

Funktionsräume, Wahrnehmungsräume, Gefühlsräume

Mittelalterliche Lebensformen
zwischen Kloster und Hof

Herausgegeben von
Christina Lutter

Sonderdruck

2011

Böhlau Verlag Wien
Oldenbourg Verlag München

Gedruckt mit Unterstützung durch
das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung
die Kulturabteilung der Stadt Wien
das Benediktinerstift Admont
das Land Steiermark, Abteilung Wissenschaft und Forschung

B.M.W._F^a



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

ISBN 978-3-205-78663-4 (Böhlau Verlag)

ISBN 3-486-70396-2 (Oldenbourg)

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdruckes, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege, der Wiedergabe im Internet und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten.

© 2011 by Böhlau Verlag Ges.m.b.H. und Co.KG, Wien, Köln, Weimar
<http://www.boehlau.at>
<http://www.boehlau.de>

Umschlagabbildung: Lehrer und Schüler, Zisterzienserstift Zwettl, Stiftsbibliothek, Cod. 13, fol. 10^v,
1. Hälfte 13. Jh.: *Magnum Legendarium, Vita Marinae*.

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlor- und säurefrei gebleichtem Papier.

Druck: General Druckerei, HU-6726 Szeged

Inhalt

Siglenverzeichnis	7
Christina LUTTER, Stefanie KOLLMANN, Maria MAIR Einleitung.	9
Albrecht DIEM Disimpassioned Monks and Flying Nuns. Emotion Management in Early Medieval Rules	17
Barbara SCHEDL Hof – Stadt – Kloster. Zu Funktions- und Gefühlsräumen mittelalterlicher Frauenklöster in Wien	41
Meta NIEDERKORN-BRUCK Musik in der Liturgie des Klosters (rezipieren und reproduzieren).	59
Eva CESCUTTI Lieben auf Lateinisch – Emotion oder rhetorische Codierung? Zu den <i>Epistolae Duorum Amantium</i> 24 und 25	81
Karl BRUNNER <i>Quaedam effigies praesentiae</i> . Wahrnehmungsräume in Briefen, vornehmlich an Frauen	95
Johann TOMASCHEK <i>Vivet in Admundo sacra concio mortua mundo</i> . Ein spirituell-monastisches „Programm“ und seine eigenwillige graphische Umsetzung	109
Christina LUTTER Affektives Lernen im höfischen und monastischen Gebrauch von <i>exempla</i>	121
Frank BRANDSMA The Transfer of „Religious“ Emotions by Means of Mirror Characters (<i>St. Brandaan</i> , Hartmann's <i>Gregorius</i> and <i>The Book of Margery Kempe</i>).	145

Matthias MEYER

Liebe / Trauer zwischen Hof und Kloster im
mittelhochdeutschen *Prosalancelot*. Der Fall *Dolorose Garde*155

Abbildungsnachweis.167

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren169

Siglenverzeichnis

<i>AfD</i>	<i>Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde</i>
<i>AJS</i>	<i>American Journal of Sociology</i>
BDA	Bundesdenkmalamt
<i>BHK</i>	<i>Beiträge zu den Historischen Kulturwissenschaften</i>
CCCM	Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
<i>FMSt</i>	<i>Frühmittelalterliche Studien</i>
FRB	Fontes Rerum Bohemicarum
<i>GRM</i>	<i>Germanisch-Romanische Monatschrift</i>
<i>IASL</i>	<i>Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur</i>
<i>IJCT</i>	<i>International Journal of the Classical Tradition</i>
<i>JML</i>	<i>The Journal of Medieval Latin</i>
<i>JRS</i>	<i>Journal of Roman Studies</i>
<i>JbLKNÖ</i>	<i>Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich</i>
<i>JVV</i>	<i>Jaarboek voor vrouwengeschiedenis</i>
LMA	Lexikon des Mittelalters
MIÖG (MÖIG)	Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung (1923–1942: des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung; 1944: des Instituts für Geschichtsforschung und Archivwissenschaft in Wien)
MIÖG Erg. Bd.	Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung Ergänzungsbände
MGH	Monumenta Germaniae Historica
Ep.	Epistolae
SRM	Scriptores rerum Merovingicarum
SS	Scriptores
SS rer. Germ.	Scriptores rerum Germanicarum
SS rer. Lang.	Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum
ÖAW	Österreichische Akademie der Wissenschaften
ÖNB	Österreichische Nationalbibliothek
PL	MIGNE, Patrologia Latina
<i>RThAM</i>	<i>Recherches de Théologie ancienne et médiévale</i>
SC	Sources Chrétiennes
<i>StM</i>	<i>Studi Medievali</i>
<i>StMGB</i>	<i>Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens</i>
StT	Studi e Testi

TRE	<i>Theologische Realenzyklopädie</i>
VIÖG	Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung
VL	<i>Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon</i>
ZfdPh	<i>Zeitschrift für deutsche Philologie</i>
ZfGerm	<i>Zeitschrift für Germanistik</i>
ZfK	<i>Zeitschrift für Kulturwissenschaft</i>
ZHF	<i>Zeitschrift für Historische Forschung</i>
ZKG	<i>Zeitschrift für Kirchengeschichte</i>
ZRG Kan. Abt.	<i>Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung</i>

Affektives Lernen im höfischen und monastischen Gebrauch von *exempla*

Christina Lutter

Vom Hl. Franz von Assisi († 1226) berichtet sein Biograph, dass er alles, was er in der Hl. Schrift las, in seinem Herzen niederschrieb. So bewahrte er ganze Bücher in seinem Gedächtnis (*memoria*), da sein *affectus* sie immer wieder durcharbeitete (*ruminare*, eigentl. wiederkäute). Diese Art des Lernens sei viel fruchtbarer als durch tausende gelehrte Traktate zu schweifen¹. „Mein Gedächtnis“, schreibt Augustinus in den „Bekennnissen“, „siehe, das sind Felder ohne Zahl, unzählig angefüllt von unzählbaren Dingen jeder Art, seien es Bilder, wie insgesamt von den Körpern, seien es die Sachen selbst, wie bei den Wissenschaften, seien es irgendwelche Begriffe und Zeichen, wie bei den Affekten des Gemüts, die sich, wenn die Seele auch schon nicht mehr leidet, im Gedächtnis erhalten und also mit diesem in der Seele sind“².

Das geht wiederum letztlich auf Aristoteles zurück, der die *Memoria* mit *habitus / hexis* bzw. *affectio / pathos* in dem Sinn zusammenbringt, dass sie einen Zustand (*affectio*) darstellt, der dem Wahrnehmen, Aufnehmen, Erfahren oder Lernen folgt³.

Der folgende Text, der sich mit diesen Fragen anhand von monastischen und höfischen Beispielen des 12. und 13. Jahrhunderts befasst, beruht auf einem mittlerweile mehrjährigen „Polylog“ zwischen Karl Brunner, Horst Wenzel und mir in mündlicher und schriftlicher Form und in unterschiedlichen Medien, aus dem sich auch die Idee für die Arbeitstagung in Admont ergeben hat⁴. Ursprünglich sollten daher auch dieser Vor-

¹ Paraphrase nach Josef BALOGH, *Voces paginarum*. Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens. *Philologus* 82 (1927) 84–109 und 202–240, hier 209: *Legebat quandoque in sacris libris, et quod animo semel iniecerat, indelebiter scribebat in corde. Memoriam pro libris habebat, quia non frustra semel capiebat auditus, quod continua devotione ruminabat affectus. Hunc discendi legendique modum fructuosum dicebat, non per millenos evagari tractatus* (Hervorhebungen der Autorin). Englische Übersetzung und Diskussion bei Mary J. CARRUTHERS, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture* (Cambridge Studies in Medieval Literature 70, Cambridge ²2008) 217.

² Augustinus, *Confessiones* lib. X, c. 17, eingel., übers. und erl. von Joseph BERNHART (Insel-Taschenbuch 1002, Frankfurt/M.–Leipzig 1987) 526f.: *Ecce in memoriae meae campis et antris et cavernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis innumerabilium rerum generibus sive per imagines, sicut omnium corporum, sive per praesentiam, sicut artium, sive per nescio quas notiones vel notationes, sicut affectionum animi – quas et cum animus non patitur, memoria tenet, cum in animo sit quidquid est in memoria.*

³ Zitiert nach CARRUTHERS, *Book of Memory* (wie Anm. 1) 85, meine Übersetzung aus dem Englischen. Eine englische Übersetzung der kleinen Schrift des Aristoteles, *Peri mnemes*, *On Memory*, von J. I. BEARE ist greifbar unter <http://classics.mit.edu/Aristotle/memory.html> (Zugriff 11. 7. 2010).

⁴ Vgl. auch HORST WENZEL, *Spiegelungen. Zur Kultur der Visualität im Mittelalter* (Philologische Studien und Quellen 216, Berlin 2009); KARL BRUNNER, *Leopold, der Heilige. Ein Portrait aus dem Frühling des*

trag und seine schriftliche Fassung ein Gemeinschaftsprodukt darstellen, was jedoch aus Gründen der Erkrankung Horst Wenzels verunmöglicht wurde. Dennoch, und umso mehr soll der dialogische Charakter unserer Auseinandersetzung mit dem Thema wie auch der gesamten Tagung bewusst auch in der schriftlichen Fassung präsent bleiben.

Die Grundannahme für diese Tagung galt den Wechselwirkungen zwischen höfischem und monastischem Raum⁵. Davon ausgehend haben wir uns gefragt, welche affektiven Aspekte höfische und monastische Erziehung hat, d. h. mit welchen Werkzeugen und Techniken, Worten und Gesten, Metaphern und Bildern Menschen emotional dazu gebracht werden, sich die jeweils zu erlernenden Inhalte anzueignen.

Im ersten Teil werde ich mich sozusagen stellvertretend für Horst Wenzel mit der höfischen Lehrdichtung auseinandersetzen – und zwar mit einem Modell, dem er in seinen jahrzehntelangen Arbeiten zu Formen und Medien der höfischen Repräsentation sowie den Wechselwirkungen von Text und Bild besonders viel Aufmerksamkeit gewidmet hat: Es handelt sich um den *Welschen Gast*, eine weit verbreitete Tugendlehre des Thomasin von Zerclaere aus dem beginnenden 13. Jahrhundert⁶. Ich möchte an diesem Beispiel einige Charakteristika, Techniken und Werkzeuge dessen herausarbeiten, was wir im gemeinsamen Gespräch „affektives Lernen“ genannt haben – ein Begriff, der, wie sich zeigen wird, eine Reihe von Entsprechungen in den antiken und mittelalterlichen „theoretischen“ Zugängen zum Lernen und zu den Funktionen der menschlichen *memoria* aufweist.

Im zweiten Teil möchte ich mit dem lateinischen *Speculum virginum* und einem kurzen Ausblick auf das volkssprachliche *St. Trudperter Hohelied* zwei Beispiele monastischen Lernens vorstellen, die einerseits Parallelen zum Lernmodell des *Welschen Gastes*, andererseits ganz konkrete räumliche und inhaltliche Bezüge zu Admont aufweisen⁷. Vor dem Hintergrund der für die Tagung skizzierten Problemstellung sollen hier zunächst bewusst die Ähnlichkeiten zwischen dem höfischen und dem monastischen Raum im Vordergrund stehen. Längerfristig soll es aber auch darum gehen, allfällige Unterschiede zwischen diesen Texten und ihren Raumbezügen herauszuarbeiten, um zu einem schärferen Verständnis davon zu gelangen, um welche Art von Gemeinschaften es sich hier handelt – *discursive communities, cultural communities, emotional communities* –

Mittelalters (Wien 2009); Christina LUTTER, Zwischen Hof und Kloster. Kulturelle Gemeinschaften im mittelalterlichen Österreich (Stabwechsel. Antrittsvorlesungen aus der Historischen-Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien 2, Wien–Köln et al. 2010).

⁵ Zur Verwendung des Raumbegriffs in diesem Zusammenhang vgl. den Abschnitt Funktionsräume – Soziale Räume: Hof und Kloster, in: LUTTER, Zwischen Hof und Kloster (wie Anm. 4) 11–20.

⁶ Der Welsche Gast des Thomasin von Zirclaria, ed. Heinrich RÜCKERT (Quedlinburg–Leipzig 1856. Wiederabdruck mit Einleitung und Register von Friedrich NEUMANN, Deutsche Neudrucke, Texte des Mittelalters, Berlin 1965); Thomasin von Zerclaere, Der Welsche Gast. Ausgewählt, eingel. und übers. von Eva WILLMS (Berlin–New York 2004). Von den grundlegenden Arbeiten Horst Wenzels zu diesem Thema vgl. v.a. HORST WENZEL, Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter (München 1995); Beweglichkeit der Bilder. Text und Imagination in den illustrierten Handschriften des „Welschen Gastes“ von Thomasin von Zerclaere, hg. von DERS.–Christina LECHTERMANN (Köln 2002); DERS., Bilder für den Hof. Zeitlichkeit und Visualisierung in den illustrierten Handschriften des *Welschen Gastes* von Thomasin von Zerclaere, in: Geschichtsdarstellung. Medien – Methoden – Strategien, hg. von Vittoria BORSÒ–Christoph KANN (Köln–Weimar et al. 2004) 193–213; sowie DERS., Spiegelungen (wie Anm. 4).

⁷ *Speculum virginum* / Jungfrauenpiegel (lat./dt.), übers. und eingel. von Jutta SEYFARTH, 4 Bde. (Fontes Christiani 30, Freiburg im Breisgau–Wien et al. 2001); Das *St. Trudperter Hohelied*. Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, ed. und übers. von Friedrich OHLY unter Mitarbeit von Nicola KLEINE (Bibliothek des Mittelalters 2, Frankfurt/M. 1998).

und welche begrifflichen Abgrenzungen zwischen ihnen sinnvoll sind⁸. Die mittelhochdeutsche Tugendlehre *Der Welsche Gast* wurde um 1215 von dem Friulaner Geistlichen Thomasin von Zerclaere im höfischen Umfeld des Patriarchen von Aquileia verfasst. Er war also Zeitgenosse des bereits erwähnten Hl. Franz von Assisi. Es handelt sich dabei um eine moralisch-didaktische Lehrdichtung im christlichen Wertehorizont, die sich in erster Linie an ein höfisches Publikum richtet. Ausdrückliches Ziel Thomasins ist es, seinem Publikum im Sinn der zeitgenössischen Spiegel- bzw. *imago mundi*-Literatur einen Leitfaden für ein tugendhaftes Leben an die Hand zu geben und ein Weltwissen, wenn auch bewusst auf nicht allzu „gelehrtem“ Niveau, zu vermitteln⁹.

Wie es sich für eine ordentliche Lehrdichtung gehört, die ja handhabbares Werkzeug sein soll, gibt Thomasin im Laufe seiner Ausführungen daher auch eine Reihe von Erklärungen zu seiner Intention, seinem Weltbild, seinen Vorstellungen vom Zweck der Unterweisung, zu den Traditionen, auf die er sich beruft, zu den Begriffen, die er verwendet, zur Funktion der Bilder, und nicht zuletzt zu seinem Publikum.

Thomasin richtet sich an „fromme Ritter, gute Frauen und weise Pfaffen“. Sein Ziel ist es, sein Publikum gleichzeitig zu unterweisen und zu unterhalten: Er will ihm Vorbilder und Abbilder, Spiegelbilder und Schaubilder, Exempel und Gleichnisse als Werkzeuge des Lernens zur Verfügung stellen¹⁰. Allen voran ist der Lehrer selbst *exemplum*: In der antiken und mittelalterlichen Tradition des Dialogs lernt der Schüler im Gespräch mit dem Lehrer durch Teilhabe und Nachahmung. Thomasin fordert die jungen Menschen dazu auf, sich rechtschaffene Leute als Vorbild im Sinn eines Spiegels zu nehmen: *wan die vrumen liute sint / und suln sin spiegel dem kint*¹¹. An anderer Stelle widmet er sich ausführlich dem Ablauf des Lehrgesprächs zwischen einem *wisen man* und einem *iuncherre*, in dem die exemplarische Funktion des Lehrers als Spiegel veranschaulicht wird¹². Es geht also um die Präsentation von exemplarischen Vorbildern zur Nachahmung für eine ideale Lebensführung.

In diesem Sinn findet sich die Metapher des Spiegels als Vorbild auch in der höfischen Epik und Dichtung – bei Hartmann von Aue, Wolfram von Eschenbach und Walther von der Vogelweide wie bei Hugo von Trimberg und Heinrich dem Teichner – wo „die Nachahmung der Klugen und Weisen durch eigene Anschauung [...] eine Standardforderung“ ist. Die vorbildliche Person steht aber nicht nur für sich selbst, sondern wird in ihrer Vorbild-Funktion „zum Ort und zur *figura* (Modell), in denen sich die Ordnung der Welt und die Ordnung des Kosmos spiegelt“¹³.

⁸ Zum Begriff der *emotional communities*, an den sich die anderen genannten Begriffsbildungen aus Gründen der Vergleichbarkeit bewusst in englischer Sprache anschließen, vgl. Barbara H. ROSENWEIN, *Emotional Communities in the Early Middle Ages* (Ithaca 2006).

⁹ Vgl. WENZEL, Spiegelungen (wie Anm. 4) 80–94, Kap. Spiegelschriften: *die schrift die laz din spiegelin sin*; Robert LUFF, Wissensvermittlung im europäischen Mittelalter. „Imago mundi“-Werke und ihre Prologe (Texte und Textgeschichte 47, Tübingen 1999).

¹⁰ Zum Zitat vgl. *Der Welsche Gast*, ed. RÜCKERT (wie Anm. 6) V. 14695: *vrume riter, guote vrouwen und wise phaffen*; für die Zusammenstellung der Metaphern vgl. Claudia BRINKER-VON DER HEYDE, *Der Welsche Gast* des Thomasin von Zerclaere. Eine (Vor-)Bildgeschichte, in: WENZEL-LECHTERMANN, *Beweglichkeit der Bilder* (wie Anm. 6) 9–32, hier 9. Zu den Begriffen außerdem WENZEL, *Bilder für den Hof* (wie Anm. 6).

¹¹ *Der Welsche Gast*, ed. RÜCKERT (wie Anm. 6) V. 619–620.

¹² Vgl. Abb. 1: *Der Welsche Gast, der wise man und der iuncherre*, 2. Hälfte 13. Jahrhundert (Hs. A, Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Pal. Germ. 389, fol. 10^v).

¹³ WENZEL, Spiegelungen (wie Anm. 4) 71f. mit Beispielen, die beiden Zitate ebd., Anm. 18 sowie 72. Vgl. hier die Bedeutung von „Ort“ im Sinn eines Topos, der zur Fixierung und Abrufung der *memoria* dient.

Auf der Ebene des Textes fungiert das Buch als Dialogpartner anstelle des abwesenden Lehrers bzw. Gastes. Auf diese Personifikation des Buches als *exemplum* verweist bereits der Titel *Der Welsche Gast*, der im Prolog genannt wird; es fungiert „als personaler Stellvertreter, als Gast aus der Romania, dem Gebiet der welschen Sprache“. Der Spiegel ist also Medium der Vergegenwärtigung des Abwesenden, Unsichtbaren, Entfernten und erweitert so die Möglichkeiten der menschlichen Wahrnehmung¹⁴.

Wesentlich – gerade auch in Hinblick auf die Rolle der Affekte und auf den Vergleich mit dem monastischen Raum – scheint mir dabei der gemeinschaftliche Aspekt zu sein: Horst Wenzel betont, dass Thomasin immer wieder die zwar persönlich-individuelle, dabei aber gemeinsame Wahrnehmung und Rezeption hervorhebt¹⁵. Zudem, so möchte ich hinzufügen, spricht er sein Publikum in diesem Zusammenhang nicht unter Wahrung der autoritativen Distanz zwischen Lehrenden und Lernenden in der zweiten Person als „Ihr“ an, sondern vielmehr als „Wir“ – ein Unterschied, der das gemeinschaftlich-affektive Moment betont und den wir später anhand der Texte aus dem monastischen Raum beim Vergleich zwischen *Speculum virginum* und *St. Trudperter Hohelied* wieder feststellen werden.

Aber zurück zum Spiegel: Eine der zentralen biblischen Referenzen für die Spiegelmetapher als Erkenntnisinstrument ist der 1. Paulusbrief an die Korinther (1 Kor. 13, 12). Gregor der Große bezieht den Begriff auf die Heilige Schrift in ihrer Gesamtheit, bei Augustinus findet er sich zum ersten Mal als Bezeichnung für das materielle Buch¹⁶. Ab dem 11., besonders aber im 12. und 13. Jahrhundert nahm die lateinische und volkssprachliche geistliche Spiegelliteratur zu und fand auch im höfischen Raum Eingang. Dementsprechend richteten sich *specula* an unterschiedliche Publikumsgruppen und wurden in unterschiedliche Kategorien eingeteilt¹⁷.

Specula, so könnte man zusammenfassen, sind umfassende Entwürfe des Grundgedankens der Funktion von *exempla*. Sie sind Metapher und Werkzeug der Gotteserkenntnis, aber auch der Wahrnehmung, der Selbstwahrnehmung und der Selbsterkenntnis. Es kann sich bei ihnen um vorbildliche Personen – die Hl. Maria, Heilige, Kirchenväter und Äbte ebenso wie weltliche Helden und Lehrer – handeln, wie um Lehrschriften, Ritter- und Fürstenspiegel und komplexe Auslegungen der Welt- und Heilsgeschichte (*imagines mundi*)¹⁸.

Beide Begriffe werden uns auch in den folgenden monastischen Beispielen begegnen: Das lateinische *Speculum virginum* versteht sich selbst explizit und bereits am Titel erkennbar als exemplarischer Spiegel, das *St. Trudperter Hohelied*, nach Williram von Ebersberg († 1085)¹⁹ die erste bekannte vernakuläre Hohelied-Auslegung in mittelhochdeutscher Sprache, wird von seinem Autor zwar nicht im Titel, aber im Text ebenfalls als „Spiegel für die Bräute Christi“ bezeichnet²⁰.

¹⁴ *Der Welsche Gast*, ed. RÜCKERT (wie Anm. 6) V. 14681f. WENZEL, *Spiegelungen* (wie Anm. 4) 30 sowie ebd. 80.

¹⁵ Ebd. 32.

¹⁶ Die Zitate zusammengestellt bei *Speculum virginum*, übers. SEYFARTH (wie Anm. 7) 7f.

¹⁷ Übersicht bei Gundhild ROTH, Art. Spiegelliteratur. *LMA* 7 (1995) 2101–2104. Grundlegend Herbert GRABES, *Speculum, Mirror und Looking-Glass. Kontinuität und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13. bis 17. Jahrhunderts* (Tübingen 1973); vgl. WENZEL, *Spiegelungen* (wie Anm. 4) 83–96 zur weltlichen, insbesondere höfischen Spiegelliteratur.

¹⁸ LUFF, *Wissensvermittlung* (wie Anm. 9).

¹⁹ Willirams deutsche Paraphrase des Hohen Liedes, ed. Joseph SEEMÜLLER (Straßburg 1878).

²⁰ *Speculum virginum*, übers. SEYFARTH (wie Anm. 7); *St. Trudperter Hohelied*, ed. OHLY (wie Anm. 7) 145, 16–19, 307: *An diseme buoche suln die briute des almehtigen gotes ir spiegel haben unde*

Aber nochmals zurück zum *Welschen Gast* und seinen Vermittlungsstrategien affektiven Lernens: Zunächst ist zu betonen, dass mit der Partizipation und der performativen Wahrnehmung und Handlung in der persönliche Kommunikation zwischen Lehrenden und Lernenden, mit ihrer Spiegelfunktion und mit *exempla*, die auf das Abrufen persönlicher Erfahrung abzielen, bereits einige der zentralen Instrumente eines solchen affektiven Lernens benannt sind! Diese interpersonale Kommunikationssituation wird nun auf die Kommunikation von Text und Bild übertragen. In der Darstellung des weisen Mannes und des jungen Herren findet das direkte Lehrgespräch zwischen dem Lehrer und dem Schüler auf der Text-Bild-Ebene statt²¹: Im Bildprogramm sind Schüler und Lehrer neben dem Text über die Unterweisung mit Zeigegesten und Spruchbändern dargestellt. Es gibt mehrfache, delikate aufeinander abgestimmte Verweise zwischen dem Haupttext, den Texten der Spruchbänder sowie Gesten der beiden Figuren: Text und Bild stehen in einer untrennbaren Wechselbeziehung. Die Rede erzeugt die Bilder und die Bilder erzählen eine Geschichte.

Thomasin argumentiert diesen Bezug in einer Weise, in der die zu Beginn erwähnte aristotelische Wahrnehmungstheorie und ihre Rezeption anklingt: *Imaginatio ir swester gît / swaz vor den ougen lit. / Memorjâ behalten kann / wol swaz ir swester ê gewan*²²: Was das Auge sieht, wird also von der *imaginatio* zu einem Bild geformt; dieses Bild wird an die *memoria* weitergegeben²³. Diese Bilder werden aber nicht einfach in der *memoria* aufbewahrt, sondern gehen im Zusammenwirken von *imaginatio* und *memoria* wieder in die „bildgesättigte Rede“ ein. Beide, *imaginatio* oder *vis formalis (imaginativa)* und *memoria* oder *vis memorativa*, sind aktive Fähigkeiten bzw. Kräfte²⁴. So beschreibt etwa zeitgenössisch Johannes von Salisbury (†1180) *imaginatio* als Kraft, die „nicht nur früher wahrgenommene Bilder zurückruft, sondern dazu fortschreitet, aus eigener Kraft *exempla* nach diesen zu formen“²⁵. Mehr noch, *imaginatio* und *memoria* werden in der aristotelischen Tradition nicht nur als Kräfte, sondern auch als Affekte (Aristoteles) bzw. „Gefühlsbewegungen“ (Averroës) aufgefasst. Erinnerung ist das Nachstellen von Erfahrungen, das immer bereits Gefühle ebenso wie Ratio, Vorstellungs- und Urteilskraft involviert. Aristoteles betont dabei die Bedeutung des Emotionalen bei der Erinnerung²⁶.

subn besichteclîche ware tuon ir selber antlützes unde ir naehesten, wie sie gevallen ir gemahlen, want er sie zallen zîten schouwer mit holden ougen (Hervorhebungen der Autorin).

²¹ Vgl. Abb. 1 (wie Anm. 12); Der Welsche Gast, ed. RÜCKERT (wie Anm. 6) V. 639–646: *swer vrumen lîuten volgen kann* [...]; vgl. auch ebd. V. 627–636, dazu WENZEL, Spiegelungen (wie Anm. 4) 56.

²² Der Welsche Gast, ed. RÜCKERT (wie Anm. 6) V. 8813ff., dazu WENZEL, Spiegelungen (wie Anm. 4) 43f.

²³ Grundlegend CARRUTHERS, *Book of Memory* (wie Anm. 1) und DIES., *Mechanisms for the Transmission of Culture: The Role of „Place“ in the Arts of Memory*, in: *Translatio or the Transmission of Culture in the Middle Ages and the Renaissance*, hg. von Laura H. HOLLENGREEN (Turnhout 2008) 1–26, sowie Gedächtnislehren und Gedächtniskünste in Antike und Frühmittelalter (5. Jahrhundert v. Chr. bis 9. Jahrhundert n. Chr.). Dokumentensammlung mit Übersetzung, Kommentar und Nachwort, hg. von Jörg Jochen BERNS (*Documenta mnemonica* 1,1, Frühe Neuzeit 79, Tübingen 2003).

²⁴ CARRUTHERS, *Mechanisms* (wie Anm. 23) 5f. mit Anm. 6. Der Begriff „bildgesättigte Rede“ bei WENZEL, Spiegelungen (wie Anm. 4) 43.

²⁵ Johannes von Salisbury, *Metalogicon* lib. IV, c. 9, ed. John Berrie HALL (CCCM 98, Turnhout 1991) 148: [...] *imaginatio, quae non modo perceptorum recordatur, sed ad eorum exempla conformanda sui vivacitate progreditur*. Vgl. WENZEL, Spiegelungen (wie Anm. 4) 44. Johannes von Salisbury bezieht sich in diesem Kapitel mehrfach auf Aristoteles' sog. „*Analytica posteriora*“, Text und lat. Übersetzung des Boetius (PL 64) col. 760 und 730.

²⁶ Aristoteles, *On Memory* (wie Anm. 3): „Memory is, therefore, neither Perception nor Conception,

Dementsprechend sind persönliche, konkrete Assoziationen, die lebensweltliche Nachvollziehbarkeit und Techniken, Abstraktes an gelebte Erfahrung rückzubinden, zentral²⁷.

Dies gilt auch für die höfische Literatur und Anleitungen zum Lernen. Da sich der *Welsche Gast* als Tugendlehre versteht, spielen in diesem Zusammenhang die Personifikationen abstrakter Tugendbegriffe als *exempla* eine besondere Rolle²⁸. Thomasin von Zerclaere widmet sich eingehend dem Motiv des Kampfes zwischen Tugenden und Lastern in der den gebildeten mittelalterlichen Leserinnen und Lesern vertrauten Tradition der poetischen Allegorie „Psychomachia“ des spätantiken Dichters Prudentius aus dem 5. Jahrhundert²⁹: „Nun gib’ acht, edler Ritter, gib acht!“, werden sie zur Vergegenwärtigung des Geschehens und zur Identifikation mit dem Ritter aufgefordert. Die Laster reiten von allen Seiten auf ihn zu: Hoffart an der Spitze, Unkeuschheit mit dem brennenden Speer, Trägheit mit Bosheit gepanzert. Ihnen folgt ein ganzes Heer. „Nun wehre dich, edler Ritter, wehre Dich! Ihr Getöse braucht dich nicht zu schrecken“. Er soll seine Tugenden aufrufen, ihn gegen die Laster zu bewaffnen: die Fahne mit dem Verstand, das Schwert soll er von der Gerechtigkeit erhalten, der Schild gibt ihm Verständigkeit, „der Glaube setzt dem den Helm auf, der rechthgläubig ist“³⁰.

„Auch die Wahrnehmung des Textgeschehens“ – so Horst Wenzel und das wird an dieser Stelle recht deutlich – „ist eine performative Wahrnehmung, in der Sprechen, Sehen und das sensorische Affiziertwerden einander ergänzen“³¹. Das gilt für literarische und historische Helden, besonders aber für die Übersetzung von abstrakten, allegorischen Figuren in sprachliche und in gemalte Bilder. Nach dem Prinzip der szenischen Vergegenwärtigung wird „der innere Widerstreit der Gefühle bildlich nach außen gekehrt und [...] sichtbar gemacht“³².

Thomasins Deutungshorizont ist dabei jener der *militia Christi*: Die Trennung von geistlichem und weltlichem Kampf gegen die Feinde des Glaubens ist in diesem Konzept spätestens seit dem „Investiturstreit“ und in den Kreuzzugsbewegungen aufgelöst worden. Religiös motivierter Kriegsdienst gegen die inneren und äußeren Feinde des Glaubens führte zu einem spirituellen Verständnis von Ritterschaft, das „äußere“ Handlungen wie die des „inneren“ Menschen umfasste³³. Thomasin befürwortet zwar

but a state of affection“. Zahlreiche weitere Beispiele bei CARRUTHERS, *Book of Memory* (wie Anm. 1), besonders 69 mit Anm. 42, und 75f. mit Anm. 74f.

²⁷ Dazu unten am Beispiel von Hugo von St. Victor, *De tribus maximis circumstantiis gestorum*, ed. William M. GREEN. *Speculum* 18/4 (1943) 484–493, vollständige Übersetzung bei CARRUTHERS, *Book of Memory* (wie Anm. 1) Appendix A, 339–344; diskutiert ebd. 99–113, besonders 103 mit Anm. 13f., sowie zusammenfassend DIES., *Mechanisms* (wie Anm. 23) 9.

²⁸ WENZEL, *Spiegelungen* (wie Anm. 4) 33.

²⁹ Clemens Aurelius Prudentius, *Psychomachia*. Die *Psychomachia* des Prudentius, ed. und übers. Ursmar ENGELMANN (Basel–Wien 1959); dazu grundlegend Richard NEWHAUSER, *The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular* (Typologie des sources du moyen âge occidental 68, Turnhout 1993); vgl. auch Michaela BAUTZ, *Virtutes*. Studien zu Funktion und Ikonographie der Tugenden im Mittelalter und im 16. Jahrhundert (Berlin 1999).

³⁰ Vgl. Abb. 2: *Der Welsche Gast*, Tugendkampf, um 1340 (Hs. G, Gotha, Forschungsbibliothek, Memb. I 120, Bl. 7^v). Die Zitate: *Der Welsche Gast*, ed. RÜCKERT (wie Anm. 6) V. 7457–7480; Übersetzungen nach der zweisprachigen Auswahlgabe von WILLMS, *Der Welsche Gast* (wie Anm. 6).

³¹ WENZEL, *Spiegelungen* (wie Anm. 4) 95.

³² Ebd. 34.

³³ Zu *militia Christi* und spirituellem Verständnis von Ritterschaft vgl. Thomas ZOTZ, *Milites Christi*. Ministerialität als Träger der Kanonikerreform, in: *Reformidee und Reformpolitik im spätsalisch-frühstauischen Reich*, hg. von Stefan WEINFURTER–Hubertus SEIBERT (Quellen und Abhandlungen zur Mittel-

die traditionell ständische Einteilung in *ordines*, wonach Geistliche und Ritter jeweils gemäß ihrem Stand unterschiedliche Aufgaben haben, aber er „plädiert auch für die Spiritualisierung der Ritterschaft“³⁴. Wie in der geistlichen exegetischen Tradition des mehrfachen Schriftsinnes, stehen auch hier literaler bzw. „historischer“ und allegorischer Sinn in einem Wechselverhältnis. Dazu kommt die moralische Auslegung. Sie entspricht dann dem dritten, dem tropologischen Schriftsinn – und genau das ist ja der Zweck von *exempla*³⁵! Offensichtlich ist auch die Parallelität der Vorstellung vom Zusammenwirken der *visio corporalis* und der *visio spiritualis*. „Die Darstellung verlangt eine performative Lesart: Augenbewegung, Stimmbewegung und die affektive Bewegtheit sind bei der Betrachtung der handelnden Bilder miteinander zu verbinden“³⁶.

Wieder in Analogie zum mehrfachen Schriftsinn verlangen die Bilder außerdem „ein zweites meditatives Hinsehen“; von der Wahrnehmung der äußeren physischen Augen zur inneren Wahrnehmung der Augen des Herzens³⁷. Ein Mittel dafür ist die Adressierung der Zuhörenden und Lesenden durch sprachliche Appelle oder bildliche Zeigegesten: *Nu wer dich, edel riter, wer!*³⁸, ist dafür ein schönes Beispiel: Dieser Appell hat sowohl eine textinterne Funktion, wie er auch aus dem Text heraus weist und das Publikum mit einbezieht. Unmittelbarkeit, Dringlichkeit und Aktualität erzeugen eine Intensivierung der Wahrnehmung und haben Effekte auf die *memoria*. So präsentierte *exempla* sind leichter in Erinnerung zu behalten. Einen ähnlich appellativen und die Wahrnehmung lenkenden Charakter haben die Gesten im Bild, aber auch Spruchbänder, die in den Abbildungen des *Welschen Gastes*, so auch im Tugendkampf, eine maßgebliche Rolle spielen³⁹. Der Tugendkampf ist im Übrigen offenbar einer jener „Orte“, an denen geistliche und weltliche Vorstellungen konvergieren – die Frage ist, inwieweit sie auch konfligieren? Vielversprechend wäre daher längerfristig ein systematischer Vergleich der Ähnlichkeiten und Unterschiede in den Konzeptionen und Darstellungen des Kampfes der Tugenden gegen die Laster in geistlichen und weltlichen Quellen, insbesondere in Tugendlehren, sowohl auf der Ebene der Inhalte als auch hinsichtlich Wahrnehmung und Affektsteuerung, Partizipation und Vergegenwärtigung⁴⁰.

rheinischen Kirchengeschichte 68, Mainz 1992) 301–328; DERS., Fürstenhöfe und ihre Außenwelt. Aspekte geschäftlicher und kultureller Identität im deutschen Spätmittelalter (Identitäten und Alteritäten 16, Würzburg 2004); Josef FLECKENSTEIN unter Mitwirkung von Thomas ZOTZ, Rittertum und ritterliche Welt (Berlin 2002); Rittertum und höfische Kultur der Stauferzeit, hg. von Johannes LAUDAGE–Yvonne LEIVERKUS (Europäische Geschichtsdarstellungen 12, Köln–Wien 2006). Aus germanistischer Perspektive vgl. Joachim BUMKE, Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter (München 112005), sowie disziplinenübergreifend in dem hier interessierenden Zusammenhang WENZEL, Bilder für den Hof (wie Anm. 6) und BRINKER-VON DER HEYDE, (Vor)Bildgeschichte (wie Anm. 10).

³⁴ WENZEL, Spiegelungen (wie Anm. 4) 36.

³⁵ Vgl. grundlegend Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, 4 Bde. (Paris 1959–1964); sowie zur zeitgenössischen Debatte um drei oder vier Schriftsinne Ralf M. W. STAMMBERGER, „Via ad ipsum sunt scientia, disciplina, bonitas“. Theorie und Praxis der Bildung in der Abtei Sankt Viktor im zwölften Jahrhundert, in: „Scientia“ und „Disciplina“. Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert, hg. von Rainer BERNDT (Erudiri sapientia 3, Berlin 2002) 91–126.

³⁶ WENZEL, Spiegelungen (wie Anm. 4) 46.

³⁷ Ebd. 33.

³⁸ Der Welsche Gast, ed. RÜCKERT (wie Anm. 6) V. 7466.

³⁹ Vgl. Abb. 3: *Der Welsche Gast*, Bosheit, 2. Hälfte 13. Jahrhundert (Hs. A, Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Pal. Germ. 389, fol. 99^v).

⁴⁰ Für eine Forschungsskizze in vergleichender Perspektive vgl. LUTTER, Zwischen Hof und Kloster (wie Anm. 4).

Dazu nun ein Blick auf geistliche Texte:

Das grundlegende Arsenal für *exempla* bot die Heilige Schrift, egal ob sie nun mündlich oder schriftlich vermittelt wurden. Einstieg in die geistliche Unterweisung und ihr wichtigstes Programm bildete das Lernen der Psalmen, anhand derer sowohl die grundlegenden Glaubensinhalte als auch das Lesen und Schreiben eingeübt wurden. Die Psalmen wurden aber nicht nur gelesen, sondern im Rahmen der täglichen liturgischen Praxis gesungen und in der direkten Kommunikation zwischen Lehrenden und Lernenden vermittelt (ebenso wie die Techniken, sie zu lernen) und so gleichsam mit allen Sinnen in und gemeinsam mit der *vita communis* eingeübt⁴¹. Dementsprechend erzählt Guibert von Nogent in seiner 1115 entstandenen Lebensbeschreibung über seine Mutter, die als Witwe ins Kloster gegangen war, dass sie ihre Kenntnis der Psalmen von einer alten Frau „nicht durch Sehen“, „sondern durch Hören“ (*non videndo sed audiendo*) erwarb, d. h. also nicht durch das Lesen der biblischen Worte, sondern durch ihr wiederholtes Rezitieren⁴². Diese Geschichte findet ihre Entsprechung in der eingangs zitierten Praxis des deutlich prominenteren Hl. Franziskus und geht auf spätantike Autoritäten wie den Hl. Antonius und die Rezeption seines Beispiels etwa in den *Confessiones* des Hl. Augustinus zurück⁴³.

Die außergewöhnliche Lebensbeschreibung einer anonymen Admonter *magistra*, die um 1140 entstanden ist und später in das Admonter Exemplar des sog. *Magnum Legendarium Austriacum* eingefügt wurde, berichtet über das vorbildliche Leben der Lehrerin, dass sie bei Tag und Nacht die Heilige Schrift memorierte und sie auf diese Weise in ihrem Herzen bewahrte⁴⁴. Wie wir es bei Thomasin gesehen haben, verwenden auch diese und viele vergleichbare Quellen ähnliche Begriffe und Modelle des Lehrens und Lernens. Überall kommt die zentrale Bedeutung der Wechselwirkung von mündlicher und schriftlicher Weitergabe von Wissen sowie der *memoria*, des Lernens mit und durch Beispiele (*exempla*) und deren Nachahmung (*imitatio*) zum Ausdruck. Wie Guiberts Mutter dem exemplarischen Beispiel der alten Nonne folgte und auf diese Weise durch eigene Erfahrung die monastische Lebensweise einübte, hielt sich die Admonter *magistra* in allen Dingen an die *exempla maiorum*, und folgte darin den Vorgaben der *Regula S. Benedicti*. Menschen, die – wie die *magistra* – ein gottgefälliges Leben führten, verkörperten also die Vorgaben der Heiligen Schrift und die Vorschriften der Regeln, setzten sie in Bezug zur täglichen Praxis in der Gemeinschaft und wurden dementsprechend ihrerseits vorbildlich für ihre Mitmenschen.

⁴¹ Eine Auswahl: *Medieval Monastic Education*, hg. von George FERZOCO–Carolyn MUESSIG (London–New York 2000); Meta NIEDERKORN, *Wissensvermittlung im Kloster. Unterricht für den Gottesdienst – Unterricht im Gottesdienst. Wodurch und zu welchem Ende wurde den Mönchen historisches Wissen vermittelt*. *MIÖG* 112 (2004) 119–140, sowie den Beitrag von DERS. in diesem Band; *Kloster und Bildung im Mittelalter*, hg. von Nathalie KRUPPA–Jürgen WILKE (Studien zur Germania Sacra 28, Göttingen 2006).

⁴² Guibert von Nogent, *De vita sua*, ed. und übers. Edmond-René LABANDE, Guibert de Nogent, *Autobiographie* (Le classiques de l'Histoire de France au Moyen Âge, Paris 1981), hier 51; vgl. dazu Anneke B. MULDER-BAKKER, *The Metamorphosis of Woman. Transmission of Knowledge and the Problems of Gender*, in: *Gendering the Middle Ages*, hg. von DIES.–Pauline STAFFORD (Gender & History, Special Issue 12/3, 2001) 112–134 und *Seeing and Knowing. Women and Learning in Medieval Europe 1200–1550*, hg. von DIES. (Medieval Women: Texts and Contexts 11, Turnhout 2004).

⁴³ Beispiele bei CARRUTHERS, *Mechanisms* (wie Anm. 23) 2f.

⁴⁴ Vollständige Textwiedergabe und ausführliche Diskussion bei Christina LUTTER, *Geschlecht & Wissen, Norm & Praxis, Lesen & Schreiben. Monastische Reformgemeinschaften im 12. Jahrhundert* (VIÖG 43, Wien 2005) 87–107 sowie Anhang 2, 226–229.

Wie sich bei Thomasin adelige Jugendliche beiderlei Geschlechts an tugendhaften Leuten oder auch an den Helden der höfischen Epen ein Beispiel nehmen sollen⁴⁵, beschreibt auch Hugo von St. Viktor († 1141) das monastische Lernen: Das „Fortschreiten“ von den *exempla* über deren *imitatio* zur Aneignung wird in der liturgischen Praxis durch jenes von der *lectio* über die *contemplatio* und *meditatio* zum spirituellen Erfahrungswissen ergänzt und verstärkt⁴⁶. Der Erwerb der göttlichen Weisheit (*sapientia*) ist hier also prozessual und praxisorientiert. Sie wird durch *experientia* angeeignet. Man erlernt nicht einzelne Wissensbestände, sondern eine schließlich habituelle, verkörperte Lebensform.

Hugo von St. Viktor, Augustiner Chorherr und einer der prominentesten Vertreter zeitgenössischer Schulpraxis, dessen zahlreiche Werke zur Moraldidaxe sich im 12. Jahrhundert großer Beliebtheit erfreuten und weiträumig rezipiert wurden⁴⁷, gibt in einem schmalen Werk mit dem Titel *De tribus maximis circumstanciis gestorum* eine der präzisesten mittelalterlichen Beschreibungen der *ars memorativa*, bestehend aus einer minutiösen Erläuterung der Funktionsweisen der menschlichen *memoria* mit praktischen Anleitungen anhand des Lernens des Psalters, wie sich die Schüler (*pueri*) komplexe und umfangreiche Inhalte aneignen können. Hugo gibt viele Hinweise auf die Funktion von *exempla*, aber von Affekten ist bei ihm weniger explizit die Rede, wenn sie auch in seiner didaktischen Konzeption des stufenweisen Lernens durchaus eine praktische Rolle im Sinn ihrer mnemotechnischen Funktion in der aristotelischen Wahrnehmungstheorie spielen⁴⁸.

Sein Schwerpunkt liegt aber klar auf *scientia* und *disciplina*, ganz im Unterschied zu den auf *caritas* ausgerichteten spirituell-affektiven Modellen des Lernens, die sich in benediktinischen und zisterziensischen Gemeinschaften finden⁴⁹. Im benediktinischen Admont, wo Hugos Werke in mehreren Handschriften repräsentiert sind – eine davon mit einem Autorenbild des Gelehrten – und wo eine seiner Abhandlungen vielleicht sogar entstanden ist, scheinen zumindest in der „Hoch-Zeit“ der Brüder Gottfried und Irimbert um die Mitte des 12. Jahrhunderts beide Einflüsse eine Rolle gespielt zu haben⁵⁰. Dass sie dort recht eigenständig angeeignet und interpretiert wurden, zeigen etwa die Admonter Sonn- und Feiertagshomilien oder Irimberts Bibelauslegungen für die Admonter Sanktimonialen⁵¹.

⁴⁵ Siehe dazu auch die vergleichbare Darstellung eines Lehrer-Schüler-Verhältnisses in der Initialminiatur zur *Vita Marinae* im Exemplar der Zisterziensergründung Zwettl des *Magnum Legendarium Austriacum*. Abb. 4: *Magnum Legendarium, Vita Marinae*, 1. Hälfte 13. Jahrhundert (Zisterzienserstift Zwettl, Stiftsbibliothek, Cod. Zwettl. 13, fol. 10^v).

⁴⁶ Mit Bezug auf die Rezeption und Anwendung aristotelischer Affekt- und Wahrnehmungstheorien vgl. besonders CARRUTHERS, *Book of Memory* (wie Anm. 1), hier besonders 101–106 sowie Appendix A, 339–344, am Beispiel des Hugo von St. Viktor, *De tribus maximis circumstanciis gestorum* (wie Anm. 27).

⁴⁷ Rudolf GOY, *Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte des Mittelalters* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 14, Stuttgart 1976); STAMMBERGER, *Theorie und Praxis der Bildung* (wie Anm. 35).

⁴⁸ CARRUTHERS, *Book of Memory* (wie Anm. 1) 76.

⁴⁹ Vgl. STAMMBERGER, *Theorie und Praxis der Bildung* (wie Anm. 35); zum Vergleich siehe Damien BOQUET, *L'ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx* (Caen 2005).

⁵⁰ Zum Autorenbild in Cod. Admont. 672, fol. 1^r sowie zur Bedeutung der exegetischen Lehre des Hugo von St. Viktor für Admont vgl. Ralf M. W. STAMMBERGER, *Diligens scrutator sacri eloquii: An Introduction to Scriptural Exegesis by Hugh of St Victor preserved at Admont Library (MS 672)*, in: *Manuscripts and Monastic Culture. Reform and Renewal in Twelfth-Century Germany*, hg. von Alison I. BEACH (Medieval Church Studies 13, Turnhout 2007) 241–283, hier 269.

⁵¹ Vgl. Alison I. BEACH, *Women as Scribes. Book Production and Monastic Reform in 12th-Century*

Bevor ich mit dem *St. Trudperter Hohelied* zu einem weiteren außergewöhnlichen Beispiel komme, das vermutlich im Umfeld von Admont und in dieser spezifischen Tradition entstanden ist, möchte ich einen vergleichenden Blick auf das lateinische *Speculum virginum* werfen, das etwa gleichzeitig wie die Admonter *Vita magistrae* (um 1140) von einem anonymen Autor am Mittelrhein als Anleitung für Seelsorger in Form eines Dialogs in zwölf Büchern zwischen einer exemplarischen (und fiktiven) Schülerin Theodora und ihrem ebensolchen Lehrer Peregrinus verfasst worden ist und zunächst im 12. und 13. Jahrhundert und dann nochmals im 15. Jahrhundert auch geografisch weit rezipiert wurde⁵².

Die Schrift repräsentiert den traditionellen Kanon christlicher Ordnungskonzeptionen seit der Patristik und gleichzeitig zeitgenössischer pastoraler Vorstellungen zur *cura monialium*. Die Tugend der Jungfrauen, die den höchsten der moralischen Stände verkörperten und gleichzeitig als Bräute Christi imaginiert wurden, musste besonders geschützt und gefördert werden. Die Aufgabe, sie in Hinblick auf das Ziel, die Vereinigung mit dem himmlischen Bräutigam, zu unterweisen, war den geistlichen Betreuern übertragen. Diese Unterweisung ist Gegenstand des *Speculum virginum* und vergleichbarer Texte. Die systematische Auseinandersetzung mit den Tugenden und Lastern hat dementsprechend einen besonderen Stellenwert. Der „Jungfrauenspiegel“ ist – auch hier vergleichbar mit der Lehrschrift Thomasins – von einem Bildprogramm bestehend aus insgesamt zwölf Illuminationen begleitet, die mit seinen zwölf Büchern korrespondieren⁵³.

Ebenfalls ähnlich wie beim *Welschen Gast* und Thomasins Erläuterungen zu seiner Lehrschrift stellen auch hier der Titel und die Ausführungen des Autors in seiner dem Werk vorangestellten *Epistula* bereits eine Verbindung zwischen Spiegel und Bild, zwischen „Welt-Bild“ und „Vorbild“ her. Dort wird Maria als *speculum sanctae virginitatis* (Spiegel der hl. Jungfräulichkeit) bezeichnet – ebenso wie die Lehrschrift selbst eine exemplarische Anleitung, ein Spiegel der bzw. für die Jungfrauen sein will! So heißt es gleich zu Beginn:

„Der Titel Jungfrauenspiegel‘ macht insofern auf die Darstellungsform des folgenden Stoffes aufmerksam, als ihr gewissermaßen in spiegelbildlicher Ähnlichkeit erkennen sollt, auf welche Weise das Unsichtbare zu suchen ist“⁵⁴.

Bavaria (Cambridge 2004); DIES., Manuscripts and Monastic Culture (wie Anm. 50); LUTTER, Geschlecht & Wissen (wie Anm. 44); Ingrid ROITNER, Das Admonter Frauenkloster im 12. Jahrhundert. Ein Musterkloster des Ordo Hirsaugiensis. *StMGB* 116 (2005) 190–289; Johann TOMASCHEK, Carinthischer Sommer 1151. Der Aufenthalt des Bibelkommentators, Nonnen-Seelsorgers und monastischen Theologen Irmibert von Admont im Kloster St. Georgen, in: 1000 Jahre Stift St. Georgen am Längsee. Frauen zwischen benediktinischem Ideal und monastischer Wirklichkeit, hg. von Johannes SACHERER (St. Georgen am Längsee 2003) 200–223.

⁵² Das *Speculum virginum* liegt seit 1990 in einer kritischen Edition von Jutta Seyfarth, erweitert um eine vierbändige Übersetzung der Herausgeberin (*Speculum virginum*, übers. SEYFARTH, wie Anm. 7), vor und wurde eingehenden historischen, philologischen und kunsthistorischen Untersuchungen unterzogen. Hier sollen daher nur exemplarisch anhand einiger zentraler Stellen aus dem Eingangsglied und der *Epistula* die vorhin anhand des *Welschen Gastes* herausgearbeiteten Aspekte beleuchtet werden. Vgl. zum Folgenden neben der Einleitung zu den beiden aktuellen Ausgaben des *Speculum virginum* besonders die Beiträge in *Lists, Daughter. The Speculum Virginum and the Formation of Religious Women in the Middle Ages*, hg. von Constant J. MEWS (New York 2001), sowie Bernhard JUSSEN, *Der Name der Witwe. Erkundungen zur Semantik der mittelalterlichen Bußkultur* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 158, Göttingen 2000).

⁵³ Vgl. Abb. 5: *Speculum virginum*, Die Frucht der Stände, 1. Drittel 13. Jahrhundert (Zisterzienserstift Zwettl, Stiftsbibliothek, Cod. Zwettl. 180, fol. 76’).

⁵⁴ *Speculum virginum*, übers. SEYFARTH (wie Anm. 7), *Epistula*, Bd. 1, 72, 9–10: *Titulus igitur efficaciam sequentis ostendit materiae, ut quodam genere similitudinis, quomodo invisibilia quaerenda sunt, agnoscatis.*

Der Brief und die zwölf dialogischen Bücher sind außerdem von einem kurzen einstimmigen Lied, das mit Notationen überliefert ist, und einem Hochzeitslied (*Epithalamium*) für zwei Chöre gerahmt⁵⁵. Das Eingangsglied formuliert das Motiv des gesamten Textes, indem es die Adressatinnen als Bräute Christi anruft und ihnen die glückselige Vereinigung mit dem Bräutigam in Aussicht stellt. Das *Epithalamium* nimmt die Inhalte des Dialogs in 129 Versen noch einmal auf und ermöglicht eine sinnliche und partizipative Identifikation mit dem Hochzeitsgeschehen. Der Bezug zur Liebesmetaphorik des alttestamentarischen Hohen Liedes ist offensichtlich, und ähnlich wie im *Ordo virtutum* Hildegards von Bingen (um 1150) oder auch im Gebetbuch (*Matutinale*) der Admonter Sanktimonialen (1180) geben auch hier Anrede und Schilderung der Bräute Christi als königliche Jungfrauen mit herrlicher Kleidung und prächtigem Schmuck Hinweise auf Möglichkeiten eines Identifikationsmodells, das auch auf eine standesgemäße Repräsentation im weltlichen Sinn verweist⁵⁶.

Die Bedeutung der Form des Dialogs für das affektive Lernen wurde bereits betont. Durch die Einbeziehung der Musik und die Aufführung mit verteilten Rollen werden die Aspekte der affektiven Wahrnehmungslenkung und der performativen Vergegenwärtigung und Partizipation noch verstärkt. Sie stellen – in Analogie zu und mit den Worten Horst Wenzels über den *Welschen Gast* – „ein bewegtes und bewegendes Szenarium [dar], das sich der Seele seiner Hörer/Leser einprägen soll“⁵⁷.

Dasselbe gilt auch für die Ebene der Textgestaltung. Das Leitmotiv ist ein Appell und eine Adressierung:

„Hört, ihr Töchter des Lichts! Habt acht, ihr Miterbinnen unseres Königs und Retters!“⁵⁸.

Und etwas später werden die Hörerinnen bzw. Leserinnen mit zusätzlichen affektiven und Identifikation stiftenden Metaphern adressiert:

„[...] da des ewigen Königs Braut, seine Taube, Schwester und Freundin, sich mit ihrem Bräutigam im Feuer vollkommener Liebe vereint, da die Braut jauchzt mit ihrem Bräutigam und die Einzige im Einzigem frohlocket ewiglich“⁵⁹.

Diese Koppelung aus expliziter Adressierung und komplexer affektiver Metaphorik, die sich durch eine Fülle von „Emotionswörtern“ auszeichnet, zieht sich durch den gesamten Text. 148 Mal wird die Dialogpartnerin insgesamt mit dem Aufruf „Höre“/audi!

⁵⁵ *Speculum virginum*, übers. SEYFARTH (wie Anm. 7), Eingangsglied (ohne Titel), 1–15, Bd. 1, 68–69; ebd., *Epithalamium*, 1–129, Bd. 4, 1018–1050.

⁵⁶ Vgl. Hildegard of Bingen, *Ordo virtutum*, in: *Opera minora*, ed. Peter DRONKE (CCCM 226, Turnhout 2007) 481–521; zum Admonter *Matutinale* vgl. Abb. 6: Marienlod, *Assumptio*, Krönung, 1180 (Benediktinerstift Admont, Stiftsarchiv, Cod. Admont 18, fol. 163^r); dazu Stefanie SEEBERG, Die Illustrationen im Admonter Nonnenbrevier von 1180: Marienkrönung und Nonnenfrömmigkeit. Die Rolle der Brevierillustration in der Entwicklung von Bildthemen im 12. Jahrhundert (*Imagines medii aevi* 8, Wiesbaden 2002); zur standesgemäßen Repräsentation Christina LUTTER, *Mulieres fortes*, Sünderinnen und Bräute Christi. Kulturelle Muster und spirituelle Symbolik in mittelalterlichen Geschlechterkonzepten, in: *Das Geschlecht des Glaubens*, hg. von Monika MOMMERTZ–Claudia OPITZ (Frankfurt/M. 2007) 51–70, sowie DIES., Zwischen Hof und Kloster (wie Anm. 4) 21–48.

⁵⁷ WENZEL, Spiegelungen (wie Anm. 4) 43.

⁵⁸ *Speculum virginum*, übers. SEYFARTH (wie Anm. 7), Eingangsglied (ohne Titel), 1–2, Bd. 1, 68: *Audite, o lucis filiae, advertite, coheredes regis et salvatoris nostri!*

⁵⁹ Ebd. 10–14: *Quando regis aeterni sponsa / columba, soror et amica / sponso suo perfectissimo amoris igne copulatur / ubi sponsa cum sponso laetatur / et una per unum aeternaliter gloriatur.*

angerufen, davon 25 Mal in der Kombination mit *videre: Audi et vide!*, weitere 14 Mal nur mit „Sieh“/*vide!*⁶⁰.

Auch der Widmungsbrief, der den zwölf Büchern des *Speculum virginum* vorangestellt ist, weist Parallelen zum *Welschen Gast* auf. Wie jener das Buch an seiner Stelle als Gast zu seinem Publikum schickt, betont der Autor des *Speculum virginum* seine Trauer darüber, nicht persönlich bei den adressierten Jungfrauen sein zu können. Auch er schickt an seiner statt den Text, in dem die Dialogpartner als Peregrinus und Theodora verkörpert sind – auch hier wirkt der Lehrer selbst als *exemplum*, verkörpert im und durch das Buch, das er seinen Leserinnen als Zeichen der gegenseitigen Liebe und zur Linderung ihres Schmerzes über seine Abwesenheit schickt⁶¹.

An dieser Stelle gibt der Autor auch eine umfangreiche Erklärung von Titel und Ziel seines Werks, verbunden mit einer erfahrungsorientierten, exemplarischen Analogie: Wie junge Mädchen in einem Spiegel erkennen wollen, ob ihre Schönheit zu- oder abgenommen hat, so sollen auch seine Leserinnen nach Erkenntnis streben:

„Denn im Spiegel wird das Bild dessen gegenwärtig, der hineinschaut, und wenn auch das wirkliche Gesicht und das reflektierte Bild verschiedene Dinge sind, so wird dennoch der, der in den Spiegel schaut, irgendwie in seinem Herzen von dem erfasst, dem er sich im Spiegelbild zuwendet“⁶².

Und am Ende des Einleitungsbriefes werden die zentralen Bilder des personalisierten und exemplarischen Lernens, verkörpert in der Metapher des Spiegels, nochmals aufeinander bezogen:

„Achtet in dem Spiegel, den ich euch geschickt habe, auf das Antlitz eurer Herzen; solltet ihr aber nicht alles verstehen können, was dort geschrieben steht, so besteht doch ein nicht geringer Teil des Verstehens darin, auf den, der Einsicht hat, zu hören und ihn zu lieben“⁶³.

Ganz ähnlich eröffnet und schließt der Epilog des *St. Trudperter Hohenliedes*, einer der frühesten vollständigen und rein volkssprachlichen Auslegungen des alttestamentarischen Hohenliedes, das um 1160 vermutlich in Admont entstanden ist. Der Autor nennt seinen Namen wie jener des *Speculum virginum* wohl aus Gründen der Demut

⁶⁰ Zum analytischen Begriff „Emotionswörter“ vgl. ROSENWEIN, Emotional Communities (wie Anm. 8); zur Anzahl der Anrufungen LUTTER, Zwischen Hof und Kloster (wie Anm. 4) 67. Vgl. dazu Abb. 7: *Sponsus et sponsa; Audi filia et vide*, 1180 (Benediktinerstift Admont, Stiftsarchiv, Cod. Admont 18, fol. 164^v). Zur Bedeutung des Hörens im höfischen Raum vgl. auch WENZEL, Spiegelungen (wie Anm. 4) 43 am Beispiel des *Tristan* von Gottfried von Straßburg.

⁶¹ *Speculum virginum*, übers. SEYFARTH (wie Anm. 7), Epistula, Bd. 1, 72, 1–4: *Verum quia amor nunquam otiosus est, misi vobis libellum quoddam mutui amoris insigne, in quo mentem exerceatis, ad sponsi aeterni gratiam proficiatis minusque de absentia nostra doleatis* (Hervorhebungen von der Autorin). Zur Abwesenheits-Metaphorik im Genre der Briefliteratur vgl. mit weiterführender Literatur die Beiträge von Karl BRUNNER und Eva CESCUTTI in diesem Band.

⁶² Ebd., Epistula, Bd. 1, 72f., 9–16: *Titulus igitur efficaciam sequentis ostendit materiae, ut quodam genere similitudinis, quomodo invisibilia quaerenda sunt, agnoscatis. Specula virgines oculis suis applicant, ut ornatus sui vel augmentum vel detrimentum intellegant. Repraesentatur enim in speculo intuentis imago, et licet diversa sint aspectus et respectus imaginarius, utcumque tamen ad id, quod appetit, intuentis informaretur affectus* (Hervorhebungen der Autorin).

⁶³ Ebd., Epistula, Bd. 1, 78, 12–15: *In speculo, quod misi, vultus cordium vestrorum attendite, ubi, si omnia non potestis, quae scripta sunt, intellegere, non parva pars scientiae est intelligentem et audire et amare* (Hervorhebungen der Autorin).

nicht, wird aber mit guten Gründen für den Seelsorger der dortigen Frauengemeinschaft gehalten, an die sich das Werk richtet⁶⁴. Der Epilog beginnt mit einer die Wahrnehmung lenkenden Adressierung:

„Nun vernehmt“, und erläutert nach einer hoch affektiv-metaphorischen Zusammenfassung seines Ablaufs nochmals sein Programm:

„Es ist eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnisse / Dieses Buch sollen die Bräute des allmächtigen Gottes als ihren Spiegel gebrauchen und gewissenhaft in ihm ihr eigenes Antlitz und das ihrer Nächsten (daraufhin) ansehen, wie sie ihrem Bräutigam gefallen können, der sie allezeit mit liebevollen Augen anschaut“⁶⁵.

In dieser bemerkenswerten Dichtung, die aus 145 Abschnitten besteht (in der Edition auf über 150 Druckseiten mit knapp 1000 Seiten Kommentar!) finden wir alle erwähnten Aspekte gleichsam gebündelt und gesteigert. Das Hohelied, das seit Origenes († 254) zur Gattung der *Epithalamien* gerechnet wurde, erlebte in der Exegese des 12. Jahrhunderts eine bemerkenswerte Konjunktur, wurde vielfach als dramatisches Textbuch verstanden, so etwa in der Auslegung des Honorius Augustodunensis. Dieser Dramatisierung wurde auch in veränderten Formen der Auslegung Rechnung getragen, so bei Bernhard von Clairvaux, dessen *Cantica*-Auslegungen als Predigtzyklen erfolgten. Der Autor des *St. Trudperter Hoheliedes* blieb zwar bei der üblichen Kommentarform, die predigthafte Anrede der Nonnengemeinschaft ist aber ein wesentliches Element seiner Darstellung. Es fehlt, so sein Editor und bester Kenner Fritz Ohly, jegliches belehrende Element⁶⁶. Statt im Schulraum befinden wir uns im Andachtsraum.

Der Text wirkt durch den Wechsel von Elementen des Dialogs, der Predigt und des Rollenspiels ungeheuer lebendig. Völlig neu in der Gestaltung sind Prolog, zweiter Werkeingang und Epilog. Im Mittelpunkt steht die Lehre vom Heiligen Geist als Liebe⁶⁷. Besonders bemerkenswert ist dabei eine Auslegungsweise, die den Lobpreis der körperlichen Schönheit von Braut und Bräutigam mit den sieben Gaben des Hl. Geistes und den Phasen der Kirchengeschichte verknüpft. Dabei ist die „äußere“ leibliche Schönheit Ausgangspunkt für die steigernde Spiegelung in der „inneren“ Schönheit der menschlichen Seele⁶⁸. Die formalen Gestaltungsprinzipien dieser strukturell komplexen Form der Exegese erzeugen aber gleichzeitig eine innere Bewegtheit des Textes, die dem dynamischen Prozess des Fortschreitens in der Erkenntnis entspricht. Braut und Bräutigam, Gott und die menschliche Seele werden, so Ohly, in einer auf einander zugehenden Bewegung dargestellt. Dem großen Spektrum unterschiedlicher Gefühlslagen entspricht auch die Dramatik der Liebesgebärden, die vom Ansehen, Umarmen, Küssen, Liebkosen bis zur Vereinigung reichen⁶⁹.

⁶⁴ St. Trudperter Hohelied, ed. OHLY (wie Anm. 7) 323–328.

⁶⁵ Ebd., Epilog, 145, 6–19, 306f.: *Nû vernemet: / Diz buoch vienc ane mit einer kûeneclîchen mandunge / ez endet sich mit eineme ellentlîchen jâmere. / es vienc ane mit eineme kûeneclîchen sange / nû gêt ez úz mit inneclîchem weinene. / ez vienc ane mit eineme gôtlichen kusse / nû scheident sie sich mit einer durnachtigen minne. / wan ez ist ein lere der minneclîchen gotes erkennûse. / An diseme buoche suln die briute des almehtigen gotes ir spiegel haben unde suln besichtliche ware tuon ir selber anlützes unde ir naebesten, wie sie gevallen ir gemahelen, want er sie zallen ziten schouwet mit holden ougen.*

⁶⁶ St. Trudperter Hohelied, ed. OHLY (wie Anm. 7), Einleitung 320–325 und 386.

⁶⁷ Ebd., Einleitung 394f.

⁶⁸ Ebd., 107, 11–120, 8, 230–254. Dazu OHLY, Einleitung 371–375.

⁶⁹ Ebd., Einleitung 330–335.

Dabei wechselt der Autor in seinen Adressierungen zwischen dem auf die Gemeinschaft bezogenen „Wir“, der direkten Anrede der individuellen Seele der Braut als „Du“ und einem referierenden „sie“, wie im zitierten Epilog. Der Prolog hingegen beginnt mit dem gemeinschaftlichen „Wir“:

„Laßt uns sprechen von / der höchsten Liebe / der reichsten Gnade / der ruhevollsten Süße / das heißt, dem Heiligen Geist“⁷⁰.

Wenig später folgen dramatische Appelle des Autoren-Ich an das Du des Publikums:

„Vertraue auf den Heiligen Geist! / liebe ihn! / Bringe ihm Liebe entgegen! / An nichts fehlt es dir bei ihm“⁷¹.

Dieser dringlich appellierende Gestus wechselt in der Folge mit unterschiedlichsten rhetorischen Elementen, mittels derer das Publikum in die Entwicklung des Themas entlang der Heilsgeschichte hineingeführt wird.

Fassen wir nochmals die Werkzeuge und Techniken des affektiven Lernens, die ich hier nur in aller Kürze und nicht vollständig aufzählen konnte, zusammen:

- Die Form des Dialogs und die Metaphorik des Spiegels,
- der Bezug zur gelebten Erfahrung in den *exempla*,
- die Darstellung von Bewegung und
- die affektive Wahrnehmungslenkung im Text durch Bewegungsverben und „Emotionswörter“, Narrativik (Spannungsbogen) und Rhetorik (z. B. Wiederholungen, Ausrufe), sowie das
- In-Szene-Setzen, etwa durch Hinweise auf eine regelrechte Aufführung durch musikalische Notationen, wie im *St. Trudperter Hohelied*, im Eingangslied und *Epi-thalamium* des *Speculum virginum*, oder etwa im *Ordo virtutum* der Hildegard von Bingen.

Alle diese Instrumente und Strategien unterstreichen den Ereignischarakter der Texte, seinen „Sitz im Leben“, der auf die gelebte Erfahrung des Publikums abzielt, ihm die Möglichkeit gibt, sich zu seinen Inhalten aktiv in Beziehung zu setzen⁷². Texte bzw. Ikonotexte⁷³ werden also in ihrem jeweiligen Kontext von den Hörenden bzw. Lesenden angeeignet. Regelmäßigkeit und Wiederholungen – also eine habituelle Aneignung – spielen dabei sowohl im liturgischen Tagesablauf im Kloster wie auch im täglichen Rhythmus des Lebens bei Hof sowie im Wechsel von Alltag und Festtag eine wichtige Rolle. Dasselbe gilt für die Wechselwirkung von realen und imaginären Räumen – etwa

⁷⁰ Ebd., 1, 1–3, 10–11: *Wir wellen kösen von / deme oberesten liebe, / der meisten genåde / der ruoweclichsten süeze. / daz ist der heilige geist.*

⁷¹ Ebd., 2, 6–8, 12–13: *getrüwe deme heiligen geiste! / minne in! / habe liep hin zuo zime! / dir engebristet da zime niht.*

⁷² Vgl. auch WENZEL, Spiegelungen (wie Anm. 4) 258–277, Kapitel 10: Gelenkte Wahrnehmung. Piero della Francesca: Die Madonna mit der Perle.

⁷³ Erstmals bei Peter WAGNER, Reading Iconotexts. From Swift to the French Revolution (London 1995); ihm zufolge ist der zentrale Punkt, dass die konzeptuelle Verbindung zwischen Text und Bild unabdingbar notwendig für das Verständnis des Inhalts ist. DERS., Introduction: Ekphrasis, Iconotexts, and Intermediality – the State(s) of the Art(s), in: Icons – Texts – Iconotext. Essays on Ekphrasis and Intermediality, hg. von DERS. (Berlin–New York 1996) 1–40.

dem Kirchenraum oder dem geschlossenen Raum des Klosters⁷⁴. Prozessionen und musikalische Inszenierung haben hier wie dort eine maßgebliche Bedeutung für die sinnliche Vergegenwärtigung von weltlichen wie geistlichen Inhalten. In ihnen und durch sie werden Gemeinschaften konstituiert.

Affektive Lernstrategien stellen, so scheint es, ein gemeinsames Element in und zwischen dem monastischen und dem höfischen Raum dar. Die Inhalte des zu Lernenden sind oft verschieden, obwohl sich auch sie teilweise überlappen können, wie man an den Vorstellungen zu Tugenden und Lastern deutlich erkennen kann⁷⁵.

Die Wahrnehmung mit allen Sinnen, welche eine affektive Reaktion hervorruft, wird in allen Texten mit je unterschiedlichen Schwerpunkten betont. In der bisherigen Betrachtung, auch bei Horst Wenzel, wurde dabei vor allem die Text-Bild-Beziehung, das Sehen bzw. Appelle durch sprachliche und bildliche Zeigegegnen hervorgehoben. Nicht immer konnte man sich jedoch Illustrationen für Handschriften leisten. Dass das Fehlen von Bildern nicht programmatisch sein muss, veranschaulichen die erhaltenen Exemplare des erwähnten *Magnum Legendarium Austriacum*⁷⁶. Die meisten von ihnen enthalten keine (z. B. Admont) oder nur wenige Bilder (z. B. Heiligenkreuz). Dafür finden sich im ersten Band der vier Zwettler Codices mit dieser hagiographischen Sammlung mehrere Dutzend mehrfarbige, detailreiche Miniaturen⁷⁷. Im zweiten Band nimmt die Zahl der Darstellungen ab; der dritte und vierte Band entspricht dem Durchschnitt der kaum bebilderten Überlieferung der Sammlung. Über die Gründe für diesen Befund, die vielleicht etwas mit dem langwierigen Produktionsprozess solcher Handschriften zu tun haben, können wir einstweilen nur spekulieren: Vielleicht hatte man in Zwettl zum Zeitpunkt des Beginns der Abschrift einen Künstler und sein Team an der Hand, die das Kloster später wieder verließen, und mit den verbleibenden Mitgliedern der Gemeinschaft konnte das hohe Niveau der Illustrationen nicht gehalten werden. Nichtsdestoweniger ist die Gestaltung der beiden ersten Bände aber aussagekräftig für den Stellenwert, den man der Sammlung und der „multi-medialen“ Vermittlung ihrer Inhalte offenbar beimaß.

Die Betonung des „hörenden“ Lesens und Lernens und die Übung der *memoria* verweist aber auch auf die zeitspezifische Notwendigkeit und Möglichkeit, mit keinem oder wenigen Büchern auszukommen. Im *Speculum virginum* erfüllen die zwölf Illustrationen eine dem *Welschen Gast* vergleichbare exemplarische Funktion für den Vermittlungszeit des Werkes⁷⁸. In der Überlieferung des *St. Trudperter Hoheliedes* gibt es weder Bilder noch andere Werkzeuge der visuellen Unterstützung⁷⁹. Nichtsdestoweniger oder vielleicht gerade deshalb finden sich dort nicht weniger Instrumente und Techniken der Adressierung, des Appells und der affektiven Wahrnehmungslenkung und Vergegenwärtigung, hat der Text einen ebenso dramatischen Ereignischarakter und kann

⁷⁴ Vgl. Elisabeth VAVRA, Virtuelle Räume. Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter (Berlin 2005); sowie die Beiträge von Meta NIEDERKORN-BRUCK und Barbara SCHEDL in diesem Band.

⁷⁵ LUTTER, Zwischen Hof und Kloster (wie Anm. 4).

⁷⁶ Grundlegend Alphons LHOTSKY, Quellenkunde zur mittelalterlichen Geschichte Österreichs (MIÖG Erg. Bd. 19, Graz 1963) 220f.; ANTON KERN, *Magnum Legendarium Austriacum*, in: Die Österreichische Nationalbibliothek. Festschrift zum 25jährigen Dienstjubiläum des Generaldirektors Univ.-Prof. Dr. Josef BICK, hg. von Josef STUMMVOLL (Wien 1948) 429–434.

⁷⁷ Vgl. z. B. oben Abb. 4 mit Anm. 45.

⁷⁸ *Speculum virginum*, übers. SEYFARTH (wie Anm. 7) 37.

⁷⁹ *St. Trudperter Hohelied*, ed. OHLY (wie Anm. 7), Einleitung 377.

gemeinschaftlich rezipiert und inszeniert werden. Hier scheinen sich die systematische memoriale Übung, für die Hugo von St. Viktor repräsentativ ist, mit einem „meditativen Sicheinlassen“⁸⁰, für das viele Admonter Beispiele stehen, als optimale Voraussetzungen für spirituelle Erkenntnis zu vereinigen.

Die Anrufungen *audi* bzw. *audite* kommen im gesamten *Speculum virginum* deutlich häufiger vor als *vide* und *videte*. Die leitmotivische und immer wieder, auch modifiziert, wiederholte Aufforderung des Lehrers in Anlehnung an Psalm 44, 11 *Audi, inquit, filia et vide et inclina aurem tuam et obliviscere populum tuum et domum patris tui* war seit dem berühmten Hieronymus-Brief an Eustochium traditionsbildend für einen geschlechtsspezifischen gelehrten und Lehr-Dialog zwischen Lehrer und Schülerin. Sie findet sich aber analog auch an zentraler Stelle der *Regula St. Benedicti* zur Adressierung der Novizen⁸¹.

Das Zusammenwirken der unterschiedlichen Sinne und Medien, in der direkten wie in der vermittelten Wahrnehmung und Erfahrung, benötigt also nicht unbedingt gemalte Bilder, wenn sie auch hilfreich sind. Vielmehr werden offensichtlich auf der Basis bestehender mentaler Dispositionen aus der Gesamtheit der Wahrnehmungen durch die *vis imaginativa* diejenigen „Bilder im Kopf“ erzeugt, die dann in der *memoria* bewahrt und von dort zur Konstruktion neuer mentaler Bilder hervorgeholt werden können⁸². Diese sinnlichen und memorialen Konstruktions- und Repräsentationsprozesse sind von der Funktion der Affekte nicht zu trennen, wie es bereits die antiken Gelehrten und ihre mittelalterlichen Rezipienten wussten – ein Wissen, das heute wieder im Mittelpunkt des Interesses der Kognitions- und Neurowissenschaften steht⁸³.

⁸⁰ Ebd. 379.

⁸¹ Vgl. oben Anm. 60, sowie *Benedicti Regula*, ed. Rudolf HANSLIK (CSEL 75, Wien, 1960, repr. 1977), Prologus, 1–2: *Obsculta, o fili, praecepta magistri, et inclina aurem cordis tui, et admonitionem pii patris libenter excipe et efficaciter comple, ut ad eum per oboedientiae laborem redeas, a quo per inoboedientiae desidiam recesseras*. Vgl. dazu den Beitrag von Karl BRUNNER in diesem Band, dem ich auch den Hinweis verdanke, dass *Obsculta* in vielen mittelalterlichen Handschriften als *Asuscita* geschrieben und mit einer schönen „A“-Initiale versehen ist. Vgl. Prov 1, 8: *Audi fili mi disciplinam patris tui et ne dimittas legem matris tuae* sowie Ez 44, 5: *fili hominis pone cor tuum et vide oculis tuis et auribus tuis audi!*

⁸² Vgl. auch CARRUTHERS, *Book of Memory* (wie Anm. 1) 294. Vgl. Karl BRUNNER, *Die Bilder im Kopf. Kulturwissenschaft jenseits der akademischen Fächer*, in: DERS., *Umgang mit Geschichte. Gesammelte Aufsätze zu Wissenschaftstheorie, Kultur- und Umweltgeschichte* (MIÖG Erg. Bd. 54, Wien/München 2009) 245–250.

⁸³ Vgl. den Beitrag von Frank BRANDSMA in diesem Band mit spezifischer weiterführender Literatur; solche auch im Debattenteil des aktuellen Hefes der *ZfK* 2 (2010): *Emotionen*, hg. von Daniela HAMMER-TUGENDHAT–Christina LUTTER; Eine wissenschaftshistorische Übersicht aus literatur- und kulturwissenschaftlicher Perspektive bietet z. B. Sigrid WEIGEL, *Pathos – Passion – Gefühl. Schauplätze affekttheoretischer Verhandlungen in Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, in: DIES., *Literatur als Voraussetzung der Kulturgeschichte. Schauplätze von Shakespeare bis Benjamin* (München 2004) 147–172.

vnd gedencet lerent man vil.
 Er sol aw haben den myr.
 Welche wa der beste tvr.
 wan di frim levtte sint
 vnd syln sein spigel dem chunt.
 Daz chunt an in ersehen sol.
 War ste v bel ode wol.
 Sieht er daz im mach gewallen.
 Daz la nht won seinem myr vallen.
 Sieht er daz in nht dvnchet gyt.
 Daz berzet er in sinem myr.
In sinen myr man still sol.
 An frim man erueln wol.
 vnd sol sich rihren gar nah im.
 Daz ist tugend vnd sin.
 Er sol di nahr vnd den rach.
 An in gedencen ob er mach.
 Eren sol des verlarzen nht.
 vnd suaz im zeron geseht.
 Da volge mir dem biderb manne.
 In mach nht muslingen danne.
 Swer nah der swire chan sneiden wol.
 Der sneider geleich als er sol.
 Swer frimen levtten volgen chan.
 Der ist selb am biderb man.
In chunt sol haben den myr.
 Daz in dvnch suaz er tvr.
 Daz in sehe am biderb man.
 Er hvtre sich baz von schanden dan.
 wan er sich we im schamen myr.
 Ob im zundigen sleift der for.
 Man sol gern volgen dem man.

Der wise man.

Der iuncherre.



Abb. 1: Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Pal. Germ. 389, fol. 10^v, 2. Hälfte 13. Jh.: *Der Welsche Gast*, Hs. A, *der wise man und der iuncherre*.



Abb. 2: Gotha, Forschungsbibliothek, Memb. I 120, Bl. 7^r, um 1340: *Der Welsche Gast*, Hs. G, „Tugendkampf“.

D i frumen myren sich bergen gar.
 Daz gelaber wol fr̄ war.
 S wer nu niht vaborgen ist.
 Wut mußt handelt zaller wist.
 D er boesen levre ist so vil.
 Daz sich der fr̄m niht zaigen wil.
 Wizzer daz der fr̄m man ist.
 D er boesen muwille zaller vrist
 S i schriren alle vber den.
 O b si in sehen erweine.
 S i rieren avf in mit den fr̄zen
 Nu sehr ob er sich bergen myre.
 O b ser di herren vinden wolden.
 S o sag ich ew daz si solden.
 Eren tugenthafte levre.
 S o wunden si vil lehr noh hevte.
 D i des vil wol weren wert
 Daz man ser stont folde han geeret
 D i boesen hezzen ir boeshart.
 O b in di herren teten lair.
 A in man tet dich daz er folde.
 O b man in da von eren wolde.
 D i herten mygen schaffen wol
 Daz man tv daz man tvn sol.
 Wi mygen si tvn daz. Eren di fr̄me taz.
 D anne di boesen wizzer fr̄ war
 S i lazzent di boeshart gar.
 O b ave daz niht geschribt. S i sint de an sovide niht
D az ich von reitern han gesat
 Daz sol man von der pharthart
 Auch versten. dehaner wil.
 Nach der chvrist streben vil.

Abb. 3: Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Pal. Germ. 389, fol. 99r; 2. Hälfte 13. Jh.: *Der Welsche Gast*, Hs. A, „Bosheit“.



Abb. 4 = Umschlagabbildung: Zisterzienserstift Zwettl, Stiftsbibliothek, Cod. 13, fol. 10^r, 1. Hälfte 13. Jh.: *Magnum Legendarium, Vita Marinae*.



Abb. 5: Zisterzienserstift Zwettl, Stiftsbibliothek, Cod. 180, fol. 76^r, 1. Drittel 13. Jh.: *Speculum virginum*, „Die Frucht der Stände“.



Abb. 6: Benediktinerstift Admont, Stiftsarchiv, Cod. 18, fol. 163r, 1180:
 Marien Tod, *Assumptio*, Krönung.

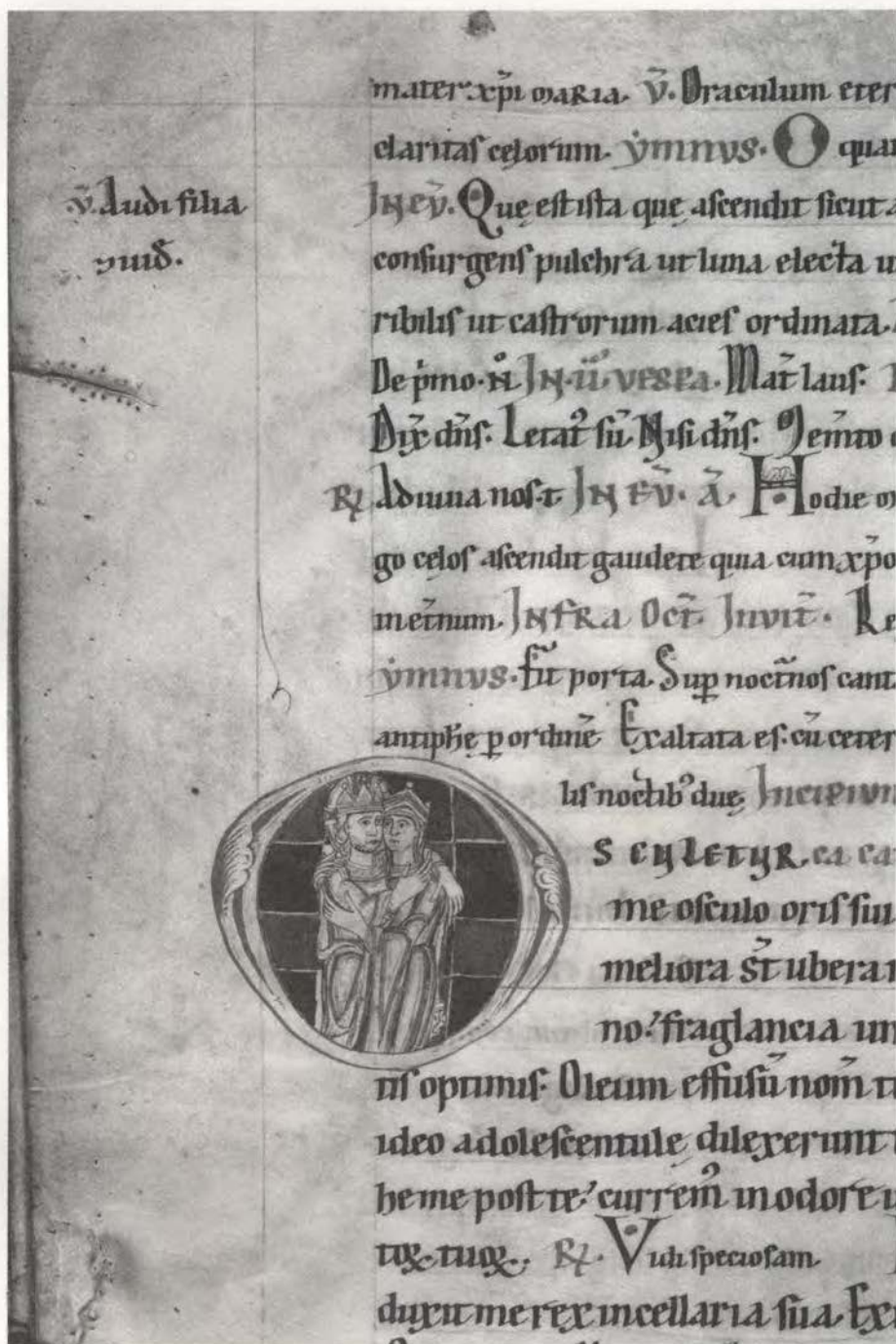


Abb. 7: Benediktinerstift Admont, Stiftsarchiv, Cod. 18, fol. 164^v, 1180: *sponsus und sponsa*;
„Audi filia et vide“.