought, destroyed human memory, because it makes forgetful. They who write things down become dependent on writing. Plato was opposed to fixing in writing thoughts or events – and made his misgivings known to the world in writings which show that he had interiorised writing in an exemplary fashion.⁷ His praise of orality was written in a way which showed him to be fully literate.

As medievalists we know that, even close to the centres of medieval civilisation, it would take until the eleventh and twelfth centuries before

certain literary works came to be written down in the local vernaculars. And in most areas we have to wait for the second half of the thirteenth century before legal actions come to be written down on a significant scale, and thereby can become known to posterity. It is only then that writing has made inroads into legal practices which remained basically oral.⁸ From this breach in the bastions of orality, writing would come to dominate social life to an ever greater extent. The decrease in the price of writing materials through the gradual introduction of paper and the equally gradual increase in the use of the vernaculars were major factors in the eventual victory of written culture over orality – although Latin remained the higher-valued language for centuries, and the vernacular that was chosen to become a written language was not always the mother tongue of the people who made that choice (German, for instance, was a second written – and oral – *lingua franca* in large parts of Europe where the majority of the population did not learn that language from their mothers).⁹ For quite a long time after the introduction of writing, then, orality continued to rule, and outside a select group of mainly clerical specialists of the written word writing was primarily an aid to memory – albeit a memory aid the potential power of which was surmised also by semi-literates and others who did not belong to the group of fully literates.

For large swathes of the agrarian and urban populations oral tradition remained the only possible form of the transmission of ideas. Living as they did in increasingly literate societies, they nevertheless could know only what they could physically remember, or what people in their surroundings could tell them. And fully literates also made greater use of their memories than their modern successors, if only because of the scarcity and dearth of parchment. Human memory is, however, a malleable and therefore treacherous instrument. That which was necessary for maintaining one's livelihood was relatively easy to remember. How to plough, sow and harvest was known to every peasant, because it happened in exactly the same way year in, year out. Practical knowledge (or rather: the practical arts) was committed to paper relatively late, also among the literate milieus.¹⁰ To know how a

manuscript was made, it sufficed to look and learn in practice. Problems occurred, however, when one tried to keep alive memories of events which had taken place in the past.

The Past

The experience of time has to do with the perception of duration and succession.¹¹ All human societies know the notion of “duration”. That holds true also for peoples without writing or illiterate groups within societies in which writing is used nevertheless. Among all ethnic groups, today as in days long since, the past is not considered as something obvious. Events that took place in the past are seen to have vital importance for the present and future self-perception and position of a group. All people fix events and persons from the past in their memories; they remember them and tell about them. And all people distinguish between events which took place in the past in reality, and events which did not actually take place. This does not mean that what certain groups of people consider to be “real” would be considered “real” by us as well, but it does mean that a distinction is always made between a real past and an unreal past. In the history of a people the deeds of heroes may be depicted which to our mind ought to be termed “unreal” or “mythical”, but which may nevertheless be considered by such a people to be part of its real history just as the memory of, for example, expeditions which really took place in living memory. Traditions which are considered to be “true” can always be distinguished from fairy tales which are told for amusement, songs, songs sung while playing, or magical formulas. A distinction can be made between events taking place in the present and stories about the past which may or may not be true.

Fixing precise facts in living memory is by no means a spontaneous operation.¹² In the Middle Ages, memory finds its place first of all in the return of the seasons and of feasts. Events are dated according to the time of the year when certain agrarian labours are taking place. The

exact year in which an event took place is far less important: that something happened at harvest time is more important than the question whether it happened in 1206 or 1207. One remembered first of all events which had meaning in one's own, personal life: births, marriages, accidents, acts of violence. These memories obtain a definitive form if they can find a place in the memory of a group, a collectivity. A group can be seen in a way as a living, acting organism, which depends on its memories for its continuity. This holds true for families, power structures and geographical formations. Each individual has memories of his childhood, his apprenticeship, and of events that took place locally. These individual memories are enriched by stories of other events. News enters the group; information is being passed on from one generation to the next within the family, and by the master to his pupil. Within the family, stories are told about one's lineage and about relatives living elsewhere, lest the memory of one's own group perish. Within a peasant community the memory may survive of visits by armed horsemen or important clerics.

If a memory is to survive, it needs to take root in a fitting social milieu. Rather often a tradition seems to be formed at the same time a community is formed, a community which is conscious of its own existence, which is independent and which has the will to survive. Such a community might be a family or a lineage, a political constellation such as a county or a town, or a royal house. Such a self-consciousness is strengthened by engaging in conflicts. Issues of identity and survival are settled through conflict with other communities.

Groups in search of their own identity and power may appeal to the age of their memories. Such groups need control over their traditions. How to ensure that the brittleness of physical memory will not yield to oblivion? How to construe a solid tradition?¹³ To this end three "media" may be used. First, there are unique material objects or objects from daily life around which stories or legends may be woven because of their prestigious, magical, or affective values. These objects may be petrified giants, a valuable crucifix, the loot of an ancient battle, houses, castles,

towers, blazons, graves and other traces of, for instance, a dynasty or group of relatives which has taken root. Secondly, memory may make use of rituals, liturgical invocations, certain words or names, or old customs.¹⁴ And finally (and with this we cross the threshold that stands between oral tradition and our own notion of “history”), memory can be written down, or make use of written texts such as inscriptions or the notes in annals. The oldest chronicles and annals we have from the Middle Ages are notoriously laconic. Much more was presumed known than was written down. Writing down a single name, for instance the names of a battlefield and the victor in the battle, enabled contemporaries to dig up the full story of the battle from their memories. That which to us is merely a bald and dry sentence may once have been enough for an evening’s entertainment.

The “correct” meaning of all these memory props, be they material objects or written annals, was known only to a select group of persons. To know the meaning of an object, it was necessary to learn its meaning from one of the privileged few who mastered the “long memory”. These were not necessarily professional remembrancers: they may have been just any old servants, monks or laymen. But most often, so it seems, they were men of venerable age, who had a privileged connection to a *lieu de mémoire*. And finally there were people, also in the Middle Ages, who did research to come to know something about the past. These are historians in our sense of the word: in the end the medieval experts of the past and those of our own days differ more in their possibilities of recovering facts about the past than in the ways they investigate their sources. Which facts they thought interesting, were more often than not connected with the exercise of power (Guenée 77-128).

In these ways a fixed memory, solid and durable, may be formed, a tradition which can spread within the social group for which it was meant. Tradition adds a new inheritance to the living memory of the members of the group. Tradition means that there is the perceived certainty of conquering oblivion. Tradition may or may not be distinct from a *fama publica* which notes what is commonly said, or from a *mos*

maiorum, an intangible memory through which the community may take firmer root. Tradition also sets its seal on the personal memories of those events at which one has been present or about which one has heard. Tradition thus feeds the pride, patriotism and prestige of the community which, by remembering its past, gives a new lease of life to that past. Born from a battle for the identity of a community, such a tradition is “made”, “invented” or “found” (Hobsbawm and Ranger). In this way tradition may also create oblivion, by banishing the memory of less edifying episodes from the group’s past.

Because of their origin within a certain community, traditions about the past are not always easily transmitted outside the community in which they were developed and where, from time to time, they are revived. Strangers can learn about them only through asking about them; the answer they get to their questions may deviate significantly from the version kept for use within one’s own community (De la Roncière 277-8). Conversely, if a certain tradition seems to occur in widely different times and places, this might suggest something about the identification of widely divergent communities with the content of those traditions.

Oral traditions about the past are - and not only in the western Middle Ages and even more than written traditions - bound to the groups whose deeds they describe. Traditions are bound socially, and that has consequences both for their content and for the ways in which they are transmitted.¹⁵ Peoples and groups which do not know writing focus their attention mainly on their own forefathers. The better a group is organised and the firmer its structures are, the more there is to say about its (real or imagined) forefathers. Hunters and gatherers living in relatively simple family structures have a very simple view of the past. The veneration of ancestors seems to occur in groups which have attained a certain level of complexity. If a group is more organised, its memory traces back further in time. With hunters and gatherers one quite quickly loses oneself in an unclearly defined mythical, primeval age, in which all events are described as if they had taken place almost simultaneously. Furthermore, the tradition here is restricted to groups

of closely related relatives. In societies with a political hierarchy, the perspective on the past is more refined. Often knowledge about the past is cultivated by the same groups which exercise political power. They make sure of a chronology based on official genealogies and lists of ancestors. Such genealogies and lists of rulers also occur in the Middle Ages as an apt form of dealing with the past (Dumville; Althoff).

Traditions which come about among illiterate groups, and which are transmitted because of the social functions they fulfil, owe both their forms and contents to the limitations of human memory. The tradition not only conquers oblivion, by its selective character it also creates oblivion. The written word, on the contrary, remains, and the contents of written traditions may be checked far more easily than those of oral traditions. If only because of this, the knowledge of the past of an illiterate has other qualities than the similar knowledge of a literate person. With illiterates, the distinction between fact and fiction is less clear, because an illiterate is dependent for all his knowledge about the distant past on what he hears in his surroundings, and because he simply lacks the means to control the reality of that which he knows only through hearsay. If he hears two reports of a single event, reports which may be contradictory in detail, he will have difficulty in deciding which version is to be preferred. Physical memory has a tendency to distort again and again the information it has obtained. If this process of distortion has rendered the information unintelligible, it will be forgotten. And if there is no written version of that information, the information will be forgotten forever. Historical events which no longer have a function in the survival of a social group will no longer be remembered. And all traditions are always adapted to the exigencies of the moment (Ong 57-68).

In the sixth century, Jordanes wrote his *History of the Goths*. In it, he tells a story about the origins of the Goths. They were supposed to have come in three ships from Skandza, the south of present-day Sweden. The three ships correspond to the groups of the Ostrogoths, the Visigoths and the Gepids. We now know that the process was in fact far

more complex, and that the story must have been adapted to changing political realities by the time Jordanes wrote it down in the sixth century.¹⁶ We can surmise as much because the anthropologist Jack Goody committed to paper a similar story in northern Ghana (Goody and Watt, 310 n.), where the kingdom of the Gonja was divided into five districts. The founder was to have given one district to each of his sons to rule. After doing his fieldwork in 1956-1957, Goody found an earlier version of this origin myth in the British Library, which had been written down around 1900. In this earlier version, the founder had had *seven* sons. Back among the Gonja, Goody was repeatedly assured that there had been *five* sons, and that that had always been the story. How could *two* princes and their districts have been lost in a mere fifty years? To us, literates who think of the past in the paradigm of “history”, it is impossible to conceive how two sons might get lost in the time of two generations. The answer is that the British had reorganised the territory of the kingdom in the interim, and that where once there had been seven districts, now there were only five. If we think of the possibilities and impossibilities of memory in societies without writing, the loss of the two princes becomes understandable. Societies and groups without writing live in a present in which balance or homeostasis is maintained by wrenching the neck of memories which are no longer socially relevant. If certain institutions or objects no longer exist, the words with which they had once been indicated may disappear as well. They may disappear from the stories in which they had once occurred. That is what must have happened with two of the sons of the ancestor of the Gonja.

The use in court cases of orally transmitted genealogies under the Tiv of Nigeria shows omissions when these genealogies are compared with versions of the same genealogies which had been written down only decades before. When asked about this, those who hear the new versions are willing to take an oath that *their* genealogies as they are presented in court are correct; nothing has been lost!¹⁷ Nothing, that is, which was socially relevant. In literate societies, let’s not forget it, knowledge may be lost too, even if it has been written down. In Dutch law, for instance, there are several laws which remain a “dead letter”, because they are not

(or are no longer) applied. Nevertheless, the legal practices of the Tiv are unimaginable for us, because we have become used to referring to written texts, so that we no longer become disoriented if we are confronted with the variant visions of the past which may be fixed in different texts.

If an illiterate looks back further than the short span of time which his personal memory can control, everything which has occurred before is not history but myth. Genealogies, customary law, religious notions and stories all form part of this myth. This myth is neither “true” nor “untrue”, neither correct or incorrect. If a genealogy is transmitted exclusively through human memory, there is simply no possibility of checking whether its contents are correct. But whether the myth is correct or not according to our way of thinking, apparently it is important for a particular society at a particular point in time. In 1956-1957 the origin myth of the Gonja was historically incorrect, but socially more valuable than its transcription in writing half a century previously. Myths are valuable, because they are outside history: the pattern they describe is timeless. Myth explains the present, the past and the future. Hence an earlier version, different from our paradigm of “history”, is not necessarily more valuable than a later version. Quite the contrary. According to the anthropologist Claude Lévi-Strauss a myth might be defined as the sum of all its versions, “or, to put it differently: a myth remains the same as long as it is felt the same.”¹⁸ Illiterates want their version of the past to be meaningful, rather than to have an objective account of the past.

The vision of the past of an illiterate is part of myth in the same way as religious ideas, word art, government and law. The distinctions between these different subjects are not as strict as among literates. That is also true of the Middle Ages, and *a fortiori* of the early Middle Ages. In Anglo-Saxon England, for instance, we find religious ideas in the introductions of law codes.¹⁹ Literary texts from oral epic traditions are included in historiographical works such as the *Anglo-Saxon Chronicle*,²⁰ and lists of kings occur in law codes (Dumville 97). This implies that the vision of the past of early medieval authors can be looked for not only in

historiographical works and literary texts, but also in legal and religious texts. If we restrict our searches for traces of oral traditions to historiographical works we may end up with a very distorted image of the way medieval societies dealt with the past.

Let us now turn to another field where writing restructured memory, that of religion. We will concentrate on Christianity, leaving aside the thorny problems posed by the relationship of writing, christianisation and memory in exclusively oral religions.

Religion

Christianity is a religion of the Book, of the incarnated Word. Clerics needed at least some knowledge of writing to be able to fulfil their duties. Following naturally from their functional literacy, they were responsible for a significant number of all texts, and not only the literary texts, which have been transmitted to us from the Middle Ages. The form which had been developed for the substitute of personal contact with the sacred, the liturgy of Mass and Office, required some knowledge of practical literacy skills. All knowledge necessary for the celebration of the monastic liturgy could not possibly be stored in human memory. The ability to read might also be useful when fulfilling a number of the specialised tasks which living in the community of a monastery or chapter brought with it.²¹ Laymen quite quickly learned to make use of the offices of these specialists of the written word. Society benefited from clerks (the Latin word *clerici* has of course given rise both to English “clergymen”, men of the cloth, and “clerks”, used for any pen-pushers). Hence they were allowed – or at least a sizeable number of them – to perfect the techniques of reading and writing over a number of years. Thus society at large could call upon literate monks for its own administration and management.²² However, even if clerics were usually literate to some degree, this did not mean that they disregarded non-written forms of communication. Both in contact with laymen and among clerics orality played a considerable role.²³

In the Middle Ages we can see what might be termed a Christianisation of time, after the example of the computus developed within Christian literate culture.²⁴ The feast days of the Christian religion with time replaced indigenous feasts, thereby reducing the number of memory props for indigenous oral traditions. The Church tried to Christianise not only feast days (Christmas, Easter and the feasts dependent on Christmas and Easter), but also the days of the week (especially Sunday) and to sacralise the periods preceding certain feasts.²⁵ Thus the period of forty days preceding Easter was sacralised as Lent. Certain acts were not allowed during these periods, and infringement of these prohibitions led to Divine reprisal.²⁶ Because Easter was (and is) a moveable feast, which may fall on any of 35 days, illiterate memory was made dependent on the literate memory of ecclesiastical computus. An area in which the introduction of writing possibly brought about even more fundamental changes was that of the law.

Customary Law

As far as dealing with the past in a legal context is concerned, at first sight we can hardly say anything about the period before legal texts were written down. Fortunately there is always the possibility of looking at present-day societies in which written law is unknown. Illiterate judges often seem to refer to the past.²⁷ They are, however, not bound by the decisions of their predecessors, because their decisions have not been written down and can therefore be easily adapted to new circumstances. Conversely, in the absence of written controls a relatively new rule may be adduced as a custom which has been known since the dawn of time. It is possible to refer to an unwritten corpus of law when introducing a new rule. All this suggests that medieval customary law does not need to be much older than the period in which it was first written down. The law was learnt in practice, because judgments were not to be found in books. Legal rules and maxims often have a formulary character. In that way, they can be remembered the better.

The idea that the nobility had gained its rights through conquest was widely known. It was part of the traditional aristocratic concepts ever since the “barbarians” had managed to oust written Roman law to a considerable extent, and had introduced a much more flexible oral customary law. The legendary sword of conquest was old and rusty; it was a symbol rather than a weapon that might still be used (Clanchy, *From Memory* 35-43). Similar objects could help keep the memory of important events in the past alive. Symbolic objects (such as knives, rings, cups et cetera) could signify the handing over of rights (Clanchy, *From Memory* 39-40, 258-9); sometimes these changes in the legal situation were put into writing in charters, which might physically be linked with these symbolic objects, and the objects seem to have been more useful as memory props than the written parchments. The exchange of wedding rings is a relict of the once general use of exchanging similar objects during important legal proceedings. The growth of the use of writing changed these ways of doing things, which for a long time continued to come naturally to those who had always used them. But in England written legal memory in 1290 did not go further back than 1189. It was henceforth forbidden to call witnesses, as had been done in the past, and have them swear an oath as to the property rights to a piece of land. That had been the normal way of doing things. Now myth and hearsay no longer had a place next to written documents, which, in order for the lawyers to be able to check them, were not allowed to be older than a century (Clanchy, *From Memory* 42, 152). Rusty swords and the stories and rights attached to them would soon lose their function.

The introduction of the written word in the exercise of power did not only take place on the level of the central administration. In the course of the thirteenth century we see an impressive growth in the number of charters being promulgated and an increasing surge of written documentation referring to ever more aspects of daily life. The mentality of literacy would spread among ever larger groups of the population through the massive use of written documents, their keeping in archives, and by the spread of the literacy skills needed for the develop-

ment of literacy in public life. It is in the field of pragmatic or functional literacy that the thirteenth century sees the most astonishing acceleration. No one who might champion the thesis of widespread literacy before those days can argue his way around the differences between the numbers of documents produced, for instance, in the ninth century and those of documents produced in the thirteenth century. The word of the ruler was gradually replaced by the documents of his servants, and legal memory resided no longer in human memory but in the documents kept in the archives – irrespective of whether the beneficiaries of those documents were able to make sense of them themselves, or whether they still had to rely on the services of others.²⁸

Let us now glance briefly at the way “word art” changed into literature, and what this meant in the long run for the forms of orality audiences were accustomed to.

Word Art²⁹

The word art which could be heard often had the form of a poem. Metre and rhythm helped the poet, who often accompanied himself on a stringed instrument, by aiding in the retrieval of his poem from his memory. Stopgaps could be used to complete verses and to indicate things from reality with circumlocutions in which the relation with the object referenced was clear only to those who knew the conventions of the poetry intimately. In Old Norse Skaldic poetry, for instance, which was produced by anonymous professional poets (the skalds), who offered in their poems highly individualised versions of traditional matter, the meaning of the descriptions used is sometimes difficult to fathom. We may wonder whether a king was always able to identify these so-called *kennings*.³⁰ That “the way of the whale” stood for the sea, was evident. But that the expression “chariot-Vidur of the wonder-wide ground of Endill” could signify as much as “Vidur of the chariot of the ocean,” which in turn could be rendered as “the captain of the ship” was not at all clear at first sight – unless one knew that Endill was the name of a

legendary sea-king, and that Vidur was one of the many names of Odin. Much of this poetry was meant for the king and his following of warriors, and much of it must have been understandable to an aristocratic milieu. But one may wonder whether the king, before he reached for his purse to recompense the poet, did not ask for a short summary of the panegyric that had just been sung in his praise.³¹

In the later Middle Ages the impression one gets of word art changes because, by that time, writing had definitively made itself at home in the royal and noble courts of Europe. Ever more often literary texts are written down with the apparent intention of allowing them to be read aloud. The orality of the poet who can only use his physical memory is replaced by what Ong calls “secondary orality”: a sounding of the written word, understandable also to an audience of illiterates, but in the end dependent on writing (Ong 175-7).³² The author and reader may let themselves be inspired by such forms of orality, in that way managing to get into the good graces of an audience that until recently had been familiar only with versions of oral word art.³³ It is thought that the task of reading aloud the romances of chivalry fell to the court chaplain. In some manuscripts there are indications in the margin signifying a change of speaker. There are also manuscripts which may be seen as the collections of the repertory of travelling entertainers. The texts often give the impression that their authors assume a story-telling situation. The audience is addressed directly; the direct contact which had existed between the storyteller and his public is maintained even when the storyteller has given way to the reader.

At court, orality, the culture of the written word and secondary orality served edifying and entertainment purposes through using word art. Word art may either confirm or deny social order. In orality, word art is aimed mainly at the formalised confirmation of social knowledge. Only that which may be remembered by human memory really exists, and only that word art which can be remembered can be transmitted. The courtly culture of writing liberated word art from the shackles of orality. Yet the forms of written word art, literature, were to remain tributary to

those of orality for a very long time.

Human memory has a problem with remembering colourless characters. Persons who do monumental deeds, preferably in public, are much more memorable. The hero is always heroic, the scoundrel always villainous. For such are the characteristics of heroes and scoundrels. The nature of their character is recognisable in the ways they dress and in their gestures. He who looks like a beggar must be a beggar. Hence the success of disguises. An archbishop who is hidden in disguise under the table of a king, thereby catching any confidential conversations about machinations against the pope (something which is told of the twelfth-century archbishop of Metz, Albero) is wholly acceptable within oral tradition.³⁴ Even if it was known, as the Latin proverb had it, that not all who have a cithar are therefore cithar players (*non omnes qui habent citharam sunt citharoedi* – proverbs with the same message exist in many European vernaculars). Only after several centuries of printed literature would it become possible to tell stories about real-life characters who were more complex. Because of the memory limitations of orality, in the Middle Ages that would have seemed a hopeless occupation.

The Printing Press

So far, we have concentrated on the changes in memory that were brought about through the introduction of writing. We now need to say a few words about the printing press, as certain possibilities of writing were helped by the introduction of copying texts using moveable type – possibilities with a bearing on memory.

Quite early on, but especially from the twelfth and thirteenth centuries onwards, auxiliary texts were developed by medieval scholars to help them find specific passages of text in long or complex works, or which enabled one to refer to such passages in ways that would allow a reader to consult the sources indicated, without the author or scribe having to copy the whole passage into a manuscript. I am thinking

mainly of such texts as indices, tables of content and cross-references, and of the habit of dividing scriptural texts into books, books into chapters and chapters into verses, allowing one to give chapter and verse in references.³⁵

Through the printing press these tools also became known outside intellectual and administrative circles. Making an alphabetical index, to take but one example, in a culture of the handwritten word makes sense only if the text to be indexed has been divided into small parts, which can easily be referenced through the use of a system of numbering. The Bible was such a text. Yet it would take until the last quarter of the twelfth century before Stephen Langton, who was then teaching in Paris, thought of a generally accepted division of the books of the Bible into chapters, thereby enabling the indexing of the most important text in Western civilisation (Loewe 147-8). Until his day there had been several systems of chapter divisions, but scholars and clerics had relied mainly on their own memories. Trained by the repetitive readings of the liturgical year, physical memory had been aided until then mainly by initials and miniatures (Carruthers 242-57). After Stephen Langton, his work was continued, and the chapters came to be divided into verses.³⁶ Just before 1240 Hugues of Saint-Cher compiled the first biblical concordance. Yet it would take time before the alphabetical index made its appearance (Spicq 172-8). Only after the printing press enabled the pagination or foliation of a relatively large number of identical copies of the same books, so that any page showed exactly the same text as that page in any of the other copies of the book, could one index be made for all copies, which could be consulted in the same way by all readers. Making annotations in the margins, an often-used tool of medieval intellectuals, became less important. As a consequence of the index, the meaning of the words of a written text could more easily be abstracted from the written words themselves.

But also more fundamental developments have been due to the introduction of the printing press. Among modern specialists of the written word a chasm has been growing between their typographically oriented

consciousness and the consciousness of societies in the past, whether they were mainly literate or illiterate. That is obvious from our modern ways of reading. From the beginning of *Verschriftlichung*, the process by which the written word could become the norm in ever more social areas, until the paradigm of the printed word became dominant, writing had been indissolubly linked with speaking, and the written text was seen first of all as something that needed to be given voice.³⁷ Gradually, reading has become an exclusively mental process: it is a form of communication between a silent reader, via the eye, with an objectified written text. If a text is read aloud audibly nowadays, more often than not this is seen as a lack of literacy skills. Not all that many centuries ago, however, reading aloud was considered the norm, and reading *and* writing were seen as audible activities. Written texts once fulfilled a fundamentally oral role. Books were something to read aloud or to recite, they were memory props and a means to transmit speech. Punctuation was meant, in Antiquity as during the Reformation or in the seventeenth century, to aid in the pronunciation of texts; commas and full stops were meant for the ear rather than for the eye. Written and printed sacred texts, such as the Tenach, the Bible and the Qur'ān, were meant to be recited, read aloud, sung, quoted by heart and memorised. Because religious texts were to remain the most important among the written texts for a very long time (in the sixteenth century the Psalter of the Huguenots and the Roman missal appear to have been the most widely disseminated printed texts) we ought not to underestimate these forms of secondary orality.

Since the mechanisation of the printing press in the nineteenth century, yet another way of “reading” has been added to the arsenal of forms of communication which can no longer be accomplished without present-day literate practice. Learning to read begins with the phonetic decoding of written characters, in order to reconstruct a spoken discourse. A second level of reading ability is reached when the message is understood without the intermediary step of phonetic decoding. This level is nowadays reached around the age of eleven or twelve in western school education. Experienced readers may participate in the literate

collective national memory. According to the sociologist of literature Robert Escarpit, in France every year some 5.000 to 8.000 titles are added to this literate memory (Escarpit 500-1). It is impossible for any reader to keep up with this torrent of printed books, which started to flow in the nineteenth century. Reading a book of 250 pages requires a minimum of several hours' reading time, depending on the nature of the text. If one reads for three hours every day, it is difficult to read more than about 220 books per year. After fifty years of reading one has read at most 10.000 books. Because one rereads repeatedly, someone who is sixty years old will never have read more than 5.000 books. In that time, in France alone more than a million titles will have been published, a quarter of which will be of a literary or cultural nature. And yet an experienced reader can engage in conversations about that vast production. Many books about which one speaks, one has not read – or only partially.³⁸ Many books refer to other books, and the reviews in the daily press, in magazines and in professional periodical literature contribute to this spurious wide reading. Newspapers and magazines, although they had been known before, took off in the nineteenth century. The new media which developed in the twentieth century also bear responsibility for this new way of reading by hearsay.³⁹ Finally, there is public opinion, in scholarship as elsewhere, which decrees which authors are considered to be a necessary for one's intellectual baggage. It would be interesting to measure the importance of orality and secondary orality for the development of taste within the various modern groups of literates – medievalists included.

What all this amounts to, I think, is that we can see a development in the use of memory, from the ways in which people without writing use their own, physical memory, via the use of it made by literates who have the possibility of disburdening their physical memory by entrusting its contents to writing, to the use of it nowadays, in which the assumption that an important part of memory resides in written texts (or in other recordings) gradually leads to reliance on the ways of accessing this recorded information. We know more or less what may be found in our libraries, because we know the catalogues and bibliographies which can be

used to unlock their treasures. But we may postpone our reading or consultation of what is to be found on their library shelves, because the content and forms of written texts, different from the content and forms of the texts we remember physically, which we know by heart, are fixed and stable, and they will still be so tomorrow. We do not need to read to make sure written texts are safe from oblivion – that, at least, is the assumption.

We have come to the end of our discussion of the various ways in which writing affected memory, having dealt with orality and the changes brought about by writing texts down. More in particular we have considered how our ways of dealing with the past are influenced by writing, how religion, law and word art are different for illiterates and literates. And finally we have seen how the printing press may have accelerated the ways our modern memories deal with texts. I hope, however, that you will not have forgotten what we considered at the beginning of this paper: that at any moment in the history of western civilisation illiterates, semi-illiterates, semi-literates and literates may be found within the same society, and that an individual may be more or less literate depending on the kind of text he is dealing with. Someone who is fully literate in one register may be less literate in another register. This means that this presentation of “the memory of writing” risks distorting historical realities, because for the sake of clarity it has presented its examples as if we can still maintain a simple dichotomy between illiterates and literates, and because we inadvertently may have suggested that there was an uninterrupted development from “orality” to “literacy”, with memory developing in its wake. If so, this is a pity. For in *any* western society, including our own, illiterates occur (immigrants, but also young children who have as yet to be taught basic literacy skills). Fully literates (scholars, intellectuals) also occur in *any* western society, although it is true that one would have had less chance of meeting them in

the early Middle Ages, say, than in the later Middle Ages, and one had a better chance still of meeting them in the nineteenth or twentieth centuries.

To conclude, allow me to say a few words about some of the basic notions we have encountered along the way, notions which have consequences for memory and writing, and which can be shown to be different for illiterates, semi-illiterates and semi-literates, and fully literates. And different notions which, provided the societies we study know writing, can be found within a single society.⁴⁰

In the societies of the early Middle Ages, nothing seems to have been impossible to accomplish without writing. This means that for most people it was unnecessary to actively use writing. They could do without the personal abilities to read and write. Consequently, their notion of “writing” could remain without depth. Among educated literates, however, the specialists of the written word, the situation was rather different. To facilitate their use of literate registers, new forms in the graphic design of written texts were developed (for instance word separation and punctuation).⁴¹ They also developed new forms and genres which would have been both impossible in an exclusively oral society (for instance lists).⁴² They thought up paratexts that did not have any meaning without the existence of other written texts (for instance tables of contents and indices).⁴³ In the early Middle Ages, and again in the twelfth and thirteenth centuries, the culture of the scholarly book underwent changes that could not remain without consequences for the understanding of “writing” by literates.

Words and Truth

For us, “word” is a grammatical idea, developed in late Antiquity. The development of grammar (a discipline whose name derives with reason from the Greek word for “letters”, *γραμματα*) is connected with developments in layout such as word separation, enabling the identification of

groups of visual symbols that together represent meaningful sounds. It is sometimes claimed that developments in the abbreviation of written words (through contraction and subtraction) in the thirteenth-century universities led to graphic symbols for signifying words that are not unlike Chinese writing. This in turn may not have been a prerequisite of the development of speculative grammar, but it may have influenced its development significantly (Saenger 253-5). To literates, the spoken word seems identifiable with its written representation.

For semi-literates, “word” refers to “everything that can be said”. This is one of the oldest meanings of English *word* (or Dutch *woord* and German *Wort*). The same notion is also present among the Berbers of North Africa, who use the word *anwar* for it (Kurvers 82, 189-91). Everything that is said has to be “true” in the sense that one ought to be able to rely on what is said. “A man a man, a word a word”, as the proverb has it. This applies not only to promises or other statements of a performative nature, but also to the communication of information, and to spoken texts recognized as fictions. It even applies to poetry. In the Middle Ages, “word” seems to have had this (or a similar) meaning for illiterates and semi-literates.

Writing

What is “writing” for us? As experienced literates we have learnt that writing does not fix the contents of communications forever, even if writing can preserve meanings for shorter periods. Semantic developments imperceptibly increase the distance between the reader and the intentions of the author or the scribe. Words which the author used may have changed meanings when they are read, after ever increasing periods of time, by successive readers. Written texts require interpretation, exegesis; mistakes require rectification, and literates know that in time the same written text is interpreted in different ways – and even has to be interpreted differently, or else it will lose its meaning.⁴⁴ To semi-literates, however, the written word is identical to

the spoken word, and for them the topos of the charters' preambles mentioning the instability of human memory is the expression of an important truth. The written word has to outlive the centuries.⁴⁵

Writing serves two purposes, which have been insisted on ever since Isidore of Sevilla (c. 570-636): it serves communication and memory.⁴⁶ However, written texts may be used in many other ways as well. At least from late Antiquity onwards, semi-illiterates have also enjoyed written texts. In a colophon from the sixth century, written in Northern Italy, a scribe asks to pray for him, and addresses his request not only to those who read the codex he has finished, but also to those who look at it, and have it in their possession. The manuscript, which does not contain any illustrations, consists of texts written by the Fathers of the Church.⁴⁷ The scribe does not think of a double reception of reading and listening, but of a quadruple or, when one includes the possibility of hearing the text as it is being read aloud, a quintuple reception! When eternal life will befall someone who is merely the devout owner of the book, we may ask whether all ninth-century aristocratic owners of liturgical books did indeed read the texts themselves, even if only in the semi-literate register, or whether they were content, as semi-illiterates, with the mere possession of such manuscripts. What did the duke think who, in the ninth century, put a biblical manuscript in a silver reliquary (after which the text of the manuscript could no longer be read)?⁴⁸ If we believe our sixth-century scribe, whether he read the book or not did not have consequences for his own entry in the Book of Life.

Writing, its physical forms and visual presentation, allowed semi-illiterates, too, to "read" written texts as images (Kendrick). They were sensitive to the splendour of liturgical manuscripts, to the riches that the possession of such a manuscript signified; they could enjoy illustrations and letters, even when they were uncertain of their meaning. The same goes for charters and their visual rhetoric. They could be understood as images, as representatives of the power of those who promulgated them or instigated the legal changes to which they testified. Thus, charters could be potent symbols of rule, power and authority (Rück 13).

The forms of the language itself have meaning for (semi-) literates. In those areas of medieval Europe in which Romance dialects were spoken, Latin was in origin a vernacular. Elsewhere this was not the case, and there was a choice to be made between Latin and a vernacular when a charter was to be written. In the tenth century, in Romance-speaking Europe semi-literates and literates still could understand written Latin reasonably well when it was read aloud. This is suggested by the absence of so-called canonical word separation in the manuscripts produced in Reims and Fleury. Because no graphical assistance of this kind was given, one may assume that none was needed as yet: readers could still make sense of written Latin without too much word separation.⁴⁹ Around the middle of the thirteenth century, in Castile written Latin could be pronounced as Castilian without any problems. The chancery started to write Castilian in a different way only when a new chancellor (who had come from Italy) proved unable to understand the reading aloud of Latin charters. Only then a graphical difference was made between the written vernacular and written Latin.⁵⁰ Outside Romance-speaking Europe, too, knowledge of Latin was acknowledged as a prerequisite for using writing. As far as the status of the individual languages was concerned, the relationship between Latin and the (for instance Germanic or Slavonic) vernaculars was similar to that between Latin and spoken Romance (Adamska, "Latin"). Almost everywhere Latin seems to have been the norm whenever something had to be written down. The position of Latin was apparently first rebelled against by those literates who could distinguish between the verbal content of written texts and their external and internal non-informative characteristics. First, the vernacular had been used only for those passages in which precision had been of the essence. There was an infrequent use of the vernacular in the *vulgo dicitur* of single names and notions that were incapable of either translation or latinisation. Anglo-Saxon England also knew the phenomenon of the vernacular boundary clause in Latin charters, which showed the exact boundaries of a village or a landed property. For these clauses a script different from that used for the rest of the charter was used as well (Lowe). The change from Latin to the vernacular occurred at different moments in different

regions of Europe, but everywhere literates would eventually renounce the use of Latin, which until then had been the norm, in favour of more comprehensible vernaculars. In the Low Countries, semi-literates in the towns, who did not themselves know Latin, demanded charters written in Latin for some time after the clerics who *did* know the sacred language had begun the shift from Latin to Dutch (Burgers; De Meyer).

Texts

For us, “texts” are first carriers of (verbal) information. Until quite recently, scholars tended to believe that in their editions they could do without rendering the medieval manuscripts’ external features of writing and layout, replacing them by modern equivalents. Few realized that this meant throwing away much that might lead to a better understanding of the medieval use of a text (Mostert, “Das Studium” 296-8). For us, modern readers of the twenty-first century, the value of the text seems to reduce itself to that which we can store electronically through hitting the keys of our computer keyboards. That semi-literates have different notions of “text” can easily be discerned. We cannot interrogate medieval semi-literates, but we can ask the semi-literates who live in our modern societies. Recently, immigrants to the Netherlands from the Middle East and Northern Africa were asked about their notion of “writing”. They were semi-illiterates, because they were unable to read and write, but possessed some notions about the differences between spoken and written texts. It was found that they were incapable of considering written texts as separate entities in and for themselves. They had difficulty in understanding that in a written text the meanings of a sentence, the sentence before, and the sentence before the previous sentence might be somehow connected. Every written sentence had to be “true” in itself – even if in their cultures of origin these immigrants had experienced storytelling in which succeeding sentences had indeed everything to do with one another. It was asked, for instance, whether it was possible to write: “my mother is a man.” To most, this was impossible. That everything one can possibly say can also be written

down, even if it is obvious nonsense, was unknown. When asked whether it is possible to write: “the shop closes at six,” a Somalian answered that it was possible to write this sentence in Dutch, but not in Somalian, because in Somalia the shops close only at eight (Kurvers 145-7). This suggests that only true statements, referring to one’s own situation, can be written down. Although we cannot know whether medieval semi-illiterates would have answered to similar questions in the same manner, we may consider, if only as a hypothesis, that for them, too – and this is quite different for literates – the written word, including charters, could contain only true, reliable statements. For them, because they could not control the contents or forms of written texts, writing was a matter of trust.

We have come to the end of this series of thoughts about “the memory of writing”. Clearly, much more might be said about it, and about the ways in which the introduction of writing changed not only the way things were remembered, but also the notions about truth and authenticity, of word and text that went with the changes in memory. But this will have to do for now.

MARCO MOSTERT

¹The bibliography on the subjects treated here is huge. I have chosen to mention only a minimum of publications in the references. See, however, Mostert, “Bibliography,” listing 1580 publications. The second edition, in preparation for 2012, will list more than three times that amount.

²Cf. for a similar distinction between levels of literacy Bäuml 246-7 (on “quasi-literates”).

³An elderly lady in the Netherlands, e.g., who, when she received a letter which she, being illiterate, could not read, asked an acquaintance to read it for her, but to keep her hands over her ears when she read out the letter, because she did not want her to know what the letter said. Cf. Van Maris, a review of Kurvers.

⁴A good example is the school of Fleury under Abbo (abbot 988-1004). Abbo himself dared question the traditional dating of the year of the Incarnation, contrasting this dating with the *veritas evangelica* (cf. Verbist 35-84). In his *Collectio canonum*, Abbo showed an awareness that law did change, and that canons of undoubted authority might be

contradictory (“*canones sibi contradicentes*”) (cf. Mostert, *Political Theology* 117-8, with a translation and revised edition of c. 8 of the *Collectio canonum*). Abbo’s pupil Aimoin shows his critical abilities in the two books he contributed to the *Miracula Sancti Benedicti*. The most interesting chapter from this point of view is c. 4 of the second book (*Les Miracles* 132-5), which deals with the acquisition of the domain of Sacerge. Aimoin first relates the oral tradition, according to which a certain lord Otherius, who was paralysed “from the first flower of youth,” was taken to Fleury after having received orders to do so in a dream, and there is cured with the aid of St. Benedict. He gives Sacerge to the monastery. However, Aimoin continues, “this ancient story of old men is gainsaid by an edict of the old king Chlotar III, which says that this Otherius had been sentenced to death by this king for treason, with confiscation of all his possessions, and that this particular domain was granted by the same prince to St. Benedict.” How to solve this problem? Aimoin tries half-heartedly: “It is possible that after the gift which we related Otherius, accused of treason with the king” – accused, because after his miraculous cure he evidently was no longer capable of anything as abominable as treason – “was ordered to be killed, and that that king gave the same village to our monastery as if it had been his own gift.” But he is doubtful, and seems to believe the edict rather than the oral tradition, which he nevertheless cannot avoid giving some semblance of credence to. When writing hagiography, Aimoin feels something akin to the tension between the literate and semi-literate registers. Incidentally, there is no evidence that, after Aimoin’s finding of the edict, the community’s oral tradition was corrected. If one or another of the fully literates among the “old men” agreed with Aimoin, this ‘support’ was not noted in the *Miracula*.

⁵Cf. Clanchy, *Abelard*, 6-7, 121-2 and *passim*. In his *Sic et Non* Abelard put together apparently contradictory statements that resemble the cases presented by Abbo. Abelard was more explicit and optimistic, however, in stating that “by doubting we come to inquiry and by inquiry we perceive the truth” (Abelard, quoted from Clanchy, *Abelard*, 6).

⁶To quote a Dutch rhyming weather proverb: “*Een kring om de maan dat zal wel gaan, maar een kring om de zon daar huilen vrouwen en kinderen om*” (“A ring around the moon is not too bad, but a ring around the sun makes women and children cry”): rings around the sun mean impending rain – one of many Dutch weather rhymes which may be found in other languages as well). Weather lore was important before the age of weather forecasts; the rhyme helped remembering it. See the many articles on the weather in Bächtold Stäubli and Hoffmann-Krayer, listed in vol. 10, *Index*, pp. 396-7.

⁷Plato 274-5: “If men learn this [writing], it will implant forgetfulness in their souls: they will cease to exercise memory because they rely on that which is written, calling things to remembrance no longer from within themselves, but by means of external marks; what you have discovered is a recipe not for memory, but for reminder.” Cf. Clanchy, “Remembering” 172.

⁸Everywhere in Europe, from Scotland to Poland and from Scandinavia to Italy, in the second half of the thirteenth century suddenly many more charters seem to be written than before. To give but one example: for the edition of charters relative to the territory where the count of Holland held sway, one, admittedly rather heavy volume sufficed for all charters from the end of the seventh century to 1222. The second volume comprised charters dating from 1222-1256, volume three 1256-1278, volume four 1278-1291, and for the final years eight years until the change of dynasty in 1299 a single volume proved just sufficient. Cf. Koch *et al.*

⁹Cf. three contributions to Mostert and Adamska: Selart; Adamska, “‘Away’;” and Nedkvitne, mainly on the basis of the situation in Bergen, Norway.

¹⁰Cf. the catalogue of an exhibition at the Bibliothèque Nationale de France, *Le livre*.

¹¹For the following, see Schott.

¹²Cf. for the following also De la Roncière and Adamska, “The Kingdom.”

¹³Connerton; Fentress and Wickham.

¹⁴Nora (the ‘ancestor’ of the later tidal wave of publications on ‘places of memory’); Roymans 2-24, and the discussion at 25-38.

¹⁵For the following, see again Schott.

¹⁶Vollrath 574 ff. treats the legend, taken from Jordanes, *De origine*, c. 18, pp. 22-23 and Jordanes, *Summa*, 1.

¹⁷Clanchy, “Remembering,” p. 166, referring to Bohannan, “A genealogical charter” and Bohannan., “Concepts.”

¹⁸Levi-Strauss 209. In this concept of myth, the perception of the distant past by the illiterate is just as much part of myth as all the other ingredients that make up the memory of the social group.

¹⁹Cf. the introduction to the Laws of Alfred in the Great in Keynes and Lapidge 163-164.

²⁰E.g. *The Battle of Brunanburh*, inserted under the year 937 in versions A, B, C en D (Whitelock 219-220; Gordon 327-8).

²¹This becomes clear when one considers the monastic customaries, e.g. that of Fleury of the beginning of the eleventh century (*Consuetudines*).

²²A summary in Mostert, “Abbot.”

²³See Mostert, “Orality” and the other contributions to the same volume.

²⁴Verbist 1-14 and Declercq.

²⁵See the articles of Jungbauer, “Jahr,” “Jahresanfang,” “Jahresfrist,” “Jahresopfer,” “Jahreszeiten,” “Jahrmarkt,” “Jahrtag,” “Kalender,” “Monat,” “Tag,” “Tagwählerei,” “Woche,” “Wochentage” and “Zeit,” and Harrison.

²⁶Brundage 162 schematically represents all times of continence, mentioned in the penitentials.

²⁷See on the following Clanchy, “Remembering.”

²⁸Cf. *supra*, n. 10, for an example. See also Mostert, “Forgery,” esp. 49-59.

²⁹The bibliography is enormous. Cf. Mostert, “A bibliography,” 276-92 for a first impression. See also Ranković, Melve and Mundal.

³⁰On the kenning, see, e.g. R. Frank 170 and the remarks of Quinn 224.

³¹There is, however, a reference on the Karlevi stone which might suggest this knowledge was more widespread than might be thought possible. Cf. Harris 132 and Zilmer 150-5, both referring to Jesch 2 and *passim*.

³²ONG, *Orality and Literacy*, pp. 175-177.

³³On the history of reading, and more in particular the hints given by the extant manuscripts, see Mostert, “A bibliography,” 255-258, e.g. the works by B. Frank. See also Green and Palmer.

³⁴Baldericus, *Gesta Alberonis* c. 5 pp. 562-566, discussed by Künzel 181-3.

³⁵This is the subject of much of the work of Rouse and Rouse. For their later publications, see Anon.

³⁶Loewe 147 n. 6: the current system is not older than the sixteenth century.

³⁷Cf. Mostert, “Latin learning” on the development of the ‘grammar of legibility’ from its origins until modern times.

³⁸Bayard seems to have ‘forgotten’ Escarpit 501, on the existence of “*en quelque sorte une lecture par oui-dire*” – unless he never read this.

³⁹Curiously, no general history of the literary genre of the book review seems ever to have been written, even if in the modern period the review has been very important in determining the various canons.

⁴⁰The following has been adapted from Mostert, “Forgery.”

⁴¹Word separation: Saenger. Punctuation: Parkes.

⁴²Goody 74-111: “What’s in a list?”

⁴³A summary in Mostert, “What happened.” See also *supra*, n. 35.

⁴⁴Mostert, “Reflections;” Sawyer.

⁴⁵Cf. also the *arengae* of the type *Memoria-Oblivio*: Fichtenau 131 ff.

⁴⁶Isidorus, *Etymologiae*, I, III, 1.

⁴⁷MS Paris, BNF, lat. 9382, f. 91v: “*Scribtori vita aeterna / Legenti pax perpetua / Videnti felicitas perennis / Habenti possessio cum salute. / Amen. Deo gracias. Ora pro me.*” Cf. also f. 45v: “*Adiuuro te per viventem deum caeli clementem / Ut orare pro me digneris omnipotentem / Quicumque haec veridici legeris famina vatis / Falso qui fungor Vergili nomine frustra / Ipse mihi reddat in alto qui nos secum / Per se duxit in astra.*” The texts are edited Samaran and Marichal 3, 627.

⁴⁸Schramm and Mütterich 20, concerning Berengaria, Duke of Friuli.

⁴⁹Saenger 202-14. ‘Canonical separation’ leads to “the presence of spaces after every word, including all short function words” (Saenger 44), with “interword space equivalent to an average minimum of twice the unity of space” (*ibid.*), i.e. twice the distance between “the minim stroke of the ‘lowercase’ letters *u*, *m*, or *n*, or more rarely the internal breadth of the letter *o*” (Saenger 27).

⁵⁰Wright. Cf. also, on written Catalan, Belmon and Vielliard.

Bibliography

- Abelard, Peter. *Sic et Non*. Ed. Blanche B. Boyer and Richard McKeon. Chicago: U of Chicago P, 1976.
- Adamska, Anna. "‘Away with the Germans and their language!’: Linguistic conflict and urban records in Cracow in the early fourteenth century." *Medieval Urban Literacy*. Ed. Marco Mostert and Anna Adamska. 2 vols. Turnhout: Brepols, 2012. Utrecht Studies in Medieval Literacy. In preparation.
- . "The Kingdom of Poland versus the Teutonic Knights: Oral traditions and literate behaviour in the later Middle Ages." *Oral History of the Middle Ages: The Spoken Word in Context*. Ed. Gerhard Jaritz and Michael Richter. Krems and Budapest: 2001. Medium Aevum Quotidianum: Sonderband 12 = ceu Medievalia 3. 67-78.
- . "Latin and the vernaculars in medieval East Central Europe from the point of view of the history of social communication." *Spoken and Written Language: Relations between Latin and the Vernaculars in the Earlier Middle Ages*. Ed. Mary Garrison, Marco Mostert and Arpád Orbán with Wolfert S. van Egmond. Turnhout: Brepols, 2012. Utrecht Studies in Medieval Literacy 4. In preparation.
- Althoff, Gerd. "Genealogische und andere Fiktionen in mittelalterlicher Historiographie." *Fälschungen im Mittelalter: Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniae Historica, München, 16.-19. September 1986, 1, Kongreßdaten und Festvorträge: Literatur und Fälschung*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1988. Monumenta Germaniae Historica: Schriften 33.1. 417-41.
- Anon. "Bibliography of Richard H. Rouse and Mary A. Rouse." *Medieval Manuscripts, Their Makers and Users: A Special Issue of Viator in Honor of Richard and Mary Rouse*. Turnhout: Brepols, 2011. 311-7.
- Bächtold-Stäubli, Hanns and Eduard Hoffmann-Krayer, eds. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. 10 vols. Berlin and Leipzig: de Gruyter, Guttentag, Reimer, Trübner, Veit, 1927-1942. Reprinted, with a "Vorwort" by Christoph Daxelmüller. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1986.

- Bäumli, Franz H. "Varieties and consequences of medieval literacy and illiteracy." *Speculum* 55 (1980): 237-65.
- Baldericus, *Gesta Alberonis*. Ed. and trans. Hatto Kallfelz. *Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe des 10.-12. Jahrhunderts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973. *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters* 22. 543-617.
- Bayard, Pierre. *Comment parler des livres qu'on ne pas lus?* Paris: Minuit, 2007.
- Belmon, Jérôme and Françoise Vielliard. "Latin farci et occitan dans les actes du xi^e siècle." *Pratiques de l'écrit documentaire au xie siècle*. Ed. Olivier Guyotjeannin, Laurent Morelle and Michel Parisse. Genève: Droz, 1997. Bibliothèque de l'École des Chartes 155.1. 149-83.
- Bohannon, Laura. "A genealogical charter." *Africa* 22.4 (1952): 301-15.
- Bohannon, Paul. "Concepts of time among the Tiv of Nigeria." *Myth and Cosmos: Readings in Mythology and Symbolism*. Ed. John Middleton. New York: Natural History P, 1967. 315-29.
- Brundage, James A. *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*. Chicago and London: U of Chicago P, 1987.
- Burgers, J.W.J. "De invoering van het Nederlands in de dertiende-eeuwse documentaire bronnen in Holland en Zeeland." *Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde* 112 (1996): 129-50.
- Carruthers, Mary. *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*. Cambridge, CUP, 1990.
- Clanchy, M.T. *Abelard: A Medieval Life*. Oxford and Cambridge, MA: Blackwell, 1997.
- . *From Memory to Written Record: England 1066-1307*, 2nd ed. Oxford and Cambridge, MA: Blackwell, 1993.

Memory of Writing

- . “Remembering the past and the good old law.” *History* 55 (1970): 166-72.
- Connerton, Paul. *How Societies Remember*. Cambridge: CUP, 1989.
- Consuetudines Floriacenses antiquiores*. Ed. and trans. Anselme Davril, Lin Donnat and Gillette Labory. *L'abbaye de Fleury en l'an mil*. Paris: CNRS Editions, 2004. Sources d'histoire médiévale publiées par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes 32. 145-251.
- De la Roncière, Charles. “De la mémoire vécue à la tradition: Perception et enregistrement du passé.” *Temps, mémoire, traition au Moyen Âge: Actes du xiii^e congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public*. Aix-en-Provence: Université de Provence, 1983. 269-279.
- De Meyer, G.M. “Latijn en volkstaal, schrijftaal en spreektaal in niet-literaire teksten.” *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 89 (1974): 1-15.
- Declercq, Georges. *Anno Domini: The Origins of the Christian Era*. Turnhout: Brepols, 2000. Brepols Essays in European Culture 1.
- Dumville, David. “Kingship, genealogies and regnal lists.” *Early Medieval Kingship*. Ed. P.H. Sawyer and I.N. Wood. Leeds: 1977. 72-104.
- Escarpit, Robert. “Sociologie du livre.” *Les sciences de l'écrit*. Ed. Robert Estivals *et al.* Paris: RETZ, 1993. 490-507.
- Fentress, James, and Chris Wickham. *Social Memory* Oxford: Blackwell, 1992.
- Fichtenau, Heinrich. *Arenga: Spätantike und Mittelalter im Spiegel von Urkundenformeln*. Graz and Köln: H. Böhlau Nachf., 1957. Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung: Ergänzungsband 18.
- Frank, Barbara. *Die Textgestalt als Zeichen: Lateinische Handschriftentraditionen und die Verschriftlichung der romanischen Sprachen*. Tübingen: Narr, 1994. ScriptOralia 67.

- Frank, Roberta. "Snorri and the mead of poetry." *Specvlvm Norroenvm: Norse Studies in Memory of Gabriel Turville-Petre*. Ed. Ursula Dronke et al. Odense: Odense U P, 1981. 155-70.
- Goody, Jack. *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: CUP, 1977.
- Goody, Jack, and Ian Watt, "The consequences of literacy." *Comparative Studies in Society and History* 5 (1962-1963): 304-45.
- Green, D.H. *Medieval Listening and Reading: The Primary Reception of German Literature 800-1300*. Cambridge: CUP, 1994.
- Gordon, R.K., trans. *Anglo-Saxon Poetry*. Rev. ed. London: Dent, 1954. Everyman's Library: Poetry and Drama 798.
- Guenée, Bernard. *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*. Paris: Aubier Montaigne, 1980.
- Harris, Joseph. "Old Norse memorial discourse between orality and literacy." *Along the Oral-Written Continuum: Types of Texts, Relations and Their Implications*. Ed. Slávica Ranković, Leidulf Melve and Else Mundal. Turnhout: Brepols, 2010. Utrecht Studies in Medieval Literacy 20. 119-33.
- Harrison, Kenneth. *The Framework of Anglo-Saxon History to a.d. 900*. Cambridge: CUP, 1976.
- Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger, ed. *The Invention of Tradition*. Cambridge: CUP, 1983.
- Isidorus Hispalensis. *Etymologiae*. Ed. W.M. Lindsay. 2 vols. Oxford: OUP, 1911.
- Jesch, Judith. *Ships and Men in the Late Viking Age: The Vocabulary of Runic Inscriptions and Skaldic Verse*. Woodbridge: Boydell P, 2001.
- Jordanes. *De origine actibusque Getarum*. Ed. Alfred Holder. Freiburg i. Br.: 1882. Germanischer Bücherschatz 5.

Memory of Writing

- . *Romana et Getica*. Ed. Theodor Mommsen. Berlin: Weidmann, 1882. Monumenta Germaniae Historica: Auctores Antiquissimi 5.1.
- Jungbauer, G. "Jahr." *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. 4: 593-604.
- . "Jahresanfang." *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. 4: 604-7.
- . "Jahresfrist." *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. 4: 607-8.
- . "Jahresopfer." *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. 4: 608-11.
- . "Jahreszeiten." *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. 4: 611-6.
- . "Jahrmarkt." *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. 4: 616-7.
- . "Jahrtag." *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. 4: 617-620.
- . "Kalender." *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. 4: 921-34.
- . "Monat." *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. 6: 465-72.
- . "Tag." *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. 8: 635-50.
- . "Tagwählerei." *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. 8: 650-7.
- . "Woche." *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. 9: 682-7.
- . "Wochentage." *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. 9: 687-92.
- . "Zeit." *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. 9: 889-97.
- Kendrick, Laura. *Animating the Letter: The Figurative Embodiment of Writing from Late Antiquity to the Renaissance*. Columbus, OH: Ohio State U P, 1999.
- Keynes, Simon, and Michael Lapidge, trans. *Alfred the Great: Asser's Life of King Alfred and Other Contemporary Sources*. Harmondsworth: Penguin, 1983.
- Koch, A.C.F. et al. ed. *Oorkondenboek van Holland en Zeeland tot 1299*, 5 vols. vol. 1: ed. A.C.F. Koch. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970. vols. 2-3: ed. J.G. Kruisheer. Assen

and Maastricht: Van Gorcum, 1986 and 1992. vol. 4: ed. J.G. Kruisheer. Assen: Van Gorcum, 1997. vol. 5: ed. E.C. Dijkhof and J.G. Kruisheer. The Hague: Instituut voor Nederlandse Geschiedenis and Koninklijke van Gorcum, 2005.

Künzel, Rudi. *Beelden en zelfbeelden van middeleeuwse mensen: Historisch-antropologische studies over groeps culturen in de Nederlanden*. Nijmegen: SUN, 1997.

Kurvers, Jeanne. *Met ongeletterde ogen: Kennis van taal en schrift van analfabeten*. Amsterdam: Aksant, 2002.

Le livre dans la vie quotidienne. Paris: Bibliothèque Nationale, 1975.

Levi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology*, trans. Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf. New York: Basic Books, 1963.

Loewe, Raphael. "The medieval history of the Latin Vulgate." *The Cambridge History of the Bible, 2, The West from the Fathers to the Reformation*. Ed. G.W.H. Lampe. Cambridge: CUP, 1969. 102-54.

Lowe, K.A. "The development of the Anglo-Saxon boundary clause." *Nomina* 21 (1998): 63-100.

Les Miracles de Saint Benoit. Ed. E. de Certain. Paris: Chez MmeVe Jules Renouard, 1858.

Mostert, Marco. "Abbot and king, cloister and society: The power of the monastery in the European early Middle Ages." *Pivot Politics: Changing Cultural Identities in Early State Formation Processes*. Ed. Martin van Bakel *et al.* Amsterdam: Het Spinhuis, 1994. 131-45.

———. "A bibliography of works on medieval communication." *New Approaches to Medieval Communication*. Ed. Marco Mostert. Turnhout: Brepols, 1999. Utrecht Studies in Medieval Literacy 1. 193-318.

———. "Forgery and trust." *Strategies of Writing: Studies on Text and Trust in the Middle Ages*. Ed. Petra Schulte *et al.* Turnhout: Brepols, 2008. Utrecht Studies in Medieval Literacy 13. 37-59.

Memory of Writing

- . “Latin learning and learning Latin: Knowledge transfer and literacy in the European Middle Ages.” *Theory and Practice of Knowledge Transfer*. Ed. W.H. van Soldt and W.S. van Egmond. Leiden: *pihans*. In preparation.
- . “Orality, non-written communication and monastic studies.” *Understanding Monastic Practices of Oral Communication (Western Europe, Tenth-Thirteenth Centuries)*. Ed. Steven Vanderputten. Turnhout: Brepols, 2011. *Utrecht Studies in Medieval Literacy* 21. 367-88.
- . *The Political Theology of Abbo of Fleury: A Study of the Ideas about Society and Law and Law of the Tenth-Century Monastic Reform Movement*. Hilversum: Verloren, 1987. *Middeleeuwse Studies en Bronnen* 2.
- . “Reflections on canonization and the authority of the word in Judaism, Christianity, and Islam: By way of comment.” *Medieval Transformations: Texts, Power and Gifts in Context*. Ed. Esther Cohen and Mayke B. de Jong. Leiden: Brill, 2001. 13-24.
- . “Das Studium alter Handschriften als Beitrag zu einer modernen Kulturwissenschaft.” *Die Aktualität des Mittelalters*. Ed. Hans-Werner Goetz. Bochum: Winkler, 2000: Herausforderungen: Historisch-politische Analysen 10. 287-315.
- . “What happened to literacy in the Middle Ages? Scriptural evidence for the history of the western literate mentality.” *Tijdschrift voor Geschiedenis* 108 (1995): 323-335.
- Mostert, Marco, and Anna Adamska, ed. *Medieval Urban Literacy*. 2 vols. Turnhout, Brepols: 2012. *Utrecht Studies in Medieval Literacy*. In preparation.
- Nedkvitne, Arnved. “Response.” *Medieval Urban Literacy*. Ed. Marco Mostert and Anna Adamska. 2 vols. Turnhout: Brepols, 2012. *Utrecht Studies in Medieval Literacy*. In preparation.
- Nora, Pierre. “Between memory and history: *Les lieux de mémoire*.” *Representations* 26 (1989): 7-25.
- Ong, Walter J. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London and New York: Methuen & Co. Ltd., 1982.

- Palmer, Nigel F. "Manuscripts for reading: The material evidence for the use of manuscripts containing Middle High German narrative verse." *Orality and Literacy in the Middle Ages: Essays on a Conjunction and its Consequences in Honour of D.H. Green*. Ed. Marc Chinca and Christopher Young. Turnhout: Brepols, 2005. Utrecht Studies in Medieval Literacy 12. 67-102.
- Parkes, M.B. *Pause and Effect: An Introduction to the History of Punctuation in the West*. Aldershot: Scholar P, 1992.
- Plato, *Phaedrus*. Trans. R. Hackforth. Cambridge: CUP, 1952.
- Quinn, Judy. "Liquid knowledge: Traditional conceptualisations of learning in Eddic poetry." *Along the Oral-Written Continuum: Types of Texts, Relations and Their Implications*. Ed. Slávica Ranković, Leidulf Melve and Else Mundal. Turnhout: Brepols, 2010. Utrecht Studies in Medieval Literacy 20. 183-226.
- Ranković, Slávica, Leidulf Melve and Else Mundal, ed. *Along the Oral-Written Continuum: Types of Texts, Relations and Their Implications*. Turnhout: Brepols, 2010. Utrecht Studies in Medieval Literacy 20.
- Rouse, Mary A. and Richard H. Rouse. *Authentic Witnesses: Approaches to Medieval Texts and Manuscripts*. Notre Dame: Uof Notre Dame P, 1991.
- Roymans, Nico. "The cultural biography of urnfields and the long-term history of a mythical landscape." *Archaeological Dialogues* 2 (1995): 2-38.
- Rück, Peter. "Beiträge zur diplomatischen Semiotik." *Graphische Symbole in mittelalterlichen Urkunden: Beiträge zur diplomatischen Semiotik*. Ed. Peter Rück. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1996. Historische Hilfswissenschaften 3. 13-47.
- Saenger, Paul. *Space Between Words: The Origins of Silent Reading*. Stanford, CA: Stanford U P, 1997.
- Samaran, Charles and Robert Marichal, ed. *Catalogue des manuscrits en écriture latine portant des indications de date, de lieu ou de copiste*. 7 vols. Paris: CNRS, 1959-1984.

Memory of Writing

- Sawyer, John F.A. *Sacred Languages and Sacred Texts*. London and New York: Routledge, 1999.
- Schott, Rüdiger. "Das Geschichtsbewusstsein schriftloser Völker." *Archiv für Begriffsgeschichte* 12 (1968): 166-205.
- Schramm, Percy Ernst and Florentine Mutherich, *Denkmale der deutschen Könige und Kaiser, 1: Ein Beitrag zur Herrschergeschichte von Karl dem Grossen bis Friedrich ii*. München: Prestel Verlag, 1962. Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Kunstgeschichte in München 2.
- Selart, Anti. "Non-German literacy in medieval Livonia". *Medieval Urban Literacy*. Ed. Marco Mostert and Anna Adamska. 2 vols. Turnhout: Brepols, 2012. Utrecht Studies in Medieval Literacy. In preparation.
- Spicq, C. *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*. Paris: Vrin, 1944.
- Van Maris, Berthold. "De maan is wit: Analfabeet baseert zich vooral op het gezond verstand." *NRC Handelsblad* 7.9.2002: 39.
- Verbist, P. *Duelling with the Past: Medieval Authors and the Problem of the Christian Era (c. 990-1135)*. Turnhout: Brepols, 2010. Studies in the Early Middle Ages 21.
- Vollrath, Hanna. "Das Mittelalter in der Typik oraler Gesellschaften." *Historische Zeitschrift* 233 (1981): 571-594.
- Wenzel, Horst. *Hören und Sehen, Schrift und Bild: Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*. München: C.H. Beck, 1995.
- Whitelock, Dorothy, trans. *English Historical Documents, 1, c.500-1042*. 2nd ed. London: Eyre Methuen, 1979.
- Wright, Roger. "A sociophilological study of the change to official Romance documentation in Castile." *Spoken and Written Language: Relations between Latin and the Vernaculars in the Earlier Middle Ages*. Ed. Mary Garrison, Marco Mostert and Arpád Orbán with Wolfert S. van Egmond. Turnhout: Brepols, 2012. Utrecht Studies in Medieval Literacy 4. In preparation.

- K. Zilmer, "Viking age rune stones in Scandinavia: The interplay between oral monumentality and commemorative literacy." *Along the Oral-Written Continuum: Types of Texts, Relations and Their Implications*. Ed. Slávica Ranković, Leidulf Melve and Else Mundal. Turnhout: Brepols, 2010. *Utrecht Studies in Medieval Literacy* 20. 135-162.

MATTHIAS KIRCHHOFF

Macht – Anspruch – Memoria
Zur Gattung Gedenkbuch am Beispiel des *Memorials*
Berthold III. Tuchers

(Universität Stuttgart)

Late medieval/ early modern Nuremberg memorial books ('Gedenkbücher') still remain to be investigated as a literary genre rather than serving as mere 'quarries' for regional historians and their positivistic research. In their core, 'Gedenkbücher' reflect the unfiltered ideas, interests and desires of the municipal aristocracy ('Patriziat'), as they express both the concern about posthumous memoria and claims for power within as well as outside the patrician family. The Memorial of Berthold III. Tucher, a 15th century Nuremberg counsellor, is introduced as a striking and most interesting example of this wrongfully neglected literary category.

Die Gattung des spätmittelalterlichen Gedenkbuchs,¹ die ich im Folgenden anhand Nürnberger Beispiele betrachten möchte, ist für die germanistische Mediävistik im Allgemeinen ohne Interesse. Jenes Schrifttum patrizischer Familien, in dem von einem männlichen Familienvorstand als Ich-Berichterstatter über die Vergangenheit, den Besitz und die Zusammensetzung des eigenen Geschlechts ebenso Rechenschaft abgelegt wird wie über relevante historische, politische, soziale und ökonomische Ereignisse der Vergangenheit und Gegenwart,² hat v.a. das Maniko, in aller Regel ohne den Anspruch auf ästhetischen Reiz gestaltet zu sein: Ein Nichtanspruch, der – sozusagen – meist penibel eingelöst wurde. Nur selten enthalten Gedenkbücher narrativ ausgestaltete oder gar rhetorisch durchgearbeitete Passagen, wie dies im Gedenkbuch *Gedechtnusse und schriefft* des Nürnberger Vordersten Losungers Niklas III. Muffel von 1468³ der Fall ist. Dort dienen erzählte Passagen – u.a. der mit vielerlei rhetorischen Elementen ausgestaltete legendarische Bericht vom Erwerb eines Kreuzspans Christi – v.a. als ‚Textmarker‘ für zentrale

Aussagen und Anliegen innerhalb eines ansonsten gleichfalls einförmig-nüchtern aufbereiteten Gesamttextes.⁴

Bei einer derart negativen ästhetischen Grundvoraussetzung interessieren sich, wenn überhaupt, vornehmlich Historiker für die Gattung, mit dem mitunter wenig erfreulichen Ergebnis, dass die betreffenden Texte als reiner Steinbruch für genealogische Aufstellungen, v.a. aber oft vorschnell übernommene Quellenbelege für die im Text erwähnten Ereignisse benutzt wurden und werden.⁵ Insbesondere im Fall des *Püchel von mein geslechte und von abentewr* (verfasst wohl ca. 1360–1407), das der Wirtschaftsmagnat und Ratsherr Ulman Stromer⁶ bis zu seinem Pesttod führte, und der erwähnten *Gedechnusse und schriefft* Niklas III. Muffels wurden dabei basale Anforderungen der Handschriften- und Quellenkritik sowie der Editionsphilologie missachtet.⁷

Zwischen der Scylla des ästhetisch motivierten germanistischen Desinteresses an Gedenkbüchern und der Charybdis positivistischer Ausschachtung derselben durch Regionalhistoriker scheint mir der eigentliche Reiz und Wert der Gattung bis heute nicht wahrgenommen, geschweige denn erörtert zu werden:⁸ Gedenkbücher, so behaupte ich, sind in besonderem Maße geeignet, die Bedeutung prozessualen Schreibens für die Selbstversicherung des Einzelnen in seinem Geschlecht ebenso wie für die generationenübergreifende Gedächtnis- und Gemeinschaftsbildung der jeweiligen Familie sowie des Patriziats insgesamt zu veranschaulichen. Dies ist auch und gerade der Fall, weil Gedenkbücher dichter schriftlicher Informationsniederschlag sind und sie dabei im Kern keine ästhetisierte und/oder fiktionale Narration darstellen, deren reichhaltige Mittel und Funktion man ansonsten stets mit zu bedenken hätte. Die Bedeutung, welche zu Texten verdichteten Informationen und Vergangenheitskonstrukten bei der Darlegung eines inner- wie außerfamiliär vertretenen Anspruchs auf Macht und Memoria zukommt, tritt somit unmittelbar zutage.⁹

Exemplarisch für die Gattung möchte ich das Gedenkbuch des 1454 verstorbenen Nürnberger Rats Herrn Berthold III. Tucher¹⁰ als vorder-

hand lästig zu lesendes Werk vorstellen, das bei näherer Betrachtung als ein spannendes Vehikel zur Einforderung innerfamiliären Vorrangs erscheint, zudem als Medium der langfristig wirksamen posthumen Gedächtnispflege und der Fortschreibung Tucherschen Selbstverständnisses in der Nürnberger Oberschicht.

Berthold III. Tuchers so genanntes *Memorial*¹¹ ist in zwei Sammelhandschriften überliefert, die jeweils unmittelbaren Bezug zu seinem Geschlecht haben und in beiden Fällen wohl ein halbes Jahrhundert nach Entstehung des hier interessierenden Textes kompiliert wurden: Zum einen findet sich ein Textzeuge auf Bl. 59v–64r des laut Beschriftung des Vorsatzblatts 1502¹² für einen nicht näher bezeichneten Tucher angefertigten Cod. Fol. 86 der Weimarer Anna-Amalia-Bibliothek. Diese Handschrift versammelt neben unmittelbar auf das Geschlecht verweisenden genealogischen Aufstellungen, Aufzeichnungen aus dem Rat der Stadt oder Stiftungsdokumenten u.a. auch zwei Städtelobgedichte, also paargereimte Preissprüche auf Nürnberg und dessen politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Status quo; die Handschrift bemüht sich mit diesem Inhalt insgesamt um die generationenübergreifende Darstellung des Tucherschen Geschlechts innerhalb seiner Nürnberger Lebenswelt.¹³ Der andere, etwas später angefertigte Überlieferungsträger, die Handschrift CHH III des Archivs der Haller von Hallerstein in Nürnberg-Großgründlach, ist einer der großformatigen ‚Collectaneenbände‘, die der 1542 verstorbene Ratskonsulent Christoph II. Scheurl in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts als Vorarbeiten für ein repräsentatives Geschlechterbuch der Tucher anfertigen ließ. Auf Bl. 290r–295r findet sich dort das *Memorial* Bertholds III. zwischen Ratslisten, Chronikexzerpten, aber z.B. auch einer Backverordnung aus dem Teuerungsjahr 1482.¹⁴ Die Gedächtnisbildung eines Geschlechts wie der Tucher argumentierte somit ihrem schriftlichen Niederschlag zufolge sehr weitgreifend, u.a. historisch, genealogisch, ökonomisch, religiös und politisch; alle Teilaspekte waren dabei mehr oder minder eng miteinander verwoben. Dieser Befund gilt nicht allein für die großen Tucherschen Codices, sondern auch für einzelne Werke, die von Vertretern des Geschlechtes verfasst wurden. In meiner Disser-

tation habe ich z.B. die verschiedenen Ebenen aufgezeigt, auf welchen die Informationen jenes *Memorials* argumentieren, das der jüngere Bruder Bertholds III., Endres I., seit 1421 bis zu seinem recht frühen Tod 1440 verfasste. Auch hier findet sich ein ineinandergreifendes Mixtum reichs- und stadtgeschichtlicher, wirtschaftlicher und familiärer Informationen, das um spektakuläre Natur- und Gesellschaftsereignisse wie eine Sonnenfinsternis und Turniere ergänzt wird.¹⁵ Die einzige Abschrift dieses Textes findet sich gleichfalls in einem großformatigen Collectaneenband (Collectaneenband F, Cod. 306, Bl. 39v–46v), der in der Scheurlischen Privatbibliothek in Nürnberg-Fischbach liegt.¹⁶

In beiden Überlieferungsträgern beginnt der Text des Berthold Tucherischen *Memorials* mit der Aufnahme Bertholds III. unter die Älteren Herren des Nürnberger Rates – also in den innersten Machtzirkel der Freien Reichsstadt.¹⁷ Es folgen Informationen über den zu dieser Zeit vorgängigen Markgrafenkrieg¹⁸ sowie Geburts- und Todesvermerke aus dem eigenen Geschlecht bzw. dem Nürnberger Patriziat. Man liest – um ein Beispiel des gleichförmigen Berichtsstils im *Memorial* zu geben – für das gesamte Jahr 1449:

Item 1449 wart Perchtolt Tucher der eltern herrn ainer an sant Dorothea tag. Item in dem selben jar am suntag vor Kilian wart Wolckerstorff gewonnen, und am pfintztag darnach als awß geprannt; und der markgraff aß do etc. Item 1449 jar gelag die Grolantin irs suns Ulrich am freytag nach Urbani; den hub der Hexhaim. Item 1449 jar am freytag vor Bartholmei verschied Cristina Gewderin und trug ein kind, het sie darvor pey 8 tagen lebendig entpfangen, doch west man sein für war nit; und sie ließ 7 lebendige kindt. Item darnach am 9. tag am samstag vor Egidi starb Haintz Gewder. Item darnach an unser frawen obent nativitas Marie do verschied Hanns Tucher, und die jung Hanns Tucherin und ir sun Hanns Tucher, legt man alle drew in ein grab, und Paulus Tucherin dar noch.¹⁹

In der Folge bietet das *Memorial* auf ganz ähnliche, scheinbar wenig systematisch angeordnete Weise Informationen, die um Berthold III. Tucher zentriert und v.a. mit einem Sammelsurium familiärer und politischer Ereignisse in Beziehung gesetzt sind – das Allgemeine der Umwelt rahmt, kontextualisiert und koloriert so das Spezifische der Ratsherrnvida. Dies unterscheidet das *Memorial* Bertholds III. eindeutig vom älteren *Memorial* seines Bruders Endres I., in dem eher wenige persönliche Nachrichten seine – wie erwähnt – sehr bunten chronikalischen Berichte konturieren.²⁰ Bei Berthold III. werden, anders als bei Endres I., die zu berichtenden Begebenheiten keineswegs in linear-chronologischer Ordnung dargeboten, sondern in geschlossenen Blöcken, die in beiden Überlieferungsträgern dem ersten Augenschein nach wild durcheinandergehen: So folgt in der älteren Weimarer Handschrift auf das Jahr 1449 eine Darstellung der 1430er Jahre, darauf dann die Zeit von Bertholds III. Geburt 1386 bis 1430, hernach ein Abschnitt zu den Jahren 1438–1443 und schließlich ein Block zu den letzten drei Lebensjahren des Ratsherrn.²¹ Der Inhalt des *Memorials* im Großgründlacher Codex CHH III unterscheidet sich nur sehr geringfügig in der zeitlichen Anordnung der Fakten.

Eine solche, ganz offenbar nicht von einem desorientierten Schreiber verursachte und vorderhand unsystematische Anordnung ist für Gedenkbücher kein Einzelfall: Ulman Stromer begann sein erwähntes *Püchel*, das älteste und bekannteste Gedenkbuch deutscher Sprache überhaupt, wohl ebenfalls in dem Jahr (1360), in dem er einen signifikanten Karriereschritt vollzog, nämlich Mitregierer seines mächtigen Handelskontors wurde. In der Folge trug er, blockweise angeordnet (aber alles andere als chronologisch linear) ihm wichtige persönliche, genealogische, politisch-historische und ökonomische Informationen ein.²² Auch das Gedenkbuch Endres I. Tuchers beginnt übrigens in dem Jahr (1421), in welchem seine Karriere durch den Eintritt in den Stadtrat einen deutlichen Sprung machte, ja sogar ihren Höhepunkt erreichte. Insbesondere Ulman Stromer, aber auch Niklas III. Muffel legten in ihren Büchern größten Wert darauf, beständig ihre herausragende Stellung innerhalb ihrer Familie zu betonen und also in der Position eines

absoluten Familienvorstands zu schreiben: In Stromers *Püchel* findet sich immer wieder die als rechtserhebliche Beglaubigungsformel gebräuchliche Wendung *Ich, Ulman Stromer*, die auch Stromers Testament einleitet,²³ sämtliche genannten Personen werden in ihrer Beziehung zu Ulman dargestellt und mit Possessivpronomen versehen.²⁴ Zudem wird etwa Ulman Stromers Verdienst, als erster Mann im deutschen Sprachgebiet (ab 1390) eine Papiermühle betrieben zu haben, durch einen gesonderten Passus dargelegt. In Muffels *Gedechtnussen und schriefft* nimmt die Schilderung seiner eigenen Vita, deren Höhepunkt die Ehrung durch den Papst und Kaiser Friedrich III. bei dessen Krönung im Jahre 1452 darstellt, sowie der Verhältnisse seiner Kinder ebenfalls einen auffällig großen Teil des gesamten Textes ein. Die dargelegten Ereignisse und Familienverhältnisse sollen insgesamt durch die gesellschaftlich und familiär exponierte Person des Schreibenden über jeden Zweifel erhoben werden, zugleich hat die Schreibtätigkeit des Gedenkbuchverfassers in allen Nürnberger Exempeln der Gattung eben diese Exponiertheit als Voraussetzung. Umgekehrt deutet die bemerkenswert ausführliche Übernahme des *Memorials* Berthold III. Tuchers in das *Tucherbuch* von 1590/96²⁵ oder die möglichst wortgetreue Kopie des Gedenkbuchs Niklas III. Muffels in das seit 1555 angelegte *Mufflische Ehrengedächtnis*²⁶ auf die langfristig wirkende Autorität, die der Verfasser eines Gedenkbuchs unter den Nachfahren beanspruchen durfte. In Ulman Stromers Familie, die 1407 fast gänzlich der Pest zum Opfer fiel, war es der letzte verbliebene Sohn Jörg, der einen finalen Eintrag zum Tod Ulman Stromers in die Hs. 6146 des Germanischen Nationalmuseums Nürnberg vornahm, also des weithin als Originalschrift angesehenen *Püchels*. In diesem strich Jörg nochmals deutlich die Verfasserschaft des Vaters heraus.²⁷ Zudem kümmerte sich der überlebende Sohn um die Beschriftung des Pergamenteinbandes derselben Handschrift, auf der er den Namen des plötzlich verstorbenen Vaters anbrachte.²⁸ Das Abfassen eines z.T. explizit an die eigene Familie gerichteten²⁹ und der Überlieferung zufolge jeweils im eigenen Geschlecht zirkulierenden Gedenkbuchs war somit offenbar ein Stabilisator und Katalysator des hohen Ansehens in der eigenen Familie, welches der Verfasser beanspruchen durfte – sowohl, was die Lebenszeit

des Schreibenden betrifft als auch hinsichtlich seines posthumen Gedächtnisses.

Wenn man – wie bei den bisherigen, noch aus dem 19. Jahrhundert stammenden Editionen der Gedenkbücher Ulman Stromers und Berthold III. Tuchers geschehen – gegen sämtliche Überlieferungsträger die Informationen nach annalistischem Prinzip anordnet, zerreißt man eine mindestens an ihrem Anfang wohldurchdachte Textanordnung, in der der Verfasser sich jeweils explizit als durch seinen hohen Rang zum Schreiben legitimiert ausweist. Die Begründung hierfür, die der Herausgeber des *Püchels*, Karl Hegel, lieferte, ist bezeichnend: „Die bloß zufällige Reihenfolge der ersten Aufzeichnung beizubehalten zeigte sich für die leichte Benutzung nicht als zweckmässig“ (v. Kern, *Püchel* 19). Hegel postuliert also ohne nähere Erläuterung eine „zufällige“ Entstehung einer „ersten Aufzeichnung“, die er gleichwohl unhinterfragt als Leithandschrift zugrundelegt und zugunsten einer „leichten“, also chronologisch linearen Verständlichkeit begradigt. Auf diese Weise reduzierten die damaligen Herausgeber – ganz im Sinne der weitgehend auf den unmittelbaren historischen Quellenwert fixierten Editionsreihe: „*Chroniken der deutschen Städte*“³⁰ – diese Gedenkbücher zu bloßen Trägern annalistisch gegliederter Informationen zur Nürnberger Lokalgeschichte, statt sie als komplexes funktionales Geflecht zu verstehen, das zugleich die Formulierung individuellen wie familiären Machtanspruchs sowie personaler und kollektiver Memoria bezweckte. Von dieser editorischen Einordnung (um nicht zu schreiben: Abstempelung) hat sich die Einschätzung der (Nürnberger) Gedenkbücher des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit in der Forschung leider bis heute nicht erholt – und das wird sie bis zu einer Neuedition der Texte auch schwerlich können.

Gegenüber anderen Beispielen des Genres ungewöhnlich ist, dass Berthold III. Tucher im *Memorial* nicht in der ersten Person schreibt, sondern auf ihn – die unzweifelhaft zentrale Gestalt im Text – wie oben gesehen in der dritten Person Bezug genommen wird. Eine im *Memorial* geschilderte Begebenheit hat sich womöglich erst ein halbes Jahr nach

dem Tod Bertholds III. im Mai 1454 zugetragen.³¹ Zumindest ein geringerer Teil des Buches könnte daher erst nach diesem Zeitpunkt entstanden sein, stammte dann also mit Sicherheit nicht von ihm. Allerdings ist davon auszugehen, dass der Text angesichts seiner insgesamt präzisen Wiedergabe von Begebenheiten, die fast sieben Jahrzehnte überspannen, auf schriftlichen Aufzeichnungen beruht, die jeweils zeitnah zum berichteten Ereignis niedergelegt wurden. Diese kann man sich gut vergleichbar der formlosen prozessualen Erstellung des *Püchels* Ulman Stromers denken, wie der Inhalt der – wohl eine Originalschrift Stromers darstellenden³² – Handschrift des *Püchels* im Germanischen Nationalmuseum Nürnberg (Hs. 6146) vermuten lässt. Für sein Gedenkbuch sammelte Stromer offenbar seit ca. 1360 Informationen, obgleich die Entstehung der gesamten Handschrift erst in den 1380er Jahren angesetzt wird.³³

Als Ich-Berichterstatter fungiert im Fall des *Memorials* Berthold III. Tuchers eine anonyme Person, die aufgrund verschiedener Wendungen ein Neffe des ohne überlebende männliche Nachfahren verbliebenen Berthold III. gewesen sein muss (sofern man, was für Nürnberger Gedenkbücher ein Präzedenzfall wäre, keine Verfasserin annehmen möchte³⁴): Bertholds Vater bezeichnet der Schreiber jedenfalls als *unser anherr* (also zwingend: „Großvater“³⁵) *Hanns Tucher*, seine Schwester ist *unsers vaters seligen swester*. Theodor von Kern hat, seither unwidersprochen, im schreibenden Neffen den Verfasser des bekannten *Baumeisterbuchs* und Sohn Endres I. Tuchers, Endres II.,³⁶ vermutet, da dieser – urkundlichen Belegen zufolge – den Onkel vor Gericht vertreten, Bertholds III. Vermögen verwaltet und schließlich auch sein Testament mit vollstreckt habe.³⁷ Diese Reihung von Indizien habe ich in meiner Dissertation noch um die gemeinsame Veranlagung von Onkel und Neffe auf Salzscheiben aus dem Jahre 1449 ergänzen können, was beweist, dass beide – und sonst kein weiterer Tucher – zum Berichtsbeginn des *Memorials* in einem Haushalt lebten.³⁸ Über weitere, bei systematischer Recherche zu erwartende Urkundenfunde wäre gewiss die besondere Nähe beider Personen zueinander – und damit der

Verdacht, in Endres II. den Ich-Schreiber des *Memorials* zu greifen – weiterhin zu erhärten.³⁹

Ein anderer Zugang zum anonymen Verfasser des *Memorials* scheint mir fruchtbarer und interessanter zu sein – nämlich zu fragen, mit welcher Motivation der Neffe detailgetreu die persönlichen, familiären und historischen Begebenheiten in der uns vorliegenden Form fixiert haben mag, welche sich um die Person des prominenten Onkels ranken. Warum machte sich ein Mitglied der Tucherschen Folgegeneration die beträchtliche Mühe, die auf Berthold III. zurückgehenden Informationen so zusammenzustellen, dass sich das Bild eines Altvorderen ergab, der innerhalb des Geschlechts auch langfristig höchste Autorität beanspruchen durfte?

Dass das *Memorial* mit dieser angenommenen Zielsetzung des Neffen ein Erfolg war, belegt das (zuletzt von Christian Kuhn im Kontext weiterer historiographischer Schriftquellen der Tucher umfassend erörterte⁴⁰) *Tucherbuch* des Nürnberger Stadtarchivs von 1590/96. Der Eintrag zu Berthold III. Tucher (E 29/III Nr. 258, Bl. 43v) stimmt dort, wie oben erwähnt, mit den Informationen des *Memorials* weitestgehend überein und beruht also mit größter Wahrscheinlichkeit auf diesem knapp anderthalb Jahrhunderte älteren Text. Außerdem überragt der Umfang der im *Tucherbuch* enthaltenen Würdigung des immerhin schon seit Generationen verstorbenen Vorfahren Berthold III. nahezu sämtliche andere im selben Medium befindlichen Texte zu sonstigen verstorbenen Ahnen.

Zur Erklärung der Schreibmotivation des Neffen bieten sich vornehmlich zwei, z.T. miteinander verbundene Gesichtspunkte an; zum einen die Wahrung des posthumen Gedächtnisses des Onkels – was auf emotionale Nähe des *Memorial*-Verfassers zum verstorbenen Verwandten deuten mag, die beim Mitbewohner und Verwalter Bertholds III., seinem Neffen Endres II., wohl in besonderem Maße gegeben wäre. Vor allem ist aber anzunehmen, dass die – wenngleich im überlieferten Textbestand nicht eben überdeutliche – Inanspruchnahme des berühm-

ten Ratsherrn Berthold III. für eine Einzelperson oder einen bestimmten Familienstrang von großem Nutzen gewesen ist.

Was den ersten Aspekt betrifft, den der Memoria-Fürsorge für den verstorbenen Onkel, gibt insbesondere das erwähnte *Tucherbuch* von 1590/96 Aufschluss über den Wert schriftlicher Aufzeichnungen für das Ansehen unter den nachgeborenen Tuchern. Dort liest man in der Würdigung Bertholds III. auf Bl. 43v: *War ein Starcker ordenlich vleissig und unverdrossen Mann wie sein Manual und andere schriften so nach seinem Todt gefunden außweissen.* Ein Vermerk in einer Vorarbeit zum *Tucherbuch* durch Christoph II. Scheurl nennt ihn, leicht abweichend: *ain starck, glatzet, ordenlich, vleissig, unverdrossen man wie sein Manual unnd ander mer schriffthen, die ich* [sc. der Kompilator Christoph II. Scheurl] *durch lesen hab, antzaigen.*⁴¹ Wir erfahren somit, dass eine ganze Reihe (offenbar verlorener) schriftlicher Dokumente maßgeblich für das posthume Gedenken Bertholds III. noch Generationen nach seinem Tode wirksam war. Unter diesen ragte ausdrücklich das *Manual* (also ‚Handbuch‘) Berthold III. Tuchers hervor, womit sehr gut sein Gedenkbuch gemeint sein kann; immerhin sind die im *Großen Tucherbuch* über ihn versammelten Informationen – wie erwähnt – weitestgehend im *Memorial* zu finden. Überdies ist die Bezeichnung als Hand- bzw. Notizbuch für Gedenkbücher öfters nachzuweisen, am prominentesten beim *Püchel* Ulman Stromers.⁴² Ob sich die Kompilatoren des *Tucherbuchs* auf direkte Aufzeichnungen Bertholds III. oder eben die von einem Neffen versammelten Informationen zu seinem Onkel stützen konnten, lässt sich heute nicht mehr klären; nur der vom Neffen erstellte bzw. kompilierte Text überlebte. Die Übertragung der Aufzeichnungen verstorbener Vorfahren war im Nürnberger Patriziat jedenfalls durchaus geläufig,⁴³ was auch andernorts im Tuchergeschlecht vorkam: Herdegen Tucher,⁴⁴ ein Cousin Endres II., kompilierte ungefähr zur Entstehungszeit des *Memorials* Aufzeichnungen aus einem *Manual* seines Großvaters, welches in der Zeit von 1438 bis 1460 geschrieben wurde. Dieser Textauszug hat sich unter dem Titel *Aus meins anhern handtpuchlein* in der oben erwähnten Großgründlacher Handschrift CHH III, Bl. 559r–560r erhalten, die auch das *Memorial* Bertholds III.

überliefert.⁴⁵ Dieselbe Handschrift versammelt also Abschriften früherer Aufzeichnungen, die zwei Vertreter unterschiedlicher Stammlinien des Tucher-Geschlechts angefertigt hatten und welche z.T. denselben Berichtszeitraum umfassen. Das Kopieren des Schrifttums verstorbener Altvorderer trug also unter den nachgeborenen Familiengliedern der Tucher sowohl zur Familienkonstitution als auch zum Totengedächtnis dieser Vorfahren bei. Endres' I. *Memorial* wird übrigens in der oben erwähnten Nürnberg-Fischbacher Handschrift ebenfalls mit *Abschrift eins memorial oder handbüchleins, so Endres Tucher, Margreten Paumgartnerin hauswirt, gehalten hat* überschrieben,⁴⁶ was innerhalb einer auf vielen hundert Folioseiten mit Kompilationen gefüllten Handschrift nur Sinn macht, wenn damit bezeichnet werden soll, dass es sich beim vorliegenden Text um eine abermalige Kopie eines zuvor schon als Abschrift erkannten Textes handelt. Mehrfach hat also im Geschlecht der Tucher eine Abschrift die Notizen früherer Geschlechtervorstände tradiert und so für die Nachwelt gerettet – was auch die Motivation des schreibenden Neffen Berthold III. Tuchers gewesen sein mag.

Die zweite Erklärung für die Schreibtätigkeit des Neffen ist eine mögliche Instrumentalisierung des Ansehens Bertholds III. durch einen jüngeren Verwandten. Hierfür muss kurz die familiäre Situation der Tucher beim Tode Bertholds III. erläutert werden:⁴⁷ Mit Berthold III. war 1454 der letztverbliebene der drei Söhne Hans Tuchers verstorben, welcher bei seinem Tod 1425 sein beträchtliches Erbe unter diesen Söhnen aufgeteilt hatte. Berthold III. hatte im Gegensatz zu seinen beiden Brüdern keine männlichen Nachkommen. Mit Berthold III. war somit der letzte, einflussreiche Vertreter einer Generation des Tuchergeschlechts verschieden, das noch nicht in zwei Linien dividiert war, wie dies seither – letztlich bis heute – gilt. Zahlreiche Urkunden belegen, dass unter den drei Söhnen Hans Tuchers zuvor Zwietracht geherrscht hatte, die bis hin zu gerichtlichen Auseinandersetzungen reichte. Endres I. und seine Angehörigen sowie Berthold III. standen dabei auf der einen Seite, Hans der Jüngere auf der anderen.⁴⁸ Nun, nach dem Tod Bertholds III., galt es für die Nachkommen Endres' I. (also auch den oben erwähnten Endres II.), nicht nur das Erbe des Verstorbenen zu ver-

teilen, sondern auch den angesehenen Politiker für den eigenen Familienzweig in Anspruch zu nehmen und ihm in seinen Positionen nachzufolgen. Den frei gewordenen Platz im Rat der Stadt übernahm noch im Todesjahr des Onkels Endres II.⁴⁹ Da die Gedenkbücher Bertholds III., Endres' I., Ulman Stromers und Niklas III. Muffels anfangs die Übertragung einer exponierten Stellung in der städtischen Politik, einer wirtschaftlichen Schlüsselposition oder eines überaus wertvollen und prestigeträchtigen Besitzes schildern, ist es zumindest sehr gut vorstellbar, dass die Übernahme des Ratsherrnamtes vom verstorbenen Onkel auch in diesem Falle die Schreibtätigkeit des Neffen auslöste – sofern dieser denn, wie allgemein angenommen, Endres II. Tucher war. Sein nun einsetzendes (Fort-)Schreiben eines Gedenkbuches wäre dann als legitimatorischer Vorgang für die Translation der Ratsmitgliedschaft vom Onkel auf den Neffen zu verstehen.

Zudem galt es für Endres II. und seine Verwandten, den angesehenen Onkel Berthold III. für die Endres'sche Linie des Tuchergeschlechts in Anspruch zu nehmen: Dies, zumal der oben erwähnte Herdegen Tucher, ein Sohn des jüngeren Hans Tucher, als nachgerade notorischer Vielschreiber die Geschichte seiner Hans'schen Linie verfasste, was seinen Niederschlag im familiären Schrifttum fand.⁵⁰ Hierbei wurde jeweils mindestens implizit behauptet, dieser Ast des Tucher-Geschlechts sei von besonders großer Bedeutung. Im Collectaneenband CHH III in Nürnberg-Großgründlach sind die letzten drei Texte jeweils von Herdegen Tucher verfasste genealogische Werke.⁵¹ Es hat also mit einiger Wahrscheinlichkeit eine Konkurrenzsituation zwischen zwei Stammlinien um den Vorrang im Tuchergeschlecht bestanden, die durch den Tod des letzten, keiner der beiden Linien direkt zugehörigen Vertreters der älteren Generation, nämlich Bertholds III., gewiss noch verschärft wurde. Ein Gedenkbuch als Vehikel der Familienauseinandersetzung zu benutzen, in dem sich der Verfasser bzw. Kompilator – wengleich ggf. nicht mit Namen – den Eingeweihten erkennbar machte, lag somit recht nah. Eine solche Funktionalisierung eines Gedenkbuchs wäre zudem in Nürnberg kein Einzelfall: Ein Eintrag auf der Vorderseite der Familienaufzeichnungen Veit Holzschuhers aus dem 16.

Jahrhundert macht deutlich, dass er sein Buch als Besitz seines Familienzweiges und eben nicht des gesamten Geschlechts verstanden wissen wollte: *Dieses Buch gehört Veitten Holtzschucherr unnd seinen Erben (unnd nit dem Geschlecht der Holtzschucherr)*.⁵²

Die Frage, warum sich Endres II. als mutmaßlicher Verfasser des *Memorials* seines Onkels Berthold III. Tucher in den auf uns gekommenen Abschriften nicht ausdrücklich genannt hat, lässt sich nicht abschließend beantworten. Neben der Möglichkeit, dass Pietät und der Wunsch nach einer ungeteilten Zentralstellung des verstorbenen Onkels dies bewirkt haben, scheint mir die vorsätzliche Auslassung seines Namens in den überlieferten, einander sehr ähnlichen Abschriften denkbar: Christoph II. Scheurl, der Sammler zumindest der im Großgrundlacher Codex versammelten Texte, gehörte der Nachkommenschaft Herdegen Tuchers an und rechnete damit unter die im Vergleich zu Endres II. ‚gegnerische‘ Familienlinie. Scheurls Bestreben, Herdegen Tucher in der Geschlechtergeschichte besonders herauszuheben, ist in seinen Textsammlungen deutlich greifbar;⁵³ die pointierte Sicht seiner „Rolle als historiographischer Dienstleister, der sich selbst Referenzen schaffen will“ (Kuhn 85) trifft den Kern seiner historiographischen Tätigkeit für das Tuchergeschlecht und speziell dessen Hans’sche Linie. Besonders bemerkenswert ist eine von Scheurl 1540 verfasste umfangreiche Familiengeschichte Herdegen Tuchers, die von der Stadtbibliothek Nürnberg verwahrt wird (Amberger 4° Nr. 53).⁵⁴ Vor diesem Hintergrund ist es zumindest gut vorstellbar, dass durch Scheurl oder einen anderen Textsammler der Hans’schen Filiation der Name Endres’ II. aus dem *Memorial* Bertholds III. getilgt wurde – also lediglich ein innerfamiliär frasierter Text auf uns gekommen ist. Das *Memorial* als Dokument der ‚Gegenseite‘ ganz zu ignorieren war aufgrund der hohen Bedeutung für die Familientradition hingegen nicht möglich, wie die ausgiebige Rezeption des Gedenkbuchs im *Tucherbuch* von 1590/96 belegt: Die *Memoriale* Endres’ I. und Bertholds III. stellten immerhin die ältesten schriftlichen Quellen dar, die aus dem eigenen Geschlecht hervorgegangen waren. Die Wendungen, welche allgemein auf einen schreibenden Neffen deuten, blieben im Gegensatz zu einer expliziten Nennung Endres’ II.

für die Hans'sche Familienlinie ganz unverfänglich und konnten somit stehenbleiben. Eine Zuordnung des schreibenden Neffen zu einem Zweig der Tucher war wenigstens auf der Basis des reinen Wortlauts nicht möglich. Die beiden Passagen waren zudem, wie man annehmen mag, recht schwer aus dem eigentlichen Text zu amputieren, ohne einen ganzen Textabschnitt zu beeinträchtigen, und blieben womöglich auch aus diesem Grunde erhalten.

Das *Memorial* Berthold III. Tuchers könnte also noch mehrere Generationen nach Bertholds III. Tod als höchst relevantes Dokument der Familientradition zwischen familiären Parteiungen umstritten gewesen sein. Von essenzieller Wichtigkeit für die Erstellung des prachtvollen *Tucherbuchs*, und damit des materialisierten Selbstverständnisses einer der einflussreichsten Nürnberger Patrizierfamilien, war der kurze, nüchterne Text des Ratsherrn ausweislich der Einträge im *Tucherbuch* aber auch ohne die eben ausgeführten Spekulationen auf jeden Fall.⁵⁵

Somit stellt sich das *Memorial* Berthold III. Tuchers insgesamt als Vehikel der Gedächtnisbildung, der über Jahrhunderte wirksamen Familienkonstitution, der Translation von Autorität und womöglich auch der Auseinandersetzung zwischen konkurrierenden Familienzweigen dar – eine Funktionenvielfalt und Bedeutung, die man der kurzen und nicht eben als ästhetischer Genuss zu lesenden Schrift (ebenso wie ihren Gattungsverwandten) bisher nicht zugetraut hat.

MATTHIAS KIRCHHOFF

¹ Ich gebrauche den Begriff, v.a. in Absetzung von den häufig synonym verwendeten ‚Geschlechterbüchern‘ gemäß meinen Darlegungen in Kirchhoff, *Gedächtnis* 16–22, 101–103. Die zentralen Begriffe ‚Memoria‘, ‚Gedächtnis‘ sowie ‚Gedächtnisbildung‘ verwende ich ebenfalls entsprechend meinen dortigen Ausführungen (6–14). Zur meiner Meinung nach nicht zuletzt durch die Verwendung von Wappen- und Allianzdarstellungen und damit den repräsentativen Wert für den jeweiligen Familienverband zu unterscheidenden Gattung (Nürnberger) Geschlechterbücher vgl. insbesondere Haller v. Hallerstein 212–235.

² Vgl. Kirchhoff, *Gedächtnis* 101–103.

³ Zur Vita des 1409/1410 geborenen und 1469 hingerichteten Niklas III. Muffel, der in zwölf Jahren bis zu seinem Sturz und gewaltsamen Tod Vorderster Losunger Nürnbergs und damit wohl der mächtigste Nürnberger seines Jahrhunderts war, vgl. Fleischmann 716–719; Kirchhoff, *Gedächtnis* 77–81.

⁴ Vgl. Kirchhoff, *Erzählen*.

⁵ Vgl. die von Bertold von Haller und mir vorgebrachte Kritik an den unkritischen Übernahmen aus Niklas III. Muffels *Gedechtnusse und schriefft* in die historische Forschung, die so oder ähnlich auch für andere Gedenkbücher formuliert werden könnte. Vgl. von Haller und Kirchhoff 84–109.

⁶ Zu Ulman Stromer vgl. u.a. Fleischmann 947f., Kirchhoff, *Gedächtnis* 25–27.

⁷ Die Handschrift 36187 des Germanischen Nationalmuseums Nürnberg, in der Muffels Text überliefert wird, ist – anders als in der Forschung bis 2009 behauptet, keineswegs die Originalschrift, sondern eine relativ leicht zu erkennende Abschrift. Im Falle der ebenfalls im Germanischen Nationalmuseum Nürnberg verwahrten Handschrift 6146 ist der behauptete Status, ein Autograph Ulman Stromers zu sein (vgl. Vock 103), trotz der bewundernswert detaillierten Arbeit Vocks angesichts eines von derselben Hand stammenden Fragments einer anderen *Püchel*-Redaktion immerhin fraglich; vgl. Kirchhoff, *Gedächtnis* 30f. (dort allerdings gegenüber den Ergebnissen der älteren Forschung noch zu folgsam!); vgl. auch Anm. 33 dieses Textes. Zur Kritik an den Prinzipien von Hegel, *Muffel* sowie an den vorschnellen Ableitungen der Forschung zur Nürnberger Geschichte des späten Mittelalters vgl. v. Haller und Kirchhoff, 60–62. Diese gilt in gleichem Maße für Hegel, *Püchel*, zumal Hegel zur Herstellung einer ‚richtigen‘ chronologischen Reihenfolge dort den Text der ein halbes Jahrhundert vor Vocks Untersuchung als Originalschrift bezeichneten Handschrift (Germanisches Nationalmuseum Nürnberg, Hs. 6146) blöckeweise umstellte.

⁸ Dieser Umstand bringt es im Übrigen mit sich, dass ich in wesentlich stärkerem Maße, als mir dies angenehm ist, auf eigene Publikationen verweisen muss.

⁹ Pointiert formuliert kann man an Gedenkbücher wesentliche historiographie- und kulturgeschichtliche Fragen *in nuce* richten, für die etwa Christian Kuhn in seiner verdienstvollen Arbeit zum Generationsbegriff in historiographischen Quellen der Tucher im 16. Jahrhundert allein ca. 100 Seiten Einführung ansetzt.

¹⁰ Zu Berthold III. Tucher vgl. Fleischmann 1007f., Kirchhoff, *Gedächtnis* 56f.

¹¹ Der Titel wurde durch den Herausgeber Theodor von Kern (v. Kern, *B. Tucher*) eingeführt und seither in der Forschung übernommen. V. Kern nahm dabei offenbar (jedoch ohne direkten Verweis) Bezug auf die Überschrift in der Handschrift CHH III des Hallerarchivs in Nürnberg-Großgründlach, Bl. 290r: *Bertold Tuchers senior memorial puch*; vgl. Meyer 537.

¹² Zu dieser Beschriftung vgl. Kirchhoff, *Gedächtnis* 69f.

¹³ Vgl. Kirchhoff, *Gedächtnis* 4f., 187f.

¹⁴ Eine ausführliche Beschreibung der Handschrift beinhaltet: Meyer 531–542. Unmittelbar gerahmt wird das *Memorial* von annalistischen Nachrichten über den Nürnberger Mauerbau von 1367, die auf Ulman Stromers *Püchel* zurückgehen (Bl. 289v–290r), sowie Dokumenten zu Burckhard Sailers Reich-Almosen-Stiftung samt Zustiftungen 1391–1488 (Bl. 295r–306v).

¹⁵ Vgl. Kirchhoff, *Gedächtnis* 59.

¹⁶ Vgl. die Handschriftenbeschreibung Theodor von Kerns in seiner Edition des *Memorials* (v. Kern, *B. Tucher*) 1–39, 7f.

¹⁷ Zu den Ratsämtern Nürnbergs im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit vgl. Fleischmann 62–136.

¹⁸ Zum zwischen der Freien Reichsstadt Nürnberg und dem Markgrafen von Brandenburg-Ansbach, Albrecht ‚Achilles‘, ausgefochtenen (Ersten) ‚Markgrafenkrieg‘ vgl. Kölbl, 91–123.

¹⁹ Aus Berthold III. Tuchers *Memorial* wird hier und in der Folge zit. nach v. Kern, *B. Tucher* 1–26, hier 24. V. Kern bietet ebd. einen umfangreichen Erläuterungsapparat zu den im Text erwähnten Personen und Ereignissen. Seiner Edition hängt er, wie auch bei der Edition des *Memorials* Endres I. Tuchers (v. Kern, *E. Tucher*), den Gepflogenheiten der Editionreihe gemäß einen reichen Beilagenteil an.

²⁰ Vgl. Kirchhoff, *Gedächtnis* 60.

²¹ Kirchhoff, *Gedächtnis* 64.

²² Kirchhoff, *Gedächtnis* 40–47. Der älteste Eintrag thematisiert den Judenpogrom von 1349, von dem Ulman Stromers Geschlecht materiell profitierte, was Stromer auch expliziert. Ulman Stromer greift also zur Erläuterung der gegenwärtigen Verhältnisse seines Geschlechts in die (ihm persönlich erinnerliche) Vergangenheit zurück.

²³ Kirchhoff, *Gedächtnis* 33.

²⁴ Kirchhoff, *Gedächtnis* 44.

²⁵ Stadtarchiv Nürnberg E 29/III Nr. 258, Bl. 43v. Die Handschrift ist durch eine 2004 erschienene CD-Rom des Stadtarchivs Nürnberg zugänglich. Aus deren digitaler Wiedergabe von Bl. 43v wird hier und in der Folge zitiert. Zur gängigen, von ihm als fragwürdig erachteten Bezeichnung dieses Werks als *Großes Tucherbuch*, die er nur an einem einzigen Quellenbeleg festmacht, vgl. Kuhn passim, etwa 94.

²⁶ Staatsbibliothek Bamberg, J. H. Msc. hist. 85, Bl. 71r–75v. Zum *Mufflischen Ehrengedächtnis* und dem darin überlieferten Zeugen der *Gedechnusse und schriefft*, einer auf Worttreue angelegten Abschrift der oben erwähnten Handschrift Germanisches Nationalmuseum Nürnberg 36187, vgl. Kirchoff, *Gedächtnis* 91–100 sowie v. Haller und Kirchoff 53f.

²⁷ *Item Ulman Stromer der alt ist todt der diß puch macht*; zit. nach Hegel, *Püchel* 85.

²⁸ Kirchoff, *Gedächtnis* 29, 45.

²⁹ Niklas III. Muffel spricht mit seinen *Gedechnussen und schriefft* explizit seine *lieben kinder und enencklein* bzw. an anderer Stelle, das prospektive Element seines Textes betonend, seine *lieben kindt und enencklein, die von mir geporen werden* an, also z.T. noch ungeborene Nachfahren. Zit. nach v. Haller und Kirchoff 74, 72.

³⁰ Hervorhebung von mir (M.K.).

³¹ Der letzte, auf eine Adoption hinweisende Eintrag des *Memorials*, der hinter einem auf den 27. Februar 1454 Bezug nehmenden Vermerk eingetragen wurde, lautet: *Item 1454 jar in weinnacht feyertagen nam der Jorg Gewder den Sebolt zu im von herr Frantz Schüchel etc.* Legt man zugrunde, dass seinerzeit der Jahreswechsel mit dem Weihnachtsfest gerechnet wurde, ist nach unserer Zählung von Weihnachten 1453 die Rede (entsprechend wäre meine Aussage in Kirchoff, *Gedächtnis* 60f. zu korrigieren). Zu klären wäre aber, warum dieser Eintrag in der innerhalb der Jahresblöcke sonst chronologisch ‚korrekten‘ Ordnung an den Schluss gerutscht ist. Hat womöglich schon ein späterer Schreiber die Datierung nicht mehr verstanden und sie deshalb – in der Annahme, es sei von Weihnachten 1454 die Rede – an den Schluss des Textes gesetzt?

³² Vgl. die eindeutige Aussage in der überaus fundierten Analyse Walther E. Vocks (Vock 103), der die Hand Stromers im *Püchel* ausmacht und dabei auf weitere, z.T. in seinem Aufsatz reproduzierte Vergleichsquellen zurückgreift. Es bleibt allerdings zu fragen, ob Stromer aufgrund seiner überragenden wirtschaftlichen wie politischen Bedeutung nicht womöglich einen Schreiber beschäftigte, dessen Autographen von Vock miteinander verglichen wurden. Zu klären wäre, was ein in diesem Zusammenhang bereits oben (Anm. 7) erwähntes Fragment in der Bamberger Staatsbibliothek (J. H. Msc. Hist. 62b) zu bedeuten

hat, das unzweifelhaft von derselben Hand wie das *Püchel* stammt und eine spätere Redaktion des *Püchels* darstellt. Sollte Ulman Stromer als prominenter und vielbeschäftigter Politiker und Wirtschaftsmagnat sein *Püchel* wirklich zweimal eigenhändig geschrieben haben, oder wurde dieselbe Kopistenhand voreilig mit der des Verfassers gleichgesetzt, so wie dies auch im Falle des Gedenkbuchs Niklas III. Muffels über Jahrhunderte der Fall war?

³³ Vgl. etwa: Kurras 13. Kurras' Datierung basiert auf dem der angenommenen Originalschrift zugrunde liegenden Papier, das in den 80er Jahren des 14. Jahrhunderts in Oberitalien hergestellt wurde. Eine angesichts Kirchhoff, *Gedächtnis* 30f. zumindest zu erwägende, freilich recht aufwändige Prüfung, ob es sich bei der Handschrift 6146 des Germanischen Nationalmuseums Nürnberg tatsächlich um eine Originalschrift aus Ulman Stromers Feder handelt, würde für die Datierung des *Püchels* womöglich wertvolle neue Ergebnisse erbringen.

³⁴ Diese Möglichkeit zieht in Erwägung: Höfert 140.

³⁵ Vgl. Grimm 1: 195; BMZ 1: 666.

³⁶ Zu Endres II. Tucher vgl. Fleischmann 1011f.

³⁷ V. Kern, *B. Tucher* 9f.

³⁸ Kirchhoff, *Gedächtnis* 62f.

³⁹ Ein geneigter Forscher könnte vermutlich auch anhand stilistischer Abgleiche und computergestützter quantifizierender Analysen der Wortverteilung die Identität Endres II. Tuchers mit dem anonymen Berichterstatter des *Memorials* weiter nahelegen oder gar nachweisen. Es wäre vor aller zu erwartenden Kärnerarbeit allerdings zu klären, ob die Erhebungsmenge der beiden zu vergleichenden Texte für eindeutige Aussagen ausreicht – wenn man sie überhaupt auf normalisiertes und somit in Worttabellen einheitlich vergleichbares Frühneuhochdeutsch zurückführen könnte. Vgl. Trauth.

⁴⁰ Kuhns Feststellung und Kritik, die bisherige Forschung habe sträflich versäumt, die Konzeption (patrizischer) Familienaufzeichnungen zu analysieren (vgl. Kuhn 24), ist unbedingt zu unterstützen.

⁴¹ Zit. nach v. Kern, *Geschlecht* 128. Bemerkenswert ist, sofern man die Abhängigkeit des Eintrags im repräsentativen *Tucherbuch* von der mehr als fünfzig Jahre älteren Notiz Scheurls als erwiesen annimmt, dass im großen Familienbuch sowohl der Hinweis auf Scheurl als Kompilator wie auch der wohl als wenig schmeichelhaft empfundene (und damit dem Lobtelos des Eintrags zuwiderlaufende) Hinweis auf Bertholds III. Kahlköpfigkeit gestrichen wurden. Aufwändig gestaltete und bebilderte Geschlechterbücher

sind konzeptionell nicht mehr das Werk *eines* Verfassers oder Kompilators und sind nicht der Ort ‚naturalistischer‘ Wiedergabe von Informationen, sondern konstruierter (positiver) Identität. Vgl. hierzu etwa Kirchhoff, Schanze und Schlüter.

⁴² Vgl. Kirchhoff, *Gedächtnis* 34.

⁴³ Kirchhoff, *Gedächtnis* 121f.

⁴⁴ Zu Herdegen Tucher vgl. Fleischmann 1011.

⁴⁵ Vgl. Meyer 542.

⁴⁶ Zit. nach: v. Kern, *E. Tucher* 9.

⁴⁷ Ausführlich zur Geschichte der Tucher im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit: Fleischmann 1003–1042, Grote. Programmatisch knapp zuletzt: Kuhn 36–45.

⁴⁸ Vgl. Kirchhoff, *Gedächtnis* 57 Anm. 172.

⁴⁹ Vgl. Fleischmann 1011.

⁵⁰ Vgl. Kirchhoff, *Gedächtnis* 66f.

⁵¹ Vgl. Meyer 542.

⁵² Zit. nach: Hirschmann 106.

⁵³ Vgl. Kirchhoff, *Gedächtnis* 66.

⁵⁴ Vgl. Kuhn 83–86.

⁵⁵ Vor noch weiter gehenden als den oben stehenden Interpretationen, die als Anstoß zur weiteren Erforschung des *Memorials* Berthold III. Tuchers verstanden werden mögen, sollte freilich ein genauer Abgleich des Bestandes und die Klärung des Überlieferungsverhältnisses beider Textzeugen stehen. Diese grundlegenden Untersuchungen müssen nach meinem bereits oben formulierten Dafürhalten in eine Neuedition des Textes münden. Ansonsten droht sich – gerade nach der umfassenden Arbeit von Kuhn, welche die Tucherschen Gedenkbücher mit knappem Verweis (79f.) auf meine wenig umfangreichen Ausführungen in Kirchhoff, *Gedächtnis* nicht in den Blick nimmt – die Aufmerksamkeitskluft der Forschung zwischen der in den Gedenkbüchern greifbaren älteren Familienhistoriographie und den vielbeachteten aufwändigen Kompilationen des 16. Jahrhunderts nochmals zu weiten; dies, obgleich kein mit der Materie Befasster bestreiten wird, dass die Texte zusammen betrachtet werden müssen. Auf dem editorischen Stand der „Chroniken der deutschen Städte“ wird die Forschung die Gattung Gedenkbücher auch weiterhin entweder komplett ignorieren oder als bloßes ‚Ersatzteillager‘ für historische Aufstellungen gebrauchen. Eine Neuedition des *Püchels* Ulman Stromers wäre unter diesem Gesichtspunkt nach meinem Dafürhalten übrigens mindestens ebenso dringend geboten wie die beider Tucherscher *Memoriale*. Insgesamt gilt es wohl festzuhalten,

dass sämtliche in den „Chroniken der deutschen Städte“ enthaltenen Texte (zumindest Nürnberger Herkunft) nach heutigen Standards völlig unzureichend ediert sind. Somit ist eine philologisch saubere Beschäftigung mit bedeutsamen, nicht nur für die (Literatur-) Geschichte Nürnbergs relevanten Texten des Spätmittelalters zum gegenwärtigen Zeitpunkt gar nicht oder nur sehr erschwert möglich.

Bibliographie

Primärliteratur und Hilfsmittel:

Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis zum 16. Jahrhundert. Hg. Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Leipzig: Hirzel, Stuttgart/Gotha: F.A. Perthes, Bremen: Schünemann, 1862–1968.

———. Bd. 1: Leipzig: Hirzel, 1862 (Hg. Karl Hegel: Ulman Stromers *Püchel*)

———. Bd. 2: Leipzig: Hirzel, 1864 (Hg. Theodor v. Kern: Endres I. Tuchers *Memorial*)

———. Bd. 10: Leipzig: Hirzel, 1872 (Hg. Theodor v. Kern: Berthold III. Tuchers *Memorial*)

———. Bd. 11: Leipzig: Hirzel, 1874 (Hg. Karl Hegel: Niklas III. Muffels Gedenkbuch)

Mittelhochdeutsches Wörterbuch (3 Bde; Nachdruck der Erstausgabe Leipzig 1854–1856). Hg. Georg Friedrich Benecke, Wilhelm Müller und Friedrich Zarncke. Stuttgart: Hirzel, 1990.

Deutsches Wörterbuch (33 Bde; Nachdruck der Erstausgabe Leipzig 1854–1960). Hg. Jakob und Wilhelm Grimm. München: dtv, 1984.

Sekundärliteratur:

Fleischmann, Peter. *Rat und Patriziat in Nürnberg. Die Herrschaft der Ratsgeschlechter vom 13. bis zum 18. Jahrhundert* (4 Bände). Neustadt/Aisch: VDS Verlagsdruckerei Schmidt, 2008.

Grote, Ludwig. *Die Tucher. Bildnis einer Patrizierfamilie*. München: Prestel, 1961.

von Haller, Bertold und Kirchhoff, Matthias. „*Gedechtnusse und schriefft* Niklas III. Muffels (1409/10–1469). Neuedition, Übersetzung und Kommentierung des Gedenkbuchs“. In: *Mitteilungen des Vereins für Geschichte Nürnberg* 97 (2010): 45–109.

- Haller von Hallerstein, Helmut. „Nürnberger Geschlechterbücher“. In: *Mitteilungen des Vereins für Geschichte Nürnberg* 65 (1978): 212–235.
- Hirschmann, Gerhard. „Das Geschlechterbuch der Familie Holzschuher im Stadtarchiv Nürnberg“. In: *Genealogisches Jahrbuch* 19 (1979): 105–119.
- Höfert, Almut. „Der Krieg in der Individualperspektive von reichsstädtischem Patriziat und Adel im Spätmittelalter. Die Beispiele Nürnberg, Frankfurt und Georg von Ehingen“. In: *Krieg und Verbrechen nach spätmittelalterlichen Chroniken*. Hg.: Christoph Heidert, Almut Höfert und Cord Ulrichs. Köln/ Weimar/ Wien: Böhlau, 1997, 111–184.
- v. Kern, Theodor. „Das Geschlecht der Tucher in Nürnberg und seine Gedenkbücher, nebst urkundlichen Nachrichten über die Brüder Berthold und Endres“. In: *37. Jahresbericht des historischen Vereins von Mittelfranken*. Ansbach (o.V.) 1869/70: 120–142.
- Kirchhoff, Matthias. *Gedächtnis in Nürnberger Texten des 15. Jahrhunderts. Gedenkbücher – Brüderbücher – Städtelob – Chroniken*. Nürnberg: Schriftenreihe des Stadtarchivs Nürnberg, 2009.
- . „Erzählen gegen den ewigen Tod. Zu narrativen Elementen und ihrer Funktion in Niklas III. Muffels Gedenkbuch“. In: *Jahrbuch für internationale Germanistik 2012* (im Druck).
- . Christoph Schanze und Dagmar Schlüter. „Erkannt, ersetzt, erledigt. Zur Korrekturpraxis in Drucken des 14. und frühen 15. Jahrhunderts“. In: *Redigieren im Spätmittelalter. Europäische Perspektiven*. Hg. Lorenzo Savinelli. Kaisersaschern: Attempo, 2012 (im Druck).
- Kölbel, Richard. „Der erste Markgrafenkrieg 1449–1453“. In: *Mitteilungen des Vereins für Geschichte Nürnberg* 65 (1978): 91–123.
- Kuhn, Christian. *Generation als Grundbegriff einer historischen Geschichtskultur. Die Nürnberger Tucher im langen 16. Jahrhundert*. Göttingen: V&R unipress, 2010.

- Kurras, Lotte. „Ulman Stromer. *Püchel von mein geslecht und von abentewr*. Einführung, Umschrift und Übertragung der faksimilisierten Seiten“. In: *Ulman Stromer. Püchel von mein geslecht und von abentewr. Bd 2: Kommentarband*. Hg. Verband Deutscher Papierfabriken. Bonn: (o.V.) 1990 11–88.
- Meyer, Carla. *Die Stadt als Thema. Nürnbergs Entdeckung um 1500*. Ostfildern: Thorbecke, 2009.
- Trauth, Michael. „Caesar incertus auctor. Ein quantifizierendes Wort zur Kritik von Verfasserfragen in lateinischen Texten“. In: *Röllwagenbüchlein (FS Walter Röll)*. Hgg. Jürgen Jährling, Uwe Meves und Erika Timm. Tübingen: Niemeyer, 2002, 313–334.
- Vock, Walter E. „Ulman Stromeir (1329–1407) und sein Buch“. In: *Mitteilungen des Vereins für Geschichte Nürnberg* 29 (1928): 85–164.

THOMAS FOERSTER

Political Myths and Political Culture in Twelfth Century Europe

(Centre for Medieval Studies, University of Bergen, Norway)

The article examines the significance of political myths in high medieval Europe. For decades the phenomenon has been theoretically discussed in political and social sciences, philosophy, anthropology and literary studies, what has resulted in innumerable definitions of myth in general and political myth in particular. Most of these results are based on material from the 19th and 20th centuries. The strong scholarly focus on national myths emerging from these studies has sometimes resulted in somewhat restricted readings that are not entirely applicable to mythmaking in other historical periods or other societies. The 12th century produced very different forms of myth. Generally, it was a period of tremendous mythodynamics: the 12th-century Renaissance re-interpreted the classics, the preceding conversion of the European North and East added new myths to the historical landscape, the development of chivalrous ideals and vernacular literatures raised the acceptance for other, non-Latin traditions and particularly the crusades widened the horizon of European myth. The aim of this article is to enlarge the general theoretical understanding of political myth by surveying mythical expressions in historical and political writing during the 12th century, based in particular on the political use of the King Arthur narrative. Political myth is therein understood explicitly as part of political culture. These readings lead to a new interpretation of political myth and result in an important corrective to modern definitions and discussions of the subject. The article therefore explores earlier medievalist's views of myth; political myth as part of political culture; earlier theoretical discussions; more recent, namely functionalist definitions of myth; and the question what medieval texts can contribute to a modern theory of political myth.

I

In summer of 1190 King Richard I of England, the Lionheart, set out on the Third Crusade. The winter of that year he spent in southern Italy, where he ran into some disagreements with Tancred, the last of the Hauteville kings of Sicily. After riots broke out in Messina against the presence of the foreigners and after Richard captured the town, the two kings soon resolved their differences and concluded a pact. Their reconciliation is described by the chronicler Roger of Howden, who had accompanied Richard on his crusade. As was customary, the agreement was confirmed by an exchange of gifts. “On the fourth day the king of Sicily sent to the king of England many presents of great value, consisting of gold and silver, horses and silken cloths; but he would receive nothing from him except a little ring, which he accepted as a token of their mutual esteem. On the other hand, the king of England gave to King Tancred that most excellent sword which the Britons called “Caliburn”, and which had been the sword of Arthur, once the valiant king of England.”¹ This sword Roger writes about is none other than the famous Excalibur which the Lady of Lake held aloft from the bosom of the water and which signified the sovereignty of the mythical King Arthur.

This narrative was first recorded, or at least first written down by Geoffrey of Monmouth in the first half of the 12th century and gained immense popularity throughout the Middle Ages. In Latin and the vernacular all the well-known stories evolved around Arthur and his Knights of the Round Table and were to shape and dominate courtly literature for centuries. However, that this narrative was used or referred to in political terms, or more precisely in a political situation, can only be found on rare occasion. Latin historiography with its political agenda mostly refrained from making any mention of the stories themselves or their popularity.² The quoted account by Roger of Howden – written in the 1190s and thereby very soon after the related events – is one of the earliest references in Latin historiography.

At the same time, however, another English chronicler dismissed the stories around King Arthur as complete fabrication: William of Newburgh, also writing in the 1190s, almost began ranting about Geoffrey's book when he discussed it in the preface to his own: He mentions the unwarlike reputation the Britons had in his time as well as in earlier histories, and continues: "For the purpose of washing out those stains from the character of the Britons, a writer in our times has started up and invented the most ridiculous fictions concerning them, and with unblushing effrontery, extols them far above the Macedonians and Romans. He is called Geoffrey, surnamed Arthur, from having given, in a Latin version, the fabulous exploits of Arthur, drawn from the traditional fictions of the Britons, with additions of his own, and endeavored to dignify them with the name of authentic history."³ This (almost Rankean) 'authentic history' is what William reads in the works of the Venerable Bede, and since this historian did not discuss Arthur in detail, William dismissed the stories as mere lies, well-written lies, but lies nonetheless: "Moreover, no one but a person ignorant of ancient history, when he meets with that book which he calls the History of the Britons, can for a moment doubt how impertinently and impudently he falsifies in every respect. For he only who has not learnt the truth of history indiscreetly believes the absurdity of fable."⁴ Despite William's objections, the myth of King Arthur became one of the most popular throughout medieval Europe.⁵

In the general understanding a myth is a narrative that can have both positive and negative connotations, but that is essentially untrue. Therefore the use of the word myth often goes together with the word 'only' and in many cases it is used as an antithesis to the term 'reality'. This apparent dichotomy can already be found in the word's etymology and originally goes back to Greek antiquity, where *mythos* was mostly used as opposed to *logos*. In an *interpretatio christiana* these traits were later seen as representing the word of God (*logos*) and Greek philosophy perceived as pagan (*mythos*). This tradition might explain the aversion against myth in the West (Bottici, *Philosophy* 20-42; Cassirer, *Myth*, 53-60). William of Newburgh is part of this tradition. For him, the 'fables' are

decidedly untrue, and for this reason he has been hailed as a predecessor or even the father of modern historical criticism (Freeman 216). However, today one might say, if this makes him the predecessor of anybody, it would be of Leopold von Ranke. But since the positivistic question *Wie es eigentlich gewesen* does not bother historians of the 21st century as much as it did their predecessors in the 19th, Geoffrey's works are being approached with new and different questions. The historical school of Ranke and 19th-century positivism was by nature not interested in myth. Even though Ranke's contemporary Friedrich Nietzsche has already heavily criticized this school of thought and argued rather for a functional use of history and myth,⁶ the apparent antithesis of 'mythos and logos' was continued in historical and particularly medieval studies.⁷

As late as 1975 František Graus has discussed myth as a very ancient and fundamental form of historical remembering, but still drew a dividing line between myth and (learned) historical writing. Based on references akin to that from William of Newburgh's *Historia* he states that the Middle Ages was a period hostile to myth, where most chroniclers strove to eliminate mythical elements from their accounts (Graus 17-18). Gerd Althoff in a 1996 article has argued against Graus, particularly stressing the fundamentally different definitions of myth which had been forwarded in the meantime. In analyzing the forms and functions of myth he stressed their legitimizing potential and their tremendous importance within medieval concepts of the past.⁸ Althoff's article indicates the leap historians of medieval Europe have undertaken in studying historical memory. Still, while *memoria* has been the subject of various studies,⁹ the theoretical discussion of myth in general and political myth in particular has taken place outside medieval studies.

The examples Althoff mentions are all related to ideas of origins, not necessarily 'national' ideas only, but also dynastic or monastic ones, or those related to the foundation of a city. In so doing he continues a long-standing tradition in (not only) German medieval studies that emphasizes such origin myths and their legitimizing potential.¹⁰ Originally these studies seem inspired by Mircea Eliade, who in religious pheno-

menologies has drawn a general distinction between the sacred and the profane. Myth, in his reading, always refers to a supreme or supernatural being (and is therefore “a true history”), and always relates the story of beginnings, origins and creations: myth “is always an account of a creation” (Eliade, *Myth and Reality* 5-8, here 6).¹¹ Such sacred narratives are not only found in archaic societies, but also in modern totalitarian regimes (Eliade, *Myths, Dreams & Mysteries* 23-27).

It is this understanding of myth which appears to be most widely used in medieval studies. While many scholars study mythologies (like the Norse one), most readings of myth in the Middle Ages focus on origin myths¹² - which undoubtedly were very famous and important functional narratives in medieval writing¹³ – most prominently those of Troy.¹⁴ Some scholars of great renown have studied some political myths in particular, like Ernst Kantorowicz with *The King's Two Bodies*¹⁵ or Marc Bloch with *Les rois thaumaturges*.¹⁶ Still, medieval origin myths, popular though they were, are not the only forms of myths. Excalibur being given to Tancred of Sicily is only one example of a mythical reference that is not entirely sacred or a myth of origins. Moreover, since Althoff's article several publications from outside medieval studies have addressed the question of political myth with new conclusions which are widely disregarded by medievalist historians. For this reason a new approach to medieval myth seems necessary. In this article I would like to argue for a critical use of recent theories of myth in medieval studies. Their application to medieval material will further our understanding of medieval texts, as it will also contribute to some new theoretical aspects of myth. For a definition of political myth, however, these theories need to be summarized and put in the context of political culture.

II

The scene described by Roger of Howden is clearly one of political communication. In a ritualistic encounter which put an end to their hostilities Richard shows himself (i.e. Roger of Howden shows him) as a

modest king who honors his partner with the most exclusive gift. The message is clear: Richard communicates his *idoneitas* as king. It is a form of communication between Richard and Tancred, between Richard and the spectators, and between Roger of Howden and his readers. That Richard can pass on the sword of King Arthur also shows that he stands in his tradition. Thereby this expression of political communication should be seen as part of political culture. Before we can turn to definitions of myth in more detail, we have to look at recent discussions of political culture.

In the wake of World War II and the totalitarian experiences of the early 20th century, historians have turned away from politics only to return to the field decades later under new premises (Wood 392-94). Many scholars later studied government rather than the state; but much more important was the culturalist turn in creating new approaches to historical politics. It was not the élites of the state and their decisions any more; the field was widened in a culturalist understanding. The ‘political’ as the space where collectively binding rules were made (Stollberg-Rilinger 14) was understood as a communicative construct.¹⁷ This approach gained considerable importance in German historical studies, much more so than in Britain or France, where government and administration were studied much more than in Germany (e.g. Hollister/Baldwin). Generally, German scholars, compared to their Franco- and Anglophone colleagues, reacted rather late to the cultural turn, but then debated it all the more intensively (Tschopp 757-80; Kümin 132). One might speculate that the reason for the German focus on political culture rather than government was the lack of administrative sources for the medieval empire as compared to its western neighbors.

This cultural history of politics should not be (mis-)understood in juxtaposition to older results and conventional approaches in political history, but rather as complementary, as expanding the fields opened up by earlier political historians (Bösch/Domeier 580-82; Tschopp 592-601; Stollberg-Rilinger 10-13). Political culture therefore refers not only to the actual élites and their actions in the state, but operates with a wider field

of actors, namely by reading the political as a social communicative construct, a sphere in which the social discourses, negotiations, changes of mentalities, ideas, the “Rules of the Game” and also myths shape the actions and ideas of the élite as much as it shapes the actions and ideas of those the elite communicates their actions to. Such a wider field includes journalists and media specialists¹⁸ – if applied to the Middle Ages it therefore includes what Jan Assmann calls *Gedächtnisspezialisten* or ‘memory specialists’ (Assmann, *Gedächtnis* 54; Idem, *Memory* 39. Also cf. Assmann/Shortt), or, more precisely, myth-makers. In this setting, therefore, the cultural history of politics is generally a communicative approach. The cultural focus opens up for all kinds of communication, not only in terms of language and writing but also symbolic communication like rituals or representative as in architecture (Bösch/Domeier 581-82; Stollberg-Rilinger 15-17). Very generally political culture has been defined as “all human values, interactions and perceptions relating to the establishment of binding rules” (Kümin 132).

In a more precise synthesis of these studies one could formulate the following definition: Political culture is the interplay of political values, mentalities, ideas and myths and their expressions in different communicative forms and in different political situations. Such forms can be communication in language, but also through ritual, architecture, or clothing. This interdependent correlation of political mentalities and their expression is at the very center of political culture.¹⁹ Moreover, it should not be understood as a stable (let alone essentialist) concept: the values, mentalities and communications; generally, the consensus of how things political should be, should be done and should be expressed only comes to existence through constant re-examination and re-negotiation.²⁰ It is not coincidental that this communicative definition of political culture could be described in terms of *langue* (the aforesaid consensus and the mentalities, ideas and values) and *parole* (their communicative expressions through language, symbols, rituals or other forms).

Political myth is part of this *langue*; it is one of the symbolic forms expressed in political communication. It is within this frame of referen-

ce, as part of political culture, that we have to read political myth.²¹ Myth is one of the underlying ideas being expressed, just as political ideas or political values. Most expressions in political culture are intended to create legitimacy. This becomes apparent when applied to the Messina example: Richard appears as a legitimate successor of King Arthur's and as chivalrous example of courtly culture, merely by ritualistic allusion to the Arthurian myth. Myth can therefore be expressed in many communicative forms of political culture, including ritual.²² This shows the importance of including myth in the political *langue*, as part of political culture. As such, political myth also needs a more precise theoretical definition.

III

In social and cultural sciences myth has been the object of innumerable studies since the 20th century. Generally, the study of myth has resulted in vast numbers of interpretations and definitions – which would be impossible to enumerate.²³ A few theorists should be mentioned, though, which may have had no immediate influence on the definition of political myth but have been major contributors to the study of myth in general and therefore helped shape the foundations on which later definitions or theories of political myths were built. Mircea Eliade has been mentioned already. Much more influential than Eliade's readings, though, was 'the structural study of myth', most prominently forwarded by Claude Lévi-Strauss in his seminal 1955 eponymous study. For him, *mythos* and *logos* in their later understanding are not mutually exclusive; he does not see an opposition between archaic and scientific comprehension of the world (Lévi-Strauss, *Myth*). Myth is understood as a rational and strongly structured narrative which Lévi-Strauss studies as such. Based on linguistic definitions of phonemes or morphemes, he defines myth as consisting of different *mythèmes* – structural narrative elements which in various combinations form myth (Lévi-Strauss, "Study").²⁴ Such mythemes can be the basis for a phenomenology. As opposed to this morphologist understanding, other scholars have studied larger ele-

ments of myth. In poetological analyses Northrop Frye has identified several ‘generic plots’ and their use and re-use in literature (Frye, *Anatomy 162*),²⁵ or (building on C. G. Jung²⁶), the archetypes of literature (Frye, “Archetypes”). On similar foundations (both psychological and structuralist), Joseph Campbell in his famous study *The Hero with a Thousand Faces* described the ‘hero’s journey’ as what he calls a ‘monomyth’, a narrative structure present in a vast number of mythical narratives from around the world.²⁷

The events in Messina 1191 could be interpreted within mythological phenomenology or structural study; this, however, would only help explain the narrative of King Arthur which was referred to by handing over his alleged sword – be it as archetype, generic plot, monomyth, or the particular *mythèmes*. These theories might help put the Arthur myth in a systematized phenomenology, but fail to explain the particular situation as described by Roger of Howden – even though he clearly refers to a myth. In this situation of political myth, the study of the actual narrative which is being referred to – Arthur, Excalibur, and even the Lady of the Lake – is not of any central interest as Roger’s account and the gift ritual he describes does not go beyond a political reference to the narrative. As we have seen before, what Roger described was essentially an act of political or symbolic communication. This actual reference to the myth is therefore a communicative act between Richard, Tancred and the spectators as well as between Roger of Howden and his readers. Myths are thereby part of a greater communication and the reference to it, the gifting of Arthur’s sword, is a symbolic act.

Several theorists have studied myth mostly within the framework of symbols or communication. Most influential within this tradition, namely for political myth, was Ernst Cassirer’s posthumous 1946 monograph *The Myth of the State*. Before the rise of National Socialism and his own exile, Cassirer had developed a ‘Philosophy of Symbolic Forms’: Human understanding of the world was first and foremost determined by symbols.²⁸ Later he formed this philosophy of culture into a philosophical anthropology stating that it was primarily the use of symbols that sets

man apart from animal. Such symbolic forms could be language, religion, law, arts, or others – and also a myth itself. Myth was, in fact, the most central and fundamental of these: all other forms were in time developed from myth as a genuinely emotional mode of perception. Myth is the most archaic of them and as such is the origin of culture (Cassirer, *Myth* 3-49). For him it encompasses all forms of belief, religion, practices or ritual and is thereby opposed to Enlightenment and has to be overcome by rationality. It was this understanding of myth (and modernity's failure to overcome it) which he saw in practice in National Socialist propaganda and statehood, and which then kindled his interest in the functions of myths in society and politics, in the state.²⁹

As Cassirer's myth is seen as opposed to Enlightenment ideals, his monograph is first and foremost intended as a study of myth in the modern state. Of more general nature in a symbolic-communicative understanding were the *Mythologies* by Roland Barthes. In his most important essay, "Le mythe, aujourd'hui" he shifts the focus entirely on the expressional aspect of myth ("le mythe est une parole"; Barthes 215). He stated: "Myth is not defined by the object of its message, but by the way in which it utters this message".³⁰ For him everything that can be endowed with meaning could also be myth; i.e. not only narratives but also objects or images. For him, his study of 'Myth Today' was mainly criticism of bourgeois ideology. Based on de Saussure's theory of signs he analyzed the communicative sides of myth and interpreted it as a 'secondary semiological system'. The linguistic approach is enlarged by another layer. Language has a signifier and a signified. This layer he calls denotation: the lexical meaning. For myth these two form yet another layer of a new signifier: the connotation. A famous example is the bottle of wine. First of all these are words denoting a glass object filled with an alcoholic beverage. As myth, particularly in France it would also open for connotations of a bourgeois lifestyle (Barthes 213-68).

Applied to the Messina example this opens for different understanding of the myth: In Barthes' semiological system the sword *Excalibur* itself would be the myth – as has similarly already been noted by

Martianus Capella: “the remembrance of things is held by the images as though they were letters”.³¹ It is the handing over of this sword which refers to the myth of King Arthur and its popular appeal in the 12th century culture of nobility. Richard could prove himself as part of that culture that cherished the memory of Arthur and could show all the bystanders that he considered Tancred a worthy part of that culture, too. Similarly Frederick Barbarossa in his famous Mainz court of 1184 used chivalrous myths to show himself and his family as part of courtly culture.³²

Clearly myth fulfills a political function. For that reason most modern theorists define ‘political myth’ mostly by this function (Hein 44-45). This is, of course, not a new insight. Plato espoused myth in this manner (Bizeul, “Theorien” 16) and Livy stated that the accounts of earliest Roman history might not be true, but they sure have their uses (Liv. 1). In modern theory of myth it was a Marxist thinker who first explicitly and centrally studied the societal and political function of a myth: Georges Sorel. He defined myth by its function for the proletariat – particularly the myth of the general strike; not as a myth of origin, but as a predictive one of the violent resolution of class conflicts (Sorel, *Reflections*).³³ Such an understanding would be applicable to many medieval examples like the (political) myth of the apocalyptic last emperor.³⁴ Most influential in this reading was Bronislaw Malinowski’s strict functionalism in his interpretation of myth – which continued along similar lines as his predecessors’ but read myths consistently in terms of their function for society, be it “to fix custom, sanction modes of behaviour [or] dignify institutions”.³⁵ Myths are namely expressed in their performance.³⁶ This interpretation has dominated most later discussions of myth in general and political myth in particular.

Most recent studies of political myth in the context of its societal function were based on, and inspired by, two trends in cultural studies. One of them is represented by Eric Hobsbawm with his “invention of tradition” and Benedict Andersson with his “imagined communities” (Hein 30). The other, of comparable importance, is the study of “cultural me-

memory”, pioneered by Jan and Aleida Assmann.³⁷ Their readings gained particular importance in German social, cultural and historical studies and Assmann’s political-functionalist understanding of myth kindled several similar interpretations. In waves of theoretical discussions, political myth was studied by Anglophone scholars (Christopher G. Flood and Chiara Bottici) and by those writing in German and French (Heidi Heine-Kircher, Andreas Dörner, Karl-Joachim Hölkeskamp, Frank Becker and Yves Bizeul).

Jan Assmann gained particular prominence with his ground-breaking work on memory and myth in early societies. He defines two basic forms of collective memory: first, the communicative memory, mostly oral in nature and therefore transient and linked to generational memory (and forgetting); and second, the cultural memory, primarily transmitted in written form, and consciously shaped and influenced. This cultural memory forms the basis for a society’s memorial culture and its self-identification. Within this framework of collective memorial culture and the construction of identities, myth is of major importance, as it provides explanatory potential and formative power. Assmann reads myth not in juxtaposition to history; for him, myth is remembered history; remembered in the form of cultural memory: “The past that is fixed and internalized as foundational history is myth, regardless of whether it is fact or fiction.”³⁸ Moreover, this myth fulfills a clear function in societies: “Myth is a story one tells in order to give direction to oneself and the world – a reality of higher order, which not only rings true but also sets normative standards and possesses a formative power.”³⁹ This function of a myth he calls *mythomoteur* (Assmann, *Gedächtnis* 78-83). This mythomoteur can assume two forms: contra-present (i.e. the idea of a past genuinely different from a present perceived as deficient) and foundational (i.e. providing a long and legitimizing history for present concepts or institutions). Both these societal functions are essentially political.

IV

This functional interpretation has dominated most recent definitions of political myth, both based on Assmann's input and on others'. Yves Bizeul has listed four main functions of political myth (Bizeul, "Theorien" 21-32): to create significance, to integrate, to create legitimacy and to emancipate. Most recent theorists, however, put the strongest focus on the function of creating significance.⁴⁰ All four functions might have been at play, though, in Messina, even if the one of creating legitimacy was most important here, by associating the Arthur myth with the Plantagenet dynasty. The different functions have different importance in different situations. More generally: myth is a situational construct. Excalibur in Roger's account relates to the very particular situation of the treaty between Richard and Tancred.

However, legitimizing political myth could also develop a much more lasting effect. When – to mention a few examples from other areas of 12th-century Europe – King Magnus Erlingsson of Norway in the 1160s took the kingdom as a fief from the royal and dynastic saint Olaf Haraldsson; he not only obscured his own deficient dynastic legitimacy, he also started a tradition of rendering the Norwegian kingdom to St Olaf as feudal lord. In this form the myth of Olaf as the *rex perpetuus Norvegiae* also entered the Norwegian law of succession and was at least partly renewed with every coronation (Hoffmann 126. Cf. *Latinske Dokument* 58-62, here 60. Also cf. Bagge 165-70). When for the Norman kingdom of Sicily a *restitutio regni Sicilae* is invented, this also not only created much needed legitimacy for an entity without much of a historical tradition (Wieruszowski 51-53; Brown 202-4); it was also intended to serve the same function for later generations. These examples illustrate that a political myth can be constructed, but generally it is a narrative, transmitted with a stable core, but very variable in its margins, as it is subject to constant renewal in different political situations and in response to different political needs (Assmann, *Gedächtnis* 77). This reception and constant renewal is what Hans Blumenberg has called "work on myth" ("Arbeit am Mythos", Blumenberg 40-67).⁴¹ Jean-Jacques Wunen-

burger also stressed the constantly changing form of myths, which he discusses under the term *mytho-phorie*. He understands myth as an open narrative which adapts subsequently to different needs. Most recent theoretical discussions of myth move in this direction of studying the situational renewal or actualization (*Aktualisierung*) of myth.⁴²

Quite similarly Arthurian legend was not only mythically referred to in 1191, but rather became one of the most influential narratives in the Middle Ages (and beyond), with new functions in new situations.⁴³ In our case, this renewal appears on two different levels. On one it was Richard the Lionheart, the chivalrous king, who stood in the tradition of King Arthur. On the other it was Roger of Howden mentioning this episode and making use of the functional Arthur myth in the narrative structure of his chronicle. This fact evinces a general problem of studying political myth as a communicative part of political culture – a problem particularly Philippe Buc has pointed to for the study of medieval ritual. Not the rituals themselves can be studied, but only the historiographical narratives the sources provide about them, each following their own agenda (Buc, *Dangers*, most importantly 1-12; idem, “Political Ritual”). This warning applies to all forms of medieval political communication. Yet, in either case, in ritual and symbolic communication or in historiographical text, the Messina episode is an actualization of the Arthur and Excalibur myth. The two cases are most of all distinct by a different frame of reference.

Roger’s narrative not only relates the story of his chivalrous king Richard, it also responds to historiographical traditions, both in general structure and the particular way of representing the ritualistic gift exchange. One might even see it as part of a historiographical tradition of the gift ritual, as a ‘ritual in ink’, a term Mary Beard used to describe the Roman triumph (Beard 333). Some scholars have collected other references from medieval historiography describing a sword being handed over (van Eickels 339-40, n. 156, 371; also Warren 267-72) and read a ritualistic tradition (or rather a historiographical tradition of this ritual). Such interpretations are based on different sources where accepting a

sword is stated as creating a hierarchical relationship and is, in fact, understood as a submission. While this certainly could have been an intention in Roger's account (Warren 271-72), Tancred's case is still different. Reading a historiographical tradition of a sword-giving ritual involves two problems. First of all, such references stem from too different and too disparate regions and traditions of historical writing (e.g. tenth-century France with Richer of Reims and the Old Norse king's saga compilation *Fagrskinna* from the 13th century; van Eickels 339-40, with n. 156), to provide sufficient evidence for a historiographical tradition of this ritual with a generally accepted meaning. Furthermore, such a reading ignores the fact that it is not any sword which is being handed over; it is, after all, Excalibur. By giving him this sword Richard did not make Tancred his sword-bearer,⁴⁴ this gift rather vested both kings with extraordinary mythical prestige;⁴⁵ it is a clear reference to the Arthurian narrative.

It may be impossible to decide whether or not this incident did, in fact, occur in the way described by Roger of Howden.⁴⁶ However, there are several examples of the Plantagenets making political use of Arthurian legend – which at least opens for the possibility that Richard had presented a sword as being the sword of King Arthur. Arthurian writing had found patronage and support at the Angevin court.⁴⁷ Moreover, there are other references in the sources pointing to a Plantagenet interest in the tradition of King Arthur. Gerald of Wales relates that Henry II had found the mythical king's tomb in Glastonbury (the name is etymologically explained as a Saxon translation of 'Avalon'). Henry had become interested in the storyworld as he heard of Arthur from an old Briton singer of historic song) Gerald of Wales 191-93, here 192. Cf. Haug 105-7).

When originally conceived by Geoffrey of Monmouth, King Arthur was intended and worked as a historical figure to provide the Welsh with a glorious past (Gillingham, "Context", 39). Over time though, it developed such a massive popularity that it turned into a generally well-known narrative, not only in Britain, but all over Europe. Had it not been

known in Europe at the time, giving the alleged sword Excalibur to Tancred of Sicily would not have worked as political communication. The popularity in Britain itself is evidenced not only by the aforesaid William of Newburgh, but also by Gerald of Wales, in stating that “memory of the famous Arthur, once king of the Britons, cannot be suppressed”.⁴⁸ Arthurian legend had become a generally known narrative, available for almost anyone to use as political myth. The Angevins successfully appropriated the myth for their own use.⁴⁹ As such, a myth – more precisely: a successfully appropriated myth – is part of Bourdieu’s concept of symbolic capital.

In the course of such reappropriations the mythical narrative itself might change marginally, while on the other hand the function it fulfills, and the significance (or legitimacy) it creates can be totally reversed. Apart from the Arthur narrative being used to legitimize Norman-Angevin power there are several other examples to be found from all periods of history. Different appropriations could even create entirely different mythical narratives. The historical figure of Attila the Hun could appear in vernacular traditions as a wise and just ruler of a large empire whose court assembles all heroes of this literary tradition. This made him an eastern equivalent of King Arthur. In Latin historiography, however, his myth maintained the negative characteristics of the *flagellum dei*.⁵⁰ Another example of a myth’s appropriation inverting its significance can be found in the late 12th century, when the Hohenstaufen emperor Henry VI conquered the Kingdom of Sicily.⁵¹ There he met with the theologian and prophet Joachim of Fiore (as Richard the Lionheart had in Messina as well; Roger of Howden 75). In Joachim’s theological system the Hohenstaufen emperor and namely Henry featured as the *alter Nabuchodonosor*, the new Nebuchadnezzar. While this was probably not a very favorable attribution, the emperor still supported Joachim in all his endeavors and clearly embraced the myth of the biblical king. It gave him the opportunity to present himself as the good ruler, who, unlike the biblical Nebuchadnezzar, did listen to the prophet, and therefore succeeded. Again, the appropriation of a myth inverted its sig-

nificance. It is for the same reason that Arthur, king of the Britons, could become “the valiant king of England”.⁵²

V

It is the medievalist’s privilege to study appropriations, actualizations and renewals of myths *à la longue*, in constantly new political situations and permanently adapting to new political needs.⁵³ Nonetheless, only a few medievalists applied modern theories of myth to medieval material.⁵⁴ For that reason, none of the earlier and most recent theorists of political myth are medievalists: Jan Assmann is Egyptologist, Karl-Joachim Hölkeskamp is a historian of Antiquity, while most others, like Yves Bizeul, Heidi Hein-Kircher, Andreas Dörner and Frank Becker work on the Early Modern Period and 19th-20th century history. Theoretical contributions on political myth, such as the work of Christopher G. Flood or Chiara Bottici, approach the subject from the perspective of political sciences or philosophy and in very general terms. In some cases historians of the Middle Ages have worked in similar directions, examining political uses of the past.⁵⁵ Theoretical discussion of myth, however, could further such studies considerably.

Medieval political culture offers an abundance of political myth. In many regards the medieval making of myths, their use and their actualization (*mythopoesis*, *mythomoteur* and *mytho-phorie*) differs considerably from their classical and modern counterparts. The Middle Ages, and particularly the 12th century, witnessed tremendous dynamics and unparalleled innovations in myth. The period was at the very center of various mythological developments as biblical and hagiographical narratives lost their almost exclusive importance they had in the Early Middle Ages (Althoff 13. Cf. here Graus 17-18), as the Renaissance of the 12th century re-kindled interest in classical myths (such as the Trojan origins), as new narratives emerged (such as the “Matter of Britain” and ultimately, in this case, Excalibur in the hands of Tancred) and as vernacular traditions were increasingly put into writing. The recent christianization of Nor-

thern and Central Europe had brought entirely new narratives into the reservoir of European myths (Mortensen).

All these storyworlds were at times restricted to local importance, at times combined and recombined with other myths or translated into new media, and at others actualized with reference to entirely different needs or appropriated in various political situations. An author like Godfrey of Viterbo could combine biblical, Trojan, Roman, Langobard, German and British myths into a more or less coherent universalist rendering of the world.⁵⁶ Saxo Grammaticus translated Danish myths into a Roman version of Nordic history (Friis-Jensen; Foerster, *Vergleich* 134-45). Other authors imported classical myths into their own sphere, as did the anonymous *Historia Norwegie* in locating Scylla and Charybdis in a Norwegian fjord (*Historia Norwegie* 56. Foerster, *Vergleich* 107, 181). Local and vernacular traditions could be combined with classical ones: thus every people or dynasty could claim Trojan or even Scythian origins – as in the Hungarian case where the historiographer then stresses that these Scythians had defeated the Trojans on several occasions (*Gesta Hungarorum* 56). Medieval rulers had already turned mythical: Charlemagne is an example of disputed reappropriations as his historical tradition was claimed by both the kings of France and by Frederick Barbarossa (in his canonization of the emperor in 1165).⁵⁷ Furthermore his myth served the legitimacy of crusades (Gabriele 97-159).

The 12th-century Renaissance, the rise of peripheral storyworlds like the ‘Matter of Britain’ and northern and central European myths, the emergence of vernacular literary traditions and the continued importance of biblical and hagiographical narratives: all these myths, both in isolation and combination – were continued and constantly actualized over the late Middle Ages and heavily influenced the myths used in 19th and 20th-century ideologies. However, this apparent continuity is not reflected in the use of myths in both periods. Theorists of myth writing in the wake of World War II, like Max Horkheimer, Theodor Adorno and Ernst Cassirer had to explain the fundamental importance of myth that had developed in totalitarian ideologies against the assumption that En-

lightenment had created a world of reason without myth. Such readings are reflected in the Weberian term *disenchantment*. This term has also been used by Stefan Weinfurter for the time of the 11th and 12th centuries (Weinfurter, *Canossa* 207-8), and rightfully so. It is therefore possible to draw parallels between the disenchanted worlds of the High Middle Ages and Modernity. Some theorists have even assumed continuities in this regard. Already Joseph Campbell saw the origins of Western individualism and ‘dissociation’ in 12th century myths (Campbell, *Creative Mythology*, 5 and 392-94. Cf. Manganaro 180-81). These parallels, however, are only part of the picture. Much more important are the differences between 12th and 20th-century use of myths. Theories developed by 19th and 20th-century historians often define myth in relation to (or distinction from) ideology. Yves Bizeul illustrates the interrelation of myth (as a narrative of the past) and utopia (as one of the future), which together constitute ideology (Bizeul, “Politische Mythen”, most importantly 20). Political scientist Christopher G. Flood places political myth at the intersection of the theory of sacred myth and the theory of ideology (Flood 5): “Political ideologies are the counterparts of religious belief systems – with which they coexist in varying degrees of dependence, collaboration or rivalry in modern societies” (Flood 275). Political myth is to be seen as part of these dependences, collaborations and rivalries. For this reason political myth has a very strong sacred dimension. While this is certainly true for 20th-century ideologies, and has thus already been argued by Mircea Eliade and others,⁵⁸ medieval myth was slightly different.

Most scholars, originally based on Eliade, argue that myth narrates origins; a political myth the origins of a political community.⁵⁹ Excalibur in Messina, however, does not relate the cosmogony of the Angevin empire, but rather one of several possible – and not necessarily original – roots of Plantagenet kingship. Myth, therefore, provides origins or legitimacy not only for communities or groups, but also for institutions or concepts and configurations of order.⁶⁰ Moreover, the Messina example illustrates that the sacral dimension theorists have read in ideological myths of the 19th and 20th centuries (Bizeul, “Theorien” 17) is not always

found in medieval examples. The myth of King Arthur, to return to this example, responded more to a secular aristocratic world view which in part was very different from that propagated by clerical writers of the time (Koziol 66-76). Even so, it is well-known that in the Middle Ages, and despite disenchantment also in the 12th century, politics and religion permeated one another, much more so than modern scholars would admit for post-Enlightenment periods. While this would lead us to expect much more sacrality in medieval political myth, the Messina account illustrates the exact opposite. It was precisely due to this permeation that political myth could be more open to all the influences arising in this time and could develop a very secular nature and functionality. Therefore, the mythodynamics of the high Middle Ages allow for insights into general and theoretical aspects of political myth. Medievalists have much to offer to and even more to gain from a theory of political myth.

THOMAS FOERSTER

¹ Roger of Howden 97: *Quarta autem die rex Siciliae dona multa et magna, in auro et argento, et equis, et pannis sericis, misit regi Angliae; sed ipse nihil inde recepit praeter annulum quendam parvulum, quam in signum mutuae dilectionis accepit. Haec contra rex Angliae dedit regi Tancredo gladium illum optimum quem Brittones Caliburne vocant, qui fuerat gladius Arturi, quondam nobilis regis Angliae.* Trans. Riley 194. On this episode cf. Warren.

² Generally on its use in the High and Late Middle Ages see Finke/Shichtman.

³ William of Newburgh 3-4: *At contra quidam nostris temporibus pro expiandis his Britonum maculis scriptor emersit, ridicula de eisdem figmenta contexens, eosque longe supra virtutem Macedonum et Romanorum impudenti vanitate attollens. Gaufridus his dictus est, agnomen habens Arturi; pro eo quod fabulas de Arturo, ex priscis Britonum figmentis sumptas et ex proprio auctas, per superductum Latini sermonis colorem honesto historiae nomine palliavit.* Trans. Stevenson 398.

⁴ William of Newburgh 5: *Præterea in libro suo, quem Britonum historiam vocat, quam petulanter et quam impudenter fere per omnia mentiatur, nemo nisi veterum historiarum ignarus, cum in librum illum inciderit, ambigere sinitur. Nam qui rerum gestarum veritatem non didicit, fabularum vanitatem indiscrete admittit.* Trans. Stevenson 399. On William's discussion of Geoffrey see Partner 62-68; Finke/Shichtman 39-40.

⁵ For an overview see Lacey and Haug.

⁶ Generally on Nietzsche's notion of myth see Grottanelli. Also cf. Oexle 18.

⁷ Cf. the use of the term in various contributions to the volume *Misconceptions about the Middle Ages*.

⁸ Also cf. the respective articles in the collected volume *Medieval Concepts of the Past*.

⁹ Cf. the overview in Oexle, 3-11 and Borgolte.

¹⁰ Next to Althoff and also Graus see also the relevant articles in: *Herkunft und Ursprung*, ed. Wunderli.

¹¹ On Eliade's concept of myth see also Ellwood 79-126; Strenski 70-128

¹² See the articles in the volume *Herkunft und Ursprung*, ed. Wunderli. For England s. also Brooks, Anglo-Saxon Myths.

¹³ For an overview cf. Plassmann and the volume *Herkunft und Ursprung*, ed. Wunderli.

¹⁴ For some high medieval examples of Trojan origin myths cf. Wolf.

¹⁵ Also cf. Kantorowicz, "Mythenschau", on the discussion regarding his 'mythical' biographical rendering of Frederick II.

¹⁶ Cf. Bottici, *Philosophy* 2.

¹⁷ One of the earliest contributions based on these ideas was Lynn Hunt's study of the French revolution; cf. her definition: "values, expectations and implicit rules that expressed and shaped collective intentions and actions"; Hunt 12. On her approach see also Bösch/Domeier 578 and Stollberg-Rilinger 21.

¹⁸ Generally see Bösch/Domeier 580.

¹⁹ See e.g. Stollberg-Rilinger 15-18.

²⁰ See e.g. Bösch/Domeier 579: "The cultural history of politics thus emphasises researching methodologically the process of negotiation through and by which cultural interpretations occur, including spaces of communication, mediums, rituals, symbols or gestures".

²¹ Similarly cf. Hölkeskamp.

²² On the entirely different readings of the old Myth and Ritual school see Bascom, Burkett and cf. below, n. 56. Also cf. Bizeul, "Theorien".

²³ For an overview cf. the collections *Myth*, ed. Segal, *Texte*, ed. Barner et al., and *Mythos*, ed. Bohrer. For earlier approaches cf. *Eröffnung*, ed. Kerényi. Some overview is provided by Tudor and Bottici, *Philosophy* 151-77.

²⁴ On Lévi-Strauss' comprehension of myth cf. Strenski 129-93.

²⁵ Generally of Frye's understanding of myth cf. Manganaro 111-50 and particularly Russell.

²⁶ Cf. Russell 116-22. For Jung see also Ellwood 37-77.

²⁷ Campbell, *Hero* 23. On Campbell see Ellwood 127-69 and Manganaro 151-85

²⁸ Cf. Bottici, *Philosophy* 151-59 and Verene. For a later, similar reading cf. Burke.

²⁹ On Cassirer's readings see Bottici, *Philosophy*, 151-59; Eadem, "Philosophies", 367-71; Strenski 13-41.

³⁰ Barthes 215-16: "Le mythe ne se définit pas par l'objet de son message, mais par la façon don't il le profère". Trans. in *Myth*, ed. Segal (vol. 3), 243. Also cf. Moriarty and Stivale.

³¹ Cf. Clanchy 38. For a similar sword in the 'theatre of memory' cf. *ibid.* 35-43.

³² See particularly Lubich.

³³ Also cf. Sorel's collection ed. by Stanley. On Sorel's definitions of myth see Stanley 39-47; Strenski 164-68; Bottici, *Philosophy* 159-64; Eadem, "Philosophies" 371-74.

³⁴ On this myth cf. Möhring.

³⁵ See generally Strenski 42-69, here 53.

³⁶ In this reading Malinowski's contributions were also part of the 'Myth and Ritual' debate. The interpretation suggested here (myth can only be understood as part of political culture) certainly has intersections with some contributions there, but as that debate mostly discussed sacred myths and rituals (s. above, n. 22), the similarities are, in fact, rather few.

³⁷ Assmann, *Gedächtnis*. In 2011 a much needed English translation of Assmann's seminal book was published, see Assmann, *Memory*. On Assmann's influence in medieval studies cf. Oexle 11-24.

³⁸ Assmann, *Gedächtnis* 76. "Vergangenheit, die zur fundierenden Geschichte verfestigt und verinnerlicht wird, ist Mythos, völlig unabhängig davon, ob sie fiktiv oder faktisch ist". (Trans. Assmann, *Memory* 59).

³⁹ Assmann, *Gedächtnis* 76: "Mythos ist eine Geschichte, die man sich erzählt, um sich über sich selbst und die Welt zu orientieren, eine Wahrheit höherer Ordnung, die nicht einfach nur stimmt, sondern darüber hinaus auch noch normative Ansprüche stellt und formative Kraft besitzt." (Trans. Assmann, *Memory* 59-60).

⁴⁰ Cf. Dörner 42: "narrative Sinngebilde mit einem kollektiven, auf das grundlegende Ordnungsproblem sozialer Verbände bezogenen Wirkungspotential"; Becker 131: "Erzählungen, die auf das politisch-soziale Geschehen gemünzt sind und diesem Geschehen eine spezifische Bedeutung verleihen"; Hein-Kircher, "Definition" 149: "Unter einem Mythos ist eine sinnstiftende Erzählung zu verstehen, die Unbekanntes oder schwer zu erklärendes vereinfacht mit Bekanntem erklären will". Cf. also Bottici, *Philosophy* 201: "Political

myths are narratives that coagulate and reproduce significance” and Assmann, *Gedächtnis* 77.

⁴¹ On Blumenberg cf. Bottici, “Rethinking” 317-19.

⁴² Cf. the collected volume *Mythenaktualisierungen*.

⁴³ For an overview see Finke/Shichtman.

⁴⁴ Cf. van Eickels 371.

⁴⁵ As such it has been interpreted by Mason 126-31 and Gillingham, *Richard* 181.

⁴⁶ On this question cf. Warren 271-72.

⁴⁷ On the importance of the patronage of Henry II and Eleanor of Aquitaine cf. Aurell and Gillingham, “The Cultivation” and Aurell.

⁴⁸ Gerald of Wales 191: *Arthuri quoque Britonum Regis inclyti memoria est non suppressenda*.

⁴⁹ The concept of reappropriation of myth goes back to Hans Blumenberg; cf. Bottici, *Philosophy* 7.

⁵⁰ Cf. Springeth and Nemeskürty.

⁵¹ For this example see Foerster, “Prophet”. Also cf. Brown 209-10.

⁵² See above, n. 1: *nobilis re[x] Angliæ*

⁵³ For the Arthur myth cf. Finke/Shichtman. For another example cf. Foerster, “Ordeal”.

⁵⁴ One example is Wolf. Assmann’s concept of cultural memory at least gained some importance in medieval studies; cf. Oexle 11-24.

⁵⁵ See Brown (for the example of the Norman kingdom of Sicily).

⁵⁶ Generally cf. Mulder-Bakker.

⁵⁷ Cf. Lohrmann.

⁵⁸ See note 11.

⁵⁹ Cf. Bizeul “Theorien” 16-17.

⁶⁰ For these terms (“Ordnungskonzeptionen” and “Ordnungskonfigurationen”) see Weinfurter/Schneidmüller.

Bibliography

- Althoff, Gerd. "Formen und Funktionen von Mythen im Mittelalter." *Mythos und Nation: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*. Vol. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. 11-33.
- Assmann, Aleida and Linda Shortt. "Memory and Political Change: Introduction." *Memory and Political Change*. Ed. Aleida Assmann and Linda Shortt. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012. 1-14.
- Assmann, Jan. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge UP, 2011.
- . *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. 4th ed. Munich: C.H. Beck 2002.
- Aurell, Martin. "Henry II and Arthurian legend." *Henry II: New Interpretations*. Ed. Christopher Harpber-Bill and Nicholas Vincent. Woodbridge: Boydell, 2007. 362-94.
- Bagge, Sverre. *From Viking Stronghold to Christian Kingdom: State Formation in Norway, c. 900-1350*. Copenhagen: Museum Tusulanum 2009.
- Barthes, Roland. *Mythologies*. Paris: Éditions du Seuil, 1957.
- Bascom, William. "The Myth-Ritual Theory." *Myth: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. Vol. 2. Ed. Robert A. Segal. London: Routledge, 2007. 64-78.
- Beard, Mary. *The Roman Triumph*. Cambridge, MA: Harvard UP, 2007.
- Becker, Frank. "Begriff und Bedeutung des politischen Mythos." *Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?* Ed. Barbara Stollberg-Rilinger. Berlin: Duncker & Humblot, 2005. 129-48. *Zeitschrift für Historische Forschung*, Beiheft 35.
- Bizeul, Yves. "Politische Mythen." *Politische Mythen im 19. und 20. Jahrhundert in Mittel- und Osteuropa*. Ed. Heidi Hein-Kircher and Henning Hahn. Tagungen zur Ostmitteleuropa-Forschung, 24. Marburg: Herder-Institut, 2006. 3-14.

Political Myths

- . “Theorien der politischen Mythen und Rituale.” *Politische Mythen und Rituale in Deutschland, Frankreich und Polen*. Ed. Yves Bizeul. Berlin: Duncker & Humblot, 2000. 15-39. *Ordo Politicus* 34.
- Bloch, Marc. *Les rois thaumaturges: étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*. (1924). Paris: Gallimard, 1998.
- Blumenberg, Hans. *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- Borgolte, Michael. “Memoria: Zwischenbilanz eines Mittelalterprojekts.” *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 46 (1998): 197-210.
- Bösch, Frank/Domeier, Norman. “Cultural history of politics: concepts and debates.” *European Review of History: Revue européenne d’histoire* 15 (2008): 577-86.
- Bottici, Chiara. “Philosophies of Political Myth, a Comparative Look Backwards: Cassirer, Sorel and Spinoza.” *European Journal of Political Theory* 8 (2009): 365-82
- . *A Philosophy of Political Myth*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge UP, 2010.
- and Benoît Challand. “Rethinking Political Myth: The Clash of Civilizations as a Self-Fulfilling Prophecy.” *European Journal of Social Theory* 9 (2006): 315-36.
- Brooks, Nicholas. *Anglo-Saxon Myths: State and Church, 400-1066*. London: Hambledon, 2000.
- Brown, T.S. “The Political Use of the Past in Norman Sicily.” *The Perception of the Past in Twelfth-Century Europe*. Ed. Paul Magdalino. London: Hambledon, 1992. 191-210.
- Buc, Philippe. “Political rituals and political imagination in the medieval West from the fourth century to the eleventh.” *The Medieval World*, ed. Peter Linehan and Janet L. Nelson. London: Routledge 2001. 189-213.
- . *The Dangers of Ritual: Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*. Princeton: Princeton UP, 2001.

- Burke, Kenneth. "Myth, Poetry and Philosophy." *The Journal of American Folklore* 73 (1960): 283-306.
- Burkert, Walter. "Myth and Ritual." *Myth: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. Vol. 2. Ed. Robert A. Segal. London: Routledge, 2007. 97-102.
- Campbell, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces*. 3rd ed. Novato, CA: New World Library, 2008.
- . *The Masks of God. Vol. 4: Creative Mythology*. New York: Viking P, 1968.
- Cassirer, Ernst. *The Myth of the State*. New Haven: Yale UP, 1946.
- Clanchy, M. T. *From Memory to Written Record: England 1066-1307*. 2nd ed. Oxford: n.p., 1993.
- Die "Gesta Hungarorum" des anonymen Notars: die älteste Darstellung der ungarischen Geschichte. Ed. Gabriel Silagi and László Veszprémy. Sigmaringen : J. Thorbecke, 1991. Ungarns Geschichtsschreiber 4. <http://www.worldcat.org/title/gesta-hungarorum-des-anonymen-notars-die-aelteste-darstellung-der-ungarischen-geschichte/oclc/029839148>.
- Dörner, Andreas. *Politischer Mythos und symbolische Politik: Sinnstiftung durch symbolische Formen am Beispiel des Hermannmythos*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995
- Eliade, Mircea. *Myth and Reality*. London: George Allen and Unwin, 1964.
- . *Myths, Dreams and Mysteries: The Encounter Between Contemporary Faiths and Archaic Reality*. Trans. Philip Mairet. London: Collins, 1974.
- Ellwood, Robert. *The Politics of Myth: A Study of C.G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*. Albany: State U of New York P, 1999.
- Finke, Laurie A. and Martin B. Shichtman. *King Arthur and the Myth of History*. Gainesville et al.: Florida UP, 2004.
- Flood, Christopher G. *Political Myth: A Theoretical Introduction*. 2nd ed. New York: Routledge, 2002.

- Foerster, Thomas. "Der Prophet und der Kaiser: Staufische Herrschaftsvorstellungen am Ende des 12. Jahrhunderts." *Staufisches Kaisertum im 12 Jahrhundert: Konzepte – Netzwerke – Politische Praxis*. Ed. Stefan Burkhardt et al. Regensburg: Schnell & Steiner, 2010. 253-76.
- . "Poppo's Ordeal and the Conversion of the Danes: The Transition of a Myth in Latin and Old Norse Historiography." *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 39/156 (2009): 28-45.
- . *Vergleich und Identität, Selbst- und Fremddeutung im Norden des hochmittelalterlichen Europa*. Berlin: Akademie Verlag, 2008. Europa im Mittelalter 14.
- Freeman, Edward A. "Mr. Froude's Life and Times of Thomas Becket." *Contemporary Review* 33 (1878): 213-41.
- Friis-Jensen, Karsten. "Saxo Grammaticus's Study of the Roman Historiographers and his Vision of History." *Saxo Grammaticus: Tra storiografia e letteratura*. Ed. Carlo Santini, Rome: Il Calamo, 1992. 61-81.
- Frye, Northrop. "The archetypes of literature." *Myth: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. Ed. Vol. 2. Robert A. Segal. London: Routledge, 2007. 146-58.
- . *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton: Princeton UP, 1957.
- Gabriele, Matthew. *An Empire of Memory: The Legend of Charlemagne, the Franks, and Jerusalem before the First Crusade*. Oxford: Oxford UP, 2011.
- Gerald of Wales: *Giraldus Cambrensis. De instructione principum libri III*. London: Anglia Christiana, 1846.
- Gillingham, John. "The context and purposes of Geoffrey of Monmouth History of the Kings of Britain." John Gillingham. *The English in the Twelfth Century: Imperialism, National Identity and Political Values*. Woodbridge: Boydell, 2000. 19-39.
- . "The Cultivation of History, Legend, and Courtesy at the Court of Henry II." *Writers of the Reign of Henry II: Twelve Essays*. Ed. Ruth Kennedy and Simon Meecham-Jones. New York: Palgrave MacMillan, 2006. 25-52.

- . *Richard Coeur de Lion: Kingship, Chivalry and War in the Twelfth Century*. London: Hambledon, 1994.
- Graus, František. *Lebendige Vergangenheit: Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter*. Cologne: Böhlau, 1975.
- Grottanelli, Cristiano. "Nietzsche and myth." *Myth: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. Vol. 3. Ed. Robert A. Segal. London: Routledge, 2007. 448-65.
- Haug, Walter. "König Artus: Geschichte, Mythos, Funktion." *Mythen Europas: Schlüsselfiguren der Imagination. Mittelalter*. Ed. Michael Neumann. Regensburg: Friedrich Pustet, 2004. 104-25.
- Hein, Heidi. "Historische Mythos- und Kultforschung. Thesen zur Definition, Vermittlung, zu den Inhalten und Funktionen von historischen Mythen und Kulten." *Mythos 2* (2006): 30-45.
- Hein-Kircher, Heidi. "Zur Definition, Vermittlung und Funktion von politischen Mythen." *2000 Jahre Varusschlacht: Mythos*. Stuttgart: Theiss, 2009. 149-54.
- Herkunft und Ursprung: Historische und mythische Formen der Legitimation*. Ed. Peter Wunderli. Sigmaringen: Thorbecke, 1994.
- Historia Norwegie*. Ed. Inger Ekrem and Lars Boje Mortensen. Trans. Peter Fisher. Copenhagen: Museum Tusulanum, 2003.
- Hoffmann, Erich. "Eight: Coronation and Coronation Ordines in Medieval Scandinavia." *Coronations: Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*. Ed. János M. Bak. Berkeley: California UP. 125-51.
- Hölkeskamp, Karl-Joachim. "Mythos und Politik – (nicht nur) in der Antike: Anregungen und Angebote der neuen „historischen Politikforschung“." *Historische Zeitschrift* 288 (2009): 1-50.
- Hollister, C. Warren and John W. Baldwin. "The Rise of Administrative Kingship: Henry I and Philip Augustus." *The American Historical Review* 83 (1978): 867-905.

Political Myths

- Horkheimer, Max and Theodor W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Frankfurt: S. Fischer, 1969.
- Hunt, Lynn. *Politics, Culture and Class in the French Revolution*. Berkeley: California UP, 1984.
- Kantorowicz, Ernst. "Mythenschau: Eine Erwiderung." *Historische Zeitschrift* 141 (1930): 457-71.
- . *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Princeton UP, 1957.
- Kerényi, Karl, ed. *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos: Ein Lesebuch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967. Wege der Forschung 20.
- Koziol, Geoffrey. "Political culture." *France in the Central Middle Ages, 900-1200*. Ed. Marcus Bull, Oxford: Oxford UP, 2002. 43-76.
- Kümin, Beat. "Review Article: Political Culture in the Holy Roman Empire." *German History* 27 (2009): 131-44.
- Lacy, Norris J. "König Artus: Mythos und Entmythologisierung." *Mittelalter-Mythen, 1: Herrscher, Helden, Heilige*. Ed. Ulrich Müller and Werner Wunderlich. St. Gallen: Constance UP, 1996. 47-63.
- Latinske dokument til norsk historie fram til år 1204*. Ed. Eirik Vandvik. Oslo: Det norske samlaget, 1959.
- Lévi-Strauss, Claude. "The Structural Study of Myth." *Myth: A Symposium*. Ed. Thomas A. Sebeok. Bloomington: Indiana UP, 1971. 81-106.
- . *Myth and Meaning*. London: Routledge, 2001.
- Lohrmann, Dietrich. "Politische Instrumentalisierung Karls des Großen durch die Staufer und ihre Gegner." *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 104-105 (2003): 95-112.

- Lubich, Gerhard. "Das Kaiserliche, das Höfische und der Konsens auf dem Mainzer Hoffest (1184). Konstruktion, Inszenierung und Darstellung gesellschaftlichen Zusammenhalts am Ende des 12. Jahrhunderts." *Staufisches Kaisertum im 12. Jahrhundert: Konzepte – Netzwerke – Politische Praxis*. Ed. Stefan Burkhardt, Thomas Metz, Bernd Schneidmüller and Stefan Weinfurter. Regensburg: Schnell & Steiner, 2010. 277-94.
- Malinowski, Bronislaw. "Myth in primitive psychology." *Myth: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. Vol. 3. Ed. Robert A. Segal. London: Routledge, 2007. 124-60.
- Manganaro, Marc. *Myth, Rhetoric, and the Voice of Authority: A Critique of Frazer, Eliot, Frye, & Campbell*. New Haven: Yale UP, 1992.
- Mason, Emma. "The Hero's Invincible Weapon: an Aspect of Angevin Propaganda." *The Ideals and Practice of Medieval Knighthood III*. Ed. Christopher Harper-Bill and Ruth Harvey. Woodbridge: Boydell, 1990. 121-37.
- Medieval Concepts of the Past: Ritual, Memory, Historiography*. Ed. Gerd Althoff, Johannes Fried and Patrick J. Cambridge: Cambridge UP, 2002. <http://www.amazon.com/Medieval-Concepts-Past-Historiography-Publications/dp/0521780667>.
- Misconceptions about the Middle Ages*. Ed. Stephen J. Harris and Bryon L. Grigsby. Routledge Studies in Medieval Religion and Culture, 7. New York: Routledge, 2007.
- Möhring, Hannes. *Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung*. Stuttgart: Thorbecke, 2000. *Mittelalter-Forschungen* 3.
- Moriarty, Michael. "Myths for Barthes." *Myth: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. Vol. 3. Ed. Robert A. Segal. London: Routledge, 2007. 265-76.
- Mortensen, Lars Boje. "Sanctified Beginnings and Mythopoeitic Moments: The First Wave of Writing on the Past in Norway, Denmark, and Hungary, c. 1000-1230." *The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (c. 1000-1300)*. Ed. Idem. Copenhagen: Museum Tusulanums Forlag, 2006. 247-73.
- Mulder-Bakker, A. M. "A Pantheon full of examples. The World chronicle of Godfrey of Viterbo." *Exemplum et Similitudo: Alexander the Great and other heroes as points of*

Political Myths

- reference in medieval literature*. Ed. W. J. Aerts and M. Gosman. Groningen: Egbert Forsten, 1988. 85-98.
- Myth: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. 4 vols. Ed. Robert A. Segal. London: Routledge, 2007.
- Mythenaktualisierungen: Tradierungs- und Generierungspotentiale einer alten Erinnerungsform*. Ed. Stephanie Wodianka and Dietmar Rieger. Berlin: Walter de Gruyter, 2006. *Medie and Cultural Memory* 4.
- Mythos und Moderne*. Ed. Karl Heinz Bohrer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- Nemeskürty, István. "Attila (I): Hunnen und Magyaren. Der ungarische Attila." *Mittelalter-Mythen, 1: Herrscher, Helden, Heilige*. Ed. Ulrich Müller and Werner Wunderlich. St. Gallen: Constance UP, 1996. 21-27.
- Nietzsche, Friedrich. *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. Ditzingen: Reclam, 1986.
- Oexle, Otto Gerhard. "Memoria und Kulturelles Gedächtnis. Kulturwissenschaftliche Ausblicke auf Mittelalter und Moderne." *Quaestiones Medii Novae* 8 (2003): 3-24.
- Partner, Nancy F. *Serious Entertainments: The Writing of History in Twelfth-Century England*. Chicago: Chicago UP, 1977.
- Plassmann, Alheydis. *Origo gentis: Identitäts- und Legitimitätsstiftung in früh- und hochmittelalterlichen Herkunftserzählungen*. Berlin: Akademie Verlag, 2006. *Orbis mediaevalis* 7.
- Ricoeur, Paul. "Introduction: the symbolic function of myths." *Myth: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. Vol. 3. Ed. Robert A. Segal. London: Routledge, 2007. 437-47.
- Riley, Henry T., trans. *The Annals of Roger of Howden*. Vol. 2. London: n.p., 1853.
- Roger of Howden. *Chronica Magistri Rogeri de Houedene*. Vol. 3. Ed. William Stubbs. London: n.p. 1870. *Rerum Britannicarum medii ævi scriptores*, Rolls series 51.

- Russell, Ford. *Northrop Frye on Myth: An Introduction*. New York: Garland, 1998.
- Schneidmüller, Bernd and Stefan Weinfurter. "Ordnungskonfigurationen: Die Erprobung eines Forschungsdesigns." *Ordnungskonfigurationen im hohen Mittelalter* Ed. Bernd Schneidmüller and Stefan Weinfurter. Ostfildern: Jan Thorbecke, 2006. 7-18. Vorträge und Forschungen 64.
- Sorel, Georges. *From Georges Sorel: Essays in Socialism and Philosophy*. Ed. John L. Stanley. Trans. John and Charlotte Stanley. New Brunswick: Transaction Books, 1987.
- . *Reflexions sur la violence*. 7th ed. Paris: Riviere, 1930. Etudes sur le devenir social 4.
- Springeth, Margarete. "Attila (II): Der Attila-Mythos in der nordischen und in der deutschen Literatur." *Mittelalter-Mythen, 1: Herrscher, Helden, Heilige*. Ed. Ulrich Müller and Werner Wunderlich. St. Gallen: Constance UP, 1996. 29-46.
- Stanley, John L. "Introduction." *From Georges Sorel: Essays in Socialism and Philosophy*. Ed. John L. Stanley. Trans. John and Charlotte Stanley. New Brunswick: Transaction Books, 1987. 1-61.
- Stevenson, Joseph, trans. *The Church Historians of England*. Vol. 4. London: n.p., 1861.
- Stivale, Charles J. "Mythologies Revisited: Roland Barthes and the Left." *Cultural Studies* 16 (2002): 457-84.
- Stollberg-Rilinger, Barbara. "Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?" *Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?* Ed. Barbara Stollberg-Rilinger. Berlin: Duncker & Humblot, 2005. 9-24. Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 35.
- Strenski, Ivan. *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History: Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski*. Houndmills: Macmillan, 1987.
- Texte zur modernen Mythentheorie*. Ed. Wilfried Barner, Anne Detken and Jörg Wesche. Stuttgart: Reclam, 2003.
- Tschopp, Silvia Serena. "Die Neue Kulturgeschichte – eine (Zwischen-)Bilanz." *Historische Zeitschrift* 289 (2009): 573-605.

Political Myths

- Tudor, Henry. *Political Myth*. London: Macmillan, 1972. Key Concepts in Political Science.
- van Eickels, Klaus. *Vom inszenierten Konsens zum systematisierten Konflikt: Die englisch-französischen Beziehungen und ihre Wahrnehmung an der Wende vom Hoch- zum Spätmittelalter*. Stuttgart: Jan Thorbecke, 2002. *Mittelalter-Forschungen*, 10.
- Verene, Donald. "Cassirer's view of myth and symbol." *Myth: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. Vol. 3. Ed. Robert A. Segal. London: Routledge, 2007. 374-83.
- Warren, Michelle R. "Roger of Howden Strikes Back: Investing Arthur of Brittany with the Anglo-Norman Future." *Anglo-Norman Studies* 21. Ed. Christopher Harper-Bill. Woodbridge: Boydell, 1999. 261-72.
- Weinfurter, Stefan. *Canossa. Die Entzauberung der Welt*. Munich: C.H. Beck, 2006.
- Wieruszowski, Helene. "Roger II of Sicily, *Rex-Tyrannus*, In Twelfth-Century Political Thought." *Speculum* 38 (1963): 46-78.
- William of Newburgh. *Historia rerum Anglicanum*. Ed. Richard Howlett. *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores, Rolls series* [82]: *Chronicles of the reigns of Stephen, Henry II., and Richard I*, 1. London: n.p., 1884.
- Wolf, Kordula. *Troja – Metamorphosen eines Mythos: Französische, englische und italienische Überlieferungen des 12. Jahrhunderts im Vergleich..* Berlin: Akademie Verlag, 2009. *Europa im Mittelalter* 13
- Wood, Charles T. "Review Article: The Return of Medieval Politics." *The American Historical Review* 94 (1989): 391-404.
- Wunenburger, Jean-Jacques. "Mytho-phorie. Formes et transformations du mythe." *Religiologiques* 10 (1994): 49-70.

ERIN THOMAS DAILEY

Misremembering Radegund's Foundation of Sainte-Croix

(University of Leeds)

*Roughly thirty years after Radegund's foundation of the convent of Sainte-Croix in Poitiers, Gregory of Tours recounted the early history of the institution in his *Decem libri historiarum*, and this in turn has served as the basis of most modern scholarly reconstructions. Gregory's remembrance of the early years of Sainte-Croix, however, was shaped by the pressures he suffered while involved in one of the most sensational scandals of his day. Gregory had provided support for a group of nuns from Sainte-Croix that had left the convent over a dispute with the current abbess, and who (much to Gregory's shock and dismay) later returned to Poitiers to take over the institution by force. Once the secular powers had restored order and put the perpetrators on trial, an embarrassed Gregory needed to find a way to save face and there was no better way to do this than to fashion a remembrance of the convent's origins that justified his actions. As a result, Gregory misrepresented the relationship between Radegund and her local bishop, reinterpreted Radegund's own vision for the institution and rearranged the chronology concerning her decision to adopt Caesarius's rule for nuns. Gregory's methods were as subtle as his results were successful – in the centuries that followed, his questionable claims went unchallenged and his narrative became the accepted remembrance of Sainte-Croix's early years. The information found in other contemporary sources was harmonised with Gregory's account in a manner that smoothed out discrepancies with minimal change to the overall narrative. A close analysis of Gregory's narrative, however, beginning with his immediate historical context, allows for a critical reappraisal of the institution's foundation and a reconstruction of the events unfolding during Gregory's composition.*

In the mid-550s, the Merovingian queen Radegund left her husband, Chlothar I, in order to embrace an ascetic calling unimpeded by the burdens of marriage and queenship. A few years later, she founded a convent in Poitiers, later known as Sainte-Croix following Radegund's famous acquisition of a fragment of the True Cross. The queen and her convent were remembered throughout the Middle Ages as exemplars of the sacred, and many saints sought to emulate Radegund's piety in their efforts to gain entry into Paradise. In more recent times, historians have also been interested in Sainte-Croix and its foundress, and especially in the origins of the influential institution, since it was one of the early convents to appear in the West, and since it pioneered the relatively new practice of cloistering nuns into the north of Gaul. Scholarly efforts to construct a historically oriented remembrance of the early years at Sainte-Croix have depended on the writings of three late-sixth and early-seventh century authors: Gregory of Tours, Venantius Fortunatus, and Baudonivia. Among these, Gregory had been the most extensively used by historians, often without much critical scrutiny regarding his motives, his agenda, and the pressures he faced. In part this is because Fortunatus and Baudonivia produced hagiographic accounts of the saintly queen, while Gregory's information took the shape of a historical narrative, which appeared as a seemingly benign digression to his description of events in Sainte-Croix in 589, long after the institution's foundation. The temptation has been to use Gregory's account as a kind of touchstone, providing the historical framework in which the information given by Fortunatus and Baudonivia can be harmonised into a single reconstruction. Upon closer inspection, however, it becomes clear that Gregory fashioned a narrative that omitted certain details, rearranged others, and overemphasised still more, in order to create an account of the foundation of Sainte-Croix that was useful for his greater literary purposes. Rather than mining Gregory's account for information, therefore, it is preferable to explore his remembrance of these events – not merely the discrepancies in his account, but also his motives and context – and to use this as a methodological point of departure for further historical analysis.

A study on Gregory's remembrance of the early history of Sainte-Croix must begin, not in the years after the convent's foundation, but a generation later, starting in the early 590s. Gregory wrote Books 9 and 10 of his *Histories*, in which he gave most of his information on Sainte-Croix, sometime after the scandalous events in Poitiers ended in 590 but before his own death in November 594.¹ As will be discussed below, Gregory felt embarrassed about his personal involvement in the scandal's early stages, given its ugly conclusion. He was therefore motivated to distance himself from the scandal and to minimise his own participation in his written account. In the furtherance of these authorial goals, Gregory included information on the early history of Sainte-Croix in his reminiscence of the scandal of 589-590, in the form of a digression, hoping that some background information might serve as an excuse for his actions. The context of the early 590s, therefore, represents not only the time when Gregory wrote about Sainte-Croix, but also the literary context in which his information appears, making the scandal of 589-590 the natural point of departure for an analysis of the convent's early history. Unfortunately, no source discussing the scandal has survived outside of Books 9 and 10 of the *Histories*, although some independent information exists in the decree condemning the scandal's perpetrators, which Gregory copied into these books, and which differs somewhat from his own narration of events. For the most part, therefore, the only methodological recourse is to provide a close reading of Gregory's text, with careful attention to the more conspicuous statements or silences that give the narrative its thematic shape.

According to Gregory, in the early spring of 589 (about two years after Rade Gund's death), a group of about forty malcontent nuns in Sainte-Croix revolted against their newly installed abbess, Leubovera, and left the monastery, breaking their monastic rule in the process, which enjoined strict enclosure.² They were led by two nuns named Chlothild and Basina, who planned to exploit their royal connections in order to see the abbess ousted and Chlothild installed in her place.³ The wayward nuns travelled to the nearby city of Tours, where Gregory, who was the local bishop, offered them food and shelter while Chlothild visited the

court of her relative King Guntram, seeking his support for their cause. Meanwhile, the nuns made a nuisance of themselves in Tours, and many of them decided to break their vows of chastity and marry unscrupulous men. The situation only worsened when Chlothild returned with little more than a promise from Guntram to convoke a council in Poitiers in order to hear her complaints – a promise that seemed increasingly hollow as several months passed without any signs of activity on the king's part. At the time, Poitiers was under the jurisdiction of King Childebert, who ruled parts of Gaul as Guntram's adopted son, and so his approval was required for any such council to be convened in the city. Presumably, Chlothild had expected more direct and forceful action from Guntram. Dismayed and impatient, she and Basina took their band of malcontent nuns back to Poitiers, where they gathered a gang of armed men, recruited from outlaws, mercenaries, and general miscreants, and began seizing the properties belonging to Sainte-Croix. When Chlothild was confronted by the local bishop Maroveus, together with his metropolitan, the Bishop of Bordeaux, she ordered her gang to attack the bishops and their clerical entourage. Chlothild then unleashed her thugs upon Sainte-Croix itself, storming the monastery and taking Abbess Leuovera as their prisoner. At this point King Childebert ordered the *Comes* of Poitiers to end the scandal, which he did rather heavily-handedly by launching an assault on the band of ruffians fortified in Sainte-Croix. As Gregory recounted with sorrow, the ensuing bloodshed desecrated Radegund's tomb and the relics of the True Cross, but the *comes* did succeed in freeing Leuovera and capturing the wayward nuns.

In the aftermath of these events, Guntram and Childebert summoned an ecclesiastical tribunal to Poitiers, charged with determining Chlothild and Basina's culpability. A presumably embarrassed Gregory joined his colleagues in condemning the actions of the disgruntled nuns, in returning the confiscated property back to Sainte-Croix, and in absolving the abbess of any wrongdoing. Leuovera was reinstated, and Chlothild and Basina were excommunicated (a repentant Basina eventually returned to the convent, while a defiant Chlothild retired quietly to a

royal villa). Gregory had several reasons to feel uncomfortable about his initial support for the disgraced nuns, besides his general remorse about their later misconduct and his participation in their condemnation. First, Gregory had intervened in an affair that was technically beyond his jurisdiction: Sainte-Croix was located in the neighbouring diocese of Poitiers, which was under the metropolitan jurisdiction of Bordeaux, rather than Tours.⁴ Second, his own niece, Justina, was a nun in Sainte-Croix who had stayed in the convent rather than leave with Chlothild and Basina; and when Chlothild's band of armed men sacked Sainte-Croix, they at first mistook Justina for the abbess, abusing her until they realised their error. Although this personal connection may have originally contributed to Gregory's decision to assist Chlothild and Basina in their efforts to improve the conditions of the nuns living under Leubovera's oversight, it later gave him cause to disdain the pair's efforts even more.

Ideally, Gregory may have wished to forget about his initial support for the wayward nuns, and he certainly made efforts in his account of the scandal to minimise his involvement, but he could not deny the obvious fact that he had offered them food and shelter in Tours. Gregory therefore attempted to excuse his actions in a number of ways. For example, he wrote that the arrival of the forty disgruntled nuns in Tours had been entirely unexpected, and that his pastoral responsibilities compelled him to give them food and shelter, as a matter of charity, since they had left Sainte-Croix without supplies or even shoes at a time when the roads were treacherous on account of the spring thaw. One might suspect that Gregory was guilty of exaggerating their dishevelled state here, if for no other reason than that the exodus from Sainte-Croix was the result of longstanding grievances, rather than a sudden crisis, giving Chlothild and Basina ample time to plan their departure and secure supplies – or at least shoes. Moreover, the muddy roads of the Touraine were probably less of an obstacle than Gregory implied. The disgruntled nuns would have probably been joined on the roads by various pilgrims travelling to St. Martin's church in Tours for Easter, which occurred on 10 April 589. The royal officials Florentianus and Romulf also seem to have journeyed across the region during the same spring: they had con-

ducted tax assessments in Poitiers before arriving in Tours in time to celebrate the Feast of St. Martin on the fourth of July. They had probably undertaken their journey to Poitiers at least two months prior to this, or perhaps longer, given the considerable work they had in the city, reckoning each case where an individual had died and reducing the amounts due by widows, orphans, etc.⁵ Therefore, without denying that Gregory was motivated, in part, out of pastoral concern, such an explanation seems insufficient in itself.

Gregory also distanced himself from Chlothild by describing her in un-sympathetic terms, characterising her as a spoiled princess who had left Sainte-Croix because she had been unwilling to live according to the ascetic rigours of the convent's rule. Here again, Gregory seems to have taken liberties in order to make his account conform to his literary needs. Gregory's characterisation of Chlothild stands in contrast to the defence she gave at her tribunal, where she accused Leuovera, not of harshness, but of laxity and hypocrisy in her application of the monastery's rule. Chlothild complained that Leuovera had allowed workmen to wash in the convent's baths, and that she had often entertained noblemen within the convent's walls. Most outrageously, Leuovera had even allowed the celebration of a young man's coming-of-age ceremony, which involved a ritual first-shave (and was known as a *barbatoria*).⁶ Although one might explain this as merely a legal strategy used in her defence, the tribunal did not reject Chlothild's position as disingenuous, but instead ruled that such complaints did not justify her decision to leave the cloister, since the abandonment of the monastic confines was a greater violation of the convent's rule. Furthermore, Leuovera did not respond by pointing out Chlothild's lacklustre piety, nor did she entirely deny the charges. Instead, she offered an explanation for her style of governance in the convent and pointed out precedents established by Rade Gund herself. And while Gregory could call attention to the fact that many of the disgruntled nuns had broken their marriage vows in Tours, he was unable to issue such an accusation against Chlothild herself, whose chastity was apparently beyond question. Chlothild, therefore, may have been less of a spoiled princess and more of an authoritarian

ascetic, who, like other royals, was willing to combine violence with religiosity when necessary.

Gregory also sought to justify his involvement with the disgruntled nuns of Sainte-Croix by providing a context that would excuse his behaviour, recounting the problems that had developed between Radegund and the local bishop, Maroveus, early in the convent's history. By presenting this background, Gregory hoped to explain why the nuns had felt that their local bishop was of no recourse in their dispute, and why they had sought Gregory's assistance in Tours. Gregory included this information as part of a digression from his description of the scandal in 589-590, inserting his historical narrative of the events after his reference to the arrival of the disgruntled nuns in Tours, and before his supposed admonition that they abandon their cause and return to Poitiers (*Decem libri historiarum* 9.40). Gregory's principal concern was to demonstrate that a special relationship had long existed between the nuns of Sainte-Croix and the Bishops of Tours, dating back to the tenure of his episcopal predecessor (and relative), Eufronius – thus, because the nuns of Sainte-Croix had a longstanding dispute with Maroveus, they had a history of turning to Tours for their pastoral needs. In this way, Gregory hoped to justify his decision to intervene in an affair that concerned the neighbouring diocese of Poitiers, providing a historical context for his own actions that made them appear to have been undertaken out of an obligation that he had inherited. While Gregory was drawing on a measure of truth, since the nuns of Sainte-Croix had indeed turned to the Bishops of Tours on occasion due to difficulties with Maroveus, many of his details are problematic, and it is doubtful that these past circumstances were applicable in 589, since Maroveus had reconciled with the nuns of Sainte-Croix after Radegund's death two years earlier, as will be discussed below. Indeed, Gregory's information is no mere digression, but a carefully constructed reinterpretation of the history of Sainte-Croix designed to fit his own immediate literary purposes.

Gregory recounted the history of Sainte-Croix as follows: Radegund had founded her convent while her husband, Chlothar, had still been

alive, i.e. in 561 or earlier, and she had enjoyed the support of the bishops of Gaul, to whom she submitted in obedience in all matters. A problem arose, however, when Maroveus became Bishop of Poitiers in the mid-560s, which eventually caused the nuns of Sainte-Croix to seek the enduring support of the Bishops of Tours rather than their diocesan. It all began when Radegund used her royal connections to obtain a fragment of the True Cross from Byzantium, which she wished to have placed in her convent.⁷ When the great relic arrived, Maroveus refused to install it in the convent, as he was canonically required, and instead he curtly mounted his horse and rode off to a country villa. Undaunted, Radegund asked King Sigibert for help, and the monarch ordered Eufronius, Bishop of Tours, to bring his clergy to Poitiers and perform the due ceremonies. Gregory expressly admonished Maroveus for dereliction of his pastoral duties, and he recounted how Radegund had made many attempts to reconcile with the bishop over the subsequent years, but to no avail. As a result, Radegund turned to Arles and the convent of Saint-Jean, whence she obtained Caesarius's rule for nuns to be used in her own convent of Sainte-Croix. Gregory implied that the rule offered independence from the local bishop, effectively placing the institution under the protection of the king, perhaps because it restricted men from entering the monastic grounds (although such a claim is rather dubious, since Caesarius's rule allowed for bishops to enter the monastic grounds in order to make regular inspections).⁸ Gregory added that, after Radegund's death in 587, circumstances seemingly changed, since Maroveus reconciled with the nuns of Sainte-Croix and acquired oversight of the institution from King Childebert. Gregory, however, closed his account of the history of Sainte-Croix by calling Maroveus's sincerity into question, writing that 'something rather inexplicable lingered in his heart' (*nescio quid... adhuc in eius animis resedisset*), and that this resentment was the ultimate cause of the scandal that broke out two years later.

A crucial aspect of Gregory's account was his omission of any rationale for Maroveus's unwillingness to install the fragment of the Cross, which made the bishop appear to be petty, jealous, and vindictive.

This naturally contrasted with Gregory's characterisation of his own decision to provide food and shelter for the nuns of Sainte-Croix in 589, undertaken out of pastoral concern. Maroveus may have been motivated out of irrational spite, but it seems unlikely, since it is possible to discern several potential reasons for the bishop's behaviour (which Gregory failed to mention). For one, as a former queen of Chlothar I, Radegund may well have expected to enjoy a certain preeminence in the city, which was a potential difficulty for the local bishop in his efforts to fulfil his role as clerical overseer of the city. Radegund had chosen to build her convent in a prominent location within Poitiers, next to the local cathedral.⁹ In this convent the former queen still sat in a throne – indeed, in what Baudonivia called her *cathedra*, perhaps suggesting clerical connotations (*De vita sanctae Radegundis* 12). And although Radegund had embraced an ascetic calling and professed to turn her back on the world, she not only maintained her political connections, but she was also consecrated as a deaconess by Bishop Médard of Noyon (*De vitae sanctae Radegundis* 12). The title of deaconess had long been viewed by the Merovingian episcopate as problematic, not least of which because it suggested some kind of ordination.¹⁰ Radegund, therefore, seems to have been posturing as a spiritual, perhaps even clerical authority in the city, and this was likely to have rubbed any bishop the wrong way.

Admittedly, long before Maroveus's tenure, Radegund seems to have started on good terms with her local bishop upon the foundation of Sainte-Croix; however, this friendly relationship occurred under exceptional circumstances – circumstances which did not apply in the following years. The bishop at the time, Pientius, had been appointed by Radegund's husband, Chlothar I (*Decem libri historiarum* 4.18). It is clear that the king provided political and financial support for Radegund at this time, even if his attitude toward her decision to embrace the ascetic life is a point of disagreement in the writings of Fortunatus and Baudonivia.¹¹ Chlothar had also arranged for Pientius's successor to be one of his own loyalists – a certain Austrapius, who had previously served as his *dux* in the region. However, Chlothar died before Pientius, and the king's successor, Charibert, had little interest in continuing his prede-

cessor's policies. When Pientius died, Charibert bypassed Austrapius and instead appointed another candidate, Pascentius, to oversee the diocese. As Raymond Van Dam has demonstrated (in arguments that need not be repeated here), there are reasons to believe that Pascentius had an antagonistic relationship with Radegund, or at least that he conspicuously avoided supporting the former queen's expansion of her convent in Poitiers (Van Dam 30-33). Radegund's problems with the Bishop of Poitiers, therefore, probably predated Maroveus, and they had less to do with Maroveus's own intransigent personality and more to do with her own regal and clerical posturing in the city. Gregory omitted these details, emphasising instead the original bliss that accompanied Radegund's arrival in Poitiers, because of his own literary need to withhold Maroveus's rationale.

These problems between bishop and queen were only aggravated by Radegund's decision to acquire one of the most prestigious and spiritually powerful relics in existence – a fragment of the Cross – which she apparently obtained without consulting with her local bishop first. This was more than an issue of polite manners (as discussed in Van Dam 30-36; Wood 153), since the great relic far eclipsed the local cult of St. Hilary, a fourth-century bishop of the see and renowned opponent of Arianism.¹² As was common in sixth-century Gaul, Maroveus's drew upon the cult of the former bishop of his diocese in order to bolster his own position within his episcopal city (as Gregory himself noted once in his *Liber de virtutibus sancti Martini* 2.44). In doing so, Maroveus was following the precedent of Pascentius, whose association with the cult of Hilary was strong enough for Fortunatus to dedicate his collection of Hilary's miracles and his hagiography of the saint to the bishop. Maroveus, therefore, may naturally have felt uncomfortable installing the fragment of the Cross within Radegund's convent – a point that becomes especially apparent given the prominent location of Sainte-Croix within the landscape of Poitiers. The cult of St. Hilary was based around his tomb, which housed his relics, and which was inconveniently situated outside city walls, beyond the ancient Roman amphitheatre. Radegund's convent, on the other hand, was so close to Maroveus's cathedral that the

bishop may have taken the arrival of the fragment of the Cross as a personal indignity. Not only had the spiritual landscape of the city changed, to the detriment of his own prestige, but Radegund had consciously avoided placing the relic within the cathedral, for all to venerate, instead opting for her cloistered monastery, where men were forbidden entry.¹³

Although it is commonplace in scholarship to assume a measure of credulity on the part of early medieval clergymen, it is worth considering that Maroveus may even have had his doubts about the authenticity of the fragment, sent as a gift from Constantinople – a possibility which might explain his otherwise seemingly impious attitude. Gregory himself seems to have been hesitant to accept the authenticity of the relic, as he admitted elsewhere in his writings: once, when he had visited Poitiers, he had gone to the tomb of Hilary first, before going to Radegund's convent to visit with the nuns; there he was surprised to find that the oil lamps surrounding the fragment of the Cross miraculously overflowed, indicating the relic's spiritual power – it was only after this shock that Gregory confessed his belief in the *virtus* of the wooden shard (*Liber in gloria martyrum* 5). Whatever the case, Gregory's inability to sympathise with Maroveus is conspicuous exactly because he must have understood the dilemma that his colleague faced. Gregory's own position within Tours depended heavily on his status as the successor of St. Martin, and his custodianship of Martin's famous tomb, but he did not bother to explain any of this to his audience, preferring instead to leave Maroveus's actions unexplained and presumably inexplicable. Gregory must also have understood the political difficulties that arose between bishops and those royals who had a habit of interfering with diocesan politics, given his own difficulties with prominent Merovingians.¹⁴ Maroveus (like Gregory) had to play the politician, especially since, as it seems, he had close personal connections to the rulership of Gaul. Although Gregory provided no details, these connections are suggested by his name, which is a form of Merovech – the royal name that eventually gave rise to the term 'Merovingians' (Gerberding 43). One cannot draw any specific conclusions from this vague association, but it is tempting to speculate that Maroveus's familial connections aggravated his rela-

tionship with the former queen and her royal supporter, King Sigibert, especially given the appearance of the name 'Merovech' in the rival branch of the royal family (i.e. the branch represented by Chilperic, who had a son named Merovech).¹⁵

Gregory's lack of sympathy for Maroveus is further highlighted by the recent troubles he had experienced regarding a convent within his own city of Tours, which merit a brief digression. Ingtrude, a relative of King Guntram, had founded a convent in the *atrium* of St. Martin's church in Tours, and she became something of a nuisance for Gregory when she attempted, on more than one occasion, to have her daughter Berthegund leave her husband and become abbess of the institution, against Gregory's strong objections (*Decem libri historiarum* 9.33).¹⁶ The problem escalated when Berthegund arrived in Tours with all of her husband's movable possessions, which she had stolen, along with one of their sons. Ingtrude had not envisioned the theft as part of her aims, and she began to fear the legal repercussions of her daughter's larceny, so she sent the girl to her son, Bishop Bertram of Bordeaux, for protection. Eventually the jilted husband got his wife back, along with his property, but only after he managed to gather a retainer of armed men and forcibly remove her from St. Martin's church in Tours, where she had taken shelter after King Guntram had ordered Bertram to stop protecting her in Bordeaux. This affair, much like the scandal at Sainte-Croix, involved a tangle of juris-dictions. Thus Bertram may have justified his intervention on the grounds that Berthegund's husband lived in Poitiers, which was under his metropolitan jurisdiction (but whatever the case, it involved the same tangle of episcopal sees as Chlothild's scandal of 589). Things were further complicated after Bertram's death, because Berthegund and Ingtrude entered into an intense dispute over the inheritance of the late bishop's property. This acrimony lasted until Ingtrude's own death, after which Berthegund came to Tours and stripped her late mother's convent of all its possession and took them back to Poitiers, much to Gregory's disgust (*Decem libri historiarum* 10.12). Even though this final indignity happened in 590, around the same time that the scandal in Poitiers was finally resolved, it did not

cause Gregory to show any hint of sympathy in his account of Maroveus's relationship with the nuns of Sainte-Croix. By leaving such feelings out, Gregory was able to present Maroveus as an adverse character, thus justifying his own intervention in the scandal at Sainte-Croix as a matter of pastoral necessity.

Gregory's account of the history of Sainte-Croix is also suspect in its claim that Radegund turned to the convent of Saint-Jean in Arles and adopted Caesarius's Rule for nuns in the aftermath of the dispute with Maroveus. The rule was distinctive at the time for its injunction of strict enclosure, which forbade the nuns from leaving the monastic grounds, or men from entering (except under certain necessary circumstances; see *Regula ad virgines* 36). There are a number of reasons to believe, to the contrary, that Sainte-Croix had followed Caesarius's rule since its inception, or at least shortly thereafter (Meyer 97-102; de Vogüé and Courreau 443-460). By rearranging the chronology, Gregory was able to identify Chlothild's decision to abandon the enclosure of Sainte-Croix, which she had undertaken due to Abbess Leubovera's misapplication of the rule, as a result of Maroveus's squabbles with Radegund, rather than as a result of circumstances that had obtained since the convent's foundation. Such reasons include, for example, a poem written either by Radegund or by her close confidant Fortunatus (*De excidio Thoringiae*, lines 105-106), which referred to the queen as living according to the practice of enclosure, even though this letter was composed prior to her acquisition of the relics of the Cross (and thus before her dispute with Maroveus).¹⁷ And although one might argue that Radegund had at first adopted strict enclosure independent of Caesarius's rule, another letter, this one written to Radegund by Caesaria the Younger, Abbess of Saint-Jean in Arles, indicates that Sainte-Croix had already received a copy of Caesarius's rule during Caesaria's lifetime, even though she died in 559, several years before the dispute with Maroveus (*Epistolae aevi Merovingici collectae* 11).¹⁸ Lastly, one of Radegund's own letters mentioned the founding of the monastery together with the adoption of Caesarius's rule, suggesting that the rule had been used at Sainte-Croix from its inception.¹⁹ Indeed, it stands to reason that Radegund's convent would

have needed a rule upon its foundation, and Caesaria's convent of Saint-Jean in Arles was one of the few female religious institutions in Gaul that could serve as an exemplar.

Radegund had drawn inspiration from Saint-Jean in Arles in a number of other ways. For one, her positioning of Sainte-Croix in Poitiers, which seems to have upset Pascentius and Maroveus, was very similar to the positioning of Saint-Jean in Arles. Caesaria's convent was located just within the city walls, while the funerary church of St. Genesius – the site of the principal ecclesiastical cult – lay well outside the city.²⁰ Arles had its own history of tension between bishop and convent, but the problems were mitigated from the outset by the personal relationship between the local bishop Caesarius and the foundress of Saint-Jean, who were siblings.²¹ Furthermore, the relics of Saint-Jean were housed in a church outside of the cloister, which meant that men were able to venerate them – a pastoral issue that may also have been on Maroveus's mind, when he decided not to install the relics of the cross within the enclosure of Sainte-Croix.²² Furthermore, Radegund's debt to Saint-Jean and Caesarius is also evident in her decision to have the bishop venerated within her convent (*Opera poetica* appendix 13). In all likelihood, therefore, Gregory's claim that Radegund only adopted Caesarius's rule after her dispute with Maroveus represents an attempt on his part to rearrange the chronology of events in order to make his account better fit his immediate literary aims. By presenting the adoption of Caesarius's rule as a consequence of the dispute with Maroveus, Gregory was able to trace the blame for Chlothild's decision to abandon Sainte-Croix back to Maroveus, since she had done so on the grounds that Abbess Leuovera had misapplied the strictures of the rule, which in turn had only been adopted by the institution because the bishop had failed in his pastoral duties.

In reading Gregory's account, one might almost overlook the fact that Maroveus had reconciled with the nuns of Sainte-Croix and, with the permission of King Childebert, reacquired oversight of the institution following Radegund's death. Indeed, there is only Gregory's claim

that Maroveus's reconciliation was disingenuous to support his suggestion that the cause of the scandal of 589 was ultimately rooted in Maroveus's refusal to install the relics of the Cross and the ensuing grudge. Indeed, Gregory may well have been causally connecting two independent events: the troubles between Maroveus and Radegund, which Maroveus probably inherited from Pascentius and which ended with the queen's death in 587, and the scandal two years later in which Chlothild and Basina left Poitiers for Tours, which arose out of recent events relating to Leubovera's governance of the institution. Of course, this is not to suggest that the two events were wholly unrelated, as Chlothild and Basina may have thought that Gregory would intervene on their behalf on the grounds that the Bishops of Tours had in the past had maintained a special relationship with the nuns of Sainte-Croix (although other, more personal reasons are explored below). But it does call into question the other aspect of Gregory's claim – that Chlothild and Basina insisted they could not rely on Maroveus to settle their dispute. Whatever reasons the two leaders of the revolt had for choosing Tours as their haven, Gregory's basis for intervening had actually ended in 587, when Maroveus reconciled with the nuns of Sainte-Croix. The justification he offered in his account in the *Histories*, therefore, represents an artificial remembrance of events that took its shape more from its immediate usefulness, in its literary context, than from past historical circumstances.

Gregory's negative characterisation of Maroveus seems especially contrived in light of his description of the bishop outside of this one passage on the early history of Sainte-Croix. Elsewhere in the *Histories*, and in his other works, Gregory showed a good deal of respect for the Bishop of Poitiers. In his *Liber de virtutibus sancti Martini* (2.44), for example, Gregory wrote that Maroveus had once attended the Feast of Saint Martin in Tours, and that he had witnessed a blind man from Poitiers recovering his sight. Not only did this call attention to Maroveus's presence at an important religious festival, but it also implied that the Bishop of Poitiers was a pious man, since Gregory thought that the witnessing of a miracle was itself a gift, only available to the spiritually attuned.²³ Grego-

ry also praised Maroveus for arranging a fairer set of tax assessments in Poitiers, to the relief of widows, orphans, and the infirm (*Decem libri historiarum* 9.30). On another occasion, Gregory noted Maroveus's defence of the citizens of Poitiers against an army raised by King Guntram, as well as his selfless use of church plate as a ransom for the safety of the city's inhabitants (*Decem libri historiarum* 7.24). Not only did Gregory write well of Maroveus, but he also treated him with respect in their personal dealings. For example, on one occasion when Gregory visited Poitiers, he made sure to visit the tomb of Hilary before going to see the relics of the Cross in Sainte-Croix, showing a degree of sensitivity to Maroveus's difficult position in the city (*Liber in gloria martyrum* 5). Likewise, when Radegund died Gregory attended her funeral only to find Maroveus absent; he conducted the funeral rites for the deceased queen himself, but he made sure to leave the tomb uncovered so that Maroveus could have the honour of finishing the ceremony (*Liber in gloria confessorum* 104).²⁴ Gregory and Maroveus even collaborated, albeit unsuccessfully, to resolve the aforementioned dispute involving Berthegund and Ingridude, and although they were ordered to do so by royal decree, it may be said that they were at least able to work together when required (*Decem libri historiarum* 9.33).²⁵ Gregory's presentation of Maroveus in his account of the scandal in Sainte-Croix, therefore, stands at odds with his overall evaluation of the bishop – a discrepancy best explained, again, by the literary context of this exceptional passage.

Not only did Gregory leave his personal dealings with Maroveus out of his account of the scandal of 589-590, but he also may have passed over his personal connections to the disgruntled nuns. Indeed, Gregory had several reasons to be supportive of their cause, in addition to any official obligation to provide for their pastoral needs that he may have inherited from his predecessor. Eufronius was not only Gregory's episcopal forerunner in Tours, but he was also his close relative, perhaps even his maternal uncle.²⁶ Like Eufronius, who was connected to Sigibert at least well enough to be his first choice to install the relics of the Cross after Maroveus's refusal, Gregory had his own connections to the king, and also to Radegund. Gregory owed his appointment as Bish-

op of Tours to the pair (along with Sigibert's wife Brunhild) – a fact known only through the writings of Venantius Fortunatus (*Carmina* 5.3), since Gregory did not admit to his uncanonical royal appointment anywhere in his works. Gregory did admit, however, that he had his own personal affection for Radegund, when he movingly described how he had forced himself to hold back his tears at her funeral (*Liber in gloria confessorum* 104). Gregory's continuation of Eufronius's policies, therefore, may have been more a matter of family politics than legal precedent, especially since, as mentioned earlier, his niece Justina was a nun in Sainte-Croix. Thus, for all his attempts to justify his actions though appeals to legal precedent and unavoidable circumstance, it seems likely that Gregory felt compelled to offer support for Chlothild, Basina, and their disgruntled nuns out of personal affinity, in addition to episcopal precedent. Such an insight can still be reconciled with Gregory's statement that the arrival of the wayward nuns in Tours was a surprise, of course, and that their decision to seek haven in the nearby city was made out of consideration for the special historical relationship between the Bishops of Tours and the nuns of Sainte-Croix – but one might equally suspect a fair degree of contact between Chlothild and Gregory, and a fair degree of planning.

Based on this close reading of Gregory's narrative of the scandal of 589-590 and the early history of Sainte-Croix, it is possible to make several concluding insights into his remembrance of events. Though it is tempting to use his account as a kind of historical framework for the information provided by Fortunatus and Baudonivia, there are fundamental difficulties with this approach. Gregory's remembrance involved convenient omissions of certain details, the reworking of others, and the overemphasis of still more, due to his authorial aims, which were formed under the pressures of his immediate context – the early 590s in the aftermath of the scandal in Sainte-Croix. Gregory felt uncomfortable about his involvement in the initial stages of the affair, considering the disgraceful events that ensued. Not only had Gregory given support to a group of nuns who had been responsible for the desecration of Sainte-Croix and the abuse of his niece, Justina, but he had also intervened in

the jurisdiction of the Bishop of Poitiers and the Metropolitan of Bordeaux. As much as Gregory wanted to forget about his own embarrassing participation in the events, he could not suppress the fact that the disgruntled nuns had stayed for months in Tours, where they had enjoyed his benevolence. Thus, Gregory sought to minimise and excuse his involvement by writing that the nuns had arrived unexpectedly, and that he had helped them out of pastoral obligation. He further distanced himself from Chlothild by disparaging her as a spoiled princess. In their own way, each of these claims seem dubious.

Gregory's account of Sainte-Croix's early history is best understood as one of his efforts to excuse and justify his participation in the scandal of 590 – it is anything but an antiquarian digression into the background of his subject. Gregory was careful to avoid providing any rationale for Maroveus's refusal to install the fragment of the Cross into the confines of Sainte-Croix, even though he was very familiar with the problems facing his fellow bishop in Poitiers. Gregory also ignored Maroveus's eventual reconciliation with the nuns of Sainte-Croix, with no basis other than his own personal intuition into the bishop's very own heart. Moreover, Gregory omitted many of his own personal connections to the events, in order to appear to be more detached than he probably was. Once it is understood that Gregory's account of the history of Sainte-Croix was shaped by events that occurred a generation later, it becomes possible, for example, to move beyond the puzzlement that scholarship has felt towards the conflicting information concerning the adoption of Caesarius's rule in Sainte-Croix provided by different yet well-informed texts. The various letters implying that the rule had always been in place within the convent are correct; Gregory reworked the chronology of events for his own literary purposes. It is also possible to provide a reconstruction of the history of the convent that is not dependent on mining Gregory's narrative for information, even when it is the only available source. Lastly, this analysis demonstrates the usefulness of using remembrance as a methodological point of departure for historical analysis, rather than the raw data embedded in such remembrances.

¹ The scandal is recounted in Gregory of Tours, *Decem libri historiarum*, 9.39-43, 10.15-17. The ongoing debate concerning the chronology of the different books of the *Histories* does not concern books 9 and 10.

² On the scandal, see Rütjes, *Der Klosterstreit in Poitiers*; and Scheibelreiter, 'Königstöchter im Kloster', 1-37.

³ Doubts about Chlothild's claim to be of royal stock were expressed by Widdowson, 'Merovingian Partitions', p. 4; and Wood, 'Deconstructing the Merovingian Family', p. 158.

⁴ In theory a hierarchy existed within the metropolitan sees of Gaul, although its precise nature was debated; see Duchesne, *Fastes épiscopaux*, I, 84-144.

⁵ The activities of these tax assessors is discernable by comparing Gregory of Tours, *Decem libri historiarum*, 9.30 with Gregory of Tours, *Liber de virtutibus sancti Martini*, 4.6-7.

⁶ On the identity of the *barbatoria* as a coming-of-age ceremony, see Hen, *Culture and Religion in Merovingian Gaul*, pp. 138-143.

⁷ Gregory's account of the acquisition of the relics seems to have telescoped two different trips to the East into one; see Moreira, 'Provisatrix optima'.

⁸ On Sainte-Croix and royal protection, see Rosenwein, 'Inaccessible Cloisters', pp. 190-192; and Wood, *The Merovingian Kingdoms*, pp. 137-138.

⁹ See Vieillard-Troiekouff, *Les monuments religieux de la Gaule*, pp. 220-229.

¹⁰ See the Second Council of Orléans (held in 633), canons 17-18, and the Second Council of Tours (held in 567), canon 21(20), which quoted from the Burgundian Council of Épaone (held in 517), canon 21, which may all be consulted in *Concilia Galliae*. Radegund's curious status as a deaconess had attracted a lot of attention, especially since the order of deaconess had already been officially abolished, leading some to conclude that Fortunatus was mistaken. See Coon, *Sacred Fictions*, pp. 131-132; Elliot, *Spiritual Marriage*, p. 79, n. 108; Wemple, *Women in Frankish Society*, pp. 136-143; and Delaruelle, 'Sainte Radegonde', p. 67.

¹¹ See, for example, Fortunatus, *De vitae sanctae Radegundis*, 12; Baudonivia, *De vita sanctae Radegundis*, 4, 6, 7.

¹² See also McNamara, 'Imitatio Helenae'.

¹³ On the issue of access and enclosure as one of Maroveus's possible motivations for not installing the fragment of the Cross, see Rosenwein, 'Inaccessible Cloisters', pp. 192-194.

¹⁴ For a brief analysis of such problems, see Wood, *Gregory of Tours*.

¹⁵ For the view that Maroveus's real dispute was with Sigibert, rather than Radegund, see Widdowson, 'Merovingian Partitions', pp. 13-14.

¹⁶ On Ingiltrude's relation to Guntram, see Gregory of Tours, *Decem libri historiarum*, 7.31 and 8.2.

¹⁷ '...*sacra monasterii si me non claustra tenerent, improvisa aderam qua regione sedes.*'

¹⁸ On the authenticity of the letter, see Labande-Mailfert, 'Les Débuts de Sainte-Croix', pp. 43-44.

¹⁹ The letter is found copied into Gregory of Tours, *Decem libri historiarum*, 9.42. There is another version of the text, preserved with alterations at Poitiers, in *Diplomata*, I, 150-154. See Smith, 'Radegundis peccatrix', pp. 307-309.

²⁰ For a comparison of the two, see Vieillard-Troiekourov, *Les monuments religieux de la Gaule*, pp. 38-39, 220-229.

²¹ On the tension, see Klingshirn, *Caesarius of Arles*.

²² On the location of Saint-Jean's relics, see Klingshirn, 'Caesarius's Monastery for Women', p. 473.

²³ See James, 'A Sense of Wonder', pp. 51-52.

²⁴ See also Baudonivia, *De vita sanctae Radegundis*, 23.

²⁵ Gregory's archdeacon Plato eventually succeeded Maroveus in Poitiers, see Fortunatus, *Carmina*, 10.14.

²⁶ On Eufronius, see Heinzelmann, *Gregor von Tours*, pp. 15-16 (nr 12).

Bibliography

- Baudonivia. *De vita sanctae Radegundis* (2). Ed. Bruno Krusch. *Monumenta Germaniae Historica, scriptores rerum Merovingicarum*, 2. Hannover: n.p., 1888.
- Caesarius of Arles. *Regula ad virgins*. Paris: n.p., 1988. Sources Chrétien nes.
- Concilia Galliae*. Ed. Charles Munier. 2 vols. Turnhout: Brepols, 1953-. 148-148A. *Corpus Christianorum series Latina*.
- Coon, Lynda. *Sacred Fictions: Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 1997.
- De excidio Thoringiae*. Ed. Frederic Leo. *Monumenta Germaniae Historica, auctores antiquissimi*, 4.1. Berlin: n.p., 1881.
- Delaruelle, Étienne, "Sainte Radegonde, son type de sainteté et la chrétienté de son temps." *Études mérovingiennes*. Paris: Picard, 1953. 65-74.
- De Vogüé, Adalbert and Joël Courreau. *Césaire d'Arles, Oeuvres monastiques: introduction, texte critique, traduction et notes, I: Oeuvres pour les moniales*. Paris: Editions du Cerf, 1988.
- Diplomata, chartae, epistolae, leges ad res Gallo-Francicas spectantia*. Ed. Jean Marie Pardessus. 2 vols. Paris, 1843-1849. 1.
- Duchesne, Louis. *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*. 2nd ed. 3 vols. Paris: Thorin, 1894-1915. I, 84-144.
- Elliot, Dyan. *Spiritual Marriage: Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*. Princeton: Princeton UP, 1993.
- Fortunatus, Venantius. *De vitae sanctae Radegundis*. Ed. Bruno Krusch. *Monumenta Germaniae Historica, scriptores rerum Merovingicarum*, 2. Hannover: n.p., 1888.

- . *Opera pedestria*. Ed. Bruno Krusch. *Monumenta Germaniae Historica, auctores antiquissimi*, 4.2. Berlin: n.p., 1881.
- . *Opera poetica*. Ed. Frederic Leo. *Monumenta Germaniae Historica, auctores antiquissimi*, 4.1. Berlin: n.p., 1881.
- Gerberding, Richard. *The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum*. Oxford: Clarendon P, 1987.
- Gregory of Tours. *Decem libri historiarum*. Ed. Bruno Krusch and Wilhelm Levison. *Monumenta Germaniae Historica, scriptores rerum Merovingicarum*, 1.1. Hannover: n.p., 1951.
- . *Liber de virtutibus sancti Martini*. Ed. Bruno Krusch. *Monumenta Germaniae Historica, scriptores rerum Merovingicarum*, 1.2. Hannover: n.p., 1885.
- . *Liber in gloria confessorum*. Ed. Bruno Krusch. *Monumenta Germaniae Historica, scriptores rerum Merovingicarum*, 1.2. Hannover: n.p., 1885.
- . *Liber in gloria martyrum*. Ed. Bruno Krusch. *Monumenta Germaniae Historica, scriptores rerum Merovingicarum*, 1.2. Hannover: n.p., 1885.
- Heinzelmann, Martin. *Gregor von Tours (538-594), „Zehn Bücher Geschichte“: Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
- Hen, Yitzhak. *Culture and Religion in Merovingian Gaul, A.D. 480-751: Cultures, Beliefs and Traditions*. Leiden: Brill, 1995.
- James, Edward. “A Sense of Wonder: Gregory of Tours, Medicine and Science.” *The Culture of Christendom*. Ed. Marc Anthony Meyer. London: Hambledon P, 1993. 45-60.
- Klingshirn, William. *Caesarius of Arles: The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*. Cambridge: Cambridge UP, 1994.
- . “Caesarius’s Monastery for Women in Arles and the Composition and Function of the *Vita Caesarii*.” *Revue Bénédictine* 100 (1990): 441-481.

Misremembering Radegund

- Labande-Mailfert, Yvonne. "Les Débuts de Sainte-Croix." *Histoire de l'abbaye Sainte-Croix de Poitiers: Quatorze siècle de vie monastique*. Ed. Edmond-René Labande. Poitiers: Société des antiquaires de l'Ouest, 1986. 25-75.
- McNamara, Jo Ann. "Imitatio Helenae: Sainthood as an Attribute of Queenship." *Saints: Studies in Hagiography*. Ed. Sandro Sticca. New York: n.p., 1996. 51-80.
- Meyer, Wilhelm. *Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1901.
- Moreira, Isabel. "Provisatrix optima: St. Radegund of Poitiers' Relic Petitions to the East." *Journal of Medieval History* 19.4 (1993): 285-305.
- Rosenwein, Barbara. "Inaccessible Cloisters: Gregory of Tours and Episcopal Exemption." *The World of Gregory of Tours*. Ed. Kathleen Mitchell and Ian Wood. Leiden: Brill, 2002. 181-198.
- Rütjes, Sarah. *Der Klosterstreit in Poitiers: Untersucht anhand der hagiographischen Quellen von Gregor von Tours 'Decem libri historiarum'*. Norderstedt: Grin, 2009.
- Scheibelreiter, Georg. "Königstöchter im Kloster. Radegund (ob. 587) und der Nonnenaufstand von Poitiers (589)." *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 87.1-2 (1979): n. p.
- Smith, Julia. "Radegundis peccatrix: Authorizations of Virginity in Late Antique Gaul." *Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown*. Ed. Philip Rousseau and Manolis Papoutsakis. Farnham: Ashgate, 2009. 303-326.
- Wemple, Suzanne Fonay. *Women in Frankish Society: Marriage and the Cloister 500 to 900*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 1981.
- Widdowson, Marc. "Merovingian Partitions: A 'Genealogical Charter'?" *Early Medieval Europe* 17 (2009): 1-22.
- Wood, Ian. "Deconstructing the Merovingian Family." *The Construction of Communities in the Early Middle Ages: Texts, Resources and Artefacts*. Ed. Richard Corradini et al. Leiden: Brill, 2003. 149-171.

- . *Gregory of Tours*. Bangor, Gwynedd: Headstart History, 1994.
- . *The Merovingian Kingdoms 450-751*. New York: Longman, 1994.
- . “Topographies of Holy Power in Sixth-Century Gaul.” *Topographies of Power in the Early Middle Ages*. Ed. Mayke de Jong and Francis Theuws. Leiden: Brill, 2001. 137-154.
- Van Dam, Raymond. *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*. Princeton: Princeton UP, 1993.
- Vieillard-Troiekoureff, May. *Les monuments religieux de la Gaule d'après les œuvres de Grégoire de Tours*. Paris: Honoré Champion, 1976.

Ralf Schlechtweg-Jahn

Genealogie im Machtkontext in Gottfrieds Tristan

(FU Berlin, Ältere deutsche Literatur und Sprache)

Genealogy is often described as a medieval mental structure. This article approaches genealogy as a specific form of power, following Niklas Luhmann's definition of power as a medium of communication. In keeping with Luhmann's definition, genealogy can be understood as a kind of 'power substitute', affecting the specific ways in which power struggles can be expressed. In Gottfried's 'Tristan', genealogy is confronted with another form of power which can be called influence; it consists of authority, reputation and leadership. Marke, Tristan and the barons all utilise these substitutes in their respective struggles for power at court. When approached as a literary text, romance enables its readers to observe and discuss these struggles controversially.

Gottfrieds Tristan unter genealogischen Gesichtspunkten in den Blick zu nehmen, liegt eher am Rand der Tristan-Forschung, für die naheliegenderweise die Tristanminne im Mittelpunkt steht. Die im weitesten Sinne politischen¹ Aspekte des Textes sind vor allem in der sozialgeschichtlich orientierten Forschung der siebziger bis neunziger Jahre des letzten Jahrhunderts intensiver betrachtet worden.² Fragen nach der Funktion des Genealogischen spielten damals aber noch kaum eine Rolle. Jenseits der älteren sozialgeschichtlichen Forschung möchte ich aus einer konstruktivistischen Perspektive heraus einen Neuansatz versuchen, der die politische Ebene des Tristan als eine spezifisch literarische Form der Beobachtung der Möglichkeiten von Machtkämpfen mit und in genealogischen Formen versteht.

Dabei wird im Tristan, und das ist meine Leitthese vorab, Genealogie als eine spezifische Form von Macht mit einer anderen Machtform, die ich als Autorität bzw. Reputation bezeichnen möchte, in erzählend-literarischer Form so konfrontiert, dass daraus eine komplexe Beobach-

tungs- und Reflexionsmöglichkeit politischer Handlungsmöglichkeiten für den höfischen Adel wird.³

Um Genealogie als eine spezifische Form von Machtkommunikation betrachten zu können, bedarf es zunächst eines Machtbegriffs, wofür ich auf Überlegungen Luhmanns zurückgreife.⁴ Er entwickelt seinen Machtbegriff im Rahmen seiner Theorie von Gesellschaft als Kommunikationsprozess und versteht unter Macht eine spezifische, auf Konflikt reagierende oder Konflikte antizipierende Kommunikationsform, die Kommunikation auch da sicherstellen soll, wo sie zunächst gescheitert ist oder zu scheitern droht. Kommunikation ist für Luhmann dann erfolgreich, wenn die spezifischen Selektionen eines Systems von einem anderen System verstanden und akzeptiert werden. Weist dieses andere System die Kommunikation hingegen zurück, nennt Luhmann das einen Konflikt: „Eine Rückkommunikation von Ablehnung und die Thematisierung der Ablehnung in sozialen Systemen ist Konflikt. Alle sozialen Systeme sind potentiell Konflikte; nur das Ausmaß der Aktualisierung dieses Konfliktpotentials variiert mit dem Ausmaß der Systemdifferenzierung und mit der gesellschaftlichen Evolution. (Luhmann, Macht 5). Machtkommunikation ist dann ein Verfahren, trotz des Konflikts erneut Kommunikation herzustellen.

Machtkommunikation etabliert dabei eine, und sei es auch nur vorübergehende, Hierarchie, bei der es der einen Seite gelingt, die Wahl- und Entscheidungsmöglichkeiten, also die Selektionen, der anderen Seite einzuzugrenzen.

„Iter [der Machthaber, d. Verf.] verfügt, aus welchen Gründen auch immer, über mehr als eine Alternative. Er kann bei seinem Partner in bezug auf die Ausübung seiner Wahl Unsicherheit erzeugen und beseitigen. Diese Umleitung über Produktion und Reduktion von Unsicherheit ist Machtvoraussetzung schlechthin [...]“ (Luhmann, Macht 8).

Der entscheidende Zug in Machtkommunikation ist dabei, dass die Wahlfreiheit der unterworfenen Seite zwar eingegrenzt, aber nicht auf ein Entweder-oder beschränkt wird: „Macht ist daher zu unterscheiden von dem Zwang, etwas konkret genau Bestimmtes zu tun. Die Wahlmöglichkeit des Gezwungenen werden auf Null reduziert“ (Luhmann, Macht). Macht eröffnet ein Spielfeld für Entscheidungen, in Grenzen sogar für Abstimmungen und Verhandlungen, die dem Machtunterworfenen Handlungsfähigkeit verleihen – aber eben eine begrenzte Handlungsfähigkeit, deren Grenzen der Machthaber zieht, dessen Handlungsfähigkeit seinerseits durch eben dieses Machtspiel begrenzt ist.

Auch auf Seiten des machtbetroffenen Ego setzt Macht Offenheit für andere Möglichkeiten des Handelns voraus. Macht erbringt ihre Übertragungsleistung dadurch, daß sie die Selektion von Handlungen (oder Unterlassungen) angesichts anderer Möglichkeiten zu beeinflussen vermag. Sie ist größere Macht, wenn sie sich auch gegenüber attraktiven Alternativen des Handelns oder Unterlassens durchzusetzen vermag. Und sie ist steigerbar nur zusammen mit einer Steigerung der Freiheiten auf Seiten Machtunterworfener (Luhmann, Macht 8).

Luhmann entwickelt seinen Machtbegriff zunächst aus seiner elementaren Basis heraus, der Face-to-Face-Kommunikation. Bei zunehmender gesellschaftlicher Komplexität sind Konflikte jedoch nicht mehr effektiv in unmittelbarer, zeitgleicher Kommunikation lösbar, weshalb Gesellschaften darauf aufbauend institutionelle Formen von Machtkommunikation entwickeln, die Luhmann Machtsubstitute nennt. Machtsubstitute

„[...] sind funktionale Äquivalente für Machtmessung und für Machttests als Entscheidungsvoraussetzungen in der gesellschaftlichen Realität. Die institutionelle Verankerung und Gebrauchsfähigkeit solcher Substitute macht exakte Feststellungen unnötig, ja sogar jeden Ansatz dazu problematisch“ (Luhmann, Macht 10. Detaillierter entfaltet werden Substitute 74ff.)

Machtsubstitute lassen sich im weitesten Sinne als Institutionalisierungen von Macht verstehen, sind also Einrichtungen, die Machtkommunikation in einigermaßen stabile, dauerhafte und verlässliche Formen bringen. Gerade der Begriff des Machtsubstituts nun scheint mir für die Mediävistik sehr geeignet zu sein. Wir haben es bei der Feudalgesellschaft ja bekanntlich mit einer noch kaum staatlich zu nennenden Form von Herrschaftsorganisation zu tun, Herrschaft etabliert sich noch weitgehend über personale Beziehungen sowie rituelle und symbolische Formen. Die Stabilität solcher Herrschaft ist deshalb viel fragiler als die einer im Wesentlichen funktional organisierten wie der modernen. Gerade die rituellen und symbolischen Kommunikationsformen des Mittelalters sind aber hervorragend zur Ausbildung von Machtsubstituten geeignet, dienen sie doch vor allem der Stabilisierung von Kommunikation in solchen nichtstaatlichen Gesellschaften ⁵ Man hat es dann also nicht mit Institutionen im Sinne des modernen Staates zu tun, wie Parlamente, Polizei etc., sondern mit feudalen Institutionen oder institutionsanalogen Einrichtungen wie Autorität, Ehre, Repräsentation etc.

Diachrone Macht: Genealogie als Machtsubstitut

Mein Vorschlag ist also zunächst, Genealogie in diesem Sinne als ein mittelalterliches Machtsubstitut zu verstehen. Als Machtsubstitut betrachtet ist Genealogie eine Kommunikationsform, die Machtkämpfen Raum gibt und dabei sowohl Machthaber wie Machtunterworfenen auf ihre je spezifische Weise einbindet.

Der institutionelle Charakter von Genealogie ist schon häufig gesehen worden. So schreibt Kellner im Rahmen ihrer umfassenden Untersuchungen zur Genealogie, dass das Institutionelle von Genealogien sich „[...] gerade in ihrer Ausrichtung auf Dauer, auf Verstetigung zeigt, denn sie stellen Strukturen der Ordnung dar, die für den einzelnen wie für die Abstammungsgemeinschaft, der er angehört, Stabilität und Kontinuität gewährleisten sollen“ (Kellner, Konstruktion

38).⁶ Eine Problematik von Kellners Untersuchungen liegt allerdings darin, daß sie Genealogie wesentlich als eine Form der Kontinuitäts- und Legitimitätsstiftung versteht, damit aber eine der mittelalterlichen Umgangsformen mit Genealogie überbetont. Dass Genealogie auch eine Form der Auseinandersetzung war, kommt dabei kaum in den Blick. Auch die von Bloch in die Diskussion gebrachte Vorstellung von Genealogie als 'mental structure',⁷ die für Kellner den wichtigsten Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen darstellt, ist in dieser Hinsicht problematisch, legt der Begriff doch eine reflexiv nicht verfügbare Denkstruktur nahe, die gleichsam unbewusst das Handeln steuert. Entgegen dieser Mentalisierung von Genealogie spricht Kellner aber auch von der bewussten Konstruktion von Genealogien „[...] um bestimmte politische Ziele, wie Erbansprüche oder Herrschaftsinteressen durchzusetzen“ (Kellner, Konstruktion 42),⁸ woran sie aber erneut nur die „kulturelle Konstruktion von Kontinuität“ (Kellner, Konstruktion 42) interessiert, nicht die Auseinandersetzungen, die damit geführt werden und die ja nicht notwendig kontinuiertsstiftend sind.

Zweifellos hat sich der mittelalterliche Adel von genealogischer Argumentation Legitimität und Kontinuität erhofft und versprochen, aber mit dieser Feststellung verbliebe die Analyse doch zu sehr auf einer ersten Beobachterebene.⁹ Dauer, Verstetigung und Stabilität sind zweifellos zentrale Elemente von Machtsubstituten, aber eben mit der Funktion, Machtkommunikation zu ermöglichen, also Diskontinuität, Konflikt, Legitimationsstreits in geregelter Form zuzulassen. Unter diesem Gesichtspunkt stiftet Genealogie als Machtsubstitut also durchaus eine spezifische Form von Ordnung, in der sie zugleich aber auch eine geregelte, begrenzende und tendenziell gewaltfreie Form der Auseinandersetzung eröffnet.

Was ich im Folgenden versuchen möchte, ist eine Analyse von Genealogie als Machtsubstitut im Tristan in ihrer spezifischen Gestaltung, in ihren Funktionen und Kontexten. Das bringt aber eine doppelte Begrenzung des Untersuchungsgegenstandes mit sich: Es handelt sich zum einen nicht um eine historisch-soziologische Analyse von Gene-

alogie in der mittelalterlichen Lebenspraxis, sondern um die Untersuchung eines literarischen Textes, der ja nicht umstandslos soziale Realität widerspiegelt, sondern ein reflexives, distanziertes Verhältnis als 'zweiter Beobachter'¹⁰ zur Genealogie einnimmt. Und zum anderen scheint mir gerade der Tristan Genealogie in so spezifische Kontexte zu stellen, dass erst noch zu prüfen sein wird, wieweit die Ergebnisse auf andere Texte überhaupt zu übertragen sind. Ich werde mich dabei zunächst auf die Figur Tristans konzentrieren, dessen genealogische Bezüge komplex genug sind.

[Tristan:] *'ich hoere mînen vater sagen,mîn vater der sî lange erslagen.hie mite verzîhet er sich mîn.sus muoz ich âne vater sîn,zweier vetere, die ich gewonnen hân.â vater unde vaterwân,wie sît ir mir alsus benomen!an den ich jach, mir waere komenein vater, an dem selben mandâ verliuse ich zwêne veter an:in unde den ich nie gesach.'der guote marschalc aber dô sprach:'wie nû, geselle Tristan,dise rede, dâ ist niht an.jâ bistu von der künfte mînwerder, dan du wândest sîn,und bist ir gêret iemer mêund hâst doch zwêne veter als ê,hie mînen hêrren unde mich.(V. 4367-4385)*

Die über das Blut vermittelte Vaterlinie zu Riwalin macht Tristan zum Erben eines Landes, Parmenien. Angesichts der problematischen Legitimität seiner Geburt – seine Eltern sind bekanntlich weder durch einen weltlichen noch einen geistlichen Akt vor der Gesellschaft als Ehepaar miteinander verbunden worden – ist diese genealogische Linie aber von vornherein brüchig und fragwürdig. Tristan hat das richtige Blut, aber es fehlt die rituelle gesellschaftliche Bestätigung der Ehe der Eltern.

Eine zweite, ganz anders geartete genealogische Linie liegt in der Verbindung zu Rual, den Tristan ja ebenfalls als seinen Vater¹¹ bezeichnet. Diese genealogische Linie basiert nicht auf Blut, sondern wesentlich auf Erziehung. Dass die konkrete Erziehung nicht von Rual selbst, sondern von Curvenal geleistet wird, bestärkt den genealogischen Zusam-

menhang sogar noch, ist es doch traditionell die Aufgabe des adligen Vaters, für den Sohn einen geeigneten Erzieher zu finden und nicht, ihn selbst zu erziehen. Das ja hinlänglich bekannte, ungewöhnliche Erziehungsprogramm erlaubt es Tristan, in die Fußstapfen seines Ziehvaters Ruals, dem Marschall Riwalins, zu treten, denn am Markehof erlaubt ihm seine Ausbildung zunächst den Einstieg in ein Hofamt, des Weiteren den Aufstieg zum Vertrauten Markes. Im Rahmen einer adligen und herrscherlichen Grundidentität führt diese genealogische Linie Tristan aber in eine inferiore Identität und Position als dienstman (V. 3375).

Gegenüber Marke spielt dann die Mutterlinie die entscheidende Rolle, denn über Blanscheflur kann Marke Tristan als Verwandten und damit dann auch als Erben aufnehmen.

Machttheoretisch betrachtet ist damit in Tristan die Möglichkeit zum Machthaber wie auch zum Machtunterworfenen bereits genealogisch eingeschrieben.¹² Über Riwalin wird er zum Herrn Parmeniens, auf das er de facto aber verzichtet, über Rual Amtsträger an Markes Hof und über Blanscheflur Erbe Markes. Schon in dieser Vielfalt der Väter wird das genealogische Modell so vervielfältigt, dass seine politische Eindeutigkeit von Anfang an in Frage steht. Man kann das mit Bloch als 'mental structure' lesen in dem Sinne, dass genealogisches Denken weit über das Blut hinaus wirksam sein kann. Im engeren politischen Rahmen kann hier jedoch von einer Denkstruktur nicht die Rede sein, vielmehr handelt es sich um ein Durchspielen der Möglichkeiten von genealogischen Legitimitätsentwürfen durch konsequente Überdeterminierung. Denn das Modell der Stiftung von Kontinuität in der Herrschaft setzt ja voraus, dass die Übergabe von Generation zu Generation, von König zu Thronfolger reibungslos sichergestellt wird. Was aber, wenn der Thronfolger nicht in einer genealogisch fixierten Identität aufgeht? Welche Machtkonflikte entzünden sich an so einer Konstellation?

In der Auseinandersetzung mit Morgan ist Genealogie für Tristan der legitimierende Grund, von dem aus er vorgeht. Das allein nutzt ihm

aber sehr wenig, weil die Legitimität dieser Herkunft – wie letztlich die jeder Genealogie – bestritten werden kann.¹³ Genealogie ist zunächst also nichts anderes eine Form von Machtkommunikation, die Tristan mit Morgan beginnt, wenn er seine Forderung nach Anerkennung stellt. Wenn Morgan Ehe dann durch vrientschaft ersetzt, liegt der Konflikt, den Tristan schon antizipiert hat, offen zutage:

[Morgan:] *'wir wizzen aber alle wol,(diu lant sint dirre maere vol)in welher wise Blanschefluormit iuwerem vater von lande vuor,ze welhen êren ez ir kam,wie diu vriuntschaft ende nam.'*(V. 5397-5402)

Die Machtkommunikation scheitert nicht, weil Genealogie als Machtsubstitut nicht anerkannt wäre, sondern weil Tristan in seinem Fall dessen Geltung nicht durchsetzen kann. Jenseits dieses Machtsubstituts bleibt Tristan dann kein Mittel als die Gewalt. Ich lese dies als Indiz, dass Genealogie hier keineswegs als irgendwie unvermeidliche mittelalterliche mentale Denkstruktur funktioniert, sondern eben auch darauf verzichtet werden kann, wenn sie als Substitut unwirksam ist. Für Tristan hat Genealogie sich an dieser Stelle entschieden nicht bewährt, denn die Legitimität seiner Herkunft ist zu leicht bestreitbar. Und was im Rahmen des Romans als Option nicht zur Verfügung steht, ist das Neuerfinden einer legitimeren Herkunft. In der historischen Praxis wäre das ein möglicher Schachzug im Rahmen dieses Machtsubstituts, in der Literatur jedoch nicht, weil das mit der Ehre des Helden unvereinbar wäre.

Wesentlich erfolgreicher ist Tristan hingegen mit der genealogischen Bindung an Rual, die nicht über das Blut, sondern über die Erziehung funktioniert. Sowohl in der Jagd wie auch bei Hofe brilliert Tristan hier anerkanntermaßen. Allerdings sind auch damit Probleme verbunden, denn zunächst einmal führt diese Genealogie, dem Vorfahren Rual ganz angemessen, nur zu einer inferioren Position am Hof. Auch mit dieser

Genealogie kann Tristan nicht mehr sein, als die genealogische Kette hergibt.

Synchrone Macht: Autorität, Reputation und Führung als Machtsubstitute

Die Situation am Markehof ist unter Machtgesichtspunkten aber noch deutlich komplexer, weil hier neben der Genealogie noch weitere Machtsubstitute ins Spiel kommen. Markes Herrschaft erstreckt sich über Cornwall wie auch über England, und während sie in Cornwall noch genealogisch begründet ist – Curnwal was aber sîn erbe dô (V.427) –, haben ihn in England die dortigen barûne durch Wahl zu ihrem König gemacht.¹⁴ Die Sahsen von Gâles, so heißt es, hätten die Britûne vertrieben und seien anschließend in Streit über die eroberten Gebiete geraten.¹⁵

dô die daz lant besâzen und ez under sich gemâzen, dô wolten si alle kûnegeîlî und hêrren von in selben sîn: diz wart ir aller ungewin. sus begunden si sich under inslahen unde morden starke und bevilhen ouch dô Markesich und daz lant in sine pflege (V. 438-445)

Die Legitimität seiner Herrschaft über England begründet sich also nicht diachron-genealogisch wie in Cornwall, sondern synchron durch seine besondere, personale Befähigung zur Herrschaft und insbesondere zur Friedensstiftung.¹⁶

Machttheoretisch formuliert hat man es hier mit Machtsubstituten zu tun, die Luhman unter der Kategorie Einfluss zusammenfasst und in zeitlicher, sachlicher und sozialer Hinsicht als Autorität, Reputation und Führung unterscheidet. In zeitlicher Hinsicht – Autorität – nimmt Macht zu, wenn davon ausgegangen wird, dass der Machthaber bereits über eine erfolgreiche Vorgeschichte von Machtausübung verfügt; in

sachlicher Hinsicht – Reputation – wird unterstellt, dass der Machthaber schon weiß, was er tut, was „relativ unkritisch angenommen bzw. von bewährten Fällen auf andere übertragen wird“; und in sozialer Hinsicht – Führung –, weil auch andere dem Machthaber Macht zuschreiben (Luhmann, Macht 74-76). Einfluss ist also wesentlich eine Form aktiver Zuschreibung durch die Machtunterworfenen.¹⁷ „Wenn einflussnehmende Kommunikationen aus welchen Gründen auch immer Erfolg gehabt haben, konsolidieren sich Erwartungen, die diese Wahrscheinlichkeit verstärken, die erneute Versuche erleichtern und Ablehnungen erschweren“ (Luhmann, Macht 75). In Cornwall ist Marke offenbar ein erfolgreicher Herrscher und deshalb als König für die zerstrittenen Waliser die erste Wahl. Von Verwandtschaft und Generationenfolgen ist Einfluss grundsätzlich unabhängig. Das bringt aber auch Probleme mit sich, da Einfluss auf verschiedenste Weise leicht verlorengehen kann. Am Markeshof scheint mir dies vor allem durch eine gewisse Angleichung von Herrscher und Hof zu geschehen. Riwalin begründet seinen Wunsch, an Markes Hof zu reisen, zunächst allein mit dessen Vortrefflichkeit: *er haete vil gehoeret sagen,/wie höfisch und wie êrbaere/der junge küninc waere/von Curnewåle Marke,/des êre wuohs dô starke* (V. 420-424). Es nimmt dann aber nicht nur König Marke, sondern auch der Hof Riwalin freundlich auf, was diesen dazu bringt, nunmehr den ganzen Hof in sein Lob mit einzubeziehen:

*er dâhte dicke wider sich:'binamen got selbe der hât michze diseme lantgesinde
brâht! mîn saelde hât mich wol bedâht:swaz ich von Markes tugenden iegehörte
sagen, deist allez hie.sîn leben daz ist höfisch unde guot.'* (V. 495-501)

Reputation und Autorität des Königs beruhen auf dem Lob des Hofes und spiegeln sich darin. *Canêlengres der was dâ wol/ des hoves, der hof der was sîn vol* (V. 509f.). Die anfängliche Konzentration von Autorität, Reputation und Führung auf Seiten des Herrschers, die zur Unterwerfung zerstrittener Barone führte, haben sich zur Reputation des ganzen Hofes weiterentwickelt, der für Adlige anderer Länder wie Riwalin

als Hof insgesamt zu einem Anziehungspunkt wird. Die Macht des Herrschers verliert sich damit aber in den Hof hinein und der Herrscher wird tendenziell zum *primus inter pares*. Man kann es in diesem Zusammenhang durchaus als Zeichen für einen Machtverlust Markes lesen, dass er auf die Entführung seiner Schwester durch Rivalin nicht reagiert.¹⁸

In so einer Situation kommt Tristan an sich gerade recht, da er nicht nur dem Hof insgesamt einen Zugewinn an Reputation verschafft, sondern vor allem auch Marke, ohne dessen Wohlwollen Tristan am Hof gar nicht unterkommen könnte. Bereits bei seinem ersten Kontakt mit diesem Hof erweist Tristan sich bekanntlich bei der Zerlegung der Jagdbeute als unerreichbare Autorität. Diese Autorität 'hat' Tristan übrigens nicht einfach als Besitz, sondern sie wird ihm von den Jägern zugesprochen, weil alle Beteiligten sich in einem höfischen Gesamtrahmen bewegen. In diesem Rahmen wird das kunstvolle Zerlegen der Beute als Sachautorität zuschreibbar, weil hohe Kunstfertigkeit an sich als Ausweis höfischer Tugend gilt. Außerhalb dieses Rahmens hingegen wäre, was Tristan da tut, ein recht nutzloses und deshalb tendenziell lächerliches Unterfangen. Es ist hier zunächst die Gemeinschaft der Jäger, die Tristan Autorität zuweist, was sich anschließend am Hof wiederholt. Marke stabilisiert diese Zuschreibung dann, wenn er diese zugewiesene Autorität in ein Amt verwandelt. Dieser Aufstieg am Hof ist aber durchaus problematisch, denn dadurch verdrängt Tristan den bisherigen Jagdmeister aus dem Amt (V. 3370). Der Text verliert darüber weiter kein Wort, diese Figur verschwindet einfach aus der Geschichte. Dekonstruiert man jedoch dieses Verschwinden, liegt darin ein durchaus grundsätzliches Problem verborgen, denn der Aufstieg des Einen ist immer der Abstieg eines anderen. Tristans Autorität beschränkt sich aber nicht nur auf die Jagd, sondern umfasst auch die Musik und, wie sich später zeigt, den Kampf, und gefährdet damit die Machtposition eines jeden an diesem Hof. Schon lange bevor der Erzähler diese Problematik explizit als *nit* benennt, wecken Tristans Fähigkeiten Wünsche bei den Zuhörenden, die in ihrer unausge-

sprochenen Heimlichkeit bereits den Keim der Zersetzung in sich tragen:

*dâ begunde sich manc herze senennâch Tristandes vuoge.dâ wolten genuogevil
gerne sîn gewesen als er.im sprach vil maneges herzen gersuoze und innedliche
zuo:'â Tristan, waere ich alse duo! [...]'(V. 3704-3710)*

Solange Tristan nur dienstman ist und außerdem Marke zu ihm steht, haben diese heimlichen Gedanken aber noch keinerlei Konsequenz für die Machtkonstellationen am Hof.Es ist nun aber nicht nur der Hof, der Tristan beneidet, sondern auch Marke, der dies jedoch, anders als der Hof, auch öffentlich ausspricht:

*Der küneec sprach: 'Tristan, hoere her:an dir ist allez, des ich ger.dû kanst allez,
daz ich wil:jagen, sprâche, seitspil.nu suln ouch wir gesellen sîn,dû der mîn und
ich der dîn. [...]'(V. 3721-3726)*

Damit gelingt Marke, was dem Hof verwehrt ist, er bindet den allseits beneideten Tristan exklusiv an sich. Ich lese diese als Versuch Markes, schwindende Reputation am Hof und vor den Augen des Hofes zurückzugewinnen.¹⁹

Tristan erweist sich den Baronen bekanntlich zunehmend als überlegen, denn er weist die Zinsforderung zurück, er ermahnt die Barone wegen ihrer Feigheit, er kämpft mit Morold, und er überlebt die erste Irlandfahrt, *biz sich diu veige unnmüezekeit,/ der verwâzene nît,/ der selten iemer gelît,/ under in begunde üeben* (V. 8318-8321).²⁰ Im Begriff des nîts fast der Erzähler die Reaktionen der nunmehr zu Statisten degradierten Barone zusammen. Der nît-Kommentar markiert auch genau den Moment, an dem die Barone nicht länger bereit sind, ihren Machtverlust hinzunehmen. Ihr erster Gegenzug im entbrennenden

Machtkampf ist der Versuch, Tristans Reputation als Kämpfer durch den Vorwurf der Zauberei zu untergraben (V. 8328-8336). Diesen Vorwürfen kann Tristan deshalb nichts entgegensetzen, weil Autorität und Reputation als Machtsubstitute wesentlich durch Zuschreibung zustande kommen und nicht der Kontrolle des Machthabers unterliegen.²¹ Der Vorwurf der Zauberei zeigt aber, wie leicht solche Zuschreibungen in ihr Gegenteil verkehrt werden können, was in diesem Fall dazu führt, dass jede weitere Heldentat im Kampf den Vorwurf der Zauberei und damit den Reputationsverlust nur erhärten würde.²²

Machtsubstitute und die herrscherliche Legitimität

Während Genealogie herrscherliche Legitimität diachron, also in der Zeit, zu schaffen versucht, versucht Einfluss Legitimität synchron über die Anerkennung von Autorität, Reputation und Führung zu erreichen. In die Figur Markes ist mit der doppelten Konstituierung seiner Legitimität – ererbt in Cornwall, akklamiert in England – diese so unterschiedliche Ausrichtung der Machtsubstitute gleichsam eingeschrieben.²³ In Tristan wiederholt sich diese doppelte Machtbasis Markes, denn auch Tristan zeichnet sich durch Autorität/Reputation wie auch genealogische Zugehörigkeit aus. Warum aber führt bei Tristan zu Machtkonflikten, was bei Marke erfolgreiche Herrschaftslegitimation ist?

Tristan als Nachfolger zu bestimmen (V. 5155), erscheint auf den ersten Blick wie der perfekte Ausgleich zwischen den Machtsubstituten und damit den beiden Herrschaftsbereichen Markes, denn in Tristan vereinen sich die unterschiedlichen Herrschaftsbegründungen in Cornwall und England, Autorität/Reputation und Genealogie, zum scheinbar idealen Thronfolger.²⁴ Aber wie eben bereits gezeigt, ist die öffentliche Anerkennung von Tristans Autorität durch die Barone begleitet von heimlichen Wünschen und Gedanken, die bereits zeigen, dass die Rechnung nicht so glatt aufgeht.²⁵ Zwar vereinen sich unterschiedliche Machtsubstitute in seiner Figur, aber anders als im Falle Markes geschieht dies bei Tristan unter Ausschaltung der Barone. Es ist

allein Marke, der Tristan zum Thronfolger macht und damit ist es auch allein Markes Anerkennung von Tristans Autorität/Reputation, die aus dieser Macht (potentiell) Herrschaft werden läßt. Marke hingegen gewinnt seine Herrschaft in England durch die Zuschreibung von Autorität/Reputation durch eben die Barone, die er nun ausschließt. So bleibt das Prinzip zwar erhalten, wird aber zugleich in der Hand des Herrschers monopolisiert und damit für den Hof de facto außer Kraft gesetzt. Angesichts der öffentlichen Anerkennung von Tristans Autorität durch die Barone kann man aber wohl sagen, dass Marke hier im guten Glauben agiert, mit seiner Entscheidung auch das Interesse der Barone zu treffen.²⁶ Für die Machtkommunikation am Hofe erweist Heimlichkeit sich hier als problematisch.²⁷ Es scheint mir zunächst kaum möglich zu sein, für eine der beteiligten Parteien – Marke, Tristan, die Barone – ein explizites Interesse an einem Machtkampf nachzuweisen. Selbst nach der Benennung Tristans als Thronfolger bleibt die Situation zunächst entspannt. Erst als deutlich wird, dass Tristan in seiner Exzeptionalität auf ganz andere Weise aktiv wird als Marke, kippt die Lage um. Es ist vor allem die von außen kommende Zinsforderung Gurmuns, die den Markehof massiv unter Druck setzt.²⁸ In ihrer Hilflosigkeit gegenüber der Zinsforderung Gurmuns sind Marke und seine Barone nach wie vor eine in sich konfliktfreie Gruppe – was jedoch intern betrachtet ein Zeichen gelungener Herrschaft ist, erweist sich im Konflikt nach Außen als Schwäche. Markes Herrschaftsmodell des *primus inter pares*, das er bekanntlich mit König Artus teilt, macht es dem König sehr schwer, sich gegen äußere Angriffe zur Wehr zu setzen, die schlicht und einfach auf Zwang setzen. Jede angemessene, also selbst gewalttätige Reaktion gegen eine solche Drohung würde die interne Machtbalance außer Kraft setzen, denn ein nach außen gewalttätiger Marke wäre eben auch intern nicht mehr *primus inter pares*, sondern herausgehobener, die Barone zu Statisten degradierender Herrscher. Er wäre damit für die Barone zumindest potentiell ähnlich tyrannisch wie Gurmun²⁹ und damit im Grunde noch bedrohlicher wie ein äußerer Feind, der wenigstens nur einmal im Jahr seine Forderungen stellt. Die Hilflosigkeit Markes und seiner Barone ist also nicht einer irgendwie wesensartige Charakterschwäche Markes oder der

Feigheit der Barone geschuldet, als vielmehr einem spezifischen Herrschaftsmodell, das die Spielräume dieses Hofes nach außen empfindlich einschränkt. Tristan ist in dieses System aber bestenfalls teilweise eingebunden, weil er seine Stellung allein Markes Entscheidung verdankt, den Baronen ist er letztlich zu nichts verpflichtet. Tristan kann der äußeren Gefahr problemlos durch Gewalt begegnen, was aber sofort interne Auswirkungen hat, denn damit wird das Zögern der Barone wie von selbst zu Feigheit. Auch Feigheit ist kein Absolutum, sondern hängt von den Machtkommunikationen am Hof ab. Solange Marke und die Barone unter sich sind, ist ihr Nachgeben gegenüber Gurmun kluges politisches Handeln – erst wenn Tristan außerhalb dieser Machtkommunikation agiert, wird daraus Feigheit. Markes Herrschaft gewinnt mit dem Sieg über Gurmun nach Außen enorm an Glanz und Macht, denn letztlich wird die Zinsherrschaft abgeworfen. Darüber hinaus wird mit Isolde als einziger Tochter Gurmuns ein Anspruch auf dessen Herrschaft möglich. Dies aber ist ein Sieg des Thronfolgers und kommenden Herrschers ohne jede Beteiligung der Barone, die schließlich sogar entschieden gedemütigt aus der ganzen Sache hervorgehen.³⁰ Betrachtet man diese Umorganisation der Machtkommunikation an Markes Hof noch einmal hinsichtlich ihrer genealogischen Komponente, kann man von einer gewissen Umkehr der üblichen genealogischen Logik sprechen. Marke bindet Tristan ja früh an sich, aber erst mit der Anerkennung der Verwandtschaft vollzieht er einen entscheidenden Schritt, weil Tristans Exzeptionalität durch das Einrücken in die Genealogie jetzt zur Besonderheit des ganzen Familienverbandes wird. In der Genealogieforschung wird übereinstimmend die Bedeutung des Spitzenahns³¹ als dem Ursprung jeder Genealogie hervorgehoben, auf den es entscheidend ankomme, um die Bedeutung und Würde einer genealogischen Kette zu bewerten. Über Ur- und Spitzenahnen der Genealogien Tristans bzw. Markes erfährt man im Tristan aber nur wenig bzw. nichts, die genealogischen Vorgeschichten werden nur ansatzweise weiterverfolgt.³² Stattdessen kommt es zu einer Art Verkehrung der genealogischen Ursprungslogik, denn es ist nicht der Glanz des Spitzenahns, der die Geschichte der Sippe bestimmt, sondern hier strahlen Autorität und Reputation des letzten Gliedes der Kette, Tristan, auf den Verband

gleichsam in der Zeit zurück.³³ Für Marke löst sich damit unmittelbar das Problem, dass neben Tristan ja nicht nur die Barone, sondern auch er selbst an Autorität und Reputation verlieren muss – mit Tristan kann niemand mithalten. Ist jedoch ein genealogischer Zusammenhang hergestellt, wird Tristans Autorität zu der des Familienverbandes und damit auch zu der Markes.³⁴ Zugleich ist damit auch das Problem gelöst, dass eine Herrschaft, die sich zur Hälfte auf Genealogie, zur Hälfte aber auf Akklamation stützt, sich nicht umstandslos auf einen Spitzenahn berufen kann. Die Barone allerdings zahlen mit ihrer Entmachtung den Preis dafür, dass Marke Herrschaftslegitimation einseitig auf Genealogie umstellt.

Die Barone begegnen dieser Herausforderung nicht in offenem Widerstand, sondern ihrerseits mit Macht. Zum einen greifen sie, wie bereits gezeigt, zum Mittel der üblen Nachrede, um Tristans Autorität/Reputation zu untergraben. Dann gehen sie zu einem machtheoretisch betrachtet durchaus raffinierten Vorgehen über, indem sie Markes Umstellung der Herrschaftslegitimation zustimmen und nun ihrerseits einen Erben fordern – aber einen anderen als Tristan, einen, dessen Legitimität über jeden Zweifel erhaben ist (V.8355ff.).³⁵

Versteht man Macht als Eingrenzung von Selektionsalternativen durch den Machthaber, dann muss, wie Luhmann sehr deutlich gemacht hat, auch der Machthaber sich letztlich an seine eigenen Vorschläge halten, wenn er Machtkommunikation nicht scheitern lassen will.³⁶ Mit dem grundsätzlichen Einschwenken der Barone auf die genealogische Argumentation sitzt Marke dann aber kommunikativ in der Falle, denn von dieser Logik kann er nun nicht mehr abweichen, ohne Machtkommunikation an sich zu gefährden. Ab hier bestimmt erneut die Differenz von öffentlich Kommuniziertem und heimlichen Hintergedanken das Ränkespiel am Hof, denn während Marke sich sicher ist, dass Isolde als Ehefrau unerreichbar bleiben wird – durch *die kündekeit swuor er,/ daz es im gâr was ungedâht,/ daz ez iemer würde z' ende brâht* (V. 8520-8522) –, hoffen die Barone, dass Tristan auf dieser Fahrt scheitern und sterben wird, wie der Erzähler V. 8453 kommentiert:

niwan durch Tristandes töt.³⁷ Gerade dies macht deutlich, wie sehr ihr Einschwenken auf die genealogische Logik ein machtkommunikativer Schachzug ist, der gerade auf das Gegenteil zielt, nämlich das Scheitern aller genealogischen Träume Markes.³⁸ Allerdings ist selbst der Erfolg Tristans für die Barone ein Teilerfolg, denn sie haben zumindest ihre Beteiligung an der Genealogie Markes durchsetzen können.³⁹ Welche Machtposition dieser von den Baronen akzeptierte potentielle Erbe, der im Tristan ja nie geboren wird, später wirklich haben würde, ist ohnehin zukünftigen Machtkämpfen überlassen. Tristan bleibt nach alledem völlig isoliert zurück, seine Machtposition am Hof ist nun prekärer als je zuvor.

Schlussüberlegungen

Delabar hat in seiner Studie zum Parzival die Bedeutung von Verwandtschaft und Genealogie für mittelalterliche Herrschaftssicherung überblicksweise beschrieben, die er dabei auch in den Kontext anderer, für das 12.-13. Jh. neue Formen rückt. Innerfamiliär sind diese Prozesse gekennzeichnet von der Durchsetzung einer vertikalen, patrilinearen Selbstdefinition der Sippe in Form eines bis dahin historisch wenig bedeutsamen genealogischen Denkens, außerfamiliär durch die Einbindung von nichtverwandtschaftlichen Gruppen wie belehnte Adlige, Ministerialen und Kleriker (Delabar 46f.). Die sich etablierenden Fürstentherrschaften in den Territorialisierungsprozessen des Hochmittelalters setzen also auf zwei durchaus widersprüchliche Formen der Stabilisierung ihrer Herrschaft, die es dann konkret immer wieder neu auszubalancieren gilt. Beim Rückgriff auf solche realpolitischen Prozesse oder auch auf soziologische Ansätze ist die Versuchung groß, von der Interpretation eines Textes unmittelbar auf die damalige soziale Praxis zu schließen. Zweifellos haben sich an den Höfen des 12. und 13. Jahrhunderts Machtkämpfe der verschiedensten Form ereignet, so dass dem mittelalterlichen Adel die komplexen Machtkommunikationen, die im Tristan entfaltet werden, wohl unmittelbarer ins Auge gefallen sein dürften als dem modernen Leser. Was mir der Tristan als literarischer

Text in diesem Zusammenhang wesentlich zu leisten scheint, ist, dass er solchen Machtproblematiken narrative Form gibt, sie ausstellt und beobachtbar macht, aber keineswegs einfach abbildet. Die spezifische Konfrontation der Machtsubstitute Genealogie und Autorität/Reputation verdankt sich zweifellos dem Stoff und reagiert nicht unmittelbar auf ein konkretes soziales oder politisches Interesse, thematisiert damit aber ein für den Adel um 1200 zentrales Konfliktfeld. Der fiktionale Rahmen des Romans erlaubt es, diese Problematiken ausgesprochen konfliktfreudig durchzuspielen, so dass alle Beteiligten als Figuren in einem komplexen Machtspiel erkennbar werden, das niemand am Markehof mehr vollständig kontrollieren kann. Attestiert man der höfischen Literatur eine entschiedene Selbständigkeit der Reflexion, macht das alle Versuche, die Schwierigkeiten von Macht und Herrschaft aus mittelalterlichen Fürstenspiegeln abzuleiten, problematisch. Es ist dabei nicht nur schwierig, wie schon Kerth festgestellt hat, den 'richtigen' Fürstenspiegel zu finden (vgl. Kerth, *Markes Royal Decline* 106), sondern das Problem liegt tiefer darin, dass implizit eine Hierarchie zwischen pragmatischer und fiktionaler Literatur unterstellt wird, bei der die höfischen Romane unter einem dann aufzufindenden Einfluss gelehrter Literatur stünden.⁴⁰ Höfische Literatur ist aber durchaus in der Lage, eigenständig und in narrativer Form auch politische Konstellationen reflexiv durchzuspielen. Genealogie wird in dieser fiktionalen Konstellation zu einem Element in Machtkämpfen, das mir wesentlich durch drei Charakteristika bestimmt zu sein scheint: Genealogie funktioniert als Machtsubstitut, insofern Machthaber und Machtunterworfenen bereit sind, ihre Machtkämpfe mit Hilfe dieses Substituts zu führen bzw. das Substitut an Stelle konkreter Machtkämpfe treten zu lassen. Zweifellos ist dies dem mittelalterlichen Argumentieren sehr geläufig, aber eine unhintergehbare Denkform wird deshalb nicht daraus. Der Rückgriff auf Genealogie ist eine Entscheidung, niemals ein Automatismus. Dass Tristan mit Marke verwandt ist, macht ihn keineswegs von selbst zu dessen Nachfolger, und dass die Barone diesen Thronerben nicht akzeptieren wollen, bedeutet nicht, dass sie Genealogie als Machtsubstitut generell in Frage stellen. Bereits aus der inneren Logik der genealogischen Form heraus aber kann die Legitimation

durch Genealogie in Frage gestellt werden, wenn die Herkunft uneindeutig ist. Morgan macht dies gegenüber Tristan ja sehr deutlich. Die stets aktualisierbare, prinzipielle Unsicherheit der Herkunftsfrage ist aber die *crux* dieses Machtsubstituts, die es für delegitimierende Angriffe empfindlich macht. Und schließlich ist Genealogie als Machtsubstitut immer auch mit anderen Formen von Machtkommunikation konfrontiert, die ihre Geltung und Reichweite begrenzen oder in Frage stellen können. Erst die konkrete Analyse der Kontexte, in denen Genealogie situiert wird, kann uns etwas über die Möglichkeiten und Grenzen von genealogischem Argumentieren sagen.

RALF SCHLECHTWEG-JAHN

¹ Der Begriff 'Politik' zur Bezeichnung eines eigenständigen Systems in einer funktional differenzierenden Gesellschaft wäre für das Mittelalter ein Anachronismus. Dennoch scheint es mir auch für das Mittelalter sinnvoll, von politischem Handeln zu sprechen, sofern damit kein autopoietisch geschlossenes System gemeint ist, sondern alles Handeln, das sich auf die verschiedenen Aspekte von Herrschaft bezieht. Bei einem literarischen Text kann es dann nur darum gehen, dessen eigenständige, inhärente politische Ebene herauszuarbeiten und nicht darum, den Text zu einem politischen zu machen. Als Gegenbeispiel sei auf Combridge ältere, aber nach wie vor häufig zitierte Studie zum Tristan verwiesen, in der sie die Heerschildordnung des Sachsenspiegels auf den Tristan überträgt. Das nimmt dem literarischen Text aber seine Eigenständigkeit.

² Ich werde im Laufe der Untersuchung noch konkret darauf zu sprechen kommen und spare deshalb an dieser Stelle einen Forschungsüberblick aus. Nützlich und hilfreich ist der kurze Forschungsüberblick bei Hauenstein zur Figur König Markes, der als Herrscher im Mittelpunkt der am Politischen interessierten Forschung stand und steht.

³ Das macht aus dem Tristan keinen „Staatsroman“ (vgl. Kuhn), benennt aber eine Thematik, die für die höfische Literatur generell sehr typisch ist, ohne dass diese darin jedoch aufgeht. Jaeger, Gottfried's 'Tristan', hat die Macht- und Herrschaftsproblematik im Tristan in einem sehr viel weiteren Kontext zu diskutieren versucht, den er im Anschluss an seine Untersuchungen zu den Ursprüngen höfischer Literatur *courtier romance* nennt. Dieser doch sehr großzügig angelegte Vergleich von recht unterschiedlichen Texten über die Jahrhunderte hinweg (Gottfried, Stendhal, Thomas Mann, die Bibel und viele andere

mehr) hilft bei der Analyse konkreter Machtkommunikation im Tristan jedoch kaum weiter.

⁴ Zur Frage der Legitimität, den Möglichkeiten und Grenzen einer Übertragung systemtheoretischer Überlegungen auf mediävistische Problematiken im Allgemeinen sei verwiesen auf Knaeble; zur analogen Frage von Luhmannscher Machttheorie und Mediävistik auf Schlechtweg-Jahn.

⁵ Ich verweise hier pauschal auf eine der grundlegenden Arbeiten Althoffs in diesem mittlerweile reichen Forschungsfeld

⁶ In diesem Aufsatz fasst sie die Kernthesen ihrer Überlegungen zur Genealogie zusammen (vgl. auch Kellner, Ursprung).

⁷ Die zweifellos weitgestreute Verbreitung genealogischen Denkens und Argumentierens im Mittelalter muss man jedoch keineswegs als irgendwie mentale Struktur begreifen, sondern kann darin auch ein diskursives Ereignis sehen, als Siegeszug einer sehr erfolgreichen Form, Debatten und Auseinandersetzungen zu führen (vgl. aber Bloch). Nicht unproblematisch ist, dass Bloch Genealogie von ihrer gelehrt-theologischen Ausprägung her definiert und dann allerdings überrascht sein muss, dass solches Denken sich beim Adel erst deutlich später findet (ebd. 144). Versteht man Genealogie nicht als tendenziell einheitliche Denkform, sondern eher als plural sich entfaltendes diskursives Phänomen, ist das aber nicht wirklich überraschend.

⁸ Auch wenn der Begriff 'Konstruktion' es nahelegt, scheint mir Kellner nicht in einem konstruktivistischen Paradigma zu argumentieren, sondern meint im Wesentlichen nur die absichtsvolle, bewusste Verwendung von Genealogie.

⁹ Zu dieser zentralen Denkfigur vgl. Luhmann, Einführung 141-166.

¹⁰ „Damit ist gemeint, dass man einen Beobachter beobachtet. Unter den Anforderungen dieses Begriffs bedeutet das nicht, dass man irgendwelchen Leuten zuschaut, sondern dass man sich anschaut, wie sie beobachten“ (Luhmann, Einführung 155). „Die Beobachtung zweiter Ordnung ist die Beobachtung eines Beobachters im Hinblick auf das, was er sehen, und im Hinblick auf das [...]. was er nicht sehen kann“ (ebd. 156). Literatur als Beobachtung zweiter Ordnung kann sichtbar machen, was im konkreten politischen Handeln nicht gesehen werden kann, weil die Handelnden darin in einer Beobachterposition erster Ordnung sind.

¹¹ Lenschen hat darauf hingewiesen, dass stets nur die Pluralität der Väter, aber nie die der Mütter (Blanscheflur und Floraete) ausgesprochen wird. In Hinsicht auf die Machtmodelle spielen die Mütter aber auch keine Rolle.

¹² Derartige widersprüchliche Eigenheiten sind für die Tristan-Figur ja durchaus typisch, wie schon das ambivalente Basischarakteristikum von Freude und Schmerz, linge und leit, zeigt (vgl. dazu bspw. Müller).

¹³ Vgl. dazu Brückle, der am Beispiel der beliebten Troja-Herkunft zeigt, wie im Mittelalter sowohl mit dem Entwurf als auch mit dem Bestreiten solcher genealogischen Bezüge Politik gemacht wurde.

¹⁴ V. 425ff. Vgl. auch Kerth, Kingship 446.

¹⁵ Kerth weist mehrfach daraufhin, dass, bevor die englischen Barone Marke zu ihrem Herrscher erwählt haben, bei ihnen *fractionous anarchy* geherrscht habe (Kerth, Markes Royal Decline 114 u.a.).

¹⁶ Vgl. bereits Gruenter, der jedoch zwischen dem „gefürchteten Kriegs- und Friedensherren“ Marke und dem zu „schwärmerische[r] Weichheit“ sich entwickelnden Höfling Marke einen Gegensatz sieht. Machttheoretisch betrachtet ist es aber gerade die Kombination von Gewaltfähigkeit und Fähigkeit zu höfischem Ausgleich, die Markes Autorität ausmacht (Gruenter 113f.).

¹⁷ Diesen engen Zusammenhang von Leistung und Zuschreibung/Zustimmung in dieser Form von Machtkommunikation hat in Bezug auf den Tristan bereits Kerth beschrieben: *Once the saxon warriors had driven out their common foe, the Britons, the victors had begun murdering each other [...] in a lawless struggle to fill the power vacuum. They turned to Marke to achieve political stability (ordinationem) [...] The success of this arrangement – and Marke's ability to fulfill his obligations of ensuring the peace in England – is attributed to the loyalty of the governed [...]* (Kerth, Markes Royal Decline 106f.).

¹⁸ Das Marke in Hinsicht auf seine Machtposition dabei Artus ähnelt, ist schon häufiger bemerkt worden. Vgl. Hauenstein 14. Wie genau die Machtverhältnisse liegen, lässt sich aber immer nur konkret bestimmen und ist darüber hinaus auch in Hinsicht auf die Innen- und Außenwirkung von Macht zu unterscheiden. Der wachsende Einfluss des gesamten Hofes kann nach Innen eine Schwächung des Herrschers mit sich bringen, der als Teil dieses Hofes nach Außen aber umso glanzvoller auftreten kann. Auf der anderen Seite kann im Konfliktfall der Glanz dieses Herrschers sich auch sehr schnell verdunkeln, wenn seine Einbindung in den Hof ein aggressives Agieren nach Außen nicht mehr

möglich macht. Macht ist kein statischer Besitz, sondern als Machtkommunikation in ständigem Fluss.

¹⁹ In Gruenters romantisierender Lesart ist es hingegen Tristan, der Marke „in seine Netze“ einspinnert (Gruenter 115). Kerth, *Markes Royal Decline* 107 spricht hier in Bezug auf die ältere Forschung von einer „personal obsession“ Markes von Tristan, die sich jedoch, wie ich versuchen werde zu zeigen, nicht als eigenartiger Charakterzug Markes erweist, sondern vielmehr als spezifisches Machthandeln am Hof.

²⁰ Schultz 209f. macht aus der Bemerkung des Erzählers, der mit Ruhe selten lange (8319f.), eine allgemein menschliche Erfahrung, die unmittelbar einleuchtet und deshalb als Motivation für die Handlung keiner weiteren Begründung bedürfe. Der Neid entspringt jedoch konkreten Machtverhältnissen.

²¹ *At sea and on the battlefield, Tristan [...] is in possession of the inalienable instruments of the hero: physical strength, courage, and cunning. But at the court he is a courtier, exposed to forces against which those other instruments are useless: the ebb and flow of political power and social standing, the forces of secret envy and hate, which keep close company with princely favor* (Jaeger, *The baron's intrigue* 54).

²² Es mag spontan einleuchtend erscheinen, dass Tristans Aufstieg den Unwillen weniger Bevorzugter erregt (vgl. entsprechend Gruenter 116), aber erst im Rahmen einer spezifischen Form von Machtkommunikation wird daraus ein für den Tristan relevantes Problem.

²³ Kerth fasst die ältere Forschung zur Markefigur in den ersten Teilen des Tristan dahingehend zusammen, dass ihm dort ein vorbildlicher und höfischer Charakter attestiert werde. Später hingegen komme Gottfried von dieser idealisierten Darstellung weg und hin zu einer zunehmend defizienten Herrscherfigur. Rein beschreibend ist das sicher richtig, kann sich aber die Problematik der Figur nur als Entwicklung ihrer Charakters erklären. Betrachtet man jedoch die vertrackten Machtkonstellationen, in die der Herrscher Marke von Anfang an verstrickt ist, ist die Veränderung der Figur keine Sache des Charakters, sondern wesentlich einer der sich problematisch zuspitzenden Machtkommunikation an seinem Hof (vgl. Kerth, *Markes Royal Decline* 105).

²⁴ Gruenter sieht hierin noch eine wesentlich in Markes schwachem Charakter begründete impulsive Entscheidung (Gruenter 118).

²⁵ 25Vgl. entsprechend auch Kerth, *Markes Royal decline* 106f.

²⁶ Noch vor der Thronfolgeerklärung jubelt der Hof Marke zu, als dieser Tristan für seine Rückeroberung Parmeniens reich ausstattet: *si nigen al geliche./ die bi dem maere wâren./ si buten im unde bâren/ êre unde lop mit schalle./ 'kûnec Marke' sprachen s' alle./ 'du sprichest, als der hõfsche sol./ diu wort gezement der crône wol. [...]* (V. 4490-4496).

²⁷ Legitime Herrschaft ist im mittelalterlichen Kontext grundsätzlich auf öffentlich bekundete Zustimmung angewiesen ist: „Offenbaren, 'öffentlich machen' für die Augen und Ohren aller, die der Hofgesellschaft zugehören, ist demnach ein Akt der Statusmanifestation und der Sicherung von Ansprüchen im Hinblick auf tatsächliche oder mögliche Alternativen.“ (vgl. Wenzel 340). Wenzel zeigt aber außerdem, dass gerade im Tristan Machtkommunikation immer auch in der Sphäre der Heimlichkeit stattfindet, „[...] denn allein Nichtöffentlichkeit des Geheimen sichert Marke immer wieder seine Herrschaft. Heimlichkeit und Öffentlichkeit sind also nicht nur Gegensätze, sondern bedingen sich auch wechselseitig in ihrer Funktion“ (ebd. 342). Wird Heimlichkeit in Machtkommunikation mit einbezogen, macht dies das Spiel erheblich komplexer.

²⁸ V. 5875ff. wird erklärt, das Cornwall und England von Gurmun unterworfen wurden, als Marke noch ein Kind war. Das mag als entlastende Erklärung gedacht sein, warum Marke Gurmuns Unterwerfung nicht abwehren konnte, führt aber zu einer gewissen Inkonsistenz, weil das nun eigentlich bedeutet, dass die zerstrittenen Fürsten Englands Marke noch als Kind zu ihrem König gemacht haben. Das ist mit der Wahl eines Königs aufgrund seiner Reputation allerdings nicht vereinbar. Überhaupt häuft der Text hier Entschuldigungen für die fatale Schwäche von Markes Herrschaft. So hätten die Zinszahlungen das Land so sehr geschwächt (V. 5972), das ein Krieg nicht mehr möglich ist; außerdem müssen die Barone Geiseln stellen, was ihren Willen zum Widerstand natürlich schwächt (V. 5955ff.).

²⁹ Vgl. Kerth, Kingship 446 und 449

³⁰ V. 6076 wirft Tristan den Baronen öffentlich ihren fehlenden Widerstandwillen vor; V. 8580 sind die Barone ebenso öffentlich *truric* darüber, dass Marke eine Auswahl von ihnen dazu zwingt, Tristan auf der Brautfahrt zu begleiten. Öffentliches *truren* bei Hofe ist aber ein deutliches Zeichen von Missfallen – angesichts der erfolgreichen Brautfahrt wird daraus eine öffentliche Demütigung.

³¹ Vgl. Hauck. Kellner hat im Rückgriff auf Max Weber deutlich gemacht, dass man die doppelte Natur der Genealogie - plötzlicher Beginn und langer Dauer - auch als zwei Formen von Herrschaftslegitimation verstehen kann: „... zeigt sich, daß der Genealogie Züge

der traditionellen und der charismatischen Legitimierung von Herrschaft eignen...“ (Kellner, Ursprung 112). Was Luhmann im Rahmen seiner Machttheorie als Einfluss zusammenfasst, ließe sich in Bezug auf Tristan vielleicht auch als Charisma bezeichnen (zum Charisma als Machtform vgl. Schlechtweg-Jahn 87-109).

³² Von Riwalin heißt es nur: *der was, als uns diu wârheit/ an sîner âventiure seit,/ wol an gebûrte kûnege genôz,/ an lande vûrsten ebengrôz [...]* (V. 247-250).

³³ Czerwinski hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass Genealogie im Mittelalter nicht mit der gleichen Vorstellung eines irreversiblen Zeitablaufes operiert, wie er uns heute selbstverständlich ist: „Es macht einen substantiellen Unterschied, ob ein Adliger des 19. Jahrhunderts 'stolz' auf die Reihe seiner Ahnen verweist oder ob einer des 12. in einem 'magischen' Ritual die mythische Gründertat seines Geschlechts, sie vergegenwärtigend, erneuert, so daß die Sippe als ganzer Körper erscheint, dessen letzte Glieder mit den ersten in voller Gegenwärtigkeit einen Zeitraum füllen und nur zusammen Identität bilden“ (Czerwinski, Gegenwärtigkeit 261). Czerwinskis einseitig zyklische, die mittelalterlichen Verhältnisse archaisierende Auffassung von Genealogie hat bereits Kellner kritisiert (Kellner, Ursprung 79). Es ist aber gerade die Kombination von zyklischen und linearen Elementen, die ein Spezifikum des mittelalterlichen Genealogieverständnisses ausmacht: „Der Ahn vergegenwärtigt sich in gewissem Sinne im Erben oder anders formuliert: Die Erinnerung an den Vorfahren kommt im Nachkommen zum Ausdruck, und vice versa trägt der Vorfahre den Keim des Nachkommens schon in sich. Insofern ist der einzelne durch seine genealogische Einbindung stets auch über den gegenwärtigen Augenblick hinausgehoben: Er verkörpert Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft eines Geschlechts zugleich“ (ebd. 125).

³⁴ Von Ruals Beitrag als Erzieher spricht da übrigens niemand mehr. Im Verschwinden Ruals als zunächst doch nachgerade emotional beschworenen zweiten Vater Tristans scheint mir der Tristan den bekannten mittelalterlichen Genealogie-Manipulationen noch am nächsten zu stehen – man lässt schließlich weg, was in die Machtkommunikation nicht hineinpasst. In ihren Überlegungen zum *triuwe*-Begriff im Tristan hat übrigens bereits Lienert daraufhin gewiesen, dass Tristan einen eher taktischen Umgang mit der Bindung zu Rual pflegt, so dass von einem reziproken *triuwe*-Verhältnis nicht die Rede sein kann (Lienert 269f.).

³⁵ Kerth, Markes Royal Decline 111f., kritisiert Jaeger zurecht, der die Barone nur als Personifikationen der bösen und gefährlichen Hofwelt wahrnimmt (vgl. Jaeger, The baron's

intrigue 63). In Machtkämpfen bei Hofe sieht aber letztlich niemand wirklich vorteilhaft aus.

³⁶ Im Tristan bringt genau dieser Mechanismus Marke in eine schwierige Position, die die Figur immer wieder schwankend und unentschlossen erscheinend lässt (vgl. dazu Kolb 241, der diese Mechanismen bereits sehr treffend beschrieben hat).

³⁷ Gruenter weist auch darauf hin, dass die Barone in der eigenen Intrige gefangen werden, wenn sie Tristan begleiten müssen (Gruenter 126; vgl. auch Cerwinski, *Glanz der Abstraktion* 242 Fußn. 170, der darin einen „Bravourstück“ der überlegenen Reflexionsfähigkeit Tristans sieht). Das ist zunächst sicher richtig, die Barone klagen ja auch laut genug darüber, aber letztlich erreicht Tristan mit dieser Einbindung der Barone in die Brautwerbung im Machtkampf im Grunde nichts.

³⁸ Czerwinski hat drauf hingewiesen, dass die list sich als eine spezifische Form der Reflexivität verstehen lässt, die greift, wenn unmittelbare Gewalt an ihre Grenzen stößt (Czerwinski, *Glanz der Abstraktion* 185f.).

³⁹ Macht hat in Gottfrieds Tristan einen ausgesprochen dialektischen Charakter, kann doch jeder Zug im Machtspiel jederzeit auf denjenigen zurückschlagen, der ihn ausführt. Vielleicht ist es von dieser Beobachtung aus möglich, eine Verbindung zu Simons Analyse der narrativen Muster im Tristan herzustellen, der ebenfalls, wenn auch auf ganz anderer Ebene, dem Text eine dialektische Verfahrensweise attestiert (Simon 376ff.). Wesentlich im Vergleich zum Artusroman ist dabei, dass die Trennung von höfischer und unhöfischer Welt, Artushof und Wildnis, im Tristan gleichsam invertiert wird: „Der 'Tristan' unterläuft die Zweiweltenkonzeption des Artusromans, indem er das andere der wohldefinierten Kultur in sie selbst einpflanzt [...]“ (ebd. 379). In Bezug auf die Macht bedeutet dies, dass Konflikte nicht mehr in die Dichotomie von Hof und Wildnis ausgelagert werden können, sondern am Hof selbst ausgetragen werden müssen. Man kann deshalb auch nicht pauschal sagen, dass Genealogie Legitimität und Kontinuität herstellt, sie ist bestenfalls ein Versuch, Legitimität in Machtkämpfen durchzusetzen, was aber jederzeit bestritten werden und scheitern kann.

⁴⁰ Dies ist generell auch gegen Jaeger einzuwenden, der zwar die Machtkonflikte im Tristan immer wieder treffend beschreibt, dann aber stets dazu neigt, diese im Rückgriff auf pragmatische Literatur zu Abbildungen historischer Realität zu erklären.

Bibliographie

- Althoff, Gerd. Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde. Darmstadt 1997.
- Bloch, Howard R. „Genealogy as a medieval mental structure and textual form.“ Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters. XI/1. La littérature historiographique des origines à 1500. Hrsg. v. H.-U. Gumbrecht, U. Link-Heer und P.-M. Spangenberg. Heidelberg 1983, S. 135-156.
- Brückle, Wolfgang. „Noblesse oblige. Trojasage und legitime Herrschaft in der französischen Staatstheorie des späten Mittelalters.“ Genealogie als Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. v. Kilian Heck und Bernhard Jahn. Tübingen 2000, S. 39-65.
- Combridge, Rosemary N.. Das Recht im 'Tristan' Gottfrieds von Straßburg. Berlin 1959 (= Philologische Studien und Quellen 15) (2. Auflage 1964).
- Czerwinski, Peter. Der Glanz der Abstraktion. Frühe Formen von Reflexivität im Mittelalter. Frankfurt/M. 1989.
- . Gegenwärtigkeit. Simultane Räume und zyklische Zeiten, Formen von Regeneration und Genealogie im Mittelalter. Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung II. München 1993, S. 259ff.
- Delabar, Walter. 'Erkantiu Sippe unt hoch geselleschaft'. Studien zur Funktion des Verwandtschaftsverbandes in Wolframs von Eschenbach Parzival. Göttingen 1990 (= GAG 518).
- Gruenter, Rainer. „Der Favorit. Das Motiv der höfischen Intrige in Gottfrieds 'Tristan und Isold'. Ein Vortrag.“ Euphorion 58 (1964), S. 113-128.
- Hauck, Karl. Geblütsheiligkeit. Liber floridus. Mittellateinische Studien. Paul Lehmann zum 65. Geburtstag. Hrsg. v. Bernard Bischoff und Suso Brechter. St.Otilien 1950, S. 187-240.

Genealogie im Machtkontext

- Hauenstein, Hanne. Zu den Rollen der Marke-Figur in Gottfrieds 'Tristan'. Regensburg 1997.
- Jaeger, C. Stephen. „Gottfried's 'Tristan' as Courtier Romance.“ Nu lón' ich iu der gábe: Festschrift for Francis G. Gentry. Hrsg. v. Ernst Ralf Hintz. Göttingen 2003, S. 133-158.
- . „The baron's intrigue in Gottfried's Tristan: notes toward a sociology of fear in court society.“ *Journal of English and Germanic Philology* 83 (1984), S. 46-66.
- Kellner, Beate. Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter. München 2004.
- Kellner, Beate. „Zur Konstruktion von Kontinuität durch Genealogie. Herleitungen aus Troja am Beispiel von Heinrichs von Veldeke 'Eneasroman'.“ Gründungsmythen - Genealogien - Memorialzeichen. Beiträge zur institutionellen Konstruktion von Identität. Hrsg. v. Gert Melville und Karlk-Siegbert Rehberg. Köln/ Weimar/ Wien 2002, S. 37-59.
- Kerth, Thomas. „Kingship in Gottfried's Tristan.“ *Monatshefte* 80 (1988), S. 444-458.
- . „Marke's Royal Decline.“ *Gottfried von Strassburg and the Medieval Tristan Legend. Papers from an Anglo-North American Symposium.* Hg. v. Adrian Stevens u. Roy Wisbey. Cambridge 1990 (= *Arthurian Studies*, 23), S. 105-116.
- Knaeble, Susanne. „Auf dem Weg zur Erlösung – systemtheoretische Überlegungen zur Interpretation der 'Karfreitagsbegegnung' in Wolframs 'Parzival'.“ *Mitteilungen des DGV* 58/4 (2011).
- Kolb, Herbert. Der Hof und die Höfischen. Bemerkungen zu Gottfried von Straßburg. *ZfdA* 106 (1977), S. 236-252.
- Kuhn, Hugo. T“ristan, Nibelungenlied, Artusstruktur.“ *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse* (1983) Nr. 5).

- Lenschen, Walter. „Väter und Vaterbild in Gottfrieds 'Tristan und Isolde'.“ *Begegnung mit dem 'Fremden'. Grenzen - Traditionen - Vergleiche. Akten des VIII. Internationalen Germanisten-Kongresses*. Bd. 6. Hrsg. v. Eijiro Iwazaki. Tokyo 1990, S. 210-216.
- Lienert, Elisabeth. „sô getriuwe und sô geminne. Über Helferfiguren in Gottfrieds Tristan.“ *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 243 (2006), S. 259-275.
- Luhmann, Niklas. *Einführung in die Systemtheorie*. Hrsg. v. Dirk Baecker. Heidelberg 2009 (5. Auflage).
- . *Macht*. Stuttgart 1975.
- Müller, Jan-Dirk. „Zeit im 'Tristan'.“ *Der 'Tristan' Gottfrieds von Straßburg*. Symposium Santiago de Compostela, 5. bis 8. April 2000. Hg. v. Christoph Huber u. Victor Millet. Tübingen 2002, S. 379-397.
- Schlechtweg-Jahn, Ralf. *Macht und Gewalt im deutschsprachigen Alexanderroman*. Trier 2006 (= LIR 37).
- Schultz, James A. „Why does Marke marry Isolde? And why do we care? An essay on narrative motivation.“ *DVjs* 61 (1987), S. 206-222.
- Simon, Ralf. „Thematisches Programm und narrative Muster im Tristan Gottfrieds von Straßburg.“ *ZfdPh* 109 (1990), S. 354-380.
- Wenzel, Horst. *Öffentlichkeit und Heimlichkeit in Gottfrieds 'Tristan'*. In: *ZfdPh* 107 (1988), S. 335-361.

KATHRIN GOLLWITZER-OH

materia* und *artificium
Tradition und poetischer Möglichkeitssinn im ‘Eneasroman’
Heinrichs von Veldeke

(Ludwig-Maximilians-Universität München)

*An important phenomenon of medieval vernacular retextualisation in the field of large narrative works is the so-called technique of ‘Wiedererzählen’ (retelling) of known and already transmitted stories. Inspired by Burkhard Hasebrink’s ideas on the concept of *erniuwen*, this article seeks to portray to which extent ‘Wiedererzählen’ both enables and restricts authors of medieval vernacular literature. Following a methodological exposition, the author attempts to clarify the conceptualisation of textual and narrative creating of literary traditions in an exemplary analysis of the epilogue to Heinrich von Veldeke’s “Eneasroman”.*

I

Kaum eine Relation ist so zentral für das Verständnis des volkssprachlichen Erzählens im Mittelalter wie auch für das Verstehen vormoderner Autorschaft in epischen Texten wie diejenige zwischen *materia* und *artificium*. Dieses wechselseitige Verhältnis macht das Werk textintern transparent hin auf poetologische Aussagen, auf Formen der impliziten Poetik oder auch auf innerliterarische Deutungsmodelle. Zugleich ermöglicht die spezifische Korrelation zwischen *materia* und *artificium* in der mittelalterlichen Literatur, die eigene Dichtung unter Berufung auf die *auctoritas* der Quelle(n) nicht nur in das bereits bestehende Gefüge von Welt- und Geschichtswissen einzuschreiben, somit an autoritativen Wissensordnung zu partizipieren und das eigene Erzählen dadurch zu legitimieren.¹ Durch die Referenz auf die *materia*, mithin das Ausloten der ihr immanenten Implikationen, konnte das eigene Werk selbst zum Tradenten von Wissen, ja in begrenzter Weise selbst zur Autorität wer-

den. Über Kommentare, Vergleiche mit und Kritik an den jeweiligen Vorlagen und Dichterkollegen stellen die Dichter in den eigenen Werken die verschiedenen Bearbeitungsprozesse aus, die Bumke unter dem neutralen Begriff der „Retextualisierungstendenzen“ (10) zu fassen versucht. Sie inszenieren sich in Abgrenzung von oder in Übereinstimmung mit den bestehenden Quellen und verorten in der Relation zwischen Kontinuität und Tradition einerseits und möglicher Ausgestaltung der Quellen andererseits die künstlerische Kompetenz. In dem Maße, in dem die Möglichkeit der volkssprachlichen Literatur, eigene Autorität zu beanspruchen und sich als solche zu etablieren, zunimmt, kann neben der Bitte um Inspiration und Vorlagenberufung auch der Verweis auf die künstlerische Kompetenz als Legitimierungsstrategie genutzt werden. Der Bezug zur *materia*, zu dem darin verhandelten kulturellen, künstlerischen und normativen Wissen, ist jedoch stets signifikant. An ihr richtet sich in den epischen Texten das *artificium* aus, da gerade im Rekurs auf Stoff und Quelle „sowohl in metapoetischen und rhetorischen Ausführungen über das Verständnis von *tihten* und Autorschaft wie auch in der Ausbildung einer reichen, semantisch allerdings noch unfesten Begrifflichkeit für die poetischen Techniken“ (Kellner „Meisterschaft“ 138) poetische Prozesse reflektiert und diskursiviert werden. Dies ist ein Kennzeichen volkssprachlichen Erzählens, das, wie Bezner hervorgehoben hat, für die literarische Theoriebildung der mittellateinischen Literatur ganz anders funktionierte (208-218).

Diese poetologische Disjunktion in vom Dichter verantwortetes *artificium* und in vorliegende und tradierte *materia* ist darüber hinaus auch forschungsgeschichtlich ein wichtiger Aspekt, der im Rahmen rezenter Forschungsparadigmen zur Literaturtheorie insbesondere in der germanistischen Mediävistik diskutiert worden ist.² So konnte in seinem bedeutenden Beitrag Worstbrock das sog. Wiedererzählen als eine der fundamentalsten Kategorien mittelalterlichen Erzählens herausarbeiten, das gerade nicht gleichzusetzen sei weder mit einem bloßen Übersetzen des vorgefundenen Stoffes noch einer genuinen Fiktionalität im modernen Verständnis (130). Vielmehr scheint darin gerade die Bedingung für den „Möglichkeitssinn“ (Kablitiz 269), für den poetischen

Überschuss epischer Texte des Mittelalters, den die sprachliche Re-Präsentation des tradierten Erzählstoffes bietet, begründet.

Dies verlangt nach einer Justierung und Differenzierung, ist doch vornehmlich das Wiedererzählen ein Grund dafür, volkssprachlicher Literatur des Mittelalters, gemessen an Termini und Konzepten der modernen Literaturtheorie, eine unkohärente Erzählweise und eine noch unfertige Ästhetik zu attestieren (Schulze; Braun, Young).³

In den aktuellen Debatten darüber, was Literatur letztlich sei, wird die literarische Kommunikation in dichotomen Strukturen von ästhetischer Autonomie und Funktionalisierung, von genuiner Poesie und gelehrter bzw. gelernter Artistik, von Poesie und Wissen oder auch von Kunst und Kult (Quast) verortet, um die spezifische Stellung der Literatur im System der Künste und in Abgrenzung zu anderen Disziplinen zu bestimmen. Eine klare Differenzqualität der Literatur zu anderen *artes* fehlt jedoch in den Literaturen des Mittelalters, nicht zuletzt weil sie sehr eng in pragmatische Kontexte und übergeordnete soziokulturelle Systemen eingebunden sind. Schon dadurch wird den literarischen Texten oftmals ein wichtiges Merkmal der Poetizität, sprich das, was gemäß Holensteins Einführung in Jakobsons Werk „eine sprachliche Äußerung zu einer poetischen Äußerung macht“ (11), abgesprochen und ein eigener Status von Literarizität verweigert.

Hier ist eine Historisierung gefordert: Im Mittelalter stellt die „Dichtkunst [...] kein explizites Fach der Wissensordnung“ (Schulze 95) dar. Sie ist nicht in Opposition zu den übrigen Künsten oder epistemischen Ordnungen zu setzen. Ein modernes Verständnis von Kunst als ‚Autonomieästhetik‘ vermag daher weder die Alterität⁴ mittelalterlicher Literatur zu fassen noch die in den Texten entfaltenen Denkfiguren, Sinnmodelle und Strukturen der normativen Wiederholung, der Erinnerung und unhintergehbaren Tradierung als spezifische Formen historischer Narrativität wahrzunehmen. Das, was gemäß Jauß zunächst von einem anachronistischen Literaturverständnis aus als „Vorrang der Konvention über den Ausdruck, Unpersönlichkeit des Stils, Formalismus

der Lyrik, Traditionalismus der Epik, Vermischung des Poetischen mit dem Lehrhaften, schwer entschlüsselbare Symbolik“ (*Alterität* 11f.) gewertet werden könnte, zielt nur augenscheinlich auf die rein statische Bewahrung des kulturellen Wissens und des Vorgefundenen. Im Gegensatz zum dokumentarisch-technischen Aspekt der Wissensspeicherung (Von Merveldt, 48) liegt die Bedeutung der *auctoritas* der Quellen, Dichter und Traditionen vielmehr darin, als sinnstiftendes Prinzip in dynamischer Weise in die unterschiedlichen Bereiche von Religion, Philosophie und Kunst hineinzuwirken. So sind die oftmals in der modernen Literaturtheorie kategorial gesetzten Oppositionspaare wie Tradition und Innovation, Kontinuität und Zäsur, Didaktisierung und poetische Spielformen, programmatische Regelmäßigkeit und Variationsreichtum für die Vormoderne nicht als statische und rein gegensätzliche Konzepte zu sehen. Sie können eher als heuristische Ausgangspunkte dienen, von denen aus nicht nur die Vielfalt gradueller Interferenzen und Hybridisierungen, sondern auch die narrativen Verfahren des jeweiligen literarischen Entwurfs betrachtet werden können (Köbele 1-20).

II

Im weiteren Verlauf möchte ich versuchen, den poetischen Möglichkeitssinn, der im bekannten Erzählstoff angelegt und – wie zu zeigen sein wird – insbesondere in Bezug zu dem Vorgefunden im Werk entwickelt ist, für den Epilog des *Eneasroman* Heinrichs von Veldeke zu erschließen. Meine Ausgangshypothese ist, dass in der Berufung auf das literatur-geschichtliche wie poetische Wissen einerseits und durch die aufscheinenden Abgrenzungen und Variationsmöglichkeiten andererseits Formen der literarischen Prozessualität sichtbar werden. Dieses Spannungsfeld scheint für die Kategorie des Wiedererzählens konstitutiv zu sein, erst dadurch kann die Erzählung ihren Anspruch auf Aktualisierung und Autorität gewinnen. Es sollen dabei ebenfalls die Argumente bedacht werden, die Lieb im Hinblick auf das *Materia-Artifi-*

cium-Konzept und die Kategorie des Wiedererzählens stark gemacht hat: das „Problem einer terminologischen Unschärfe des *Materia*-Begriffs“ sowie die „Anwendbarkeit des rhetorischen Modells der lateinischen Poetik auf narrative volkssprachliche Großformen“ und damit einhergehend die Frage, inwieweit sich „*Materia* und *Artificium* [...] bei diesen Texten einigermaßen klar und deutlich trennen“ lassen (357). Für ein solches Vorgehen bietet sich die Gattung des Antikenromans in besonderem Maße an. Da die Denkfiguren der *translatio imperii et studii* kulturelle Kontinuität zum signifikanten Parameter seiner Entwürfe von Welt machen, beziehen sie sich damit im besonderen Maße auf das kulturelle Gedächtnis. Demgegenüber bedingen die zusätzlichen „unhintergehbaren Anknüpfungspunkte in den anerkannten Quellen des Geschichtswissens“, die Herweg als wichtige Merkmale der Gattung sieht (51), allerdings zugleich einen auf den ersten Blick äußerst engen Rahmen. Dieser im doppelten Sinne affirmativen Bezug auf geltende Ordnungen setzt „die Grenze mittelalterlichen Erzählens“ (Müller „Literarische Spiele“ 294). Doch ist es wiederum diese enge Bindung an Wissensordnungen und Quellentexte, welche die Möglichkeiten, Bedingungen und Grenzen des literarischen Umgangs mit kulturellem Wissen und deren Status für literarische Kommunikation selbst besonders deutlich machen.

So konnte Müller zeigen, dass unter anderem Fiktionalität im Mittelalter gerade im Rahmen solcher Ordnungen ansetzt („Literarische Spiele“ 310). Die Stellung des Dichtens im mittelalterlichen System der Künste wie eine fehlende Ausdifferenzierung des Sozialsystems Literatur im Allgemeinen führt dazu, dass die Geltung „der sich erst etablierenden literarischen Redeordnungen nicht zuletzt durch Traditionsbildung, d.h. durch die reflexiven Formen der Selbstbeschreibung von Literatur erreicht wird“ (Kellner „Eigengeschichte“ 154). Die innerliterarischen Bezüge nehmen jedoch nicht nur in ungebrochener Kontinuität schlichtweg Teil am kulturellen Gedächtnis oder rufen als erinnerungswürdig geltendes dichtungstheoretisches und literarisches Wissen nicht nur ab. Durch Akte des Vergessens, Aussparens, des Variierens und Nivellierens gestalten literarische Texte im Mittelalter – wenngleich

noch stärker in Abhängigkeit zu übergeordneten Ordnungen, Themen oder auch Gattungsdiskursen – die Traditionsbildung und das Gedächtnis der Texte aktiv mit. So kann die Kategorie des Wiedererzählens als ein die Erzählwelt gestaltendes, Wissen strukturierendes und den einzelnen Text übergreifendes Moment angesehen werden. Die Arbeit mit bekannten Texten und Stoffen umfasst nicht nur das gesamte Gedächtnis der *materia* oder der rhetorischen Tradition, sondern ist als Arbeit an den Traditionen und am kulturellen Gedächtnis mit einer interpretierenden, kommentierenden Aneignung der Texte, folglich mit deren Aktualisierung und Vergegenwärtigung verbunden (Carruther 11f.). Daher erscheint es – als ein erster Ausgangspunkt – sinnvoll, den Umgang mit poetischen und ästhetischen Traditionen und den Verweis auf Vorgänger, Quellen und zeitgenössischen Dichtergenerationen stärker als diskursives Feld zu betrachten. Die Analyse eines solchen Feldes, in dem sich Diskurse und Praktiken anordnen lassen und zueinander in Beziehung setzen, macht es nach Foucault möglich, differenzierter auch auf Diskontinuitäten, Partialisierung und Brüche einzugehen:

„Die Analyse des diskursiven Feldes ist völlig anderes orientiert; es handelt sich darum, die Aussage in der Enge und Besonderheit ihres Ereignisses zu erfassen; die Bedingungen ihrer Existenz zu bestimmen, auf das Genaueste ihre Grenzen zu fixieren, ihre Korrelationen mit den anderen Aussagen aufzustellen, die mit ihm verbunden sein können, zu zeigen, welche anderen Formen der Äußerung sie ausschließt. Man sucht unterhalb dessen, was manifest ist, nicht das halbverschwiegene Geschwätz eines anderen Diskurses; man muß zeigen, warum er nicht anders sein konnte als er war, worin er gegenüber jedem anderen exklusiv ist, wie er inmitten der anderen und in Beziehung zu ihnen einen Platz einnimmt, den kein anderer besetzen könnte“ (*Archäologie* 43).

Denn erst durch die Verhandlung der konkurrierenden Geltungsbereiche und heterogenen Möglichkeiten kann Kultur zum sinn- und gemeinschaftsstiftenden Kommunikationssystem werden. „Repetition

und Interpretation sind funktionell äquivalente Verfahren in der Herstellung kultureller Kohärenz“ (Assmann *Das kulturelle Gedächtnis* 89). Dies gilt auch für die mittelalterliche Literatur – wenngleich unter spezifischen Bedingungen. Sie lotet das jeweilige Kunstverständnis, das eigene Gemachtsein und die jeweils zu konstituierende Poetizität in poetologischen Reflexionen entlang von verschiedenen Spannungsfeldern aus, die sich oftmals in Differenz und Analogie zu anderen poetischen Instanzen entwickeln und in agonalen Strukturen der Überbietung und des Wettkampfes überführt werden. Darin zeigen sich in den Texten die Inszenierungen von poetologischen und kulturellen Grenzsetzungen. Diese verfestigen nicht nur Strukturen, markieren die Trennung von Innen und Außen oder von Eigenem und Fremden, sie sind darüber hinaus auch permeabel und tragen, wie Foucault herausstellt, ihre Überschreitung immer schon in sich (*Schriften* 64-85).

Somit erweist sich die Bindung an geltende Ordnungen, Traditionen, ja an Vorgänger immer zugleich als ein Potenzial von Möglichkeiten, die affirmativ oder subversiv genutzt werden können.

Hier möchte ich ansetzen und im Hinblick auf den Möglichkeitssinn die Überlegungen Hasebrinks produktiv machen. Dieser erweitert den Ansatz Kablitz' insofern, dass er die aus dem Potenzial der Sprache, aus dem Überschuss, erwachsende Quelle für etwas Neues (268) nicht nur auf außerliterarische, sondern auch auf innerliterarische Wirkungen bezieht. „Das Erneuern tradierter Erzählstoffe“ kann damit nach Hasebrink das „Entbergen' latenter Möglichkeiten“ bewirken, welche wiederum aus dem poetischen Überschuss heraus ein Möglichkeitspotenzial generieren (207). Dieser Möglichkeitsraum des Erzählens wird über das Austarieren von Grenzen des Sagbaren konstituiert. Daraus ergibt sich die fortwährende Arbeit am kulturellen Gedächtnis, die im Begriff des *erniuwen* aufscheint, sowohl auf der Ebene der *histoire* wie auch auf der des *discours*.

Es kommt dabei, wie Audehm und Velten konstatieren, „zu einer ambivalenten Gleichzeitigkeit von Norm und Überschreitung, von Gren-

ze und Grenzverletzung, von Repräsentation und Materialität, von Repräsentation und Materialität, die für den *performativen* Umgang mit Grenzen charakteristisch ist“ (12).

Insbesondere in den Epilogen und Prologen mittelalterlicher Romane manifestieren sich in dichter und luzider Konzentration die metapoetischen Reflexionen. Hierin werden poetologische Kategorien generiert, Maximen und Verbindlichkeiten der – oftmals geschichtsübergreifenden – Gelehrsamkeit aufgerufen und es lassen sich Aspekte einer mittelalterlichen literarischen Theoriebildung konstatieren, die über Ausdifferenzierungen und changierende Spannungsverhältnisse die Möglichkeiten vormoderner Poetizität austarieren. Die poetische Instanz der *meister*, häufig in Verbindung mit der chronologisch-additiven Aufzählung ausgewählter Dichter, aber auch der Rekurs auf die lediglich „künstlerischen“ oder gar „künstelösen tören“ (Konrad von Würzburg V.65) stellen signifikante Koordinaten für die Bestimmung der eigenen Dichtkunst dar. Sie dienen der Ausdifferenzierung von unterschiedlichen, aber sich auch überschneidenden Erfahrungs- und Kommunikationsgemeinschaften und konzipieren in einzigartiger Weise das epische Gedächtnis. Die aktualisierende Verwirklichung des Vorgefundenen zeitigt in gewisser Weise immer eine Transgression (Hasebrink 207). Auf die Kategorie der *meister* richtet sich der Blick der gegenwärtigen oder ihnen nachfolgenden Dichtergenerationen, ausgehend von ihren Leitprinzipien werden Grenzen inszeniert, Sinnstiftung und Sinnpflege illustriert und die Modi der Produktion wie der Rezeption entworfen. Diese poetologischen Passagen bestimmen in spezifischer Weise die Arbeit an den Mustern des kulturellen Gedächtnisses.

III

Einer der *meister*, dessen Schaffen in vielerlei Hinsicht eine der signifikantesten Rollen innerhalb der Literaturgeschichte einnimmt, ist Heinrich von Veldeke, der den nachfolgenden Autoren „als Gründerheros deutschsprachiger höfischer Dichtung“ gilt (Lienert 76). In

rhetorischer und erzähltechnischer Hinsicht konstituiert der *Eneasroman* für spätere Epiker Leitprinzipien. So urteilt unter anderem Gottfried von Straßburg in seinem *Tristan*: „er inpfete daz erste ris | in tiutscher zungen“ (V. 4738f.), und bezeugt damit ein Votum, das variierend von den nachfolgenden Dichtergenerationen aufgenommen wird und sich so auch in Rudolfs von Ems *Alexander* wiederfindet:

*von Veldeke der wise man
der rehter rîme alrêrst began
der künsterîche Heinrich,
des stam hât wol gebreitet sich,
den uns sîn hôhiu wisheit
z anevange hât geleit.
(Rudolf V.3113-3118)*

Schon an dieser Stelle werden die Traditionsbildung und die rudimentäre Ausbildung eines Gedächtnis der Literatur (Kellner „Eigengeschichte“ 155) sichtbar, dessen Beginn über verschiedene Figuren des Anfangs Heinrich von Veldeke zugeschrieben wird.

Dabei erlangt Heinrich von Veldeke Vorbildcharakter in zweierlei Hinsicht: Er tradiert Vorgefundenes und Wissen, konstituiert und gestaltet dieses aber auch jeweils neu für die Rezipienten des volkssprachlichen Mittelalters. Die Personen-, Kleider- und Zeremonie-darstellungen, die Minnemonologe und –dialoge wie auch die Schilderung der Schlachten können als „nachahmenswerte und nachahmbare Muster“ betrachtet werden (Lienert 95), die sowohl an rhetorische, poetische und kulturelle Wissensbestände anknüpfen als auch textintern das Gedächtnis der epischen Welt konzipieren und strukturieren. Exceptionell ist z.B. das Schwert Eneas' nicht nur aufgrund der Tatsache, dass es vom Schmiedegott Vulcanus angefertigt wurde und eine Meisterarbeit darstellt. Es ist ebenfalls den bekannten Schwertern aus der Dietrichsepik und dem Schwert Rolands, Durendart, (vgl. V.

160,20-25) ebenbürtig. Hierin zeigt sich, inwieweit die Funktion einzelner Gegenstände oder Handlungsräume sich aufs Engste mit der Vermittlung höfischer Pracht wie auch des mythologischen Wissens verbinden und darin einen eigenen Geltungsanspruch besitzen (Lienert 86). Wie Oswald für den *Eneasroman* sehr treffend beschreibt, haftet das „Gedächtnis [...] an jenen Dingen, welche der Held auf seinem Weg mitführt“ (216) und kann über diese in verschiedenen Räumen aufgerufen werden. Neben der Bewahrung und Tradierung von Wissen spielt der Text denn auch anhand zahlreicher Memorialräumen bzw. –objekten die Signifikanz des Erinnerns und Vergessens, der Verheißung und Erfüllung durch. Vögel spricht in diesem Zusammenhang von der Unterwelt als einem „Raum der *memoria*, für den Helden wie für den Hörer oder Leser“ (60). Es überlagern sich dabei Erzählgegenstand und Erzählen. Denn oftmals reicht – wie im Falle des Grabmales der Camilla besonders augenfällig – im Rahmen der *descriptio* die Thematisierung der Kunstfertigkeit über die Handlungsebene hinaus und reflektiert das Erzählen und die literarische Kommunikation selbst (Laude 233).

Obleich der *Eneasroman* keinen Prolog bietet, folglich wie die altfranzösische Vorlage mit der „vil michel not“ (V. 12) angesichts der Zerstörung von Troja einsetzt, lassen sich aus ihm doch zahlreiche metapoetische Reflexionen extrapolieren. Dies gilt insbesondere für den Epilog, worin die Entstehungsgeschichte, aber auch der Prozess des Auf- und Umschreibens sowie zum Teil - zumindest angelegt - der Prozess eines möglichen, andersartigen Weiterschreibens der Erzählung beschrieben wird.⁵ Signifikant erscheint m.E., dass die Textgenese im Changieren zwischen den zwei Polen von Dauer und möglichem Wandel verortet ist. Die Quellentreue als das oberste Prinzip und die in der *materia* eigentlich gegebene Kontinuität werden in ihrer Fortdauer und Stabilität dadurch ausgestellt, dass sie im Epilog an die Verschriftlichung und die Fertigkeit Veldekes gekoppelt sind. Jedoch kommt dabei zugleich eine Mehrdeutigkeit und Offenheit ins Spiel: Die Ausstellung der Kontinuität ist zugleich auf die Erzählung von den zeitlichen Brüchen innerhalb des Produktionsprozesses angewiesen, um dadurch erst das Aufdauerstellen der Dichtung exponieren zu können. Es zeigt sich

zum einen, in welchem Maße „textuelle Kohärenz Variation zulässt, sogar ermutigt“ (Assmann *Das kulturelle Gedächtnis* 97). Zum anderen wird ein Konzept von poetischer Kommunikation und Produktion sichtbar, das gleichzeitig eine spezifische Form der Autorschaft profiliert.

Dies wird insbesondere daran deutlich, dass der eigentlichen Erzählung der Textentstehung ein Bericht über das Abhandenkommen des Manuskripts vorgeschaltet ist. Die Zäsur innerhalb des Schaffensprozesses, der „durch einen chleinen zoren“ (V. 13443) unterbrochen wird, ist dabei in der Handlung („uncz daz der herre Eneas | frawen Lauinen brief gelas“; V. 13399f.) wie zeitlich auf textexterner Ebene genau markiert. In Miniatur reflektiert die Erzählung über den Buchdiebstahl, die Analogien zu antiken Buchdiebstahlgeschichten aufweisen (Weicker), in vielfältiger Weise die Bedingung des Scheiterns wie Gelingens poetischer Produktion und Rezeption sowie der Frage nach literarischem Wirken.

Ohne Zweifel trägt diese Erzählung „zur Stilisierung Veldekes als Dichterpersönlichkeit nicht unerheblich bei“ (Schmitz 86) und begründet auch seine *meisterschaft*. Das Abhandenkommen des Torsos evoziert eine Verknüpfung zwischen Autor und Werk, indem es Veldeke selbst ist, der „liez ez einer frawen | ze lesine vnd ze schawen“ (V. 13446f.). Veldeke ist nicht nur Produzent seines Werkes, sondern auch aktiv an dessen Verbreitung und in gewisser Weise Tradierung beteiligt. Darüber hinaus kann aber auch nur er derjenige sein, der die Dichtung auf die Art und Weise vollendet, wie es in der *materia* angelegt ist („der im daz bûch lies | vnd es in uol machen hies“; V. 13469f.). Die Ausdifferenzierung in „rede“ und „getichte“ (V. 13478f.) macht deutlich, dass nur letzteres dem Pfalzgrafen Hermann „maisterleich“ erscheint; die Reintegration beider ist das Werk Veldekes.

Perspektiviert man diese Erzählung über den Buchdiebstahl nun auf Fragen des Tradierens und Bewahrens, des Erinnerns und Vergessens hin, erscheint die Binnennarration vorderhand als eine Erzählung, die über die Zäsur von „nivn iar“ (V. 13464) hinweg Kontinuität erzeugen möchte. Selbst nach einer langen Zeit des Manuskriptverlustes ist es

dem Autor möglich - wie im weiteren Verlauf des Epilogs gezeigt wird - sein Werk wahrheitsgemäß und die Quellen einhaltend zu vollenden. Das epische Gedächtnis der Dichtung ist durch seine Konzeption als Schrifttext der Zeitlichkeit und damit dem Vergessen enthoben. Das Medium der Schrift tritt hier als Garant dafür ein, dass Erzählung wie Autor im kulturellen Gedächtnis überdauern, ja bereits vor der Vollen- dung der Dichtung einem - wenngleich auch kleinen - Rezipientenkreis zugänglich sind. Hier wäre eine Ausdifferenzierung von Schrift in ihre Funktionen zum einen der Speicherung und zum anderen der Kommu- nikation, auf welche Assmann in seinem 1995 erschienen Beitrag verweist (99), zusammengeführt und harmonisiert. Es wird eine Erfah- rungs- und Kommunikationsgemeinschaft konstituiert, die über Zeit und Raum hinweg andauert. Indes zeigt sich darin eine Implikation vormodernen Erzählens, die über die historische Einordnung dieses Prologs und den Einblick in den Literaturbetrieb des Mittelalters hinaus- weist: „Im Gedächtnis weiterlebend, gewinnt das Kunstwerk etwas Schwebendes, Gefahr und Chance auf seinem Wege, den der Künstler nicht voraussieht“ (Ohly 1). Sie zeichnet ein Bild der Textualität verna- kularer Literatur:

*er hete daz buchelin uerloren.
 er liez ez einer frawen
 ze lesine und ze schawen,
 e danne manz uol schribe.
 dez wart div grauinne von Cleve
 [...]
 do sei der lantgraue nam,
 da wart daz büch ze Cleue uerstolen
 einer frawen, der ez was beuolen.
 (V. 13444-13456)*

So nimmt die Binnenerzählung des Buchdiebstahls gleichzeitig auf die prekäre Stellung und auf die Risiken literarischer Kommunikation im

Mittelalter Bezug. Dies gilt, obgleich der Text als „buch“ (V. 13464), als Schrifttext konzipiert ist. Über Umwege gelangt die Geschichte nach Thüringen, „da wart daz mære do gescriben | anders denne, ob es dem maister wer beliben“ (V. 13461f.). An dieser Stelle öffnet sich die Dichtung hin auf eine Mehrdeutigkeit. Die fünf Handschriften, in denen der *Eneasroman* überliefert ist, nuancieren diese Verse auf verschiedene Art und Weise, deuten Änderungen im Manuskript an und kommentieren sie.⁶ Obwohl dadurch die Stellung Heinrichs unter möglichen anderen Weiter- und Fortschreibern transparent wird, möglicher Weise auch eine Veränderung im Erzählkonzept angedeutet ist, illustrieren diese Verse meiner Meinung doch auch noch etwas anderes als „eine ursprüngliche Bindung des Dichters an sein Werk“ (Schmitz 88), welche seine Meisterschaft bekräftigt. Der Text wird an dieser Stelle gerade nicht als fixierter, als feststehender, sondern als beweglicher dargestellt. Am deutlichsten stellt dies die Heidelberger Handschrift H aus, welche die Verse 13461,11ff. folgendermaßen akzentuiert:

*des wart daz buch hinder trieben
wen ez meister Henrich niht was blieben
da von mochte er ez niet vollen richten
und nach sinem willen getichten.*

Der unfertige Torso, die Geschichte, bietet Möglichkeiten der Modifizierung und Varianz, unabhängig davon, wie weitgreifend sie umgesetzt werden. Neben das Verfahren des diachronen Wieder- und Mehrfacherzählens kommt hier auch das gleichzeitige Um- und Abschreiben als konstitutives Element mittelalterlicher Dichtung in den Blick. Die Identität des Textes wird an dieser Stelle brüchig, um sie zugleich an den Meister der *materia*, der diese vollendet, zurückzubinden und damit zu bekräftigen. Dennoch entfaltet der Text vor seiner Fertigstellung „ein vom Autor unabhängiges Eigenleben, der Torso wandert durch mehrere Hände, wird gestohlen, verschickt, ja in irgendeiner Form verändert und weiterbearbeitet“ (Kellner *Ursprung* 183).

Doch ist das Zirkulieren des unfertigen Textes nicht nur aus der Produktions-, sondern ebenfalls aus der Rezeptionsperspektive aufschlussreich. Nach Assmann ist der - idealtypisch gedachte – Paradigmenwechsel in der kulturellen Mnemotechnik von der rituellen zur textuellen Kohärenz hin mit Risiken behaftet, da die Kohärenz, Bedeutung und Kontinuität des verschriftlichten, und damit zugleich ausgelagerten, Teil des kulturellen Gedächtnisses über die Generationen hinweg an Zirkulation geknüpft ist:

„Sinn bleibt nur durch Zirkulation lebendig. Die Riten sind eine Form der Zirkulation. Die Texte hingegen sind es von sich aus noch nicht, sondern nur insoweit, als sie ihrerseits zirkulieren. Wenn sie außer Gebrauch kommen, werden sie eher zu einem Grab als zu einem Gefäß des Sinns“ (*Das kulturelle Gedächtnis* 91).

Gerade das vermeidet jedoch der temporäre Verlust der Dichtung Veldekes. Durch die aus dem Verlust resultierende Zirkulierung erweitert sich der Rezipientenkreis, wird die Dichtung in Gebrauch genommen. Mit Ohly gesprochen wären hier die Gefahr wie die Chance, die mit dem Eingang der Dichtung in das kulturelle Gedächtnis zusammenhängen, gleichermaßen realisiert.

Die eigentliche Erzählung der Textentstehung und die Quellenberufung erfolgt erst, nachdem die Perspektive noch einmal auf die Genealogie „des herren Enee geslechte“ (V. 13492) und deren fortwährender Stellung in Zeit und Geschichte hervorgehoben wurde. Die Ätiologie des Geschlechtes und des Reiches spiegeln sich in der Genealogie des Textes und seiner Tradenten wider. Dies ruft noch einmal die Ahnenreihe des sog. Geschlechtsregisters in Erinnerung, die „nicht mehr als mythische Vorschau, sondern als eine bereits Geschichte gewordene“ realisiert ist (Kellner *Ursprung* 220f).

Nach langer Zeit, so berichtet der Epilog weiter, gelangt das Werk wieder an Veldeke, welcher durch die Bitten zahlreicher Mäzene zur Fertigstellung des Werkes in der Form bewogen werden kann. Der Fokus liegt nunmehr auf der meisterhaften Dichtung im vollendeten Zustand und ihren ursprünglichen Vorlagen. Dabei legitimiert die beschriebene textuelle Genese das Erzählen Veldekes, indem sie rekursiv die *auctoritas* der Quellen aufruft:

*daz is genügen chuntleich,
als er es tichte Hainreich,
der auzer welschen büchen las,
da es von latine getichtet was
al nach der warheide.
(V. 13505-13509)*

Die schriftlichen antiken Quellen, namentlich die „Eneide, | div Virgilius da uon schreip“ (V. 13510f.), und die altfranzösische Adaptation, stehen ein für die Authentizität wie auch den Wahrheitsgehalt der vorliegenden Erzählung. Die wortgerechte Übertragung verweist selbst die Möglichkeit der Lüge – ein Erzählgestus, den später Wolfram von Eschenbach in seinem ‘Parzival’ im Rahmen einer Quellenfiktion aufnimmt – an die Vorlage. Der Erzähler tritt ganz hinter die als überlegen inszenierte, da lateinische, Vorlage zurück und stilisiert sich als getreuen Vermittler des Vorgefundenen (Schmitt 32). Dadurch dass der Text an dieser Stelle ein Bewusstsein von der Literarizität der antiken Quellen und damit von der möglichen *factio* der lateinischen Vorlage deutlich macht (Schmitz 81), bildet er eine besondere Redelizenz für das eigene Erzählen aus, das sich augenscheinlich auf eine bloße Übersetzung aus dem Lateinischen und Französischen „ane missewende“ (V. 13527) stützt; eine Abwehr der Verantwortlichkeit, die sich ebenfalls in den mittellateinischen Texten findet (Bezner 211). Es geht jedoch nicht um die genaue Kenntnis Vergils und der Rechenschaft darüber, welche Quellen tatsächlich verwendet wurden, wie Opitz diese Stelle versteht (170). Während die Vor-

lage für die *materia* entsteht, wird Heinrich verantwortlich für die Ausgestaltung, die als wohl vorkonzipiert dargestellt ist, gezeichnet. Schmitz erkennt in dieser Quellenberufung ein Indiz dafür, dass Veldeke, da er es mit einer Bearbeitung einer anderen Bearbeitung, mit einer *materia exsecuta* zu tun habe, von Deutungszwängen weitgehend entlastet sei (75). Die Unterscheidung zwischen *prima materia* und *secunda materia* ist hier jedoch entscheidend, denn die bereits geformte Verwirklichung des Stoffes, auf die sich das Wiedererzählen bezieht, kann, ja muss nach Lieb weiter bearbeitet werden, „weil in ihm noch andere Erzählmöglichkeiten stecken“ (368).

Neben der Ausstellung der Orientierung an „den Maßstäben klerikaler Buchkultur“ (Schmitt 32), die Glaubwürdigkeit und die Delegation des Wahrheitsgehaltes an die Vorlagen bedingt, öffnet sich das Überlieferungsszenario als wortwörtliche Übertragung hin zu einer möglichen Ausdeutung. Die *materia* der Vorlage stellt lediglich in dem Maße eine normative und autoritäre Bezugsgröße dar, wie es Heinrich darum geht, nicht „den *sin*“ (V. 13518), der dem narrativen Material zugrunde liegt, zu verderben. Das Bedeutungsspektrum von *sin* ist weitläufig und somit für eine gewisse semantische Mehrdeutigkeit offen. Im Hinblick darauf, dass der Begriff in den literarischen Texten immer mehr mit poetologischen Implikationen angereichert wird (Haug 303f.), zeichnet sich schon an dieser Stelle ein Bezug zur eigenen Kunstfertigkeit und poetischen Kompetenz ab. Es soll nicht gesagt werden, dass damit das „Finden von *sin* als etwas der Vorlage Äußerlichem“ einhergehe (Schmitt 82). Doch mit der semantischen Offenheit des *sin*-Begriffes wird sichtbar, inwieweit „maister Hainreiche“ (V. 13466) die eigene Dichtung im vornehmlichen Spannungsfeld zwischen programmatischer und rhetorischer Tradierung des Stoffes und Aktualisierung situiert. Während die Wort- und Schriftkonstanz gegeben ist, ist die Sinnkonstanz gegen das *verderben* erst scheinbar über spezifische Vertextungs- und poetische Strategien zu sichern. Das epische Gedächtnis der *materia* erweist sich, pointiert formuliert, in gewisser Hinsicht als semantisch und semiotisch flexibel und zeigt an, dass es der Sinnerschließung bedarf. Das hier exponierte Textverständnis ist demnach nicht im Sinne des fundamen-

talism, which „regards a work of literature as essentially not requiring interpretation“ (Carruthers 13), zu verstehen, sondern nutzt die Autorität des Stoffes und der Quellenberufung als Ausgangspunkt, den *sin* der Narration für das kulturelle Wissen der Gegenwart zu bestimmen und zu erneuern.

Der Anspruch auf Geltung einerseits, der aus der Behauptung einer wortgerechten Übersetzung der Quelle erwächst, und das Möglichkeitspotenzial andererseits, das im Deutungsprozess des *sins* über sprachliche Repräsentation und Abstraktion, anhand der *descriptio* gewonnen wird, generieren im dynamischen Zusammenspiel die Aktualisierung der *materia*. Obgleich dieser Deutungsprozess durch die historische Bindung des Stoffbereiches nur innerhalb der vorgegebenen erzähltechnischen, rhetorischen, kontextuellen und poetischen Rahmenbedingungen verhandelt werden kann, ist damit mehr nach Henkel mehr verbunden als nur die „zeittypische Modernisierung eines alten Stoffes“ (104). So impliziert die Beteuerung, Heinrich hätte die Dichtung „wan als ers gescriben vant, | also hat ers furgezogen“ (V. 13520f.), die poetische Kunstfertigkeit des Dichters, mit den schriftlichen Quellen umzugehen, und weist ihn als Gelehrten aus. Der Text inszeniert den Dichter als *artifex*, der die Normen und Logiken des Wiedererzählens beherrscht. Zugleich ist das narrative Material erfüllt mit Sinn, der jedoch erst extrapoliert werden muss (Vögel 83; Opitz). Der beinahe programmatische *sin*-Begriff ist dabei aufs Engste an die Überlieferung und den Wahrheitsanspruch der Quellen gebunden. Dadurch wird jedoch gerade nicht ein möglicher Sinnüberschuss, der aus der Beschäftigung mit den Quellen resultiert, unterminiert. Die *materia* ist weder „der Plot“ als etwas Feststehendes noch „bloßes Faktum“ (Lieb 369). Vielmehr geht es darum, den Spielraum und die Grenze zwischen *inventio* und der Kontinuität, der Quellentreue, auszuloten. Wenn Veldeke seine Dichtung als „Endpunkt einer Überlieferungstradition“ (Schmitt 30) begreift und hervorhebt, dann werden darin doch auch Ansätze der von Hasebrink beschriebenen Lust an der Überbietung durch ein Werk sichtbar, das „sich selbst wiederum als Vollendung dessen begreift, was die ‚Quellen‘ bieten“ (206f.). Bedenkt man – ohne dabei von einem teleologischen

Verständnis auszugehen – „die anfängliche Etablierung und Herausbildung von Erzählmustern und narrativen Strategien“ wie auch die Bemühungen, „ein poetologisch begründetes Erzählen in der Volkssprache zu entwickeln“ (Henkel 96), die in der frühhöfischen Literatur zum Tragen kommen, erfolgt das Austarieren des Sagbaren und der gestalterisch-poetischen Möglichkeiten eben gerade innerhalb dieser Begrenzungen. Hier wird der Deutungsprozess auf das *Artificium* hin transparent, das als Ergebnis eines behutsamen Vorgehens („im enwaz ze rede der rede nicht so gach“; V. 13516) erscheint.

Das poetologische Prinzip des Wiedererzählens, des *erniuwen* des Vorgefundenen und der Retextualisierung würden demnach den literarischen Texten innerhalb des diskursiven Feldes ‚künstlerischer Schaffensprozesse‘ ihre eigene Stellung und ihre eigene Geltung zuweisen, sie aber nicht losgelöst von ihrer Rolle als „Spiele von Beziehungen“ (Foucault *Archäologie* 45) zu den übergeordneten Diskursen sehen. Das Ausloten von Grenzen hätte demnach nicht nur einen subversiven, sondern auch einen affirmativen Charakter zur Folge. Da „Literatur [...], zumal in der Vormoderne, nie nur Wunschaum transgressiver Phantasmen [ist]“, sondern zugleich „immer auch Medium ihrer Integration in den vorgegebenen kulturellen Rahmen“ (Müller *Kompromisse* 41), sind Grenzsetzungen vielmehr als Verhandlungen und Perspektivierungen von Geltungsansprüchen und heterogenen kulturellen Vorgaben zu sehen. Zugleich zeigt die Grenze auch das auf, was sie als ein Ausgeschlossenes markiert: das Möglichkeitspotenzial, das in der Dichtung erzeugt wird. Dieses kann dann, im Sinne Hasebrinks, in seiner „Ambivalenz zwischen Erneuertem und Neuem“ (207) wiederum wirkungsmächtig für nachfolgende Dichtergenerationen werden. Auch hierin ließe sich eine Begründung für den herausgehobenen Status Veldekes und „seiner planvollen Weiterentwicklung der poetologischen Spielräume“ (Henkel 116) in zahlreichen Literaturexkursen und Prologen sehen, der den Prozess einer innerliterarischen und poetologischen Traditionsbildung illustriert.

KATHRIN GOLLWITZER-OH

¹ Vgl. grundlegend zur Kategorie der *auctoritas* Müller, Jan-Dirk. "Auctor – Actor – Author: Einige Anmerkungen zum Verständnis vom Autor in lateinischen Schriften des frühen und hohen Mittelalter." *Der Autor im Dialog. Beiträge zu Autorität und Autorschaft*. Hg. von Felix P. Ingold und Werner Wunderlich. St. Gallen: UVK Verlagsgesellschaft, 1995. 17-31. Dazu ebenfalls Minnis, Alistair J. *Medieval theory of autorship. Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages*. 1984. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009. Einen gattungsübergreifenden Überblick zu den Legitimierungsstrategien des Erzählens unter Berufung auf die Vorlage bietet Schmitt, Stefanie. *Inszenerung von Glaubwürdigkeit: Studien zur Beglaubigung im späthöfischen und frühneuzeitlichen Roman*. Tübingen: Max Niemeyer, 2005. Münchner Texte und Untersuchungen zur Deutschen Literatur des Mittelalters 129.

² Der Bezug zur Quelle stellt auch in den dichtungstheoretischen Überlegungen der Prologe eine unverzichtbare Quelle dar. Vgl. Haug, Walter. *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter: Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*. 1992. Mit einem Vorwort von Claudia Brinker-von der Heyde. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009. Da die Forschungsliteratur, die den Aspekt der Fiktionalität behandelt, kaum mehr überschaubar ist, nenne ich hier nur die aktuellen Beiträge von u.a. Glauch, Sonja. *An der Schwelle zur Literatur: Elemente einer Poetik des höfischen Erzählens*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2009. Studien zur Historischen Poetik 1; Peters, Ursula, Warning, Rainer, Hrsg. *Fiktion und Fiktionalität in den Literaturen des Mittelalters: Jan-Dirk Müller zum 65. Geburtstag*. München: Wilhelm Fink, 2009; Raumann, Rachel. *Fictio und historia in den Artusromanen Hartmanns von Aue und im »Prosa-Lancelot«*. Tübingen, Basel: A. Francke, 2010. Print. Bibliotheca Germanica 57.

³ Einen bedeutenden Versuch, die Andersartigkeit der Kohärenzbildung vormoderner Texte herauszuarbeiten, unternimmt Schulz, Arnim. „Fremde Kohärenz. Narrative Verknüpfungen im *Nibelungenlied* und in der *Kaiserchronik*“ Haferland, Harald, Meyer, Matthias et. al., Hrsg. *Historische Narratologie – Mediävistische Perspektiven*. Berlin, New York: De Gruyter, 2010. 339-359. Trends in Medieval Philology 19. Zur Diskussion über vormoderne Ästhetik vgl. den Sammelband Braun, Manuel, Young, Christopher, Hrsg. *Das fremde Schöne: Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters*. Berlin, New York: De Gruyter, 2007. Trends in Medieval Philology 12.

⁴ Hierunter fällt z.B. auch die fehlende kategoriale Abgrenzung „von im engeren Sinne literarischen und chronikalischen Texten“ (287), die Müller, Jan-Dirk. "Literarische und andere Spiele: Zum Fiktionalitätsproblem in vormoderner Literatur." *Poetica* 36 (2004).

281-311 im Hinblick auf eine Bestimmung mittelalterlicher Fiktionalität stark macht. Vgl. ebenfalls Jauß, Hans Robert. „Zur historischen Genese der Scheidung von Fiktion und Realität.“ Henrich, Dieter, Iser, Wolfgang Iser, Hrsg. *Funktionen des Fiktiven*. München: Wilhelm Fink, 1983. 423-431. Poetik und Hermeneutik X.

⁵ Zur Kontrovers und Forschungsdiskussion um die Echtheit vgl. Brandt, Wolfgang. *Die Erzählkonzeption Heinrichs von Veldeke in der ‚Eneide‘: Ein Vergleich mit Vergils ‚Aeneis‘*. Marburg: Elwert, 1969. 49-53. Print. Marburger Beiträge zur Germanistik 29; Bumke, Joachim. *Mäzene im Mittelalter: Die Gönner und Auftraggeber der höfischen Literatur in Deutschland 1150-1300*. München: dtv, 1989.

⁶ Es kaum zu entscheiden, ob die Veränderungen sich auf sprachliche oder/und inhaltliche Eingriffe beziehen. Vgl. hierzu den Kommentar in Heinrich von Veldeke. *Eneasroman*. Die Berliner Handschrift, mit Übersetzung und Kommentar hrsg. von Hans Fromm, mit den Miniaturen der Handschrift und einem Aufsatz von Dorothea und Peter Diemer. Frankfurt am Main: Deutscher Klassikerverlag, 1992. Bibliothek deutscher Klassiker 77, Bibliothek des Mittelalters 4.

Bibliographie

- Assmann, Jan. "Kulturelles Gedächtnis als normative Erinnerung: Das Prinzip ‚Kanon‘ in der Erinnerungskultur Ägyptens und Israels." *Memoria als Kultur*. Hg. von Otto Gerhard Oexle. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. 95-114. Veröffentlichung des Max-Planck-Instituts für Geschichte 121.
- . *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. 4. Ausgabe. München: C.H. Beck, 2002. Beck'sche Reihe 1307.
- Audehm, Kathrin, Velten, Hans Rudolf. "Einleitung." Dies., Hrsg. *Transgression, Hybridisierung, Differenzierung: Zur Performativität von Grenzen in Sprache, Kultur und Gesellschaft*. Freiburg im Breisgau: Rombach, 2007. 9-40. Rombach Wissenschaften: Reihe Scenae 4.
- Bezner, Frank. "Zwischen ‚Sinnlosigkeit‘ und ‚Sinnhaftigkeit‘: Figurationen der Retextualisierung in der mittellateinischen Literatur." Bumke und Peters. 205-237.
- Brandt, Wolfgang. *Die Erzählkonzeption Heinrichs von Veldeke in der ‚Eneide‘: Ein Vergleich mit Vergils ‚Aeneis‘*. Marburg: Elwert, 1969. 49-53. Marburger Beiträge zur Germanistik 29.
- Braun, Manuel, Young, Christopher, Hrsg. *Das fremde Schöne: Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters*. Berlin, New York: De Gruyter, 2007. Trends in Medieval Philology 12.
- Bumke, Joachim. *Mäzene im Mittelalter: Die Gönner und Auftraggeber der höfischen Literatur in Deutschland 1150-1300*. München: dtv, 1989.
- . "Retextualisierungen in der mittelalterlichen Literatur, besonders in der höfischen Epik: Ein Überblick." *Retextualisierung in der mittelalterlichen Literatur*. Hg. von Joachim Bumke und Ursula Peters. Zeitschrift für deutsche Philologie 124 (2005). Sonderheft. 6-46.

- Carruthers, Mary. *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*. 1990. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Cambridge Studies in Medieval Literature 10.
- Dicke, Gerd, Eikelmann, Manfred, Hasebrink, Burkhard, Hrsg. *Im Wortfeld des Textes. Worthistorische Beiträge zu den Bezeichnungen von Rede und Schrift im Mittelalter*. Berlin, New York: De Gruyter 2006. Trends in Medieval Philology 10.
- Foucault, Michel. *Archäologie des Wissens*. Übers. von Ulrich Köppen. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 365.
- . *Schriften zur Literatur*. Übers. von Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek, Hermann Kocyba. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald. Auswahl und Nachwort von Martin Stingelin. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003. stw 1675.
- Glauch, Sonja. *An der Schwelle zur Literatur: Elemente einer Poetik des höfischen Erzählens*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2009. Studien zur Historischen Poetik 1.
- Gottfried von Straßburg. *Tristan*. Mhd./Nhd. Nach dem Text von Friedrich Ranke mit Stellenkommentar und hrsg. von Rüdiger Krohn. 3 Bd. Stuttgart: Reclam 1998-2001.
- Haug, Walter. *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter: Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*. 1992. Mit einem Vorwort von Claudia Brinker-von der Heyde. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009.
- Hasebrink, Burkhard. "Die Ambivalenz der Erneuerns: Zur Aktualisierung des Tradierten im mittelalterlichen Erzählen." Peters und Warning. 205-217.
- Heinrich von Veldeke. *Eneasroman*. Die Berliner Handschrift, mit Übersetzung und Kommentar hrsg. von Hans Fromm, mit den Miniaturen der Handschrift und einem Aufsatz von Dorothea und Peter Diemer. Frankfurt am Main: Deutscher Klassikerverlag, 1992. Bibliothek deutscher Klassiker 77, Bibliothek des Mittelalters 4.
- Henkel, Nikolaus. "Fortschritt' in der Poetik des höfischen Romans: Das Verfahren der Descriptio im »Roman d'Eneas« und in Heinrichs von Veldeke »Eneasroman«." Bumke und Peters. 96-116.

- Herweg, Mathias. *Wege zur Verbindlichkeit: Studien zum deutschen Roman um 1300*. Wiesbaden: Reichert, 2010. *Imagines Medii Aevi: Interdisziplinäre Beiträge zur Mittelalterforschung* 25.
- Jauß, Hans Robert. *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur: Gesammelte Aufsätze 1956-1976*. München: Wilhelm Fink 1977.
- . “Zur historischen Genese der Scheidung von Fiktion und Realität.“ Henrich, Dieter, Iser, Wolfgang Iser, Hrsg. *Funktionen des Fiktiven*. München: Wilhelm Fink, 1983. 423-431. *Poetik und Hermeneutik X*.
- Kablitz, Andreas. “Kunst des Möglichen: Prolegomena zu einer Theorie der Fiktion.“ *Poetica* 35 (2003). 251-273.
- Kellner, Beate. “Eigengeschichte und literarischer Kanon: Zu einigen Formen der Selbstbeschreibung in der volkssprachlich-deutschen Literatur des Mittelalters.“ Kellner, Beate, Lieb, Ludger, Strohschneider, Peter, Hrsg. *Literarische Kommunikation und soziale Interaktion: Studien zur Institutionalität mittelalterlicher Literatur*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2001. 153-182. *Mikrokosmos* 64.
- . *Ursprung und Kontinuität: Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter*. München: Wilhelm Fink, 2004.
- . “Meisterschaft: Konrad von Würzburg – Heinrich von Mügeln.“ *Interartifizialität: Die Diskussion der Künste in der mittelalterlichen Literatur*. Ed. Susanne Bürkle und Ursula Peters. *Zeitschrift für deutsche Philologie* 128 (2009). Sonderheft. 137-162.
- Köbele, Susanne. *Frauenlobs Lieder: Parameter einer literarhistorischen Standortbestimmung*. Tübingen, Basel: A. Francke, 2003. *Bibliotheca Germanica* 43.
- Der trojanische Krieg von Konrad von Würzburg*. Nach Vorarbeiten K. Frommanns und F. Roths. Hrsg. von Adalbert Keller. Stuttgart, Leipzig: 1858. *Bibliothek des Litterarischen [sic!] Vereins* 64.
- Laude, Corinna. “Quelle als Konstrukt: Literatur- und kunsttheoretische Aspekte einiger Quellenberufungen im »Eneasroman« und im »Erec«.“ Rathmann, Thomas, Wegmann, Nikolaus, Hrsg. „Quelle.“ *Zwischen Ursprung und Konstrukt: Ein Leitbegriff*

- in der Diskussion. Berlin: Erich Schmidt, 2008. 209-240. Beiheft zur Zeitschrift für deutsche Philologie 12.
- Lieb, Ludger. "Die Potenz des Stoffes: Eine kleine Metaphysik des ‚Wiedererzählens‘." Bumke und Peters. 356-378.
- Lienert, Elisabeth. *Deutsche Antikenromane des Mittelalters*. Berlin: Erich Schmidt, 2001. Grundlagen der Germanistik 39.
- Minnis, Alistair J. *Medieval Theory of Authorship. Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*. 1984. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.
- Müller, Jan-Dirk. "Auctor – Actor – Author: Einige Anmerkungen zum Verständnis vom Autor in lateinischen Schriften des frühen und hohen Mittelalter." *Der Autor im Dialog: Beiträge zu Autorität und Autorschaft*. Hg. von Felix P. Ingold und Werner Wunderlich. St. Gallen: UVK Verlagsgesellschaft, 1995. 17-31.
- . "Literarische und andere Spiele." *Poetica* 36.3-4 (2004): 281-311.
- . *Höfische Kompromisse: Acht Kapitel zur höfischen Epik*. Tübingen: Niemeyer, 2007.
- Ohly, Friedrich. "Zum Dichtungsschluss *Tu autem, domine, miserere nobis*." Ders. *Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung*. Hg. von Uwe Ruberg und Dietmar Peil. Stuttgart, Leipzig: Hirzel, 1995. 1-33.
- Opitz, Karen. *Geschichte im höfischen Roman: Historiographisches Erzählen im >Eneas< Heinrichs von Veldeke*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 1998. GRM Beiheft 14.
- Oswald, Marion. *Gabe und Gewalt: Studien zur Logik und Poetik der Gabe in der frühhöfischen Erzählliteratur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004. Historische Semantik 7.
- Peters, Ursula, und Warning, Rainer, Hrsg. *Fiktion und Fiktionalität in den Literaturen des Mittelalters: Jan-Dirk Müller zum 65. Geburtstag*. München: Wilhelm Fink, 2009.
- Quast, Bruno. *Vom Kult zur Kunst: Öffnungen des rituellen Textes in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Tübingen, Basel: A. Francke, 2005. Bibliotheca Germanica 48.

Materia und artificium

- Raumann, Rachel. *Fictio und historia in den Artusromanen Hartmanns von Aue und im »Prosa-Lancelot«*. Tübingen, Basel: A. Francke, 2010. Bibliotheca Germanica 57.
- Rudolf von Ems. *Alexander: Ein höfischer Versroman des 13. Jahrhunderts*. Hrsg. von Victor Jung. Leipzig: Karl W. Hiersemann, 1928/29. Bibliothek des Litterarischen [sic] Vereins in Stuttgart 272/274.
- Schmitt, Stefanie. *Inszenierung von Glaubwürdigkeit: Studien zur Beglaubigung im späthöfischen und frühneuzeitlichen Roman*. Tübingen: Niemeyer, 2005. Print. Münchner Texte und Untersuchungen zur Deutschen Literatur des Mittelalters 129.
- Schmitz, Silvia. *Die Poetik der Adaptation: Literarische inventio im »Eneas« Heinrichs von Veldeke*, Tübingen: Niemeyer, 2007. Hermeae 113.
- Schulz, Arnim. "Fremde Kohärenz. Narrative Verknüpfungen im *Nibelungenlied* und in der *Kaiserchronik*" Haferland, Harald, Meyer, Matthias u.a., Hrsg. *Historische Narratologie – Mediävistische Perspektiven*. Berlin, New York: De Gruyter, 2010. 339-359. Trends in Medieval Philology 19.
- Von Merveldt, Nikola. *Translatio und Memori.: Zur Poetik der Memoria des »Prosa Lancelot«*. Berlin u.a.: Peter Lang, 2004. Mikrokosmos: Beiträge zur Literatur und Bedeutungsforschung 72.
- Vögel, Herfried. "Das Gedächtnis des Lesers und das Kalkül des Erzählens: Zum »Eneasroman« Heinrichs von Veldeke." Peil, Dietmar u.a., Hrsg. *Erkennen und Erinnern in Kunst und Literatur: Kolloquium Reisenburg 4.-7. Januar 1996*. Tübingen: Niemeyer, 1998. 57-85.
- Weicker, Tina Sabine. "Do wart daz bûch ze Cleve verstolen: Neue Überlegungen zur Entstehung von Veldekes 'Eneas'." *Zeitschrift für deutsches Altertum* 130 (2001). 1-18.
- Worstbrock, Franz Josef. "Wiedererzählen und Übersetzen" Haug, Walter, Hg. *Mittelalter und frühe Neuzeit: Übergänge, Umbrüche und Neuansätze*. Tübingen: Niemeyer, 1999. 128-142. Fortuna vitrea 16.

CHRISTOPH SCHANZE

Orientierung für den Hof Überlegungen zum Winsbecken-Komplex

(Justus-Liebig-Universität Gießen)

Based on the point where the movement from orality to literacy and the act of passing on knowledge from one generation to the next are linked, this essay examines the strategies of conveying 'Orientierungswissen' to the courtly society. This link is analyzed with regard to the 'Winsbecken-Komplex', which paradigmatically represents the act of conveying knowledge across generations in the dialogue between father and son as well as between mother and daughter. In these dialogues, a cultural and social code of behaviour is presented to the recipient as a written text. By means of posing several systematic questions, this article focuses on two crucial issues: how do these texts approach the presented linking point and what are the effects of the emergence of discourse with regard to the corpuses of knowledge inherent in the texts. An additional step focuses on the overall ensemble of texts and its primary reception as well as the question of the ensemble's authenticity concerning everyday life.

I

Ein zentrales Element der kollektiven Identität der hochmittelalterlichen höfischen Gesellschaft ist das Wissen um das richtige Verhalten in dieser Gesellschaft. Das bezieht sich einerseits auf ethisch richtiges Verhalten und damit auf das Wissen um Tugenden und Untugenden sowie die Orientierung an den Maximen und Normen, die dieses Wissen formuliert, andererseits auf das richtige und regelgemäße Agieren in der Hofgesellschaft sowie das Erkennen, Verstehen und Anwenden von nonverbalen Verhaltenscodes.¹ Der Komplex dieser habituellen Regeln ist geschlechterübergreifend, da er die Hofgesellschaft als Ganzes von nicht-höfischen Gesellschaftsgruppen absetzt.

Ein zentrales Element der Exklusionsprozesse, die diese Abgrenzung steuern, sind die Mechanismen höfischer Repräsentation² und Inszenierung,³ die eng mit dem Vorhandensein einer höfischen Öffentlichkeit⁴ zusammenhängen. Das soziale Regelwerk der höfischen Gesellschaft ist aber auch geschlechterspezifisch: Was für den höfischen Ritter gilt, gilt nicht zwangsläufig für die höfische Dame und umgekehrt; auch die Beziehungen der Geschlechter untereinander werden durch diskursive Praktiken festgelegt und normiert.⁵

Zur Beschreibung dieses komplexen Bereichs von gesellschaftlichem Wissen⁶ lässt sich der von Jürgen Mittelstraß eingeführte Begriff ‚Orientierungswissen‘ fruchtbar machen, der allerdings den historischen Gegebenheiten anzupassen ist. Mittelstraß hat aus einer bildungskritischen Perspektive und dem wissenschaftstheoretischen Versuch, die Rolle der Geisteswissenschaften in einer technologieorientierten ‚Leonardo-Welt‘⁷ zu verorten, den Terminus ‚Orientierungswissen‘ geprägt und ihn einem ‚Verfügungswissen‘ gegenübergestellt. Er definiert Verfügungswissen als „Wissen um Ursachen, Wirkungen und Mittel [...], das Wissenschaft und Technik zur Verfügung stellen“ (Mittelstraß, „Bildung und ethische Maße“ 164). Orientierungswissen ist dagegen Wissen „um gerechtfertigte Zwecke und Ziele“ (Mittelstraß, „Bildung und ethische Maße“ 164). Der Begriff bezieht sich auf „Einsichten, die im Leben orientieren (zum Beispiel als Orientierung im Gelände, in einem Fach, in persönlichen Beziehungen), aber auch auf solche, die das Leben orientieren (und etwa den ‚Sinn‘ des Lebens ausmachen)“ (Mittelstraß, „Bildung und ethische Maße“ 164). Verfügungswissen dient in dieser Perspektive dazu, sich die Dinge der Welt (im Sinne der cartesianischen *res extensa*) anzueignen, Orientierungswissen ermöglicht es, sich zu diesen reflektiert zu positionieren.⁸ Folglich ist Orientierungswissen auch ein „regulatives Wissen“ (Mittelstraß, „Bildung und ethische Maße“ 164), das eng mit dem Geltungsbereich gesellschaftlicher Normen und Werte verknüpft ist.

Wie bei jeder Übertragung eines modernen Konzepts auf historische Situationen ist die Anwendung des Begriffs ‚Orientierungswissen‘ auf den hier interessierenden Bereich der Wissensstrukturen, die das Verhalten in der höfischen Gesellschaft regeln, nicht unproblematisch, vor allem, weil der Begriff bei Mittelstraß einen konkreten Gegenpol zur modernen, technologiehörigen Welt bildet und dieser ein Wissenskonzept entgegensetzt, das eher an die „antike Kontemplation“ (Gloy 10) erinnert. Dennoch lässt sich die Kernbedeutung des Begriffs – ohne eine zu starke Betonung des technologiekritischen Aspekts – auch auf historische Konstellationen anwenden, denn als Orientierungswissen lassen sich treffend Wissensbestände bezeichnen, die Orientierung in der Welt bieten und primär an Tugenden und Werten ausgerichtet sind und erst in zweiter Linie an einem konkreten praktischen und situationsbezogenen Nutzen.

II

Wissen ist dynamisch. Es ist grundsätzlich der Zeit und ihrem Wandel unterworfen und damit veränderlich und flüchtig: Wissensbestände unterschiedlichster Art gehen verloren oder werden neu erschlossen (oder wiederentdeckt), sie werden funktionslos, redundant, entpuppen sich als falsch oder können zur Erschließung weiterer Wissensbereiche führen, wodurch sie auch immer ein gewisses Innovationspotential in sich tragen. Bestehendes Wissen ist aber trotz aller Veränderlichkeit – zumindest theoretisch – immer verfügbar, was auf eine gewisse Beständigkeit und Konstanz verweist: „Wissen ist eine Ressource, auf die man jederzeit zurückgreifen kann“ (Gloy 10). Dazu muss es gesichert und weitergegeben werden, was durch das individuelle menschliche Gedächtnis, durch soziale Institutionen oder durch (Speicher-)Medien geschehen kann.

Im Übergang von oralen Gesellschaften zu Schriftgesellschaften sind diese Mechanismen der Sicherung und Weitergabe von Wissensbeständen einem grundlegenden Wandel unterworfen.⁹ In schriftlosen

Gesellschaften spielen die Erinnerung und das Gedächtnis eine zentrale Rolle als Speicherort; das Wissen wird bewahrt, indem es mündlich von Generation zu Generation, vom Vater zum Sohn, vom Meister zum Lehrling oder vom Lehrer zum Schüler weitergegeben wird.¹⁰ Ein wichtiges Element dieses Speicherprozesses, der zugleich ein Lernprozess ist, ist die Aneignung von Wissensbeständen durch Nachahmung und Teilhabe an Arbeitsprozessen und Ritualen.¹¹ Zur Bezeichnung dieser Vorgänge lässt sich mit Jan und Aleida Assmann im Anschluss an Maurice Halbwachs der Begriff des ‚sozialen Gedächtnisses‘ verwenden.¹² In Schriftgesellschaften hingegen fällt die Speicherfunktion zunehmend literalen und anderen Speichermedien zu, die dann auch der Vermittlung dienen können – Lesen ersetzt das Zuhören. In einer Zwischenphase, wie sie für den Übergang von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit im vormodernen Europa anzusetzen ist,¹³ spielt das Vorlesen eine zentrale Rolle: Wichtige Informationen werden weitergegeben, indem handschriftliche Dokumente öffentlich verlesen werden. Als Beispiele seien hier nur „die Verkündigung der göttlichen Botschaft durch die Predigt, die Bekanntmachung vor der Gemeinde, das Verlesen von Urkunden oder auch das Vorlesen von Manuskripten in mehr oder weniger großen sozialen Zusammenhängen“ (Giesecke 85) genannt. Die ‚Texte‘, die einem solchen Vortrag zugrunde liegen, dienen zwar auch der Speicherung, aber nicht der dauerhaften; primär fungieren sie als Gedächtnisstütze für die mündliche Präsentation der enthaltenen Wissensbestände und Informationen.

So entstehen semiorale bzw. semiliterale¹⁴ Strukturen, und damit ist eine Schnittstelle umrissen, die auf die eingangs skizzierten Wissensbestände bezogen werden kann: Auch Orientierungswissen für die höfische Gesellschaft wird im späten 12. und vor allem im 13. Jahrhundert zwar schriftlich fixiert, wie die zahlreichen volkssprachlichen höfischen Gesellschaftslehren,¹⁵ aber auch entsprechende Passagen in der höfischen Epik¹⁶ belegen. Das entsprechende Wissen wurde aber aufgrund der mangelnden Lesekompetenz der Rezipienten vermutlich primär im mündlichen Vortrag vermittelt.

Aus den bisherigen Überlegungen geht hervor, dass schriftliche Texte eine zentrale Funktion für die Formierung und Vermittlung von höfischem Orientierungswissen haben. Diese Texte sind Bestandteil eines übergreifenden Diskurses der Moral- und Verhaltenslehre, der zwar im Lateinischen verankert ist,¹⁷ aber zunehmend in den Bereich der Volkssprache ausgreift, wodurch den Mitgliedern der Hofgesellschaft, die in der Regel über keine Lateinkenntnisse verfügen, die direkte Teilhabe möglich wird. Dieser (literarische) Diskurs, der das Fundament zur Formierung und Vermittlung von höfischem Orientierungswissen darstellt, kann sich in Form von ‚didaktischer‘ Literatur direkt und normativ niederschlagen, er kann aber auch im Rahmen der narrativ-fiktionalen Literatur indirekt präsent sein, indem den Rezipienten literarisch ideale Vorbilder oder abschreckende Beispiele vorgeführt werden, aus deren Verhalten sich Normen und Werte ableiten lassen. Im „Freiraum“ (Haug 34) der fiktionalen Literatur können Konstellationen, Rollenmodelle und Verhaltensweisen durchgespielt werden, die zwar auch in der gesellschaftlichen Realität eine gewisse Relevanz haben können, aber nicht normative Gültigkeit beanspruchen müssen: Die fiktionale Literatur lässt ein mit nur geringem Risiko behaftetes ‚Probearbeiten‘ zu.¹⁸ Dagegen ermöglichen didaktische Texte die direkte und unmittelbare Vermittlung – auch von Orientierungswissen.

Eine in diesem Zusammenhang besonders interessante Textsorte ist das literarisierte Lehrgespräch zwischen Vater und Sohn bzw. Mutter und Tochter.¹⁹ Diese Textsorte geht auf antike Traditionen zurück und ist auch im Mittelalter weit verbreitet, teils in Form eigenständiger Werke, teils als Lehrgespräch innerhalb der höfischen Epik.²⁰ Prägend für Texte wie den *Winsbecken* oder die *Winsbeckin*, *Tirol und Fridebrant*, den *Magezoge* oder *Die väterlichen Lehren des Andreas* waren wohl vor allem die spätantiken *Disticha Catonis* und deren deutsche Übersetzungen,²¹ die zum Teil den im lateinischen Ausgangstext nur rudimentär gegebenen Rahmen eines Lehrgesprächs zwischen Vater und Sohn stark ausweiten.²²

Mit der literarisch dargestellten spezifischen Situation der Belehrung von Kindern durch ihre Eltern zeichnet sich durch die Stellung der mittelalterlichen volkssprachlichen Literatur zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit eine doppelte Schnittstelle ab: einerseits zwischen der mündlichen und schriftlichen Vermittlung von Wissen, andererseits zwischen der Generation der Eltern und der Generation der Kinder. So kann das literarisierte Gespräch zwischen Vater und Sohn oder zwischen Mutter und Tochter paradigmatisch für die generationsübergreifende Vermittlung von (Orientierungs-)Wissen für die höfische Gesellschaft stehen, wobei den Rezipienten in einer semiliteralen Umgebung ein kultureller und gesellschaftlicher Verhaltenscodex präsentiert wird, der in schriftlicher Form eine genuin mündliche Situation festhält, nämlich das Lehrgespräch.

III

Der *Winsbecken*-Komplex,²³ an dem die einleitenden Überlegungen exemplifiziert werden sollen, besteht aus einer Gruppe von didaktischen Dichtungen aus dem 13. Jahrhundert, die in Strophen desselben Tons abgefasst sind,²⁴ allerdings wahrscheinlich von verschiedenen Verfassern stammen und, obwohl ähnlichen Inhalts, auch unterschiedliche Verwendungskontexte und -zwecke gehabt haben dürften. Die Textgruppe, die in der Forschung meist unter dem Namen *Winsbeckische Gedichte* geführt wird,²⁵ umfasst drei Texte: den *Winsbecken*, die *Winsbeckin* und die *Winsbecken-Parodie*, die die Lehren des *Winsbecken* ins Negative verkehrt. Dazu treten eine geistliche Kontrafaktur einer *Winsbecken*-Strophe²⁶ sowie einige Zusatzstrophen in manchen Handschriften, die von der älteren Forschung als unecht eingeordnet wurden – angesichts der variablen Überlieferung ist die Frage nach der Echtheit einzelner Strophen allerdings irrelevant.²⁷

Orientierung für den Hof



Abb. 1: Cpg 848, fol. 213r



Abb. 2: Cpg 848, fol. 217^r-28

Die Texte tragen ihre Titel aufgrund der Corpus-Überschriften der Handschrift C (Große Heidelberger Liederhandschrift / Codex Manesse, Cpg 848). Auf fol. 213r beginnt mit einer ganzseitigen Miniatur der *Winsbecke*. Unter der Überschrift *Der Win_beke*²⁹ steht von anderer Hand *winsbach* (vgl. Abb. 1) und zusätzlich auf der folgenden Seite vō *Win_bach*. Die Redaktoren des Codex Manesse haben – dem Anlageprinzip der Handschrift folgend – die Herkunftsbezeichnung des Verfassers der Strophen, die sich auf das fränkische Windsbach in der Nähe von Wolframs-Eschenbach beziehen könnte, anscheinend als Autornamen aufgefasst.³⁰ Einen Minnesänger mit Namen *von Windesbecke* nennt zwar auch Hugo von Trimberg in seinem *Renner*,³¹ es lässt sich aber keine historisch bezeugte Person als Verfasser plausibel machen. Ähnlich verhält es sich mit der *Winsbeckin*, deren Name (*Dú win_bekin*) auf fol. 217r des Codex Manesse über der entsprechenden Miniatur steht (vgl. Abb. 2)³² und offensichtlich ebenfalls als Verfassername verstanden wurde. Daraus hat die ältere Forschung, die nicht an die Fiktionalität der Texte glauben wollte, die „hübsche und nicht unerlaubte Vorstellung [abgeleitet], daß der Dichter sein kleines Werk wirklich für seinen eigenen Sohn verfaßt hat“ (de Boor 386).³³ Die *Winsbeckin* wurde zur Gattin des *Winsbeckens* ernannt, die ein ähnliches Werk für ihre Tochter verfasst habe, die Parodie wurde nicht weiter beachtet. Dass diese Konstellation jedoch nicht belegbar und wohl auch nicht haltbar ist, dürfte klar sein. In den übrigen Handschriften sind die Texte meist anonym überliefert. Der *Winsbecke* wird einmal Frauenlob zugeschrieben,³⁴ in zwei weiteren Handschriften firmiert der Ton als „Grußweise des Tugendhaften Schreibers.“³⁵ Es bleibt festzuhalten: Der oder die Verfasser der Strophen sind unbekannt.

Auch im Hinblick auf die Datierung und die Entstehungsumstände der Texte ist wenig gesichert. Der *Winsbecke* wird aufgrund zahlreicher Anklänge an Wolfram und Walther³⁶ sowie eine Anspielung auf den *Parzival*³⁷ auf etwa 1210–1220 datiert. Diese Datierung ist jedoch „mehr literaturgeschichtliche Übereinkunft denn konkret belegbares Faktum“ (Behr 379), da der *Parzival*-Verweis „einen späteren Termin keineswegs ausschließt“ (Schanze, „*Winsbecke*“ 1225). Die *Winsbeckin* ist „wohl nur

unwesentlich jünger“ (Schanze, „*Winsbecke*“ 1225) und wahrscheinlich um die Jahrhundertmitte entstanden,³⁸ die *Winsbecken*-Parodie gehört vermutlich in die 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts.³⁹ Die Genese der Textgruppe könnte folgendermaßen aussehen: Zunächst entstand der älteste Teil des *Winsbecken*, der zeitnah zwei Fortsetzungen fand.⁴⁰ Kurze Zeit später folgte als Gegenstück aus weiblicher Perspektive die *Winsbeckin* und nochmals später die Parodie. Diese Überlegungen bleiben aber, von der *Parzival*-Anspielung als *terminus post quem* für den *Winsbecken* und der um 1300 einsetzenden Überlieferung⁴¹ bzw. der Nennung im *Renner* Hugos von Trimberg als *terminus ante quem* abgesehen, hypothetisch: „Mehr als eine (ungefähre) Festlegung auf das 13. Jahrhundert als Entstehungszeit lassen diese Eckdaten nicht zu“ (Brüggen, *Laienunterweisung* 293).

Der *Winsbecke* lässt sich in drei Abschnitte unterteilen. Ein ‚altes Gedicht‘, das als ältester Teil des Text-Ensembles gilt, umfasst 56 Strophen, in denen ein Vater seinen Sohn belehrt. Die Strophen beginnen nach einer knappen epischen Einleitung in der ersten Strophe jeweils anaphorisch mit *sun* und sind von spruchartiger Geschlossenheit.⁴² Ein erster thematischer Block von sechs Strophen handelt von Gott, Gottesliebe und der Ehrfurcht vor Gott, es folgen neun Strophen mit Lehren über die Ehe, die Liebe und die Frauen, dann fünf Strophen über die ritterliche Ethik und die ritterlichen Symbole Schild und Helm. Der restliche Teil enthält „ohne stringente Gliederung“ (Schanze, „*Winsbecke*“ 1227) eine Hoflehre, Ausführungen über Tugenden und Laster und Belehrungen über die Hausehre.⁴³ Am Schluss stehen als Quintessenz drei Ratschläge: *wirt gotes minne nimmer vrî, / wis wârhaft, zühtic sunder wanc* (56,7f.). Der Inhalt der Lehren ist insgesamt etwas diffus und hat keine thematische Stringenz. Auch innerhalb der größeren thematischen Blöcke am Anfang sind assoziative Abschweifungen eingeflochten – die einzelnen Strophen stehen für sich, auch wenn einige Strophen inhaltlich und syntaktisch verknüpft sind,⁴⁴ was sich allerdings nicht immer in der Überlieferung niederschlägt.⁴⁵

Mit Str. 57 beginnt ein zweiter Teil, der meist als ‚1. Fortsetzung‘ bezeichnet wird und wohl von einem anderen Verfasser stammt.⁴⁶ Der Lehrmonolog des Vaters geht in einen Dialog zwischen Vater und Sohn über,⁴⁷ die bisher eher weltlich ausgerichteten Lehren werden ins Geistlich-Religiöse überführt. Dabei bleibt die Struktur im Prinzip gleich: Die Einzelstrophen sind in sich geschlossen und werden durch Apostrophen eingeleitet. Der Sohn äußert in den ersten Strophen der Fortsetzung harsche Kritik an dem weltlich orientierten Leben des Vaters und schlägt vor, dieser solle zur Buße mit ihm gemeinsam ein Spital errichten und der Welt entsagen. Zu Tränen gerührt stimmt der Vater zu.

Ab Str. 65 folgt ein dritter, abschließender Teil, für den möglicherweise ein weiterer Verfasser anzusetzen ist.⁴⁸ Der Vater wendet sich betend an Gott, beklagt seine Sünden und bittet um Erlösung. Am Ende bekräftigt er den Plan des Sohnes, ein Spital für die Armen zu stiften und sich dorthin gemeinsam als *pauperes christi* zurückzuziehen.

Die *Winsbeckin* besteht aus einem Gespräch zwischen Mutter und Tochter und ist „als komplementäres Gegenbild zum *Winsbecken* entworfen“ (Glier 33). Der Text ist grundsätzlich dialogisch strukturiert, die Redeanteile von Mutter und Tochter wechseln regelmäßig, meist von Strophe zu Strophe.⁴⁹ Dementsprechend weist der Text eine durchgehende Argumentation auf: Die beiden Sprecherinnen reagieren auf die Aussagen der Dialogpartnerin, die Strophen bauen aufeinander auf, der Ablauf des Dialogs wird gleichberechtigt vollzogen. Inhaltlich konzentriert sich die *Winsbeckin* fast ausschließlich auf die Minnethematik⁵⁰ und aus dieser Perspektive auf die weiblichen Tugenden und die Rolle der Frau in der Hofgesellschaft.

Nach einem einleitenden Abschnitt von vier Strophen,⁵¹ in dem Mutter und Tochter Gott loben und sich gegenseitig ihr Wohlwollen zusichern, folgen bis Str. 12 allgemeine Moral- und Anstandslehren, die sich auf das weibliche Verhalten in der (höfischen) Gesellschaft beziehen. Den Hauptteil des Textes nimmt eine Minnelehre ein, in deren

Verlauf die Mutter die unerfahrene Tochter von den Vorzügen der Minne überzeugt. Auch dieser Abschnitt ist streng auf die patriarchal orientierte höfische Gesellschaft ausgerichtet. Die *Winsbeckin* schließt mit drei Minneregeln, die die Quintessenz der präsentierten Lehren zusammenfassen: Die Frauen sollen 1.) andere ehrenhafte Frauen nicht beneiden und 2.) *den wîsen wol behagen* (44,4), sich von Feiglingen fernhalten, gemessen sprechen und angemessen grüßen. Die dritte Minneregel listet verschiedene weibliche Tugenden auf. Die drei abschließenden Regeln gehen über den eigentlichen Bereich der Minnelehre hinaus und führen zurück zum Allgemein-Gesellschaftlichen, wodurch sie den Bogen zum ersten thematischen Block schlagen und zusammenfassend das weibliche Verhalten gegenüber anderen Frauen, den Männern sowie der Gesellschaft festschreiben.

Strukturell lehnt sich die *Winsbeckin* deutlich an den ersten Teil (das ‚alte Gedicht‘) des *Winsbeckens* an: Beide Texte beginnen mit einer geistlich gefärbten Einleitung und enden mit drei kompakten, das Vorausgegangene zusammenfassenden Lehren. Das könnte ein Hinweis darauf sein, „daß dem Verfasser der *Winsbeckin* eine *Winsbeckens*-Version vorlag, die nicht mehr als dessen ersten Teil umfaßte“ (Schanze, „*Winsbecke*“ 1227).⁵² Die Texte unterscheiden sich allerdings deutlich durch die dargestellte Gesprächssituation: Dem Lehrmonolog des *Winsbeckens* steht mit der *Winsbeckin* ein Lehrdialog gegenüber.⁵³

Die *Winsbeckens*-Parodie ist unvollständig in zwei Fragmenten überliefert. Die erhaltenen Strophen greifen die Faktur des *Winsbeckens* auf: Auch hier sind die Einzelstrophen spruchartig geschlossen und beginnen anaphorisch, allerdings mit *kint* statt mit *sun*. Inhaltlich verkehren sie die Lehren des *Winsbeckens* aber ins Negative und preisen Feigheit, Völlerei, Saufen, Lügen und andere Untugenden. Die *Winsbeckens*-Parodie bleibt bei den folgenden Überlegungen außer Acht, denn sie repräsentiert als Lasterlehre und Didaxe *ex negativo* einen Typus, der andere Vorzeichen und Rahmenbedingungen als die übrigen Texte des Ensembles hat: Die Parodie „steht abseits“ (Schanze, „*Winsbecke*“ 1225).⁵⁴

IV

Wie sich die einzelnen Texte des *Winsbecken*-Komplexes zu der eingangs skizzierten doppelten Schnittstelle verhalten, wie die Lehrinhalte vorgestellt und vermittelt werden und welche Auswirkungen diese Art der Diskursivierung auf die im Text präsenten Wissensbestände haben kann,⁵⁵ ist Gegenstand der folgenden Analyse des *Winsbecken* und der *Winsbeckin*, die sich an einigen systematischen Fragen orientiert. Diese setzen an den Gegebenheiten der genannten Schnittstellen an (IV. und V.). Erst in einem zweiten Schritt kommt dann das gesamte Textensemble, seine Primärrezeption und damit auch die Frage nach seinem ‚Sitz im Leben‘ in den Blick (VI.). Zunächst steht die Generationen-Schnittstelle im Mittelpunkt.

Legitimation der Lehre

Eigentlich benötigen die Belehrung und die Erziehung des eigenen Kindes⁵⁶ durch ein Elternteil keine zusätzliche Legitimation. Ähnlich wie Lehrer sind Eltern schon durch ihr Verhältnis zu den Kindern dazu prädestiniert. Dennoch verwenden alle Texte des *Winsbecken*-Komplexes einigen Aufwand darauf, die Lehr-Position der einzelnen Sprecher zu begründen.

Im ersten Teil des *Winsbecken*, dem ‚alten Gedicht‘, geschieht das zunächst durch einen Erzähler in der knappen epischen Einleitung, die in der ersten Strophe dem Lehrmonolog als „Situationsbeschreibung“ (Frey 180) vorangestellt ist: *Ein wiser man hete einen sun, der was im lieb, als maneger ist. den wolte er lèren rehte tuon und sprach alsô: [...] (1,1–4).* Zwei Punkte werden hier hervorgehoben: Der Vater ist ein *wiser man*, und er liebt seinen Sohn, deshalb will er ihn über richtiges Verhalten belehren. Eine extrinsische Motivation, die Weisheit und Erfahrung des Vaters, die dieser bewahrt sehen und daher weitergeben möchte, wird mit einer intrinsischen, seinem persönlichen Interesse am Sohn, verknüpft. Beide Argumente bleiben auch im weiteren Verlauf bestim-

men und werden immer wieder aufgegriffen. Schon der erste Redeeinsatz des Vaters betont erneut die Liebe des Vaters, die jetzt nicht mehr durch den Erzähler als objektive Autorität proklamiert, sondern auch aus der subjektiven Sicht des Vaters bestätigt wird: *mîn sun, dû bist / mir liep âne allen valschen list* (1,4f.). Dem tritt als weiteres Argument für die Belehrung die Vertraulichkeit zwischen Vater und Sohn zur Seite: *ob dich ein vremder ziehen sol, / dû weist niht, wie er ist gemuot* (1,9f.).⁵⁷ Dieser vertrauliche Ton, der zeigt, dass die Belehrung und das Seelenheil des Sohnes Herzensangelegenheiten des Vaters sind, klingt auch später wieder an, etwa in Str. 36, die am Beginn sentenzartig die Bedeutung von früher Gewöhnung für ein glückliches Alter unterstreicht. Daran anschließend bringt der Vater erneut seine Verbundenheit mit dem Sohn zum Ausdruck:

mit dir ich leides mich erhol: mîn trôst ist an dich einen komen, dîn liep mîn liep, dîn leit mîn dol.got tuo mich zweier sorgen bar, daz dû iht werdest ungemuot und daz dîn sêle missevar. (36, 5–10)

Der Vater setzt seine ganze Hoffnung auf den Sohn, fühlt mit ihm und erhofft sich für ihn nur das Beste, um damit auch sein eigenes *leit* (vgl. 36,5) zu lindern. Ähnliches findet sich in Str. 47 / 48, die eine Strophengruppe zur Hausehre einleiten (bis Str. 52): Der Vater übergibt den Haushalt an den Sohn, weil er zu alt ist, um sein Haus weiterhin so ehrenvoll zu führen wie bisher. Auch hier kommt die Zuneigung des Vaters zum Ausdruck, denn er erzählt dem Sohn *mit liebe* (48,3) davon, welch tadelloser Ruf das Haus bisher hatte.

Dieser persönlichen Ebene tritt ein weiteres Argument für die Eignung des Vaters als *praeceptor* zur Seite, nämlich dessen Lebenserfahrung, die bereits in der epischen Einleitung genannt ist (*Ein wiser man*, 1,1) und auf die der Vater in Str. 13 indirekt hinweist,⁵⁸ indem er dem Sohn erklärt, er sei aufgrund seiner Jugend unerfahren im Hinblick auf die Frauen. Das impliziert, dass der Vater diesbezüglich

erfahrener ist, wie überhaupt alle Lehren des Vaters aus seiner Erfahrung schöpfen und auf Lebensweisheit beruhen. Und nicht zufällig werden immer wieder die *wisen*, zu denen der Vater der Einleitung zufolge zählt, als Maßstab und als Autorität angeführt.⁵⁹

Auch die *Winsbeckin* ist von einem persönlich-vertraulichen Ton der beiden Sprecherinnen geprägt, wie die einleitenden Strophen zeigen. Die beiden Frauen sprechen sich als *liebiu muoter* (2,1 und öfter) und als *vil liebiu tohter* (3,1) und *trüt kint* (5,1) an, in der ersten Strophe bringt die Mutter zudem ihre Zuneigung zur Tochter durch eine Lobrede mit Anklängen an Formulierungen in Frauenpreis-Liedern⁶⁰ zum Ausdruck, und auch hier bestätigt der Erzähler ganz zu Beginn, dass die Mutter sich gut um die Tochter kümmert.⁶¹ In Str. 34 bestätigt die Tochter die liebevolle Grundhaltung der Mutter und bringt zugleich ihre Gegenliebe zum Ausdruck.⁶² Als Motivation und Legitimation der mütterlichen Lehren dient folglich auch hier die elterliche Sorge um das Kind, die aber anders als im *Winsbecken* nicht primär auf die Person der Tochter und ihr individuelles Wohlergehen, sondern hauptsächlich auf deren gesellschaftliche Reputation zielt. So sagt die Mutter in Str. 3: *ez würde mines herzen dol, / ob din lop wiplich unde ganz / von dinen schulden würde hol* (3,5–7, ähnlich 11,1–4). Ausschlaggebend für die öffentliche Geltung der Tochter ist somit in erster Linie das *lop* der Gesellschaft.⁶³

Zusätzlich zur persönlichen Beziehung zwischen Mutter und Tochter als Legitimation der mütterlichen Lehre nennt die Tochter in ihrer ersten Äußerung in Str. 2 als übergeordnete Instanz Gott und das vierte Gebot:⁶⁴ *vater und muoter suln diu kint / wol êren, daz hât er [Gott] geboten*. Diese Aussage der Tochter macht die durch ihre Stellung implizit vorhandene Lehrbefugnis der Eltern bzw. hier der Mutter explizit.

Als Lehrperson legitimiert ist die Mutter aber vor allem durch ihre Erfahrung, auf die der Text mehrfach verweist.⁶⁵ Ein Beispiel dafür bietet Str. 24 / 25: Die Tochter äußert die naheliegende Vermutung, die Mutter habe Erfahrung mit der Minne und spreche aus dieser Erfah-

nung heraus: *Dû sprichest, muoter, dem gelîch, / sam dich ir kraft gerüeret habe* (24,1f.). In ihrer Antwort verweigert die Mutter allerdings nähere Auskünfte über ihre Minne-Erlebnisse: *Dû gihst, si habe gerüeret michhie vor bî mînen jungen tagen.ob ez sô hât gevüezet sich, dâ wil ich dir nicht vil von sagen* (25,1–4). Ihr Schweigen begründet die Mutter mit einem Sprichwort: *alsô der hunt den hîrz wil jagen,hât er iht wol genozzen vor,er mac sich deste wîrs entsagen* (24,5–7). Die Mutter will die Tochter zwar von ihrer Weigerung, sich auf die Minne einzulassen,⁶⁶ abbringen, aber nicht, indem sie ihr durch Erzählungen aus ihrer eigenen Jugend Lust auf deren fleischliche Seiten macht, sondern indem sie den Nutzen der Minne für das gesellschaftliche Ansehen unterstreicht, der die ihr inhärenten Gefahren aufwiegt:⁶⁷ *swen hôhiu minne twingen gert, der sol unvuoge lâzen gar und mache sich den werden wert* (25,8–10).

Trotz dieser Zurückhaltung wird hier wie im gesamten Sprechgestus der Mutter offensichtlich, dass sie das Wissen, das sie an die Tochter weitergibt, aus ihrer eigenen Erfahrung schöpft.

Obwohl der Text – ähnlich, aber nicht so konsequent wie der *Winsbecke* – einigen Aufwand darauf verwendet, die Rolle der Mutter als Lehrperson zu rechtfertigen, wird vor dem Beginn der eigentlichen Minnelehre die Verantwortung der Mutter für den Erfolg der Belehrung eingeschränkt. In Str. 12 übernimmt die Tochter einen Teil dieser Verantwortung: *tuon ich niht den willen dîn,sô hâstû dich enbunden wolund muoz ich eine schuldic sîn* (12,8–10). Im Vergleich zum *Winsbecken* sind die Lehren der Mutter wesentlich weniger autoritär und normativ formuliert, sie werden vielmehr aus der dialogischen Struktur des Textes diskursiv entwickelt. Dargestellt ist im Falle der *Winsbeckin* ein Lernprozess,⁶⁸ in dessen Verlauf sich die Tochter durch die Mutter vom Wert der Minne überzeugen lässt, und keine autoritär-normative Belehrung wie die des *Winsbecken*. Diese formalen Differenzen dürften neben der Tradition⁶⁹ die Hauptursache für die leicht anders gelagerten Legitimationsstrukturen der *Winsbeckin* sein.

In der Fortsetzung des *Winsbecken* liegt eine andere Konstellation vor: Hier belehrt der Sohn den Vater, und damit sind auch andere Legi-

timationsstrategien nötig als im ersten Teil bzw. in der *Winsbeckin*. Zunächst willigt der Sohn in die Belehrung des Vaters ein und signalisiert, dessen Lehren zu folgen: *ich wil vil gerne volgen dir, / ob mir got sîner hülfe gan* (57,3f.). Der „geistliche[...] Eifer“ (de Boor 387) des Sohns in der Fortsetzung bestätigt dessen grundsätzliche Einwilligung, denn er zeigt damit, dass er sich die die Gottesliebe betreffenden Lehren der ersten sieben Strophen des Vaters zu Herzen genommen hat – allerdings nur diese, denn die Inhalte der weltlichen Lehren entkräftet er in Str. 58 mit dem pauschalen Verweis auf die Vergänglichkeit der Welt. Dafür ist die prinzipielle Einwilligung in die Lehren des Vaters nötig, denn der erste Teil kommt erst dadurch endgültig zum Abschluss,⁷⁰ dass der Sohn ihn vordergründig akzeptiert. Die Fortsetzung kann dann mit einem geistlich gefärbten Lebensentwurf einen neuen Akzent setzen und muss sich dafür nicht erst kritisch mit den Lehren des ‚alten Gedichts‘ auseinandersetzen. So liefert die Einwilligung des Sohnes die Voraussetzung dafür, dass die Situation umgekehrt werden kann und der Sohn anschließend die Rolle des Belehrenden übernimmt.

Dabei kann er sich nun eben nicht auf Lebenserfahrung und weltliche *wisheit* berufen. Er sagt von sich selbst: *ich bin ein kint* (58,1). Aber dennoch weiß er, *daz disiu werlt ein goukel ist* (58,2). Er kritisiert den Vater und weist ihn auf seine Verfehlungen hin: Er habe sich nur an der Welt orientiert und nichts für sein Seelenheil getan (vgl. Str. 58–60). Die Position des Sohnes beruht auf seinem tief empfundenen Glauben und seiner Orientierung am Jenseits statt am Diesseits. Er entspricht damit „dem Typus des im biblischen Sinne Unwissenden“ (Behr 386),⁷¹ der auf keine speziellen Wissensbestände zurückgreifen kann und dennoch klüger ist als die „Weltweisen“ (Behr 387). Die Reaktion des Vaters, seine Rührung⁷² und sein Einlenken sowie sein abschließendes langes Gebet (Str. 65–80) belegen – zumindest auf der Ebene der Erzählung – die Überzeugungskraft dieser Begründung. Zugleich erhält die Position des Sohnes durch die Zustimmung des Vaters und dessen prinzipielle Autorität, die gleichwohl durch die Charakterisierung der Rolle des Vaters geschwächt wird, zusätzliche Legitimation.⁷³

Formierung der Sprecher-Rollen

Den Legitimationsstrukturen entsprechend sind die Sprecher-Rollen im *Winsbecken* gestaltet. Der Vater erscheint als alter und lebenskluger Mann, der seinen Sohn mit väterlicher Liebe und wohlwollend belehrt.⁷⁴ Die Rolle des Vaters ist nicht als lehrhaft-abstraktes Didaktiker-Ich konzipiert, das moralisierend und mahnend das Wort an ein nicht näher konkretisiertes Publikum richtet,⁷⁵ sondern sehr persönlich angelegt: Ein liebender Vater spricht zu seinem Sohn. Zwar ist der Vater alt und sieht sich nicht mehr in der Lage, seinen Haushalt weiterhin zu führen (vgl. Str. 36 und Str. 47 / 48), aber er kann auf ein positives und erfülltes Ritterleben⁷⁶ zurückschauen und verfügt über die entsprechende Lebenserfahrung und *wisheit*. Daher erscheint diese Entscheidung nicht als Schwäche, die väterliche Autorität ist nicht gemindert. Im gesamten ersten Teil sind die Lehren des Vaters verbindlich und eindeutig präskriptiv formuliert, sie beanspruchen Geltung und sind nicht zu hinterfragen.

In der Fortsetzung wird dieser Anspruch ins Gegenteil verkehrt, allerdings nicht, indem die einzelnen Lehren des ersten Teils hinterfragt werden – diese werden vom Sohn in Str. 57 vielmehr pauschal akzeptiert, später geht er gar nicht mehr auf sie ein –, sondern indem ihre argumentative Grundlage, der Primat des Diesseitig-Weltlichen, zurückgewiesen wird. Entsprechend anders erscheint der Vater hier: als alter, schwächerer Mann und reuiger Sünder, der sich im Gebet Gott gegenüber der *missetât* (65,3) und der Sündhaftigkeit (vgl. 66,1–5) zeigt und daher vor Freude über die geistlich-religiösen Bestrebungen seines Sohnes in Tränen ausbricht.

Die Rolle des Sohnes tritt im ‚alten Gedicht‘ nicht hervor. In der Fortsetzung ist sie trotz oder gerade aufgrund seiner mangelnden weltlichen Erfahrung sehr selbstbewusst angelegt. Der Sohn stellt seinen Lebensentwurf dem des Vaters kontrastiv gegenüber und zeigt ihm seine Schwächen auf, nämlich die Fixierung auf das weltliche Leben. Er erscheint als „göttlich inspirierte[r], unschuldige[r] Jüngling“

(Rasmussen, „Mitgift“ 14), der dem Vater moralisch überlegen ist und dessen Verhalten von einer hohen Warte aus bewertet, was sich exemplarisch an seiner Reaktion auf die Tränen des Vaters zeigt: *vater, ir tuot iu schaden,ir volget wibes siten nâch,die man ie lîhte weinen sach* (64,3–5). Der Sohn reagiert kühl und geht nicht auf die emotionale Ebene der Äußerungen des Vaters in Str. 62 / 63 und sein Weinen ein – keine Spur der liebevollen und wohlwollenden Grundhaltung, die hier wie im ersten Teil die Rolle des Vaters kennzeichnet.

In der *Winsbeckin* treten aufgrund der stärker ausgeprägten dialogischen Struktur die Rollen von Mutter und Tochter deutlicher hervor, weil sie diskursiv entwickelt werden.⁷⁷ Eine genaue Analyse der komplexen Rollengestaltung würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen, einige Andeutungen mögen genügen: Der Mutter liegt die Belehrung der Tochter am Herzen, sie nimmt sich Zeit für ihre Ausführungen, die auf ihrer eigenen Lebenserfahrung beruhen, erklärt, argumentiert und geht auf die Fragen und Einwände der Tochter geduldig und ausführlich ein. Die persönliche Intention der Mutter zeigt sich – ähnlich wie im *Winsbecken* – in den einleitenden Strophen, die der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Mutter und Tochter dienen. Anders als im *Winsbecken* ist dieser Abschnitt aber klar auf eine dialogische Struktur hin ausgerichtet: Während im *Winsbecken* lediglich die Sorge des Vaters um den Sohn zum Ausdruck kommt, wird in der *Winsbeckin* im Dialog beider am Gespräch beteiligten Personen ein Verhältnis zwischen den Rollen der Mutter und Tochter etabliert, das im Hinblick auf die beiderseits vorhandene Bereitschaft zur Belehrung sowie die positive Grundeinstellung der Sprecherinnen zueinander zunächst ganz auf gegenseitiges Einvernehmen ausgerichtet ist.

Paradigmatisch für den Gesprächsverlauf zwischen Mutter und Tochter ist der Abschnitt über die *wilden blicke* (Str. 5–8), die der Mutter zufolge gegen *scham unde mâze* (5,8) verstoßen, weshalb die Tochter diese in Gegenwart der *lôse[n] merker* (5,10) möglichst unterlassen solle, um ihre Ehre nicht zu gefährden. Die Tochter preist als Reaktion auf diese Aussage ebenfalls *scham und mâze* (6,1) als hohe weibliche

Tugenden und fragt die Mutter dann, *wie wilde blicke sîn gestalt* (6,8) und wie sie diese vermeiden könne, um nicht dreist zu erscheinen. Daraufhin definiert die Mutter den Begriff:

*Ez heizent wilde blicke wol, als ich ze hove bewiset bin, als ein wîp vür sich
sehen sol, daz ir diu ougen vliegert hin, sam ob si habe unstæten sîn, und âne
mâze daz geschiht. (7,1–6)*

Die *wilden blicke* verstoßen gegen eine gesellschaftliche Verhaltensnorm: Frauen sollen ihren Blick senken⁷⁸ – ein Ausdruck der Demut und der Unterordnung. Aus dieser Perspektive weisen *wilde blicke* auf Unbeständigkeit und Maßlosigkeit hin. Es gilt, „die Augen im Raum öffentlicher Wahrnehmung zu disziplinieren“ (Brüggen, „Minne im Dialog“ 231f., mit weiterführender Literatur). Die Tochter sieht das genauso und bestätigt in der folgenden Strophe mit vorausweisendem Gehorsam und moralischem Eifer⁷⁹ die Aussagen der Mutter,⁸⁰ was wiederum die Mutter in Str. 9 dazu veranlasst, die Tochter zu ermahnen, ihren klugen Worten auch Taten folgen zu lassen.⁸¹ Auch damit ist die Tochter sofort einverstanden, so dass der Boden für die Minnelehre des Hauptteils bereitet ist.

Am Beispiel der Strophenreihe zu den *wilden blicken* wird die im Vergleich zum *Winsbecken* grundlegend anders gelagerte Konzeption der Kinder-Rolle deutlich: Die Tochter reagiert direkt auf die Aussagen und Lehren der Mutter und steuert das Gespräch durch Fragen, Bestätigung und Ergänzungen mit.⁸² Im vorliegenden Beispiel löst erst die Frage der Tochter die Beschreibung des Phänomens *wilde blicke* durch die Mutter aus. Die Tochter akzeptiert die Ausführungen der Mutter aber nicht immer widerspruchlos, sondern gibt sich, vor allem in der Minnelehre des Hauptteils, aufmüpfig und reagiert mit Erwidern und Einwänden auf die mütterlichen Aussagen. Diese Haltung wird gleich zu Beginn der Minnelehre deutlich. Die Mutter weist einleitend darauf hin, dass eine tugendhafte Grundhaltung die Voraussetzung da-

für ist, begehrt zu werden: mahtû die tugent ûf gewegen, dir wirt von manegem werden man mit wûnschen nâhen bî gelegen (13,5–7). Die Tochter reagiert pikiert: *Sol, muoter, mir daz êre sîn, ob man mîn wûnschet ûf ein strô? es ahtent niht die sinne mîn, daz im von wârheit si alsô* (14,1–4). Dieser Widerspruchsgeist,⁸³ der immer wieder aufscheint, lässt die Tochter altklug wirken,⁸⁴ zudem spricht sie stets von einer moralisch ziemlich hohen Warte aus, obwohl sie offenkundig unerfahren und arglos ist.

Durch die „Beweglichkeit der Dialogführung“ (Glier 33) mit ihren Repliken und Interaktionen sowie durch die genaue und vielschichtige Zeichnung der Rollenprofile ist den Rollen der Mutter und vor allem der Tochter ein gewisses komisches Potential eingeschrieben.⁸⁵ Die Tochter macht durch die Kombination aus Unterwürfigkeit und kokettem Trotz einen naiv-aufmüpfigen Eindruck, der durch vereinzelte Missverständnisse der mütterlichen Lehren wie am Beginn der Minnelehren unterstrichen wird: Die realistische, bäuerlich-derbe Sexualität,⁸⁶ als die die Tochter den Hinweis der Mutter auf die Abhängigkeit ihres gesellschaftlichen Ansehens vom männlichen Begehren⁸⁷ missversteht, führt im Kontext des höfischen Tons des Gesprächs zu einem „komischen Stilbruch“ (Rasmussen, „Mitgift“ 12).⁸⁸ Auch die Rolle der Mutter hat komische Elemente, etwa wenn sie sich in Str. 24 / 25 weigert, von ihren eigenen Erfahrungen mit der Minne zu berichten.⁸⁹

Argumentationsgang und Argumentationsebenen

Der Argumentationsgang und die Ebenen, auf denen die Texte ihre Lehren begründen, sollen ebenfalls nur punktuell angedeutet werden. Der erste Teil des *Winsbecken* ist erst ab Str. 17 auf den höfisch-ritterlichen Bereich fokussiert. Davor stehen Lehren, die allgemein das Verhalten in der menschlichen Gesellschaft betreffen; solche sind auch immer wieder in die Ritterlehren eingestreut. Das ausschlaggebende Kriterium, mit dem sowohl der Vater in der Anfangspassage (Str. 2–7), vor allem aber der Sohn in der dialogischen Fortsetzung argumentieren,

ist Gottgefälligkeit, wobei beide auf das Seelenheil des anderen verweisen:

Sun, minne reiniclîchen got,sô enkan dir nimmer missegân: er hilfet dir ûz aller nôt. (2,1–3)⁹⁰ Vater, mit urloube wil ich dir mîn herze entsliezen über al. ez enmac sich niht verheltn bî mir: dû solt vür dîner sünden val legen ûf dîn eigen ein spitâl [...]. alle unser habe sul wir dar seln und vür der werlte trügeheit daz süeze himelrîche weln. (61,1–10)

Im Kontext der weltlichen Ritterlehre des Vaters sind in erster Linie das gesellschaftliche Ansehen und das Lob der *wîsen* bestimmend.⁹¹ Zusätzlich greift der Vater auf Autoritätenzitate⁹² zur Unterfütterung seiner Lehren zurück. Im Hinblick auf die Reputation als Bezugsgröße wird der Tugendadel hervorgehoben und vom Geburtsadel abgezinkt:

Sun, wiltû kleiden dîne jugent,daz si ze hove in êren gê, snît an dich zuht und reine tugent. (22,1–3) Sun, hôch geburt ist an dem man und an dem wîbe gar verlorn, dâ wir niht tugende kiesen an, als in den Rîn geworfen korn. der tugende hât, derst wol geborn und êret sîn gesehte wol. (28,1–6)

Schließlich fungiert das Stichwort *êre* als eine Art Leitmotiv für die väterlichen Lehren. Diese *êre* bezieht sich auf so unterschiedliche Dinge wie den Umgang mit Frauen (Str. 13 / 16) und Freunden (Str. 30), die Einstellung zu weltlichem Besitz (Str. 29), Tugenden (Str. 39) und Laster (Str. 43 / 45) oder die Führung des Haushalts.

Das Hauptziel der Lehren der Mutter in der *Winsbeckin* liegt darin, der Tochter „die Bedeutung gesellschaftlicher Reputation“ (Brüggen, „Minne im Dialog“ 230) nahezubringen. Daher werden auch hier als die dafür relevante Instanz die *besten*, die *wîsen* und das *lop* der anderen genannt, allerdings deutlich häufiger als im *Winsbecken*. Ein Beispiel

bietet Str. 11: *waz wil ich danne vreuden mê, wirt dîn lop niht von schulden kranc? des sagent dir die besten danc* (11,3–5)⁹³. Argumentiert wird seitens der Mutter auf einer männlich-autoritativen Referenzebene: Als Gradmesser für das Ansehen der Frau gilt das männliche Begehren. Die *Winsbeckin* präsentiert männlich diskursivierte Minne- und Gesellschaftslehren für die Frau, die aus einer fingiert weiblichen Perspektive vorgetragen werden⁹⁴ und so die gesellschaftliche Normierung eines patriarchalen Rollenverständnisses zementieren sollen. Die Lehren, die die Mutter der Tochter vermittelt, sind demgemäß konventionell, und die Risse in der „systemstabilisierenden Intention“ (Brüggen, „Minne im Dialog“ 237) des Textes, die sich durch die stellenweise durchscheinende Aufsässigkeit der Tochter andeuten, werden durch deren Einsicht in die positiven Wirkungen der Minne schnell und überdeutlich gekittet. Die komischen Züge des Textes weisen darauf hin, dass in der *Winsbeckin* die Minnelehren einer Mutter an die Tochter aus einem männlichen Blickwinkel mit leicht parodistischen Zügen vorgeführt werden. Der anfängliche Vorsatz der Tochter, auf die Segnungen der Minne aus moralischen Gründen zu verzichten und somit das „patriarchale[...] Ideal der Weiblichkeit“ (Rasmussen, „Mitgift“ 15) zu negieren, das die Mutter so übereifrig vertritt, ist damit der Lächerlichkeit preisgegeben. Zugleich gibt das Lachen über die altklug-naive junge und die erfahrene ältere Frau einem männlichen Publikum die Gelegenheit, ein möglicherweise aufkeimendes Unbehagen angesichts der althergebrachten gesellschaftlichen Rolle der Frau und den „Anstrengungen und [...] Einschränkungen, die diese Verhaltensnormen der Frau abverlangen“ (Brüggen, „Minne im Dialog“ 232) und auf die die Einwände der Tochter hinweisen könnten, zu überspielen. Die – freilich schwer zu fassende – Komik des Textes erhält so eine nicht zu unterschätzende argumentative Schlagkraft.

Obwohl die Lehren der *Winsbeckin* im Dialog zwischen Mutter und Tochter entwickelt werden und daraus ihre Prägnanz beziehen, fällt auf, dass zahlreiche Strophen, in denen die Mutter spricht, die Geschlossenheit der Strophen des *Winsbeckin* insofern aufgreifen, als sie mit einer Sentenz oder einem Sprichwort beginnen oder enden, die

den Inhalt der Strophe zusammenfassen und gleichzeitig argumentativ unterfüttern. Das wurde am Bsp. von Str. 9 bereits bei der Analyse der Sprecher-Rollen deutlich (vgl. Anm. 81), zeigt sich aber auch an anderen Stellen, etwa am Beginn von Str. 15: *Gedanke sint den liuten vrî / und wünschen sam* (15,1f.). Mit dieser Sentenz leitet die Mutter die Begründung für ihre zentrale Botschaft der Abhängigkeit der weiblichen Reputation vom männlichen Begehren ein. Anders als im *Winsbecken* nehmen die sentenzartigen Formulierungen aber fast immer Bezug auf die vorausgehende oder folgende Strophe. Im vorliegenden Fall reagiert die Mutter damit auf die Aussage der Tochter, sie wolle keine Schuld daran tragen, *ob man mîn wünschet ûf daz gras* (14,10). So fungieren die in die Rede der Mutter eingestreuten Sentenzen und Sprichwörter zwar als Argumente für die Lehrinhalte der betreffenden Strophe und grenzen diese von der vorausgehenden oder folgenden ab, sie sind aber gleichzeitig in die dialogische Struktur der *Winsbeckin* eingebettet und tragen zur diskursiven Entwicklung der Lehren bei.

Auch in der Sprechhaltung der Mutter gibt es im Vergleich zum *Winsbecken* Unterschiede, die argumentative Funktion haben. Deutlich wird das etwa bei den Minneregeln, die die Mutter am Ende formuliert. Vor allem mit der zweiten und dritten Regel (vgl. Str. 44 / 45) schließt sich die Mutter explizit selbst in die Belehrung und damit den Geltungsbereich der Regeln ein, was gleich zu Beginn der beiden Strophen deutlich wird: *Diu ander regel uns lêre gît* (44,1); *Diu dritte regel uns lêret* (45,1). Das *uns* bezieht sich zunächst auf die Tochter und die Mutter, damit aber auch auf alle Frauen als Adressatenkreis. Die Mutter fährt dann im selben Sprechgestus fort: *wir suln uns vlîzen alle zît, / daz [...]* (44,3f.). Solche normativen Formulierungen mit direkten Verhaltensanweisungen, wie sie die Sprechhaltung des Vaters im *Winsbecken* prägen, kommen in der *Winsbeckin* sonst eher selten vor. Sich selbst in die Belehrung einzuschließen, wie es die Mutter an dieser Stelle tut, ist eine übliche didaktische Verfahrensweise, die etwa auch Thomasin von Zerklære und Hugo von Trimberg in Abwandlung der ansonsten normativ geprägten Sprechhaltung der werkimmanenten Didaktiker-Figuren verwenden. Sie dient dazu, Nähe zwischen der Lehrperson und dem

oder den Adressaten zu erzeugen und so die Akzeptanz der vermittelten Lehren zu erhöhen. Der Vater im *Winsbecken* benötigt solche didaktischen Tricks offensichtlich nicht, was wiederum mit der anderen Grundkonzeption des *Winsbecken* als Lehrrede zusammenhängen dürfte.

V

Blickt man aus der Perspektive der ersten der eingangs beschriebenen Schnittstellen, derjenigen zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit, auf die Texte des *Winsbecken*-Komplexes, so fällt auf, dass alle Texte zunächst den Anschein von Mündlichkeit erwecken. Das betrifft sowohl den Lehrmonolog als auch das abschließende Gebet des *Winsbecken* sowie die verkehrten Lehren der *Winsbecken*-Parodie, mehr noch die dialogisierte Fortführung des *Winsbecken* und das Gespräch zwischen Mutter und Tochter in der *Winsbeckin*. Es handelt sich in allen Fällen um Texttypen, die mündliche Kommunikationssituationen wiedergeben, allerdings sind die Texte eindeutig schriftlich konzipiert: Sie liegen in handschriftlicher Überlieferung vor und sind wohl kaum ein verschriftlichter Niederschlag vormals mündlicher Traditionen, wie es etwa bei der mittelhochdeutschen Heldenepik der Fall ist, sondern von Anfang an als schriftliche Texte konzipiert. Das zeigt sich unter anderem an den Narrativierungs-Tendenzen, die alle Texte aufweisen.

Beim *Winsbecken* ist hier die bereits erwähnte Einleitung in Str. 1 zu nennen. Durch die ersten vier Verse etabliert eine nicht näher bezeichnete Sprecher-Instanz eine rudimentäre ‚Erzählsituation‘. Der Text gibt sich so als ‚Erzählung‘, als erzählte Wiedergabe eines Lehrgesprächs zwischen Vater und Sohn. Dieser Rahmen ist allerdings nur angedeutet, denn der oder die Verfasser des *Winsbecken* verlieren ihn im weiteren Verlauf aus den Augen. Im überlieferten Textbestand weist nichts auf ein dem narrativen Anfang entsprechendes Ende hin, und auf keiner Stufe der Textgenese – soweit sie hypothetisch rekonstruierbar ist – finden sich Spuren abgeschlossener narrativer Rahmung. Das ‚alte

Gedicht‘ setzt mit den die Rede des Vaters beschließenden drei *ræten* (56,4) einen klaren Schlusspunkt, den der Vater bereits in der Einleitung der 56. Strophe ankündigt: *Sun, ich wil dir nû niht mêre sagen. / der mâze ein zil gestôzen sî* (56,1f.).⁹⁵ In der Fortsetzung gibt es zwar zwischen dem dialogischen Abschnitt und dem abschließenden Gebet des Vaters in Str. 64 einen zweiten narrativen Einschub, der davon erzählt, wie der Vater von der Reaktion des Sohnes auf seine Einwilligung zu Tränen gerührt ist, aber auch hier finden sich keine Hinweise auf einen geschlossenen narrativen Rahmen.⁹⁶

Wie der *Winsbecke* beginnt auch die *Winsbeckin* mit einer kurzen narrativen Einleitung, die aber ebensowenig einen Abschluss findet. Ein möglicher Grund dafür könnte sein, dass sich der Verfasser der *Winsbeckin* nach dem ‚alten Gedicht‘ des *Winsbeckens* gerichtet hat, denn die *Winsbeckin* endet wie dieses mit drei zusammenfassenden Lehren in der Rede der Lehrperson – und ohne narrativen Abschluss.

Durch diese rudimentären Narrativierungen sind die textintern agierenden Sprecher-Rollen von einem in einer anzunehmenden Vortragssituation real anwesenden Rezitator abgekoppelt. Dass es sich beim *Winsbeckens*-Komplex nicht primär um Lesetexte, sondern um Texte für den mündlichen Vortrag handelt, dürfte angesichts dessen, was man über die Primärrezeption der mittelalterlichen Literatur zu wissen glaubt, klar sein. Ein weiterer Beleg dafür ist die Melodie, die in der Kolmarer Liederhandschrift überliefert ist (vgl. dazu Anm. 24).

Geht man von einer performativen Darbietung der Texte aus, ergibt sich eine zusätzliche (Be-)Deutungsebene. Vor allem der erste, monologische Teil des *Winsbeckens* ist hierbei interessant, denn er eröffnet mit der Rolle des Sohnes, der zwar in jeder Strophe angesprochen wird, selbst aber zunächst weder spricht noch agiert, eine performative Leerstelle, die in der Aufführungssituation imaginär gefüllt werden kann und muss. Auch die anfangs rein monologisch agierende Vater-Rolle sowie die später dialogisch angelegten Rollen von Vater und Sohn bzw. Mutter und Tochter in der *Winsbeckin* sind so offen konzipiert, dass sie

die Rezipienten dazu einladen, sich im Akt der Rezeption mit den Rollen zu identifizieren. Die narrative Einleitung trägt bei beiden Texten dazu bei, dass die handelnden Rollen getrennt vom Rezipienten wahrgenommen werden können, wodurch deutlich markiert ist, dass die Person des Rezipienten nicht mit der Sprecher-Rolle identisch ist. Der Text kann so als Rede einer bzw. als Gespräch zweier fiktiver Figuren aufgefasst werden, wobei diese Figuren keine fiktive Identität besitzen, wie es etwa bei Lehrgesprächen der höfischen Epik der Fall ist, sondern offen gehalten sind und dadurch als Leerstellen für individuelle Füllungen fungieren können.

VI

An die systematischen Analysen ausgewählter Textabschnitte schließt sich nun die Frage an, wie der *Winsbecken*-Komplex in seiner Gesamtheit aufzufassen ist. Dazu zunächst ein kurzer Rückblick auf die Überlieferungslage:⁹⁷ Die Strophenfolge des *Winsbecken* variiert in den einzelnen Handschriften stark, was angesichts der Geschlossenheit der einzelnen Strophen und des Fehlens eines durchgehenden Argumentationszusammenhangs nicht weiter verwundert.⁹⁸ Die Anordnung der Strophen der *Winsbeckin* ist dagegen von kleineren Abweichungen abgesehen „deutlich weniger variant“ (Schanze und Schanze 462). Auch das ist aufgrund der Dialogstruktur des Textes und der argumentativ verknüpften Strophen keine Überraschung. In den meisten Handschriften werden Strophen aus den einzelnen Teilen des *Winsbecken* gemeinsam mit der *Winsbeckin* tradiert, und auch die Parodie ist einmal zusammen mit dem *Winsbecken* und der *Winsbeckin* aufgezeichnet. Insgesamt ist der *Winsbecken*-Komplex zwar sicher keine „konzeptionelle Einheit“,⁹⁹ die einzelnen Texte sind aber – bei aller möglichen Varianz – offensichtlich als zusammengehörig aufgefasst und in dieser Gestalt vom Publikum wahrgenommen worden.

Die Lehren der beiden Teile des *Winsbecken* schließen sich allerdings auf den ersten Blick gegenseitig aus: Einem weltlich orientierten

Lebensentwurf im ‚alten Gedicht‘ wird in den Fortsetzungen ein geistlich-religiöser gegenübergestellt. Das Wissen des Vaters wird aber nicht zurückgenommen: Der Sohn akzeptiert in Str. 57 die väterlichen Lehren, „transzendiert“ (Rasmussen, „Mitgift“ 14) sie aber, indem er mit einem monastisch-asketischen Dasein eine Alternative zu der ritterlich-höfischen Lebensform des Vaters vorstellt. Zusätzlich wird der inhaltliche Bruch zwischen dem ‚alten Gedicht‘ und den Fortsetzungen am Schluss durch die Einwilligung des Vaters in das Lebensmodell des Sohnes gekittet,¹⁰⁰ und indem der Vater am Ende die Position des Sohnes übernimmt, sanktioniert er sie.¹⁰¹

Im Text werden zwei unterschiedliche Typen präsentiert, nämlich der lebenskluge und erfahrene alte Mann sowie der „göttlich inspirierte, unschuldige Jüngling“ (Rasmussen, „Mitgift“ 14). Diese beiden Typen stehen für zwei unterschiedliche männliche Lebensmodelle, die durchgespielt und einander in einem harten Schnitt gegenübergestellt werden.¹⁰² Diese beiden Lebensentwürfe schließen sich jedoch nicht völlig aus, was sich daran zeigt, dass den konkreten Verhaltensanweisungen der höfischen Lehren des Vaters in der geistlichen Fortsetzung eine ethisch orientierte Lebenseinstellung ohne direkte Handlungsanweisungen zur Seite gestellt wird, die zwar in ihrer letzten Konsequenz, der Moniage, das höfisch-ritterliche Leben ausschließt, in ihren Grundkonzeption aber durchaus in dieses integriert werden kann und muss, um es abzulösen und geistlich überhöht zu ersetzen – das ist die Botschaft der *Winsbecken*-Fortsetzungen. Die Relevanz des jeweiligen Modells hängt dabei vom Blickwinkel der Rezipienten ab, das Ziel des Textes in seiner Gesamtheit ist die Präsentation von zwei männlichen gesellschaftlichen Rollenmustern, die sich komplementär zu einem Ideal ergänzen sollen. Dabei richten sich die Anweisungen des *Winsbecken* nicht nur an junge Männer, sondern an alle männlichen Mitglieder der Hofgesellschaft, wie die Bekehrung des Vaters durch den Sohn zeigt.

Die *Winsbeckin* komplettiert diesen Ansatz durch eine weibliche Perspektive, die allerdings patriarchal beschränkt und ganz auf den

Primat des Mannes ausgerichtet bleibt. In erster Linie liegt die Funktion des Textes in der Formierung eines streng normierten weiblich-gesellschaftlichen Rollenmusters. Dabei stellen die beiden Rollen im Gegensatz zum *Winsbecken* keine unterschiedlichen Lebensentwürfe dar, die kombiniert oder zumindest nebeneinandergestellt werden sollen, sie stehen vielmehr für „zwei Aspekte der gleichen Gestalt, nämlich die ‚der Frau‘“ (Rasmussen, „Mitgift“ 14), wobei die entsprechende „Lebensform (jungfräuliche Tochter, erfahrene Mutter) mit ihrem Geschlecht nahezu identisch ist, bzw. in ihrer Geschlechtlichkeit aufgeht“ (Rasmussen, „Mitgift“ 14): Durch die Belehrung soll die Tochter zu einer identischen Kopie ihrer Mutter werden.¹⁰³ Der Lernprozess der Tochter, der in der *Winsbeckin* nachgezeichnet wird, dient dazu, diese Entwicklung nachvollziehbar und einsichtig zu machen und so das weibliche Rollenverständnis zu zementieren.¹⁰⁴ Abgesehen von dieser gesellschaftsstabilisierenden Funktion dient die *Winsbeckin* auch der Unterhaltung der männlichen Rezipienten, wobei die komischen Aspekte des Textes eine nicht zu unterschätzende Rolle spielen.

Die drei Regeln, mit denen die *Winsbeckin* schließt, präsentieren wie die am Ende des ‚alten Gedichts‘ des *Winsbecken* eher allgemeine soziale Verhaltensregeln, die nicht primär von einer am Geschlecht ausgerichteten gesellschaftlichen Rollen-Normierung geprägt sind.

Unterstützt vom performativen Identifikationspotential der vorgestellten Rollen wird im *Winsbecken*-Komplex in Form eines Lehr-Monologes und verschiedener Dialogformen normatives und hauptsächlich genderspezifisches Orientierungswissen für das Verhalten in der höfischen Gesellschaft vermittelt. Dieses greift im *Winsbecken* auch auf andere Bereiche über: Der Text bietet Lehren für den Hof, für den Ritter und fürs Leben. Die *Winsbeckin* beschränkt sich dagegen auf das weibliche Agieren in der höfischen Gesellschaft und hier fast ausschließlich auf die Normierung der Interaktion zwischen Mann und Frau mit einem Schwerpunkt auf der Minnethematik. Es muss allerdings offen bleiben, welche Relevanz die literarisch dargestellte fiktive und subjek-

tive Erfahrung, die in Gesprächsform weitergegeben wird, für die reale höfische Gesellschaft als das Publikum, dem die Lehren präsentiert werden, hat. Klar ist jedenfalls, dass die Texte auch dann unterschwellig fest gefügte gesellschaftliche Handlungsrollen sichern und vermitteln, wenn sie lediglich der Unterhaltung dienen.

Der Rezipientenkreis des *Winsbecken*-Komplexes ist wohl in der höfischen Gesellschaft zu suchen, in eben den Kreisen, für die die präsentierten Lehren relevant sind. Im ersten Teil des *Winsbecken*, der gegen Ende vor allem die Hausehre betont (vgl. Str. 47–51), gibt es zwar möglicherweise Hinweise darauf, dass nicht der Hochadel, sondern eher der niedere Adel als Adressat intendiert ist,¹⁰⁵ es finden sich aber keinerlei Spuren von standesinternen sozialen Unterschieden. Diese werde wohl zugunsten eines virtuellen gemeinsamen Standesideales ausgeblendet.¹⁰⁶

VII

Die Texte des *Winsbecken*-Komplexes bewegen sich insgesamt auf zwei verschiedenen Ebenen: Innerhalb des fiktiven, inszenierten ‚Rederaums‘ wird die Erfahrung, die die Elterngeneration gemacht hat, in Gesprächsform an die folgende Generation weitergegeben. Der Vater lehrt den Sohn, die Mutter lehrt die Tochter das, was sie wissen und was ihnen für ihre Kinder wichtig erscheint. In einer performativen Lesart, die den Fokus auf eine mögliche Aufführungs- und Rezeptionssituation richtet, bekommt dagegen die höfische Gesellschaft in Form des anwesenden Publikums Lehren präsentiert, die für sie relevant sein können. Die Vermittlung dieser Lehren ist aber nicht von einem direkt belehrenden Sprechgestus geprägt, wie ihn die Gnomik (z. B. *Freidank* oder *Cato*), die didaktische Großform (z. B. der *Welsche Gast* Thomasins von Zerklære oder Hugos von Trimberg *Renner*) und teils auch die Sangspruchdichtung pflegen, sondern findet in anderer Form statt, nämlich als fiktives Gespräch zwischen zwei fiktiv-imaginären Figuren, die im Rezeptionsprozess zur individuellen Identifikation einladen: Es spricht

kein bestimmter Vater zu seinem Sohn und keine bestimmte Mutter zu ihrer Tochter; vielmehr handelt es sich bei den Sprecher-Rollen um Leerstellen, die im Akt der primären Rezeption durch die Rezipienten gefüllt werden können und müssen. Entsprechend offen sind diese Rollen gestaltet. Die genannten Ebenen – eine textinterne und eine textexterne – entsprechen im Prinzip der eingangs umrissenen doppelten Schnittstelle, von der bei der Textanalyse ausgegangen wurde. Im Hinblick auf die in Abschnitt II. skizzierte Dynamik des Wissens stellt sich die Frage, ob die anhand des *Winsbecken*-Komplexes untersuchte literarisierte Darstellung der Übertragung höfischen Orientierungswissens von einer Generation zur nächsten eine Weiterentwicklung dieser Wissensbestände darstellt, ob die spezifische Konstellation, an der dieser Übergang betrachtet wurde, Raum für Innovationen lässt oder ob sich eher übergreifende „Generationszusammenhänge“ im Sinne Karl Mannheims feststellen lassen. Die *Winsbeckin* gibt hier eine eindeutige Antwort: Die etablierte und bestehende Rolle und Funktion der Frau in der höfischen Gesellschaft soll erhalten bleiben und weiter festgeschrieben werden. Der erste Teil des *Winsbecken* hat eine ähnliche Intention, die Fortsetzungen stellen dem einen anderen Lebensentwurf zur Seite, der aber ebenfalls konventionell ist. Für alle Texte gilt: Der Erfahrungsraum der älteren Generation und der Erwartungshorizont der jüngeren sind hier (noch) nicht auseinandergetreten.¹⁰⁷ Daher ist von den behandelten Texten auch nicht zu erwarten, dass sie neue Wissensbestände zur Verfügung stellen und dadurch das von den vorausgegangenen Generationen ererbte Wissen ergänzen und verändern. Das überrascht nicht weiter, da die mittelalterliche Lehrdichtung im Hinblick auf die vermittelten Lehrinhalte generell nicht sonderlich innovationsfreudig ist.¹⁰⁸ Die gesellschaftlichen Prozesse des Erfahrens, Erinnerns und Erzählens, die in den Texten des *Winsbecken*-Komplexes im Lehrgespräch zwischen Vater und Sohn bzw. Mutter und Tochter zusammengefasst sind, dienen hier in erster Linie der Speicherung, Präsentation und Weitergabe von etabliertem und althergebrachtem Orientierungswissen für den Hof und die höfische Gesellschaft.

CHRISTOPH SCHANZE

¹ Vgl. dazu z. B. Althoff, *Formen und Funktionen* und den Überblick bei Althoff, „Kultur der Zeichen“. Zum literarischen Reflex auf solche Codes in der mittelalterlichen Epik vgl. z. B. Philipowski; kritische Anmerkungen zu Philipowski und weiterführende Überlegungen, auch zu anderen Textsorten, bei Müller, „Visualität“. Letztlich gehen diese Ansätze auf die Zivilisationstheorie von Norbert Elias zurück.

² Vgl. dazu z. B. Ragotzky und Wenzel sowie die ausgewählten Aufsätze in Wenzel, *Höfische Repräsentation*.

³ Wie diese Inszenierungsmechanismen dazu beitragen, in der mittelalterlichen höfischen Gesellschaft Ordnung zu etablieren, zeigt z. B. Althoff, „Demonstration und Inszenierung“.

⁴ Vgl. dazu Schanze, „Höfische Öffentlichkeit“ (mit weiterführender Literatur).

⁵ Vgl. dazu z. B. Bennewitz, „Der Körper der Dame“, Bennewitz und Tervooren, Bennewitz und Kasten, Bennewitz und Weichselbaumer sowie Weichselbaumer.

⁶ ‚Gesellschaftliches Wissen‘ bezeichnet die Summe der aus verschiedenen Teilbereichen gespeisten und überindividuelle Gültigkeit beanspruchenden Wissensbestände, die „von zahlreichen Individuen intersubjektiv geteilt und historisch mit einer gewissen Kontinuität tradiert“ werden (Damerow und Lefèvre 77).

⁷ Vgl. Mittelstraß, *Leonardo-Welt*.

⁸ Damit stellt ‚Wissen‘, hier als Oberbegriff für Orientierungs- und Verfügungswissen verstanden, eine mögliche „Erschließungs- und Zugangsweise zur Wirklichkeit“ (Gloy 9) dar. Es gibt daneben auch andere Zugänge wie Gedanken, Sinneswahrnehmungen oder Meinungen, die aber nur Teilelemente von Wissen sind (vgl. Gloy 9).

⁹ Wissensbestände unterliegen grundsätzlich „einem starken historischen Wandel. Aber nicht nur die Wissensinhalte, sondern auch die Strukturen der Organisation, Fixierung und Tradierung des Wissens sind historischen Veränderungen unterworfen“ (Damerow und Lefèvre 77, mit weiterführender Literatur).

¹⁰ Vgl. Gloy 10. In völlig schriftlosen Kulturen wird das Wissen ausschließlich interaktiv vermittelt und tradiert (vgl. Damerow und Lefèvre 82), in semioralen Kulturen, die zwar prinzipiell über Schrift und Aufzeichnungssysteme verfügen, in denen diese Kulturtechniken aber nicht allen Gesellschaftsschichten zugänglich sind (das gilt z. B. für die frühmittelalterliche höfische Gesellschaft), kann die interaktive Kommunikation von Wissensbeständen durch schriftliche Aufzeichnungen ergänzt und unterstützt werden, sie

kann sie aber nicht ersetzen und bleibt auf bestimmte, dafür besonders geeignete Wissensbestände beschränkt.

¹¹ Vgl. dazu im Hinblick auf die höfische Erziehung z. B. Wenzel, „Partizipation und Mimesis“.

¹² Vgl. Assmann und Assmann.

¹³ Vgl. dazu z. B. den Forschungsüberblick bei Wenzel, „Beweglichkeit der Bilder“ 224–231 (mit weiterführender Literatur).

¹⁴ Solche semiliteralen Strukturen könnte man mit Erich Schön als „schriftliche Mündlichkeit“ (Schön 12) bezeichnen.

¹⁵ Einen Überblick bietet Sowinski, v. a. 74–97.

¹⁶ Vgl. dazu Boesch.

¹⁷ Vgl. zum mittelalterlichen lateinischen Lehrgedicht allgemein Haye.

¹⁸ Vgl. dazu auch Müller, *Höfische Kompromisse* 6–41.

¹⁹ Vgl. dazu Kästner 231–243. Ein Überblick über lateinische und weitere volkssprachliche Texte bei Feros Ruys.

²⁰ Zu denken wäre hier z. B. an Parzivals Erziehung durch Gurnemanz im *Parzival* Wolframs von Eschenbach (eine Variante des Vater-Sohn-Typus) oder an das Minne-Gespräch zwischen Lavinia und ihrer Mutter im *Eneasroman* Heinrichs von Veldeke. Vgl. dazu Boesch.

²¹ Damit soll keine direkte Abhängigkeit unterstellt werden, es geht lediglich um den Zusammenhang bei der Ausprägung eines Texttyps (zu dieser Einschränkung vgl. Kästner 214).

²² Das ist z. B. in der ‚Rumpfübersetzung / -bearbeitung‘ der *Disticha Catonis* der Fall, vgl. Baldzuhn 1: 142.

²³ Basisinformationen zu den Texten bei Schanze, „*Winsbecke*“, sowie Schanze und Schanze.

²⁴ Die *Winsbecken*-Strophe ist stollig und besteht aus zehn vierhebig männlichen Versen (Reimschema: ab ab bxb cxc). Formal ist sie mit der *Morolf*- und der *Tirol*-Strophe verwandt (vgl. Brunner 210f.). Eine Melodie ist als „Grußweise des Tugendhaften Schreibers“ in der Kolmarer Liederhandschrift (Cgm 4997) überliefert (Abdruck und Analyse des Strophenbaus und der Melodie bei Brunner 210–212).

²⁵ Dieser Ausdruck wird hier vermieden, weil er eine nicht belegbare Herkunftszuweisung impliziert (vgl. dazu unten). Die Bezeichnung *Winsbecke(n)*-Komplex verwenden auch Kuhn 186, Behr 377, Brüggem, *Laienunterweisung* 285, Schanze, „*Winsbecke*“ sowie

Holznapel 359 (die Texte werden bei Kuhn und Holznapel lediglich erwähnt); ähnlich auch Brügggen, „Minne im Dialog“ 225 (≙ Brügggen, *Laienunterweisung* 289).

²⁶ Die Handschrift Basel B XI 8 enthält neben sechs *Winsbecken*-Strophen auf fol. 161rv auch eine geistliche Kontrafaktur der Str. 22 des *Winsbecken* (Text bei Leitzmann und Reiffenstein 71f.).

²⁷ Zur Überlieferung vgl. die Übersicht bei Schanze, „*Winsbecke*“ 1225f. Zur Varianz der Strophenfolge vgl. Leitzmann und Reiffenstein XXI–XXIV sowie Kirchhoff, Schanze und Schlüter.

²⁸ Digitales Vollfaksimile des Codex Manesse: <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg848>.

²⁹ Zur richtigen Namensform („*Winsbecke*“, nicht „*Winsbeke*“) und ihrer Erläuterung vgl. Schröder.

³⁰ „Damit ist aber wohl kaum der Autor des *Winsbecken* bezeichnet, sondern eher die Rolle des lehrenden Vaters, wie mit *Diu Winsbeckin* zweifellos die der Mutter“ (Schanze und Schanze 462).

³¹ [...] *Daz si der wise gar hânt vergezzen / In der hie vor edel herren sungen: / Von Botenloube und von Mörungen. / Von Limburc und von Windesbecke, / Von Nijfen, Wildonie und von Brûnecke, / Her Walther von der Vogelweide: / Swer des vergêze der tète mir leide* (1182–1188).

³² Beide Miniaturen bilden die in den Texten gegebene Lehrsituation ab: Links ist erhöht sitzend die Figur des / der Belehrenden platziert, rechts stehend und bedeutungsperspektivisch und zur Darstellung des Altersunterschiedes kleiner der / die Belehrt; dieser Bildtyp findet sich z. B. auch in der Handschrift A (Cpg 389) des *Welschen Gastes* Thomasins von Zerkläre, fol. 10v (vgl. Schanze, „Höfische Öffentlichkeit“ 68f.). Die Gestik der Kinder verdeutlicht, dass es sich um unterschiedliche Typen von Lehrgesprächen handelt, nämlich im Fall des *Winsbecken* um eine *instructio*, bei der *Winsbeckin* um eine *explicatio* (vgl. Kästner 204). Damit setzen die Miniaturen die Texte sehr genau um (vgl. dazu unten, „Formierung der Sprecher-Rollen“).

³³ Ähnlich auch Mundhenk, „*Winsbecke*“ 269 und 270 sowie zuletzt „ohne greifbares Ergebnis“ (Brügggen, „Minne im Dialog“ 224) Classen.

³⁴ *Dit is frauwenlabis gedichte wie man synne vnd wisheit leren sal dy kynder* (Rom Codex Rossiano 708, fol. 136r).

³⁵ Cgm 4997 (mit Melodie) und Weimar Fol. 421/32 (Abschrift von Cgm 4997).

³⁶ Vgl. Leitzmann, „*Winsbeke*“. Weitere Literatur bei Brügggen, *Laienunterweisung* 293.

³⁷ In Str. 18 wird auf Gahmuret und dessen Liebe zu der *mærin* (18,7) Belakane verwiesen.

³⁸ Vgl. Sowinski 81 („um 1240?“) und Glier 33 Anm. 38 („etwa um die Mitte des 13. Jahrhunderts“).

³⁹ Argumente dafür bei Hofmeister, v. a. 22f. Es gibt „keinen zwingenden Grund, sie erst ins 14. Jh. [...] zu setzen“ (Schanze, „*Winsbecke*“ 1225), wie es die ältere Forschung getan hat.

⁴⁰ Vgl. dazu unten.

⁴¹ Der früheste *Winsbecken*-Zeuge ist das Krakauer Fragment Mqg 1532 (ehemals Berlin) aus dem 4. Viertel des 13. Jh.s.

⁴² Die Handschriften Berlin Mgf 474 und Mgf 681 (Abschrift von Mgf 474) akzentuieren diese Geschlossenheit durch Zwischenüberschriften zu jeder einzelnen Strophe.

⁴³ Ein genauer Inhaltsüberblick und ein Gliederungsvorschlag bei Brügggen, *Laienunterweisung* 297f. (mit Verweisen auf Gliederungsversuche der älteren Forschung).

⁴⁴ Z. B. sind die beiden ersten thematischen Blöcke (Gottesliebe und Ehe) inhaltlich verbunden, indem der Beginn der achten Strophe durch den Verweis auf Gott als Urheber der Ehe das Vorausgegangene aufgreift: *Sun, ob dir got vüege ein wîp* (8,1). Weitere Beispiele für thematisch zusammengehörige und verbundene Strophen bei Mundhenk, „Kritik und Charakteristik“ 152. Durch Pronomina verknüpft sind Str. 11 / 12, 15 / 16, 17 / 18, eine „syntaktisch verschränkte Gruppe“ (Mundhenk, „Kritik und Charakteristik“ 150) bilden Str. 53–55.

⁴⁵ Vgl. die Übersicht über die Strophenreihung der einzelnen Handschriften bei Leitzmann und Reiffenstein XXI–XXIV.

⁴⁶ Vgl. Schanze, „*Winsbecke*“ 1227. Weitere Forschungspositionen bei Brügggen, *Laienunterweisung* 299f.

⁴⁷ Sprecherwechsel: Sohn / Vater: Str. 62; Vater / Sohn: Str. 64.

⁴⁸ So zuerst Leitzmann, „Kritik und Erklärung“. Behrs These einer „konzeptionellen Einheit“ des *Winsbecken* (vgl. Behr) kann nicht überzeugen. Vgl. Brügggen, *Laienunterweisung* 300–312, die Behrs Argumentation u. a. mit Blick auf die Überlieferungsverhältnisse entkräftet.

⁴⁹ Ausnahmen: In Str. 18–20 spricht nur die Tochter, in Str. 29–33 und in Str. 43–45 nur die Mutter. In den Handschriften Berlin Mgf 474 und Mgf 681 sind die Sprecherinnen durch Überschriften eindeutig markiert, aber auch inhaltlich lassen sich Str. 19 problemlos der Tochter und Str. 30–33 (*huote*-Thematik) sowie Str. 44 (2. Minnerregel) der Mutter zuweisen.

⁵⁰ Glier führt sie daher unter den Vorläufern der Minnerede (vgl. Glier 33–35).

⁵¹ Anders Barth 77, die als Einleitung fälschlicherweise nur Str. 1–3 ansetzt.

⁵² Vgl. dazu auch Brügger, *Laienunterweisung* 304–306, die sich angesichts der Überlieferung für eine separate Existenz des ‚alten Gedichts‘ ausspricht.

⁵³ Vgl. dazu unten („Formierung der Sprecher-Rollen“) sowie Anm. 32. Vgl. auch Brügger, „Minne im Dialog“ 228f.

⁵⁴ Zur Parodie vgl. Hofmeister, v. a. 8–24.

⁵⁵ Hierbei ist vor allem von Interesse, ob sich die entsprechenden Wissensbestände durch die Art der Präsentation verändern oder ob es vielmehr die Intention der Texte ist, bestehende Wissensbestände möglichst unverändert weiterzugeben und dadurch einerseits zu erhalten, andererseits zu festigen.

⁵⁶ Dass es in den Texten des *Winsbecken*-Komplexes um die Belehrung von Kindern durch ihre eigenen Eltern geht, unterstreichen alle Texte durch die Anreden der Gesprächspartner untereinander (*sun – vater* im *Winsbecken*, *liebiu tohter – liebiu muoter* in der *Winsbeckin*, *kint* in der Parodie) sowie durch die jeweilige Einleitung: *Ein wiser man hete einen sun* (*Winsbecke* 1,1); *Ein wiplich wip in zühten sprach / zir tohter* (*Winsbeckin* 1,1f.).

⁵⁷ Zur Funktion des Vaters als Lehrfigur vgl. Frey 180f.

⁵⁸ Wiederum wird hier die einleitende objektive Bewertung des Erzählers durch die subjektive Selbsteinschätzung des Vaters ergänzt. Zudem bestätigt in der ersten Strophe der Fortsetzung der Sohn die Weisheit des Vaters: *Vater, dû hâst veterlichen mir / gerâten als ein wiser man* (57,1f.).

⁵⁹ *dir ist der wîsen lop verzigên, / wiltû ze gâhes muotes sîn* (33,5); *Sun, dû solt selten schaffen iht / âne dîner wîsen vriunde râd* (34,1); *die wîsen sprechent, ez sî war* (37,3).

⁶⁰ Lob des Anblicks (1,3), der mit der *meien zît* (1,8) verglichen wird, Lob der Geburt und der Existenz (1,4f.), Lob des Schöpfergottes (1,9f.). Damit klingt schon ganz zu Beginn das zentrale Thema der *Winsbeckin* an: die Minne.

⁶¹ *Ein wiplich wip in zühten sprach / zir tohter, der si schône phlac* (1,1f.).

⁶² *ich lige dir in dem herzen dîn / und tuon dir in den ougen wol* (34,3f.); *dû bist mir lieber danne der lîp* (34,6).

⁶³ Vgl. dazu auch Brügger, „Minne im Dialog“ 230–233 (≙ Brügger, *Laienunterweisung* 316–320).

⁶⁴ Ex 20,12 bzw. Dtn 5,16.

⁶⁵ Dieser Erfahrungsvorsprung ist der Rolle der Mutter genau wie beim *Winsbecken* schon durch die Ausgangssituation des Lehrdialogs zwischen Mutter und Tochter eingeschrieben.

⁶⁶ Diese Ablehnung der Minne entspricht der Ausgangshaltung der Tochter (vgl. v. a. Str. 22). Das Hauptziel des Dialogs, das die Mutter schließlich auch erreicht, liegt darin, die Tochter von den Vorzügen der Minne zu überzeugen.

⁶⁷ Vgl. dazu auch Ehlert 59f.

⁶⁸ Vgl. dazu Ehlert 58–61.

⁶⁹ „Daß die Tochter im Unterschied zum Sohn mitreden darf, scheint thematisch bedingt: Über Minnefragen zu reden und zu streiten, ist in der deutschen Literatur des Mittelalters ein traditionsgebundenes Privileg der Frauen“ (Glier 33). Eng damit zusammen hängt auch die Rollengestaltung der lehrenden Eltern.

⁷⁰ Aus der Perspektive des Vaters setzt bereits Str. 56 den Schlusspunkt: *Sun, ich wil dir nû niht mêre sagen* (56,1).

⁷¹ Behr verweist auf die Bergpredigt: „Selig die Armen im Geist – ihnen gehört das Himmelreich“ (Mt 5,31).

⁷² *Ûz ougen muoste er wangen baden: / von herzeliebe daz geschach* (64,1f.).

⁷³ Vgl. dazu Rasmussen, „Fathers“ 126 und Rasmussen, „Mitgift“ 14, die allerdings die bestätigende Funktion der väterlichen Stimme überbewertet.

⁷⁴ Die Gegenüberstellung von Jugend und Alter erscheint in Str. 36 / 37 auch als Lehrinhalt: Str. 36 unterstreicht den positiven Effekt früher Gewöhnung für das Alter, Str. 37 warnt dagegen vor der *gewonheit* (37,6), die dafür sorgt, dass man im Alter unter denselben Lastern wie in der Jugend leiden muss. Die Rolle des Vaters ist – zumindest im ersten Teil – als in dieser Hinsicht vorbildlich gestaltet.

⁷⁵ So ist z. B. die Sprecher-Rolle im *Welschen Gast* Thomasins von Zerklære oder in Hugos von Trimberg *Renner* gestaltet.

⁷⁶ *mîn hant hât manegen abe gevalt* (20,7). Vgl. auch Str. 47 / 48.

⁷⁷ „Further, in comparison with monovocal advice literature, debate poems can better enact or dramatize qualities of mind (mental agility, obstinancy, cognitive flexibility, curiosity, rigidity), a potential activated in *Die Winsbeckin* in order to characterize the speakers more fully.“ (Rasmussen, „Fathers“ 127).

⁷⁸ Dass sich kesses Umherschauen für Damen in der höfischen Gesellschaft nicht ziemt, zeigen auch entsprechende Passagen im *Welschen Gast* Thomasins von Zerklære: *ein vrouwe sol niht vast an sehen / einn vrömeden man, daz stât wol* (400f.); *si sol ir ougen und ir houbet / stille haben, daz geloubet* (439f.); *ein vrouwe sol niht hinder sich / dicke sehen, dunket mich. / Si sol gên vür sich geriht / und sol vil umbe sehen niht* (459–462).

⁷⁹ Vgl. dazu Brüggem, „Minne im Dialog“ 232.

⁸⁰ Die Bereitschaft der Tochter, sich belehren zu lassen, kommt auch später im Text immer wieder zum Ausdruck. Vgl. Ehlert 55 Anm. 45 und Brüggén, „Minne im Dialog“ 230 (mit zahlreichen Stellenangaben).

⁸¹ Diese Ermahnung ergeht nicht direkt an die Tochter, sondern wird von der Mutter indirekt durch eine Sentenz vermittelt: *Sint wisiu wort den werken bi, / sô ensint die sinne niht betrogen: / sint aber si guoter werke vrî, / sô sint diu wîsen wort gelogen* (9,1–4). Zur Verdeutlichung folgt ein Sprichwort, dessen Zusammenhang mit der vorausgehenden Sentenz sich nicht sofort erschließt: *von neste ein vogel zu vruo gevlogen / der wirt den kînden lihte ein spil: / die vedern werdent im enzogen* (9,5–7). Eine Deutung für das im Mittelalter weit verbreitete Sprichwort bietet der *Winsbecke*: *Sun, sô der vogel ê rehter zît / von sinem neste vliegen wil, / sich selben er vil lihte gît / den tumben kînden zeinem spil. / die rede ich dir gelîchen wil. / nimstû dich an, des dû niht maht / volenden und dir ist ze vil, / daz muostû lîgen âne êre lân: / sô wære verre bezzer dir, / und wærez nie gevangen an* (32,1–10). Vgl. auch *Winsbecke* 50,7–10.

⁸² Vgl. Rasmussen, „Fathers“ 127 und Brüggén, „Minne im Dialog“ 230.

⁸³ Der Widerspruchsgeist der Tochter wird aber „durch die Betonung von Folgsamkeit und Gehorsam sorgsam ausbalanciert“ (Brüggén, „Minne im Dialog“ 230).

⁸⁴ Diese Eigenschaft der Tochter-Rolle tritt bereits in den Strophen zu den *wilden blicken* deutlich hervor.

⁸⁵ Vgl. dazu Rasmussen, „Mitgift“ 11–13, die die Rolle des Komischen in der *Winsbeckin* allerdings überschätzt.

⁸⁶ *ob man mîn wünschet ûf ein strô* (14,2).

⁸⁷ *sô man gedenket ofte an dich / und wünschet dîn, sô bistû wert* (15,9f.). Vgl. auch 13,5–7.

⁸⁸ Eine weitere komische Situation ergibt sich durch die Bitte der Tochter, die Mutter solle sie festbinden, falls sie an ihr Minne-Symptome feststellen könne (28,5–10). Diese Bitte der Tochter gibt Anlass zu einem kleinen *huote*-Exkurs (Str. 29–33).

⁸⁹ Auf die komischen Züge der Rolle der Mutter hat – etwas überspitzt – auch Rasmussen hingewiesen (vgl. Rasmussen, „If men desire you“ 150–152), die Einschränkung bei Brüggén („Die Komikelemente des Textes scheinen mir ausschließlich mit der Figur der Tochter verknüpft zu sein“, Brüggén, „Minne im Dialog“ 237 Anm. 43) überzeugt nicht.

⁹⁰ Ähnliche Formulierungen in Str. 3 / 4.

⁹¹ Vgl. z. B. Str. 12, die besagt, dass kein *wîser man* (12,4) die Ehrenhaftigkeit der Frauen bestreiten würde.

⁹² Vgl. z. B. Str. 5: *ez sprach hie vor ein wiser man, / daz dirre werlte wisheit si / vor gote ein tôrheit sunder wân* (5,5–7). Angespielt wird auf Paulus und den 1. Korintherbrief: „Hat Gott nicht die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht?“ (1. Kor. 1,20).

⁹³ Als Vorbild nennt die Mutter *Lûnete* (11,7). Weitere Stellenangaben bei Brüggem, „Minne im Dialog“ 230 Anm. 29.

⁹⁴ Dieser Perspektive tritt ein vom – wohl männlichen – Verfasser suggeriertes Verlangen eines jungen weiblichen Publikums nach Unterweisung zur Seite (vgl. Barth 77), das den Text an sich rechtfertigt und zugleich die Position der Mutter als Belehrende festigt.

⁹⁵ Es spricht viel für die Annahme, dass auch in einer ‚Urfassung‘, die möglicherweise mit dem ‚alten Gedicht‘ übereinstimmt, der narrative Rahmen des Textes nicht geschlossen ist.

⁹⁶ Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht ein Detail des im Codex Manesse überlieferten Textbestandes: Auf die letzte Strophe des *Winsbecken* (Str. 80) folgt hier nach einer Leerzeile eine Nachschrift: *Des vater lere ein ende hat. Der muoter lere dar nach gat.* (fol. 216v, vgl. Leitzmann und Reiffenstein 45). Diese Aussage schließt einerseits den narrativen Rahmen des *Winsbecken* (wenn man sie der nicht näher spezifizierten Erzählerstimme aus Str. 1 und Str. 64 zuspricht), andererseits verbindet sie den *Winsbecken* und die *Winsbeckin* zu einer Einheit, was wohl dem Überlieferungskontext geschuldet sein dürfte. Eine Entsprechung am Ende der *Winsbeckin* findet sich allerdings nicht.

⁹⁷ Vgl. dazu Anm. 27.

⁹⁸ „Der *Winsbecke* wurde offenbar nicht als ein Text mit stringenter Strophenfolge und somit nicht als konzeptionelle Einheit aufgefaßt, sondern eher als eine mehr oder minder lockere Folge von in sich abgeschlossenen Einzelstrophen, die zu kürzeren oder längeren, häufig thematisch geordneten Komplexen zusammengestellt werden konnten“ (Brüggem, *Laienunterweisung* 311f.).

⁹⁹ Vgl. im Hinblick auf den *Winsbecken* Behr.

¹⁰⁰ „continuity between father and son is reestablished at the end of *Der Winsbecke*, when the father joins his son in affirming the superior worth of spiritual life“ (Rasmussen, „Fathers“ 123).

¹⁰¹ Vgl. Rasmussen, „Fathers“ 126.

¹⁰² „Die Beziehung zwischen Vater und Sohn schlägt sich so in Bildern der Kontinuität (Familie) und der Diskontinuität (konkurrierenden Lebensformen [sic!]) nieder“ (Rasmussen, „Mitgift“ 14).

¹⁰³ „Die *Winsbeckin* weist [die höfisch-patriarchale] Ideologie als Bestandteil einer alten, traditionellen Ordnung aus, welche auf dem Wege familiärer, in einer Konstellation der Gleichgeschlechtlichkeit erfolgenden Erziehung von einer Generation an die nächste weitergegeben wird“ (Brüggen, „Minne im Dialog“ 237).

¹⁰⁴ Rasmussen spricht daher von einer Kollaboration der Mutter mit den etablierten Rollenmodellen (vgl. Rasmussen, „Fathers“ 137).

¹⁰⁵ Vgl. Frey 187f., dessen Situierung des *Winsbecken* „an der schmalen Grenze zwischen Bauer und Adel“ (Frey 188) aber sicher nicht zutrifft.

¹⁰⁶ Vgl. Behr 386.

¹⁰⁷ Zu diesen Begriffen vgl. Koselleck, v. a. 360f.

¹⁰⁸ „Gerade auf dem Feld der Ethik denkt man hier zuerst an das verbindliche Weltbild, an Regelungen, die unter dem Dach der christlichen Religion ihren Platz haben mit theologisch-systematischer Aufarbeitung und bei abweichendem Verhalten mit Sanktionen verbunden sind“ (Huber 413). Angesichts dieser Feststellung drängt sich die Frage auf, ob es sich bei der *Winsbecken*-Parodie tatsächlich um Didaxe *ex negativo* handelt oder ob ihre Entstehung nicht doch einem gewissen Verdruss über die altbacken-normativen Vorschriften des *Winsbecken* geschuldet ist. Anders Hofmeister, der aber einräumt: „Daß natürlich auch die starre Lehrhaltung des *Winsbecken* am Rande Zielpunkt der parodistischen Umkehrungen sein kann, soll damit nicht bestritten, doch ins rechte Licht gerückt werden“ (Hofmeister 20).

Bibliographie

Quellen:

Hugo von Trimberg. *Der Renner*. Hg. Gustav Ehrismann. 4 Bände. Tübingen: Litterarischer Verein, 1908–1911. Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart 247 / 248 / 252 / 256.

Thomasin von Zirclaria. *Der Wälsche Gast*. Hg. Heinrich Rückert. Mit einer Einleitung und einem Register von Friedrich Neumann. Berlin: Walter de Gruyter, 1965. Deutsche Neudrucke.

Winsbeckische Gedichte nebst *Tirol* und *Fridebrant*. Hg. Albert Leitzmann. 3., neubearb. Aufl. von Ingo Reiffenstein. Tübingen: Niemeyer, 1962. ATB 9.

Sekundärliteratur:

Althoff, Gerd. „Demonstration und Inszenierung. Spielregeln der Kommunikation in mittelalterlicher Öffentlichkeit“. *Frühmittelalterliche Studien* 27 (1993): 27–50.

——— (Hg.). *Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter*. Stuttgart: Thorbecke, 2001. Vorträge und Forschungen. Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte 51.

———. „Die Kultur der Zeichen und Symbole“. *Frühmittelalterliche Studien* 36 (2002): 1–17.

Assmann, Aleida und Jan Assmann. „Das Gestern im Heute. Medien und soziales Gedächtnis“. *Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft*. Hg. Klaus Merten, Siegfried J. Schmidt und Siegfried Weischenberg. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994. 114–140.

Baldzuhn, Michael. *Schulbücher im Trivium des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Die Verschriftlichung von Unterricht in der Text- und Überlieferungsgeschichte der Fabulae Avians und der deutschen Disticha Catonis*. 2 Bände. Berlin und New York: De Gruyter,

2009. Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 44,1 / 2 (278,1 / 2).
- Barth, Susanne. *Jungfrauenzucht. Literaturwissenschaftliche und pädagogische Studien zur Mädchenerziehungsliteratur zwischen 1200 und 1600*. Stuttgart: M und P, Verlag für Wissenschaft und Forschung, 1994.
- Behr, Hans-Joachim. „Der werden lop und gotes hulde. Überlegungen zur konzeptionellen Einheit des *Winsbecke*“. *Lewense Bijdragen* 74 (1985): 377–394.
- Bennewitz, Ingrid. „Der Körper der Dame. Zur Konstruktion von Weiblichkeit in der deutschen Literatur des Mittelalters“. *„Aufführung“ und „Schrift“ in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposium 1994*. Hg. Jan-Dirk Müller. Stuttgart und Weimar: Metzler, 1996. 222–238. Germanistische Symposien. Berichtsbände 17.
- und Ingrid Kasten (Hg.). *Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laquer*. Münster u. a.: LIT-Verlag, 2002. Bamberger Studien zum Mittelalter 1.
- und Helmut Tervooren (Hg.). *Manlichiu wip, wiplich man. Zur Konstruktion der Kategorien ‚Körper‘ und ‚Geschlecht‘ in der deutschen Literatur des Mittelalters. Internationales Kolloquium der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft und der Gerhard-Mercator-Universität Duisburg, Xanten 1997*. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1999. Beihefte zur *ZfdPh* 9.
- und Ruth Weichselbaumer. „Erziehung zur Differenz. Entwürfe idealer Weiblichkeit und Männlichkeit in der didaktischen Literatur des Mittelalters“. *Der Deutschunterricht* 55 (2003): 43–50.
- Boesch, Bruno. *Lehrhafte Literatur. Lehre in der Dichtung und Lehrdichtung*. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1977. Grundlagen der Germanistik 21.
- de Boor, Helmut. *Die höfische Literatur. Vorbereitung, Blüte, Ausklang (1170–1250)*. 11. Auflage, bearb. von Ursula Hennig. München: Beck, 1991. Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart 2.

Orientierung für den Hof

- Brüggen, Elke. *Laienunterweisung. Untersuchungen zur deutschsprachigen weltlichen Lehrdichtung des 12. und 13. Jahrhunderts*. Habil. masch. Köln, 1994.
- . „Minne im Dialog. Die Winsbeckin“. *Dichtung und Didaxe. Lehrhaftes Sprechen in der deutschen Literatur des Mittelalters*. Hg. Henrike Lähnemann und Sandra Linden. Berlin und New York: De Gruyter, 2009. 223–238.
- Brunner, Horst. „Strukturprobleme der Epenmelodien“. Horst Brunner: *Annäherungen. Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 2008. 201–223. *Philologische Studien und Quellen* 210.
- Classen, Albrecht. „The Winsbeckin – Female Discourse or Male Projection? New Questions to a Middle High German Gendered Didactic Text in Comparison with Christine de Pizan“. Albrecht Classen: *The Power of a Woman's Voice in Medieval and Early Modern Literatures. New Approaches to German and European Women Writers and to Violence Against Women in Premodern Times*. Berlin und New York: De Gruyter, 2007. 159–186. *Fundamentals of Medieval and Early Modern Culture* 1.
- Damerow, Peter und Wolfgang Lefèvre. „Wissenssysteme im geschichtlichen Wandel“. *Wissen*. Hg. Friedhart Klix und Hans Spada. Göttingen u. a.: Hogrefe, 1998. 77–113. *Enzyklopädie der Psychologie C, II*, 6.
- Ehlert, Trude. „Die Frau als Arznei. Zum Bild der Frau in hochmittelalterlicher deutscher Lehrdichtung“. *ZfdPh* 105 (1986): 42–62.
- Elias, Norbert. *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Bd. 1: *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*. Bd. 2: *Wandlungen der Gesellschaft: Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*. 2., um eine Einleitung vermehrte Auflage. Bern und München: Francke, 1969.
- Feros Ruys, Juanita. „Peter Abelard's *Carmen ad Astralabium* and Medieval Parent-Child Didactic Texts. The Evidence for Parent-Child Relationship in the Middle Ages“. *Childhood in the Middle Ages and the Renaissance. The Results of a Paradigm Shift in the History of Mentality*. Hg. Albrecht Classen. Berlin und New York: De Gruyter, 2005. 203–227.

- Frey, Winfried. „*die rede ich in dîn herze grabe*. Zur Vermittlung von Herrenethik im Winsbecke“. *Philologische Untersuchungen, gewidmet Elfriede Stutz zum 65. Geburtstag*. Hg. Alfred Ebenbauer. Wien: Wilhelm Braumüller, 1984. 176–195. *Philologica Germanica* 7.
- Giesecke, Michael. „Als die alten Medien neu waren. Medienrevolutionen in der Geschichte“. *Information ohne Kommunikation? Die Loslösung der Sprache vom Sprecher*. Hg. Rüdiger Weingarten. Frankfurt a. M.: Fischer, 1990. 75–98.
- Glier, Ingeborg. *Artes Amandi. Untersuchung zu Geschichte, Überlieferung und Typologie der deutschen Minnerede*. München: Beck, 1971. MTU 34.
- Gloy, Karen. „Einführung: Die verschiedenen Wissenstypen“. *Weisheit – Wissen – Information*. Hg. Karen Gloy und Rudolf zur Lippe. Göttingen: V&R unipress, 2005. 7–19.
- Haug, Walter. *Die höfische Liebe im Horizont der erotischen Diskurse des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. Erweiterte Neufassung. Berlin und New York: De Gruyter, 2004. Wolfgang-Stammler-Gastprofessur für Germanische Philologie – Vorträge 10.
- Haye, Thomas. *Das lateinische Lehrgedicht im Mittelalter. Analyse einer Gattung*. Leiden u. a.: Brill, 1996. *Mittellateinische Studien und Texte* 22.
- Hofmeister, Wernfried. „Literarische Provokation im Mittelalter“. *Sprachkunst* 22 (1991): 1–24.
- Holznagel, Franz-Josef. „Formen der Überlieferung deutschsprachiger Lyrik von den Anfängen bis zum 16. Jahrhundert“. *Neophilologus* 90 (2006): 355–382.
- Huber, Christoph. „Didaktischer Pluralismus und Poetik der Lehrdichtung. Zum *Ritterspiegel* des Johannes Rothe“. *Dichtung und Didaxe. Lehrhaftes Sprechen in der deutschen Literatur des Mittelalters*. Hg. Henrike Lähnemann und Sandra Linden. Berlin und New York: De Gruyter, 2009. 413–426.
- Kästner, Hannes. *Mittelalterliche Lehrgespräche. Textlinguistische Analysen, Studien zur poetischen Funktion und pädagogischen Intention*. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1978. *Philologische Studien und Quellen* 94.

Orientierung für den Hof

- Kirchhoff, Matthias, Christoph Schanze und Dagmar Schlüter. „Erkannt, ersetzt, erledigt. Zur Korrekturpraxis in Drucken des 14. und frühen 15. Jahrhunderts“. *Redigieren im Spätmittelalter. Europäische Perspektiven*. Hg. Lorenzo Savinelli. Kaisersaschern: Attempo, 2012 (im Druck).
- Koselleck, Reinhart. „Erfahrungsraum‘ und ‚Erwartungshorizont‘ – zwei historische Kategorien“. Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984. 349–375. stw 757.
- Kuhn, Hugo. „Aspekt des 13 Jahrhunderts“. Hugo Kuhn: *Minnesangs Wende*. 2., vermehrte Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1967. 159–196.
- Leitzmann, Albert. „Zur Kritik und Erklärung des *Winsbeken* und der *Winsbekin*“. *PBB* 13 (1888): 268–271.
- . „Der *Winsbeke* und Wolfram“. *PBB* 14 (1889): 149–152.
- Mannheim, Karl. „Das Problem der Generation“. Karl Mannheim: *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*. Hg. Kurt H. Wolff. Berlin und Neuwied: Luchterhand, 1964. 509–565.
- Mittelstraß, Jürgen. *Die Leonardo-Welt. Über Wissenschaft, Forschung und Verantwortung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992. stw 1042.
- . „Bildung und ethische Maße“. *Die Zukunft der Bildung*. Hg. Nelson Killius, Jürgen Kluge und Linda Reisch. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002. 151–170. es 2289.
- Müller, Jan-Dirk. „Visualität, Geste, Schrift. Zu einem neuen Untersuchungsfeld der Mediävistik“. *ZfdPh* 122 (2003): 118–132. Wieder Jan-Dirk Müller: *Mediävistische Kulturwissenschaft. Ausgewählte Studien*. Berlin und New York: De Gruyter, 2010. 253–266.
- . *Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik*. Tübingen: Niemeyer, 2007.
- Mundhenk, Alfred. „Der *Winsbecke* oder die Erziehung des Ritters“. *Interpretationen mittelhochdeutscher Lyrik*. Hg. Günther Jungbluth. Bad Homburg u. a.: Gehlen, 1969. 269–286.

- . „Zur Kritik und Charakteristik des *Winsbecke*“. Alfred Mundhenk: *Walthers Zuhörer und andere Beiträge zur Dichtung der Stauferzeit*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1993. 145–167.
- Philipowski, Silke. „Geste und Inszenierung. Wahrheit und Lesbarkeit von Körpern im höfischen Epos“. *PBB* 121 (2000): 455–477.
- Ragotzky, Hedda und Horst Wenzel (Hg.). *Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen*. Tübingen: Niemeyer, 1990.
- Rasmussen, Ann Marie. „Bist du begehrt, so bist du wert. Magische und höfische Mitgift für die Töchter“. *Mütter – Töchter – Frauen. Weiblichkeitsbilder in der Literatur*. Hg. Helga Kraft und Elke Liebs. Stuttgart und Weimar: Metzler, 1993. 7–33.
- . „If Men Desire you, then you are worthy. The Didactic Mother-Daughter Poem *Die Winsbeckin*“. Ann Marie Rasmussen: *Mothers and Daughters in Medieval German Literature*. Syracuse und New York: Syracuse University Press, 1997. 136–159.
- . „Fathers to think back through. The middle high german mother-daughter and father-son advice poems known as *Die Winsbeckin* and *Der Winsbecke*“. *Medieval Conduct*. Hg. Kathleen Ashley und Robert L. A. Clarke. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001. 106–134. *Medieval Cultures* 29.
- Schanze, Christoph. „Die Konstruktion von höfischer Öffentlichkeit im *Welschen Gast* Thomasins von Zerklære und ihre Funktionalisierung in Wirnts von Gravenberg *Wigalois*“. *Artushof und Artusliteratur*. Hg. Cora Diel u. a. Berlin und New York: De Gruyter, 2010. 61–90. *Schriften der Internationalen Artusgesellschaft, Sektion Deutschland / Österreich* 7.
- Schanze, Frieder. Art. „*Winsbecke*, *Winsbeckin* und *Winsbecken-Parodie*“. *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. Hg. Burghart Wachinger u. a. 2., völlig neu bearb. Aufl. 14 Bände. Berlin und New York: De Gruyter, Bd. 10, 1999. 1224–1231.
- und Christoph Schanze. Art. „*Winsbecke* u. *Winsbeckin*“. *Killy-Literaturlexikon*. Hg. Wilhelm Kühlmann u. a. 2. vollst. überarb. Aufl. 13 Bände. Bd. 12. Berlin und Boston: De Gruyter, 2011. 461–463.

Orientierung für den Hof

- Schön, Erich. „Geschichte des Lesens“. *Handbuch Lesen*. Hg. Bodo Franzmann u. a. München: Saur, 1999. 1–85.
- S[chröder], E[dward]. „Der Winsbecke“. *ZfdA* 69 (1932): 96.
- Sowinski, Bernhard. *Lehrhafte Dichtung des Mittelalters*. Stuttgart: Metzler, 1971. Sammlung Metzler, Realien zur Literatur 103.
- Weichselbaumer, Ruth. *Der konstruierte Mann. Repräsentation, Aktion und Disziplinierung in der didaktischen Literatur des Mittelalters*. Münster u. a.: LIT-Verlag, 2003. Bamberger Studien zum Mittelalter 2.
- Wenzel, Horst. „Partizipation und Mimesis. Die Lesbarkeit der Körper am Hof und in der höfischen Literatur“. *Materialität der Kommunikation*. Hg. Hans Ulrich Gumbrecht und K[arl] Ludwig Pfeiffer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988. 178–202. stw 750.
- . „Die Beweglichkeit der Bilder. Zur Relation von Text und Bild in den illuminierten Handschriften des *Welschen Gastes*“. *ZfdPh* 116 (1997). Sonderheft: 224–252.
- . *Höfische Repräsentation. Symbolische Kommunikation und Literatur im Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.

BERIT SKOCK

**„Meter en escrito los fechos que son passados“
Zu Narration und Verschriftlichung genealogisch
legitimierter Herrschaft in den alfonsinischen
Historiographien**

(Ludwig-Maximilians-Universität München)

The historiographies commissioned by the Castilian king Alfonso the Wise (1252-1284) demonstrate a strong reflection on the processes of reception of knowledge and the written transmission of canonical texts. The historiographic narrative also relates an uninterrupted torrent of literary and historical sources to the status of authorship as well as to the legitimization of sovereignty. Exercising a selective rewriting of myths, the guiding function of the narrator shifts between predefined structures and unprecedented possibilities of redefining dynastic genealogies by tying them to a genealogy of fictional and factual texts.

I

Um zu erklären, wie im Spannungsfeld von faktualer Geschichtsschreibung und literarischer Fiktion in den Historiographien des kastilischen Monarchen Alfons X. (1252-1284) genealogische Zusammenhänge umrissen werden, sei zunächst auf einen zentralen Gedanken Roland Barthes' verwiesen, der besagt, dass jede Form von Erzählvergangenheit in einem Text darauf abziele, „eine Hierarchie im Universum der Geschehnisse zu errichten“ (29), weshalb das Erzähltempus ein „ideale[s] Instrument für alle Konstruktionen geschlossener Welten“ (30) bilde. Die Rezipitur der Welt in der Erzählung habe den Effekt, so Barthes weiter, Welt auf „bedeutungsvolle Linien“ zu reduzieren (ibd.). Sowohl in der *Estoria de España*, einer Partikulargeschichte Spaniens, wie auch in der *General Estoria*, einer Universalgeschichte der Menschheit, die beide gleichsam unter Alfons X. in Auftrag gegeben wurden,¹ lässt sich nachweisen, dass die

profilgebenden Linien, die in ihnen als strukturelles Kondensat des historiographischen Erzählens ausgebildet werden, stets genealogische Linien sind.

Bereits in der Überschrift des Prologs zur *Estoria de España* wird erstmals deutlich, dass König Alfons X. sich in einem genealogischen Kontext positioniert. Verwiesen wird dort auf die unmittelbare Abstammung von den Eltern, die väterlicherseits auf Fernando III. und mütterlicherseits auf Elisabeth von Schwaben, eine Tochter des deutschen Königs Philipps I., zurückgeht. Im Wortlaut ist dies zu Beginn des historiographischen Werkes wie folgt zu lesen: „Aqui se comienza la Estoria de Espanna que fizo el muy noble rey don Alfonso fijo del noble rey don Fernando et de la reyna donna Beatriz: [...]“ (EE, Prolog). Die kurze Erwähnung der königlichen Abstammung des Monarchen impliziert eine doppelte und weitreichende Herrschaftslegitimation. So lässt sich einerseits der Herrschaftsanspruch Alfons' über unterschiedliche Teilreiche und eine ethnisch breit gefächerte Bevölkerung daraus ablesen, dass er als Thronfolger seines Vaters Ferdinand des Heiligen die Herrschaft über das wiedervereinigte Königtum von Kastilien und Leon erbt und die unter Ferdinand begonnene *Reconquista* im Süden der iberischen Halbinsel fortsetzte. Mit der Erwähnung des Namens der Mutter andererseits wird ein Bezug zur Abstammung Alfons' von den Hohenstaufen hergestellt, die es dem Monarchen während seiner Regierungszeit als römisch-deutscher König (1257-1273) erlaubte, Ansprüche auf die Kaiserkrone geltend zu machen. Der oben angeführte Einleitungsspassus zur *Estoria de España* besticht jedoch noch durch ein weiteres Detail, denn er betont, dass die Autorschaft über das Geschichtswerk König Alfons *in persona* zukomme. Die Aussage, dass der König das Werk ‚machte‘ (*fizo*), legt nahe, dass die Komposition und Strukturierung der erzählten Gegenstände im Auftrag des Königs vorgenommen wurden.² Mit Beginn der *Estoria de España* eröffnet sich ferner eine Verbindung von *auctor* und *auctoritas*, wenn in den alfonsinischen Historiographien die Autorität des Herrschers über den historischen Diskurs mitreflektiert wird, indem der

König sich im Rahmen der Fiktion selbst als Autor der eigenen Geschichtsschreibung einschreibt, respektive einschreiben lässt.

Dass ein Autor mitnichten als eine Person, sondern vielmehr als eine Funktion anzusehen ist, darauf ist im Rahmen poststrukturalistischer Theoriebildung entschieden von Foucault (30) hingewiesen worden, doch wurde die Problematik eines Autorkonzeptes, das Rolle, Aufgaben und Funktion eines Autors umfasst, bereits im 13. Jh. (Minnis) intensiv diskutiert. Unter Alfons X. im Speziellen, in dessen *General Estoria* sich eine entsprechende Überlegung zu königlicher Autorschaft findet, wurde betont, dass Autorschaft keineswegs nach dem König als *scriptor* verlangt, diesen aber dennoch als eine Instanz setzt, welche als Initiator des literarischen Werkes wirkt, es nach eigenen Vorgaben in Auftrag gibt und korrektiv sowie selektierend in die Werkkomposition eingreifen kann, wobei jene in der Passage [*e*] *rey faze un libro, non por quel él escrive con sus manos, mas porque compone las razones d'él e las emienda e yegua e enderesça e muestra la manera de cómo se deven fazer, e desí escrívelas qui él manda* (GE I.16,14) aufgeführten Tätigkeiten eines Autors als geradezu typisch in Bezug auf die Konstruktion eines Autorbildes im 13. Jh. gelten dürfen (Minnis 94-96).

Ferner bemüht sich die alfonsinische Historiographie in den Prologen zu beiden Geschichtswerken des kastilischen Monarchen, Erklärungen für den Ursprung von Geschichtsschreibung zu geben, Vorbedingungen für ihre Entstehung darzulegen sowie eine Legitimation für die Aufzeichnung von Geschichte zu liefern. Dies geht zunächst aus dem Prolog zur *Estoria de España* hervor, der für die Existenz von Geschichtsschreibung folgende Erklärung anbietet:

Los sabios antiguos, que fueron en los tiempos primeros et fallaron los saberes et las otras cosas, touieron que menguarien en sos fechos et en su lealtad si tan bien no lo quisiessen pora los que auien de uenir como pora si mismos o pora los otros que eran en so tiempo; e entendiendo por los fechos de Dios, que son espiritales, que los saberes se perderien muriendo aquellos que los sabien et no

dexando remembrance, porque no cayessen en oluido mostraron manera por que los sapiessen los que auien de uenir empos ellos. (EE, Prolog Sp.l. 1-14)

Hierbei ist von großer Wichtigkeit - so die implizite Poetik der historiographischen Werke - dass die memoriale Substanz eines jeden Geschichtswerks der Erinnerung von Ereignissen im Gedächtnis der Nachwelt zu dienen habe. Einmal Entdecktes gehört zum Bestand des Wissens, steht im Dienste eines von Generation zu Generation fortschreitenden Erkenntniszuwachses und darf nicht dem Vergessen anheim fallen. Zudem wird in die Verantwortung der ‚weisen Männer‘ (*sabios*)³ delegiert, Wissen zum Wohle aller zu teilen. In diesem Zusammenhang werden insbesondere Aspekte der Verschriftung und Verschriftlichung thematisiert, da das Gedächtnis der Schrift den sprachlichen Bericht eines Ereignisses über das historische Ereignis selbst hinaus zu konservieren vermag. Die Entstehung des Schriftlichen wird in der *Estoria de España* gedacht als ein Prozess, der von der Erfindung der kleinsten zeichenhaften Segmente, den Buchstaben (*letras*), ausgeht, welche sich über Kombination und Akkumulation zu immer größeren bedeutungstragenden Einheiten ausgeweitet lassen, bis schließlich ein sprachliches Gefüge entsteht, welches das zu einem bestimmten Zeitpunkt vorhandene geschichtliche Wissen in seiner Gesamtheit als Rede- und Sinnzusammenhang fixiert:

[...] E en buscando [i.e. los sabios] aquesto, fallaron las figuras de las letras; et ayuntando las, fizieron dellas sillabas,⁴ et de sillabas ayuntadas fizieron dellas partes;⁵ e ayuntando otrossi las partes, fizieron razon, et por la razon que uiniessen a entender los saberes et se sapiessen ayudar dellos, et saber tan bien contar lo que fuera en los tiempos dantes cuemo si fuesse en la su sazón; et por que pudiessen saber otrosi los que despues dellos uiniessen los fechos que ellos fizieran tambien como si ellos se acertassen en ello [...]. Ca si por las escripturas non fuesse ¿qual sabiduria o engenno de omne se podrie menbrar de todas las cosas passadas, aun que no las fallassen de nueuo que es cosa muy mas grieue? (EE, Prolog Sp.l. 31-42 und Sp.r. 15-19)

Bei diesem Modell der Erfindung und Entstehung von Schrift, auf das der Prolog der *Estoria de España* zurückgreift, handelt es sich nicht um eine eigenständige Kreation der alfonsinischen Geschichtsschreibung, sondern um eine Adaption des Prologs zu Rodrigo Ximénez de Radas (1170-1247) *De rebus Hispanie*.⁶ Die Stelle orientiert sich nicht zufällig fast wörtlich an der Chronik des Erzbischofs von Toledo, da diese - wenn auch in lateinischer Sprache - als eines der ersten historiographischen Werke die Ursprünge und die Geschichte Spaniens aus einer genuin spanischen Perspektive literarisch aufbereitete, welche ebenfalls der alfonsinischen Historiographie zu eigen ist. Ursprünglich entstammt die Vorstellung des Übergangs vom Buchstaben zum Sinn jedoch nicht dem Gebiet der Geschichtsschreibung, sondern der Sprachphilosophie und erscheint erstmals in Platons Dialog *Kratylos*,⁷ der sich der Frage widmet, ob zwischen den Worten und den Dingen ein Nexus besteht, wobei auch diskutiert wird, inwiefern Worte sowie Wortzusammensetzungen oder verbale Formationen in der Lage sein könnten, das Wesen eines Dinges zu offenbaren, eine dingliche Wahrheit in Repräsentanz zu überführen und Wissen und Wissensträger zu generieren. Damit sei auf eine Problematik verwiesen, mit der sich ohne Frage auch die alfonsinischen Historiographien konfrontiert sahen (EE, Prolog Sp.l. 36-37, EE. Prolog Sp.r. 34-38).

Ferner stellte es im mittelalterlichen Kontext keine Selbstverständlichkeit dar, Wissen über historische Sachverhalte besitzen zu dürfen, denn Neugier, *curiositas*, galt als Laster und wurde, wie etwa bei Bernhard von Clairvaux, als *turpis curiositas*⁸ stigmatisiert. In den alfonsinischen Schriften hingegen wird jedoch der Wunsch nach dem Besitz von Wissen zum Zwecke der Vermehrung von Erkenntnis gerade aus der natürlichen Neugier der Menschen erklärt, wie die Einleitung des Prologs der *General Estoria* belegt:

Natural cosa es de cobdiar los omnes saber los fechos que acaecen en todos los tiempos, tan bien en el tiempo que es passado como en aquel en que están como en el otro que á de venir. Però d'estos tres tiempos non puede omne seer cierto

fueras d'aquel que es passado. [...] porque el saber del tiempo que fue es cierto e non de los otros dos tiempos [...], trabajáronse los sabios omnes de meter en escrito los fechos que son passados pora aver remembrança d'ellos como si estonces fuessen e que lo sopiessen los que avién de venir assí como ellos. (GE, Prolog)

Jene Passage ist in offenkundiger Anlehnung an den Beginn der *Metaphysik* des Aristoteles konzipiert, auf deren einleitende Worte, dass alle Menschen von Natur aus nach Wissen streben würden (Met. 1.980a),⁹ Bezug genommen wird. Das in der *Metaphysik* formulierte Axiom von der Natürlichkeit jeglichen Strebens nach Wissen dient der alfonsinischen Historiographie als ein Argument, mit dessen Hilfe das weltliche Gedankengut der antiken Philosophie in Einklang mit christlicher Doktrin gebracht werden kann. Insbesondere bei Augustinus findet sich die Vorstellung einer *theologia naturalis*, die zum Inhalt hat, dass kein Unterschied zwischen dem Natürlichen und dem Guten bestünde, da alles Natürliche gleichsam gut sei.¹⁰ Der Prolog der *General Estoria* konzediert vor diesem Horizont also ausdrücklich das Streben nach Wissen, sofern jenes Wissen nachfolgenden Generationen nütze. Darüber hinaus aber legitimiert sich auch das historiographische Werk, wenn es als ein solches geschrieben und konsultiert werden darf, durch jenen Prolog *ante rem* in seiner Existenz.

Die Vergangenheit, deren Ereignisse aus der Retrospektive bewertbar sind, so die Textstelle explizit, muss zudem obligatorisch in eine schriftliche Form gebracht (*meter en escrito*) werden, soll sie für die Nachwelt in der Erinnerung (*remembrança*) fortdauern. Nur Verschriftlichung garantiert, dass aus der Erinnerung ein Verständnis für die Gegenwart resultiert und Wissen für zukünftige Generationen bewahrt bleibt. Certeau hat darauf hingewiesen, dass jeder Form von Geschichtsschreibung eine Tendenz inhärent ist, von dem Ort ihres Vollzuges aus sowohl die Vergangenheit zu umfassen als auch der Gegenwart zu ermöglichen, das Vergangene als eine Wissensform zu rekapitulieren (12). Im Schreiben dann, so ergänzend Certeau, werden

Abwesenheit und Produktion der historischen Gegenstände im selben Raum verbunden (ibd.), was die alfonsinischen Historien über die Synthetisierung der Wissensbestände am Hofe des Königs Alfons' sowie über die Bündelung der Diskurskontrolle in der durch den König repräsentierten Autorinstanz garantieren.

Welche Sachverhalte, Begebenheiten und Persönlichkeiten im Einzelnen aus der Perspektive Alfons' und seiner Zeitgenossen als erinnerungswürdig klassifiziert wurden, mag ergänzend die Weiterführung des Prologs der *General Estoria* wiederzugeben:

E fizieron [i.e. los sabios] d'esto muchos libros que son llamados estorias e gestas en que contaron de los fechos de Dios e de los profetas e de los santos, e otrosí de los reyes, e de los altos omnes e de las cavallerías e de los pueblos. E dixieron la verdat de todas las cosas, e non quisieron nada encobrir tan bien de los que fueron buenos como los que fueron malos. E esto fizieron porque de los fechos de los buenos tomassen los omnes exemplo pora fazer bien e de los fechos de los malos que recibiesen castigo por se saber guardar de lo non fazer. Onde por todas estas cosas, yo don Alfonso [...], después que ove fecho ayuntar muchos escritos e muchas estorias de los fechos antiguos escogí d'ellos los más verdaderos e los mejores que y sope e fiz ende fazer este libro. (GE, Prolog)

Zuvorderst bildet ein Wahrheitsanspruch das entscheidende Kriterium für die Personen- und Faktenauswahl, doch auch ein etwaiger Nutzen für das Seelenheil der Gläubigen, der Anspruch literarischer Kunstfertigkeit sowie die Wissenskompetenz des Schreibers werden benannt. Aus einer Menge von Texten gilt es dasjenige auszuwählen, was einen qualitativen Nutzen in der didaktischen Anwendung als *exemplum*, sei es als gutes oder abschreckendes Beispiel, nach sich zieht. Dass in Unterscheidung zu Rodrigo Ximénez de Radas Chronik explizit betont wird, dass Auswahl und Komposition des zu Erzählenden von König Alfons selbst getroffen werden und damit der Autorisation durch den Regenten unterliegen, bildet dabei eine Besonderheit der alfonsinischen

Historiographie. Im Prolog der *General Estoria* bewirkt die Nennung des Pronomens yo (ich), mit dessen Hilfe auf die Person Alfons' X. rekuriert wird, dass nochmals vertiefend ins Gedächtnis des Rezipienten gerufen wird, dass das gesamte Narrativ der *General Estoria* eine Rückbindung an eben den Herrscher aufweist, der vermeintlich selbst Erzähler aller historischen Geschehnisse ist. Der König fungiert demnach für die historiographischen Texte nicht nur als Autorinstanz, sondern ihm fällt in der Fiktion der Texte auch die Rolle einer Erzählerfigur zu, deren vielerorts eingeschaltete Kommentare die Gesamtheit des Erzählten als vermittelt markieren.

Die Akzentuierung des Vorhandenseins einer Erzählerfigur in beiden historiographischen Werken ist im Rahmen der Textkomposition ebenso konsequent wie für die realweltliche Regentschaft des kastilischen Monarchen vorteilhaft: Dort, wo Alfons in der Funktion des Königs den Text der eigenen Historiographien autorisiert, autorisiert im Gegenzug derselbe Text in der narrativen Zuspitzung der geschichtlichen Ereignisse auf die Person Alfons X. diesen in der Position des Königs. Indem die *Estoria de España* eine Reihenfolge von den Gründern Spaniens über die gotischen Könige bis zu Fernando dem III., dem Vater Alfons' des Weisen, entfaltet, wird der König als Autor in den Kontext einer *translatio imperii et sapientiae* gestellt (Schlieben 138-148) und als Kulminationspunkt einer in der Diegese des Textes entfaltenen historischen Entwicklung gesetzt.¹¹

II

Wie unter Alfons dem Weisen der Umgang mit realweltlich historischen, aber auch mythologischen Wissensbeständen erfolgt und wie hierbei im Einzelnen nach Maßgabe der Geschichtsschreibung verfahren wird, soll an einem Textbeispiel aufgezeigt werden, das am Anfang der *Estoria de España* steht und zwei korrespondierende Herrscherfiguren in den Blick fasst. Es soll dabei verdeutlicht werden, dass die Erzählung nicht nur Stationen von Herrschaft durchläuft,

sondern dass die Narration auf eine spezifische Weise angeordnet ist, die es erlaubt, Kompositionsprinzipien und genealogische Konturierung eines bestimmten Herrscherbildes zu erkennen.

Zu diesem Zweck soll das Beispiel der Herkules-Episode herangezogen werden, welche in der Forschung bereits unter unterschiedlichen Gesichtspunkten untersucht wurde (Cárdenas *Myth*, Rúbio Álvarez, Fraker, Schlieben), hier aber neu perspektiviert werden soll. In erzähltechnischer Hinsicht nimmt die Episode insofern eine Sonderstellung in der *Estoria de España* ein, als dass sie das Schema des ansonsten durchgängig linearen Erzählens der Handlung durchbricht. Üblicherweise werden in der *Estoria de España* alle Ereignisse in chronologischer Abfolge vom ältesten zum jüngsten nachgezeichnet, ganz so, wie sie sich zugetragen haben müssen oder in Geschichtswerken anderer Autoren überliefert wurden. Dabei richtet sich die Erzählung an Herrscherpersönlichkeiten aus, die in der Reihenfolge ihrer Regierungszeit behandelt werden. Dem steht jedoch entgegen, dass es der im Mythos tradierten Gestalt des Herkules bedarf, um in der historiographischen Erzählung einen mythischen Anfang Spaniens zu setzen. Während der Mythos aber in Hinblick auf die späteren römischen Kaiser keinen Anknüpfungspunkt einer unmittelbaren genealogischen Kontinuität bietet, wie sie beispielsweise zwischen den späteren Generationen der gotischen und kastilischen Könige gegeben ist, muss daher innerhalb der Herkulesepisode, die anfangs noch dem Schema chronologischen Erzählens folgt, ein alineares Erzählen etabliert werden, um die fehlende verwandtschaftliche Sukzession zwischen Herkules sowie seiner Nachfahren und Caesar zu überbrücken.

Zu diesem Zweck findet sich in die Erzählung um Herkules, welche die Ankunft des griechischen Helden auf der iberischen Halbinsel zum Thema hat, eine zweite Erzählung eingeschaltet, die das spätere Wirken des Imperators Julius Caesar auf spanischem Boden behandelt. Letztere wird andernorts in der *Estoria de España* zu einer gesonderten Erzählung ausgeweitet (EE 78-121), wobei sich die dortige Darstellung der Verdienste Caesars vorrangig an Lucans Epos *Pharsalia* anlehnt (Fraker

83-86). Zunächst erfolgt jedoch eine Stilisierung des Herkules zum mythischen Gründer Spaniens, da dieser nach seiner Ankunft auf der iberischen Halbinsel nicht nur eroberte Gebiete in seine Gewalt brachte und Stadtgründungen vornahm, sondern vor allem einem Neffen (*sobrino*) mit dem Namen Espan die Herrschaft übertrug (EE 9,11), von dessen Namen sich unübersehbar der noch heute gültige Name *España* für Spanien ableitet. Trotz des Wechsels der jeweiligen Protagonisten, die sich ansonsten durch verschiedene Zeiträume bzw. Zugehörigkeit zu unterschiedlichen faktualen und fiktionalen Sphären geschieden finden, werden diese dennoch in ihrer Eigenschaft als vorbildliche Herrscher parallelisiert. Die Verwirklichung jenes Kompositionsprinzips greift selbst auf der Mikroebene des Textes. Das vorrangige Adjektiv, mit dem gleichsam der mythische Gründer Spaniens Herkules, dessen Nachfolger Espan und der Feldherr Julius Caesar¹² bezeichnet werden, ist *sabio*. Die Wahl, diese Eigenschaft als primäre Herrschertugend an zahlreichen Stellen des Textes zu betonen, zeigt also an, dass ein guter Herrscher *diealiter* über die Tugend der Weisheit verfügen sollte (Schlieben 140). Die Vorstellung des weisen Herrschers geht zurück auf stoisches Gedankengut und bereits in der Antike wurde das Attribut *sapiens* auch dem Herkules zugeschrieben, so etwa bei Seneca, welcher Herkules wie auch Odysseus unter die Weisen rechnet,¹³ weshalb Fernández-Ordóñez vor dem Hintergrund der Stilisierung des Herkules als weise und des positivierten Caesarbildes die These formuliert, dass die alfonsinischen Historiographien auch als *magister principum* zu lesen seien (*Estorias* 40-43). Vor allem aber knüpft die *sapientia* des *rex litteratus* Alfons letztlich an die skizzierte Linie weiser Herrscher an.

In diesem Kontext ist relevant, dass nicht nur der zeitliche Bereich der Vergangenheit unter genealogischen Aspekten in der *Estoria de España* für den Leser des Textes Verbindungen zwischen den Herrschern auf spanischem Boden herleitet, die sich von der mythischen Vorzeit des Herkules über die römischen Kaiser bis hin zu den Herrschern über Kastilien und Leon im 13. Jh. erstrecken. Die Gegenwartsfiktion auf Ebene des Erzählten eröffnet einen im Sinne

Certeaus synoptischen Raum, von dem aus zusätzlich die Dimension der Zukunft als dritte der in den Prologen erwähnten temporalen Kategorien mitbedacht werden kann.

Im Verlauf der Erzählung in der *Estoria de España* stößt der Heros Herkules, der zur Vergrößerung seines Machtbereiches Gebiete zur Besiedlung erschließen möchte, auf einen scheinbar geeigneten Ort in der Nähe des Flusses Betis, aus dem dereinst, wie der Erzähler kommentiert, eine Stadt erwachsen werde (EE 5,8). Der Text besagt weiter, dass der betreffende Fluss mittlerweile den Namen Guadalquivir trage und sich an dem zu besiedelnden Ort die Stadt Sevilla befinde.¹⁴ Die Aitiologie der Stadt Sevilla dient hier jedoch nicht als Begründung für die Entstehung und Präsenz der Stadt, sondern wird zu einem Beleg *ex posteriori* für die vermeintliche Realität des Erzählten und seine Nachvollziehbarkeit umfunktioniert. Jene Authentifizierungsstrategie auf Inhaltsebene des Textes erschafft eine logische Grundvoraussetzung dafür, die Fiktion gegenüber dem Rezipienten mit Glaubwürdigkeit aufzuladen und so dem Postulat des im Prolog zum Werk formulierten Wahrheitsanspruches gerecht zu werden. Des Weiteren verhilft sie dazu, die Stellung des mit einem überragenden Wissen ausgestatteten Erzählers zu stärken, welcher vom Leser von Anbeginn der Erzählung mit König Alfons identifiziert werden sollte.

Der Text der *Estoria de España* fährt damit fort, dass Herkules letztlich auf die geplante Stadtgründung verzichtete, nachdem er einen Astrologen namens Allas konsultiert hatte. Dieser nämlich offenbarte, dass es nicht bestimmt sei, mit dem Bau der Stadt zu beginnen (EE 5,8), weshalb der Heros im Vertrauen auf die Aussagen des Sterndeuters zugunsten eines würdigeren Mannes vom Bau der Stadt absah. Doch in der Erwartung, dass das Prophezeite einst zutreffen werde, hinterlässt er einem potentiellen Nachfolger umsichtig Zeichen, zum einen Säulen, die den Standort der Stadt markieren sollten, zum anderen eine Schrifttafel aus Marmor, die als Inschrift die Worte „aquí sera poblada la grand cibdat“ (EE 6,8) trug. Des Weiteren soll Herkules auf einer der Säulen eine Statue (*ymagen*) seiner selbst errichtet haben, welche mit der

rechten Hand gen Osten wies, wobei auf der Handinnenfläche wiederum die Worte „*fasta aqui llego Hercules*“ (EE 6,8) geschrieben standen. Monument und Innenschriften zeigen seinem Nachfolger also nicht nur der Ort der zukünftigen Stadt an, sondern indizieren, dass der schriftlich verewigte Hinweis auf einen halbgöttlichen Urheber zurückgeht, der mit der *manus dextra* die Zeichen des Schrifttextes rechtmäßig zu autorisieren vermag. Da die Prophezeiung zu ihrer Erfüllung nicht zwangsläufig einer solchen Geste bedürfte, dient diese eher der zusätzlichen Hervorhebung der Weisheit und planenden Voraussicht des Helden und der Betonung des Wirkens der Providenz in geschichtlichen Abläufen, schlägt aber auch eine Brücke zu der im Prolog angelegten Autorität des Herrschers über den Text.

III

Die im Text der *Estoria de España* erwähnte Figur eines Sterndeuters Allas im Gefolge des Herkules besitzt in griechischen und lateinischen Quellen kein Vorbild. Das direkte Vorbild für die Figur des Allas findet sich erst in der *Historia* des Rodrigo Ximénez de Rada, welche eine entsprechende Gestalt namens Athlans anführt, bei der es sich ausdrücklich nicht um den gleichnamigen Titanensohn, sondern dessen Urenkel handeln soll (I.iii 1-13). Damit wird auf Ebene der Quellenselektion der Akzent auf ein spezifisch spanisches Erzählelement gelegt. Das aus der Genealogie von Texten resultierende Fortschreiben des Herkulesmythos trägt demnach zu einer kollektiven Identitätsstiftung bei und persistiert noch heute in der Abbildung des Herkules im Wappen Andalusiens.

Die Figur des Sterndeuters darf ferner nicht isoliert betrachtet werden, sie ordnet sich ein in eine Reihe parallel konzipierter Figuren von Sternkundigen, deren Wissen um Zukünftiges die Erzählung motivisch durchzieht und die Zeitebenen verknüpft. Beide Momente, das Motiv der Sterndeutung und die Integration von textuellen Versatzstücken aus mythologischen und historiographischen Quellen,

befördern die Kohärenz des alfonsinischen Werkes. Denn einerseits wird im Textinneren ein Nexus zwischen Zeitebenen der Erzählung erzeugt, der auf die providentielle Geordnetheit von Geschichte verweist, andererseits wird die intertextuelle Anschlussfähigkeit des Narrativs gesteigert und mit den parallelen Quellen der antiken und frühmittelalterlichen *auctoritates* harmonisiert. Es nimmt daher nicht wunder, dass die von den Historiographien verwendeten Quellen als solche kenntlich gemacht werden, da sie das Erzählte zusätzlich zu autorisieren vermögen. Dies geschieht zumeist, indem der Text die Quellenkompetenz der Erzählerfigur ausstellt, was anhand einer weiteren Episode, welche das Eintreffen von Julius Caesar in den Städten Sevilla und Cadix zum Gegenstand hat, gezeigt werden soll. Der Erzähler kommentiert hier, die Episode werde „segund cuenta Lucan, que escriuio est estoria“ (EE 6.9) wiedergegeben. Ebenso wie Caesar auf Figurenebene in der Spur des Herkules wandelt, indiziert der Verweis des Erzählers auf Lucan, welcher in der doppelten Funktion als Dichter und Historiker im Mittelalter eine hohe Wertschätzung erfuhr (Almazan 25-28), dass sich der alfonsinische Text in der Spur eines Prätextes bewegt und sich so vom Autorisierungsdruck, den er als isoliertes Narrativ besäße, zu befreien vermag.

Nachdem der Fokus des Erzählens sich nun zur Gestalt Caesars hin verschiebt, kulminiert die Handlung darin, dass besagte Statue, Tafel und Inschriften des Herkules vom römischen Imperator daselbst entdeckt werden, als dieser erstmalig spanischen Boden betrat, woraufhin sich jene Stätte in Einklang mit der nunmehr erfüllten Prophezeiung zum Gründungsort der Stadt Sevilla wandelt. An dieser Episode fällt auf, dass die zerbrochene Tafel für Julius Caesar nicht sofort lesbar ist und erst wieder aus einzelnen Teilen zusammengefügt werden muss. Die Rekonstruktion des Geschriebenen orientiert sich dabei exakt am jenem Muster, das eingangs vom Prolog der *Estoria de España* für die Konservierung des Wissens im Medium der Schrift vorgegeben wurde und ein graduelles Voranschreiten von kleinen sprachlichen Einheiten zum großen Sinnzusammenhang verlangte. In Analogie zum Prinzip der Verschriftlichung des Wissens aus dem

Mündlichen vollzieht sich nunmehr die archäologische Rekonstruktion verschriftlichter Mitteilungen an die Nachwelt: *[C]ato [i.e. Cesar] la tabla de marmol que yazie por pieças quebrada, e quando uio las letras, fizo las ayuntar en uno e leyo en ellas que alli auie a seer poblada la grand cibdat.* (EE 6,9).

Die im Prolog der *Estoria de España* artikulierte Möglichkeit der Konservierung von Vergangenen im Medium der Schrift wird im Text selbst eingelöst und der Erfolg des Verfahrens findet sich auf Ebene des Erzählten darin bestätigt, dass Caesar selbst nach Jahren noch die Nachricht des Herkules im originalgetreuen Wortlaut zu lesen vermag. In der Wiederentdeckung textueller Relikte innerhalb der Fiktion spiegelt sich also nicht nur der poetisch-poetologische Diskurs des Prologs, sondern es wird sogar das Funktionieren seiner Vorgaben affirmiert. Folglich kann ein größerer Bogen dazu geschlagen werden, dass zugleich das Modell von übergenerationaler Verschriftlichung, Tradierung und Erinnerung, welches den alfonsinischen Historiographien realweltlich zugrunde liegt, in die Diegese des Textes projiziert wird, um von dort, von dem vom König als wahr autorisierten Text aus, wieder für die extratextuelle Wirklichkeit legitimiert zu werden. Dies wird in der *Estoria de España* im oben skizzierten Text der Herkules/Caesar-Erzählung, der auf Makroebene als Geschichte erzählt wird, eingelöst, indem die Handlung durch eingelagerte Verweise auf einen zweiten und weitere Texte gestützt wird. Der Beleg für die Authentizität des Erzählten erfolgt einerseits durch intertextuelle Verweisung, da der Text der Historiographie auf andere Textsegmente aus der antiken Literatur Bezug nimmt, andererseits wird aber auch innerdiegetisch eine interne Erwähnung vom Text im Text aufgerufen, die im Dienste der Legitimierung von Herrschaft steht.

IV

In der Forschung (*Prosa histórica*, Brancaforte 52-53u.) wurde primär darauf hingewiesen, dass die Episode um das Wirken des Caesar in Cadiz nicht - wie vom Erzähler der *Estoria de España* in der Formulierung „segund cuenta Lucan, que escriuio est estoria“ (EE 6,9) angegeben - nach Vorbild des *Bellum civile* des Lucan gestaltet sei, sondern viel eher auf Sueton zurückgehe.¹⁵ Ein konkreter Bezug der alfonsinischen Darstellung zu Suetons Werk *De vita Caesarum* besteht vor allem in einem Textabschnitt, in welchem Caesar während seiner Amtszeit als Quästor in Hispanien die Statue Alexanders des Großen im Herkulestempel von Cadiz besucht. Das Geschichtswerk Alfons' des Weisen greift auf, dass Alexander ein Bildnis seiner selbst im Tempel der Stadt zurückgelassen habe, welches in beiden Texten von Caesar entdeckt wurde, als dieser sich zur Zeit des Bürgerkrieges mit Pompeius auf spanischem Boden befand. Hierbei findet sich erneut Zukünftiges thematisiert, wenn ein auf Ebene des Erzählten angesiedelter Traum Caesar zum Zwecke der Verschränkung der zeitlichen Dimensionen angeführt wird.

So träumte Caesar, er hätte seine eigene Mutter geschändet. Erschreckt sucht er einen Sternendeuter auf, welchem er das Geträumte berichtet, woraufhin dieser den Traum dahingehend interpretiert [...] *que la madre era la tierra, e assi cuemo la metie so si ys apoderaua della, bien assi metrie toda la tierra en so poder e serie sennor de todo.* (EE 6,9). Obwohl die Übereinstimmung des oben zitierten Teils der erzählten Begebenheit mit der Vorlage Suetons¹⁶ augenfällig ist und zudem noch in Form des fiktionsbrechenden Zusatzes „assi cuemo la su estoria lo cuenta“ (ibd.), der die Passage ein zweites Mal als quellenkonform autorisiert, unterstrichen wird, weicht der erste Part signifikant von der lateinischen Vorlage ab. Beim Anblick der Statue fällt nämlich Caesar in der *Vita Divi Julii* Suetons auf die Knie und bricht in Tränen aus, bewegt von der Tatsache, dass Alexander in seinem Alter bereits die ganze Welt erobert habe.¹⁷ In der *Estoria de España* hingegen liegt der Akzent völlig anders,

wie dort anhand der Reaktion Caesars auf den Anblick der Statue geschlossen werden kann:

[...] e quando Cesar la vio, estudo la catando gran pieça cuydando, e despues dixo que si Alexandre tan pequenno fuera de cuerpo e tan feo e tan grandes fechos e buenos fiziera, el, que era tan feroso e tan grand, por que no farie tan grandes fechos o mayores. (EE 6, 9)

Die wesentliche Änderung, die die *Estoria* gegenüber dem Text Suetons vornimmt, besteht darin, dass nicht mehr das Alter, sondern Schönheit und Körpergröße zum Vergleichspunkt zwischen dem griechischen und dem römischen Imperator erhoben werden und in der Folge eine Überbietungstopik hinzutritt, die ein mögliches Supremat Caesars gegenüber Alexander in den Raum stellt. Hieraus resultiert auch eine signifikante Bedeutungsverschiebung zwischen dem alfonsinischen Text und den als vorbildgebend angeführten *Pharsalia* Lucans. Obwohl Lucan gleichsam die Figuren Herkules, Alexander und Caesar als Trias gruppiert, ergibt sich im alfonsinischen Text eine völlig andere Konstellation. Denn während Lucan Caesar mit Alexander relationiert, beiden eine gleichgeartete Hybris attestiert und ihnen die Gestalt des Herkules als tugendhaften Kontrapart entgegensetzt (Iv 581-655, Ix 145-165, X 14-19), werden in der alfonsinischen *Estoria* Herkules und Caesar zu einem Paradigma tugendhafter Herrschaft zusammengeschlossen.

Das Verfahren, in den alfonsinischen Historiographien Voraussetzungen zu integrieren, deren zukünftige Erfüllung vom Gegenwartsstandpunkt des Rezipienten bereits als vollzogen gelten darf und deren Wahrheitsanspruch durch Vorerwähnung in anerkannten Quellen zusätzlich verbürgt wird, durchzieht den Text als ein weitreichendes Strukturprinzip. Mittels dieser Technik wird eine providentielle Ordnung in den zeitlichen Abfolgen postuliert, die über den fiktiven Rahmen des Textes der Historiographien selbst hinausgreift, da sie sich aus einem Spiel mit der Einbeziehung von

Texten speist, die zum Bestand der extratextuellen Realität zählen und der Fiktion Authentizität verleihen. Wiederholt werden Parallelen zu den in den Quellentexten portraitierten Herrscherpersönlichkeiten aufgerufen. Diese werden zu Konstanten in einer sich wandelnden Welt stilisiert und fungieren als Garanten für Stabilität und Ordnung. Auf die Parallelisierung von Herkules und dem ihm in Hinblick auf die Tugend der Weisheit gleichgestalteten Caesar ist bereits hingewiesen worden. Am Beispiel beider kann eine hinsichtlich der verwandtschaftlichen Sukzession unterbrochene und vorrangig in der Partizipation am gleichen Raum bestehende Entsprechung von Herrschaftsausübung dargelegt werden. Doch nicht nur der temporal entferntere Caesar weist Vergleichspunkte mit Herkules auf, sondern gleichfalls dessen direkter Nachfolger und Blutsverwandter Espan, der das Epitheton „omne muy sabidor“ (EE 9,11) führt. Auf ihn reagieren die Untertanen mit der gleichen Begeisterung, die bereits für die Verdienste des Herkules in der *Estoria des España* inszeniert wurde,¹⁸ so dass hier zusätzlich zur Konzeption von Herrschaft ein normatives Ideal von Dankbarkeit, welche Untertanen einem Herrscher zu schulden haben, iteriert wird.

Der Besitz von Weisheit setzt sich generational, wie Schlieben hervorgehoben hat (140), bei der Tochter des Espan, Liberia, fort, welche mangels eines männlichen Erben die Nachfolge Espans antritt und sich dadurch auszeichnet, dass sie äußerst verständig sei sowie Kenntnisse der Astronomie besäße (EE 9,11). In Bezug auf die Komposition des historiographischen Textes gilt es zu beachten, dass sich nicht nur in der direkten auf Verwandtschaft basierenden generationalen Herrschaftsfolge Parallelen zwischen den jeweiligen Herrschern ziehen lassen, sondern dass die Struktur der Parallelisierung selbst, gewissermaßen als Wiederholung der Wiederholung, übergenerational in ihrer Gänze wiederkehrt. Die Bedeutungskonstitution des historiographischen Textes besteht also nicht in dem, was scheinbar als Neues, als Zäsur zwischen einer vergangenen und einer kommenden Herrschergeneration liegt, sondern im Ereignis der Wiederkehr legitimer Herrschaft, in der sich wiederholenden Folge von *gentes*, die in ihrer

jeweiligen Zeit und in ihrem jeweiligen Herrschaftsgebiet legitimiert sind, soziale Ordnung herzustellen.

Die beim Verwandtschaftsverhältnis zwischen Herkules und seinem Neffen Espan hervorgehobene Parallele klingt in Hinblick auf Caesar und dessen Neffen Augustus an. Augustus steht in der Reihe weiser Herrscher und himmlische Zeichen begleiten seine Herrschaft, deren Anfänge in erneuter Anlehnung an eine ausgewiesene Quelle, diesmal die *Historiae adversum paganos* des Paulus Orosius, und unter Verwendung der exakt gleichen Inquit-Formel des „segund cuenta“, welche schon mit Referenz auf Lucan zu finden war, wiedergegeben werden: ¹⁹

Et el seyendo emperador aparecierion muchas sennales por el mundo [...] et [...] segund cuenta Paulo Orosio, que Octauiano uiniendo de la cibdat de Apollonia a Roma, seyendo ora de tercia et todo el cielo muy claro, fizosse a derredor del sol un grand cerco daquela color et daquela semeiança misma que es ell arco que se faze en el cielo et paresce en el tiempo lluuioso; e dize que esto mostraua que Octauiano auie a seer muy poderoso en este mundo, et serie tenuto por muy alto et muy claro en todo el cerco de la tierra, et que en su tiempo uernie aquel que fizo el sol et todo lo al et lo mantiene. (EE 122,97)

Die an dieser Stelle erwähnte Sonnenfinsternis, die am helllichten Tag den Himmel verdunkelt und bei der nur ein regenbogenfarbiger Halo das Gestirn umrahmt, kündigt nicht nur von der Macht, die Augustus als Kaiser erwerben wird. Denn die Wahl, Paulus Orosius als christlich akzentuierte Quelle heranzuziehen und für die *Estoria de España* in der Übersetzung vom Lateinischen in die kastilische Volkssprache fruchtbar zu machen, ermöglicht, die Ankunft Jesu Christi unter den Menschen in temporaler und lokaler Koinzidenz mit der *pax augusta* unter das Vorzeichen heilsgeschichtlicher Stringenz zu stellen.

V

In der *General Estoria* findet sich eine vergleichbare Konzeption generationaler Tradierung von Text im Medium der Historiographie, die der Vorstellung von der Lesbarkeit und des Geordnetseins der Welt vorgängig ist und in der sich biblische Erzählelemente mit Elementen der paganen Antike verbinden. Zunächst ruht der Focus der Erzählung auf der mythischen Gestalt des Hermes, welcher mit dem Philosophen Tat, d.h. dem altägyptischen Toth, gleichgesetzt und in der alfonsinischen Variante als Sohn des Hermes trismegistos angesehen wird (GE II. Jos.18).

Jener Hermes trismegistos wiederum bietet als eine Figur, die als Träger großen Wissens semantisiert ist, den Ausgangspunkt für weitere Verknüpfungen generational tradierten Wissens. So wird, wie schon das entsprechende narrative Verfahren in der oben diskutierten Herkulesepisode belegt hat, erneut eine Digression vom eigentlich aktuellen Erzählgegenstand, der Herkunft und der Ahnen des Hermes, vorgenommen. Die Erzählung unterliegt im nächsten Kapitel der *General Estoria* einem unvermittelten Bruch, wenn plötzlich der römische Dichter Ovid ohne ersichtliche Verbindung zu Hermes - in den Vordergrund gerückt wird, vom alfonsinischen Text attribuiert als *uno de los sabios de los gentiles* und explizit benannt als Verfasser der *Metamorphosen*, deren autoritative Bedeutsamkeit durch die Bezeichnung als *mayor libro* (GE II. Jos.19) des römischen Dichters hervorgehoben wird. Aus den *Metamorphosen* selbst zitiert die Historiographie dann ungenau - offenbar ohne direkte Vorlage der entsprechenden lateinischen Quelle - den Vers „Separat Aonios Aotoas Phocas ab arvis“.²⁰ Unter der didaktischen Zielsetzung, eine Steigerung des Textverständnisses herzustellen, wird zu diesem Vers eine ‚Übersetzung‘ oder - besser gesagt - eine freie Übertragung in die romanische Volkssprache, „en el lenguaje de Castiella“, mitgeliefert, die da lautet „Focas departe a Tebas de Atenas“ (GE II. Jos.19). Focas, eigentlich eine Gebirgslandschaft mit Namen Phokis, von der alfonsinischen Historie jedoch als Stadt angesehen, soll, wie der Text der *General Estoria*

fortfährt, den Musenberg Parnass beheimatet haben, der zu den sieben höchsten Bergen der Welt zu rechnen und deren Zahl dem Erzähler wiederum nur aus einer Schrift des Aesculap bekannt sei. Um nun den Kreis, der die Erzählsegmente verbindet, zu schließen, konstruiert die Erzählung, dass das betreffende Buch, aus dem sich das geographische Wissen des Aesculap speise, ursprünglich aus dem Besitz des Hermes stamme (GE II. Jos.19).

Die *General Estoria* verzichtet gänzlich auf das Herstellen einer personalen Verbindung zwischen Hermes und Aesculap. Im historiographischen Text bewirkt allein der Fund des Buches, dass das Wissen des Hermes auf Aesculap kommt (GE II. Jos.20), wodurch eine *translatio sapientiae* markiert wird, die innerhalb des Fiktionsrahmens der Diegese nur über das Medium Buch als Träger verschriftlichter Wissensbestände produziert werden kann. Einem unmittelbaren Zugang zu den Schriften des Hermes steht im Fortgang der Erzählung jedoch entgegen, dass Aesculap sich nicht in der Lage sieht, diese zu entziffern. Entgegen der nahe liegenden Vermutung, dass dies etwa am hermetischen Inhalt der Texte liegen könnte, verhindert lediglich ein formales Kriterium den Zugang zum Wissen. Das Buch des Hermes ist deshalb nicht lesbar, da schlicht die bei der Abfassung verwendeten Buchstaben (*figuras*) unbekannt seien. Weil sie einer fremden Sprache entstammen, muss sich Aesculap bei der Übersetzung der Hilfe einer *mugier de Caldea* bedienen (GE II. Jos.20). Ebenso wie im Falle des Erzählers, der für etwaige Rezipienten des Erzählten zuvor den Vers des Ovid übersetzte und erläuterte, besteht auch bei den Figuren innerhalb der Erzählung ein Bedarf an Übersetzung des Fremdsprachlichen, wodurch metatextuell auf den Sekundärkode der Historiographien insgesamt referiert wird, da diese ihrerseits in der Volkssprache des Kastilischen abgefasst waren.

Neben jener durch einen Wechsel der Sprachbeherrschung angezeigten Generationenfolge kristallisiert sich in der Episode um Hermes und dessen Nachfolger Aesculap eine thematische Häufung von weiteren generationalen Bezügen heraus. So lässt sich zum einen

eine Verwandtschaftslinie vom Hermes trismegistos zu dessen göttlichen Ahn und Namensvater ziehen, zum anderen gelangt das Buch aus dem Besitz des Hermes in einer Tradentenkette von den Giganten über Hermes zu Aesculap und kommt auf Ovid, bis sogar König Alfons in der Gestalt des Erzählers in der Fiktion Kenntnis von ihm besitzt. Selbst für die Chaldäerin, die den Namen Goghgobón trägt, liefert der Text eine eigene Abstammung, aus der sich erklärt, warum gerade sie den Text des Hermes zu lesen vermag. So legt die *General Estoria* dar, dass die Herkunft der weisen Frau auf die Giganten zurückgehe und sie eine Nichte des *Nemprot* (Nimrod), des ersten bekannten Königs auf Erden, sei (GE II. Jos.20). Ihre Herkunft aus Chaldäa und die halbgöttliche Abstammung deuten bereits darauf hin, dass es sich bei ihr genauso wie bei der Tochter des Espan, Liberia, um eine Sternkundige handeln wird, der in Bezug auf die Strukturierung der Erzählung die Funktion zukommt, Geschichte dort fortschreiben zu können, wo keine direkt belegbare verwandtschaftliche Sukzession besteht, mithilfe derer eine lineare Fortsetzung begründet werden könnte. Als Übersetzerin hat sie die Rolle einer Mittlerfigur inne und wird so zu einem zweiten Mittler eines primär im Schrifttext des Buches von Hermes tradierten Wissens, das - wenn auch auf Umwegen - früher oder später in den Wissensfundus des Herrschenden eingeht.

Wie schon das Fortschreiben eines von Blumenberg aufgrund seiner „Variationsfähigkeit“ als literarisch generell offenen Mythos (40) oben am Beispiel der Mythologeme der Herkulesepisode belegen konnte, wird hier der Mythos des Hermes anhand des Zusammentreffens von Aesculap und der Tochter der Giganten Goghgobón auf neuartige Erzählteile hin ausgeweitet, die innerdiegetisch ferner die „Mythisierung d[er] Rezeptionsgeschichte“ (688) von Texten in sich aufnehmen. So zeigt sich Aesculap mit dem im Prolog der *General Estoria* als Voraussetzung für den Erwerb von Wissen notwendigen Kriterium der Neugier ausgestattet, als er zunächst fragt [...] *que de cuáles de todos los linages de las generaciones de los gigantes fueran aquellas figuras, ca munchas fueran las generaciones de los gigantes* (GE II. Jos.20) und sich folglich sehr um ein Wissen bemüht, welches sich spezifisch auf Generationen und

generationale Verbindungen konzentriert. Er verwickelt die Chaldäerin in ein Gespräch, das paradoxerweise in Form einer fingierten Mündlichkeit gehalten ist und in dessen Rahmen wiederum ein in der Fiktion verschriftlichter Text zum Gesprächsgegenstand erhoben und ein Wissenwollen um generationale Zusammenhänge zum Mittelpunkt gemacht wird. Goghobón beantwortet die Ausgangsfrage des Aesculap schließlich wie folgt:

Estas figuras letras fueron de los gigantes míos parientes de cuyo linage yo vengo [...]. E estas figuras coñosco yo muy bien, ca só del so linage, e sé por cierto que los fijos e los nietos d'éstos ovieron verdaderamente el saber d'ellos. E ellos fueron los primeros omnes que mesuraron los cursos de las estrellas e los movimientos de los cielos e lo sopieron todo, e coñocieron el poder e las naturas de los cuatro elementos. E sepas que éste fue el linage de los gigantes, a quien dio dios fuerça e poder e saber de fazer en este mundo grandes cosas e maravillosas, assí como es derecho e pertenece a aquellos a quien lo dios da. (GE II. Jos.20)

Hiermit wird ein universaler und göttlicher Ursprung allen Wissens propagiert, da sich hinter den Giganten, die ihr Wissen an die Menschen weitergaben, die Letztpräsenz eines Gottes entbirgt, welcher als Urheber aller Dinge überhaupt erst das Wissen zu den Giganten und somit in die Welt gebracht hat. Wenn also ein späterer Herrscher in den Besitz entsprechenden Wissens gelangt, dies richtig zu deuten und es weise für seine Herrschaft zu nutzen vermag, so fällt ihm nicht nur in Analogie von himmlischem und irdischem Autor die Diskursmacht in seinem Reich zu, sondern es lässt sich seine auf Wissen basierende Herrschaft auf eine göttliche Legitimierung zurückführen. Dort, wo die von Alfons X. in Auftrag gegebenen Historiographien eine derartige Konstellation literarisch inszenieren, wird sichtbar, in welchem Maße jene Texte die Herrschaftslegitimierung des kastilischen Monarchen untermauern.

BERIT SKOCK

¹ Zur komplizierten Editions-geschichte der *Estorias Alfons'* des Weisen vgl. Fernández-Ordóñez *Historiografía*. Hier sei insbesondere auf Probleme bei der Herausgabe der EE in der als *Primera Crónica General de España* titulierten Edition des Menéndez Pidal hingewiesen, dessen Ausgabe jedoch mangels Alternative auch für diesen Artikel zugrunde gelegt wird.

² Cárdenas konnte aufzeigen, dass in sämtlichen Prologen der von Alfons in Auftrag gegebenen Werke die Verwendung der dritten Person Singular (erg. im Munde einer anonymen Sprechinstanz) die häufigste Form darstellt, um auf die Autorschaft des Königs zu verweisen (*Literary Prologue* 463)

³ Eine mögliche Aufschlüsselung dessen, welche historischen Persönlichkeiten mit dem Adjektiv *sabio* attribuiert werden und wer sich hinter dem Begriff der „*sabios*“ verbergen könnte, liefert Rubio Álvarez (48-49).

⁴ „*Syllaba*“ kommt in diesem Kontext vermutlich am ehesten dem Morphem im Sinne einer bedeutungstragenden Einheit gleich.

⁵ „*Partes*“, übersetzt also Teile, sind hier mit großer Wahrscheinlichkeit als *partes orationis* aufzufassen. Zur Bedeutung der Rhetorik für die alfonsinischen Historiographien vgl. Fraker 2006.

⁶ Vgl. hierzu im Prolog der *Historia de rebus Hispanie* des Rodrigo Ximénez de Rada: „Ceterum ne desidia sapiencie inimica itinera studii occultaret, illi, qui pro luce sapienciam habuerunt et eam rebus omnibus pretulerunt, figurales litteras inuenerunt, quas in syllabas congesserunt ut hiis compingerent dictiones, quibus ut ex trama et stamine quasi a textentibus oratio texeretur, et per hec futuris seculis preterita ut presencia nunciarent et vigilata studia arcium liberalium et officia mechanica utiliter adinuenta scriptura posteris conservarent.“

⁷ Vgl. Platon, *Cratylus* 424e-425a: „καὶ ἐν ἐπὶ ἓν, οὗ ἂν δοκῆ δεῖν, καὶ σύμπολλα, ποιῶντες ὁ δὴ συλλαβὰς καλοῦσιν, καὶ συλλαβὰς αὖ συντιθέντες ἐξ ὧν τὰ τε ὀνόματα καὶ τὰ ῥήματα συντίθενται [...]“

⁸ Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Super cantica canticorum* 36.Iii 25-26: „Sunt namque qui scire volunt eo fine tantum, ut sciant: et turpis curiositas est“.

⁹ Vgl. Arist., *Met.* 1.980a: „Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει“. Dieses Diktum fand ebenfalls Eingang in das Werk Plinius' des Älteren, vgl. *Nat. Hist.* Xii.v.11: „[...] est natura hominum novitatis avida“. Der Bezug der Stelle zu Aristoteles wurde erstmals von Rico (123) festgestellt.

¹⁰ Vgl. Augustinus, *De libero arbitrio*, Iii.13.36,127: „Omnis natura in quantum natura est bona est“.

¹¹ Dyer versucht, das Gesamtwerk der historiographischen Text über die Autorfigur und gemäß aristotelischer Kategorien zu deuten: „Alfonso X played the dual roles as actor and author of history. He was the *auctor* of historical writings in the sense that he was the motivating agent of the text - that is, the ‚efficient cause‘. His sources constituted the ‚material cause,‘ his literary style and structure were the ‚formal cause,‘ and his objective in writing would be the ‚final cause.‘“ (141)

¹² Vgl. hierzu auch GE I.11,32, wo sich eine inhaltlich gleichgerichtete Herkulesepisode findet. Zu *sabio* als Attribut Espans und Caesars vgl. Cárdenas 11.

¹³ Vgl. Sen., *De const. sap.* 2.1: „[Ulixen et Herculem] enim Stoici nostri sapientes pronuntiauerunt, inuictos laboribus et contemptores voluptatis et victores omnium terrorum.“

¹⁴ Der alfonsinische Text recurriert hier auf die *Dedicatio* der *Chronica minora* des Isidor von Sevilla.

¹⁵ Diese Feststellung muss allerdings dahingehend relativiert werden, als dass zwar ein Teil des besagten Kapitels auf Sueton zurückgeht, der größere Kontext der Episode jedoch, wie im Erzählerkommentar behauptet, durchaus vor dem Hintergrund von Lucans *De bello civili* gelesen werden kann.

¹⁶ Vgl. Suet., *Div. Jul.* 7: „Etiam confusum eum somnio proximae noctis - nam uisus erat per quietem stuprum matri intulisse - coiectores ad amplissimam spem incitauerunt arbitrium terrarum orbis portendi interpretantes, quando mater, quam subiectam sibi uidisset, non alia esset quam terra, quae omnium parens haberetur“.

¹⁷ Vgl. Suet., *Div. Jul.* 7: „Quaestori ulterior Hispania obuenuit; ubi cum mandatu pr(aetoris) iure dicundo conuentus circumiret Gadisque uenisset, animaduersa apud Herculis templum Magni Alexandri imagine ingemuit et quasi pertaesus ignauiam suam, quod nihil dum a se memorabile actum esset in aetate, qua iam Alexander orbem terrarum subegisset, missionem continuo efflagitauit ad captandas quam primum maiorum rerum occasiones in urbe.“

¹⁸ Vgl. „E por que ell [i.e. Espan] era omne que amaua iusticia e derecho e fazie bien a los hombres, amauan le todos tanto, que assi cuemo Hercules se apoderaua de la tierra por fuerça, assi este se apoderaua della por amor.“ (EE 9,11)

¹⁹ Vgl. Paulus Orosius, *Historia* Vi.20,5: „Nam cum primum, C. Caesare auunculo suo interfecto, ex Apollonia rediens urbem ingrederetur, hora circiter tertia repente liquido ac

puro sereno circulus ad speciem caelestis arcus orbem solis ambiit, quasi eum unum ac potissimum in hoc mundo solumque clarissimum in orbe monstraret, cuius tempore uenturus esset, qui ipsum solem solus mundumque totum et fecisset et regeret.“

²⁰ Jener Vers Ovids, auf den hier Bezug genommen wird, lautet im Original: „Separat Aonios Oetaeis Phocis ab arvis“ (Ov. Met. I,313).

Bibliographie

- Augustinus, Aurelius. *De libero arbitrio - Der freie Wille: Zweisprachige Ausgabe*. Hrsg. und übers. v. Johannes Brachtendorf. Paderborn et. al.: Schöningh, 2006.
- Alfonso X el Sabio. *General Estoria: Segunda Parte*. 2 Bde. Hrsg. v. Belén Almeida, und Borja P. Sánchez-Prieto. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2009.
- _____. *General Estoria: Primera Parte*. Hrsg. v. Borja P. Sánchez-Prieto. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2001.
- _____. *Prosa Histórica*. Hrsg. von Benito Brancaforte. Madrid: Cátedra, 1990.
- _____. *Primera Crónica General de España*. 2 Bde. Hrsg. v. Ramón Menéndez Pidal, und Diego Catalán. Madrid: Editorial Gredos, 1977.
- Almazan, Vincent. *Lucan in der Primera Crónica General und der General Estoria Alfons des Weisen: Ein Beitrag zur Geschichte der frühen spanischen Prosa*. Windsor, Ontario: Univ. of Windsor Press, 1963.
- Aristoteles. *Aristoteles' Metaphysik. Griechisch-deutsch*. Hrsg. v. Horst Seidl. Übers. v. Hermann Bonitz, und Horst Seidl. Hamburg: Meiner, 1978.
- Bernard von Clairvaux. „Sermones super cantica canticorum.“ Hrsg. v. Jean Leclercq, Charles H. Talbot, und Henri M. Rochai. *S. Bernardi Opera Vol. Ii*. Rom: Editiones Cistercienses, 1958.
- Barthes, Roland. *Am Nullpunkt der Literatur. Literatur oder Geschichte. Kritik und Wahrheit*. Übers. v. Helmut Scheffel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.
- Blumenberg, Hans. *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- Cárdenas, Anthony J. „The Myth of Hercules in the Works of Alfonso X: Narration in the *Estoria de España* and in the *General Estoria*.“ *Bulletin of Hispanic Studies* 74.1 (1997): 5-20.

- ____. „The Literary Prologue of Alfonso X: A Nexus between Chancery and Scriptorium“ *Thought* 64.4 (1985): 456-467.
- Certeau, Michel de. *L'Écriture de l'histoire*, Paris: Gallimard, 1975.
- Dyer, Nancy Joe. „Alfonsine Historiography: The Literary Narrative.“ *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance*. Hrsg. v. Robert I. Burns. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990. 141-158.
- Fernández-Ordóñez, Inés. „La historiografía alfonsí y post-alfonsí en sus textos. Nuevo panorama“ *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale* 18-19 (1993-94): 101-132.
- ____. *„Las Estorias de Alfonso el Sabio*. Madrid: Ediciones Istmo, 1992.
- Foucault, Michel. *L'Ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971. Nachdr. 2010.
- Fraker, Charles F. „Rhetoric in the *Estoria de Espanna* of Alfonso el Sabio.“ *Talia dixit* 1 (2006): 81-104.
- Isidor von Sevilla. *Historia gothorum: Chronica minora saec. Iv. V. Vi. Vii*. Hrsg. v. Theodor Mommsen. München: Monumenta Germaniae Historica, 1981.
- Lucan. *M. Annaei Lucani de bello civili libri X*. Hrsg. v. D. R. Shackleton Bailey. Stuttgart: Teubner, 1988.
- Minnis, Alastair J. *Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988.
- Ovid. *P. Ovidii Nasonis metamorphoses*. 2. Auflage. Hrsg. v. William S. Anderson. Leipzig: B. G. Teubner, 1998.
- Paulus Orosius. *Pauli Orosi historiarum adversum paganos: Libri Vii*. Hrsg. v. Karl Zangemeister. Hildesheim: Georg Olms, 1967.
- Platon. „*Cratylus*.“ Hrsg. v. E. A. Duke et. al. *Platonis opera: Tomus I*. Oxford: Calderon Press, 1995.

- Plinius maior. *Natural History: Volume Iv*. Hrsg. und übers. v. Harris Rackham. Cambridge, London: William Heinemann, 1968.
- Rico, Francisco. *Alfonso el Sabio y la General Estoria: Tres lecciones*. 2. Auflage. Barcelona: Ariel, 1984.
- Rodrigo Ximénez de Rada. *Roderici Ximenii de Rada historia de rebus Hispanie sive historia gothica*. Hrsg. v. Juan F. Valverde. Turnhout: Brepols, 1987.
- Rubio Álvarez, Fernando P. „Andanzas de Hércules por España, según la *General Estoria* de Alfonso el Sabio.“ *Archivo hispalense: Revista histórica, literaria y artística* 24.75 (1956): 41-56.
- Seneca, Lucius Annaeus. „De constantia sapientis.“ Hrsg. v. Abel Bourgery, und Manfred Rosenbach. Übers. v. Manfred Rosenbach. *Dialoge I - Vi: De providentia. De constantia sapientis. De ira. Ad Marciam. De consolatione* Darmstadt: WBG, 1980.
- Schlieben, Barbara. *Verspielte Macht: Politik und Wissen am Hof Alfons' X. (1252-1284)*. Berlin: Akademie Verlag, 2009.
- Sueton. „C. Suetonii Tranquilli De vita caesarum libri Viii.“ Hrsg. v. Maximilian Ihm. C. *Suetonii Tranquilli Opera*. Leipzig: Teubner, 1907.

DAGMAR SCHLÜTER

**Imprudens gens Scottorum, rerum suarum obliuiscens
Narrative Konstruktionen von Generation und Gedächtnis
am keltischen Rand Europas¹**

(Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg)

*My paper discusses the nexus between genealogy and remembrance on the so-called Celtic fringe. I will focus primarily on the *origines gentis* narrations of Wales and Ireland, on how they are embedded in their respective manuscript contexts and on whether this may elucidate how genealogy was perceived within these texts. Wales and Ireland do not share a common Celtic origin narrative, rather, the Welsh claim descent from the Trojans, while the Irish migrations resemble these of the children of Israel. As different as they may seem, both texts share a desire to push the country's and the people's origins until the farthest recess of history by means of constructing a codicogenealogical narration of identity. The paper will be concluded with a curious mixture of inward and outward perspective on Wales assumed by the Anglo-Norman cleric Gerald of Wales (*Gerald de Barri*), commenting on the importance of genealogies and their remembrance for Welsh society.*

Imprudens gens Scottorum, rerum suarum obliuiscens, das unkluge Volk der Iren, das seine Geschichte vergisst (*Corpus Genealogiarum Hiberniae* 192): So beschreibt der irische Kleriker und König von Munster Cormac mac Cuilennáin im 9. Jahrhundert seine Landsleute.² Damit scheint nun der irischsprachige Teil des keltischen Randes von Europa bei oberflächlicher Betrachtung eher wenig geeignet für Fragen nach der narrativen Konstruktion von Generation und Gedächtnis zu sein. Dass dem aber nicht so ist, soll kaleidoskopartig im Folgenden anhand von Ursprungserzählungen aus Wales und Irland gezeigt werden. Vervollständigt werden soll die Binnenperspektive keltischsprachiger Gebiete mit einer kuriosen Mischung aus Innen- und Außenperspektive in den Ansichten eines der umtriebigen Kleriker des 12. Jahrhunderts. Ge-

meint ist hier Giraldus Cambrensis, der Anglo-Normanne Gerald de Barri, der je nach politischem und kirchenpolitischem Gutdünken eine Innen-, aber auch eine Außenperspektive auf den Zusammenhang von Generation und Gedächtnis in Wales einnimmt. Wie wichtig das Erzählen von Erinnerung ist, wird gerade in der irischen Tradition des Mittelalters auf verschiedenen Ebenen ausgedrückt. Ich möchte hier nur das wahrscheinlich bekannteste Beispiel anführen. In der *Acallam na Senórach*, dem Gespräch der Alten, einem monumentalen kompilatorischen Text aus dem 12. Jahrhundert, trifft der heilige Patrick auf seinem Missionszug durch Irland auf drei Krieger, Überbleibsel der *flan*, eines vorchristlichen Kriegerbundes, dessen Blütezeit in der mittelalterlichen Chronologie in das 3. Jahrhundert datiert wird, die wie durch ein Wunder bis zur Zeit der Christianisierung Irlands überlebt haben. Der Heilige beginnt nun, sie über die irische Vergangenheit zu befragen, wird aber gleichzeitig von Zweifeln geplagt, wie sich das gerade entstehende religiöse Leben und die Geschichten der Alten vereinbaren lassen. Da erscheinen ihm seine Schutzengel und sagen:

A anum, a naeimchléirigh! ar siat, „ní mó iná trian a scél innisit na senlaeich út ar dáigh dermait 7 dichuimhne [orra – Fr 7a]. Ocus scribthar [na scéla sin – Fr. 7a] letsa i tamlorguibh filed 7 i mbriat[h]raib ollaman, ór budh gairdiugudh do dronguibh 7 a degdáinib deridh aimsire éisdecht frisna scéluib sin. (Acallamh na Senórach 9: 297–302).

Dear holy cleric, they said, „these old warriors tell you no more than a third of their stories, because their memories are faulty. Have these stories written down on poets' tablets in refined language, so that the hearing of them will provide entertainment for the lords and commons of later times. (Tales of the Elders of Ireland 12).

Dieser kurze Auszug macht drei Dinge deutlich: zum einen erhellt er schlaglichtartig die grundlegende Wichtigkeit der Erinnerung für die

und in der irischen Textkultur, gleichzeitig betont er aber auch das in der menschlichen Erinnerung inhärente Vergessen, das nur durch das schriftliche Bewahren, das narrative Festhalten eben, besiegt werden kann. Und als dritter Punkt, für Irland, für die Entstehungszeit des Textes im 12. Jahrhundert ganz besonders wichtig: die religiös durch den Rückgriff auf Irlands bedeutendsten Heiligen erfolgte Legitimierung des engen Zusammenhangs zwischen der Kultivierung von Erinnerung und der irischen Kirche.³ Interessant ist das deshalb, weil gerade dieser enge Zusammenhalt im 12. Jahrhundert, zur Entstehungszeit des Textes also, aufbricht und das Erschaffen von Textkultur von den Klöstern auf die Gelehrtenfamilien übergeht.⁴ Damit wird hier etwas erschaffen, was man mit Jan Assmann als ‚kontrapräsentischen Mythos‘ bezeichnen könnte, ein Mythos also, der „das Fehlende, Verschwundene Verlorene an den Rand Gedrängte [hervorhebt]“ und „den Bruch zwischen „einst“ und „jetzt“ [bewusst macht]“ und damit „die Gegenwart aus den Angeln [hebt]“ (Assmann 79). Und das ist nur einer der durchaus zahlreichen Belege dafür,⁵ wie grundlegend Erinnerung in zumindest einem Teil des keltischen Randes von Europa ist. Wiewohl hier also ein reiches Feld den Forschungen zum kulturellen Gedächtnis zur Ernte bereit stünde, befindet sich dieses Forschungsparadigma in der Diskussion der volkssprachlichen und lateinischen Textkulturen von Irland, Wales und Schottland noch ganz am Anfang.⁶ Wenn im Folgenden nun in einigen grundsätzlichen Bemerkungen das Verhältnis von Generation und Gedächtnis in den Gebieten des keltischen Randes von Europa diskutiert werden soll, so seien ganz zu Beginn noch einige Anmerkungen zum heuristischen Wert des Begriffs des keltischen Randes gemacht. Der Begriff des keltischen Randes oder des *Celtic fringe* ist vor allem in der englischsprachigen akademischen Diskussion wohl bekannt und hat sich zweifelsohne als eine nützliche Kurzreferenz für Irland, Wales und Schottland erwiesen. Die Nützlichkeit des Begriffs endet aber da, wo sie beginnt, „suggeriert“ er doch:

eine Gemeinsamkeit von Wales, Schottland und Irland, die so natürlich nicht gegeben war. Alle drei Länder waren sich ihrer eigenen jeweiligen Sprachen, Rechtsgewohnheiten, politischen Struktur [sic!] durchaus bewusst. Aber dies bezog sich auf das jeweilige Land und von einem gemeinschaftlichen keltischen Gefühl kann keinesfalls die Rede sein. Der Begriff „Fringe“ ist zudem von einer englisch-europäischen Perspektive geprägt, für die die keltischen Länder rückständig und barbarisch waren, auch dies eine ungerechtfertigte Unterstellung. (Plassmann, *Normannen* 289).

Allerdings teilen Irland und Schottland durchaus bis weit in das Hochmittelalter hinein eine gemeinsame Gelehrtentradition, eine gemeinsame Literatursprache gar. Erst im zwölften Jahrhundert beginnt sich die gesprochene Volkssprache in Irland und Schottland auseinander zu entwickeln, wie an den sogenannten „Gaelic notes“ im *Book of Deer*, einer schottischen Handschrift des 12. Jahrhunderts, deutlich wird.⁷ Gemeinsamkeiten sind also durchaus vorhanden, die aber nicht über die von Plassmann angesprochenen Unterschiede hinweg täuschen sollen. Als Beispiel hierfür wäre etwa der unterschiedliche Umgang mit den anglo-normannischen Expansionsbestrebungen des 12. Jahrhunderts zu nennen. Zwar sind bereits 1093, 27 Jahre nach der Schlacht von Hastings, die Tage der Unabhängigkeit vom englischen Nachbar in Wales gezählt, allerdings dauert es dann aber doch überraschend lange, bis das Land tatsächlich erobert und vollständig unterworfen ist: *But the Welsh showed remarkable resourcefulness and resilience. For almost two centuries they survived and even, periodically, flourished.* (Davies, *Age* 401).

In Irland hingegen ist die anglo-normannische Intervention wenigstens in Teilen auf ein beziehungsreiches Amalgam aus kirchen- und realpolitischen Interessen zurückzuführen. Die päpstliche Bulle *Laudabiliter*, so sie denn authentisch ist,⁸ gibt Heinrich II. schon 1151 das Recht zur Intervention in Irland, vorgeblich um die Grenzen des Glaubens zu erweitern, „ad dilatandos terminos ecclesiae“ (Giraldus Cam-

brensis, *Expugnatio Hibernica*, liber II, cap. 5), wie es heißt. Die Anfänge anglo-normannischer Intervention in Irland 18 Jahre später sind aber schlussendlich auf ein Eingreifen in innerirische Konflikte auf Bitten des in England exilierten Königs von Leinster, Diarmait mac Murchada, zurückzuführen. Ist das Verhältnis zwischen England und den westlich angrenzenden Gebieten also am nachhaltigsten durch die schlussendliche Eroberung geprägt, so ist die Beziehung zwischen England und seinem nördlichen Nachbarn Schottland im Gegensatz dazu als *[d]omination [...] without conquest* charakterisiert worden (Davies, *Domination* 6). Zwar gibt es auch militärische Konflikte, von denen die Schlacht der Standarte 1138 wohl den nachhaltigsten Eindruck auf die zeitgenössischen englischen Historiographen gemacht hat,⁹ auf der anderen Seite ist aber David I., König der Schotten, dem Aelred von Rievaulx die Zähmung der barbarischen schottischen Horden zuschreibt, am englischen Königshaus erzogen worden. In geographischer Hinsicht schließlich hat die Bezeichnung „keltischer Rand“ sicherlich ihre Berechtigung; allerdings ist, wie von Alheydis Plassmann ausgeführt, Vorsicht geboten, mit dieser Randlage auch eine Randständigkeit der keltischsprachigen Gebiete begründen zu wollen (Plassmann, *Normannen* 289–290), entspringt sie doch in weiten Teilen der Darstellung der Iren, Schotten und Waliser in der anglo-normannischen Historiographie des 12. Jahrhunderts (Gillingham). Insofern wäre der Terminus keltischsprachiger Rand Europas wohl zutreffender. Wie wenig man sich nämlich in Irland und Wales als am Rand befindlich wahrnimmt, wird besonders in den Ursprungserzählungen der beiden Länder deutlich, die in jeweils unterschiedlichen Realisierungen einen Anschluss von der Peripherie ans Zentrum suchen. Der walisische Ursprungsmythos ist im Grunde genommen eine Trias von Texten, die immer weiter fortgeschrieben wird und damit die walisische Vergangenheit immer tiefer in der Weltgeschichte verankert. Beginnend mit der *Ystoria Daret*, die Historia des Dares, der walisischen Übertragung von Dares Phrygius' *De Excidio Troiae Historia*,¹⁰ über die kymrische Adaptation von Geoffrey of Monmouths *Historia Regum Britanniae*, walisisch *Brut y Brenhinedd*,¹¹ der Chronik der Könige, wird die Generationenabfolge bis hin zur *Brut y Tywysogion*,

der Chronik der walisischen Herrscher von 682 an, fortgeführt. Damit wird ein Überblick über die walisische Geschichte vom Anbeginn der Welt bis zum Verlust der walisischen Unabhängigkeit 1282 aufgespannt (Roberts, „Historical Writing“ 246).¹²

Dass dieses *panorama of Welsh history* (Roberts, „Historical Writing“ 247) auch so verstanden wurde¹³ und vom Publikum als solches rezipiert werden sollte, wird bei der Betrachtung des Manuskriptkontexts deutlich. Die drei Texte treten immer in Überlieferungsgemeinschaft auf. Darüber hinaus enthalten die Texte das, was als „cyclic signals“ beschrieben wurde und damit die Texte auch auf intertextueller Ebene miteinander verbindet (Poppe, *Cycles* 36).¹⁴ *Cyclic signals* sind Textpassagen, die sich implizit oder explizit durch Titelnennung auf das Vorangehende oder Folgende beziehen und so Kontinuität zwischen den Texten ermöglichen:

The entry linking *Brut y Tywysogion* to *Brut y Brenhinedd* refers to *Cadwaladr ap Cadwallon*, ‘the last king that was over the Britons’ and his going to Rome, which takes up the Brut’s closing account of Cadwaladr. *Brut y Brenhinedd* begins with a summary of the Trojan war and Aeneas’ flight to Italy, as does Geoffrey’s narrative. (Poppe, *Cycles* 36).

Ebenso wie die Transmission in Überlieferungsgemeinschaft signalisieren auch diese Passagen, dass die Texte als Ganzes zu rezipieren sind. Eine Untersuchung dieser Text-Trias mit all ihren methodologischen und kodikologischen Implikationen ist bislang allerdings in der Forschung auf wenig Enthusiasmus gestoßen. Die Editionsfrage der *Ystoria Daret* ist eher unbefriedigend, ein Schicksal, das sie im Übrigen mit der lateinischen Vorlage teilt (Jäcke 31), so dass in Bezug auf Einzelheiten noch eine gewisse Vorsicht und Zurückhaltung geboten ist. Man kann aber sagen, so wie es Erich Poppe getan hat, dass, wenn der *Ystoria Daret* ein Text folgt, dieser die *Brut y Brenhinedd* ist (Poppe, *Matter* 262).¹⁵ Das ist insofern vielleicht nicht überraschend, als das

gleiche Phänomen auch bei den jeweiligen Vorlagen, der *De Excidio Troiae Historia* und der *Historia Regum Britanniae* der Fall ist (Clark 217).¹⁶ Für die walisische Textkultur ist es aber insofern wichtig, da die Übertragung der *Historia Regum Britanniae* wohl überhaupt erst der Anlass für die Übertragung der *Ystoria Daret* gewesen ist: *the Welsh versions of the text, Ystoria Dared, have no independent value and appear to have been translated solely as an introduction to Brut y Brenhinedd.* (Roberts, *Historical Writing* 246).¹⁷ Das scheint mir äußerst aufschlussreich für unsere Thematik der Verknüpfung von Generation und Gedächtnis, da hier eine ansonsten in der walisischen Geschichte vorhandene Leerstelle in der Generationenfolge narrativ aufgefüllt wird. Die walisische Konstruktion einer narrativen Identität geht also stringent und konsequent vor.

Aber auch die walisische Adaptation mit ihrer Koppelung an *Brut y Brenhinedd* übernimmt das Paradoxon anderer von der *De Excidio Troiae Historia* ausgehender Zyklisierungen, einem essentiell nicht genealogisch orientierten Text durch den kodikalen Zusammenschluss eine neue, genealogische Bedeutung zu verleihen: *For by codicologically linking Dares to origin narratives [...] medieval compilers recast a text which, by itself, was patently non-genealogical in form and orientation.* (Clark 207). Dabei trifft eine Entwicklung, die Frederick N. Clark als „genealogical turn“ beschrieben hat, auf neue Wege in der zeitgenössischen Handschriftenproduktion und -gestaltung: *[T]he primacy accorded [to] textual compilation ensured that the very assembling of texts in codices was itself a project genealogical in nature, every bit as significant as the composition of “new” genealogical narratives like the HRB.* (Clark 212).

Die *Historia Regum Britanniae* scheint allerdings auch nicht unbedingt eine offensichtliche Wahl in dieser narrativen Konstruktion walisischer Identität zu sein, bedenkt man die langen Diskussionen um Geoffreys politische Stoßrichtung, um die Fragen, ob er pro-normannisch oder ob er pro-keltisch¹⁸ orientiert gewesen sei.¹⁹ Michael Faletta hat zuletzt argumentiert, Geoffrey gehe es wie seinem Zeitgenossen William of Malmesbury darum, die normannische Eroberung von Wales

zu legitimieren „by creating and perpetuating textual myths of the innate defeatedness – and the inevitable defeatability – of the British people.“ (Faletra 82). Im Unterschied dazu hat John Gillingham betont, dass die *Historia Regum Britanniae* nicht nur als ein Gegenentwurf zum – nicht nur von William of Malmesbury – gezeichneten Bild der Waliser als Barbaren dienen könne, sondern auch Geoffreys Patron, Robert von Gloucester, und dessen Bündnissen mit den Walisern in politischer Hinsicht nützlich gewesen sein könne. Damit wäre die *Historia Regum Britanniae* sowohl für die Waliser als auch für die Anglo-Normannen attraktiv gewesen (Gillingham 19–39).²⁰ Der genealogische Rückbezug auf die Trojaner, wie ihn die Abfolge von *Ystoria Daret*, *Brut y Brenhinedd* und *Brut y Tywysogion* narrativ ausgestaltet, war in Wales wohl „a learned development, which was not part of the origin myth of the Britons“ (Roberts, „Geoffrey of Monmouth“ 34). Daher sind vor dem 12. Jahrhundert Bezüge auf die Trojaner im walisischen Schrifttum eher rar gesät, wie auch überhaupt die trojanische Abstammung unter den zeitgenössischen walisischen Gelehrten nicht unumstritten war: „belief in the Britons’ descent from Troy was controversial in pre-Norman Wales“ (Pryce 789). Unter Umständen hat die Übertragung von Geoffreys von Monmouth Vorlage ins Walisische in der walisischen Gelehrtenkultur des Mittelalters überhaupt erst den Impetus für eine größere Akzeptanz der genealogischen Rückkopplung an die Trojaner geliefert: „One explanation for this may be that the Trojan origin legend only became widely accepted among Welsh poets after the appearance from the early thirteenth century onwards of Welsh translations, known as *Brut y Brenhinedd*, of Geoffrey of Monmouth’s *Historia Regum Britanniae*“ (Pryce 788).

Die Trias der walisischen Ursprungserzählungen übernimmt also nicht nur einen neuen Rückbezug auf eine trojanische Identität, sondern verankert diese Identität, wie auch in den lateinischen Vorlagen geschehen, auch noch soweit als möglich nahtlos in der Vergangenheit.²¹ In manchen Handschriften wird diese Generationenfolge noch weiter, also über die Vorlagen hinausgehend, nach hinten in die Vergangenheit getrieben. Dort ist die *Brut y Tywysogion* mit einem weiteren

Text gekoppelt, nämlich die walisische Bearbeitung des *Promptuarium Bibliae* des Petrus Pictaviensis, der sogenannten *Y Bibyl Ynghymraec*.²² Dieser Text ist eine Zusammenfassung biblischer Geschichte von der Erschaffung der Welt bis hin zu den Aposteln.²³ In seiner Schlusssequenz enthält er eine Passage, die explizit die Generationenfolge der darauf folgenden Texte aufspannt:

A mab y hwnnw [i.e. Ancisses] vv Eneas Ysgwydwynn. Ac am hwnnw a'y etiued y traethir yn Ystoria [y] Brut. Ylus vab Tros a vv vrenhin Troya, ac a edeilawd Ylium dinas, ac a'y henwis o'y henu ehun. Ac y hwnnw y bu vab Laomedon vab Ylus. Ac y hwnnw y bu vab Priaf, vrenhin Troya. Ac am hwnnw a'y etiued y traethir yn Ystoria Daret. (Jones 1940, 63 zit. nach Poppe, „Matter“ 264)

And a son of his [i.e., Ancisses] was Aeneas Whiteshield. And *Ystoria y Brut* [i.e. *Brut y Brenhinedd*] treats of him and of his progeny. Ylus, son of Tros, was king of Troy, and he built the town Ylium and named it from his own name. And Laomedon, son of Ylus was a son of his. And Priaf, king of Troy, was his son. And *Ystoria Daret* treats of him and his progeny.²⁴

Mit dem Rückgriff auf den Troja-Mythos ordnet sich die walisische Tradition also in eine in Westeuropa vorherrschende Strömung ein,²⁵ die so unterschiedliche Völker wie die Franken und die Habsburger auf die Trojaner als Vorfahren zurückgreifen lässt.

Anders aber in Irland: „Nicht alle wollten Trojaner sein, aber alle konnten es“ schreibt Kordula Wolf (187). Die irische Ursprungsmythos hingegen setzt die Emphase genau entgegengesetzt: Alle konnten Trojaner sein, aber nicht alle wollten es. Zwar sind die Iren die ersten, die

bereits im 10. Jahrhundert Dares Phrygius in eine Volkssprache übersetzen,²⁶ allerdings findet er dort keinen Anklang als Ursprungserzählung, der genealogische Anschluss an die Trojaner wird hier also nicht gesucht.²⁷ Relevanter für die mittelalterliche irische Gelehrtenkultur ist vielmehr die typologische Rückbindung an den Topos des Auszugs der Kinder Israel. So entsteht im 11. Jahrhundert das monumentale *Lebor Gabála Éirenn*, das Buch der Einnahme Irlands, als *both an inward and an outward-looking book* (Carey, „Native Elements“ 47), das auf indigen-keltische Elemente wie auch auf klassische Gelehrsamkeit zurückgreift. *Lebor Gabála* greift zwar auch das Motiv der Wandersage auf, realisiert es aber auf völlig andere Weise.²⁸ Das Schicksal der Gaelen, der Iren, wird mit dem des Volkes Israel synchronisiert.²⁹ Die Iren sind also beim Bau des Turms von Babel dabei, wo die irische Sprache aus dem entsteht, „was von jeder Sprache das beste war“ (*a mba ferr iarum do cach bérlu*) (*Auraicept na n-Éces* 48), wie es ein anderer irischer Text, *Auraicept na n-Éces*, formuliert, werden aus Ägypten vertrieben und erreichen über Skythien schließlich Spanien, von wo aus sie eines Tages die irische Insel sehen. Sie brechen gen Irland auf und es gelingt ihnen schließlich, die Herrschaft über die bisher dort herrschenden *Túatha Dé Danann* zu erringen. Das *Book of Leinster*, die umfangreichste der frühen irischen Handschriften in der Volkssprache,³⁰ setzt das *Lebor Gabála* mit zwei weiteren Texten fort, *De flathiusaib Hérend* (Über die irischen Herrscher) und *De flathiusaib 7 amseraib Hérend iar creitim* (Über die irischen Herrscher nach der Christianisierung), die zwar nicht mehr so narrativ ausgestaltet sind wie der ihnen vorangehende Text, die aber die dichte Reihung der irischen Könige³¹ bis in die Gegenwart der Kompilation fortsetzen³² und damit die irische Geschichte fest mit dem Anbeginn der Welt verankern. Eine kodikologisch-narrative Zyklisierung von Genealogie wird also sowohl in Wales als auch in Irland durchgeführt.

Die mittelalterliche irische Gelehrtenkultur nimmt aber mit ihrer narrativen Realisierung eines Nationalgedächtnisses³³ insoweit eine außergewöhnliche Rolle ein, als dass sie eben nicht auf den Trojanermythos zurückgreift, obwohl ja die erste volkssprachliche Adaptation

des Dares Phrygius aus Irland stammt. Zwar findet sich in der im *Book of Leinster* überlieferten Rezension des Textes eine Passage, die die Ereignisse des Trojanischen Kriegs mit der Weltgeschichte synchronisiert (*Book of Leinster*, 4: 1081), zwar beginnt der irische Text mit einer genealogischen Verortung der Griechen und der Trojaner (*Book of Leinster*, 4: 1063–1064), ansonsten wird das genealogische Potential, das der Bericht über die Zerstörung Trojas und die daran anschließenden Wanderungen bieten könnte, nicht ausgenutzt.

Es mag manchem müßig erscheinen, über die Gründe für das fehlende Anknüpfen an das trojanische Identifikations- und Konstruktionsangebot in Irland nachzudenken. Verlässt man aber die auf den keltischen Rand beschränkte Perspektive, so erweisen sich die Untersuchungen von Alheydis Plassmann als in dieser Hinsicht ungeheuer aufschlussreich. Plassmann hat in ihrer Untersuchung verschiedener *origo-gentis*-Erzählungen gezeigt, dass die Abstammung von Trojanern, die ja schlussendlich die Abstammungsparallele mit den Römern ist, deutlich häufiger vertreten ist als die „explizite Anbindung an die Bibel“, was sie „mit der Entstehung der frühmittelalterlichen Reiche auf dem Boden des ehemaligen Imperium“ erklärt (Plassmann, *Origo Gentis* 361). Mit dieser These ließe sich meines Erachtens zumindest versuchsweise auch die vollkommen unterschiedliche Realisierung der Ursprungserzählungen in Irland und Wales, Länder, die man ja gerne unter dem Oberbegriff „keltisch“ subsumiert, erklären. Britannien und damit auch Wales war Teil des *Imperium Romanum*, Irland hingegen nicht. Dementsprechend bedient man sich in Wales einer Anlehnung an die römische Trojanerabstammung,³⁴ wohingegen dieser Punkt in Irland, das nie Teil des *Imperium Romanum* war, keine Rolle spielt. Zwar war die Abstammung von Troja, wie erwähnt, in Wales zwar nicht unumstritten, aber doch bereits seit der aus dem 9. Jahrhundert datierenden *Historia Brittonum* bekannt (Pryce 69). Die Möglichkeit dieser bewussten Anknüpfung, wie sie auch Plassmann skizziert, ist also durchaus nicht von der Hand zu weisen. Doch so unterschiedlich die jeweilige Anbindung an die Weltgeschichte in Wales und Irland auch ist, bedient man sich in beiden Fällen gewichtiger Ursprungsfiktionen,

um, das ist als Ansatz so neu nicht und gerade für mittelalterliche Texte schon hinlänglich untersucht und diskutiert worden, den eigenen Stand in der Welt durch den Zugriff auf die Vergangenheit zu legitimieren.³⁵

Ich möchte mit der schon erwähnten kuriosen Mischung aus Außen- und Innenperspektive schließen. Anfänglich war bereits von dem irischen Kleriker und König Cormac mac Cuilennáin die Rede, der die Vergesslichkeit der Iren in Bezug auf ihre Geschichte beklagt. Diese Klage dient ihm allerdings gleichzeitig als Legitimierungsstrategie, um die Genealogien der Iren in Schriftform festzuhalten. Die vermeintliche Vergesslichkeit der Iren liefert hier also eine Art Legimitätsfiktion für das Aufschreiben von Erinnerung. Damit bildet aber Cormac auch keine Ausnahme, denn, ich habe es bereits erwähnt, so vergesslich, wie er sie darstellt, sind die Iren bei weitem nicht. Vielmehr gelten die irischen Genealogien als die umfangreichsten ihrer Art in ganz Europa. Ihre ältesten Handschriften, die aus dem 12. Jahrhundert datieren, umfassen etwa 12.000 Personennamen (Ó Muraíle).³⁶ Dementsprechend nicht ganz so umfangreich sind die walisischen Genealogien.³⁷ Sie sind aber durchaus in reicher Zahl vorhanden und signalisieren auch hier das Bewusstsein der walisischen gelehrten Tradition für die Wichtigkeit und gesellschaftliche Relevanz der Generationenabfolge.

Am Ende des zwölften Jahrhunderts, also etwa wenige Jahre vor der monumentalen Kompilation walisischen Nationalbewusstseins, schreibt um 1194 einer der umtriebigen Kleriker der damaligen Zeit, Giraldus Cambrensis,³⁸ seine *Descriptio Cambriae*, die Beschreibung von Wales.³⁹ Giraldus ist insofern ein interessanter Fall, weil er in seiner Person sowohl eine Außen- als auch eine Innenperspektive auf Wales und Irland verkörpert. Seine Mutter Angharad ist nicht nur die Tochter des Normannen Gerald von Windsor, sondern auch durch ihre Mutter Nest die Enkelin des walisischen Fürsten Rhys ap Tewdwr. Rhys ap Tewdwr ist wiederum der Großvater von Rhys ap Gruffudd, „the Lord Rhys“, einem der wichtigsten, wenn nicht gar dem wichtigsten Herrscher im Wales des 12. Jahrhunderts. Giraldus' Vater ist der Normanne William de Barri und seine Brüder sind es, die sich zur Unterstützung des

bereits erwähnten Diarmait mac Murchada unter den ersten anglo-normannischen Siedlern in Irland finden. Und auch Giraldus selbst verbringt einige Zeit in Irland (Bartlett, *Gerald of Wales*).

Am intensivsten bemüht er sich aber nicht um seine politische Karriere am Hof Heinrichs II. von England, sondern darum, Bischof von St David's in Wales zu werden. Zwar wird er zweimal im Abstand von zwanzig Jahren auch von den zuständigen Kanonikern gewählt, scheitert aber schlussendlich dann doch, obwohl er dreimal im Zuge der zweiten Kandidatur nach Rom reist und gar bei Papst Innozenz III. vorstellig wird (Bartlett „Gerald of Wales“). Die Gründe für sein Scheitern sieht Giraldus in seiner walisischen Abstammung, wie er in seiner Autobiographie ausführt (*Autobiography* 171–172).⁴⁰ Seine Einstellung zu seiner walisischen Abstammung und zu seinen verwandtschaftlichen Beziehungen nach Wales ist allerdings nicht immer eine rein positive gewesen. Kann er sich zu manchen Zeiten durchaus mit Wales identifizieren, ist seine Einstellung zu anderen Zeiten eine recht ambivalente, wie wir im Folgenden sehen werden. Das nachhaltigste Interesse in der Forschung aber haben Giraldus' Werke über Irland und Wales hervorgerufen: die *Topographia Hibernica* (1186–7), die *Expugnatio Hibernica* (1189), das *Itinerarium Cambriae* (ca. 1191) und die *Descriptio Cambriae* (ca. 1194). An ihnen hat sich die Forschung gerieben, insbesondere, was die Authentizität und den Wahrheitsgehalt von Giraldus' Schilderungen angeht, an ihnen ist sie aber auch in den seltensten Fällen vorbeigekommen. Das Paradebeispiel dafür ist jenes Kapitel in der *Topographia Hibernica*, in der Giraldus über einen barbarisch anmutenden Brauch berichtet, mit dem die Cenél Conaill im nördlichen Ulster ihren König ernennen. Giraldus wird hier wohl die Brille eines Eroberers aufgesetzt haben, um den unmittelbaren Nutzen der zivilisierenden englischen Eroberer für die Iren deutlich zu machen, nichtsdestotrotz bleibt diese Passage in wenigen Abhandlungen über irische Krönungsrituale unerwähnt.⁴¹

Seine *Descriptio Cambriae*, von Robert Bartlett als Wiederbelebung des seit der Antike nicht mehr verwendeten Genres der ethnogra-

phischen Monographie bezeichnet (Bartlett, „Gerald of Wales“), ist, wie der Name sagt, eine Beschreibung von Wales. Das Werk ist zweigeteilt. Der erste Teil berichtet die positiven Eigenschaften der Waliser, während der zweite Teil die negativen Charakterzüge darstellt und in einer Diskussion der besten Art und Weise, die Waliser zu erobern und zu beherrschen, gipfelt. Diesen Ausführungen folgen dann aber, ein wenig ambivalent anmutend, Überlegungen dazu, wie die Waliser am besten Widerstand leisten könnten. Mit diesem Kapitel beschließt Giraldus sein Werk.

Besondere Aufmerksamkeit widmet er in seiner Abhandlung den walisischen Genealogien. So berichtet er im ersten Buch über den Wert der Genealogien für die walisische Gesellschaft:

Generositatem vero, et generis nobilitatem prae rebus omnibus appetunt. Unde et generosa conjugia plus longe cupiunt, quam sumptuosa vel opima. Genealogiam quoque generis sui etiam de populo quilibet observat, et non solum avos, atavos, et tritavos, sed usque ad sextam vel septimam, et ultra procul generationem memoriter et prompte genus enarrat in hunc modum [...].
(Giraldus Cambrensis, „Descriptio Cambriae“, I, xvii).

Die edle Abstammung aber und Vornehmheit der Familie erstreben sie vor allen Dingen am meisten. Daher begehren sie eine Frau mit guter Abstammung weit mehr als eine reiche oder wohlhabende. Auch jeder aus dem Volk hütet die Genealogie seiner Familie, und nicht nur Großväter, Urgroßväter und Ururgroßväter, sondern bis zur sechsten oder siebten und weiter entfernten Generation zählt er aus dem Gedächtnis und prompt die Familie auf diese Weise auf.

Die Bewahrung der Generationenabfolge ist nach Giraldus also nicht nur der gelehrten Elite vorbehalten, sondern jeder Mann aus dem Volke kann seine Familie bis zum siebten Glied aufzählen, ohne eine Gedächtnisstütze zu benötigen. Ein bis weit in die Vergangenheit zurück-

reichender Stammbaum ist weit wichtiger als alle weltlichen Güter. Darauf folgt eine Aufzählung, die in der Tat schon einmal an einer früheren Stelle im selben Werk aufzufinden ist, allerdings mit folgendem, einschränkendem Kommentar:

Hoc etiam mihi notandum videtur, quod bardī Kambrenses, et cantores, seu recitatores, genealogiam habent praedictorum principum in libris eorum antiquis et authenticis, sed tamen Kambrice scriptam; eademque memoriter tenent, a Rotherico magno usque ad beatam Virginem, et inde usque ad Silvium Ascanium, et Eneam; et ab Enea usque ad Adam generationem linealiter producant. Sed quoniam tam longinqua, tam remotissima generis enarratio, multis trutanica potius quam historica esse videretur, eam huic nostro compendio inserere ex industria supersedimū (Giraldus Cambrensis, Descriptio Cambriae, Lib. I, cap. iii.).

Aber es scheint mir erwähnenswert, dass die Barden, Sänger und Vorleser von Wales die Genealogie der vorher erwähnten Fürsten in ihren alten und glaubwürdigen Büchern festhalten, freilich auf Walisisch geschrieben; und diese haben sie im Gedächtnis, von Rhodri Mawr bis zur seligen Jungfrau, und von da bis zu Silvius, Ascanius und Aeneas; und von Aeneas bis zu Adam zählen sie die Sippe in direkter Linie auf. Aber weil eine so lange, so sehr fernliegende Aufzählung des Geschlechtes vielen eher erfunden als historisch erschiene, haben wir uns es mit Vorsatz erspart, sie in unserem Werk einzufügen.

Das Bewahren der walisischen Generationenabfolge ist also nicht nur dem Individualgedächtnis jedes einzelnen vorbehalten, das, wie wir in dem einleitenden Beispiel aus der *Acallam* gesehen haben, ja durchaus fehlerbehaftet sein kann, sondern wird auch von der gelehrten Elite in einem sichereren Medium als der menschlichen Erinnerung, in alten Büchern in der Landessprache, überliefert. Die kurzgefasste Generationenfolge, in der Giraldus immer nur den wichtigsten Spitzenahn nennt, zeigt, dass Giraldus die Waliser explizit an der trojanischen Vergan-

genheit andockt. Obwohl also das trojanische Identifikationsangebot in Wales, das ja durchaus in der Gelehrtenkultur vorhanden, wohl erst im 13. Jahrhundert im gelehrten Umfeld zur Gänze ausgenützt wurde, so ist es doch bemerkenswert, dass Giraldus alternativlos auf diese Tradition zurückgreift.

Wichtiger noch: Giraldus bricht hier explizit mit der walisischen Tradition, da er die langen Stammbäume der Waliser als erfunden erachtet und sie daher kurzerhand abkürzt, obwohl er weiß, welche Wichtigkeit die Waliser selber dem korrekten und lückenlosen Rezitieren der Generationenabfolge beimessen. Mit diesem Kunstgriff beraubt er die Waliser der Möglichkeit, den eigenen Stammbaum in ununterbrochener Generationenabfolge weit in die Nebel der Zeit zu schieben. Hier geht es schließlich nicht nur um ein Rezitieren der Genealogien um ihrer selbst willen, hier geht es auch um Legitimation eines gegenwärtigen sozialen Status. Allerdings, und das ist Giraldus auch klar, werden die Waliser selber trotz dieses, seines narrativen Kunstgriffs die eigene Geschichte nicht vergessen. Im letzten Kapitel der *Descriptio Cambriae* schreibt er daher:

Plurimam quippe animositatis scintillam exprimere, plurimam rebellionis audaciam imprimere potest continua pristinae nobilitatis memoria, et non solum Trojanae generositatis, verum etiam regni Britannici tantae et tam diuturnae regiae majestatis recordatio. (Giraldus Cambrensis, *Descriptio Cambriae*, Lib. II, cap. X)

Die beständige Erinnerung an die frühere Vornehmheit kann allerdings am meisten den Funken des Widerstandes entzünden, am meisten die Kühnheit zum Aufstand eingeben; und nicht nur die Erinnerung an die trojanische Abstammung, sondern auch an die so große und lang währende königliche Größe des britannischen Reiches.⁴²

Die Verbindung von Generation und Gedächtnis kann also nicht nur zur Legitimierung des eigenen Status dienen, sie kann darüber hinausgehend auch zu Revolten anstacheln. Die ruhmvolle Abstammung der Waliser nicht nur von den Britanniern, sondern auch von den Trojanern hat hier daher das Potential, sich wieder als „kontrapräsentischer Mythos“ im Sinne Jan Assmanns zu erweisen. Gerald sollte mit seinen Verweisen auf die beständige Gefahr walisischer Revolten in vielerlei Hinsicht Recht behalten, denn die vollständige Unterwerfung der Waliser sollte sich für die englischen Herrscher als langer und zäher Prozess erweisen. Was er nicht vorhersehen konnte, war, dass es in der Tat die Erinnerung und die Anbindung an frühere Größe ist, die nicht einmal hundert Jahre später zur volkssprachlichen Kompilation der großen Sicht der Waliser auf ihre eigene Vergangenheit führt.

DAGMAR SCHLÜTER

¹ Ich danke Dagmar Bronner, Prof. Dr. Erich Poppe und Verena Schenk zu Schweinsberg herzlich für ihre Unterstützung und Kommentare.

² *Scotti* bezeichnet bis zum 12. Jahrhundert die Iren, erst ab dieser Zeit setzt sich die Bezeichnung *hibernenses* durch.

³ Dazu zuletzt Schlüter, „Past and Remembrance“.

⁴ Zu dieser Entwicklung siehe zum Beispiel Ní Mhaonaigh 33–34.

⁵ Als weitere Belege wären etwa die Erzählung über das Wiederfinden der *Táin Bó Cúailnge* oder *Scél Túan meic Cairill* zu nennen. Dazu Nagy mit weiteren Literaturverweisen.

⁶ Explizit auf Assmann beziehen sich bislang folgende Publikationen: Schlüter (*History*) und die Artikel in Rekdal.

⁷ In Schottland ist im Übrigen wenig an frühmittelalterlicher Literatur überliefert, die zweifelsfrei einem schottischen Kontext zugeordnet werden kann, siehe Clancy. Zum *Book of Deer* siehe die versammelten Studien in Forsyth.

⁸ Über die Authentizität von *Laudabiliter* ist verschiedentlich kontrovers diskutiert worden, insbesondere, da die vermeintliche Bulle nicht mehr im Original erhalten ist, zusammenfassend siehe hierzu Duggan.

⁹ Richard von Hexham, dessen Bericht über die Standartenschlacht Aelred von Rievaulx

als Vorlange diente, beschreibt die schottische Armee als „omni paganorum genere atrocior“, schlimmer als alle Heiden (Richard of Hexham 151).

¹⁰ Herausgegeben, ohne Übersetzung Owens.

¹¹ Editionen Parry.

¹² In NLW, Peniarth 20 werden die Einträge von späteren Schreibern bis ins Jahr 1322 fortgesetzt, siehe „Chronicles of the Princes“.

¹³ Siehe auch Jäcke 30.

¹⁴ Ähnliche Anzeichen lassen sich auch für die altnordische Bearbeitung der *De Excidio Troiae Historia* und der *Historia Regum Britanniae* festhalten, vgl. Poppe, *Cycles* 37.

¹⁵ Das ist in ca. 60 Handschriften der Fall. „Nur wenige Handschriften weichen von dieser Regel ab, so z.B. Aberystwyth, National Library of Wales, Peniarth 263, das nur *YD* enthält, sowie einige frühneuzeitliche Handschriften, in denen *YD* nur mit einer Noah-/Adam-Genealogie oder mit *Brenhinedd y Saesson* [...] vergesellschaftet ist; stets aber bleibt ein historiographischer Kontext gewahrt.“ (Jäcke 30, Anm. 2).

¹⁶ Siehe zusammenfassend Clark 217. Zu weiteren Beispielen siehe auch Jäcke 30–31, die die Möglichkeit in Erwägung zieht, „dass dieses Muster eines Zyklus der Weltgeschichte in den lateinischen Vorlagen auch das ihrer insularen Adaptionen anstieß.“

¹⁷ Als *terminus ante quem* für die Entstehung der ersten Fassungen der *Brut y Brenhinedd* ist wohl die Zeit vor der Entstehung der ersten Überlieferungszeugen Mitte des 13. Jahrhunderts anzunehmen (Roberts „*Brut y Brenhinedd*“). Die *Brut y Tywsogion* ist wohl zwischen dem Ende des 12. Jahrhunderts und 1330 entstanden (Smith). Die *Ystorya Daret* ist wohl um 1300 entstanden, aber wohl nach *Brut y Brenhinedd* (Poppe, „*Matter*“ 261).

¹⁸ Ich entnehme den Begriff pro-keltisch („pro-Celtic“) den Ausführungen Michael Faletas (61), wiewohl ich aus den oben genannten Gründen meine, dass er in diesem Zusammenhang nur von sehr begrenztem heuristischen Wert ist. Angemessener wäre vermutlich pro-britannisch.

¹⁹ Andererseits wäre hier natürlich mitzudenken, dass auch argumentiert worden ist, Geoffreys Werk sei als Parodie intendiert, zu einer Zusammenfassung dieser Debatte siehe Flint. Die textuelle Einbettung in den kodikologisch-historischen Zyklus zeigt aber, dass diese Problematik für die kymrischen Historiographen vermutlich nicht relevant war.

²⁰ Ähnlich argumentiert auch Brynley F. Roberts: „[...] the *Historia* filled a gap in British history, providing for the Normans a history of their adopted land which seemed to be a precedent for Angevin imperialism, and granting the Welsh their first coherent history of themselves, a glorious view of their past, critical of them in parts perhaps, but suggesting

for the reader wishing to find it, the possibility of a new British age.“ („Historical Writing“ 245).

²¹ Poppe, „Matter“ 264: „[T]he Welsh adaptation of Dares [...] was intended as a prequel, or introduction, to *Brut y Brenhinedd* in order to give it a greater time-depth and to link it to events in world history.“

²² Zur Zyklisierung siehe Poppe, „Matter“ 263–264.

²³ Herausgegeben von Jones 1940, siehe auch Mittendorf/Koch, der *terminus ante quem* für die Entstehung der *Bibyl Ynghymraec* ist 1330. Die *Historia Regum Britanniae* wie überhaupt der Troja-Stoff ist als Anzeichen einer neuen Strömung im Geschichtsbewusstsein des Mittelalters gesehen worden, das nicht unbedingt komplementär zu den biblischen Abstammungserzählungen gewesen sei: „Troy emerges as a concept expressing a new historical consciousness, intimately associated with an aristocratic and lay cultural environment and at odds with the biblically oriented Augustinian-Orosian paradigm, which instead of claiming birth in Troy, confessed birth in the Fall“ (Ingledeu 666). In der walisischen Tradition scheint dieser Bruch wohl nicht als derart absolut wahrgenommen worden zu sein, hier behält man beide Andockpunkte bei.

²⁴ Übersetzt in Poppe, „Matter“ 264.

²⁵ Zwar wird die Rückbindung an den Troja-Mythos häufig als europaweites Phänomen betrachtet. Kordula Wolf hat aber zu Recht kürzlich darauf verwiesen, dass „zu klären [bleibt], was das Attribut europäisch, in der Form, wie es bislang auf den Trojamythos bezogen wurde, konkret bedeutete. [...] Was genau mit dem Adjektiv „europäisch“ ein- oder ausgegrenzt werden sollte, blieb zumeist uneindeutig.“ (Wolf 178–179). Wolf verweist im Folgenden darauf, dass die trojanische Abstammung in Spanien erst mit den Habsburgern relevant wurde und dass in Byzanz die Anknüpfung an Troja überhaupt keine Rolle spielte.

²⁶ Zur Datierung Mac Eoin. Zu *Togail Troí* siehe Myrick und Mac Gearailt, „*Togail Troí*“.

²⁷ Der Troja-Stoff bietet in Irland Raum für wenn auch nicht genealogische, so doch typologische Identifikationen. Die politische Situation des Trojanischen Kriegs ähnelt derjenigen zur Zeit der sogenannten Pentarchie, die in der mittelalterlichen irischen Chronologie in die Zeit zwischen Geburt und Tod Christi eingeordnet wird. Zur typologischen Identifikation mit Troja siehe Poppe/Schlüter.

²⁸ Zu *Lebor Gabála* siehe die Edition von R. A. S. Macalister.

²⁹ Eine detaillierte Diskussion bieten John Carey und R. Mark Scowcroft: Carey *New Introduction, Irish National Origin-Legend*, „Native Elements“, „Did the Irish“ und „*Lebor*

Gabála“ und Scowcroft „*Leabhar Gabhála*“ Part I und II.

³⁰ Zum *Book of Leinster* als Dokument kultureller Erinnerung siehe Schlüter, *History. Lebor Gabála* und die beiden folgenden Texte finden sich in Band 1: 1–99.

³¹ Könige von Irland im Sinne einer nationalen Königsherrschaft hat es so im Mittelalter nicht gegeben, wiewohl dieses Amt in der irischen Schriftkultur des Mittelalters eine wichtige Stellung einnimmt.

³² Zu diesen Hinzufügungen siehe *Book of Leinster* 1: 99.

³³ National verstehe ich hier nicht im Sinne des modernen Nationalstaates, sondern vielmehr als Ausdruck dessen, dass es mit *Lebor Gabála* offensichtlich gelungen ist, ein Referenzwerk zu schaffen, an das sich die irische Gelehrtenwelt bis weit hinein ins Spätmittelalter gebunden fühlte.

³⁴ Die Wichtigkeit des *Imperium Romanum* für den Trojamythos betont auch Kordula Wolf: „Wäre Troja nicht zum Ausgangspunkt des römischen Gründungsmythos geworden, wäre die Ausbreitung des Christentums nicht mit den Geschicken des römischen Imperiums verbunden gewesen, dann hätten die Kirchenväter, allen voran Hieronymus und Augustinus, Troja nicht in ihr Weltbild integriert; dann hätten mittelalterliche Autoren keinen Grund gehabt, sich auf dieses Kapitel der „heidnischen“ Vergangenheit zu beziehen, und Troja wäre nicht zu einem Bezugspunkt für mittelalterliche Herrschaftsgebilde geworden.“ (Wolf 187–188).

³⁵ Siehe, zum Beispiel, Herbert 88.

³⁶ Zu den Genealogien außerdem Ó Corráin.

³⁷ Das mittelalterliche Interesse an jeglicher Form von Genealogie ist nicht ganz verwunderlich, bedenkt man, dass Genealogie als „universales Prinzip der Wissensorganisation im Mittelalter“ begriffen werden kann, siehe Kellner 31.

³⁸ Richtiger als Giraldus Cambrensis oder Gerald von Wales wäre vermutlich, ihn als Gerald de Barri zu bezeichnen.

³⁹ Zu Giraldus siehe Bartlett, *Gerald of Wales*. Die *Descriptio* ist von Dimock im Zuge der Werksausgabe 1868 herausgegeben worden, eine englische Übersetzung findet sich bei Thorpe.

⁴⁰ Siehe auch Bartlett, „Gerald of Wales“.

⁴¹ Stellvertretend für die Schwierigkeiten, Giraldus' Aussagen zu gewichten, sei hier F. J. Byrnes Einschätzung zitiert: „Now Giraldus had more than a normal interest in the success of the Anglo-Norman invasion. His own relatives played a prominent part in that enterprise, the declared purpose of which was to bring the barbarous and semi-pagan Irish

back into the fold of Christendom. Obviously, therefore, he is not to be trusted implicitly. It is significant that he does not claim to have witnessed this rite, but places it in a remote corner of the country where no conquistador had yet penetrated. Nevertheless, it is unlikely that Giraldus could have invented the whole story for we find the horse sacrifice associated with kingship rituals among many of the Indo-European people.“ (Byrne 18).

⁴²Huw Pryce hat mit Bezug auf diese Stelle argumentiert, dass die britannische Abstammung für die Waliser wichtiger als die genealogische Anknüpfung an die Trojaner sei (Pryce 789–790). Wiewohl seine Ausführungen im Ergebnis zutreffend sind, so scheint mir doch die obige Stelle zur Untermauerung dieser These nicht sehr aussagekräftig zu sein, da hier die trojanische und die britannische Abstammung durch die Verbindung mit „non solum ... sed etiam“ als gleichberechtigte Glieder der walisischen Vergangenheitskonstruktion dargestellt werden.

Bibliographie

Quellen:

Acallamh na Senórach. Hg. Whitley Stokes. Leipzig: Verlag S. Hirzel, 1900. Irische Texte mit Übersetzungen und Wörterbuch. Herausgegeben von Wh. Stokes und E. Windisch. Vierte Serie. 1. Heft.

Auraicept na n-Éces. The Early Irish Linguist: An Edition of the Canonical part of the Auraicept na n-Éces. With Introduction, Commentary and Indices. Hg. und übers. Anders Ahlqvist. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1983.

The Autobiography of Gerald of Wales. Hg. und übers. Harold E. Butler. Woodbridge: Boydell Press, 2005.

The Book of Leinster, formerly Lebar na Núachongbála. Hg. Osborn Bergin, R. I. Best, M.A. O'Brien and Anne O'Sullivan. 6 Bände. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies 1954–1983.

Brut y Brenhinedd. The Cotton Cleopatra Version. Hg. und übers. John J. Parry. Cambridge, Mass.: Mediaeval Academy of America, 1937.

Brut y Tywysogion or The Chronicles of the Princes. Hg. John Williams. London: Longman, Green, Longman, and Roberts, 1860. *Rerum britannicarum medii aevi scriptores or Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages* 17.

Y Bibyl Ynghymraec, sef cyfieithiad Cymraeg Canol o'r 'Promptuarium Bibliae'. Hg. Thomas Jones. Caerdydd: Gwasg Prifysgol Cymru, 1940.

Chronicles of the Reigns of Stephen, Henry II, and Richard I. Hg. Richard Howlett. Band 3. London: Longman, 1886.

Corpus Genealogiarum Hiberniae. Hg. M. A. O'Brien. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1962.

Imprudens gens Scottorum

Gerald of Wales. *The Journey Through Wales and The Description of Wales*. Übers. Lewis Thorpe. Harmondsworth: Penguin, 1978.

Giraldus Cambrensis. „Expugnatio Hibernica.“ *Giraldi Cambrensis Opera*. Hg. John S. Brewer und James F. Dimock. Band 5. London: Longman, 1867. *Rerum britannicarum medii aevi scriptores or Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages* 21.

———. „Descriptio Cambriae.“ *Giraldi Cambrensis Opera*. Hg. John S. Brewer und James F. Dimock. Band 6. London: Longman, 1868. *Rerum britannicarum medii aevi scriptores or Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages* 21.

Lebor Gabála Éirenn. Hg. und übers. Robert A. S. Macalister. 5 Bände. Dublin: Irish Texts Society, 1938–1956.

Richard of Hexham. „De gestis regis Stephani.“ *Chronicles of the Reigns of Stephen, Henry II., Richard I*. Hg. Richard Howlett. Band 3. London: Longman, 1886.

Tales of the Elders of Ireland. Übers. Ann Dooley und Harry Roe. Oxford: Oxford University Press, 1999. *Oxford World's Classics*.

Ystorya Daret. „Y Fersiynau Cymraeg o Dares Phrygius (Ystorya Dared), Eu Tarddiad, Eu Nodweddion, a'u Cydberthinas.“ Hg. G. Owens. Unpublizierte Magisterarbeit. University College of Wales, Aberystwyth 1951.

Sekundärliteratur:

Assmann, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Vierte Auflage. München: Beck, 2002.

Bartlett, Robert. *Gerald of Wales 1146–1223*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

———. „Gerald of Wales (c.1146–1220x23).“ *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford UP, 2004. Online edn, Oct 2006. Web. 15 Sept. 2011 <http://www.oxforddnb.com/view/article/10769>.

- Byrne, Francis J. *Irish Kings and High-Kings*. Dublin: Four Courts Press, 2001.
- Carey, John. *A New Introduction to Lebor Gabála Éreann*. Dublin: Irish Texts Society, 1993.
- . *The Irish National Origin-Legend: Synthetic Pseudohistory*. Cambridge: Department of Anglo-Saxon, Norse and Celtic, University of Cambridge, 1994. Quiggin Pamphlets on the Sources of Mediaeval Gaelic History 1.
- . „Native Elements in Irish Pseudohistory.“ *Cultural Identity and Cultural Integration. Ireland and Europe in the Early Middle Ages*. Hg. Doris Edel. Dublin: Four Courts Press, 1995. 45–60.
- . „Did the Irish come from Spain? The Legend of the Milesians.“ *History Ireland* 9.3 (2001): 8–11.
- . „Lebor Gabála and the Legendary History of Ireland.“ *Medieval Celtic Society and Literature*. Hg. Helen Fulton. Dublin: Four Courts Press, 2005. 32–48.
- “Chronicle of the Princes (Peniarth MS 20).” *The National Library of Wales*. 2007. Web. 22.2.2011. <http://www.llgc.org.uk/index.php?id=chronicleoftheprincespeniar>.
- Clancy, Thomas Owen. „Scottish Gaelic Literature (to c. 1200).“ *Celtic Culture. A Historical Encyclopedia*. Hg. John T. Koch. Santa Barbara, CA: ABC-Clio, 2006. 1576-1577.
- Clark, Frederic N. „Reading the First ‘Pagan Historiographer’: Dares Phrygius and Medieval Genealogy.“ *Viator* 41.2 (2010): 203–226.
- Davies, R. R. *The Age of Conquest. Wales 1063–1415*. 1987. Oxford: Oxford UP, 2000.
- . *Domination and Conquest. The Experience of Ireland, Scotland and Wales 1100–1300*. Cambridge: Cambridge UP, 1990.
- Duggan, Anne J. „The Power of Documents: The Curious Case of Laudabiliter.“ *Aspects of Power and Authority in the Middle Ages*. Hg. Brenda Bolton und Christine Meek. Turnhout: Brepols, 2007. 251–275.

- Faletta, Michael A. „Narrating the Matter of Britain: Geoffrey of Monmouth and the Norman Colonization of Wales.“ *The Chaucer Review* 35.1 (2000): 60–85.
- Flint, Valerie. „The Historia Regum Britanniae of Geoffrey of Monmouth: Parody and Its Purpose. A Suggestion.“ *Speculum* 54.3 (1979): 447–468.
- Forsyth, Katherine, Hg. *Studies on the Book of Deer*. Dublin: Four Courts Press, 2008.
- Gillingham, John. *The English in the Twelfth Century. Imperialism, National Identity, and Political Values*. Woodbridge: Boydell & Brewer, 2000.
- Herbert, Máire. „Sea-divided Gaels? Constructing Relationships Between Irish and Scots c. 800–1169.“ *Britain and Ireland 900–1300: Insular Responses to Medieval European Change*. Hg. Brendan Smith. Cambridge: Cambridge UP, 1999. 87–97.
- Inglédew, Francis. „The Book of Troy and the Genealogical Construction of History: The Case of Geoffrey of Monmouth’s “Historia regum Britanniae”.“ *Speculum* 69 (1994): 665–704.
- Jäcke, Anja. „Auf den Spuren des insularen Dares.“ *Allerlei Keltisches. Studien zu Ehren von Erich Poppe. Studies in Honour of Erich Poppe*. Hg. Franziska Bock, Dagmar Bronner und Dagmar Schlüter. Berlin: curach bhán publications, 2011. 29–44.
- Kellner, Beate. *Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2004.
- Mac Eoin, Gearóid. „Das Verbalsystem von Togail Troí.“ *Zeitschrift für celtische Philologie* 28 (1960/1961): 73–136, 149–223.
- Mac Gearailt, Uáitéar. „Togail Troí: Ein Vorbild für spätmittelalterliche *catha*?“ *Übersetzung, Adaptation und Akkulturation im insularen Mittelalter*. Hg. Erich Poppe und Hildegard L. C. Tristram. Münster: Nodus, 1999. 123–129.
- . „Togail Troí: An Example of Translating and Editing in Medieval Ireland.“ *Studia Hibernica* 31 (2000/2001): 71–85.
- Mittendorf, Ingo und Koch, John T. „Y Bibyl ynghymraec.“ *Celtic Culture. A Historical*

- Encyclopedia*. Hg. John T. Koch. Santa Barbara, CA: ABC-Clio, 2006. 213.
- Myrick, Leslie D. *From the De excidio Troiae historia to Togail Troí. Literary-cultural Synthesis in a Medieval Irish Adaptation of Dares' Troy Tale*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 1993.
- Nagy, Joseph F. *Conversing with Angels and Ancient. Literarry Myzhs of Medieval Ireland*. Dublin: Four Courts Press, 1997.
- Ó Corráin, Donnchadh. „Creating the Past. The Irish Genealogical Tradition.“ *Chronicon* 1 (1997): 1–32. Web. 15.11.2011. <http://www.ucc.ie/chronicon/ocorrfra.htm>.
- Ó Muraíle, Nollaig. „Irish Genealogies.“ *Celtic Culture. A Historical Encyclopedia*. Hg. John T. Koch. Santa Barbara, CA: ABC-Clio, 2006. 797–799.
- Plassmann, Alheydis. *Origo Gentis. Identitäts- und Legitimitätsstiftung in früh- und hochmittelalterlichen Herrschaftserzählungen*. Berlin: Akademie-Verlag, 2006.
- . *Die Normannen. Erobern – Herrschen – Integrieren*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2008.
- Poppe, Erich. *Of Cycles and Other Critical Matters. Some Issues in Medieval Irish Literary History and Criticism*. Cambridge: Department of Anglo-Saxon, Norse and Celtic, University of Cambridge, 2008.
- . „The Matter of Troy and Insular Versions of Dares's *De excidio troiae Historia*. An Exercise in Textual Typology.“ *Beiträge zur Geschichte der Sprachwissenschaft* 19 (2009): 253–298.
- Poppe, Erich and Schlüter, Dagmar. „Greece, Ireland, Ulster and Troy: Of Hybrid Origins and Heroes.“ *Other Nations. The Hybridization of Medieval Insular Mythology and Identity*. Hg. Wendy Marie Hoofnagle und Wolfram R. Keller. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2011. 127–143.
- Pryce, Huw. „Welsh or British? National Identity in Twelfth-Century Wales.“ *English Historical Review* 116.468 (2001): 775–801.

- Rekdal, Jan Erik, Hg. *Celtic Studies and Cultural Memory*. Forthcoming.
- Roberts, Brynley F. „Geoffrey of Monmouth and Welsh Historical Writing.“ *Nottingham Medieval Studies* 20 (1976): 29–40.
- . „Historical Writing.“ *A Guide to Welsh Literature*. Hg. Alfred O. H. Jarman und Gwilym R. Hughes. Band 1. Cardiff: Cardiff UP, 1992. 244–247.
- . „Brut y Brenhinedd.“ *Celtic Culture. A Historical Encyclopedia*. Hg. John T. Koch. Santa Barbara, CA: ABC-Clio, 2006. 298–299.
- Schlüter, Dagmar. „‘For the entertainment of lords and commons of later times’: Past and Remembrance in *Acallam na Senórach*.“ *Celtica* 26 (2010): 146–160.
- . *History or Fable? The Book of Leinster as a Document of Cultural Memory in Twelfth-Century Ireland*. Münster: Nodus, 2010.
- Scowcroft, Richard M. „*Leabhar Gabhála* – Part I: The Growth of the Text.“ *Ériu* 38 (1987): 81–142.
- . „*Leabhar Gabhála* – Part II: The Growth of the Tradition.“ *Ériu* 39 (1988): 1–66.
- Smith, Jenkyn B. „Brut y Tywysogion.“ *Celtic Culture. A Historical Encyclopedia*. Hg. John T. Koch. Santa Barbara, CA: ABC-Clio, 2006. 299–300.
- Wolf, Kordula. „Troja und Europa. Mediävistische Mythosforschung im Visier.“ *Gestiftete Zukunft im mittelalterlichen Europa. Festschrift für Michael Borgolte zum 60. Geburtstag*. Hg. Wolfgang Huschner und Frank Rexroth. Berlin: Akademie-Verlag, 2008. 165–189.

WILLIAM FRANKE

**Letargo and the Argo
Total Forgetting as the Moment of Truth at the Climax of
Dante's Divine Comedy and the Christian Epic Tradition***

(Vanderbilt University)

Dante's Commedia is frequently taken as a paradigmatic realization of the ars memoria elaborated in ancient rhetoric, according to which the contents of memory were cast into images ranged mentally in a familiar and visualizable space. The Commedia consists of memory contents deposited as images in an organized array of places (topoi). The meticulously articulated divisions and subdivisions of the landscapes of Inferno and Purgatorio, as well as the hierarchically ordered planetary spheres and stellar spaces of the Paradiso, offer grids of exactly the kind necessary for the practice of the traditional art of memory developed in the theoretical treatises of the rhetorical tradition passing through Cicero and Quintilian to Saint Augustine. Yet the climax of Dante's poem comes rather in a moment of Forgetting ('oblio') in which, paradoxically, the vision of God (visio Dei) is achieved. Forgetting turns out to reveal the deeper source of our life and being by reaching beyond cultural memory and all its artificial constructions. Maurice Blanchot's provocative reflections on memory and forgetting are plumbed in order to illuminate this enigmatic reversal.

Dante's *Divine Comedy* is often taken in general cultural currency (more than in specialized scholarly literature) to represent the establishment of a total semiotic system - and along with it a whole political-moral-historical order of the world - on unshakeable foundations, lending all a solid anchorage in the heavens. Dante presumably affirms a metaphysical doctrine that refers all that exists to an eternal, divine Presence. He thereby would also ground all signs in the ultimate transcendental Signified, namely, God, giving them stable and in principle unambiguous significance. This view stands behind Kevin

Hart's summary, in *The Trespass of the Sign*, of the "unmistakable" significance of Dante's major work:

Dante's point in the *Commedia* is unmistakable: the proliferation of signs caused by Adam and increased by those such as Master Adam can be arrested only by a belief that Christ, the New Adam, is the faithful sign of God. Without the presence of God, in Paradise or on earth, there can be no hope of understanding oneself, others, or texts. One would be lost in a maze of sins, with no possibility of distinguishing true from false. (Hart 3-4)

Hart states that secure grounding of signs would not be possible, according to Dante, without the divine presence in heaven and even on earth in incarnate form in Christ. The inference is that the divine presence, then, does provide precisely this guarantee of the true value of signs. Now Dante may perhaps lend himself to being cast as representing what is, at least before being tainted by sin, a closed universe staked out by certifiable truths entrusted to stable signs. The stability and transparency of these signs can be lost or obscured, but their meaning is in principle ascertainable and assured by God's unfailing presence. Such a universe is often presumed to be envisaged by a typically medieval world-view and may be deemed to have been credible only before the eruptions and explorations that unsettled this symbolic order and ushered in the modern age, the so-called age of discovery, with its empty, unbounded space.

Yet beyond the constraints of such a perfunctory role as pillar of medieval tradition, Dante's poem is even more concerned with the realization of the dynamism of language. Dante's choice of language is the first unmistakably revolutionary aspect of his literary enterprise: he commits his poem to the vernacular - to a historically evolving medium of communication - as opposed to the fixed, grammatical language of Latin. Even if the *Commedia* is about building a linguistic-symbolic

system that can comprehend all of reality in a unified vision and as a stable metaphysical and moral order, its final movement, the *Paradiso*, is also just as much about *undoing* anything such as a fixed system - even as the sun “unseals” the snow that is melted by its heat, or just as Sibyl’s leaves bearing the divine oracles are scattered to the winds (*Par.* XXXIII.64-66). The order of eternity turns out to be open and elusive and full of unforeseeable surprises.

As intimated by the metaphors or figures employed for Dante’s final vision in the Empyrean, as well as in its preliminary versions all through the ascent across the nine physical heavens, the vision explodes in a shattering and scattering of its words and letters and finally in a forgetting (“letargo”) of signs altogether. They are represented eminently as sparks and seeds - as processes of spontaneous combustion and dissemination - all through the *Paradiso*. Such are the images that filter across the canticle in order to reveal the total dynamism of an always new language, the creative language of poetic invention that transgresses every prior canon and every reigning discursive convention that would fix and prescribe the form of speech by an authoritative norm.

Certainly, language in Dante’s Christian theological perspective is underwritten in the end by the divine Word incarnate, but not as if this necessarily established stable, immutable significance that could be fixed in the terms of any standing linguistic order. It is rather the dissolving of all finite significance in the Infinite that gives words their ultimate theological authority - or rather authenticity - as well as their poetic significance - or rather *ultra*-significance - in the self-subverting play of language under erasure in the *Paradiso*. It is as a phenomenon of vanishing that language achieves its meaning in the *Paradiso*.

I. Forgetting and the Limits of Experience

In addition to the leaves of Sibyl, another emblem of how the totalizing symbolic system of the poem comes undone in the end is the reference to Forgetting in the final canto. A colossal work of synthetic imagination, of the Muses and of Memory, the poem recognizes itself *in finis* as arriving at a Forgetting - at what entails the undoing or letting go of the whole elaborate mnemonic construction of the *Comedy*. As he approaches his final vision of God, whom he has just described as a simple point of light ("un semplice lume," XXXIII.90), Dante surprisingly - and, for many, shockingly - evokes a single point of immense *forgetting* ("letargo," from the Greek *lethe*, forgetfulness):

Un punto solo m'è maggior letargo
che venticinque secoli a la 'mpresa
che fé Nettuno ammirar l'ombra d'Argo.
(*Par.* XXXIII.94-96)

A single point to me is greater forgetting
than twenty-five centuries since the venture
that made Neptune marvel at the shadow of the Argo.

This point - God, in Dante's vision - entails a greater forgetting than that of the two and a half millennia since recorded history opened with the first sea voyage, that of Jason and the Argonauts. In medieval traditions, Jason's voyage often counted as inaugurating human history by undertaking a technical feat in excess of nature and braving its boundaries. All of history is supposed to be a revelation of God in Dante's Christian providential perspective, and yet here Dante looks beyond or behind history toward what is more primordial than anything history can remember, toward what is prior to the revelation that history makes possible. He suggests that all forms of anamnesis through historical representation come from a deeper source in Forgetting, and that all

cultural representations must finally be forgotten in order to gain access to our deepest source and origin. In fact, culture and its representations quite generally are exposed as intrinsic forms of forgetting of this deeper source. Dante is groping after the God who is not capable of being remembered or represented and yet makes remembering along with all that is remembered - or in any way *is* - possible.

The poem does not finally triumph in the remembrance of Dante's comprehensive cultural history. Rather, he experiences the supreme moment of vision as equivalent to the *loss* of two and a half millennia of history - starting from the journey of the Argonauts that began the history of audacious human exploits of - which Dante's journey is the latest installment and culminating episode. In this respect, it is forgetting that confers its final sense on the poem. Dante's ultimate vision is represented as a non-vision, as blessed obliviousness!

Dante qualifying the end (and therewith also the origin) of his poem as a Forgetting can be difficult to accept - as Robert Hollander's survey of the commentary tradition on these verses demonstrates. It has proven to be and has remained, according to Hollander, one of the most difficult points in the whole poem to interpret in any satisfying way.¹ Nevertheless, it is hardly unparalleled in the Middle Ages, especially in this period's pervasive mystical and negative-theological counter-currents. Dante's forgetting can be plausibly linked to the cessation of all intellectual and sensual activities in the "excessus mentis" in which Bonaventure's *Itinerarium mentis in Deum* culminates.² In the supreme moment, in the apex of its desire or affections the soul ceases to function as an individual consciousness and is, in effect, transformed into God ("opportet quod relinquuntur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferetur et transformetur in Deum," VII.4). This mystic experience remains recalcitrant to being grasped and digested rationally and must simply be acknowledged.

That the moment of total vision, which is the goal towards which Dante's poem moves, should be attained, incredibly, through forgetting,

touches on a philosophical paradox that also calls for elucidation through certain radical reflections of contemporary thought concerning the enigma of forgetting as the necessary condition of remembering. Blanchot writes of “the relation with a profound immemorial memory, one which originates in the fabulous times before history, in the epoch in which man seems to recall what he has never known [...] if he remembers, it is by forgetting” (“ce rapport avec la profonde mémoire immémoriale, celle qui prend origine dans les temps ‘fabuleux’, en deçà de l’histoire, à cette époque où l’homme semble se rappeler ce qu’il n’a jamais su[...] s’il se souvient, c’est par oubli,” Blanchot, *L’entretien infini* 464).

This comment unwittingly glosses the role of the tale of the Argonauts in Dante’s verses on the threshold of a fabulous prehistory that resurfaces only with the forgetting of all the intervening time of history. In his final vision, Dante encounters a greater forgetting (“maggior letargo”) than the twenty-five centuries (“venticinque secoli”) of remembered history - all of which counts first as a forgetting. The vision of God, the single “point,” is a forgetting like and, in fact, disproportionately greater than the whole of recorded history - all that has happened since the mythic or legendary time of the Argonauts’ voyage, which marks the limit of historical memory.

Blanchot likewise gives priority to Forgetting over Memory - it is profounder. It is the older divinity from which Mnemosyne is engendered a generation later.³ It is of mythic proportions - or disproportion. Profoundly considered, all the representations of memory are but rays reflected back from the black sun of Forgetting. Only Forgetting retains the deep source and the whole of what any remembering inevitably forgets. Only Forgetting can gather language together as a whole and hold it around the word that has slipped from memory: “Forgetting raises language as a whole in gathering it around the forgotten word” (“L’oubli soulève le langage dans son ensemble en le rassemblant autour du mot oublié”). Language thereby evokes a space or emptiness that is its origin and wholeness:

Quand un mot oublié nous manque, il se désigne encore par ce manque ; nous l'avons comme oublié et ainsi le réaffirmons dans cette absence qu'il ne semblait fait que pour remplir et en dissimuler la place. Dans le mot oublié, nous saisissons l'espace à partir duquel il parle et qui maintenant nous renvoie à son sens muet, indisponible, interdit et toujours latent.⁴

When we lack a forgotten word, it designates itself still by this lack; we have it *as* forgotten and thus we reaffirm it in this absence which it seems to be made for - to dissimulate its place. In the forgotten word, we grasp the space from which it speaks and which now directs us to its mute sense, unavailable, interdicted, and always latent.

Blanchot further explains that “to forget a word is to encounter the possibility that every word might be forgotten and to hold oneself near to every word as forgotten and also near to memory as a word” (“Oublier un mot, c’est rencontrer la possibilité que toute parole soit oubliée, se tenir auprès de toute parole comme oubliée et aussi auprès de l’oubli comme parole,” Blanchot 289).

Memory is a word: Dante’s journey travels through the words of his poem, and the very distinction between the journey and the poem seems progressively to attenuate. The word issues finally in silence, and memory is extinguished in forgetting. Such are the negations that come at the climax of the quest, whether it is considered as mystical or as literary: rather than completion through progressive accumulation, finally a reversal of sense and even a turning of sense into non-sense are necessary to cross the threshold from the finite to the infinite. The fulfillment of the quest cannot come just through more of the same in a mere accumulation, but only through a qualitative leap to an altogether other kind of measure - or rather measurelessness.

Forgetting gathers all language around what is unknown and indistinct - or more precisely, forgotten. Essential forgetting is itself an abyss without origin, yet it gathers all re-remembering and re-presenting around itself. In this relation, all memory is like a work forgotten. Blanchot conceives of forgetting as prior, as preceding there being anything distinct to re-collect. Such essential forgetting is referred to a past that never was present. System, law, definition *tout court* are transgressed and even obliterated by this recuperation of the "terribly ancient." Law only begins with the separation of good and evil and the ordering of chaos into distinct elements. But essential forgetting gives access to - or at least turns upon - what is prior to all that. It is essentially different from the piece-meal assemblage of re-remembering - the art that the god Asclepius (who teaches humans medicine) practices in putting back together the *disiecta membra* of Hippolytus. We are reminded that the Greek word for truth, *aletheia*, is built upon *lethe*, forgetting. Truth or disclosure or revelation is merely a modification in an underlying, all-embracing economy of oblivion.

The vision of God, rather than conferring lucidly objective consciousness, plunges Dante into the deepest forgetting, just as all that is remembered and valued by us as history is also equated to a forgetting. There is something else that is covered over by all our cultural memory, and that mysterious "something" is more valuable and vital than anything memory can contain. For Dante, of course, everything comes from God, and yet he is able to experience God himself, directly, only in the luminous darkness of unknowing and forgetting: this "night" lies just behind any positive representations that he can imagine or experience. In contrast, Blanchot's "night" knows no God and cannot know one, for a God would reinvest everything with sense. And then it would not be outside all cultural constructions. And yet the unknowability of God is the point also of the Christian apophatic tradition from which Dante's sense of the mystic ascent to "vision" hails. Dante and Christians have their reasons for believing that all things come from God rather than simply from night, yet Christians too must acknowledge the necessity of passage through night in the journey towards direct

experience of the ultimate source that no one can naturally know or know in essence.

Beyond the origin of the order of the cosmos, Dante too intuits the nothing (no thing that is defined or finite) from which all this comes, and he recognizes that *it* is as much an image of God as are all our theological descriptions - or even more so. In his gesture at the end of his poem, Dante transgresses all laws of form and order in his fidelity to their source. This source is a transcendence which can never be adequately represented by any human means, certainly not by any concept such as "transcendence." It is encountered rather in the breakdown and scattering of all images and revelations - strewn like the leaves of Sibyl - and in the forgetting of all of history. This Forgetting first opens the way to the Mind of God. For God grasps all as it "is" before history begins. In the end, the whole of cultural history that Dante's poem so brilliantly summarizes and synthesizes is precisely what *separates* us from All as gathered into its (to us) dark source or womb. More deeply considered, all these historical and represented memories are forms of forgetting the unattainable Origin that can be indicated only by acknowledging this Forgetting.

Blanchot points out that a forgotten word renders the "latency" from which it speaks (Blanchot, *Entretien infini* 289). The word we are missing is signified by virtue of a lack which is open in the direction of a latent background or matrix. More than any finite ideas or concepts, the Infinite and the whole of language and its ultimate source are evoked by this forgetting. Dante's intuition of this dynamic is registered in provocative metaphorical figures. The reference to the scattering of Sibyl's leaves is one of the clearest piercings through to what lies behind the veil of representation - which in a dramatic denouement turns out to be the goal of the whole poem. This "beyond" is the Infinite, and despite all Dante's heroic efforts to represent it, in the end it is rendered through his release of all the representations and images that the poem furnishes in such abundance. It is their scattering and forgetting that ultimately achieves Dante's meaning - or rather his going beyond meaning, with its

definitions and delimitations, towards its abyssal ground: he can arrive at his goal only by erasing meaning and its inevitably finite representations, since they are inadequate to the infinite and divine.

The scattering and forgetting in question are transgressions and destructions of the entire regime of poetic representation and theological revelation of truth that subtend Dante's poem and its intellectual and cultural tradition. It is through resolutely transgressing every order of presentation and representation that Dante finally delivers his divine vision. Most deeply understood, it is a non-vision - which, nevertheless, in its very forgetfulness casts a shadow of infinitely rich and nuanced images that are glimpsed in the act of disappearing.

Like Jason on his unprecedented journey, Dante at the outset of the *Paradiso* ventures out upon the great sea of being ("il gran mar dell'essere," I.13). His voyage is apprehended only through the shadow it casts in Dante's mind ("l'ombra del beato regno / segnato nel mio capo," I. 23-24). Similarly, all that is seen of Jason's passing is his ship's shadow - *l'ombra d'Argo*. This is a figure for Dante's voyage as well, which is perceived not directly in itself, but only by means of the shadow it casts in language, for the rest is hidden, even from Dante himself, in the invisible. The same holds for the whole paradisiacal realm that this voyage traverses: it is seen only in negative - as its own shadow cast in language. This, at any rate, is all that can appear to the "sight" of language, since language works by difference, without ever presenting positive terms that are intelligible purely in themselves. This apparently holds even for the god Neptune, who in gazing upon a human journey into the unknown sees but a *shadow*.

The divine vision is realized as God's own vision - subjectively rather than objectively. Dante's simile reverses the point of view: God himself, in the figure of Neptune, stares in admiration. Subject and object have traded places. Dante is no longer looking at God; rather, a god is looking at him, the voyager. This is a point about the vision of God that Nicholas of Cusa, among philosophers in the speculative tradition of negative

theology, was particularly fond of stressing: the *visio Dei* is ultimately God's own vision.⁵ Vision of God as object is not possible, but vision of objects in their truth and as totally revealed is the way God sees them. So this is, in effect, "the vision of God." Of course, finite human vision cannot sustain such infinitely objective vision, except perhaps momentarily through grace. Furthermore, that this "seeing" takes place for Dante concretely in language, in the language of poetry, gives it all a metaphorical status. This is hinted at in the fact that the divine vision (Neptune's sight) is only of a shadow - "l'ombra d'Argo." In fact, all vision of God can be only of shadows - indeed not literally vision at all.

In some sense, Dante's images all along are forgettings, inasmuch as they are shadows and prefaces ("umbriferi prefazii," XXX.78) of something else that is not present. Will it then ever become present? Not in time, but Dante and his tradition teach us to live time as oriented towards and open upon something that time does not comprehend. His language - and that of biblical and religious traditions generally - for this being beyond time speaks of the eternal. How do we remember eternity? By unremembering time - or by letting go of all its accumulations at just the point where we would finally achieve the completeness we have been striving for on our struggle to recollect our vanished origin. And yet Dante remains nevertheless a Titan second to none in his dedication to the work of memory that leads up to this moment.

Indeed Dante's *Commedia* has frequently been taken as a paradigmatic realization of the *ars memoriae* elaborated in ancient rhetoric, according to which the contents of memory were cast into forms of images that were then ranged mentally in a space familiar to, or at any rate visualizable by, the individual constructing the memory. Some time ago, Frances Yates wrote, "That Dante's *Inferno* could be regarded as a kind of memory system [...] will come as a great shock, and I must leave it as a shock" (Yates 95). However, taking Dante as the culmination of the ancient rhetorical tradition of the *ars memorativa* is actually an idea that has a considerable history in critical theory and comparative literature. Ernst Robert Curtius's book on the Latin Middle Ages

suggested that the *Divine Comedy* exemplarily embodies the art of memory as cultivated in the teachings of ancient rhetoricians such as Cicero and Quintilian. Indeed this art subtends even more broadly Dante's entire *oeuvre* from the *incipit* of his youthful *Vita nuova*, which begins with the trope of the "book of memory" ("il libro de la mia memoria").

The mnemonological aspects of Dante's work have even become the subject of a discrete sub-field of Dante studies that is outlined by Harald Weinrich in his 1994 address to the Accademia della Crusca on *La memoria di Dante*.⁶ The theme had been broached by Weinrich already in 1990 in his inaugural lecture at the Collège de France. In *La mémoire linguistique de l'Europe*, Weinrich characterizes the *Divine Comedy* as a "vast mnemonic system" ("un vaste système mnémonique"), "the most magisterial of courses in poetic memnotechnics" ("le cours de mnémo-technie poétique le plus magistral," Weinrich, *La mémoire* 16), representing the culmination of the Art of Memory developed in the ancient rhetorical tradition of the Rhetoric of Herennium, Cicero, and Quintilian.

In *Lethe: Kunst und Kritik des Vergessens*, Weinrich turns his attention to Forgetting as the mighty threat that Dante's monumental literary "cathedral" is built to stave off - it stands against oblivion's having its way with the frailty of human memory ("dann kann das Vergessen nicht mehr sein übliches Spiel mit dem Menschengedächtnis treiben," Weinrich, *Lethe* 41). Thus Dante's *oeuvre* and particularly the *Divina Commedia* are treated as an art of memory designed to overcome forgetting ("Wir haben nämlich in Dantes *Divina Commedia* ein genaues literarisches Abbild der antiken Gedächtniskunst (*ars memoriae*) vor uns," Weinrich, *Lethe* 43). The *Commedia* is composed of memory contents deposited as images in an organized array of places (*topoi*). The meticulously articulated divisions and subdivisions of the landscapes of *Inferno* and *Purgatorio*, as well as the hierarchically ordered planetary spheres and stellar spaces of the *Paradiso*, offer grids of exactly the kind necessary for the practice of the traditional art of memory as laid out in

the theoretical treatises of the rhetorical tradition and passing through Cicero and Quintilian to Saint Augustine.

It is in some sense God's mind or memory ("*memoria Dei*, als *genitives subjectivus*," Weinrich, *Lethe* 44) that Dante travels through in the world beyond the grave. The art of memory based on the classical tradition from Homer to Plato to Ovid is combined with biblical tradition when it passes through Augustine's theory, in Book X of the *Confessions*, of finding God again in a part of memory that forgetting and sin and consequent corruption could not erase. However, if the *Commedia* is designed to be a gigantic construction of memory, one that, as representing the memory of God, is in principle totalizing and infallibly true, what Dante signals at the end of his journey is its failure. He cannot in the end achieve his goal through memory, however powerful, but only through forgetting. It is through giving up the effort to complete the construction of the cathedral of memory, through forsaking it in surrender to forgetting, that he can finally somehow touch upon - or be touched by - the divine consciousness.⁷

One needs a negative art of memory, or rather an art of forgetfulness, in order to appreciate this necessary reversal of the cultural bias to always privilege memory over its opposite. Such an *ars oblivionalis*, to use Umberto Eco's term, can be found lurking in the shadows of the tradition of the art of memory or mnemotechnics, although Eco denies its possibility in "An *Ars oblivionalis*? Forget It." Eco's contention is that an art of forgetting is impossible, since any intentional effort to forget cannot help but be self-defeating. Leaving intentionality aside, however, the climax of artifice in Dante's poem comes in the ceding of memory in the *Paradiso* before extreme experience, as the poet avows in the final canto: "and memory gives way faced with such beyondness" ("e cede la memoria a tanto oltraggio" XXXIII.57). Weinrich, moreover, stresses that one must be freed from memory in order to be blessed: hence the indispensable role of the river Lethe in the afterlife. However, Weinrich himself remains far short of fully acknowledging Forgetting as the culminating moment and even the goal of the immense *ars memoratiae*

that is mobilized by the *Commedia*. The poem evinces certain far more radical accents with regard to forgetting than are typically recognized either in the rhetorical tradition or by Weinrich's cultural history of forgetting. This is what I wish to bring out through contrapuntal exposition with texts by Blanchot.

One finds also in the work of sociologist Marc Augé strong emphasis on how “forgetting is necessary for society as well as for individuals” (“l’oubli est nécessaire à la société comme à l’individu,” Augé 7) and on how “forgetting is the principle operator in creating the ‘fiction’ of individual and collective life” (“l’opérateur principal de la mise en ‘fiction’ de la vie individuelle et collective, c’est l’oubli,” Augé 47). Likewise philosopher Paul Ricoeur stresses the gaps and forgetting that turn out to be constitutive of memory. Forgetting, separately and in conjunction with pardon, as in amnesty, is the horizon of Ricoeur’s entire phenomenological study embracing memory and its collective correlate in history (“L’oubli et le pardon désignent, séparément et conjointement, l’horizon de toute notre recherche,” Ricoeur 536).

For Ricoeur, memory traces that survive are themselves in fact forms of forgetting all along. For the inscription of the psychic trace (of what is forgotten) in memory is itself constitutive of lived experience: “if the live experience was not from the beginning survival of itself, and in this sense a psychic trace, it would never become that [...]. The inscription, in the psychic sense of the term, is nothing but the survival by itself of the mnemonic image contemporary to the original experience” (“si l’expérience vive n’a pas été dès le début survivance d’elle-même, et en ce sens trace psychique, elle ne le deviendra jamais [...] . L’inscription, au sens psychique du terme, n’est autre que la survivance par soi de l’image mnémorique contemporaine de l’expérience originale,” Ricoeur 569). In this sense, remembering is itself already a form of forgetting.

Yet there is something still more dark and enigmatic, more subtle and dynamic, about the relation of memory to forgetting that cannot quite be grasped by scientific (sociological) or philosophical (phenol-

menological) analysis. It can, however, become accessible through literature and in the “space” surrounding literature (Blanchot’s “espace littéraire”). This space can be entered into only by a leap of imagination - and perhaps especially by theological imagination, with its penchant for negating its own concepts in the self-abnegation of thought that believes itself surrounded by a knowing greater than its own that it cannot quite fathom. This is where Blanchot and Dante can become partners and indispensable guides to an otherwise undiscoverable region at the edge of - or just beyond - experience.

As Augustine observed, none of us remembers our beginning. Therefore “that which founds our memory is forever closed and forbidden to memory [...] We began in loss and forgetting” (ce qui fonde notre mémoire est à jamais clos et interdit à la mémoire [...]. Nous avons commencé par perdre et par oublier”).⁸ Jean-Louis Chrétien envisages a forgetting that is not just of a certain “punctual event” but rather of a dimension that he calls, echoing Blanchot, the “incessant”: it continually impinges on the present, always returning out of a past that never was and so cannot be forgotten (“l’inoublable”) or anticipating a future that never comes (“l’inespéré”) - as in Blanchot’s *L’attente l’oubli* (1962). This dimension of the incessant cuts open and wounds our existence. It exceeds the human, but as immemorial and unhoped for, it exists only by and for humans. Indeed it renders them human. Memory in the ordinary empirical sense is an obstacle rather than an aid to reminiscence of the truth of our essential forgetfulness and incompleteness, our non-coinciding with our origin. To remember this Forgetting constitutes opening to a Truth incommensurable with the human - and this is what Dante achieves at his poem’s end.

God is immemorial in being always already with us before we experience him - immemorially, without ever being present or represented. Plotinus in *Enneads* V.v.8 suggests that such a truth of Being that has always already come can be known only prophetically through desire of the immemorial. All representation and experience can only be of what is not God himself, not the ultimate Good or One in person.

Dante's final "vision" is not vision at all but rather remembrance of his ineluctable forgetting of a unity with God that "precedes" and founds all representation and all experience of anything as present. The Neoplatonic Good of Plotinus similarly escapes all recapture by anamnesis (cf. Chrétien 51). In *Enneads* V.v.12, the Good is present rather by our desire, or in our willing the Good: turning ourselves toward him, we are already in him, just as Dante discovers at the very end of his journey that his desire and will ("ma già volgeva il mio disio e 'l velle," XXXIII.143, cf. line 51) were *already* moving with the Love that moves the universe.

II. Between Saying and Seeing

The difference between seeing and saying is vital to the dynamic of the *Paradiso*. The poem offers a prodigious Saying that is all purportedly driven by a *seeing* that it cannot say. Paradoxically, the poem adheres to words tenaciously in the name of what is utterly (and unutterably) beyond words. Dante's pronouncements evoke a Presence that they emphatically *say* cannot be said or represented verbally, but must be experienced directly by the individual who wishes to understand (*Par.* I.70-72; XV.103-108, etc.). Of course, neither can it be "seen" in any literal sense. We have already examined some indications that only the "shadow" of what is experienced can be seen, and this shadow consists concretely in language. In this sense at least, the final vision of the poem, of which all the others can be understood to be but partial refractions and preliminary versions, points beyond vision. In the Emyrean, there is neither space nor matter, and consequently, neither objects nor eyes. The only verifiably realized "vision," certainly for the reader, but perhaps for Dante too, is the poem itself.

However, we have also noted that some of the final metaphors suggest that in the end the poem is a forgetting and a scattering of the images it has gathered together. So neither is the poem itself the final object. It directs us to look beyond itself, even though there is no further

object that can be seen. This “visionary” poem is, after all, a relation to what cannot be seen. Seeing and saying operate to “neutralize” each other, in Blanchot’s sense of the neuter - that is, each modality is broken open by its relation with the other to an outside on which it intrinsically depends. Alternatively, we could say that the unsayable is supplemented by vision in a way that makes vision a Derridean “supplement”⁹: rather than grounding saying, the “vision” on which saying is supposed to rest opens it to the *invisible* and thus to further references that proliferate without being grounded in any visible presence.

What I wish to underline about language through reference to Blanchot is especially its relation to what cannot be seen or illuminated. This dark side of language showing up only as “shadowy prefaces” is the *Paradiso*’s ultimate (or, more exactly, penultimate) concern. It cannot be positively described, but is indirectly conveyed through apophatic strategies of the self-undermining of language. Throughout his theoretical writings, Blanchot describes an *unworking* of the work, and this is exactly what Dante undertakes in the final movement of his poem. The work must undo itself in order to give place to what is unassimilably beyond it, what Blanchot calls the Outside, *le Dehors*. Opening towards an infinite, indefinable Outside is the gesture that Blanchot sets over against every effort of dialectical thought to return to the Same and affirm the One.

Dante’s unworking of the work is symbolized especially by the scattering of Sibyl’s leaves and in the Forgetting that overcomes Dante as he consummates his vision. The totality of experience that the poem since its inception has been assiduously gathering and elaborating, with reiterated promises of a complete vision of God *in finis*, bursts apart in the final canto. The poem is consummated not in an all-comprehensive vision but in its own undoing and in a forgetting that effectuates its opening to the dimension of the unrepresentable and invisible. The final gaze looks beyond the poem itself and beyond all its representations. We have images for the final vision of the Trinity and Incarnation, yet they are still only *images* of the invisible God, and the deeper meaning of

these final representations remains sealed in what escapes representation altogether.

Dante evidently makes a claim to absolute vision attained or at least conveyed through language in his poem. Yet we have brought to focus how he also shatters that claim at the climax of his vision - which is achieved precisely in this break-down and failure. Dante thus recapitulates the scopocentrism that characterizes Western metaphysical culture from Plato through Hegel, but he also stages its collapse and looks - or rather steps - beyond it. He thereby steps into the precincts of "the sacred" as it is construed by Blanchot.

Blanchot describes (in the wake of Hölderlin) a "double infidelity," whereby gods and humans both withdraw from one another. He describes a sacred poetry that arises in this "dehiscence" between the two spheres. Dante is, of course, far from such perspectives, especially when they are developed in pagan and ultimately atheistic directions, but in the end Dante's efforts to enact the divine vision are realized likewise through withdrawal and rupture. Rather than mediating everything by his speech, he is placed before the immediate, where speech breaks off. This cutting off from totality as constructed by language is what Blanchot calls the sacred: "this empty and pure space that distinguishes the spheres [of gods and mortals] is *the sacred*, the intimacy of the tearing that is the sacred" ("ce lieu vide et pur qui distingue les sphères, c'est là *le sacré*, l'intimité de la déchirure qu'est le sacré," Blanchot, *L'espace littéraire* 370-71).

Dante builds into his great synthetic work this tearing asunder, this counter-movement of drawing away and of dwelling in separation, in the bridgeless gulf that yawns between him and the would-be object of his experience. These are features of his poem that have become more difficult to overlook and underestimate, thanks to the apophatic turn of post-modern culture.

With the prominent metaphysical assumptions of a more dogmatic age, such as both Dante and thinkers of difference react against in their respective eras and intellectual milieus, these negative features of the sacred that are most manifest in emptiness and loss tend to be effaced altogether. Rather than appearing simply as admitted limits that Dante has to somehow finesse or get around in pursuit of his quest, we come much closer to understanding that it is precisely in and by these “impediments” that Dante’s quest is constituted and is carried to its highest degree of accomplishment.

For Blanchot, as much as for Dante, art has its origin in the ungraspable that is the sacred:

Why such an intimate alliance between art and the sacred? Because in the movement in which art, the sacred, that which shows itself, that which conceals itself, manifestation and dissimulation change places unceasingly, call to each other and seize each other there where, nevertheless, they do not fulfill themselves except as the approach of the ungraspable, the work finds the deep reserve of which it has need: hidden and preserved by the presence of the god, manifest and apparent by the obscurity and the distance that constitutes its space and that it arouses, as if to come to the light of day. This is the holding back that then allows it to address itself to the world even while reserving itself, to be the always reserved beginning of every history.

Pourquoi l’alliance si intime de l’art et du sacré? C’est que, dans le mouvement où l’art, le sacré, ce qui se montre, ce qui se dérobe, l’évidence et la dissimulation s’échangent sans arrêt, s’appellent et se saisissant là où pourtant ils ne s’accomplissent que comme l’approche de l’insaisissable, l’œuvre trouve la profonde réserve dont elle a besoin : cachée et préservée par la présence du dieu, manifeste et apparente par l’obscurité et ce lointain qui constitue son espace et qu’elle suscite comme pour venir au jour. C’est cette réserve qui lui permet alors de s’adresser au

monde tout en se réservant, d'être le commencement toujours réservé de toute histoire. (Blanchot, *L'espace littéraire* 310-11)

A space of separation from the ultimate defines the “space of literature” for Blanchot, and it is also the space for Dante’s explorations of the “impossible” vision of God in the poetry of the *Paradiso*.

An issue that arises in comparing Dante with Blanchot is that of whether the sacred or the divine vision actually “takes place” or not. For Blanchot, it is “the impossible” and always *inactual*, and yet his own writing is centrally about this non-event at the origin of the work of art. Dante, in contrast, seems to be insisting on an actual event having occurred as the condition rendering his poem possible. At the same time, the poem testifies relentlessly to the *impossibility* of actually presenting, by remembering and describing, what it is all, nevertheless, obsessively about. In the end, his poem offers an experience of language. Poetic experience of language at its limits perhaps in some sense *is* the experience of divinity and of Paradise as presented by Dante’s poem. And here a similar “indiscretion” or collapsing together of experience and language can be signaled as characterizing Blanchot’s novels (*Thomas l’obscur*, *Aminadab* and *Le Très-Haut*). In them, “the language of experience is nothing other than the experience of language” (Pfeiffer 56).

Blanchot describes, moreover, the curiously “comic” condition of the writer in terms that perfectly fit Dante’s situation of writing about nothing (that can be said or written about) at the apex of his *Comedy*:

The writer finds himself in the more and more comic condition of having nothing to write, of having no means of writing it, and of being constrained by an extreme necessity to continue to write it. Having nothing to express must be taken in the simplest sense. Whatever he may say, it is nothing. The world, things, knowledge are for him nothing but

reference points in the emptiness. And he is himself already reduced to nothing. Nothing is his material. He rejects the forms by which it offers itself to him as being something [...] the ‘I have nothing to say’ of the writer, like that of the accused, encloses the whole secret of his condition.

L'écrivain se trouve dans cette condition de plus en plus comique de n'avoir rien à écrire, de n'avoir aucun moyen de l'écrire et d'être contraint par une nécessité extrême de toujours l'écrire. N'avoir rien à exprimer doit être pris dans le sens le plus simple. Quoi qu'il veuille dire, ce n'est rien. Le monde, les choses, le savoir ne lui sont que des points de repère à travers le vide. Et lui-même est déjà réduit à rien. Le rien est sa matière. Il rejette les formes par lesquelles elle s'offre à lui comme étant quelque chose[...] . le ‘Je n'ai rien à dire’ de l'écrivain, comme celui de l'accusé, enferme tout le secret de sa condition solitaire. (Blanchot, *Faux pas* 11).

How amusing that Blanchot characterizes this condition of the writer as “comic.” This word has something of the cosmic disproportion in his discourse that it also has in Dante’s use of it for the title of his poem. Blanchot describes as a tragedy the objectless vision that takes itself for object and that Dante turns into “comedy” because for Dante this Nothing (nothing that can be grasped or said) is God rather than just emptiness and abandon. There is thus a marked difference in mood between the vision of Dante and the limit-experience of Blanchot, and I have already suggested that an analogical metaphysical view of the universe as revealing somehow a transcendent source underlies this difference. However, structurally the experiences are the same: both are experience of the limits of experience and take place in and through writing.

Blanchot, in his analyses of the undoing of the work (“désœuvrement”) and its reduction to no-thing, is thinking of the literary work in general, but Dante’s *Comedy*, especially in its final movement in the *Paradiso*, illustrates his theory perhaps better than any other literary work. To see this, we must suspend our taking the vision positively as a

seen correlative, free-standing and independent of the writing, and accept that the writing *is*, in a crucial sense, the vision, and that Dante's uncanny writing opens blindly to the Outside as what it cannot see or describe. This Outside is experienced as non-experience or as the beyond of experience: Dante says in the third tercet of the third canticle (*Par.* I.4-9) that his mind is not able to gather in the realm he has visited - or the dimension of language and ultimate reality that he has been given to fathom. In this regard, Dante's writing is like Blanchot's - an infinite conversation on the impossible. Of course, Dante understands his experience theologically as an approach to God. But this Name finally relinquishes all conceptually definable content. What Dante is able to deliver of this non-experience is given rather through the *undoing* of his work - so that it remains gaping open in the direction of this divinity that it cannot grasp.

The *unworking* of the work actually works in tandem with the opposite movement in which the work constructs a vision through language - what the *Comedy*, of course, *also* is *par excellence*. But we have seen that this work of construction in language is reversed in the end and opens itself to what is beyond language - particularly through the allusion to the scattering of the leaves of Sibyl and the forgetting that underlies remembering. The work of words serves to open upon a wordless dimension that underlies it throughout the whole poem and across history and all experience, as we are made to realize retrospectively. Dante's work, in the ultimate moment in which it could be expected to achieve completion, is reversed into unworking and rather points to something altogether beyond the compass of its representative capacities - the "vision" of "God."

For Blanchot, literary works are "incomplete and open, or the passage which is now the only essential work" ("inachevés et comme ouverts, le passage qui est maintenant la seule œuvre essentielle," Blanchot, *L'entretien infini* 319). And precisely this is paradigmatically the case with Dante's *Paradiso*: it perfectly embodies and enacts Blanchot's prescriptions for the original experience of literature. Yet

Blanchot seems not to have realized this. He, too, was conditioned to see Dante in a way excluding the kind of insight that his own thought has done so much to uncover and that aids us to read what he calls “the most profound question” as already operative in Dante. This is the question which even the question of all (or of everything) - “la question de tout” - does not comprehend. It remains unavowable as the question that evades all formulas in which it could be asked (“La question la plus profonde,” Blanchot, *L’entretien infini* 12-34).

WILLIAM FRANKE

Acknowledgements

* Given as a keynote lecture at the conference, this essay is adapted from my book manuscript, *Dante and the Sense of Transgression: The Trespass of the Sign*, forthcoming from Continuum (copyright 2012). Translations from other languages into English are my own.

1 In his commentary on the *Paradiso*, Hollander points to, without presuming to resolve, the “difficulty of understanding why Dante might have wanted to present himself as *forgetting* the greatest insight he (or practically anyone) has ever had” (837).

2 Rabuse develops this connection. He also produces abundant evidence from early commentators like Benvenuto that *letargo* in fact means “infirmetas memoriae” or forgetting (“dimenticanza”), in a sense related to falling asleep (“assopimento”), and shows from evidence internal to the poem that the single “point” which overwhelms Dante in his final vision is not just a moment or “point” in time but God himself.

3 “Oublieuse Mémoire,” *L’entretien infini*, 459ff.

4 “L’oubli, la déraison,” *L’entretien infini*, 289.

5 Nicholas Cusanus, *De visio Dei*. This is consistent with—and an extension of—Aquinas’s and Augustine’s view that theology is primarily God’s own self-knowledge.

6 Weinrich mentions specifically Ohly and Ott. Subsequent refinement of this line of inquiry is proposed by Antonelli.

7 Daniela Baroncini traces the motif of forgetting all through Dante's *oeuvre* to its climax in the *Paradiso*. She points to the relevance of Blanchot in note 29. Also highlighting the *crisis* of memory in the mystical discourse of the *Paradiso* is Vallone.

8 Chrétien, 10.

9 Derrida, "Le supplément d'origine," chapter 10 of *La voix et le phénomène*.

Bibliography

- Alighieri, Dante. *La Divina Commedia secondo l'antica vulgata*. Ed. G. Petrocchi. 4 vols. Milan: Mondadori, 1966-67.
- Antonelli, Roberto. "Memoria rerum et memoria verborum. La costruzione della *Divina Commedi.*," *Criticón* 87-88-89 (2003): 35-45.
- Augé, Marc. *Les formes de l'oubli*. Paris: Payot & Rivages, 1998.
- Baroncini, Daniela. "Dante e la retorica dell'oblio." *Leitmotiv* 1 (2001): 9-19 (<http://www.ledonline.it/leitmotiv/>).
- Blanchot, Maurice. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.
- . *L'espace littéraire*. Paris: Gallimard, 1955.
- . *Faux pas*. Paris: Gallimard, 1943.
- Chrétien, Jean-Louis. *L'inoubliable et l'inespéré*. Paris: Desclée de Brouwer, 2000.
- Curtius, Ernst Robert. *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*. Bern: Francke, 1948.
- Cusanus, Nicholas. *Nicolai de Cusa Opera Omnia*. Leipzig: Meiner, 1932-2006.
- Derrida, Jacques, *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.
- . *La voix et le phénomène*. Paris: P.U.F., 1967.
- Eco, Umberto. "An Ars Oblivionalis? Forget It." Trans. Marilyn Migiel. *PMLA* 103/3 (1988): 254-261.
- Gadamer, Hans-Georg. "Wort und Bild - 'so wahr, so seiend.'" *Gesammelte Werke*. vol. 8. Tübingen: Mohr, 1981-.
- Giorgi, Rubina. *Dante e Meister Eckhart per il tempo della fine*. Salerno: Ripostes, 1987.

- Halbertal, Moshe and Avishai Margalit. *Idolatry*. Trans. from Hebrew by Naomi Goldblum. Cambridge: Harvard U P, 1992.
- Hart, Kevin. *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*. Cambridge: CUP, 1989.
- Hollander, Robert. *Paradiso*. New York: Doubleday, 2007.
- Marion, Jean-Luc. *L'idol et la distance: Cinque études*. Paris: Grasset, 1977.
- . *De surcroît: Études sur les phénomènes saturés*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- Moevs, Christian. *The Metaphysics of Dante's Comedy*. Oxford: OUP, 2005.
- Ohly, Friedrich. *Bemerkungen eines Philologen zur Memoria*. Fink, München, 1991.
- Ott, Karl August. "Die Bedeutung der Mnemnotechnik für die Aufbau der *Divina Commedia*." *Deutsches-Dante Jahrbuch* 62 (1987): 163-93.
- Pfeiffer, Jean. "L'expérience de Maurice Blanchot." *Empédocle* 11 (1950): 55-64.
- Rabuse, Georg. "Un punto solo m'è maggior letargo." *Deutsches Dante-Jahrbuch* 43 (1965): 138-52.
- Ricoeur, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- Vallone, Aldo. *Cultura e memoria in Dante*. Naples: Guida, 1988.
- . "Il 'silenzio' in Dante," *La retorica del silenzio: Atti del Convegno Internazionale, Lecci, 24-27 Ottobre, 1991*. Lecce: Milella, 1994.
- Weinrich, Harald. *Lethe: Kunst und Kritik des Vergessens*. Munich: Beck, 1997.
- . *La memoria di Dante*. Florence: Presso L'Accademia, 1994.
- . "La mémoire linguistique de l'Europe." *Languages* 114 (1994): 13-24.

Letargo and the Argo

Yates, Frances A. *The Art of Memory*. Chicago: U of Chicago P, 1966.

WILLIAM MAURICE SPRAGUE

Afterword

(Otto-Friedrich-Universität Bamberg)

Aber nicht Alles ist wirklich geschehen, was uns als Geschichte dargeboten wird, und was wirklich geschehen, Das ist nicht so geschehen, wie es dargeboten wird, und was so geschehen ist, das ist nur ein Geringes von Dem, was überhaupt geschehen ist.

Johann Wolfgang von Goethe

The international conference "Record, Relate, Remember: Narrative Constructions of Memory and Generation in the Antiquity and Middle Ages" was held by the DFG Training Group for Generational Awareness and Conflict in Antiquity and the Middle Ages in Bamberg, Germany from March 2nd-4th, 2011. The development of new theoretical models and the critical reception, evaluation and adaptation of existing approaches to suit the needs of new interdisciplinary investigations into historical narratives was encouraged.

Within the DRG Training Group itself, the interdisciplinary examination of generational awareness and conflict within historical narratives are of paramount concern. How the narrative construction of memory and generation functioned and was instrumentalized for purposes of authority or legitimacy in the past however, is only half of the story. It was also considered how insights into historical narratives are relevant for our understanding of modern narratives, giving rise to a parallel discussion that considered narratives within the liberal arts and sciences and conditions faced by upcoming generations of junior academicians.

As the contributions of our participants revealed, numerous theoretical and methodological approaches were contemplated for their usefulness both individually and in conjunction; disparate approaches were

merged or spliced together in single studies and discrete aspects of established theoretical constructs were even excised and repurposed to fit the needs of individual studies. Certain approaches demonstrated that discrete aspects of given theories are capable of being reconceptualized to provide for both (re-)combinatorial optimization as well as the genesis of unique theoretical and methodological approaches. This is notable for it reveals younger generations diverging from - for lack of a better word - 'traditional' approaches that conduct research through a monofocal lens.

This approach to method and theory contains an inherent challenge to entrenched bastions of abstraction and is a paradigm shift in and of itself. Such an approach necessitates a constant proofing and reevaluation of existing theoretical approaches, methodologies and the ideological paradigms that influence them. Further, it demands increasingly sufficient argumentation based upon demonstrable data sets and more than mere rhetorical skill or ensconced authority.¹ The perniciousness of rhetorical skill trumping scientific argumentation - particularly since the postmodern privileging of subjectivity - is a very real concern in the liberal arts and sciences. Harald Fricke highlighted this neo-sophistic machicolation in the field of literary studies when he observed:

Der entscheidende Fehler besteht vielmehr darin, dass die meisten literaturwissenschaftlichen Arbeiten – nach meinen Befund durchaus über alle Grenzen methodischer Schulzusammenhänge hinweg – die Techniken der rhetorischen Suggestion an die Stelle verlässlicher wissenschaftlicher Argumentation setzen. (Fricke 1992: 219)

It is essential, even praiseworthy, to be able to recognize if a theory or method is flawed, insufficient or intrinsically biased, but it is not always welcome. Questioning the narratives that the preceding generation has convinced itself are 'true' and 'authoritative' can be dangerous. When the integrity of schools of thought and the bodies of work upon which careers and reputations are built are called into doubt, debate ensues and

intellectual territory is vehemently defended. Within our institutions of higher education, it is not infrequently the case that lack of adherence to tradition or established authority is considered subversive, disrespectful or even 'bad' scholarship. For a generation seeking to find its own place however, such challenges to authority are considered beneficial for institutional integrity and longevity.

It is essential to recognize that failing to question, test or proof the results of a particular theory or method, especially one that suffers from a dearth of quantifiable evidence after a data set changes or a new empirical and/or theoretical approach is developed, is the perpetuation of potentially obsolete knowledge sets by an unquestioning acceptance of established authority and a misplaced desire for stability and continuity, which is - at best - a form of intellectual inertia.² This certainly entails more effort than a 'safe' perpetuation of traditional approaches and interpretations, but it is also infinitely more loyal to our calling as researchers and intellectuals than lounging on the back of giants can ever be, for as John Caputo reminds us:

...the only way to be really loyal to a tradition, that is, to keep it alive, is not to be too loyal, too reproductive...[but] to explore what it omits, forgets, excludes, expels, marginalizes, dismisses, ignores, scorns, slights, takes too lightly, waves off..." (Derrida and Caputo 1997: 79).

Given the challenges associated with this perspective, it is noteworthy that participants at the conference repeatedly acknowledged the difficulties associated with determining the truth content of conflicting reports, narratives or writings and it was repeatedly emphasized that researchers cannot simply accept established historical narratives of power, knowledge or legitimacy at face value. Indeed it is the researcher's obligation to question them and proof their mettle so that they can do more than merely perpetuate dominant narratives.

The maxim expressed so famously by Winston Churchill, that "history is written by the victor" was repeatedly discussed as relevant to understanding the historical narratives addressed by our participants. It is also relevant for the established authoritative narratives present within academic fields and schools of thought. Recent research into creativity in educational environments has illuminated the uncomfortable paradox that creativity, i.e. an alternative narrative, is frequently unwelcome in educational environments because it continually challenges traditional approaches and authority.

Consider a common paradox: organizations, institutions, and individual decision makers often reject creative ideas even as they state openly that creativity is, to them, an important and sometimes even central goal. (Konnikova 2012)

Historical and contemporary considerations illuminate that when an earlier generation's gatekeepers of 'authoritative' narratives controlled the means of publication and dissemination, alternative narratives could simply be swept under the rug.

As Bob Dylan so elegantly phrased it, "the times they are a-changin'." The advent of the digital era has brought with it hitherto unanticipated permutations of knowledge conveyance, most notable among which is the internet and its accompanying formats (blogs, reviews, forums etc.). While this development has had the positive effect of improving access to the writings of others and has improved the dissemination of canonical writings and interpretations, it has also increased the difficulty of establishing ideological, theoretical and methodological paradigms whose success is predicated on the exclusion of dissenting narratives.

Despite this revolution of knowledge conveyance, it must be recognized that the ability to begin a debate and advocate alternative narratives is still largely dependent upon the willingness of representatives

of the dominant narrative to participate in the conversation.³ The counterintuitive consequence is that conformity to tradition and institutionalized authority, adherence to dominant schools of thought or popular socio-political ideologies, as well as the politics of favouritism have become largely responsible for bringing forth new research and paradigm-shifts. Michael Foucault expressed this concern quite succinctly: "Truth is linked in a circular relation with systems of power which produce and sustain it..." (1980: 133).

So not only does the victor write history, but the victor also endeavors to establish him- or herself, through the form of the narrative, in such a way as to encourage a specific understanding, interpretation or implementation of that narrative for retroactive, current, and future forms of legitimization and authority. It is clear that these historical processes are alive and well and pose a unique anachronistic challenge to coming generations of academicians. In this author's opinion, the best way to meet this challenge is to preference logical over rhetorical forms of argumentation in order to establish theories that cannot be summarily disproved as chimeras of postmodern subjectivism which ignore empirical evidence in an effort to establish and maintain the illusion of deserved authority.

The DFG Research Training Group and its international conference for junior academicians took a decisive step towards ensuring the longevity and integrity of academic inquiry. By encouraging innovative interdisciplinary research into the question of narratives and generational dynamics, it is at the forefront of a movement enabling young academicians to pursue valuable and critical research that significantly and lastingly contributes to their respective fields. The current volume of proceedings is one proud result of the time and effort invested in that effort, providing a forum for the examination of the interplay of experience, narration and memory in historical environments as well as a consideration of its relevance for contemporary lines of inquiry.

WILLIAM MAURICE SPRAGUE

¹ “The displacement of the idea that facts and evidence matter by the idea that everything boils down to subjective interests and perspectives is ... the most prominent and pernicious manifestation of anti-intellectualism in our time.” (Laudan 1990). Fricke also remarks on a relevant related phenomenon: “Für den Literaturlehrer ist die gründliche literaturwissenschaftliche Ausbildung unverzichtbar; denn er darf zwar durchaus seine subjektive Textauslegung haben und vorbringen, keinesfalls aber darf er sie seinen Schülern kraft seiner institutionellen Autorität als die ‚richtige‘ aufdrängen.” (Fricke 1991, 12).

² “Kein Gedanke ist so alt oder absurd, daß er nicht unser Wissen verbessern könnte. Die Konsistenzbedingung, nach der neue Hypothesen mit anerkannten ‚Theorien‘ übereinstimmen sollen, ist unvernünftig, weil sie die ältere und nicht die bessere Theorie am Leben hält. Hypothesen, die gut bestätigten Theorien widersprechen, liefern uns Daten, die auf keine andere Weise zu erhalten sind. Theorienvielfalt ist für die Wissenschaft fruchtbar, Einförmigkeit dagegen lähmt ihre kritische Kraft. Die Einförmigkeit gefährdet auch die freie Entwicklung des Individuums.” (Feyerabend 1976).

³ Whereas active expulsion and exclusion were once sufficient to silence alternative narratives, legal liability has given recourse to veiled methods of excluding them, i.e. mobbing. Academically this is most efficiently achieved by the erection of walls of silence or the intentional non-citation of relevant arguments or works (German: *totschweigen*). Kenneth Westhues' study addressing this subject in academia conclusively established that “the likelihood of being mobbed is increased by being a foreigner or of a different sex, by working in a post-modern field such as music or literature, by financial pressure, or by having an aggressive superior among other factors.” (Westhues 2006, 18f.) See also: Goodman-Delahunty and Benjamin Walker 2010, 167f.

Bibliography

- Feyerabend, Paul. *Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie*. Frankfurt 1976. Translation of *Against Method. Outline of an anarchistic theory of knowledge*. Atlantic Highlands, N.J. 1975.
- Foucault, Michel: "Power and Truth" in: *Power/Knowledge - Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Ed. Colin Gordon. Translated by Colin Gordon et al. (Pantheon, New York, 1980) 109-133.
- Fricke, Harald: "Methoden? Prämissen? Argumentationsweisen! Überlegungen zur Konkurrenz wissenschaftlicher Standards in der Literaturwissenschaft." in: *Vom Umgang mit Literatur und Literaturgeschichte - Positionen und Perspektiven nach der "Theoriendebatte"*. hrsg. von Lutz Danneberg et al. (1992) 211-230.
- . "Wie soll man über Literatur reden? Kafkas *Hungerkünstler* und der Umgang mit Dichtung" in *Literatur und Literaturwissenschaft. Beiträge zu Grundfragen einer verunsicherten Disziplin* (1991) 11-26.
- Goethe, Johann Wolfgang von: *Begegnungen und Gespräche*. Bd. 6, 1808-1808. hrsg von Renate Grumach (de Gruyter, New York, 1999).
- Goodman-Delahunty, Jane and Ben Walker: "Academic life: An interpersonal Dimension" in: *An Academic Life: A Handbook for New Academics*. Ed. Robert Cantwell and Jill Scevak (Acer, Victoria: Australia, 2010) 160-172.
- Laudan, Larry: *Science and Relativism: Some Key Controversies in the Philosophy of Science* (University of Chicago Press, Chicago, 1990).
- Konnikova, Maria: "Why Are We So Afraid of Creativity?" in *Scientific American*. Online URL: (<http://blogs.scientificamerican.com/literally-psyched/2012/02/26/why-are-we-so-afraid-of-creativity>) (02/26/2012).

Westhues, Kenneth: "The Unkindly Art of Mobbing" in: *Academic Matters: The Journal of Higher Education, OCUFA* (Fall 2006) 18-19.

———. "At the Mercy of the Mob" in *OHS Canada, Canada's Occupational Health and Safety Magazine*. Vol. 18,8 (2002) 30-36.



Die zentralen Funktionen des Erfahrens, Erzählens und Erinnerns in der Konstruktion und Überlieferung von persönlich-individuellen sowie sozial-kollektiven Identitäten haben in den vergangenen Jahren zunehmend Beachtung gefunden. Insbesondere das Verhältnis zwischen Text, Kontext und historisch-literarischem Diskurs bietet fortwährend Anlass zum interdisziplinären Dialog. Die narrativen Prozesse der Generationen- und Gedächtnisbildung in vormodernen Gesellschaften nehmen einen zentralen Stellenwert in Fragestellungen der modernen Geschichts- und Literaturwissenschaft, der Philosophie, der Philologien sowie der historische Anthropologie und Sozialwissenschaft ein. Die soziale Dimension des generationellen Gedächtnisses und das fundierende Potential von generationsüberspannenden Erzählungen in der Ausbildung sozialer Gemeinschaften ist heute ein Kernthema der Cultural Memory Studies. Die vom 2.-4. März 2011 in Bamberg abgehaltene internationale Nachwuchstagung bot Raum und Anlass für einen theoretischen sowie praxisorientierten Austausch zwischen jungen wie etablierten WissenschaftlerInnen zum Thema der narrativen Konstruktion von Gedächtnis und Generation in Antike und Mittelalter. Der vorliegende Band vereint eine Auswahl der in diesem Rahmen präsentierten Konferenzvorträge. Er möchte gleichsam als Anregung und Wegbereiter für zukünftige Forschungen und Gespräche dienen, die sich dieser wichtigen Themenstellung widmen mögen.

ISBN 978-3-86309-114-9



9 783863 091149

www.uni-bamberg.de/ubp