

# WOLFRAM-STUDIEN

## XIX

### Text und Text in lateinischer und volkssprachiger Überlieferung des Mittelalters

Freiburger Kolloquium 2004

In Verbindung mit

WOLFGANG HAUBRICHS

und

KLAUS RIDDER

herausgegeben von

ECKART CONRAD LUTZ

---

ERICH SCHMIDT VERLAG

# Sternenschrift

## Textkonzepte höfischen Erzählens

VON PETER STROHSCHNEIDER

### I

Als Ereignis fassen wir einen Text allenfalls in den Metaphern emphatischer ästhetischer Urteile. Nur ausnahmsweise akzentuieren wir an ihm Momente ereignishafter Phänomenalität, der Kraft eines Sich-Zeigens, einer flüchtigen Intensität. Im Normalfall ist Textualität in der Literaturwissenschaft vielmehr durch Stabilität bestimmt: strukturelle und semantische Stabilität (andernfalls hätte in der *mouvance* handschriftlicher Überlieferung kaum eine Irritation stecken können), aber auch zeitliche Stabilität, also Dauer. Sie brachte auch das Exposé zu der diesem Band vorausgehenden Tagung mit dem Text-Begriff in enge Verbindung, wenn es „davon aus[ging], dass die Konstitution von ‚Texten‘, ihre Überlieferung und ihr Gebrauch nicht zu trennen sind [...]“<sup>1</sup> Auch hier war der Text als zeitüberdauernd und zugleich als etwas aufgefaßt, das nicht sich ereignet, das nicht mir phänomenal entgegenkommt, sondern als etwas, das ich allererst konstituiere, indem ich von ihm Gebrauch mache. Und selbstverständlich – man muß es gar nicht hinzufügen – ist dieser Gebrauch zumal ein diskursiver.

Dauer und Diskursivität: Dies sind nun gewiß Kategorien, auf die beim Nachdenken über Textualität heute nicht verzichtet werden kann. Doch müssen andere, auch vergangene Wissensordnungen unsere Voraussetzungen keineswegs teilen. Ob und gegebenenfalls in welcher Weise Dauer und Diskursivität etwa von den laikalen Kulturen des hoch- und spätmittelalterlichen Adels mit dem Textuellen in Verbindung gebracht werden: Antworten auf diese Frage werden erst nachdrückliche Historisierungen von Textualität und weitere historische Differenzierungen von Textmodellen, also jener kategorial-

---

<sup>1</sup> Wolfram von Eschenbach-Gesellschaft e.V., Text und Text in lateinischer und volkssprachiger Überlieferung des Mittelalters. Ausschreibung. 2003, S. 1.

len Muster erlauben, in denen man jene Sachverhalte konzipierte oder phantasierte, die wir Text nennen.

Einige kasuistische Überlegungen zu dieser Leitfrage dessen, was man eine historische Kulturwissenschaft vom Text nennen könnte, werden hier angestellt. Diese Überlegungen interessieren sich dafür, wie in jenen aristokratischen Wissensordnungen des 13. Jahrhunderts, zu denen nicht zuletzt die höfische Literatur Zugänge eröffnet, der Raum des Textuellen abgesteckt sein konnte. Zu diesem Zweck werden zwei Grenzfälle diskutiert<sup>2</sup>, an denen sich, wie ich meine, zeigen läßt, daß in diesem Konzept- und Imaginationsraum Optionen begegnen, die mittlerweile kulturell durchaus fremd geworden sind.

Der eine Fall ist eine Art von Einkapselung des Textuellen in der Materialität seiner Speicher. Die Episteme des höfisch-laikalen Adels kennt Formen der Einschließung, die das Textuelle gewissermaßen unverfügbar werden lassen, indem sie blockieren, was aller Hermeneutik allerdings das Selbstverständlichste ist: der Übergang von der Materialität der Schrift (oder auch der Stimme) zum in ihr gespeicherten Text und seinem Sinn. Als solche Blockade erscheint die Schrift in ihrer dinglichen Präsenz, lenkt sie nicht die Aufmerksamkeit von sich selbst ab und auf Diskursives hin, sondern tritt sie selbst als sinnlich phänomenales Ereignis material in Erscheinung. Für die Beteiligten verschwindet dann das Medium nicht im Vollzug der Kommunikation aus der Wahrnehmung in die Irrelevanz, sondern wird es seinerseits Objekt einer faszinierten Praxis, die als Kommunikation (etwa im systemtheoretischen Sinne als Einheit von Information, Mitteilung und Verstehen<sup>3</sup>) nicht mehr hinlänglich beschrieben wäre.<sup>4</sup>

Nennt man diesen Fall, daß ein Kommunikat praktisch von seiner phänomenalen Materialität dominiert wird, für die Zwecke der Verständigung jetzt und hier ‚blockierte Textualität‘, so wäre davon eine zweite Möglichkeit als ‚übersprungene Textualität‘ zu unterscheiden: eine Wahrnehmungspraxis,

---

<sup>2</sup> Das ist in verschiedener Hinsicht – theoretisch wie methodisch, im Falle des ‚Parzival‘ auch forschungsgeschichtlich – ziemlich voraussetzungs- und implikationsreich. Gleichwohl hält sich mein Text relativ nahe bei der ursprünglichen Freiburger Vortragsfassung. Eine weiter in die Details gehende Ausarbeitung nehme ich mir für einen anderen Zusammenhang vor.

<sup>3</sup> Vgl. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/Main 1987, S. 193ff.

<sup>4</sup> Es liegt mir daran, zu betonen, daß hier und im folgenden Formulierungen wie ‚Ereignishaftigkeit‘, ‚Phänomenalität‘, ‚In Erscheinung treten‘, ‚Sich zeigen‘, ‚Unmittelbarkeit‘, ‚Aura‘, ‚Präsenz‘ nicht als Pathosformeln verwendet werden, die stets – sehnsüchtig – Verlustbilanzen moderner ‚Entzauberungen der Welt‘ konnotierten. Aus meinem Wortgebrauch soll vielmehr hervorgehen, daß ich diese Ausdrücke sehr formal als Terme struktureller und funktionaler Beschreibungen von Entdifferenzierung von Zeichendifferenz verstanden wissen möchte.

für welche die Medialität des Textes nicht in seiner Materialität eingekapselt, sondern im Gegenteil gewissermaßen zum Verschwinden gebracht ist durch die Gegenwart des Referenten, durch die direkte Ereignishaftigkeit und Lebensbedeutsamkeit dessen, wovon der Text spricht. Dann wird weniger das Erzählen das Ereignis als das Erzählte selbst und dieses nicht allein in seinen diskursiven Dimensionen. Es wird das Erzählte dann nicht stets in seiner textuellen Vermitteltheit, der Text nicht stets als Zeichen reflektiert, sondern es liegt dann eine mythische Ordnung vor, in welcher Textualität den „Erlebnismodus der Unmittelbarkeit“<sup>5</sup> nicht ausschließt, sondern produziert, weil Zeichendifferenz sowie die inverse Relation von Anwesenheit und Abwesenheit für die Beteiligten aufgehoben oder irrelevant sind.

Es geht im folgenden also um Modelle und Imaginationen, die außerhalb unserer konzeptuellen Möglichkeiten, erst recht denjenigen unseres literaturwissenschaftlichen Wissens liegen. Sie kennen – um die freilich keineswegs voraussetzungslose topologische Metapher weiter zu verwenden – einen Umgang mit Text und Schrift, der vor dem textuellen Diskurszusammenhang bei der phänomenalen Oberfläche seiner Materialität stehen bleibt oder, wie wenn es ihn gar nicht gäbe, die ereignishaftige Gegenwart dessen besitzt, was von ihm bezeichnet wird.

Die Textbeispiele, anhand derer die literaturwissenschaftliche Mediävistik von solchem vergangenen Textwissen sprechen, es historisch-literaturgeschichtlich situieren und analytisch differenzieren könnte, sind nicht rar. Die mythischen Modelle vom Text als Ort einer Anwesenheit des bezeichneten Abwesenden besitzen mittelalterliche Textkulturen im göttlichen, im prophetischen, im mystischen Text, er sei gesprochen oder geschrieben („übersprungene Textualität“). Bei Himmelsbriefen, Schriftreliquien oder Zaubersprüchen, in der liturgischen oder höfisch-zeremoniellen Verwendung von Codices als Schau-Stücken dominiert phänomenale Materialität über das Diskursive („blockierte Textualität“). Und auch die höfischen Textmodelle berücksichtigen das. Die skizzierten Grenzfälle sozusagen eines Diesseits und eines Jenseits von Textualität sind nicht allein Funktionsmöglichkeiten von geistlichen Texten in ritueller und liturgischer Praxis. Sie liefern auch der laikalen, auch der höfischen Dichtung Muster für Selbstthematizierungen, Geltungsansprüche und Eigengeschichten.

So kann, wie in Steinmars Herbstlied, der Gesang die Präsenz dessen in der Kehle des Sängers imaginieren, was er besingt<sup>6</sup>, oder können in der Spruch-

---

<sup>5</sup> Niklas Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1995, S. 18.

<sup>6</sup> Die Schweizer Minnesinger, nach der Ausgabe von Karl Bartsch neu bearbeitet und hg. v. Max Schiendorfer, Bd. I: *Texte*, Tübingen 1990, 26.1; dazu Peter Strohschneider, *The Body of the Singer. Sensory Perception and the Production of Meaning in Steinmar's Song of Singing*, in: *New Literary History* 2006 [im Druck].

dichtung Rede und Redegegenstand metonymisch austauschbar werden: *mynt hat inne manig wunderweg*.<sup>7</sup> So kann ein hochhöfischer Roman rezeptionsästhetisch sein eigenes Funktionieren strukturhomolog zur Herstellung eucharistischer Realpräsenz beschreiben.<sup>8</sup> So kann vom Text auch behauptet werden, daß er die Grenze zwischen der Welt, von welcher und derjenigen, in welcher er erzählt, selbst passiert habe oder durchlässig hält. Die Metalepsen (G. Genette) von Buchauffindungsgeschichten; am Artushof der ritualisierte Zirkel von *aventure*-Erzählungen und *aventure*-Handlungen<sup>9</sup>; im 5. Gesang des ‚Inferno‘ der Bann, mit dem der Kuß im Lancelotroman unvermittelt das Küssen der Leser Paolo und Francesca erzwingt<sup>10</sup>: Stets handelt es sich um Diskurse vom Übersprungenwerden des Textuellen, von Zeichen, die keine sind, weil diskursive wie nicht-diskursive Wirklichkeiten von ihnen nicht lediglich repräsentiert, sondern produziert werden. Und auf der anderen Seite eine von der phänomenalen Gegenwart des Zeichenmaterials (ganz oder teilweise) blockierte Textualität gibt es nicht bloß in Figurengedichten oder Urkundensignaturen, in den Desemantisierungseffekten von Litaneien, lyrischen Klangkaskaden oder Katachresen. Von ihr erzählen auch zum Beispiel die Schriftwunder der höfischen Romane: die unlesbaren und Geheimschriften; die paradoxe, weil ephemere Inschrift des Grals und vergleichbare Skripto-

---

<sup>7</sup> ‚Der Oberkrieg‘ 55,16 (Kolmarer Liederhandschrift, cgm 4997, fol. 764<sup>r</sup>; Faksimile: Die Kolmarer Liederhandschrift der Bayerischen Staatsbibliothek München (cgm 4997). In Abbildung hg. v. Ulrich Müller, Franz Viktor Spechtler und Horst Brunner, Bd. 1–2 [Litterae 35], Göttingen 1976); zur Beschreibung dieses unedierten Textes aus dem ‚Wartburgkrieg‘-Komplex vgl. Peter Strohschneider, ‚Der ‚Oberkrieg‘. Fallskizze zu einigen institutionellen Aspekten höfischen Singens, in: Text und Kultur. Mittelalterliche Literatur 1150–1450, hg. v. Ursula Peters (Germanistische Symposien. Berichtsbände 23), Stuttgart/Weimar 2001, S. 482–505.

<sup>8</sup> Gottfried von Straßburg, *Tristan*, hg. v. Karl Marold. Dritter Abdruck [...] von Werner Schröder, Berlin 1969, v. 228ff.; vgl. dazu: Beate Kellner, *Eigengeschichte und literarischer Kanon. Zu einigen Formen der Selbstbeschreibung in der volkssprachlich-deutschen Literatur des Mittelalters*, in: *Literarische Kommunikation und soziale Interaktion. Studien zur Institutionalität mittelalterlicher Literatur*, hg. v. ders. u.a. (Mikrokosmos. Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung 64), Frankfurt/Main usw. 2001, S. 153–182, bes. S. 164ff.

<sup>9</sup> Vgl. Peter Strohschneider, *aventure*-Erzählen und *aventure*-Handeln. Eine Modellskizze, in: *Im Wortfeld des Textes*, hg. v. Gerd Dicke u.a., 2006 [im Druck].

<sup>10</sup> Dante Alighieri, *Commedia. Con il commento di Anna Maria Chiavacci Leonardi*, t. 1–3 (Il Miridiani), Milano 1991, Bd. 1: *Inferno*, V. 73–142, S. 150–166.

graphien des Menetekel-Typs; die Brackenseilinschrift im ‚Jüngeren Titurel‘<sup>11</sup>; die Blut- und Zauberschriften etwa für den Übertritt in eine Anderwelt.<sup>12</sup>

Oder auch manche Sternenschriften. Sie greife ich anhand von zwei Textbeispielen des höfischen Romans heraus. Dabei kommt es mir keineswegs auf motivhistorische Sortierungen oder erzählstrukturelle Vergleichbarkeiten an; sie können zwischen den beiden Romanausschnitten auffallen, obwohl deren textinterne Funktionen und Verflechtungen von höchst unterschiedlicher Komplexität sind. Auf die Sabilon-Virgilius-Partie, die strikt auf der *histoire*-Ebene des ‚Reinfrid von Braunschweig‘ angesiedelt ist, sowie auf den *discours* und *histoire* intrikat verschränkenden Kyot-Exkurs in Wolframs ‚Parzival‘ gehe ich hier vielmehr deswegen ein, weil in beiden Fällen die jeweiligen Imaginationen von Schrift- und Textsachverhalten geeignet scheinen, einige Voraussetzungen, Implikationen, Leistungen und Schwierigkeiten der hier formulierten Hypothesen vielleicht ertragreich zu diskutieren.

## II

Ich übergehe alle Traditionshintergründe<sup>13</sup> und literaturgeschichtlichen Kontexte zunächst des ‚Reinfrid von Braunschweig‘<sup>14</sup> und setze im Zentrum seiner Magnetbergpisode an. Dort findet sich folgendes Tableau: Eine männliche

---

<sup>11</sup> Ihre freudestiftende Wirkung verdankt sich eben nicht dem Sinn des Textes, sondern im Gegenteil der Kraft der die Schrift bildenden Edelsteine: Albrecht von Scharfenberg, Jüngerer Titurel, nach den ältesten und besten Handschriften krit. hg. v. Werner Wolf, Bd. 1: Strophe 1–1957 (DTM 45), Berlin 1955, 1930,3f.; anders Die Grapelen in Ulrich Füetters Bearbeitung (Buch der Abenteuer), nach der Münchner Handschrift Cgm. 1 unter Heranziehung der Wiener Handschriften Cod. vindob. 2888 und 3037 und der Münchner Handschrift Cgm. 247 hg. v. Kurt Nyholm (DTM 57), Berlin 1964, Str. 514. Vgl. Hedda Ragotzky, Studien zur Wolfram-Rezeption. Die Entstehung und Verwandlung der Wolfram-Rolle in der deutschen Literatur des 13. Jahrhunderts (Studien zur Poetik und Geschichte der Literatur 20), Stuttgart [u.a.] 1971, S. 118f.; Walter Haug, Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Eine Einführung, Darmstadt 1985, S. 364ff.

<sup>12</sup> Etwa Hermann von Sachsenheim, Die Mörin, nach der Wiener Handschrift ÖNB 2946 hg. und kommentiert von Horst Dieter Schlosser (Deutsche Klassiker des Mittelalters, NF 3), Wiesbaden 1974, 164ff., 1198ff. usw.

<sup>13</sup> Johannes Siebert, Virgils Fahrt zum Agetstein, in: Beiträge 74 (Halle/S. 1952), S. 193–225; Sonja Kerth u. Elisabeth Lienert, Die Sabilon-Erzählung der ‚Erweiterten Christherre-Chronik‘ und der ‚Weltchronik‘ Heinrichs von München, in: Studien zur ‚Weltchronik‘ Heinrichs von München. Bd. 1: Überlieferung, Forschungsbericht, Untersuchungen, Texte, hg. v. Horst Brunner (Wissensliteratur im Mittelalter 29), Wiesbaden 1998, S. 421–475; Beate Kellner u. Peter Strohschneider, Die Geltung des Sanges. Überlegungen zum ‚Wartburgkrieg‘ C, in: Wolfram-Studien 15 (1998),

Gestalt thront inmitten eines erzenen Mauerringes, durch den vier ungefüge *wittu tor* (21259) führen, deren jedes von einer furchteinflößend riesigen Wächterfigur aus Gußeisen gesichert wird. Weder *tôt noch lebende* (21498) ist diese Gestalt, deren Pneuma (*lebelicher geist*) in einem *twalme* (21478f.) den Leib umschwebt. Die Füße ruhen auf einem mit Schließen versehenen Buch, und im Ohr des Zwischenwesens ist ein mikroskopisch *kleinez brieveel* (21397 u.s.w.) versteckt. Direkt über seinem Kopf befindet sich – man weiß nicht wie – eine weitere eherne Figur mit einem derart aufgereckten Hammer, daß dieser im Herunterfallen die ganze statuarische Konfiguration zerschlägt, vor welcher, wie es aussieht: seit unvordenklichen Zeiten, ein Licht brennt.

Dieser stillgestellte, hybride Techno-Körper ist gewiß ein Entrückungsphantasma, und er gehörte zugleich in eine Archäologie der Cyborgs. Narrative Funktion und diskursiver Sinn der bizarren Bilderfindung wie ihrer skripturalen Elemente lassen sich freilich erst bei näherem Zusehen klären, und das setzt einen gewissen Umweg durch ihre erzählerische Umgebung voraus. Er schreitet Horizonte der epischen Sinnggebung ab, unter denen sodann in einem zweiten Zugriff auch die in dem Tableau zusammenlaufenden Linien eines in mancher Hinsicht durchaus archaisch wirkenden Text- und Schriftdiskurses verstehbar werden mögen.

Zunächst: Auch in der erzählten Welt gibt es den Cyborg (von wenigen funktionsuntüchtigen Überresten abgesehen) allein als textgesteuerte Imagination. Als Reinfrid von Braunschweig den Magnetberg besucht, da findet er ihn dort gerade nicht vor, sondern stößt an seiner Stelle in einer Höhle auf *ein keiserlichez grap* (21283), neben dem ein Buch an die Wand gekettet ist. Dieses

---

S. 143–167; Strohschneider (wie Anm. 7). – Ins stoffgeschichtliche Umfeld gehören vermutlich auch die *Selvon-Vision in Frauenlobs ‚Minneleich‘* (Frauenlob [Heinrich von Meissen], Leichs, Sangsprüche, Lieder. 1. Teil: Einleitungen, Texte, auf Grund der Vorarbeiten von Helmuth Thomas hg. v. Karl Stackmann und Karl Bertau, [Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Dritte Folge 119] Göttingen 1981, III, 8ff.) sowie der Astronom Samlon des ‚Göttweiger Trojanerkriegs‘ (hg. v. Alfred Koppitz [DTM 29], Berlin 1926, 96–1123); vgl. dazu auch Ralf-Henning Steinmetz, *Liebe als universales Prinzip bei Frauenlob. Ein volkssprachlicher Weltentwurf in der europäischen Dichtung um 1300* (MTU 106), Tübingen 1994, S. 75ff.; Klaus Ridder, *Mittelhochdeutsche Minne- und Aventiureromane. Fiktion, Geschichte und literarische Tradition im späthöfischen Roman: ‚Reinfried von Braunschweig‘, ‚Wilhelm von Österreich‘, ‚Friedrich von Schwaben‘* (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 12), Berlin/ New York 1998, S. 374 und Anm. 1.

<sup>14</sup> Reinfrid von Braunschweig, hg. v. Karl Bartsch (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart 109), Tübingen 1871. Den altgermanistischen Wissensstand beschreibt jetzt zuverlässig die Einleitung in: Reinfrid von Braunschweig, Faksimileausgabe der Handschrift Memb. II 42 der Forschungsbibliothek Gotha, mit einer Einleitung hg. v. Wolfgang Achnitz (Litterae 120), Göttingen 2002, S. IX–XXXVII.

berichtet von der Statue und davon, daß Virgilius sie zerstört, ihren Erbauer Savilon hier beigesetzt und die Niederschrift seiner Geschichte in jenem Buch veranlaßt habe, das Reinfrid in Händen hält. Savilon, ein griechischer Fürst, sei mütterlicherseits ein Jude, vom Vater her ein Heide gewesen und habe die Astronomie und Nigromantik erfunden. Mit *zeichen offenbären*, so die Vorgeschichte weiter, habe er in den Sternen gelesen,

*daz nâ zwelf hundert jâren  
har uf dise erden  
ein kint solte werden  
von einer megede geborn.  
(21345–21349)*

Befürchtend, die Jungfrauengeburt werde den Bund des jüdischen Volkes mit Gott durch einen neuen Bund zu einem alten machen und ersetzen, habe Savilon nicht geruht, bis er dem Firmament auch entnommen habe, wie der Gang der Heilsgeschichte aufzuhalten wäre: Das Mittel sei die völlige Geheimhaltung eines magischen *brievens* gewesen. Deswegen habe sich Savilon an den Rand der Welt zurückgezogen, dort den Magnetberg mit dämonischer Hilfe zur eisernen Sicherungsanlage ausgebaut und sich selbst, die Zauberschrift im Ohr, in deren Mitte gesetzt. Erst Virgilius habe die *kraft* (21671) dieses Banns gebrochen, als er den Magnetberg besucht und die Schrift aus dem Ohr des Cyborgs entfernt habe.

Diese mythische Erzählung von dem Versuch, den Gang der Heilsgeschichte zu unterbrechen, und von seinem Scheitern erfahren Reinfrid und mit ihm die Rezipienten des Romans aus dem bei Savilons Grab angeketteten Codex. Virgilius, ihr zweiter Protagonist, nimmt in dieser Geschichte einerseits seine bekannte Rolle als Zauberer ein<sup>15</sup>: Die Zerstörung der Magnetberganlage gelingt ihm mit dämonischer Hilfe, und dann eignet er sich Savilons Geheimwissen an. So kann die Geschichte auch als eine Aitiologie der *artes magicae* gelesen werden, welche klärt, wie die Fülle des arkanen Wissens über den die Gesamtheit menschlicher Wissensbereiche beherrschenden Vergil dem bis in die eigene

---

<sup>15</sup> Vgl. Domenico Comparetti, *Vergil in the Middle Ages*, translated by Edward Felix Mendelssohn Benecke with an Introduction by Robinson Ellis, London 1895; John Webster Spargo, *Virgil the Necromancer. Studies in Virgilian Legends* (Harvard Studies in Comparative Literature 10), Cambridge, MA 1934; Frieder Schanze, *Virgils Fahrt zum Magnetberg*, in: *VL* 10 (1999), Sp. 377–379; ders., *Virgils Zauberspiel*, ebd., S. 381–384; ders., *Von Virgilio dem Zauberer*, in: ebd., Sp. 384f.; Paul Klopsch u.a., *Vergil im MA*, in: *LexMA* 8 (1999), Sp. 1523–1529; Leander Petzoldt, *Virgilius Magus. Der Zauberer Virgil in der literarischen Tradition des Mittelalters*, in: *Hören – Sagen – Lesen – Lernen. Bausteine zu einer Geschichte der kommunikativen Kultur. Fs. Rudolf Schenda*, hg. v. Ursula Brunold-Bigler u. Hermann Bausinger, Bern usw. 1995, S. 549–568.



Gegenwart fortbestehenden römischen *imperium* überliefert wurde, und welche dieserart erklärt, wie der *orbis christianus* in jenen Besitz magischer Vermögen kam, den er haben muß, aber legitimer Weise nicht haben darf.<sup>16</sup>

Auf der anderen Seite ist dieser Mythos von der Beseitigung eines magischen Inkarnationshindernisses zugleich auf die in der mittelalterlichen Allegorese der 4. Ekloge entwickelte Deutung von Vergil als einem Propheten Christi zu beziehen.<sup>17</sup> Denn Savilons Versuch, die Menschwerdung Gottes zu unterbinden, wäre gelungen, hätte Virgilius nicht den Bann gebrochen; von den Paradoxien, die sich hier auf tun, wird sogleich die Rede sein müssen. Es heißt nämlich:

*diz was eben in der trift,  
dô diz vant Virgilius,  
daz ouch Octaviânus  
ze Rôme lepte keiserlich  
und diu reine minnenlich  
Mariâ muoter magt gebar  
got mensch uf die erden har.  
(21674–21680)*

In dieser so welt- wie heilsgeschichtlichen Datierung verknüpft ein mythischer Voraussetzungs-zusammenhang die Magnetbergfahrt des Vergilius mit der Heilandsgeburt. Er wäre als solcher selbstverständlich heterodox und wird daher nicht im Modus der Ursächlichkeit, sondern lediglich in demjenigen von Gleichzeitigkeit zur Sprache gebracht: Zur Zeit der Heilandsgeburt beendet Virgilius das in den Metallapparaturen des von Sabilon bebauten Magnetbergs gegenwärtige eiserne Gesetz. Er macht damit den Weg frei für die Gnade oder – wie es in der etwa zur Zeit des Romans entstandenen ältesten deutschen Übersetzung der 4. Ekloge heißt – für *ein nûwez kint*, welches *ûz dem himel hôch hernider | wirt [...] gesant* und welches bewirken wird, daß die *îsern werelt dan vergât* und *ein gulden volc bî ime erstat*.<sup>18</sup> Als nach weiteren zwölf Jahr-

<sup>16</sup> Das Problem wird im Roman ausdrücklich thematisiert: *swie daz diu kunst nu sîe | verboten, iedô was sî wert* (21332f.).

<sup>17</sup> Überblick bei Klopsch u.a. (wie Anm. 15), Sp. 1524, 1526ff.; vgl. auch Walter Haug, Die Sibylle und Vergil in der ‚Erlösung‘. Zum heilsgeschichtlichen Programm der ‚Erlösung‘ und zu ihrer Position in der literarhistorischen Wende vom Hochmittelalter zum Spätmittelalter [1980], in: ders., Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters, Tübingen 1997, S. 617–639, hier S. 617ff.; zuletzt Ralph Häfner, Götter im Exil. Frühneuzzeitliches Dichtungsverständnis im Spannungsfeld christlicher Apologetik und philologischer Kritik (ca. 1590–1736) (Frühe Neuzeit 80), Tübingen 2004, bes. S. 265ff., 366ff.; Wendell Clausen, A Commentary on Virgil Eclogues, Oxford 1995, S. 11–13.

<sup>18</sup> Die Erlösung. Eine geistliche Dichtung des 14. Jahrhunderts. Auf Grund der sämtlichen Handschriften zum erstenmal kritisch hg. v. Friedrich Maurer (Deutsche Li-

hundertten der christliche Ritter Reinfrid auf ihm erscheint, da ist deswegen der Magnet- sozusagen nur noch ein Schrotberg: bedeckt mit einigen lächerlichen (21238) Relikten jener untergegangenen Eisenzeit, deren Prinzip ein Drittes zwischen Tod und Leben und die schon darin in ihrer Heilsferne erkennbar war. Da aber Virgilius es ist, der ihr Ende herbeiführt und die Welt für den Heilszustand der *gens aurea* öffnet, kann man hier von so etwas wie einer Episierung seiner allegoretisch etablierten Prophetenrolle sprechen.

Diese Handlungsfunktion des Virgilius setzt freilich Savilons Zauberwerk voraus. Es ist das dämonische Instrument eines Anti-Propheten, welcher mit dem Versteck der magischen Schrift inmitten der eisernen Ordnung, deren Ort und Symbol eben der Magnetberg ist, die Erfüllung der ihm offenbarten messianischen Prophezeiung gerade verhindern will. Er sucht nicht die Vermittlung von Immanenz und Transzendenz, wie sie in der Inkarnation des göttlichen Logos geschehen wird, sondern im Gegenteil deren Unterbindung – was selbstverständlich scheitern muß: Heilsgeschichte ist unverfügbar, und daß Savilon sie zu stoppen versucht, zeigt allein seine Heilsferne. Theologisch betrachtet liegt fauler Zauber vor. Narratologisch unterstellt die mythische Erzählung indessen, daß der Gang der *historia salutis* jedenfalls prinzipiell magisch beeinflussbar sein könnte. Anders müßte Vergilius den Bann nicht brechen und vermöchte er nicht als Instrument Gottes zu agieren. Savilons Zauber-kraft (21671, 21405), so muß man sagen, ist unwirksam und wirksam zugleich, und darin hat das Erzählen mythische Implikationen. Sie stellen religiöses Wissen nicht explizit in Frage, stehen aber doch unabgestimmt neben ihm. Das führt zu diskursiven Paradoxien.

### III

Die hier vorgetragenen Beobachtungen umreißen den semantischen Rahmen auch für die Texte und Schriften in der Savilon-Vergilius-Episode des ‚Reinfrid von Braunschweig‘. Zu diesen gehören das *brievelin* im Ohr des Cyborg, Savilons nigromantische *buoch* sowie jener *liber catenatus*, in welchem Reinfrid von alledem liest – und überdies zuvor die Sterne am Firmament, der Ursprung dieses Gefüges von Schriften und Texten.<sup>19</sup> Ihnen, nämlich dem Sa-

---

teratur in Entwicklungsreihen: Geistliche Dichtung des Mittelalters 6), Leipzig 1934, 1989f., 1921f.; vgl. zur Stelle Haug (wie Anm. 17), S. 624ff. Der vergilische Prätext ist ‚Ecloga‘ IV, 7ff.: *iam noua progenies caelo demittitur alto. | tu modo nascenti puero, quo ferrea primum | desinet ac toto surget gens aurea mundo* (Clausen [wie Anm. 17], S.11).

<sup>19</sup> Diese Unterscheidungen im ‚Reinfrid von Braunschweig‘ sind singular. Die Zabilon-Vergil-Erzählungen der ‚Wartburgkrieg‘-Überlieferung und auch das Meisterlied

turn, verdankt Saviion alle Schwarzkunst und Offenbarung. In ihnen gibt sich eine umfassende Ordnung der Welt so zu erkennen, daß Zukünftiges nicht bloß astrologisch wißbar, sondern faktisch verfügbar zu werden scheint.

Die zugrundeliegende Logik erschließt sich über Details des ‚Reinfrid‘, die ich hier bloß resümieren kann. An ihnen ließe sich zeigen, daß die Himmels-offenbarung so unbestimmt bleibt, daß von einer ‚Sternenschrift‘ und ihrer Lektüre (oder auch von Sternbildern) jedenfalls nicht gesprochen werden kann; daß diese Unterbestimmtheit der wilden Kombinatorik der Schriftformen im magischen *briev* entspricht; und daß diese skriptographische Fülle – *wort, figûren, paragaffen und karakter* (21394ff., 21671ff.) – die auratische Außerordentlichkeit des *brievelin* und seine zauberische *kraft* betont. Zu zeigen wäre überdies, daß die Erzählung auch den Inhalt des magischen Schrift-Stücks unscharf hält, zugleich aber die Vermutung nicht ausschließt, es sei ihm jenes Offenbarungswissen über die Inkarnation eingeschrieben, welches Saviion astronomisch gewinnt. Diese Hypothese hat freilich etwas Spekulatives<sup>20</sup>, und weiterarbeiten ließe sich mit ihr allein dann, wenn mit ihrer Hilfe die Funktionsmechanik der Zauberschrift zu rekonstruieren wäre, also der Gebrauch, der von ihr gemacht wird; magisch sind Zauberschriften und Zaubertexte ja allererst innerhalb einer magischen Praxis.

Solche Praxis steht nun im Falle Savilons unter einem gleichfalls von Saturn mitgeteilten Prinzip absoluter Geheimhaltung:

*der brief werden sol geleit  
dar dâ in niemen funde,  
wan sicher al die stunde  
sô er was verborgen  
dorfte niemen sorgen  
daz daz kint iht kame  
von dem ein ende næme  
der juden keiserlich gewalt.  
(21414–21421)*

Die Anlage auf dem Magnetberg dient eben diesem Prinzip. An der Peripherie der Welt gelegen, ist sie das sicherste Versteck für das mikroskopisch *wunderkleine* (21667) Schrift-Stück. Nicht in diesem selbst liegt also das eigentliche Inkarnationshindernis, sondern in seinem Verborgensein, und das zeigt sich am Ende daran, daß Virgilius keineswegs die Schrift manipulieren oder den Text lesen muß, um den Bann zu brechen. Die Entdeckung des Schrift-Stücks selbst und das Sichtbarwerden verschiedener Grapheme allein, die Aufhebung

---

(vgl. Anm. 13) haben sie nicht oder nicht in der hier vorliegenden Form. Die Chronik-Kompilationen erzählen etwas ganz anderes.

<sup>20</sup> Vgl. v. 21394ff., 21422ff.

seiner Verborgenheit schon als solche schafft das magische Inkarnationshindernis aus der Welt.

Nicht bereits die Einschreibung der stellaren Offenbarung in das *brievelin*, sondern vielmehr erst dessen Abwesenheit auf dem Magnetberg, im Ohr des Cyborgs, soll also das Abwesendbleiben des Messias garantieren. Es liegt demnach eine Art von Analogiezauber vor: Etwas wird abwesend gehalten, gebannt, indem man seinen Stellvertreter, seinen ‚Repräsentanten‘, einen Fetisch<sup>21</sup> in die Absenz zwingt. Solcher Zauber setzt indes voraus, daß es um Analogie gerade nicht geht und nicht um Stellvertretungen; im Paradox manifestiert sich die logische Alterität zwischen Analysiertem und Analyse. Fetische, magische Dinge, Zauberschriften sind der in ihrem Gebrauch unterstellten Funktionslogik zufolge gerade nicht ‚Repräsentationen‘, sondern im Gegenteil Orte einer Präsenz jenes Abwesenden, das in ihrem Gebrauch magisch manipuliert, herbeigezwungen oder weggebant werden soll. Demnach könnte aber die Ankunft des Heilands nach Savilons Wissen allein dann durch das Verstecken der Schrift verhindert werden, wenn in dieser der göttliche Logos oder seine Inkarnation selbst – in uns freilich nicht nachvollziehbarer Weise – anwesend sind. Die Grapheme des *brievelin* setzen also die saturnische Prophezeiung und diese wiederum das Prophezeite seinerseits ‚real‘ gegenwärtig. Allein so vermöchte die Schrift dem Geschehnis der Inkarnation entgegenzuwirken.

In diesem Mechanismus ‚kollabiert‘ allerdings die ganze Kette der Unterscheidungen, welche unseren eigenen Rationalitätsannahmen zufolge keinesfalls hintergebar sind: die Unterscheidung von Schriftträger und Schrift, von Skripturalität und Textualität<sup>22</sup>, von Text und in ihm repräsentiertem Wissen, endlich die Differenz zwischen offenbartem Wissen und prophezeitem Geschehen. Das kann freilich allein in magischer Praxis passieren, und in ihr wäre der Schriftkörper des *brievelin* eine Inkorporation<sup>23</sup> der Inkarnation zu

---

<sup>21</sup> Zur Begriffsgeschichte vgl. Karl-Heinz Kohl, *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*, München 2003, bes. S. 69ff.

<sup>22</sup> Eine Begründung für die These, daß jedenfalls in der textwissenschaftlichen Mediävistik der Textbegriff nicht an den Schriftbegriff gekoppelt werden kann, bei Peter Strohschneider, *Textualität der mittelalterlichen Literatur. Eine Problemskizze am Beispiel des ‚Wartburgkrieges‘*, in: *Mittelalter. Neue Wege durch einen alten Kontinent*, hg. v. Jan-Dirk Müller u. Horst Wenzel, Stuttgart / Leipzig 1999, S. 19–41, hier bes. S. 20.

<sup>23</sup> Zu Schrift als Inkorporation vgl. Sybille Krämer, *Sprache – Stimme – Schrift: Sieben Gedanken über Performativität als Medialität*, in: *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, hg. v. Uwe Wirth, Frankfurt/Main 2002, S. 323–346, bes. S. 337ff.; dies., ‚Schriftbildlichkeit‘ oder: Über eine (fast) vergessene Dimension der Schrift, in: *Bild, Schrift, Zahl*, hg. v. ders. u. Horst Bredekamp (Reihe: Kulturtechnik), München 2003, S. 157–176, hier S. 167f.

nennen: wäre er nicht ein Zeichen, sondern eine ‚Fassung‘ der Heilandsgeburt. Diese Inkorporation ‚faßte‘ den Text, dieser das Wissen und dieses das Geschehnis selbst und eben so machte sie die Inkarnation selbst ‚faßbar‘, handhabbar. Im *brievelin* ganz unmittelbar eingekapselt, würde die Menschwerdung Gottes (oder sein Logos) auf dem Magnetberg in Savilons Ohr weggeschlossen, um dieserart verhindert zu sein.

Diese mythische Identitätslogik organisiert das Kategoriensystem des ‚Textes‘ in äußerster ‚Kompaktheit‘.<sup>24</sup> Sie überspringt alle Textualität und greift in den präsenten immanenten Schriftformen das zukünftige transzendente Geschehnis selbst. Die Inkarnation wäre verhindert, solange jede Wahrnehmung der Schrift, erst recht jeder diskursive Anschluß an den in ihr gespeicherten ‚Text‘ verhindert bleibt, und das eben leistet die Geheimhaltung. Savilons Scheitern widerspricht dieser Logik übrigens nicht. Der Zauberer versagt vor der gnadenhaften Unverfügbarkeit von Heilsgeschichte, doch der magische Praxiszusammenhang der übersprungenen Textualität wird darin gerade bestätigt: Gott ignoriert ihn nicht, sondern er bedient sich des Virgilius als seines Werkzeugs, um den Bann zu lösen. Es muß ihn also gegeben haben.

Freilich ist an dieser Stelle hinzuzufügen: Die in magischer Praxis radikal übersprungene Textualität ist selbstverständlich ein Sonderfall. Auch er aber gehört in den konzeptuellen Raum höfischen Textwissens. Und dies impliziert sodann, daß es dort nicht den einen, geschlossenen, relativ stabilen Textbegriff gäbe, sondern – und auf die These kommt es mir an – viel eher inhomogene Konkurrenzen unterschiedlicher Modelle und Phantasmen, also Verhandlungs- und Klärungsbedarf. Zumal auch uneindeutige und – für uns – irritierende Übergänge zwischen vertrauteren und archaisch-fremden, magischen Konzepten scheinen dabei möglich. Das kann an zwei weiteren Schrift-Stücken in der Magnetberg-Episode des Reinfrid-Romans kurz skizziert werden.

Zu Füßen der Savilon-Statue auf dem Magnetberg findet Virgilius ein nigromantisches Buch, aus dem er seine Zauberkundigkeit bezieht. Diese ist

---

<sup>24</sup> Im Anschluß an Eric Voegelin, *Order and History*, vol. 1: *Israel and Revelation*. Baton Rouge 1956, bes. S. 5ff., 53ff., 82ff. et passim. Der Ausdruck ‚Kompaktheit‘ hätte gegenüber Alternativen wie ‚Nicht-Ausdifferenziertheit‘ den Vorteil, nicht stets schon die Teleologie endloser Ausdifferenzierung mit zu setzen; er ließe offen, ob es sich um Nicht-Differenziertheit oder um Anders-Differenziertheit handelt; und er ermöglichte es auch, Festlegungen darüber vorerst aufzuschieben, ob es sich um Nicht- bzw. Anders-Differenziertheit oder vielmehr darum handelt, daß in gegebenen Praxiszusammenhängen bestimmte Differenzierungen wenig oder keine Relevanz haben. – In vergleichbarer Weise hat Ernst Cassirer (*Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt <sup>8</sup>1998, S. 103 u.ö.) für mythisch-religiöses Denken von „Konzentration“ und „intensive[r] Zusammendrängung“ gesprochen.

also eine Form des Buchwissens<sup>25</sup>: Als Nigromant tritt Virgilius in eine Text- und Schrifttradition ein, die quasi gelehrt ist und ihn mit der Reputation von Schrift in einer vorwiegend mündlich prozedierenden Kultur ausstattet, während zugleich der vor-schriftliche ‚Ursprung‘ des verbotenen mantischen Wissens in eine obskure Vor-Zeit zu Savilon zurückverlegt wird. In dieser aitiologischen Erzählung vom Ursprung der Nigromantik wird der Codex in der Dimension seiner Medialität verwendet. Er speichert Texte dauerhaft und macht das in ihnen enthaltene Wissen tradierungsfähig. Angelegt ist er also auf die Praxis der Sinnkommunikation, auch wenn diese ihrerseits, da es sich um Okkultes handelt, wieder eine magische Praxis begründen sollte.

Lange bevor es von Virgilius gelesen werden kann, wird dieses *buoch* freilich von Savilon, der es eigenhändig geschrieben hatte, mit den Füßen berührt. Und in dieser Praxis gibt das Buch nicht hermeneutisch einen Sinn weiter, sondern vermittelt es kontaguös eine zugleich gegenwärtige Wirkkraft. Sie ist übernatürlich und gehört doch dem Raum der Immanenz zu: Eingefügt in seinen Eisenapparat, west Savilon über Jahrhunderte in einem Übergangszustand zwischen Leben und Tod, dessen Dauer davon abhängt, daß magische Verfügungsmächtigkeit die Präsenz eines numinosen Unverfügbaren ermöglicht.

Es ist aber der nämliche Codex, der hier, im Cyborg, als Dingobjekt, dort, in der Herkunftssage der Schwarzkünste, in seiner Medialität als Textspeicher benützt werden kann. Seine Textualität kann also gleichermaßen für die Wissenstradierung relevant sein und im magischen Gebrauch übersprungen werden. Sie erscheint als Substanz von Schrift und Codex und kann doch entfallen. Und das heißt in hermeneutischer Perspektive: Die jeweiligen Status von Text und Schrift werden in den Formen ihres Gebrauchs manifest; sie können nicht als ontologische Gegebenheiten beobachtet werden, sondern allein als Implikationen einer jeweiligen Praxis.

In diesem Zusammenhang läßt sich schließlich auch noch einmal jenes bei Savilons Grab auf dem Magnetberg angekettete *buoch* thematisieren, in welchem Reinfrid bei seiner Besichtigung des Magnetberges die Geschichte von Savilon und Virgilius liest und aus welchem also in einer Art von Metalepse auch stammen soll, was der Roman von alledem zu erzählen weiß. Wie der Codex in der Aitiologie der Nigromantik ist dieser *liber catenatus* deutlich als Schriftstütze einer Texttradition konzipiert, die vom Urheber Virgilius über den ersten Leser Reinfrid bis zum aktuellen Roman führt. Daneben aber gibt es eine spezifische Restriktion wie eine spezifische Generalisierung seiner Les-

---

<sup>25</sup> Zu dieser Beschreibungskategorie auch Peter Strohschneider, *Der Abt, die Schrift und die Welt. Buchwissen, Erfahrungswissen und Erzählstrukturen in der Brandan-Legende*, in: *Scientia Poetica* 1 (1997), S. 1–34.

barkeit, die auch an diesem Kettenbuch noch Spuren mythischer Entdifferenzierung lesbar machen.

Die eine dieser Spuren ist seiner Sprachgestalt eingeprägt. Das *buoch*

[...] *alsô geschriben was  
daz ez menneclîch wol las  
von aller sprâche zungen.  
(21303–21305)*

Anders als beim Pfingstwunder (Apg. 2) oder beim Apfel der *Discordia*<sup>26</sup> handelt es sich hier nicht um Viel-, sondern um Universalsprachlichkeit. Das Kettenbuch geht systematisch hinter die babylonische Sprachenvielfalt zurück und unterläuft deren gottgesetzte Bedeutung. In dieser Einebnung eines spezifischen Moments sprachlicher Differenzierung wird einerseits die Wahrscheinlichkeit drastisch gesteigert, daß eine Lektüre des Buches gelinge, doch so, daß die Vermittlung zwischen Leser und Textsinn gewissermaßen irrelevant wird. Qua mythischer Entdifferenzierung verliert die Sprache nämlich ihre Wahrnehmbarkeit als Medium des Sinns. Dieser Sinn stellt sich für den Leser vielmehr sozusagen unmittelbar ein. Das aber heißt auch: Er ist nicht Ergebnis von Auslegung; Universalsprachen sind nicht hermeneutisch zugänglich. Dieser Sinn wohnt dem Text ontologisch inne, und er kann also auch nicht strittig sein. Universalsprachlichkeit und ein substantialistisches Bedeutungskonzept implizieren sich gegenseitig.

So sehr hier durch Ablösung des Textes von aller Einzelsprachlichkeit ein Erfolg von ‚Lektüre‘ wahrscheinlich wird, so unwahrscheinlich wird er im Gegenzug dadurch, daß diese Lektüre strikt an einen besonderen Platz gebunden ist. Die eiserne Kette am Magnetberg fixiert die Lesbarkeit des Kettenbuches auf den Ort jener Geschichte, die in ihm aufgeschrieben ist. So symbolisiert die Kette eine substantielle Bindung des Erzähl- und Leseaktes an den Gegenstand der schriftlichen Erzählkommunikation. Umgekehrt hängen die Schriftzeichen förmlich an dem, was sie bezeichnen.

Die Momente der Ankettung und der Universalsprachlichkeit imaginieren gemeinsam sozusagen einen Kurzschluß von Leser, Textsinn und Textreferent, der nicht, wie Sivilons *brievêlîn*, das Bezeichnete magisch-fetischistisch im Zeichen anwesend sein läßt, der aber doch eine fremdgewordene Zeichenlogik zu erkennen gibt: eine Annäherung an Unmittelbarkeiten, in denen der Codex

---

<sup>26</sup> Konrad von Würzburg, *Der Trojanische Krieg*, nach den Vorarbeiten K. Frommanns und F. Roths zum ersten Mal hg. durch Adelbert von Keller (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart 44), Stuttgart 1858, 1472ff.: Hier ist ausgeschlossen, daß zwei Leser verschiedener Sprache gleichzeitig läsen. Dies indes ist eben der Fall im ‚Reinfrid von Braunschweig‘: Reinfrid und sein Begleiter, der König von Persien, lesen gemeinsam das Kettenbuch.

auf dem Magnetberg als zentraler Speicher der Saviion-Virgilius-Erzählung und zugleich doch als Form einer auf Präsenzen zielenden Nahkommunikation sich zeigt. In ihm gewinnt eine Imagination des Schrift-Stücks Gestalt, welche Medialität und Textualität als solche gerade nicht hervortreten läßt.

Der ‚Reinfrid von Braunschweig‘ gibt im narrativen Diskurs also Text- und Schriftphantasmen zu beobachten, die durch fremde Verschiebungen zwischen Textuellem und Skripturalem, durch kompakte Kurzschließungen von Zeichenreferenten und Zeichenmaterial, durch Übergängigkeiten zwischen Diskursivem und Phänomenalem gekennzeichnet sind. In diesen Transparenzen und Opazitäten<sup>27</sup> zwischen den verschiedenen Gliedern des Kategoriensystems ‚Text‘ tauchen Koppelungen und Gleichzeitigkeiten von Prinzipien des Textes, der Schrift, ihres Gebrauchs, ihres Sinns auf, welche nach unseren Wissensordnungen einander ausschließen und welche, ich deutete es an, eine gewisse Offenheit des Konzeptraums mittelalterlicher Textualität zu indizieren scheinen. Die Frage, wie ‚Text‘ zu imaginieren und zu denken sei, scheint dabei durchaus verhandelbar zu sein. Sie läßt jedenfalls verschiedene Antworten zu, nicht zuletzt auch befremdliche, groteske. Gerade in letzteren treten allerdings jene Wissensstrukturen deutlich hervor, in welchen sich je kulturell plausible Weltauslegungen halten müssen. Aussagen über solcherart Irreales oder Imaginäres können daher gleichwohl historische Aussagen sein, Aussagen nämlich über jene historischen Möglichkeiten, ohne welche geschichtliche Wirklichkeiten keinesfalls zu denken wären. Die Frage hingegen, ob die Schrift-Text-Geschichten des ‚Reinfrid‘-Romans an ihrem primären Kommunikationsort parodistisch oder etwa mit geschichtlichem Wahrheitsanspruch ausgestattet waren: Diese Frage führt noch nicht auf die Eigenlogiken dieser Phantasmen oder ihre epistemischen Voraussetzungen.

#### IV

Das zweite Textbeispiel dieser Fallstudien zu einer historischen Kulturwissenschaft vom Text ist der sogenannte Kyot-Exkurs im ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach. Bei seiner Lektüre konzentriere ich mich auf die in der Konstitution einer Flegetanis-Kyot-Wolfram-Tradition unterstellten Differenzierungsmuster des Kategoriensystems ‚Text‘. Dafür hat die vorangegangene Interpretation zum ‚Reinfrid von Braunschweig‘ einen Problemraum spezifiziert und das Analyseinstrumentarium erprobt. Es sind damit Vorgaben verfügbar,

---

<sup>27</sup> Vgl. auch Ludwig Jäger, Störung und Transparenz. Skizze zur performativen Logik des Medialen, in: Performativität und Medialität, hg. v. Sybille Krämer, München 2004, S. 35–73.



welche vielleicht die Zuversicht erlauben, es ließen sich dieser Partie des ‚Parzival‘ im folgenden einige Beobachtungen abgewinnen, die zwischen der Scylla des völlig Geläufigen und der Charybdis des haltlos Spekulativen hindurchsteuern.

Mit der Fokussierung weniger auf Kyot als vielmehr auf den Entwurf einer Text-Schrift-Tradition sowie auf deren textkonzeptuelle Implikationen rücken vor allem zwei Parteien in den Mittelpunkt: der bei der erstmaligen Namensnennung des Liddamus, man könnte sagen: an ostentativ beiläufiger Stelle<sup>28</sup> angebrachte Verweis auf eine dem aktuellen Roman vorausliegende Erzähltradition im VIII. Buch und sodann vor allem der große Exkurs des IX. Buches bei Parzivals Empfang durch Trevrizent. Beide Ausschnitte gehören übrigens zu jenen Textstellen, die stets herangezogen werden, wenn zu erklären ist, daß in der Rezeptionsgeschichte des ‚Parzival‘ durchwegs auch geheimnishaft Magisches und auratisch Textuelles als faszinierend erkennbar wird – und dies seit dem in jeder Hinsicht ersten Zeugnis: Gottfrieds von Straßburg Polemik gegen die *vindære wilder mære*, die *tiutære mit ir mæren* mitliefern sollten, weil diese anders unverständlich blieben. Dieser Angriff, welcher diese *mære* durch den Hinweis auf *die glöse [...] in den swarzen buochen*<sup>29</sup> mit höchst anrühiger Nigromantik verknüpft, weil ihm nämlich das Obskure zugleich das Illegitime ist, er hätte an der in den fraglichen Parteien entworfenen Eigengeschichte des ‚Parzival‘ jedenfalls insofern einen Anhaltspunkt, als zu deren Voraussetzungen eben Kategorisierungen von Schriften und Texten gehören, bei denen Magisches eine Rolle spielt und die weitere Einsichten ins höfische Textwissen erlauben. Ganz ohne Ansätze zu einer dichten Beschreibung der einschlägigen Verse sind solche Einsichten selbstverständlich nicht zu haben, und freilich beruht mein Versuch auf der erwähnten Voraussetzung, daß hier völlig eingeklammert wird, was die Altgermanistik als ‚Kyot-Problem‘ allzu lange beschäftigte: die Frage nach der historischen Wahrheit einer Kyot-Quelle für den ‚Parzival‘-Roman.<sup>30</sup>

*Kyôt la schantiure hiez,  
den sin kunst des niht erliez,  
er ensunge und spräche sô  
dês noch genuoge werdent frô.  
Kyôt ist ein Provenzâl,  
der dise âventiur von Parzivâl*

<sup>28</sup> Vgl. Ulrike Draesner, Wege durch erzählte Welten. Intertextuelle Verweise als Mittel der Bedeutungskonstitution in Wolframs ‚Parzival‘ (Mikrokosmos 36), Frankfurt/Main usw. 1993, S. 390ff.

<sup>29</sup> Gottfried von Straßburg, Tristan (wie Anm. 8), 4663, 4682f., 4687f.

<sup>30</sup> Zum Forschungsstand Carl Lofmark, Zur Interpretation der Kyotstellen im ‚Parzival‘, in: Wolfram-Studien 4 (1977), S. 33–70; Draesner (wie Anm. 28), S. 382ff.

*heidensch geschriben sach.  
swaz er en franzoys dâ von sprach,  
bin ich niht der witze laz,  
daz sage ich tiuschen fürbaz.*<sup>31</sup>

Geht die von Karl Lachmann als *la schantiure* rekonstruierte Formulierung auf einen ‚Zauberer‘ (*l'enchantëor*) oder auf einen ‚Sänger‘ (*le chantëor*)?<sup>32</sup> Warum spricht oder schreibt der Provenzale französisch?<sup>33</sup> – Die germanistischen Problemtopoi dieser Stelle aus dem VIII. Buch sind geläufig. Ihre Dramatisierung läßt leicht übersehen, daß der propositionale Gehalt der Verse ziemlich unzweideutig ist (und sich übrigens auch mit den Formulierungen des Epilogs sachlich deckt): Sie geben ein positives Werturteil über den provenzalischen Sänger und Erzähler (416,23), und dieses hängt offenkundig mit seiner Stellung in jener Tradentenkette zusammen, welche sich von der gegenwärtigen Erzählung aus zurückverfolgen läßt. Kyot habe die *âventiur von Parzival* in einem *heidensch* geschriebenen Schrift-Stück (also wohl: in arabischer Sprache und Schrift) vorgefunden und eben so *en franzoys* (und vermutlich lateinische Lettern) transponiert, wie sie nun erneut von dem Ich Wolfram von Eschenbach *tiuschen* erzählt werde. Dies ist also zunächst die Geschichte einer Räume und Zeiten, Sprach- und Schriftsystemgrenzen – *heidensch / franzoys / tiuschen* – überwindenden Erzähltradition, wie sie im höfischen Roman verschiedentlich, wenn auch öfters weniger differenziert, vorkommt.

Auffällig kann dabei allenfalls werden, daß die Hervorhebung der Differenzen der Sprachen (und Schriftsysteme) die Gleichartigkeit der verschiedenen Glieder dieses Traditionskontinuums gerade nicht gefährdet, sondern vielmehr – unter offenkundig fremden epistemischen Bedingungen – sichert:

*niht mër dâ von nu sprechen wil  
ich Wolfram von Eschenbach,  
wan als dort der meister sprach.  
(827,12–14)*

Nicht mehr, aber auch nicht weniger und auch nichts anderes als alles das, was Kyot erzählte, beansprucht Wolfram wiederum zu erzählen: *swaz er en fran-*

---

<sup>31</sup> Wolfram von Eschenbach, *Parzival*. Studienausgabe [nach der Ausgabe: Wolfram von Eschenbach. Sechste Ausgabe von Karl Lachmann, Berlin / Leipzig 1926] Berlin 1965, Zitat 416,21–30.

<sup>32</sup> Vgl. Eberhard Nellmann, *Wolfram und Kyot als vindære wilder mære*. Überlegungen zu ‚Tristan‘ 4619–88 und ‚Parzival‘ 453,1–17, in: *ZfdA* 117 (1988), S. 31–67, hier S. 54f. (mit den Lesarten der wichtigsten Handschriften); Harald Haferland, *Die Geheimnisse des Grals. Wolframs ‚Parzival‘ als Lesemysterium?*, in: *ZfdPh* 113 (1994), S. 23–51, hier S. 41.

<sup>33</sup> Vgl. Lofmark (wie Anm. 30), S. 40f.

zoys *dâ von gesprach*, [...] *daz sage ich tiuschen fürbaz* (416,28–30).<sup>34</sup> So wird eine – hier noch ganz kurze – Tradition etabliert, in welcher sich im bloß akzidenziellen Wechsel der Sprach- und Schriftformen die *âventiur von Parzival* als identische durchhält. Deren Identität hängt demnach weniger an einer linguistisch beschreibbaren (phonisch oder graphisch realisierten) Sprachgestalt, als an einer Sinngestalt, die mit jener allenfalls lose gekoppelt scheint.<sup>35</sup>

Dieser Traditionszusammenhang der *âventiur von Parzival* wird sodann im IX. Buch anlässlich von Parzivals Ankunft bei Trevrizent mit historischen Wahrheitsansprüchen aufgeladen und zurück bis zu einem mythischen Textursprung verlängert. So ergibt sich eine Antwort auf die Frage nach dem Prätext von Kyots Prätext für Wolframs Roman<sup>36</sup>:

---

<sup>34</sup> 416,28–30: *swaz...* – Ich bezweifle also, daß die Formulierung 416,30: *fürbaz* die These (vgl. Draesner [wie Anm. 30], S. 392ff.) zu stützen vermöchte, hier werde nicht bloß ein Wieder- und Weitererzählen, sondern ein den Prätext überbietendes Bessererzählen beansprucht. Qualitative Skalierung kann wohl, muß aber nicht zur Semantik von *fürbaz* gehören; vgl. auch Matthias Lexer, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, Bd. 3, Leipzig 1878, Sp. 589f.; sowie *Deutsches Wörterbuch* von Jacob und Wilhelm Grimm, IV,1, 1, Leipzig 1878 (ND München 1984), Sp. 658–661.

<sup>35</sup> Oder in einer anderen Bildlogik gesprochen: Die Sprachgestalt ‚des Textes‘ erscheint hier als bloß die variable Oberfläche einer stabilen Sinntiefe, ihre Beweglichkeit und ihre Bewegungen im Lauf der Tradition scheinen deren Identität keineswegs zu tangieren. Damit läge indes, so sei hinzugefügt, ein historisches ‚Text‘-Konzept vor, demgegenüber ein ‚Lob der Variante‘ (vgl. Bernard Cerquiglini, *Eloge de la variante. Histoire critique de la philologie*, Paris 1989) ganz anachronistisch wäre. Es würde vielmehr der mediävistischen Literaturwissenschaft zu einer weit grundsätzlicheren Historisierung ihrer Konzepte von der historischen Identität der Texte Anlaß geben; vgl. dazu: Peter Strohschneider, *Alternatives Erzählen. Interpretationen zu ‚Tristan‘- und ‚Willehalm‘-Fortsetzungen als Untersuchungen zur Geschichte und Theorie des höfischen Romans*, Habil. masch., München 1991; Franz Josef Worstbrock, *Wiedererzählen und Übersetzen*, in: *Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze*, hg. v. Walter Haug (Fortuna vitrea 16), Tübingen 1999, S. 128–142.

<sup>36</sup> Damit ist auch die Möglichkeit eines Regresses gegeben, in welchem jede Antwort auf die Quellenfrage mit der Frage nach der Quelle der angegebenen Quelle gekontert werden könnte. Ulrike Draesner (wie Anm. 30), S. 390ff., hat ihre Lektüre des Flegetanis-Kyot-Exkurses vor allem von dieser Möglichkeit aus entwickelt. Ich würde anders als sie freilich zugleich betonen, daß dieser Regreß keineswegs unabgeschlossen ist, vielmehr in der Ursprungs-Imagination der Sternenschrift gerade gestoppt wird. Dies freilich nach einem Muster, das sich generalisieren ließe: Die paradoxe Struktur von Ur-Sprüngen ergibt sich gerade daraus, daß sie ‚genealogische‘, also Genesis und Geltung verknüpfende Frageketten (des Musters: Wer ist der Vater des Vaters des Vaters ...? Was ist der Prätext des Prätextes des Prätextes ...? Was war vor der Ordnung\*\*\*, die vor der Ordnung\*\* war, die vor der Ordnung\* war ...) zum Stillstand bringen, Frageketten mithin, welche ihrer eigenen Logik nach zugleich unabgeschlossen bleiben müssen. Vgl. dazu Peter Strohschneider, *Ur-Sprünge. Körper, Gewalt und Schrift im ‚Schwanritter‘ Konrads von Würzburg*, in: *Gesprä-*

*Kyôt der meister wol bekant*

– der freilich nirgends als eben hier im ‚Parzival‘ auftaucht –

*ze Dôlet verworfen ligen vant  
in heidenischer schrift  
dirre âventiure gestifte.  
der karakter â b c  
muoser hân gelernet ê,  
ân den list von nigrômanzî.  
ez half daz im der touf was bî:  
anders wær diz mær noch unvernunn.  
kein heidensch list möht uns gefrumn  
ze künden umbes grâles art,  
wie man sîner tougen innen wart.  
(453,11–22)*

Der Ort, an welchem Kyot als neuer Tradent in den Überlieferungszusammenhang der *âventiur von Parzivâl* eintritt, ist Toledo: hochmittelalterlicher Knotenpunkt, so können wir wissen, herausragender Kulturkontakte<sup>37</sup> und zugleich, so wußte man damals, ein Zentrum okkulten Wissens.<sup>38</sup> Eintreten in eine Tradition heißt hier: Auffindung *dirre âventiure gestifte* (ich verstehe: ihrer ‚Ursprungs‘-Version), also Reaktualisierung einer qua schriftlicher Speicherung im Zustand der Latenz *verworfen* gewesenen *âventiure*; die Parallelen zur Virgilius-Partie des ‚Reinfrid von Braunschweig‘ liegen auf der Hand.

Daß aber Kyot die *âventiure* aus der Latenz ins aktuelle Kommunikationsgeschehen einspeisen kann, ist an spezifische Voraussetzungen gebunden. *dirre âventiure gestifte* findet sich nämlich in *heidenischer schrift*, sie ist, so wird man sagen können, einestails in arabischer Sprache und Schrift gespeichert. Andererseits gibt es *der karakter â b c*, also, wie man mit der auf reichem Belegmaterial beruhenden Klärung von Eberhard Nellmann übersetzen wird, „das Alphabet der magischen Zeichen“.<sup>39</sup> Gleich Savilons *brievêlîn* kombiniert dieses Schrift-Stück verschiedene Graphiesysteme. Kyot muß sie beide beherr-

---

che – Boten – Briefe. Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter, hg. von Horst Wenzel (Philologische Studien und Quellen 143), Berlin 1997, S. 127–153, v.a. S. 134ff.; Beate Kellner, Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter, München 2004, bes. S. 108ff.; Albrecht Koschorke, Götterzeichen und Gründungsverbrechen. Die zwei Anfänge des Staates, in: Die Neue Rundschau 115 (2004), H. 1, S. 40–55.

<sup>37</sup> Vgl. Nellmann (wie Anm. 32), S. 56 mit Anm. 149; J.-P. Molénat, Toledo, A. Stadt, in: LexMA 8 (1999), Sp. 843–846.

<sup>38</sup> Vgl. Nellmann (wie Anm. 32), S. 56 mit zahlreichen Belegen vor allem auch aus der mittelhochdeutschen Literatur des 13. Jahrhunderts.

<sup>39</sup> Nellmann (wie Anm. 32), S. 62, die Belege ebd. S. 58ff.

schen und deswegen zunächst die magischen Zeichen lernen (*der karakter â b c [muoser hân gelernet ê]*)<sup>40</sup>, was er freilich tut, „ohne sich dabei auf die ‚schwarze Kunst‘ [...] der Beschwörung der Dämonen einzulassen: *ân den list von nigrômanzî* [...]“<sup>41</sup> Im Gegenteil: Kyots Sprach- und Schriftkompetenzen sind gerade nicht mit dem Teuflischen verbunden, sondern mit dem Heiligen: *ez half daz im der touf was bi*. Ohne die sakramentale Gnadengabe hätte er *diz mæ*r, also auch das Wissen *umbes grâles art* und die Erzählung davon, *wie man sîner tougen innen wart*, nicht überliefern können. Darin bleibt dem von Kyot in Toledo entdeckten Schrift-Text allerdings ein Moment auratischer Kryptographie. Für die Ungetauften ist wie der Gral selbst (453,21) oder die Geschichte seiner Entdeckung (453,22) auch die Rede über ihn (453,19) gänzlich unverfügbar: *kein heidensch list möht uns gefrumn | ze künden umbes grâles art[.]*

Dies in etwa, so meine ich, stehe in dem philologisch heftig umkämpften, Wort für Wort immer wieder umgewendeten Passus. Er unterstellt, daß es neben der sakralen Begnadung und dem heilsbezogenen Wissen ein verderbliches, unheiliges nigromantisches Wissen gibt; es heißt hier wiederholt *list* (453,17.20) und eröffnet zum Arkanen keinen Zugang. Und es steht hier also auch, einerseits studiere Kyot ein magisches Alphabet, ohne mit dessen Sinn-gestalt in Berührung zu kommen oder durch seine heilswidrigen Kräfte kontaminiert zu werden. Und andererseits finde er in Toledo ein Schrift-Stück, in dessen Sprach- und Schriftkomplexionen die Sinn-gestalt *dirre âventiure* so eingelagert ist, daß sie jenen Ungetauften gerade verborgen bleibt, welche doch viel selbstverständlicher als Kyot über Sprache und Schrift dieser Überlieferung verfügen. In beiden Fällen können die Sprache und die Schrift sozusagen freier zirkulieren, als Wissen und Rede, die in ihnen aufbewahrt sind. Kyot kommt an die Zauberschrift heran, ohne durch Zauber tingiert zu werden, die Heiden verfügen über die Sprach-Schrift-Seite *dirre âventiure*, ohne daß ihnen zugleich auch diese selbst verfügbar würde.

So geht es mit Geheimnissen und Rätseln. Doch besteht das Bemerkenswerte eben darin, daß diese Arkanstruktur hier auf eine (vermutlich imaginäre) Textüberlieferung angewendet wird. Und das heißt: Der Wissen-Text-Schrift-Zusammenhang, an welchem Kyot die Zauberschriften studiert, wie der Wissen-Sprache-Text-Codex-Zusammenhang, den er in Toledo entbirgt, haben gleichermaßen diese Struktur: Eine relativ frei zugängliche Außenseite oder

---

<sup>40</sup> Arabische Sprache und Schrift, so würde dies implizieren, beherrscht Kyot bereits, und diese Implikation paßt zumindest gut zu dem Sachverhalt, daß er sich in Toledo aufhält, wo Arabisch bis weit ins 13. Jahrhundert hinein geläufige Verkehrssprache war; vgl. Molénat (wie Anm. 37), Sp. 844.

<sup>41</sup> Nellmann (wie Anm. 32), S. 62; abschließend, wie ich meine, zur Bedeutung von *ân* (453,17) ebd., S. 57f.

Oberfläche der (sprachlichen und schriftlichen) Zeichengestalt – um zum wiederholten Male eine so ehrwürdige wie problembelastete hermeneutische Metapher zu wählen – wird unterschieden von einer geheimnishaften Innenseite oder Tiefe der ‚eigentlichen‘ Bedeutung und Bedeutsamkeit. Überdies sind diese beiden Seiten so lose gekoppelt, daß man auf die Oberfläche zugreifen kann, ohne sogleich mit der Tiefe in Berührung kommen zu müssen (Kyot und *der karakter à b c*), oder ohne sie solcherart überhaupt erreichen zu können (die Ungetauften und die *âventiure*). Hier wie da wird die Skriptographie nicht in ihrer Medialität, sondern allein in der sozusagen ‚reinen‘ Materialität der Grapheme behandelt, in beiden Fällen bleibt sie im ‚Diesseits der Hermeneutik‘.<sup>42</sup> Das Sinnverstehen wird an der Phänomenalität der Schriftoberflächen gerade blockiert, das Diskursive bleibt unter ihnen eingeschlossen. Die einzige Ausnahme von diesem Regelfall ist Kyots Erschließung und Transposition des Toledoer Buches *en francoys*. Die aber setzt neben besonderer ‚Meisterschaft‘<sup>43</sup> vor allem auch das Wunder der ihm in der Taufe zuteil gewordenen göttlichen Gnade voraus.

Wie aber ist in dieses Schrift-Stück hineingekommen, was Kyot ihm entnimmt? Diese Frage führt selbstverständlich zu dem berühmten, künstereichen *fisîon* (453,25) Flegetanis. Dieser *heiden*, der übrigens, ganz wie Savilon, von einer jüdischen Mutter abstammt, *schreip vons grâles âventiur* (453,30): Er hat vor Christi Geburt (453,28f.) in die Schrift gebracht, was *kein heidensch list* ihr wieder zu entnehmen imstande wäre.

Der prekäre Moment dieser anscheinend widersprüchlichen Konstruktion liegt, wie es auch an der Savilon-Erzählung zu beobachten war, am Übergang des Textes und des Wissens von den Sternen in die Schrift, also an der Schnittstelle von Immanenz und Transzendenz. Flegetanis ist daher gleichfalls Astronom und hat also Zugang zu geheimen providentiellen Ordnungszusammenhängen, wie sie sich im Sphärenumgang der Planeten abzeichnen. Er *sach*,

*dâ von er blüwecliche sprach,  
im gestirn mit sinen ougen  
verholenbæriu tougen.  
(454,18–20)*

In den Sternen läßt sich beobachten, wovon der Astronom, zurückschreckend vor dem Tremendum des Numinosen<sup>44</sup>, allenfalls mit Scheu spricht und was auch der Erzähltext zunächst bloß tautologisch faßt: geheime Geheimnisse.

<sup>42</sup> Hans Ulrich Gumbrecht, Das Nicht-Hermeneutische. Skizze einer Genealogie, in: Die Wiederkehr des Anderen, hg. v. Jörg Huber u. Alois Martin Müller (Interventionen 5), Basel / Frankfurt/Main 1996, S. 17–35; ders., Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt/Main 2004.

<sup>43</sup> 453,11. 455,1. 827,14.

<sup>44</sup> Vgl. Rudolf Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und

*er jach, ez hiez ein dinc der grâl:  
des namen las er sunder twâl  
imme gestirne, wie der hiez.  
,ein schar in ûf der erden liez:  
diu fuor ûf über die sterne hôch.  
op die ir unschult wider zôch,  
sît muoz sîn pflegn getouftiu frucht  
mit alsô kiuschlicher zuht:  
diu menscheit ist immer wert,  
der zuo dem grâle wirt gegert.  
Sus schreip dervon Flegetânîs.  
(454,21–455,1)*

Das Sternenmaterial konfiguriert eine Schrift am Firmament, die den Namen ‚Gral‘ und zugleich einen Text mit dessen Geschichte bildet. Im Regreß der Traditionsgeschichte der *âventiure*, die von Wolfram über Kyot und Flegetanis bis zu ihr hin führt, bildet diese Sternenschrift den primordialen Prätext. Dies aber bedeutet – und wiederum scheinen die Dinge und die Wörter nur wenig voneinander abgesetzt –, daß nicht allein der Gral aus der Transzendenz stammt, sondern auch der Name und die Erzählung, die ihn bezeichnen. Aus der Schrift am Firmament geht der innerweltliche Schrift-Text hervor, indem Flegetanis sie abschreibt, und dies bildet den ersten Akt eines Retextualisierungsgeschehens, dessen letzter der aktuelle Erzähltext Wolframs wäre.

Wie aber ist dieses Kopieren aus den Sternen zu denken, wenn von der so entstandenen Abschrift ausdrücklich gesagt ist, daß sie den Durchgriff durch die Materialität der Schrift auf einen in oder unter ihr befindlichen Textsinn blockieren und ausschließlich getauften Hermeneuten vorbehalten könne? Die Antwort steckt in der Formulierung, Flegetanis lese die Gestirne *mit sînen ougen* (454,19). Ich verstehe: bloß mit den Augen, nicht auch mit dem Herzen, wie es von den Rezeptionsanweisungen nicht allein der höfischen Literatur topisch verlangt wird. Wolframs Text sagt, daß Flegetanis liest und was er schreibt. Er sagt nicht auch, daß Flegetanis wisse, was er liest und schreibt. Der Heide nimmt die Sternenschrift ausschließlich mit den äußeren Sinnen wahr, von den inneren Organen des Sinnverstehens ist nichts gesagt. Seine Lektüre der Sterne ist eigentlich gar keine.

So aber paßt die Rezeption der Sternenschrift mit der Konstitution der Toledaner Schrift-Stücke gut zusammen. Es gibt eine materiale Außenseite oder Oberfläche der Schrift, zu welcher die Formen sinnlicher Wahrnehmung gehören, und eine Innenseite oder Tiefe des Gehalts, der Bedeutung, des Sinns, des Wissens. Der Vorstoß zu ihr verlangt, das Schriftmedium als Re-

---

sein Verhältnis zum Rationalen [Nachdruck der ungekürzten Sonderausgabe München 1979], München 1997, S. 13ff.

präsentation von Text aufzufassen, also vom sinnlich wahrnehmbaren Phänomenalen zum Verstehen diskursiven Sinns überzugehen. Der besondere Akzent der Flegetanis-Kyot-Geschichte liegt aber darin, daß dieser Übergang hier gerade nicht als selbstverständlich unterstellt wird. Vielmehr gibt es Schriftwahrnehmung, die mit Textverstehen keineswegs einhergeht; es gibt eine Opazität von Schriftoberflächen, ein Graphem-Sehen und ein Schreibenkönnen, die sozusagen sinnfrei bleiben.<sup>45</sup> Wie Kyot beim Studium der Zauberschriften, so schreibt Flegetanis die Sternenschrift ab, ohne ihrer Bedeutung inne zu werden. Für seine Augen gibt es nichts als die Oberflächlichkeit, die ‚Äußerlichkeit‘ der Schrift.<sup>46</sup>

Flegetanis tradiert arkanes Wissen, ohne es zu kennen, und er benützt dazu eine Kombinatorik profaner und hieratischer Graphiesysteme, die auf lange hin in Toledo *verworfen* ist. Wie Virgilius den Bann auf dem Magnetberg bricht und Sivilons nigromantischen Codex ins Abendland überführt, so hebt erst Kyot die Schrift des Flegetanis aus der Latenz: indem er den in ihr gespeicherten mythisch-transzendenten Text-Sinn auf einer Bibliotheksreise durch Britannien, Frankreich, Irland oder Anjou mit historiographisch-immanentem Wissen aus *der lande chronicâ* (455,9) verbindet; und indem sein Umgang mit der Schrift gerade nicht auf deren Oberfläche haften bleibt. Erst in dieser hermeneutischen, man möchte sagen: philologischen Praxis wird das Schrift-Stück zum Kommunikationsmedium.

Drei Aspekte dieser Erzählung sind übrigens noch hervorzuheben. Einerseits impliziert sie, daß der Text der Flegetanis-Schrift und seine Bedeutung als substantielle Größen konzipiert sind: Sie hängen an dem, was sie zugleich ‚repräsentieren‘, weder aber an Sprache und Schrift, die in der Überlieferung wechseln können, noch am Gedächtnis oder der Praxis der Tradenten; anders wäre die Latenzzeit in Toledo unerklärlich und würde überdies das Geheimwissen vom Gral durch die Heilsferne des Flegetanis kontaminiert, vielleicht profaniert sein können.

---

<sup>45</sup> Nur am Rande füge ich hinzu, daß sich diese Text-Schrift-Konzeption des ‚Parzival‘ durchaus mit seiner Poetik in Beziehung setzen läßt: mit einer Rhetorik des ‚Dunklen‘, des Opaken und Intransparenten, die dem Rezipienten ‚Oberflächen‘ anbietet, welche er nicht ohne Schwierigkeiten auf ihre Bedeutungstiefe hin durchstoßen kann; eine Rhetorik und Poetik, die sich den Prinzipien der zum Beispiel im ‚Tristan‘ gerühmten *perspicuitas* gerade verweigert. Sinntransparenz hieße: strikte Koppelung von Außen- und Innenseite des Schrift-Text-Sinn-Zusammenhangs. Opazität hieße: lose Koppelung. Vgl. hierzu auch Jäger (wie Anm. 27).

<sup>46</sup> Vgl. David Wellberry, Die Äußerlichkeit der Schrift, in: Schrift, hg. v. Hans Ulrich Gumbrecht u. K. Ludwig Pfeiffer (Materialität der Zeichen A 12), München 1993, S. 337–348.



Zum anderen ist dies deutlich: Nicht schon an der Schwelle zur Transzendenz, an welcher Flegetanis die Sternenschrift kopiert, sondern erst in Toledo, wo sie die Grenze zum Christentum überschreitet, öffnet sich die Schrift, um ihre Geheimnisse preiszugeben. Dazu aber bedarf es eines gnadenhaften Schlüssels: *ez half daz Kyot der touf was bi*. Insofern wird hier der Aufschub einer Offenbarung erzählt, also das Paradox einer vermittelten Unmittelbarkeit: Da sie sich nach dem Ende des prophetischen Zeitalters ereignet, wird die Sternenoffenbarung nicht unmittelbar von einem Propheten empfangen, sondern von einem heidnischen Astronom, dem sie sich also solche gerade nicht offenbart. Er wird bloß als Produzent jenes Speichers benötigt, in welchem die Offenbarung latent bleiben kann bis zum Zeitpunkt ihrer Erschließung durch den Christen Kyot. Als strukturelle Lösung für dieses Problem des Latenthaltens von Offenbarung, der Verdauerung eines Ereignishaften, der Vermittlung des Unmittelbaren fungieren eben jene Entkoppelungen von Schriftstück und Textsinn, auf die es hier ankam.

Schließlich steckt mit alledem in jener Geschichte, welche der Flegetanis-Kyot-Exkurs von *dirre âventiure gestifte* erzählt, selbstverständlich eine Ausratisierungsstrategie für den ‚Parzival‘-Roman. Der Ursprung in der Sternenoffenbarung, die Kombination profaner und hieratischer Schriftzeichen, die Unverfügbarkeit des Geschriebenen für ungetaufte Schriftbesitzer oder seine Latenz in Toledo: Dies sind auch mythische Figuren eines Sakralisierungsverfahrens – oder Figuren seiner Ironisierung. Zuletzt beansprucht dieses Verfahren für den aktuellen Text eine Ähnlichkeitsrelation von Erzähltem und Erzählen jenseits unserer differentiellen Zeichenlogiken: Von der Magie des Grals und auch von seiner Schriftmagie erzählt ein Roman, der seine eigene Textualität mythisiert.

## V

Der ‚Parzival‘ im Erzählinhalt und Erzählakt kompliziert verspannenden Exkurs wie zuvor der ‚Reinfrid von Braunschweig‘ auf der Ebene der erzählten Handlung geben unterschiedliche Formen einer Textualität zu beobachten, welche im unmittelbaren Durchgriff auf den Referenten des Textes übersprungen oder auch durch die phänomenale Gegenwart des Zeichenmaterials, sei es der Schrift, sei es des Codex, blockiert werden kann. Hier wie da tritt der Text nicht als Medium von etwas anderem in Gebrauch, das er selbst nicht ist; hier wie da ist seine Diskursivität nicht jene Dimension, auf welche es pragmatisch primär ankommt; hier wie da kann sie vielmehr von ereignishaften Präsenzeffekten dominiert werden: vom In-Erscheinung-Treten des Referenten des Textzeichens oder von der Phänomenalität seines Materials.

Diese systematische Einsicht wäre nun unter der Maßgabe weiter zu diskutieren, daß die ‚Textkonzepte höfischen Erzählens‘, auf welche sie sich bezieht, im Falle der Savilon-Virgilius-Erzählung für den Roman selbst nicht in Anspruch genommen werden. Insofern versteht sich der Untertitel dieses Beitrags als *genetivus subiectivus*, während er hinsichtlich von Wolframs ‚Parzival‘ zugleich als *genetivus obiectivus* fungiert: Es ist nicht zuletzt dessen textueller Status, welchen der Kyot-Exkurs – und sei es auch in ironischer Weise – zum Thema macht. Das ist an dieser Stelle nicht weiter zu verfolgen. Immerhin ist in der hier gewählten Perspektive von Beobachtungen zweiter Ordnung klar, daß, was in den Texten als Sich-Zeigen der Dinge sich zeigt, tatsächlich im pragmatischen Zugriff der Textbenützer konstituiert wird. In Akten der Selektion und Bezeichnung, also der Beobachtung (N. Luhmann), machen diese etwa das Phänomenale des Textes in ihrem momentanen Weltverhältnis wirksam, lassen sie anderes, etwa Diskursives, für jetzt und hier als irrelevant beiseite. Doch die epistemologischen Bedingungen, unter denen solches jeweils geschieht, ändern sich historisch. In den meisten unserer eigenen Wissensordnungen kann die Präsenz eines Bezeichneten an der Raum-Zeit-Stelle des Zeichens allenfalls als imaginärer Effekt des Anderen der Vernunft behandelt werden, oder als pathologisch. Und auf der gegenüberliegenden Seite haben wir auch für die Blockaden der semiotischen Funktionen des Zeichens durch dessen Materialität Sonderbezirke eingerichtet, zum Beispiel das Kunstsystem als Ort von konkreter Poesie oder *performances*.

Anders die höfischen Textkulturen. In ihren Wissenshaushalten können auch die Differenzierungsmuster im Kategoriensystem des Textes andere sein, als etwa moderne Texttheorien das unterstellen, vielleicht auch diffuser, unbestimmter. Hier kann es geben, was in unserer eigenen Kultur allein noch in frömmigkeitspraktischen Residuen, als triviale Alltagsannahme oder als bornierte kulturindustrielle Depravation begegnet, demnach so oder so in spezifischen gesellschaftlichen Subsystemen eingekapselt bleibt und ernsthafter Reflexion nicht standzuhalten vermag: den Verzicht auf Unterscheidungen wie diejenige von Erzählakt und Erzählinhalt (übersprungene Textualität) oder ontologische Bedeutungskonzeptionen. Epochaler Modellfall der letzteren ist selbstverständlich jener heilige Text, dessen Verfassung mit der *lingua sacra* zugleich substantiell verbunden und – in Übersetzungsprozessen – von ihr ablösbar wird. Neben solchen Entdifferenzierungen (wie aus unserer Beobachtungsperspektive gesagt werden könnte), neben solcher ‚Kompaktheit‘ lassen sich andererseits aber auch Differenzierungen im Kategoriensystem des Textes beobachten, welche nicht weniger fremd geworden sind: Entkoppelungen von Sprach- und Sinngestalt, ein irritierendes Auseinandertreten von Materialität und Medialität des Textes, auch deren Blockade durch jene.

Unter diesen Gegebenheiten hat es historische Rekonstruktion zumal mit der Variabilität und Okkasionalität solcher Differenzierungsmuster des Tex-

tuellen zu tun, also damit, daß sie offenkundig kaum verläßlich institutionalisiert oder ausdifferenzierten Kommunikationssystemen eindeutig zugeordnet sind. So herrscht erheblicher Bedarf an diskursiven Verhandlungen von Textmodellen. Er zeigt sich nicht zuletzt an den zum Teil ja durchaus bizarren Imaginationen etwa der höfischen Erzählkunst.

All dies hat freilich auch eine viel konkretere Seite, und da hier vom ‚Parzival‘ die Rede war, wird es nicht den Regeln des *aptum* widersprechen, wenn ich zu ihr hin noch einen letzten Haken schlage. Man könnte nämlich auch folgendes sagen. Die Verhandlungsbedürftigkeit von Textualität, jedenfalls von schriftgebundener, die Möglichkeiten ihres Irrelevantwerdens, ihres Verschwindens hinter der Oberfläche der Schrift oder in der unmittelbaren Gegenwart des Referenten: All dies sei im Grunde wenig überraschend. Man muß sich nämlich bloß vergegenwärtigen, wie in der kulturellen Erfahrungswirklichkeit des laikalen Adels im Hoch- und bis weit ins Spätmittelalter hinein Schrift tatsächlich überwiegend begegnet, vor allem nämlich doch als auratisches Ding. Schrifttexte sind ja – oft kultisch gerahmte – Ausnahmesachverhalte in den Kulturen einer weithin illiteraten Aristokratie, welche allenfalls punktuell Interaktion durch medientechnisch vermittelte Kommunikation substituieren und welche zugleich doch eine Heilige Offenbarungsschrift ins Zentrum ihrer Wissensordnungen setzen. Insofern wird man sich zumal Rätselhaftigkeit, Rarität und Höchstgeltung als die mit Schrifttexten primär assoziierten kulturellen Erfahrungswerte vorstellen. Und diese arbeiten sich gegenseitig darin zu, den Schrifttext nicht in seiner Dauerhaftigkeit, sondern vielmehr als etwas Ereignishaftes erscheinen zu lassen.

In solcher Perspektive wirkt es wenig erstaunlich, daß sich nicht in jedweder Praxis die Diskursivität des Textes gegen die Präsenz der Referenten wie gegen die Opazität seiner Materialität ohne weiteres zur Geltung bringen konnte. Kein Wunder daher, daß der Schrifttext in der laikalen Erzählliteratur vor allem immer wieder ein Wunder ist.

Abstract: The discourses on textuality and literacy that can be observed in the Kyot-Exkursus in ‚Parzival‘ by Wolfram von Eschenbach and in the *Magnetbergerzählung* of the ‚Reinfried von Braunschweig‘ will serve here as examples in an attempt to historicize textual models. My essay will focus on how the limits of textuality could be defined within those 13<sup>th</sup>-century aristocratic orders of knowledge to which court literature can provide an access. What emerges within this context are concepts and ideas that lie beyond the scope of modern scholarly systems; these narratives indicate a way of dealing with textuality and literacy that, rather than referring to the textual discourse, may remain instead on the phenomenal surface of the material or (as if the textual discourse did not exist) may embody implicitly the circumstances that it signifies.