

Besprechungen

Objektyp: **Group**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **29 (1982)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

BESPRECHUNGEN

Anastasioi Sinaitae: Viae Dux (Hodegos). Cujus Editionem curavit Karl-Heinz UTHEMANN. – Turnhout: Brepols; Leuven: University Press 1981. CCL-458 p. (Corpus Christianorum. Series Graeca. 8.)

Nach den *Questiones ad Thalassium* Maximus' des Bekenners, Teil I, deren neue kritische Edition wir in Heft 3/1981 dieser Zeitschrift vorstellen konnten, liegt nun bereits ein weiterer Band der *Series graeca* des *Corpus Christianorum* vor – auch er ein Werk der ausgehenden Patristik im 7. Jh. betreffend: den sogenannten «Hodegos» des Sinaimönches Anastasius.

Mit der kritischen Edition dieses Textes hat der Herausgeber, Karl-Heinz Uthemann, einen für unsere Kenntnis dieser Zeit und ihres theologischen – insbesondere christologischen – Denkens äußerst wertvollen Text neu erschlossen. Sein Wert liegt, bedingt durch den weitgehend enzyklopädisch-kompilatorischen Charakter des Werkes, weniger im Bereich der originellen Spekulation und des kühnen theologischen Entwurfes, als vielmehr (ähnlich wie ein Jh. später im Falle der *Pêgê Gnôseôs* des Johannes von Damaskus) in der Tatsache, daß hier in repräsentativer und umfassender Weise ein Einblick eröffnet wird in das, was man die theologische Mentalität einer Zeit nennen könnte. Form und Inhalt des Denkens in der griechischen Theologie des 7. Jhs. – die hauptsächlichen Themen, die gängigen Argumentationsweisen, insbesondere die schon beinahe scholastisch anmutende Diskussion der «Auctoritates» (der *Χρήσεις τῶν πατέρων*) und damit auch der (schul)philosophische, stark aristotelisch geprägte Hintergrund dieser Diskussion –, aber auch die Tradition, in der dieses Denken wurzelt und der es sich verpflichtet fühlt: all dies kommt im *Hodegos* in äußerst anschaulicher Weise zur Geltung. Es ist bezeichnend, daß sich der *Index Fontium* dieser Textausgabe über nicht weniger als 60 Seiten erstreckt (388–447)! Damit in einem Atemzug zu nennen ist die Fülle an Parallel- und Vergleichsstellen, die Uthemann dem Text im kritischen Apparat beigegeben hat: in manchen Fällen haben sich diese Fußnoten zu eigentlichen Dossiers ausgewachsen. Wer sich mit bestimmten Themen spätgriechischer Patristik befaßt, wird in Zukunft sicher gut daran tun, zum Zweck eines ersten raschen Überblicks einfach die entsprechenden Stellen im *Hodegos* mit den Uthemannschen Fußnoten zu konsultieren. Stellvertretend seien genannt die Anmerkun-

gen zu II, 3, 58–60 (Definition von ὑπόστασις), IX, 2, 1–47 (Natur-Person), XV, 29–30 (theopaschitische Formel), XVIII, 1–2 und 65–66 (Leib-Seele-Einheit des Menschen als christologisches Paradigma).

So wenig originell die Schrift des Sinaimönches zunächst erscheinen mag, so sehr läßt sie jenen allgemeinen Nährboden greifbar werden, in welchem beispielsweise die schöpferische Leistung eines Denkens wurzelt, wie es uns in Maximus Confessor begegnet – ein Nährboden, ohne den das Einmalige und Geniale eines solchen Denkens nicht möglich gewesen wäre und letztlich auch nicht zu verstehen ist. In dieser Repräsentativität liegt wohl die eigentliche Bedeutung des Hodegos für die moderne patristische Forschung. Bedenkt man zudem, daß abgesehen von W. Elerts Studie über den Ausgang der altkirchlichen Christologie noch immer keine zusammenfassende Darstellung dieser Epoche und ihrer theologischen und philosophischen Atmosphäre vorliegt, so wird der Informationswert des Hodegos noch deutlicher – ein Informationswert, der durch die Erschließung mittels reichhaltigster Indices und Parallelstellen-Apparat in der vorliegenden Edition überhaupt erst richtig zur Geltung kommt. Man erahnt den enormen Arbeitsaufwand, den der Herausgeber hier geleistet hat, und ist ihm dankbar dafür!

Die Probleme, die sich bei der eigentlichen editorischen Arbeit boten, beschreibt Uthemann in seiner ausführlichen Einleitung (XXXI–CCL). Mit dem kompilatorischen Charakter der Schrift dürfte die Tatsache zusammenhängen, daß von den gut 130 (!) bekannten Hss. des Hodegos nur 14 den ganzen Text überliefern, während alle andern mehr oder weniger große Teile daraus enthalten (in 3 Beilagen am Schluß des Bandes graphisch dargestellt). Es bleibt – durch die Anschaulichkeit der Graphik noch verstärkt – der Eindruck großer Zerstückelung, so daß man versucht ist, dem auch aufgrund inhaltlicher Kriterien immer wieder geäußerten Urteil zuzustimmen, es handle sich beim Hodegos weniger um ein kompaktes Ganzes als vielmehr, wie es Casimir Oudin schon 1722 in seinem *Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis* recht unverblümt formulierte, um ein «*perturbatum diversorum a se invicem distinctorum Opusculorum Collectaneum seu farrago potius incondita diversorum Tractatum . . . absque ordine vel methodo*» (zit. CCVI), – eine These, die auch in neuester Zeit ihre Verfechter gefunden hat. Uthemann kommt demgegenüber in seinen Ausführungen über die literarische Eigenart und die damit zusammenhängende Datierungsfrage zum Schluß, die einzelnen Teile des Hodegos seien wohl in einem größeren Zeitraum entstanden – seit der Zeit des Patriarchen Cyrus von Alexandria (d. h. seit etwa 630) bis spätestens 686/689, vermutlich aber noch vor dem 6. ökumenischen Konzil (d. h. 680/681) – und zwischen 686 und 689 zu einer Art Gesamtwerk zusammengestellt worden, dessen gemeinsamer Nenner in der Polemik gegen den Monophysitismus zu suchen wäre. Sein Verfasser, der Sinaimönch Anastasius, habe es dabei noch mit einigen Scholien kommentiert (CCXVIII). Ob sich diese Hypothese – der Herausgeber selber bezeichnet sie als solche – in der kritischen Diskussion bewährt, wird sich zeigen.

Bei seiner Rekonstruktion der hss. Überlieferung kommt Uthemann zum Ergebnis, trotz einiger Unklarheiten in Einzelfragen, bedingt durch das Problem der Kontamination, wo manches «mit Vorbehalt und Zweifel» offen

dargestellt werden müsse (CCXLVI), könnten doch alle Zeugen mit Gewißheit zwei verschiedenen Überlieferungszweigen zugeordnet werden, die ihren Ursprung in zwei Hyparchetyphen hätten. Aus diesen wiederum lasse sich die Textgestalt des Archetypus hinreichend erschließen (CXCVI). Eine graphische Verdeutlichung dieses Sachverhaltes bietet das Stemma Codicum (CCV).

Vielleicht darf an dieser Stelle ein Hinweis auf eine methodologische Diskussion gegeben werden, die in neuester Zeit durch die Versuche, die Möglichkeiten der EDV in der Textkritik einzusetzen, in Gang gekommen ist. A. M. Ritter hat in seinen Überlegungen zu den Stemmatisierungsversuchen zum Corpus Dionysiacum Areopagiticum (Nachrichten d. Akademie d. Wissenschaften in Göttingen, I. phil.-hist. Klasse, 1980, 94–134) die Tatsache hervorgehoben, «daß in den Stemmata fast aller modernen kritischen Editionen Zweispaltigkeit vorherrscht» (a. a. O., 129) – was ja, wie eben erwähnt, auch für Uthemanns Hodegosedition zutrifft. Ritter scheint anzudeuten, daß dieses Phänomen in einem gewissen Zusammenhang mit der angewandten Methode stehen könnte. Er stellt daher die Frage nach der grundsätzlichen Berechtigung einer Bemühung um ein Hss.-Stemma nach klassischem Muster und macht eine solche, wenn ich recht sehe, von ganz bestimmten Voraussetzungen in bezug auf die Gestalt des zu edierenden Textes und seiner Überlieferung abhängig. Für das Corpus Dionysiacum etwa – aber auch für viele andere Texte – seien diese Voraussetzungen nicht gegeben. Die herkömmliche Stemmata, wie sie etwa P. Maas in seiner auch von Uthemann häufig zitierten «Textkritik» darstellt, sei von daher neu auf ihren Geltungsbereich zu überprüfen (a. a. O., 133 f.). Es wäre wohl nicht uninteressant, diese Frage auch in bezug auf den Hodegos zu diskutieren. Uthemann als offenkundig sehr um methodologische Implikationen bewußter Herausgeber hätte hier gewiß Wertvolles beizutragen. Was mit zur Debatte steht, ist der grundsätzliche Wert und nicht zuletzt die Verhältnismäßigkeit des Computereinsatzes in der editorischen Arbeit. Daß der Computer dabei nicht als Ersatz, sondern allenfalls als Hilfsmittel der Textkritik in Frage kommt, hat Ritter m. E. zu Recht betont.

Dieser Hinweis soll die bewunderungswürdige Leistung Uthemanns in keiner Weise schmälern – im Gegenteil! Seine Edition erscheint als eindrucksvolles Ergebnis einer komplexen Auseinandersetzung mit einem komplexen Stoff. Wenn er selber festhält, sie sei «nicht als nicht überholbare Rekonstruktion der Überlieferungsgeschichte des Hodegos und damit seiner Textgestalt» zu verstehen (CCXLVI), so zeugt dies von seinem wachen Bewußtsein um die ganz spezifischen Eigenheiten – und Schwierigkeiten! – dieses Textes und seiner Überlieferung, die dieser wohl mit den allermeisten Texten der späten griechischen Patristik teilt.

So sei abschließend noch einmal das Entscheidende festgehalten: Uthemann hat uns zu einem in mancherlei Hinsicht bedeutungsvollen Werk einen Zugang erschlossen, der dem Studium dieses Werkes, seines Autors und seines Umfeldes eine neue, zuverlässige Grundlage bietet.

FELIX HEINZER

Presenza benedettina nel Piacentino, 480/1980. *Atti delle giornate di studio: Bobbio – Chiaravalle della Colomba, 27–28 giugno 1981, editi a cura di M. TOSI e F. MILANA, copertina di G.L. OLMÍ [= Archivum Bobiense IV, Studia 1].* Bobbio: Editrice degli Archivi Storici Bobiensi 1982, 159 p. + 44 Tables h.t., dont 7 en couleurs, (168 × 240 mm.)

Le 25 Juillet 1982 se sont déroulées à Bobbio (Pc, Italie) les festivités du 500^e anniversaire des Translations des corps de S. Colomban et des autres Saints abbés, moines et vierges dans la nouvelle Basilique (1482–83). Lors des exposés de l'après-midi fut présenté au public le premier volume d'une nouvelle série, *Studia*, rattachée étroitement à la Revue des Archives Historiques de la Ville, *Archivum Bobiense*, parvenue ces mois-ci à sa quatrième année de parution. Les Editeurs ont dévoilé aux participants les finalités de leur initiative: offrir aux chercheurs la possibilité de publier des monographies, des mélanges ou des Actes, à des moments autres que les échéances d'un périodique et sous une forme plus étoffée et mieux illustrée, rendue possible grâce à l'aide d'organismes culturels publics ou privés.

Studia 1 nous paraît correspondre à ces objectifs: il réunit les exposés lus lors d'un *Symposium* d'études à Bobbio et à Chiaravalle della Colomba (Alseno, Pc), à l'exception de deux (A.M. ROMANINI: *Introduzione allo studio delle origini Cistercensi*; M. RIGHETTI: *Granges, forges, celliers: strutture Cistercensi di produzione*); il sort avec quelques mois d'avance par rapport à *Archivum Bobiense 4* (1982) et les Editeurs prévoient qu'il sera suivi de deux autres volumes d'ici juin 1983; il dépasse les 200 pages et il comporte une riche documentation photographique; il a été publié grâce à l'aide financière de la Région Emilie-Romagne et de la Province de Plaisance. Les mêmes Editeurs ont souligné comment la collection, voulant se rattacher aux mêmes idéaux que la Revue (cf. *FZPhTh* 26 [1979] 641–643), manifeste dès son premier volume ses orientations riches et variées: histoire, codicologie et enluminure, musicologie, architecture, peinture sont les aspects retenus à cette occasion.

Voici le contenu de la publication, suivi d'un survol volontairement inégal:

Nino BERETTA: *Introduzione* (pp. 7–8); Michele TOSI: *Un progetto di ricerche e di ripristini per la basilica di San Colombano di Bobbio* (11–62); Constanza SEGRE MONTEL: *I più antichi codici decorati e miniati del fondo bobienese della Biblioteca Nazionale di Torino, sec. VI–XII* (63–74); Piero DAMILANO: *Il patrimonio musicale dei codici bobienesi: influssi sangallesi e limosini* (75–90); Anna SEGAGNI MALACART: *Introduzione all'architettura della Cattedrale di Bobbio* (91–110); Paola CESCHI LAVAGETTO: *Un restauro e una scoperta a Bobbio* (111–125); Marco BARTOLI: *Bernardo di Clairvaux e le Fondazioni Cistercensi in Italia* (129–144); Antonio CADEI: *Immagini e segni nella scultura architettonica cistercense* (145–158).

Le Prof. M. TOSI, dir. des Archives Historiques, est déjà connu de nos lecteurs: dans *FZPhTh* 26 (1979) 212.642, nous avons mentionné ses publications; l'on y ajoutera les études plus récentes sur les MSS et l'auteur de la *Règle du Maître* (*La presenza della «Regula Benedicti» nel Monastero di S. Colombano in Bobbio*, in *Arch. Bob.* 3 [1981] 7–58), la deuxième Translation du corps de

S. Colomban, que nous placerions quant à nous du dimanche 17 au samedi 30 Juillet 931 (*Il trasferimento di san Colombano da Bobbio a Pavia: 17–30 luglio [929]*, in *Arch. Bob.* 3 [1981] 129–150), le Monastère de Bobbio (S. Colombano di Bobbio, in *Monasteri Benedettini in Emilia Romagna, a cura di G. SPINELLI*. Milano: Silvana Ed. 1980, 17–31) et le plus ancien MS de l'*Edictum Rothari* (*I manoscritti bobbiensi dell'editto di Rotari*, à paraître dans *Libri manoscritti e a stampa da Pomposa all'Umanesimo, Atti del Convegno di Ferrara, giugno 1982*).

L'exposé, qui ouvre ici la section *Per Bobbio – Incontro itinerante sul patrimonio storico artistico bobbiense* (pp. 9–125), correspond à la 1^e et à la 2^e parties d'une étude consacrée à la Basilique Saint-Colomban, alors que la 3^e et la 4^e parties, dont nous avons entendu des extraits le 25. VII. 82 lors de la conférence de M. TOSI sur *Le Traslezioni del 1482 e l'attività edilizia del Monastero bobbiense*, seront publiées dans *Studia* 2. L'A. nous précise les données concernant la Basilique Saint-Pierre, trouvée en ruine par Colomban, lors de son arrivée à Bobbio en 614: il la considère étroitement liée au processus d'évangélisation précolumbanienne, évangélisation qu'il attribue hypothétiquement à S. Savin, évêque de Plaisance dans la deuxième moitié du IV^e s. L'A. lie l'activité de ce dernier au remplacement à Travo du culte de *Minerua Medica Cabardiacensis* par celui de l'apôtre André; la localité se trouve en effet dans le rayon des possessions du Monastère de Bobbio et une partie de la tradition y situe l'*inuentio corporis S. Antonini martyris* par l'évêque Savin. Notons que le culte d'un apôtre dans la vallée de la Trébie se retrouve non seulement à Travo (S. André) et à Bobbio (S. Pierre), mais aussi à Pieve di Montarsolo (S. Jacques) et à Ottone (S. Barthélémy), qui sont autant de *plebes* couvrant des territoires contigus. Cette première partie de l'étude nous offre un aperçu entièrement nouveau, faisant jusqu'ici défaut dans l'historiographie de Bobbio: nous hésitions toutefois à suivre l'A. dans son identification des salines du Monastère avec celles, purement hypothétiques, qu'on aurait établies près de l'ancien sanctuaire de Minerve à Travo.

M. TOSI attribue à l'Abbé Agilulphe (fin IX^e s.) la construction de la nouvelle Basilique Saint-Pierre, sur l'emplacement de l'actuelle Basilique Saint-Colomban et la plus ancienne Translation, dont on ait une mention dans les calendriers liturgiques, des corps des 3 premiers Abbés du Monastère: nous placerions pour notre part cette dernière au dimanche 18. XI. 899. Grâce à une analyse minutieuse et documentée, l'A. décèle, au niveau des structures de la construction, des composantes décoratives et des textes, tout ce qui peut être encore attribué à la deuxième Basilique Saint-Pierre, incorporée depuis le XV^e s. à la Basilique Saint-Colomban: en particulier le clocher, les absides, la crypte, autant d'éléments qu'il décrit en rappelant les modifications successives. Il s'agit d'un aperçu précieux et irremplaçable, après les anciennes études de C. CIPOLLA (1904) et de H. BALDUCCI (Pavie, 1935.36), et nous en attendons la suite avec le plus grand intérêt: l'histoire de cette Basilique représente une partie considérable de l'histoire du Monastère et de la Ville elle-même. Que l'A. ne nous en veuille pas si nous éprouvons quelques perplexités à admettre que (p. 60) les deux magnifiques pierres tombales d'Attala et de Bertulphe proviennent du tombeau de ce dernier, qui était surmonté d'un autel dont elles auraient dû faire partie: il n'existe aucun signe de l'emplacement des deux colonnes qui y étaient *fixes et fondées*, selon la lettre de l'acte qui nous décrit la translation. Dans

la crypte, en outre, nous ne comptons pas que 4 sépulcres (pp. 59–60), mais très probablement 7; aux 4 des premiers Abbés, Colomban, Attala, Bertulphe et Bobolène, il faut ajouter en effet celui de Cumianus, de Romanus et d'un 3^e Saint non identifié, celui de 7 moines et de 3 vierges, et celui de 10 autres saints (6 moines de l'époque «colombanienne» et 4 personnages aux noms latins = 4 Abbés du siècle obscur qui va de Bobolène à Anastase, 652–747?). Nous nous trouverions ainsi confrontés à une disposition bien conçue et symétrique, sinon symbolique (cf. les 7 sections du clocher, pp. 48–50), due aux constructeurs de l'abbé Agilulphe.

Mme C. SEGRE MONTEL, utilisant une moisson de splendides reproductions photographiques et se fondant sur le T. I de son ouvrage *I Manoscritti miniati della Biblioteca Nazionale di Torino, Volume primo: I manoscritti Latini dal VII alla metà del XIII secolo* (Torino: G. Molfese 1980, 231 p. + 177 Tables), nous propose un survol chronologique des éléments décoratifs présents dans les MSS produits ou parvenus à Bobbio. Que cet Auteur nous permette deux simples remarques et quelques ajoutées ne touchant aucunement son article mais le catalogue des MSS «bobbiesi» qu'elle a dressé dans son volume de 1980 aux pp. 142–145. Elle indique (p. 142) le MS *F.II.22* comme étant du XV^e s., alors qu'elle trouvera dans *Arch. Bob.* 2 (1980) 61, n. 170 les raisons pour lesquelles il faut en déplacer la transcription vers 1582. Elle mentionne d'autre part (p. 144) le MS CHELTENHAM, *Phillips* 10 864, dû à la main de l'Abbé GREGORIO DA CREMA en 1457: or j'ai repéré le *codex* à la Public Library de Boston, où il se trouve depuis le 11. VIII. 1964 sous la cote *MS q. Med.* 201. Personnellement nous rajouterions à sa liste deux MSS: MANTOVA, *Bibl. Com.*, *C.II.13* et VATICAN, BAV, *Barberini Lat.* 2720, ff. 1^r–31^v (cf. *Arch. Bob.* 2 [1980] 46–50. 90–98), qui nous viennent certainement de Bobbio; il faudrait encore prêter une plus grande attention aux fragments de MSS employés à des époques différentes en tant que feuillets de garde ou reliures: par ex. TORINO, Archivio di Stato, *Abbazie, Bobbio, San Colombano, Catene* 71, 83, 99, 112 et 113; la *Catena* 112 contient à notre connaissance des fragments de 8 MSS différents pour un total de 21 ff.^{r-v} en plus du f^{r-v} appartenant au *Liber Pontificalis* et déjà édité par C. CIPOLLA.

Le Prof. P. DAMILANO, qui avait lu sa conférence le 10.VII.81 et non pas durant la journée du 28.VI, présente son article comme *la premessa di uno [studio] più ampio e dettagliato su tutto il patrimonio musicale del Monastero di Bobbio dal secolo XI al XIV compreso. Esso comporterà, oltre la descrizione dei vari codici, un inventario musicale (incipit di testo e musica) delle tropature, sequenze, inni, ecc.; un elenco in relazione al loro impiego liturgico; saggi di trascrizione in notazione moderna e fac-simili a confronto* (p. 75). Il s'agit d'un programme qui nous paraît ambitieux et qui est tout à l'honneur de cet Auteur. En effet M. DAMILANO a déjà publié en 1962 (*Laudi latine in un Antifonario bobbiese del Trecento*, in *Collectanea Historiae Musicae*, T. III. Firenze: Olschki 1962, 15–57) et en 1967 (*Sequenze bobbiesi*, in *Rivista Italiana di Musicologia* 2 [1967] 3–35) des études essentielles à la connaissance du patrimoine musical de Bobbio. De plus, nous n'avons dans son article de *Studia* 1 qu'un choix réduit de sa conférence de juillet 1981, alors que des Académies musicales ont procédé à l'exécution, en 1981 et en 1982, de ses transcriptions de toute première valeur. Autant dire que les perspectives et les matériaux pour la réalisation d'une monographie ou d'une série d'articles ne font pas défaut à cet

Auteur qui vient d'annoncer sa retraite anticipée du Conservatoire de Turin afin de se consacrer à ses études préférées. Nous exprimons le vœu que tout l'ensemble de l'héritage musical de Bobbio soit passé au crible, pour aboutir à un recensement exhaustif, y compris des pièces connues, et à une édition des pièces spécifiques ou exclusives quant au texte ou à la notation musicale. Dans cet ensemble entrent aussi les transcriptions «*in campo aperto*», et l'on ne saurait oublier les modestes feuillets palimpsestes ou de garde. À côté de la «*ventina*» (p. 79) de fragments que Mme SEGRE MONTEL a signalés au Prof. DAMILANO, nous nous permettons de mentionner quelques exemples découlant de nos notes: VATICAN, BAV, *Vat. lat.* 5749, ff. 1 (XII^e s.) et 128^v (X^e s.); 5752, ff. A.203 (XII^e s.); 5768, f. 61^v (fin X^e s.); MILANO, Bibl. Ambros., *B.22.Inf.*, ff. I.II (XII^e s.; ces ff. de garde et ceux des *B.23.Inf.* et *C.92 Inf.* proviennent d'un même MS); *B.23.Inf.*, f. I (XII^e s.); *C.91.Inf.*, f. I (XII^e–XIII^e s. avec ligne de lecture rouge, de même que pour les ff. signalés dans les MSS *C.138.Inf.*, *D.10. Sup. et E.129. Sup.*); *C.92.Inf.*, ff. I.II (XII^e s.); *C.138.Inf.*, f. I (XV^e s.); *D.10.Sup.*, ff. III–IV (XIII^e s.); *E.129.Sup.*, ff. III–IV (XIII^e–XIV^e s.); TORINO, Archivio di Stato, *Abbazie, Bobbio, San Colombano, Catena* 112, 2 ff. écourtés et 2 ff. *in-folio* (mais nous venons de mentionner d'autres *Catene* avec des ff. de MSS employés comme reliures, à propos de la contribution de Mme SEGRE MONTEL). L'exposé de M. DAMILANO dans *Studia* 1 se limite volontairement à l'examen de 9 MSS du fonds de la BN de Turin, quant à leurs composantes essentielles, en suggérant les influences culturelles des Monastères de Saint-Gall et franco-limousines. Nous y relevons une remarque à propos du MS de la Bibliothèque Royale de Turin, *Varia 186 bis*: l'A. en définit la notation musicale comme appartenant au XV^e s. (p. 80, n. 16), alors que depuis CIPOLLA les paléographes ont attribué le volume au XII^e s.

Mme A. SEGAGNI MALACART réalise ici la première étude d'ensemble de l'architecture du Dôme de Bobbio, grâce à une description minutieuse et précise, à un essai de reconstruction et à de multiples parallèles intéressants.

Mme P. CESCHI LAVAGETTO examine les fresques découvertes dans la chapelle désaffectée de St.-Jean Baptiste, toujours dans la Cathédrale de Bobbio, en nous livrant en même temps, et de même que Mme SEGAGNI, une très bonne documentation photographique. Elle situe vers 1369 les éléments auliques les plus anciens, vers 1456 la décoration de la voûte et vers 1500 la grande figuration de l'Annonciation. Cette dernière œuvre est considérée en toutes ses dimensions avec des notes techniques de M. Camillo TAROZZI. Il s'agit d'un travail exemplaire quant à la méthode: une analyse qui a précédé, accompagné et conclu la restauration des fresques. Ces deux dernières contributions inaugurent sérieusement l'étude de ce monument problématique, aux structures romanes, mais maintes fois remaniées, qu'est la Cathédrale de Bobbio. De quoi rallumer l'espoir, puisqu'au naufrage économique de la publication d'une monographie en 1975 (cf. *FZPhTh* 26 [1979] 212, n. 7) n'avait fait suite que la remarquable étude du Prof. TOSI sur les plus anciens parchemins du Chapitre du Dôme (cf. *I primi documenti dell'Archivio Capitolare di Bobbio, sec. IX–XII*, in *Archivum Bobiense* 1 [1979] 5–142).

Les deux derniers exposés du volume sont réunis dans la section *Per Chiaravalle – Arte e storia Cistercensi dall'Europa in Valpadana* (pp. 127–158).

M. BARTOLI nous présente les caractéristiques propres aux différentes fondations italiennes, depuis Lucedio au Piémont jusqu'au Latium et à la Sicile: une place particulière est réservée à Chiaravalle della Colomba.

A. CADEI examine la décoration propre à la sculpture Cistercienne, dans son évolution et à partir surtout d'un exemple: l'ornementation figurative ironique des chapiteaux ou le simple emploi d'éléments aniconiques, illustrés par 25 reproductions photographiques.

En concluant l'examen de ce premier volume de *Studia*, il peut être utile de rappeler que la série s'est présentée au public avec un programme déjà en partie esquissé. *Studia 2* devra en effet rassembler entre autres: la suite de l'étude du Prof. TOSI sur la Basilique Saint-Colomban; l'analyse des documents, des faits et des personnages des Translations du XV^e s. et de leur contexte culturel, en y joignant l'édition critique des textes essentiels, par F.G. NUVOLONE; la publication et l'analyse d'un choix des séquences de Bobbio, texte et musique, grâce aux recherches du Prof. DAMILANO.

Quant à *Studia 3*, il sera entièrement consacré à GERBERT D'AURILLAC, le pape SYLVESTRE II. L'année prochaine Bobbio célébrera en effet le millénaire de son abbatiat, bien éphémère, dans le Monastère de St.-Colomban, et le volume en question devrait servir d'introduction au *Symposium Gerberti* qui se déroulera du 25 au 27 Juillet 1983 (23 exposés se partageront, grâce à la participation de chercheurs d'Europe et d'Amérique, les aspects biographique, littéraire, scientifique et politique du grand humaniste). La monographie fournira un survol des sources, de la vie et des oeuvres de GERBERT; l'analyse de son abbatiat «*bobbiese*» à l'intérieur de la période historique 930–1030; une documentation avec les textes latins et leur version italienne. Des tables chronologiques et de concordance et des index conclueront la publication. A la lecture de ce plan de publication, on constatera sans peine la valeur de l'initiative qu'ont prise les Editeurs et l'on espère que le public saura lui réserver un accueil plein d'intérêt et de sympathie.

FLAVIO G. NUVOLONE

Brinkmann, Hennig: Mittelalterliche Hermeneutik. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag (und Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1980. 439 S.

1. Im Jahre 1928 veröffentlichte Hennig Brinkmann (geb. 1901) seine Schrift «Zu Wesen und Form mittelalterlicher Dichtung», in der er es unternahm, die ma. Dichtung aus ihrem Selbstverständnis zu begreifen, wie es uns in Poetiken, Rhetoriken und mitunter auch in dichtungstheoretischen Exkursen überliefert ist. Das war damals, forschungsgeschichtlich betrachtet, fortschrittlich. 1924 war die mit Editionen von ma. Poetiken dokumentierte Studie «Les Art Poétiques du XII^e et du XIII^e siècle» von Edmond Faral erschienen; 1936 schreibt dann Bruno Boesch seine Dissertation über «Die Kunstanschauung in der mittelhochdeutschen Dichtung»; 1937 erscheint das umstrittene Buch «Literarästhetik des europäischen Mittelalters» von Hans Glunz, das Ernst Robert Curtius rezensiert, dessen eigene Studien dann 1948 in das Buch «Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter» ausmünden; 1946 kommen die drei Bände «Etudes d'Esthétique Médiévale» von Edgar de Bruyne heraus. Alle diese Studien verfolgen das Ziel, «die Maßstäbe zu finden, die im Mittelalter für literarische Gestaltung galten» (Brinkmann, S. XIII).

Dichtung wurde im MA als erlernbares Handwerk erachtet. Insofern kann die Kenntnis der in zeitgenössischen theoretischen Traktaten niedergelegten Kunstregeln ihren «produktionsästhetischen» Aspekt erhellen helfen. Es gab damals auch eine ausgebildete Auslegungskunst. Von ihrer Kenntnis wird man sich ein besseres Verständnis des «rezeptionsästhetischen» Aspekts versprechen. (Beide sind natürlich miteinander verschränkt, weil der Autor seine Rezeption vorweg in Rechnung stellt und umgekehrt das Publikum die Verfertigungsbedingungen mitbedenkt.) So plante Brinkmann – seinen Ansatz konsequent fortsetzend –, eine ma. Hermeneutik in einem Nachwort zum Nachdruck seines «Wesen und Form» anzufügen. Das Unternehmen hat sich dann zu dem 439 Seiten starken, hier zu besprechenden Buch verselbständigt.

Freilich ist die ma. Hermeneutik mittlerweile ebenfalls ein vielbeachteter Forschungsgegenstand geworden. Erwähnt seien hier nur die Darstellungen von Beryl Smalley, «The Study of the Bible in the Middle Ages» (1940), Ceslas Spicq O.P., «Esquisse d'une Histoire de l'Exégèse Latine au Moyen Age» (1944), und Henri de Lubac S. J., «Exégèse Médiévale» (1959–61). Daneben gibt es viele Monographien zur Hermeneutik einzelner Kirchenlehrer. Die Erkundung insbesondere der ma. Allegorese ist sodann von Friedrich Ohly und seinen Schülern seit dessen programmatischem Aufsatz «Vom geistigen Sinn des Worts im MA.» (1958) energisch vorwärtsgetrieben worden. Die Forschungen dieses Kreises zu einzelnen Autoren, zur Allegorese bestimmter Dinge, zu Denkmustern haben einen kaum noch zu überbietenden Stand erreicht.

2. Was heißt «mittelalterliche Hermeneutik»? Die Buchgelehrten aller Zeiten haben sich um gute Texte bemüht: gute Handschriften gesucht und kollationiert, gute Übersetzungen besorgt (man denke an des Origenes Hexapla). Die Disziplinen des Triviums dienten sodann zur Bestimmung des wörtlichen Sinns

der Texte. Man erklärte schwierige syntaktische Konstruktionen, stellte Wörterbücher zur exakten semantischen Bestimmung zusammen, versuchte die literarische Bildlichkeit zu deuten, berücksichtigte Kontext und Zeitumstände einer Stelle usw. Über diese Propädeutik hinaus hat die Exegese folgende Aufgabe:

Ein Leser stellt verschiedene Arten von Fragen an den Text: (a) Was sagt der Text darüber aus, was war? (die Frage nach den historischen Fakten); (b) was ist gemäß dem Text wahr? (die Frage nach den gültigen Aussagen und Gesetzmäßigkeiten auch im nicht-empirischen Bereich); (c) was fordert der Text von mir, daß ich tun soll? (die Frage nach den Normen des Handelns); (d) was wird sein? (die Frage nach dem zukünftigen Schicksal, nach dem Tode oder am Ende der Zeit).

Nun gibt es Texttypen, bei denen eine Antwort auf eine dieser Fragen gleich herausspringt, etwa der Bericht über den Auszug Israels aus Ägypten (ad a); weisheitliche Lehrdichtung (ad b); Gesetzestexte und Gebotstafeln (ad c); Visionen (ad d). Gilt der beigezogene Text als inspiriert, so liegt die Annahme auf der Hand, daß er an jeder Stelle auf alle diese Fragen Antwort zu geben vermag. Das ist aber auf weite Strecken nicht einsichtig: ein historischer Bericht enthält nicht vordergründig Handlungsanweisungen; ein lobpreisender Hymnus sagt direkt nichts aus über Glaubenswahrheiten, usw. Somit muß angenommen werden, daß diese Antwort in einer *prima vista* nicht zugänglichen Dimension liegt. Hier setzt die exegetische Arbeit ein. Die von der heidnischen Antike wie vom Christentum und den anderen Buchreligionen entwickelte Methode ist die, daß man unterstellt, der Text enthalte einen tieferliegenden Sinn (*hypónoia*), der vom Verfasser hineingelegt worden sei, gleich wie ein Dichter einen «eigentlichen» Sinn in eine Allegorie «eingekleidet» hat. (Das Entdecken dieses Sinns wird heute gemeinhin als «Allegorese» bezeichnet.)

Soviel zum Fall, wo der Leser bei der Suche nach einer Problemlösung bestimmte Fragen an den Text stellt, d. h. die Schrift «verwendet»; umgekehrt entstehen bei der meditierenden, auskostenden Versenkung in den Text Probleme: Es kann doch dem inspirierten Verfasser nicht daran gelegen gewesen sein, so unschickliche Wörter zu verwenden, Widersprüche im Text stehen zu lassen, solche Trivialitäten zu erzählen usw. Wiederum ist Allegorese das Mittel zur Beantwortung dieser Fragen.

Allegorese ist schon früh und immer wieder betrieben worden, ich erinnere an die Homer-Auslegung (möglicherweise bis in 6. Jh. v. Chr. zurückreichend), an die zwischentestamentlichen Visionsdeutungen, Philo von Alexandrien, die Theologie der Väter, die Erbauungsliteratur bis ins Barockzeitalter und in die Gegenwart hinein; schließlich erinnert auch S. Freuds Traumdeutung an dieses Verfahren. Neben die Praxis der Allegorese gesellt sich die Reflexion darüber und die Regulierung dieses Tuns. Solche Hermeneutik ist hin und wieder in besonderen Traktaten auskristallisiert, so im 4. Buch von Origenes' «peri archon», in Augustins «de doctrina christiana», in Hugos von Sankt Viktor «de scripturis et scriptoribus sacris». In Praxis und Theorie haben sich immer wieder bestimmte Problemkerne herausgeschält, stichwortartig die folgenden:

1. Wann ist ein Text auslegungsbedürftig, so daß er einer Interpretation modo allegorico unterworfen werden muß? (Textinterne Widersprüchlichkeit, Redundanz, scheinbare Sinnlosigkeit, anthropomorphe Rede von Gott usw.)?
2. Wie ist das Designans einer im exegetischen Akt aufzulösenden Allegorie beschaffen: Erschöpft es sich in seiner Verweisfunktion (fictio) oder hat es einen eigenen Wahrheitsanspruch (factum)? Was kann als Designans dienen: Dinge, Personen, Ereignisse, Handlungen, Eigenschaften, Zahlen, komplexere Sachverhalte?
3. Worin besteht das Vermittelnde zwischen Designans und Designat (dem «eigentlich» von der Allegorie Gemeinten)? Aussagen der ma. Theoretiker: In «wesentlichen» natürlichen Eigenschaften des Designans (die von den Sachwissenschaften, dem Quadrivium abgeklärt werden); auch in einer Etymologie des das Designans bezeichnenden Wortes.
4. Ein Designans hat potentiell eine Vielzahl von verweisenden Eigenschaften, und so muß der Interpret die ad hoc gültige wählen; aufgrund von welchem Kriterium kann er dies?
5. Wie muß schließlich ein Designat beschaffen sein? Was kann als Skopus der Allegorese in Betracht kommen? (Es muß eine einigermaßen ausgebildete Dogmatik mit definierten Größen geben.) Woher ist es bekannt? (Letzten Endes ebenfalls aus der Offenbarung, woher sich das Prinzip der *sacra scriptura sui ipsius interpres* begründet.)

An diesen heute noch längst nicht ausgekundschafteten Katalog schließt sich eine weitere Frage an, welche die Mittellateiner und Philologen der ma. vernakulären Literaturen seit einer Forschergeneration quält und auch die Historiker der ma. theologischen Exegese beschäftigen muß:

6. Die Auslegung profaner Literatur – von der heidnischen Spätantike (Macrobius, Servius, Fulgentius) bis hin zu Dante – und die Bibelallegorese erfolgen nach demselben Muster. Ist die Parallelität echt?

Beispiel: Helena wird zuerst Menelaos gegeben, dann von Paris geraubt und verbindet sich zuletzt mit Deiphobus = der irdische Reichtum (*terrena opulentia*) wird zuerst der *virtus* übergeben, dann von der *sensibilitas* geraubt, zuletzt der Angst überantwortet (aus dem Aeneiskommentar des Bernhard Silvestris, zit. 316; die Designate sind hier aus Etymologien der Namen gewonnen). Rebekka reitet auf dem (krummen) Kamelrücken dem Isaak entgegen = die Ecclesia kommt aus dem Heidentum (wegen der Krümme des alten Lebens!) zu Christus (Gregor der Große, *moralia* in Job I, XV, 21, vom Rezensenten beige-steuert). Beruht diese Übereinstimmung des exegetischen Verfahrens auf allen erwähnten Punkten? Fraglich ist dies mindestens bei (2): das Designans der Literatur gilt als bloß fiktional; das biblische beansprucht heilsgeschichtliches Ereignis zu sein. Ferner bei (5): die Designate der Literatur sind intelligible, aber bestenfalls weltimmanente Größen; allein der *sensus spiritualis* kann Transzendentes meinen. Es stehen sich gegenüber: *figmentum poeticum, philosophica veritas* (303) und *historia, sensus spiritualis*.

Wer es unternimmt, «die mittelalterliche Hermeneutik» darzustellen, muß folgendes bedenken. Einerseits: «cette pensée à travers les phases multiples de son histoire se révélait singulièrement une»; H. de Lubac hat in seiner vierbändi-

gen Darstellung diese «unanimité des siècles», die etwa in der kristallinen Darstellung des Thomas von Aquin (S. Th. 1,1,10) ihre Zielform hat, eindrücklich herausgearbeitet. Doch andererseits zersplittert diese monumentale Eintönigkeit beim genauen Hinschauen in eine Vielfalt, die den Forscher nahezu verzweifeln läßt. Die ma. Hermeneutik ist kein begriffsscharfes, in sich stimmiges System, sondern vielmehr ein Konglomerat von einzelnen über die Jahrhunderte weitergereichten Beobachtungen, Tips, Warnungen, Mißverständnissen. Dieses Sammelsurium ist in einer stets wechselnden, verwirrenden Vielfalt hermeneutischer «Termini», häufig auch mittels Metaphern beschrieben. Deskriptive und präskriptive Regeln werden nicht unterschieden. Verschiedene historische Traditionsstränge laufen unverbunden nebeneinander her, oder schlimmer: sie werden gewaltsam harmonisiert. Zwischen exegetischer Praxis und hermeneutischer Theorie klaffen ständig Widersprüche.

3. Brinkmanns Buch gliedert sich in zwei Teile: «Die hermeneutischen Anschauungen des Mittelalters», «Hermeneutische Praxis in den Kommentaren». Der erste, der Theorie gewidmete Teil befaßt sich u. a. mit den schulmäßigen Katalogen von Fragen an die antiken Autoren, der ma. Grammatik und der (für die Allegorese wichtigen) Dingbedeutungslehre. Hier sind größere Abschnitte einzelnen Designans-Sorten gewidmet: Zahlen, Steine, Tiere, Pflanzen, Gebäude, Farben usw.; es werden die sich mit ihnen beschäftigenden ma. Realienbücher aufgeführt sowie verwandte Literatur (z. B. im Abschnitt über die Tiere: der «Physiologus» in seinen Varianten, die Fabeldichtung, Tierallegorien). Ein dem Rezensenten im Aufbau nicht durchsichtiger Teil befaßt sich sodann mit den verschiedensten ma. Auffassungen des rechten Lesens und Erklärens, der Einschätzung des Dichterischen, der Unterscheidung von produktiver poetischer Allegorie und «hermeneutischer Allegorie» (= Allegorese). Dann folgen Erörterungen über den drei- und vierfachen Schriftsinn. – Der andere Hauptteil (etwa ein Drittel des Umfangs ausmachend) faßt die exegetische Praxis ins Auge. Vorgestellt werden ma. Kommentare zu nicht-biblichen Texten: Kommentare zur «Aeneis» (interessant wegen der Hypothek der heidnisch-spätantiken Kommentare); mehrere Kommentare zum Gedicht «O qui perpetua» aus des Boethius «Consolatio» (sie bilden vom 9. bis zum 12. Jh. eine Reihe, an der sich die Rezeptionsgeschichte des Boethius ablesen läßt); zur «Ecloga Theodoli» (s. unten § 4); zu einigen frühchristlichen Hymnen. Mit Bibelauslegung befaßt sich der Verf. nicht.

4. Zunächst freut man sich über die allenthalben eingestreuten reichhaltigen Exkurse, in denen sich immer wieder Ausblicke auf weitere Zusammenhänge eröffnen. So z. B. wenn Verf. vom Thema «Die Schöpfung als Buch Gottes» auf dasjenige der Analogie von Makro- und Mikrokosmos kommt (S. 49), dann zu einer Darstellung des ma. Welt- und Menschenbildes überhaupt ausholt, dabei die Schule von Chartres und die Viktoriner streift, die lat. Übersetzungen des Gregor von Nyssa fälschlich zugeschriebenen Traktats «Über die Natur des Menschen» bespricht (56f.), anläßlich des Problems der leib-seelischen Einheit des Menschen auf die Gattung der Streitgespräche zwischen Leib und Seele zu sprechen kommt (63–69), irgendwie wieder zum Thema «Schöpfung als Buch»

zurückfindet, von wo aus er dann (74 ff.) auf die Theorie der Dingbedeutung zu sprechen kommt. Allerdings ärgert man sich dann auch wieder über wild wuchernde, undisziplinierte und nicht als solche kenntlich gemachte Assoziationen, die es einem erschweren, dem Gang der Darstellung zu folgen.

Manchmal sind Parallelen auch waghalsig gezogen oder sogar sicher falsch. So in einer Passage über Unstimmigkeit als Signal für allegorische Exegese (271 ff.; vgl. hier § 2 (1)). Hier nennt der Verf. Hugo von St. Viktor und Abaelard undifferenziert nebeneinander, ohne klar herauszustellen, daß die Dissonanz des Wortlauts von Schriftstellen in Hugos hermeneutischem Traktat durch die Exegese im *sensus spiritualis* überwunden wird, während die Allegorese für den Autor von «Sic et non» eben gerade keine Methode zur Behebung von Widersprüchen darstellt.

Das Buch hat keine eigene Bibliographie; die Angaben sind teils in den Anmerkungen, teils im Textteil verstaut, was einen zu ständigem Herumblättern zwingt. Ein Register (zu Sachen und ma. Autoren) erschließt die bibliographischen Angaben – die Literatur über Bernhard Silvestris beispielsweise muß man sich aus ca. zwei Dutzend Seitenangaben zusammensuchen; sie findet sich übrigens verteilt in den Anm. 162 und 1264. Im fortlaufenden Text dargebotene Angaben sind bis zur Unbrauchbarkeit unübersichtlich; man vgl. die Darstellung der Kommentare zu des Boethius «Consolatio» im einschlägigen Kapitel (318 ff.): da ergießt sich über Seiten völlig ungegliedert ein Schwall von Angaben zu Textausgaben, Sekundärliteratur, Abhängigkeitsverhältnissen, Handschriftenprovenienzen, Incipits usw., – die S. 322 behandelten «Glossen des Remigius» sind aber nirgends nachgewiesen.

Das Buch ist benutzerunfreundlich. So muß man sich z. B. die Chronologie der verschiedenen Boethius-Kommentare, die zum Verständnis der abgehandelten Rezeptionsstufen wichtig ist, selbst mühsam aus den (S. 281–283 und 318–347) verstreut vorkommenden Angaben zusammensuchen.

Das Gebiet der mittellateinischen Philologie ist unermesslich groß. So ist es häufig nötig, daß Interpreten kaum bekannte Texte zuerst überhaupt einmal dem Publikum (in Form einer Paraphrase) zur Kenntnis bringen, bevor sie sie deuten. Das Vorgehen Brinkmanns indessen trägt diesen Bedürfnissen wenig Rechnung. Nehmen wir die Deutung/Kommentierung eines ma. Texts durch einen ma. Autor (348 ff.): Der kommentierte Text ist die «Ecloga Theodoli» (ein im MA. der frühchristlichen Zeit zugeschriebenes Schulgedicht des 10. Jh.); der Kommentar stammt von Bernhard von Utrecht (Ende 11. Jh.). Sientemal nicht jeder Leser die Ausgabe der «Ecloga» (hg. v. J. Osternacher im 5. Jahresbericht des Gymnasium Petrinum in Urfahr bei Linz für 1901/1902!) im Büchergestell hat, wäre man für eine bloße Inhaltsangabe dankbar. Statt dessen bekommt man aber ein Gemenge von Einordnungsversuchen, Datierungsfragen, Erhellungen des literaturgeschichtlichen Orts in der bukolischen Gattung, Vermutungen über zeitgeschichtliche Anspielungen, Bericht über die Nachwirkung des Textes usw. vorgesetzt, alles mit Fetzen von Nacherzählung und Zitaten von Bemerkungen des ma. Kommentators durchsetzt. Eine weitere Zusammenfassung findet sich getrennt davon auch in den einleitenden Bemerkungen zu diesem Kapitel (S. 283–286), auf die aber nicht mehr verwiesen wird. Dort wo die Analyse von Bernhards Kommentar angekündigt wird (360), hat

man kaum eine Vorstellung der Textvorgabe gewonnen, so daß man daraus klug werden könnte, worauf sich die zitierten Kommentarstellen beziehen. Außerdem werden nun wiederum Eigenheiten der Textvorlage nachgeholt (369: Aufbau der «Ecloga»). Dieser ständige Wechsel von Analyse der Vorlage und des Kommentars ist eher verwirrend denn aufschlußreich. Man wünschte viel lieber, wenige Passagen des kommentierten Texts und des zugehörigen Kommentars im Zusammenhang zu lesen, diese dafür aber gründlich auf die exegetische Arbeitsweise hin durchleuchtet zu sehen.

Übrigens hat R. B. C. Huygens 1977 beide Texte in der «Bibliotheca degli Studi Medievali» 8 herausgegeben. Der Verf. hat sein Manuskript 1978 abgeschlossen und diese Ausgabe wohl nicht mehr berücksichtigen können. Weitere Ergänzungen: Verf. zitiert (488) den «Liber floridus» des Lambert von St. Omer mit Hinweis auf Manitius' Literaturgeschichte, die ihrerseits nur auf die «Notices et extraits» des L. Delisle (1906) verweist. Inzwischen ist eine kommentierte Faksimileausgabe greifbar: Lamberti St. Audomari canonici Liber floridus, ... ed. Albert Derolez, Gent 1968 (freundlicher Hinweis von Peter Stotz, Zürich). Lambert gehört nicht im Kapitel über die Pflanzenbücher zitiert; «*liber floridus*» ist natürlich ein metaphorischer Titel für eine Enzyklopädie, er gehört zur Liste S. 76 ff. – Auch der Vergilkommentar des Bernhard Silvestris hat kürzlich eine Neuedition erfahren: *Commentum quod dicitur Bernardi Silvestris super sex Eneidos Virgillii*, edd. Julian Ward Jones/Elizabeth Frances Jones, Lincoln/London 1977.

5. Ein Vergleich zwischen der exegetischen Praxis und der zeitgenössischen hermeneutischen Theorie wäre interessant (und von einem Buch dieses Titels zu erwarten). Wie genau haben die ma. Autoren das von ihnen geübte Verfahren durchschaut? Ist das von ihnen deskriptiv zusammengestellte Regelkorpus vollständig (d. h. könnte ein über keine anderen Informationen Verfügender aufgrund dieser Kenntnisse einen Text genau gleich auslegen)? Wo glaubten sie allegorisierenden Auswüchsen präskriptiv wehren zu müssen? Gegen welche selbst aufgestellten Regeln haben sie verstoßen? Zur Beantwortung solcher Fragen müßte man die verstreut vorkommenden hermeneutischen Brocken auflisten und punktweise mit dem bei einer linguistischen Analyse der Exegese Erhobenen vergleichen. Der Verf. tut dies nicht, ist dazu auch nicht gerüstet. Erstens bespricht er nur wenige hermeneutische Texte (die sieben Regeln des Tichonius [240 ff.], Augustins «*doctrina christiana*», Hugos von Sankt Viktor «*Didascalicon*», die sog. «*Accessus ad Auctores*»), andere, äußerst wichtige (Origenes, Cassian, Eucherius von Lyon, Junilius Africanus) übergeht er mit Stillschweigen. Zweitens hat er die exegetische Praxis nicht auf ihre Prinzipien hin präpariert, so daß sie mit der hermeneutischen Theorie vergleichbar würde. Im Gegensatz zu diesen Erfordernissen verwendet Brinkmann die ma. theoretischen Konzepte weitgehend unkritisch zum Beschrieb der ma. Praxis (als handelte es sich bei ihnen in jedem Fall um gültige Einsichten), so daß er kaum je über eine Paraphrase der Texte in ihrer zeitgenössischen Begrifflichkeit hinauskommt.

6. Wenn Brinkmann zusammengehörige Auslegungsverfahren zuordnen oder nichtzusammengehörige separieren will, oder wenn er Traditionsströmen der Hermeneutik nachspüren möchte, so verläßt er sich dabei gerne auf die von den ma. Autoren verwendete Terminologie (*allegoria, expositio, explanatio, integumentum, involucreum, littera, spiritus, moralitas, narratio fabulosa, parabola, sensus, significatio, tropologia* usw.). Nun hat ein Schüler Brinkmanns, Ulrich Krewitt, die Terminologie für «Metapher und tropische Rede in der Auffassung des Mittelalters» in aller Breite höchst luzid dargestellt (Beihefte zum «Mittelalt. Jahrbuch» 7, Ratingen 1971). Dabei zeigt sich, daß die ma. Bezeichnungen für exegetische Prozesse kaum Ansätze zu einem einigermaßen einheitlichen Fachwortschatz zeigen, daß vielmehr die Verwendung ein und desselben Begriffs kein Beweis dafür ist, daß dieselbe Sache gemeint ist. Mit einem Ausdruck sind bei verschiedenen Autoren (ja oft auch bei demselben) oft verschiedene Sachverhalte bezeichnet, während umgekehrt derselbe Sachverhalt häufig verschieden benannt wird. Man fragt sich, wieso der Verf. gegenüber der ma. Terminologie nicht mißtrauisch geworden ist, wo er doch selbst z. B. deren Inkonsistenz beim Poetiker Gervasius von Melkley bemerkt (165 f.), der für *parabola comparatio* sagt, die traditionelle Auffassung von *paradigma* mit den neuen Begriffen *apologus vel parabola* versieht und sogar das *proverbiis* der Vulgata (Jo 16,25) durch *parabolis* ersetzt (Druckfehler in Anm. 728!). In der Abstützung der Beweisführung auf die ma. Bezeichnungen steckt somit ein proton pseudos dieses Buches für weite Gebiete.

Begriffsgeschichte zu treiben ist ein sehr wichtiger Forschungsbeitrag, sie basiert auf den alten Weisheiten der Wortforscher und berücksichtigt: (1) die Phänomene von Synonymie (mehrere Wörter bedeuten einen Sachverhalt) und Polysemie bzw. Homonymie (ein Wort bedeutet mehrere Sachverhalte). (2) Man muß die «onomasiologische» Betrachtungsrichtung (welcher Sachverhalt wird mit welchen Wörtern bezeichnet?) von der «semasiologischen» (mit welchem Wort werden welche Sachverhalte abgedeckt?) säuberlich scheiden. – Wie ist es möglich abzuklären, welcher «Sachverhalt» wie bezeichnet wird, in einem Bereich, wo dieser nicht ein Ding der Außenwelt, sondern eine immer nur in Sprache faßliche Größe ist (der Schritt eines exegetischen Prozedere, ein «sensus spiritualis» und dergl.)? Man kann sich auf die Aussagen der ma. Theoretiker stützen (etwa: *est autem allegoria oratio sub historica narratione verum ab exteriori diversum involvens intellectum* Bernhard Silvestris, zit. S. 169); dabei läuft man allerdings stets Gefahr, denselben Irrtümern und Einseitigkeiten aufzusitzen, die schon jene Autoren begingen. Eine unverfänglichere Quelle sind die von den zeitgenössischen Autoren verwendeten Metaphern; sie sind von Hans-Jörg Spitz und anderen eingehend untersucht worden. Am sichersten fährt man, wenn man das exegetische Verfahren selbst analysiert, das ein Autor anwendet, wo er den Begriff gebraucht, dessen Bedeutung wir erfahren möchten. Zur Erhebung dieser Befunde ist ein linguistisches Beschreibungsinstrumentarium mit einer trennscharfen Terminologie nötig. Solche Präzision aber vermißt man weitgehend. – Wir illustrieren das Ungenügen anhand einiger Beispiele.

6.1. Auf S. 167 stehen direkt nacheinander folgende Aussagen: «Hrabanus sagt im Anschluß an Origenes, daß Rätsel und Parabel etwas anderes mit den Worten ausdrücken, als was sie meinen (Zitat). Offenbar wird damit die *parabola*

in die Nähe der *allegoria* gerückt. Da aber im Evangelium die Parabeln von Jesus erklärt werden, also für den Leser unmittelbar verständlich sind, hat die Scholastik die Parabel als Art des *sensus litteralis (historicus)* aufgefaßt. » Damit ist weder ein Stück Begriffsgeschichte von *parabola* nachgezeichnet, noch ein Stück der Gattungsgeschichte der «Parabel», sondern schlicht aufgezeigt, daß mit diesem Wort (im Laufe von gut 1000 Jahren) ganz verschiedene Dinge bezeichnet worden sind. Die Begründung mit der Bildrede Jesu ist eher mißlich.

6.2. Auf S. 159 ff. möchte der Verf. die Bedeutungs-differenz von *sensus/sententia* aufhellen. Dazu zieht er ganz einfach möglichst viele erreichbare Belege für *sententia* heran, egal aus welchem Zeitalter und welcher Quelle sie stammen (Abälard, Quintilian, Matthäus von Vendôme, Petrus Lombardus u. a.). Er unterscheidet (an sich sinnvoll) vier Bedeutungen: (1) «das Gedankliche der sprachlichen Botschaft»; (2) «sprichwörtlicher Topos» (wie griech. *gnome*); (3) «Urteilsspruch im Recht»; (4) «von den Patres formulierte Glaubenswahrheit». Das Wort *sententia* war also offenbar ein mehrfaches Homonym, was im MA nie störend aufgefallen ist, weil sich seine Anwendungsgebiete ausschlossen. Keinesfalls darf man aber diese Befunde in einen Topf werfen und schließen: «Der Begriff der *sententia* scheint sich bei allen Schwankungen des Gebrauchs von *sensus* wesentlich dadurch zu unterscheiden, daß er die Frage nach der Wahrheit und Geltung einschließt» (160).

6.3. Man kann nicht Worterklärungen aus Quellen von gänzlich verschiedenem Typ promiscue beiziehen und dann über einen Leisten schlagen. Das geschieht aber bei der Besprechung von *anagoge, anagogia, anagogicus* (256 ff.). Anagogische Verstehensweise (als ein Aspekt des multiplen Sinnes) und Anagoge (als eine Stufe im kontemplativen Schema) haben zunächst nichts miteinander zu tun. Das gilt auch, wenn derselbe Autor, Hugo von Sankt Viktor, das Wort verwendet; denn einmal verwendet er es in einem hermeneutischen Traktat («de scripturis et scriptoribus sacris») und ein andermal in seinem «mystischen» Kommentar der «Himmlichen Hierarchien» des Ps.-Dionysius Areopagita. Auftreten desselben Wortes bei ein und demselben Autor ist noch kein Hinweis dafür, daß man seine Bedeutung als dieselbe (wenn auch undeutliche) ansetzen darf; es können verschiedene Traditionen und Anwendungsgebiete dahinter stehen. Daß und weshalb die beiden Begriffe bei gewissen Autoren zusammenfließen, ist ein begriffsgeschichtliches Problem; der Gleichklang der Wörter darf nicht kurzschlüssig als anfängliche Gleichheit der Sachen genommen werden (vgl. das entsprechende Kapitel «Une double anagogie» bei de Lubac I/2,633).

7. Einen großen Raum nimmt die Darstellung dessen ein, was ma. Autoren mit *integumentum, involucreum* bezeichnet haben (169 ff.). Am Anfang stehen Aussagen, die zeigen, daß *allegoria* und *involucreum* etwa im 4. Jh. weitgehend austauschbare Benennungen sind. Folgt man nun dem Gang der Abhandlung (soweit man den roten Faden findet), so glaubt man herauszuhören, daß erst im 13. Jh. eine Unterscheidung von *allegoria* und *integumentum* stattfindet, «tatsächlich» aber schon früher (?). Dann aber scheint als Fazit wieder herauszuschauen: «Wie *allegoria* auch für den Tatbestand eines *integumentum* verwendet werden kann [. . .], so kann der Begriff des *integumentum* [. . .] auch auf den Sachverhalt einer *allegoria* bezogen werden» (197). Nun wäre es aber sehr aufschlußreich, ob

involucrum, integumentum überhaupt als (Kern-Schale) Metaphern verstanden worden sind und somit nur das Verhältnis von zwei Schriftsinnen ausdrücken wollen – egal, ob es nun das Verhältnis *figmentum poeticum/philosophica veritas* oder dasjenige von *historia/sensus spiritualis* sei. Oder handelt es sich um Termini, die eine bestimmte exegetische Verfahrensweise meinen? Wird damit die Allegorese nicht-biblischer Texte bezeichnet (die S. 169 zitierten Bernhard Silvestris und Johannes a Garlandia machen einen Unterschied bezüglich der Qualität des Designans, aber dies scheint sich nicht verallgemeinern zu lassen)? Vielleicht wechselt je nach Vorliebe des Autors die Begrifflichkeit? Alles bleibt unklar.

Somit wird auch das Problem des Unterschiedes zwischen profaner und sakraler Allegorese (oben § 2 (6)) nicht aufgeheilt. Wenn von der ma. Terminologie her keine Differenzialdiagnose möglich ist, so bleibt zur Abklärung allfälliger Unterschiede nur ein Weg: es müßten die Kommentare profaner Literatur mit denjenigen biblischer Texte genau hinsichtlich des angewandten Verfahrens verglichen werden. Aber Brinkmann hat die Betrachtung des exegetischen Prozesses bei biblischen Texten ausgeklammert; außerdem vermag er exegetische Verfahren gar nicht zu beschreiben.

8. Wenn man Brinkmanns «Mittelalterliche Hermeneutik» würdigen soll, so fällt einem der zweideutig kalauernde mittelalterliche Büchertitel «Laborintus» ein: Eine enorme, vielfältige Menge von Wissen eines langen Forscherlebens ist hier ausgebreitet, und ist doch kaum erschlossen. Über weite Strecken muß man sich durch das oben gerügte Durcheinander von Paraphrase, Interpretation, Exkurs usw. durchbeißen, auf Klärung wartend. Aber die erfaßten Sachverhalte werden nie straff geordnet dargeboten, so daß Prinzipien der ma. Hermeneutik luzid faßbar würden. Immer wieder wird man gewarnt, es gelte verschiedene Traditionsstränge, verschiedene «Zweitsinne» zu unterscheiden, dann aber verschwimmt alles wieder. Die Stoffmenge ist nur aufgezeigt, kaum je durchdrungen. Darstellerische Mängel verstellen dem Leser immer wieder den Zugang. Häufig ist unklar, ob der Verf. eine ma. hermeneutische Theorie bloß referiert, oder ob er selbst der Ansicht ist, das Auslegen sei damit gültig beschrieben. (Daß er moderne Terminologitis vermeidet, ist ehrenvoll, aber die unbesehene Verwendung des mittelalterlichen Begriffschas ist kein Ausweg.) Weder kann der Leser dieses Buch als Hilfe für einen ersten eigenen stofflichen Zugang gebrauchen, noch werden ihm hier aufschlußreiche Fragen angeboten oder Instrumente vermittelt, die ihm eigenen analysierenden Zugriff ermöglichen. Das Buch kann einem Studenten nicht als Einführung dienen, weil die diskutierten Textpassagen und die grundlegende Begrifflichkeit (etwa «Typologie») schon vorausgesetzt werden. Es bringt aber auch dem Fachmann wenig, insofern der Gegenstand nicht bis zu jenem Punkte transparent gemacht ist, von wo aus die *disjecta membra* in einem Zusammenhang erscheinen. Erörterungen wie beispielsweise die über «Zeichen erster und zweiter Ordnung» (260–276) hat man andernorts (bei F. Ohly, Ute Schwab, Johan Chydenius) schon konziser gelesen.

Zum labyrinthischen «labor habens intus» gehört freilich auch, daß man hin und wieder auf schöne Funde stößt, etwa wenn Brinkmann bündig formuliert: «Der Analogie kam damals dieselbe Evidenz zu wie in der Moderne dem

Kausalprinzip» (125), oder wenn er Gottfrieds von Straßburg Vorwurf gegenüber Wolfram von Eschenbach, er spende uns mit einem Stecken Schatten, auf eine in ma. Poetiken gängige Kennzeichnung unberufener Verseemacher zurückführen kann (*qui trunco, non frondibus efficit umbram* 80 f.). Die anderthalbtausend Fußnoten sind wahre Fundgruben.

Schließlich muß es als hochzuschätzende Leistung anerkannt werden, daß Brinkmann in aller Breite die ma. Kommentierung der nicht-biblischen Literatur ins Bewußtsein gehoben hat.

PAUL MICHEL

Formen und Funktionen der Allegorie: Symposion Wolfenbüttel 1978, hg. von Walter Haug. – Stuttgart: Metzler 1979. 810 S. (Germanistische Symposien-Berichtsbände. 3.)

Der Band enthält 36 nach Themenblöcken geordnete Aufsätze, deren Thematik alle erdenkbaren Bereiche umspannt: das Poetologische, die zeitgenössische Theorie der Allegorie, ihre Geschmacksgeschichte, die Unterscheidung von produktiver «rhetorischer» Allegorie und rezeptiver «exegetischer» Allegorese, die verschiedene Einschätzung der Allegorese bei religiösen und profanen Texten, die Mentalität und soziale Zugehörigkeit des Allegorien produzierenden und rezipierenden Publikums, die Abgrenzung von verwandten Aussageformen (z. B. Emblem, Fabel), die literarischen Träger (Predigt, Flugblatt, Volkslied usw.); ganze Monographien von allegorischen Bildspendern (Schiffahrt, Schnecke) finden sich; die Zeitspanne reicht von der Spätantike bis in unser Jahrhundert. Dem Band sind als nützliche Arbeitsinstrumente eine Bibliographie von gegen 900 Titeln sowie ein 33 Seiten starkes Register beigegeben. Den Themenblöcken sind Zusammenfassungen vorangestellt, die dem Leser den Zugang zu den ihn interessierenden Fragen erleichtern. Wegen dieser vorbildlichen Erschließbarkeit erübrigen sich für den Rezensenten Inhaltsangaben. Das Buch kann – neben dem vorzüglichen Forschungsbericht von Christel Meier in: *Frühmittelalter-Studien* 10 (1976) 1–69 – füglich als ein Meilenstein der Allegorieforschung gelten. Ich greife einige Probleme heraus, um darauf hinzuweisen, wo sie einleuchtende Ergebnisse erzielt hat und wo noch Fragen offen sind.

1. Die Aufsätze sind allesamt von Literaturwissenschaftlern verfaßt; das bedeutet bei der heute im Bereich der älteren Literaturgeschichte üblichen Interdisziplinarität nicht unbedingt eine Verengung des Gesichtsfelds. Dennoch vermißt man Beiträge aus Fächern, die Gewichtiges zum Thema sagen könnten. Es fehlen die Neutestamentler, die seit der Auseinandersetzung zwischen Adolf Jülicher und Paul Fiebig eine Optik mit viel Tiefenschärfe entwickelt haben (das wichtige Buch von Hans-Josef Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, Münster 1978, ist immerhin in der Bibliographie aufgeführt). Ferner wäre man gespannt, wie Psychologen zum Beispiel die Traumarbeit und die in der Analyse geschehende Interpretation sehen – Freud hatte die Metapher «Zensur» für das Wirken des Über-Ich an den latenten Traumgehalten bewußt gewählt: Es verhält sich damit wie mit einem Schriftsteller, der seine Kritik am totalitären System in versteckten Anspielungen formulieren muß und so zum Mittel der Allegorie greift ...

2. Wenn man den Band im Zusammenhang liest, stößt man auf eine Reihe von Widersprüchen.

2.1. Das Designans der Allegorie muß ernstgenommen werden, denn mittels der «naturkundlichen» Ergründung seines Wesens läßt sich der Hinter-sinn auffinden. – Aber das Designans muß doch als bloßer Zeichenträger überstiegen werden, und insofern wird die natürliche Welt ständig wieder entwertet. So sind die vielen barocken «*Physicae sacrae*» zu verstehen: Die

Realien sind von Interesse und werden naturwissenschaftlich beschrieben, aber nur um ihrer möglichen Bedeutung als emblematische *pictura* willen (vgl. S. 515. 561). Wie kommt diese Janus-Natur des allegorischen «Zeichens» zustande?

2.2. Worin besteht die Ähnlichkeit zwischen Designans und Designatum (vgl. S. 170. 595. 669. 729)? Die einen behaupten, daß die Bedeutungen in den Dingen (*res significativae*) stecken – die andern, daß der Interpret sie willkürlich in diese hineinlese; beide Ansichten sind natürlich zeitbedingt: die erste gedieh im mittelalterlichen Realismus, die zweite in der beginnenden Neuzeit (barockes Bemühen um eine Sinnfindung in den Dingen wäre so zu verstehen als Angehen gegen drohenden Sinnverlust der Realien, vgl. Harald Steinhagen, bes. S. 669).

2.3. Seit jeher ist es strittig, ob als inspiriert geltende Texte (sei es Homer oder die Bibel) allegorisch ausgelegt werden dürfen: den Allegorese Treibenden wird vorgeworfen, sie machten aus dem sakrosankten Text eine *wächserne Nase* (Luther, WA I/1, 507); diese beschimpfen die beim Buchstaben Bleibenden, sie drängen nicht bis zum «eigentlich Gemeinten» vor. Erinnert sei an die Kontroverse der Schule von Antiochia gegen die von Alexandria, der Konflikt zieht sich durch die Jahrhunderte. Man fragt sich, welche der Sache «Allegorie» inhärente Logik die Argumente beider Parteien stets von neuem zu nähren vermag, welche hartnäckigen Mißverständnisse den Blick immer wieder verstellt haben (vgl. unten § 7 zu Luther).

2.4. Eine Allegorie kann verwendet werden, um Nichteingeweihte vom Verständnis auszuschließen (Esoterik, Arkandisziplin, unten § 6.5); sie kann aber auch zur Veranschaulichung und Vereinfachung (mit dem scheußlichen Ausdruck von Heinz Jantsch: zur «Versinnfälligung») abstrakter, komplexer Sachverhalte dienen und so gerade einem breiten Publikum Zugang zu spekulativen Geheimnissen gewähren (unten § 6.4). – Woran liegt es, daß ein und dasselbe Phänomen solch konträre Funktionen haben kann?

Es fragt sich, ob solche Widersprüche so zu erklären seien, daß jeweils ein ganz anderes Verständnis von Allegorie unterstellt worden sei, oder ob nicht vielmehr beide Pole dieser Widerspruchspaare aus der einen Sache Allegorie selbst sich erklären lassen, ja sich zwingend aus ihr ergeben, wenn man nur genügend tief in sie eindringt.

3. Wir haben alle ein bestimmtes Vorverständnis davon, was eine Allegorie, ein Gleichnis, eine Fabel, ein Exempel usw. sei; hat man sich schon länger mit mittelalterlicher Hermeneutik beschäftigt, so sind einem auch Begriffsunterscheidungen wie die von «Allegorie» und «Allegorese» oder «Typologie» und «Allegorie» geläufig. Schaut man aber – mit den Verfassern der Aufsätze dieses Buches – die konkreten Texte genau an, dann wollen sich all die schönen Unterscheidungen in fließende Übergänge und Kontaminationen auflösen.

Die Fabel ist uns seit Lessings brilliantem Aufsatz (1759) als eine Gattung bekannt, deren «Moral» in einen abstrakten Satz gefaßt werden kann. In der Folge hat Adolf Jülicher (1886/1899) es unternommen, aus Jesu Gleichnissen jeweils eine ethische Maxime herauszudestillieren. Offenbar ist aber damit nur ein besonderer Typ von Bildrede gefaßt. Schon Lessing hatte beispielsweise seine liebe Mühe mit der Fabel vom Pferd, das den Menschen um Hilfe angeht,

damit er ihm helfe, den Hirsch von seiner Weide zu vertreiben, und das dann Zaum und Sattel angelegt bekommt; Aristoteles zitiert sie (Rhetorik II,20) mit ihrem «Sitz im Leben», dem Plädoyer nämlich, die Leute von Himera möchten den aus Agrigent stammenden Tyrannen Phalaris nicht weiter mit Macht ausstatten, um ihm nicht völlig untertan zu werden. Lessing bemerkt die Zuordnung des Personals in Bild- und Sachhälfte und sagt naserümpfend: «Alles wird hier allegorisch!» Paul Fiebig hat (1912) gezeigt, daß bei vielen Gleichnissen der Rabbinen und Jesu Bild- und Sachhälfte über eine Reihe von habitualisierten Metaphern punktuell verbunden sind, so daß allegorie-ähnliche Formen entstehen. – Adalbert Elschenbroich ruft (in diesem Band S. 452 ff.) am Beispiel des Johannes Mathesius (1504–1565) die Tradition der allegorischen Auslegung von Fabeln in Erinnerung, bei der diese Punkt für Punkt gedeutet und für die christliche Dimension gewonnen werden.

In der Mediävistik hat sich die Terminologie eingebürgert, von «Allegorie» zu reden, wenn das produktive poetische Verfahren gemeint ist, mit dem ein vorgegebener Sachverhalt ‹verschlüsselt› wird, von «Allegorese» dagegen, wenn das exegetische Verfahren gemeint ist, mit dem einem Text ein ‹Hinter-sinn› abgewonnen wird (deutlich dargestellt bei W. Blank, Die deutsche Minneallegorie, Stuttgart 1970; S. 25–28). – Am allegorischen Verfahren der Mechtild von Magdeburg zeigt nun Hans-Georg Kemper das Hin und Her von Allegorese und Allegorie (S. 93 ff.). In ihren Visionen verwendet Mechtild aus dem biblischen Bildgut oder aus der Allegorese stammende Zuordnungspaare von Designans und Designatum, die sie aus dem ursprünglichen Verwendungszusammenhang herauslöst, umbildet und neu allegorisch-produktiv verwendet, indem sie sie zu einer Kette mit plausiblen (Literal-)Sinn arrangiert, um ihre mystische Lehre vorzutragen. (So wird z. B. Jesu Wort von den Jüngern als *Menschenfischer* umgewandelt zum Bild von Teufeln als Fischer, die im Fegefeuer nach bösen Priestern angeln.) Die Übernahme von Bibelallegorese zwecks Aufbau einer neuen allegorischen Fiktion vermerkt auch Christel Meier zum Verfahren der Hildegard von Bingen (S. 83).

Die Erforscher der patristischen und mittelalterlichen Hermeneutik haben säuberlich zwischen Typologie und Allegorese zu unterscheiden versucht: bei der «Typologie» (der Begriff ist neuzeitlich) werden zwei Geschehnisse vor und nach der christlichen Zeitenwende miteinander verglichen, wobei das alttestamentliche eine Realprophetie (Präfiguration) des ntl. Geschehens darstellt; bei der «Allegorese» werden Naturdingen, Personen, Gebärden, Artefakten geistliche Bedeutungen zugeordnet. Man hat sich in letzter Zeit gegen eine allzuschärfte Trennung der beiden Denkformen verwahrt, ohne daß aber genau klar geworden wäre, an welcher Stelle sie ineinander übergehen. – Friedrich Ohly belegt in seinem Aufsatz mit erdrückender Materialfülle, daß auch Naturdinge oder mythologische Personen der Antike als Präfigurationen in Typologien dienen (z. B. die Sonne und Christus als *sol novus* oder Danae im Goldregen als Präfiguration von Maria). «Wie die Bücher des AT gerieten Werke der Antike in den epochalen Sog eines unwiderstehlichen Verlangens, ihre ‹Oberfläche› zur Findung des in den Tiefenschichten verborgen liegenden Sinnes zu durchdringen» (S. 140); freilich ‹bedeutet› Orpheus nicht Christum, er ist eben ein ‹Vorläufer› Christi.

Mindestens aufgrund theoretischer Aussagen mittelalterlicher Autoren kann man annehmen, daß sich die Allegorese biblischer von derjenigen profaner Texte irgendwie unterscheidet (vgl. meine Rezension von H. Brinkmann in dieser Zeitschrift, § 7: *integumentum* für profanes, *allegoria* für biblisches Designans). – Anhand eingehender Interpretationen allegorischer Deutungen von Träumen und ganzen Geschehensabläufen im Prosa-Lanzelot-Roman (1. Hälfte des 13. Jh.) vermag Klaus Speckenbach (S. 219 ff.) deutlich zu machen, daß sowohl das exegetische Verfahren als auch die einzelnen Zeichenträger und Designate bei der Allegorese eines profanen mit demjenigen eines biblischen Texts identisch sind. Auf diese Weise kommt es zu einer religiösen Aufhöhung des Ritterromans.

Die ständige Symbiose antik-mythologischer und christlich-heilsgeschichtlicher Bildinventare wird einem anhand des Aufsatzes von Günter Hess (S. 605 ff.) eindrücklich bewußt, der die Ikonographie bestimmter Motive in der Bekehrungsgeschichte von Jacob Balde verfolgt. Ein Beispiel nur: Balde, ein Meister der Legierung und Parodierung, stellt seinen «marianischen» Pegasus als Einhorn dar (Mariensymbol), das die geistliche Hippokrene zum Fließen bringt. In der Allegorie gelingt sowohl die Vermählung der antiken und christlichen Welt, als auch die Überhöhung der einen durch die andere.

4. Mühe bereitet das Verständnis «nicht-allegorischer Sinnkonstituierung» durch fiktionale narrative Texte. Irgendwie haben Legenden, Romane eine «Handlungs-» und eine «Sinnebene», diese sind aber eindeutig nicht allegorisch aufeinander bezogen. Aber wie sonst?

Ein Text kann eine Pointe außerhalb seines Erzählstoffes erzielen, wenn er folgende Struktur hat: Situation – Held handelt – Resultat – dessen Einschätzung im Lichte sozialer Normen und Werte (Beispiel: ein Legendenheiliger, in Anfechtung, tötet sich ab und erlangt das ewige Leben). Der Leser, in analoger Situation, wünscht ein Ziel zu verwirklichen (das mit dem bewerteten Resultat des Textes übereinstimmt), das Handeln des Helden kann ihm, *mutatis mutandis*, als Vorbild dienen. Diesen Typ von Textstruktur/Rezeption, bei dem ohne eine Allegorisierung eine Handlungsaufforderung herausspringt, nannte die mittelalterliche Hermeneutik *simplex moralitas* (vgl. Henri de Lubac, *Exégèse médiévale*, I/2 [1959], S. 553 ff. das Kapitel «Une double topologie»). Übrigens hat schon Philo von Alexandrien in seinem Buch über Abraham beide Auslegungsarten durchgespielt: Abraham, der dem göttlichen Befehl zur Auswanderung aus Chaldäa sofort gehorcht, wird so zum Vorbild der Tugend des Gehorsams (§ 62 ff.); sodann bedeutet dieses Ereignis allegorisch, daß die Seele sich über den (chaldäischen) Zustand der Astrologie zur wahren Gottessuche erhebt (§ 68 ff.).

Nun macht Christoph Cormeau (S. 194 ff.) noch auf eine andere Art aufmerksam, wie narrative Texte «etwas bedeuten» können. Man hat schon früh gemerkt, daß die Protagonisten der hochmittelalterlichen Ritterromane eine Kette von Abenteuern mit bestimmten ritterlichen Aufgaben (Zweikämpfe), Tötung von Drachen, Befreiung von Damen aus der Hand widerlicher Unholde usw.) zwei Mal durchlaufen, wobei die Abenteuer auffallend parallel gestaltet sind. Die erste Fahrt bringt einen nur provisorischen Glückszustand, erst bei der

zweiten Fahrt erlangen sie ein endgültiges Glück. Cormeau interpretiert das so: Das erste Mal erfüllen sie die höfischen Normen legalistisch, das zweite Mal frei, mit Einsicht. Die Parallelisierung und Kontrastierung der Erzählmotive lenkt das Augenmerk weg von der moralischen Leistung selbst, hin auf die Einstellung des Handelnden zu den sozialen Normen.

5. Die meisten Autoren beziehen sich zwecks einer genaueren Bestimmung des Allegorischen auf das, was (im Laufe der letzten zweieinhalbtausend Jahre) immer wieder gesagt wurde. Mediävisten neigen ohnehin dazu, und finden es chic, mittelalterliche Theoretiker zur Klärung ihrer Fragen beizuziehen. Dabei fragt es sich dann allerdings, ob unkritisch (mit allen möglichen Irrtümern, Kontaminationen und terminologischen Schlampereien) Übernommenes erklärungsadäquater ist, wenn es aus derselben Epoche stammt wie die Probleme, die es erhellen soll.

5.1. Die Allegorie entstehe aus einer fortgesetzten Metapher (Quintilian VIII, VI, 44 und IX, II, 46). Dagegen hat schon Jean Paul Einwand erhoben: «Die Allegorie ist seltner eine fortgesetzte Metapher als eine abgeänderte und willkürliche» (Vorschule der Ästhetik § 51). Man fragt sich, ob je einmal ein Theoretiker der Allegorie diese These an konkreten Texten überprüft hat. Beispiel aus einer Rezension dieses Jahres: *Wenn ich eingangs geschrieben habe, Neumann schlage Orientierungsschneisen in den Dschungel des geltenden Kirchenrechts, so möchte ich am Ende dieses Bild ergänzen: Er schlägt sie nicht mit dem groben Hackmesser, vielmehr ortet er sorgfältig und bemüht sich um mehr Licht im Halbdunkel dieser theologischen Disziplin . . .* Gewiß eine fortgesetzte Metapher, aber niemand wird den Text als Allegorie bezeichnen wollen. Entweder hatten die antiken Rhetoriker etwas anderes im Auge (was man aus den spärlichen Beispielen dort kaum erraten kann), oder dann ist mit ihrer Bestimmung der Allegorie als *metaphora continuata* nur ein notwendiges, nicht auch ein hinreichendes Kriterium gegeben.

5.2. Die Allegorie bestehe darin, daß der Wortlaut etwas anderes besagt als «der eigentliche Sinn». Die *aliud-aliud*-Formel (schon bei Cicero, *de oratore* III, XLI, 166 f.) ist unendlich wiederholt worden und scheint ja auch *prima vista* sinnvoll. Aber sie ist viel zu pauschal. Auch Gleichnisse, Fabeln sagen ja etwas anderes als sie meinen. Menenius Agrippa beispielsweise doziert keine Physiologie der Säfte, wenn er den sezessionistischen Plebejern die Fabel vom Magen und den Gliedern erzählt (Livius, *ab urbe condita* II, 32), sondern er gibt ihnen ein Modell des Zusammenwirkens von ungleichen Organen im Organismus, um sie zur Zusammenarbeit mit den Patriziern zu bewegen. Auch wer, um einen Schlittschuhläufer zu warnen, sagt: *Das Eis dort ist dünn*, sagt etwas anderes und meint etwas anderes (sog. indirekter Sprechakt). Aber er verwendet kein Modell, sondern eine andere Strategie: Er unterstellt ein Interesse (die Lebenslust des Angerufenen) und Sachkenntnisse (die Gefährlichkeit dünnen Eises) und läßt den Hörer den implizierten Schluß selbst ziehen. Interessant wäre nun die Fragestellung aufgrund welcher Regeln, Implikationen beim Angesprochenen und welcher Textstruktur gewisse Texte es schaffen, *aliud* zu sagen und *aliud* zu meinen. So ließ sich die Allegorie von anderen Formen des Anders-Sagens abheben.

5.3. Zur Erklärung der Allegorese zieht man gerne die Zeichenlehre heran,

die Augustinus in «de doctrina christiana» entwickelt hat. Er unterscheidet dort bekanntlich *signa naturalia vs. signa instituta (data)* und bei diesen wieder *signa propria*, d. h. durch menschliche Konvention gesetzte Signale, die sich im Bedeuten erschöpfen, und *signa translata*, die nicht in ihrer schieren Zeichenhaftigkeit aufgehen und doch auf anderes verweisen (*ita res sunt, ut aliarum etiam signa sunt rerum* I, II, 2 und II, X, 5). In einer Allegorie kämen demnach solche *signa translata* vor: die vom Text genannten Dinge bedeuten erstens sich selbst, und zweitens etwas anderes. Bei aller Ehrfurcht vor dem Scharfsinn des großen Kirchenvaters frage ich mich doch, ob seine Semiotik hinreicht, wenn man sie zur Erklärung der Allegorie beizieht. In Augustins Konzept scheinen mir zwei an sich richtige Gedanken miteinander verquickt:

«Die Dinge bedeuten»: Richtig ist, daß wir zum Verständnis einer Metapher – über die Kenntnis der Wortbedeutung hinaus – Kenntnisse über das «eigentlich» mit ihr gemeinte «Ding» beibringen müssen, d. h. es genügt z. B. nicht zu wissen, daß *lupus* den Wolf bedeutet, wir müssen das Verhalten des Wolfes kennen, um den Satz *homo homini lupus* zu verstehen. Das heißt aber nicht, daß das Ding «Wolf» in diesem Satz «etwas anderes bedeutet», während es doch ein Wolf bleibt. Auch für das Verstehen einer Allegorie, die auf habitualisierten oder beim Wort genommenen Metaphern basiert, ist Sachkenntnis nötig; so müssen sich die allegorischen Wörterbücher denn auch immer auf naturkundliches Wissen abstützen.

«Bedeutung auf zwei Ebenen»: Bei einem eine Metapher enthaltenden Satz ist es klar, daß er wörtlich genommen keinen Sinn gibt; er enthält eine Inkompatibilität, die den Leser zwingt, ihm eine bestimmte Bedeutung zuzuordnen, nur diese ist möglich. Bei einer Allegorie (soweit sie nicht [verbis] *apertis permixta* ist, vgl. Quintilian VIII, VI, 47) sind die Inkompatibilitäten im Satz aufgehoben, so daß er an sich verständlich ist, ihm aber außerdem eine andere Bedeutung zugeordnet werden kann. (Diese Doppelbödigkeit teilt die Allegorie mit dem indirekten Sprechakt.)

Bestimmungen wie die eben dargestellten erweisen sich als zu wenig präzise Instrumente, wenn damit das Besondere an allegorischen Texten und Bildern erklärt werden soll. Das Theoriedefizit spiegelt sich in der manchmal pittoresken Begrifflichkeit, wenn etwas hilflos von «einer Art innerem Sinnhorizont» (336), einer «episodenimmanenten Bedeutungsschicht» (198), «mimetischem Darstellen» oder pauschal von «Verweissinn», «Signifikanz» und dergl. gesprochen wird (das wird auch in einem Diskussionsvotum Titzmanns moniert, S. 339). Ein einziger Aufsatz (Gerhard Kurz, S. 12 ff.) ist diesbezüglich erfreulicherweise um Präzisierung bemüht, kommt allerdings über Ansätze nicht hinaus.

6. Bei der formalen Beschreibung allegorischer Texte gelangen die Verfasser zwar in den literarischen Einzelinterpretationen zu einleuchtenden Ergebnissen, beim gegenwärtigen Forschungsstand scheint mir aber die Analyse nicht bis zum hermeneutischen Prozeß des «allegorein» vorgedrungen zu sein. Hinsichtlich der Funktionen des allegorischen Sprechens und Verstehens liegt indessen

eine Fülle von Ergebnissen vor. Die Funktionen sind in ganz verschiedenen Kategorien (der ästhetischen, sozialpsychologischen, politischen, theologischen usw.) beheimatet. In der hier gebotenen Verkürzung wird die Spannweite gut sichtbar.

6.1. Auf eine heute in Vergessenheit geratene Funktion macht Heinrich F. Plett aufmerksam (S. 315 ff.). Die von der antiken Rhetorik bis ins 16. Jh. geübte Mnemotechnik kennt zwei Kniffe, wie man sich komplizierte Sachverhalte im Gedächtnis bewahren kann: entweder bringt man die einzelnen zu merkenden Punkte in eine Reihenfolge von Örtern (*loca*), die als Teile eines Hauses oder einer Landschaft gedacht werden; oder man prägt sich jeden Punkt mittels einer sinnfälligen Erscheinung (*imago*) ein, die zwar dem zu Merkenden unähnlich, aber doch leicht damit assoziativ in Verbindung zu bringen ist; schließlich lassen sich die beiden Verfahren auch kombinieren. Man visualisiert also eine Reihe von Abstrakta in Gestalt einer Sequenz von sinnlichen Gegenständen und Handlungen. Die Ähnlichkeit mit der Allegorie ist frappant: beide Male wird etwas durch etwas anderes dargestellt (*aliud – aliud*); es stellt sich ein Gefälle von Konkretem zu Abstraktem ein; eine (aus der *imago* entwickelte) Analogie dient als Gedächtnisstütze; man gelangt nur zu dem, was man ohnehin schon gewußt hat.

6.2. Merkwürdigerweise wird die eigentlich ästhetische Funktion der Allegorie nur einmal am Rande (bei Walter Haug, S. 1) angetippt: Allegorien sind eine geistige Spielerei, sie bereiten eine komödiantische Freude am Zweideutigen, am überraschenden Durchblicken-Lassen, (bestehe nun die Serenität darin, daß ein heidnischer Mythos sich als maskierte Form einer christlichen Wahrheit auflöst, oder darin, daß ein Rätsel sich als Zote entlarvt – Jean Paul nannte die Allegorie «die leichteste Gattung des bildlichen Witzes»). Oder mit Max Wehrli (Geschichte der deutschen Literatur I, Stuttgart 1980, S. 702): «Der Reiz liegt in der Parallelführung der beiden Ebenen, die aber gelegentlich auch vermischt und verwirrt werden, liegt im Schweben zwischen Verfremdung und Zwang zur Entschlüsselung, im Gegeneinander zwischen Phantastik und rationaler Lehre.» In fast allen Aufsätzen wird dagegen das Autoritäre, Doktrinäre herausgearbeitet, das der Allegorie ebenfalls zukommen kann.

6.3. Allegorese ist das Mittel, mit dem altehrwürdigen Texten, die in einer sie tradierenden Kulturgemeinschaft keinen Sinn mehr hergeben, ein neuer Sinn abgewonnen werden kann (von dem freilich behauptet wird, er habe immer schon im Text gelegen). Dieses Verfahren kann geradezu apologetische Funktion bekommen: Seit Homer obsolet geworden ist, dient die Auffassung, Literatur sei nichts als *verborgene Theologie* (so Martin Opitz im «Buch von der deutschen Poeterey», 1624) dazu, profane Literatur vor Platos Verdikt, sie sei lügenhaft, zu rechtfertigen (Plett S. 317 ff. mit Beispielen aus englischen Renaissance-Poetiken). Selbstverständlich ist dies auch ein Aspekt der Allegorese mancher alttestamentlichen Stelle und besonders der «Taufe» heidnischer Literatur (z. B. durch die geistliche Deutung Ovids, vgl. Ohly, S. 139 ff.). Von hier aus ist der Schritt klein zur Frage, wie denn narrative Literatur als Kunst im Christentum überhaupt möglich sei (vgl. das Diskussionsvotum von Reinhart Herzog, S. 345). Gewiß als (im Sinne des monastischen *ruminare*) «wiederkäuende» Paraphrase biblischen Erzählstoffes; sodann als Bericht von wahren Bege-

benheiten eines Heiligen (in der Legende). Aber es scheint, daß erst die Allegorie fiktionale poetische Entwürfe gestattet, in der das Künstlerische sowohl zu seinem Recht kommt, als auch dem Einwand sich entzieht, es sei Lügengespinnst. Zu welch kühnen Gestaltungen (Landschaften, kosmische Räume, Dialoge, Handlungen) allegorische Dichtungen gelangen, erhellt aus den Ausführungen von Chr. Meier und H.-G. Kemper über Hildegard von Bingen, Alanus ab Insulis, Mechthild von Magdeburg. Die modo allegorico gedeutete Vision bot immer Raum für poetischen Schwung.

6.4. Die Kehrseite der Verwendung von Allegorie als Mittel der Rehabilitierung von Kunst ist: Allegorie als notwendiges künstlerisches Darstellungsmittel. In der Antike war (pauschal gesagt) das Sinnenfällige darstellungswürdig; im Christentum ist es – abgesehen von den erwähnten heilsgeschichtlichen Begebenheiten – das Transzendente. Wie ist es aber darstellbar? Eine Poetik des Unsichtbaren tut not. Die Allegorie bietet sie an (dieser Gedankengang nach Hans Robert Jauss, S. 687). Die Benutzung von sinnlichen Zeichen mit spiritueller Bedeutung, ihre Verwendung als Anschauungsmaterial für das *gemaine einfältige Volck/ so nicht lesen kan*, stellt Dietz-Rüdiger Moser am Beispiel gegenreformatorischer Katechese dar (S. 429 ff.). Offenbar angeregt von der ignatianischen *Zurichtung des Schauplatzes*, versuchen jesuitische Liederdichter, den Gläubigen bei Bildern aus seinem Horizont abzuholen (auch der Protestant Mathesius redete zu Bergleuten in der Bergmannssprache über göttliche Dinge, S. 454), zu vernünftiger Einsicht und dann zum Handeln zu bewegen. Allerdings ist die Allegorie kein verlässliches Mittel als Vehikel spiritueller Gehalte, wenn nicht Gewähr besteht, daß das Publikum in das Zuordnen der verwendeten Bilder eingeübt ist. Dies beweisen deutlich Umsingeprozesse solcher Lieder. Damit rückt das Problem der hermeneutischen Fähigkeiten der Leser von Allegorien in den Mittelpunkt.

6.5. Allegorie bedarf der *epilysis* (vgl. Mk 4,34). Wer den Schlüssel nicht hat, dem wird sie zum Rätsel. Daß nur bestimmte Publikums-Gruppen das zur Entschlüsselung nötige Wissen haben, nützt derjenige aus, der den einen etwas sagen will, was die andern nicht erfahren sollen oder gar dürfen. Was proprie nicht gesagt werden kann, äußert er allegorice, um der Zensur zu entgehen. Wegen der Möglichkeit, sich mit einem ›Das habe ich nicht gesagt‹ hinter dem Literalsinn zu verstecken, ist die Allegorie das probate Mittel für politische Satire. Schon im Mittelalter kleidet sich Zeitkritik ins Gewand der Vision (S. 348); die Kontrahenten zur Zeit der Glaubensspaltung diskreditieren einander mit allegorischen Flugblättern (Michael Schilling, S. 305 ff.); schließlich kann man die ganze Lebenshaltung des Höflings im 16./17. Jahrhundert als der Allegorie verwandt verstehen (dazu Plett, bes. S. 324 ff.).

6.6. Eine interessante Beobachtung in diesem Zusammenhang macht Chr. Meier beim Vergleich allegorischer Texte der Hildegard von Bingen und des Alanus ab Insulis («Anticlaudianus»). Alans Text ist literal eine verständliche Erzählung, mit zusammenhängendem, rationalem Ablauf, durchsetzt mit Bedeutungsangaben und Verweis-Signalen; die Allegorien bewegen sich in gängigen Traditionen. Der Leser wird also ständig zur Entschlüsselung aufgefordert und er wird dazu für fähig gehalten. Hildegards Text dagegen erscheint als ein Konglomerat von Dingen, die ›für sich genommen‹ keinen Sinn ergeben (z. B.

ein Berg mit Fenstern, aus denen Menschenköpfe schauen, ein Turm als Rückenstütze einer Frauengestalt); gesondert von diesem Text werden die Designate dargeboten. Der Leser wird also zur Suche nach einem Sinn zwar bewegt, aber er kann den Text unmöglich selber entschlüsseln, er ist völlig auf eine von einer Autorität stammende Deutung angewiesen. Es scheint, daß diese Texte zwei Konzepte offenbarenden Redens abbilden: «eine göttliche Pädagogik der Überwältigung bei Hildegard und eine menschliche der schrittweisen Hinführung und Einübung bei Alan» (S. 82).

6.7. Wer eine Allegorie verstehen will, muß den Schlüssel kennen. Aufgrund der gemeinsamen Kenntnis des Code kann sich ein esoterischer Eingeweihtenkreis vom profanum vulgus abgrenzen: Allegorien bekommen so eine sozialpsychologische Funktion. Man wittert sogleich einen Zusammenhang zwischen der Allegoriefreudigkeit des Barock und der ebenfalls im 17. Jh. blühenden gelehrten Gruppenkultur (so Erich Kleinschmidt, S. 394). Es stellt sich hier wiederum die bildungssoziologische Frage nach der Auslegungskompetenz (S. 352 ff.) einzelner Gruppen und Schichten zu einer Zeit, wo Öffentlichkeit erst eine sich langsam herausbildende Kategorie ist. Diese Frage ist allerdings gattungsspezifisch zu stellen: so setzt z. B. ein Panegyrikus auf einen Herrscher ein Publikum mit Kenntnis spezifischer Konventionen voraus, anders als etwa ein allegorisches geistliches Spiel, dessen Designans-Designat-Zuordnungen allen aus Predigt und Liturgie bekannt sind. Zu ihrer Beantwortung muß man von der Ausführlichkeit der Verstehenshilfen des Text- und Bildbefunds Rückschlüsse ziehen. Anzunehmen ist, daß breite Bevölkerungsschichten mit dem Verfahren des Dekodierens von Bildern und Texten vertraut waren.

6.8. Allegorie als Mittel zur Bewältigung von Ungeordnetem, zur Legitimation von Ordnungsstrukturen, zur Zurückbindung drohend überschießender Autonomie ins Allgemeine, Normative, Institutionelle – diese Funktion der Allegorie leuchtet ein, wenn man sie auf dem Hintergrund des Ansatzes der Systemtheorie in der Soziologie sieht. Man kann im Spätmittelalter und der auf die Renaissance folgenden Epoche ein «Defizit an Ordnungskonzepten» feststellen. Ontologisch: Im Nominalismus und Cartesianismus wird die im Hochmittelalter noch natürlicherweise sinnhaltige Schöpfung zur bloßen *res extensa*; man scheint zu spüren, wie das 17. Jh. teilweise krampfhaft bemüht ist, in einer solchermaßen zunehmend sinnlos werdenden Welt (mittels allegorischer Exegese) ein geheimes Ordnungsgefüge aufzudecken – Allegorie als Versuch der Repristinatio der abhandenkommenen Sinnfülle (H. Steinhagen, S. 669). Politisch: In einer Zeit immer stärkerer politischer, territorialer und sozialer Ausdifferenzierung vermögen die alten Konzepte (*minne*, *âventiure*) keine normativen Modelle in narrativer Form mehr abzugeben; mittels einer Schachallegorie dagegen (Thomas Cramer, S. 190. 265 ff.) kann eine präzisere Ideologie entworfen werden. Künstlerisch und psychologisch: Conrad Wiedemann (S. 574–591, vgl. die Diskussion S. 719 ff.) verfolgt am Entstehungsprozeß von Berninis Büste des Sonnenkönigs das Gegeneinander von künstlerisch-eigenmächtigem Entwurf, Verpflichtung zur Naturnachahmung (Porträtskizzen) und der Reduktion solcher autonomer Bestrebungen, die Bernini dadurch leistet, daß er die Büste dem Münzbild Alexanders des Großen angleicht und so ins Typische, Rollenhafte zurücknimmt. Wiedemann findet in einer aufschluß-

reichen Romanpassage Philipps von Zesen eine Parallele, wo der Held – wie eben die Liebe leidenschaftlich über ihn kommt – anhand einer allegorischen Bilderreihe «der Gefährdung seiner unberechenbaren Innerlichkeit zu widerstehen und sich an der Norm zu versichern» vermag. Diese Deutung stützt er ab mit einem barocken Selbstzeugnis, dem Constantia-Traktat des Justus Lipsius (erstmalig 1599), der die renaissancehafte Individualität als Gefahr sieht, die mit Hilfe institutionalisierender Vernunft und disziplinierendem Selbstzwang zu bändigen ist. Die Allegorie gestattet es dem Künstler, sowohl die von der Renaissance eroberte Wirklichkeitsauffassung beizubehalten, als auch sie ins Objektive, Normative zurückzubinden.

7. Bei der Zusammenstellung all dieser verschiedenen Funktionen, welche die eine Denkform «Allegorie» aus sich entläßt, muß der Rezensent die historische Dimension vernachlässigen, die bei den Autoren freilich immer berücksichtigt wird. Hier einige Erträge.

Mit ihrem Beitrag macht Ulla-B. Kuechen (S. 478 ff.) deutlich, wie wichtig die Rekonstruktion der zeitgenössischen Kenntnisse der als Designans verwendeten *res* ist. Texte und Bilder zeigen, daß in mittelalterlicher «Zoologie» nicht die nach-linnésche Speziesdifferenzierung gilt, sondern die Familienzusammengehörigkeit von Tierarten aufgrund anderer Merkmale bestimmt wurde. So werden Schnecke und Wurm als verwandt angesehen, weil beide ohne Zeugung aus Lehm entstehen; Schnecke und Schildkröte, weil beide ihre Häuser mit sich tragen. Erst auf dem Hintergrund dieser Kenntnisse wird recht verständlich, warum die Schnecke (*limax*) Sinnbild Mariens werden konnte: wegen der asexuellen Geburt und der häuslichen Eingezogenheit.

Es gibt Epochen und Gesellschaftsformen mit großer Affinität zur Allegorie: das Spätmittelalter und der Barock (oben § 6.8); die esoterische Gelehrtenkultur (6.7); die Hofkultur, die sich von anderen Ständen abgrenzen will (6.5). Andere Epochen sind eher allegorienfeindlich: etwa die Reformationszeit mit ihrem Anspruch, der *gemeine man*, der Illiterat müsse Gedrucktes verstehen. Selbstverständlich sind auch die Diffamierung des Allegorischen in der Goethezeit (dazu Michael Titzmann, bes. S. 654 ff.) und seine Wiederentdeckung (Walter Benjamin) als charakteristische Ausprägungen des Zeitgeistes zu verstehen. Im übrigen scheint die Faszination durch die Allegorie (auch wo sie sich als Mittel nicht aufdrängt) immer wieder abzuwechseln mit Mißtrauen ihr gegenüber (das sich etwa äußert, wenn eine Allegorie als Traum ausgegeben und damit «realistisch» begründet wird, vgl. Wolfgang Haubrichs, S. 243 ff.).

Die mittelalterliche Theorie und Praxis der Dingbedeutung ist formal von der barocken allegorischen und emblematischen Deutung nicht unterscheidbar; der Unterschied besteht im Anspruch (vgl. Gerd Hillen, S. 596, und das Diskussionsvotum von F. Ohly, S. 734). Der Bezug zwischen (geschöpflchem) Ding als Designans und (spirituellem) Designatum wird im Hochmittelalter als verbindlich vorgegeben aufgefaßt; durch die Deutung des Dings gelangt der im *Buch der Natur* Lesende zur Kategorie des Transzendenten. Im 16./17. Jh. bilden die Bezüge zwischen Bedeutendem und Bedeuteten ein «System des rein intramundanen Verweisens» (Ohly).

Vollends dann gerät in einer Welt, wo die Dinge entqualifiziert sind, alles

zum Material, das ein Autor souverän arrangiert, und in das er seinen Sinn willkürlich hineinprojiziert (S. 672). Die Natur wird geplündert und *ad doctrinam morum applicirt* (vgl. Urs Herzog, Deutsche Barocklyrik, München 1979, S. 131).

Wenn die Dichtung in die Not gerät, sich legitimieren zu müssen (oben § 6.3), so kann sie dies zwar tun, indem sie sich ausgibt als Allegorie, die auf eine in ihr verborgene, höhere Wahrheit verweist; aber sie tut dies um den Preis der Autonomie des Ästhetischen (H. Plett, S. 322 f.). Das Schöne (*delectare*) ist bloß noch Vehikel des Wahren (*prodesse*). Es dauert lange, bis die Literaturproduktion sich aus dieser selbstgegrabenen Grube befreien kann.

Die Ablösung des bildgebundenen Denkens durch das neuzeitliche analytisch-systematische hat Jahrhunderte gedauert. In der Reformationszeit zeigen sich die echten und scheinbaren Widersprüche und historische Ablösungsprozesse am deutlichsten. Der Lutheraner Heinrich Frey veröffentlichte 1595 ein «Biblich Thierbuch» (Nachdruck Graz 1978), in dem er die allegorischen Auslegungen der Tiere bei den Patres und anderen Autoren sammelte. Heimo Reinitzer geht (S. 370–387) der Frage nach, wie dies trotz der sattsam bekannten Ablehnung der Allegorese durch Luther denkbar sei. Zunächst sichtet er Luthers einschlägige Aussagen gründlich im Rahmen der hermeneutischen Kontroverse des 16. Jhs. (*sola scriptura vs. consensus Patrum*). Luther sieht die gleichen Gefahren der allegorischen Auslegung wie viele Hermeneutiker vor ihm: der Literalsinn muß das Fundament bilden, nur wo die Schrift eine *evidens absurditas* aufweist, darf man allegorisieren, auf eine solche Auslegung darf keine Glaubenswahrheit abgestützt werden usw. Er beseitigt die Allegorese keineswegs, er verschärft sie theologisch und schränkt den Spirituallsinn aufs Christologische ein. Der einzige Sinn, den er gelten lassen will, ist der christologische. Indem er solcherart literale und spirituelle Ebene identifiziert, schafft er eine terminologische Verwirrung. Kritik an der traditionellen Exegese nach dem mehrfachen Schriftsinn und Gebrauch der formal mit ihr identischen, christologischen Exegese stehen nebeneinander. Luther läßt übrigens Allegorese mit einem moralischen Skopus für die Unterweisung und zu erbaulichen Zwecken zu. Auch für ihn ist die Schöpfung ein Buch, in der sich Gottes Wort verbirgt. Somit konnte sich Frey bei seinem Unterfangen auf den Reformator stützen, er brauchte nur die herkömmlichen Deutungen gezielt auszuwählen und etwas antipapistische Polemik einfließen zu lassen.

PAUL MICHEL

Hottois, Gilbert: Pour une métaphilosophie du langage.

Paris: Vrin 1981. 169 p. («Pour demain.»)

Historien de la philosophie, Gilbert Hottois est surtout sensible à la pensée contemporaine. Il est l'auteur d'une exégèse intéressante de Wittgenstein: «La philosophie du langage de L. Wittgenstein» (Ed. de l'Université de Bruxelles 1976). Ce qui le préoccupe surtout, c'est le surinvestissement du langage par la philosophie contemporaine; il a déjà consacré un ouvrage à ce sujet: «L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine» (Ed. de l'Université de Bruxelles 1979). Dans son dernier livre, il revient sur ce thème, mais non plus en simple historien: il cherche les causes de «l'enfermement» de la pensée dans le langage, pour essayer de donner des voies permettant à la pensée de se dégager de cet étai du langage. Deux raisons justifieraient, selon lui, l'inflation du langage dans la pensée contemporaine: a) le rabattement de la philosophie sur le langage consisterait en un simple déplacement de référence, à cause de la mainmise des sciences sur le référentiel extralinguistique; b) la flambée langagière est une réaction à l'ébranlement de l'identité spécifique de l'homme comme le vivant essentiellement parlant. Dans ces conditions, la philosophie est une activité frappée de *secondarité*, en ce sens qu'elle porte, non pas sur les faits, mais sur la façon dont nous exprimons les faits. Rien de péjoratif à cette secondarité, l'attribut «secondaire» ne visant qu'à décrire la marginalité de la philosophie relativement aux autres discours: le philosophe ne peut prendre la parole qu'en marge du discours d'autrui. La clairvoyance de l'auteur lui fait distinguer deux sortes de secondarité: a) une secondarité *métalinguistique*, déplaçant la référence de la réalité extralinguistique au donné linguistique; elle domine la philosophie anglosaxonne; b) une secondarité *adlinguistique*, proliférant dans le sillage de la phénoménologie – herméneutique – dialectique, qui ne s'avoue pas volontiers secondaire et pour laquelle «le sens jaillit *entre* les mots»; pour elle, l'origine du sens linguistique est non référentielle.

Malgré ce louable effort de classification des courants philosophiques contemporains, il est difficile de souscrire sans autre au projet de «métaphilosophie du langage» proposé par l'auteur. S'il est possible de dépasser la secondarité métalinguistique, de refuser à la philosophie ce simple rôle d'analyse du langage, de ses structures et de son fonctionnement, autrement dit si la philosophie a encore quelque chose à dire sur les faits, il est beaucoup moins aisé de dépasser la secondarité adlinguistique. L'auteur, très à l'aise en ce qui concerne la pensée anglo-saxonne, balbutie lorsqu'il présente la phénoménologie – herméneutique – dialectique. Lorsqu'il présente, par exemple, l'herméneutique philosophique de Gadamer, il n'y voit qu'une explicitation de la tradition par le dialogue, dont le but est la cristallisation en un nouvel horizon langagier de sens; ce faisant, il méconnaît le caractère infini du dialogue, et par là toutes ses richesses et possibilités de découverte. De plus, les «choses» ou les «faits» dont il s'agit dans le dialogue herméneutique ne sont conçus par Hottois que comme des «*phénomènes de perception*», ce qui l'amène à dire que l'herméneutique est une «analyse» très différente d'une étude scientifique et d'une analyse philosophique «*d'intention authentiquement et directement référentielle*, c'est-à-dire soucieuse et sûre de découvrir des processus «réels» (p. 16). En conséquence, ce dont il s'agit dans le

dialogue herméneutique ne serait qu'une *apparence* de fait ou de chose, le fait et la chose étant vraiment découverts dans une analyse philosophique classique ou une analyse scientifique. Le problème, amorcé et non résolu – parce qu'insoluble – par l'auteur, est celui des critères d'une analyse d'intention authentiquement et directement référentielle.

JACQUES SCHOUWEY

