



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
Main Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2009

**Kunst der Vergegenwärtigung und gefährliche Präsenz: zum Verhältnis von
religiösen und weltlichen Lesekonzepten**

Schnyder, Mireille

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110217025.2.427>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-26279>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Schnyder, Mireille (2009). Kunst der Vergegenwärtigung und gefährliche Präsenz: zum Verhältnis von religiösen und weltlichen Lesekonzepten. In: Strohschneider, Peter. Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin, Germany: De Gruyter, 427-452.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110217025.2.427>

Kunst der Vergegenwärtigung und gefährliche
Präsenz
Zum Verhältnis von religiösen und weltlichen
Lesekonzepten

MIREILLE SCHNYDER

*Die Zeichenschrift blüht im Licht der Begabung
zu einer wundersamen Welt auf.
Als ein rechtes Wunder geschieht das nur,
wo Einfalt, Ehrfurcht und Glaube vorhanden sind.*¹

Dass Lektüreerlebnisse eng an religiöses Erleben gekoppelt und oft im Rückgriff auf religiöse Terminologie beschrieben werden, ist seit der Genieästhetik und dem romantischen Kunstverständnis fast topisch. Die Bücher sind „einsame Kapellen“, in denen ein „andres Sein als das rein sinnliche“ bedacht werden kann,² und „Lesen kann auch eine Form von Exerzitien sein“.³ Dass diese Sakralisierung des Lesens und diese Stilisierung des literarischen Buches zum Schrein einer Wahrheit eine Geschichte hat, die in die Vormoderne weist, soll hier aufgezeigt werden. Und es stellt sich dann auch die Frage, inwiefern der enge Literaturbegriff, wie er sich in der Literaturgeschichtsschreibung seit ihren Anfängen etabliert hat und wie er in jüngerer Zeit – nach einer relativ kurzen Phase der kritischen Erweiterung – wieder neu relevant

1 Peter Suhrkamp, „Über das Lesen (1947)“, in: ders., *Der Leser. Reden und Aufsätze*, Berlin – Frankfurt/M. 1960, S. 9–21, hier S. 11.

2 „Die Bücher sind einsame Kapellen, die der Mensch in den wild-romantischen Gegenden des Lebens auf dem höchsten und schönsten Standpunkt errichtet und auf seinen Wanderungen nicht bloß der Aussicht wegen, sondern hauptsächlich deswegen besucht, um sich in ihnen von den Zerstreuungen des Lebens zu sammeln und seine Gedanken auf ein andres Sein als das rein sinnliche zu richten.“ (Ludwig Feuerbach, „Abälard und Héloïse oder Der Schriftsteller und der Mensch“, in: ders., *Frühe Schriften, Kritiken und Reflexionen (1828–1834)*. Mit einem Vorwort zu den Gesammelten Werken Ludwig Feuerbachs von Werner Schuffenhauer, Berlin 1981 [Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, hrsg. von Werner Schuffenhauer], S. 533–638, hier S. 543 f.)

3 Suhrkamp, „Über das Lesen“ (Anm. 1), S. 14.

wird,⁴ nicht genuin mit Lesekonzepten zusammenhängt, über die sich gewisse säkulare Texte („literarische Texte“) an sakrale Texte angleichen. Literatur würde sich so weniger über die Funktion des Textes definieren lassen, als vielmehr über die quasi-religiösen Lesekonzepte, die sich mit einem spezifischen Text realisieren lassen oder nicht.

Damit verbunden ist die Frage, inwiefern es nicht gerade über diese (ursprünglich religiösen) Rezeptionsmuster und -vorstellungen zu einer Sakralisierung der aus dem religiösen Diskurs scheinbar ausgegliederten und ausdifferenzierten „Literatur“ kommen konnte. Wobei nicht hermeneutische Methoden, deren religiöse Tradition vielfältig reflektiert ist, in den Blick genommen werden, sondern die Vorstellung des physisch-psychischen Leseaktes als einer spezifischen Haltung des Lesers dem Text gegenüber.⁵

Die Lese- und Leserforschung hat sich seit einigen Jahren auch in der Mediävistik etabliert. Forschungsgeschichtlich verortet sie sich im Schnittpunkt von Alltagsgeschichte, Rezeptionstheorie, Literatursoziologie und Mediengeschichte. Entsprechend übernimmt sie methodisch-theoretisch ganz unterschiedliche Fragestellungen und Zugangsweisen. Im Rahmen des schillernden Feldes der ‚Präsenzforschungen‘ hat sich in jüngster Zeit, an die Rezeptionstheorie anknüpfend, das Interesse an der Lektüre unter imaginationstheoretischen Aspekten verstärkt.⁶

4 Vgl. z.B. Heinz Schlaffer, *Die kurze Geschichte der deutschen Literatur*, München [u.a.] 2002; Zur Diskussion um Wertung und Kanon: Renate von Heydebrand (Hrsg.), *Kanon – Macht – Kultur. Theoretische, historische und soziale Aspekte ästhetischer Kanonbildungen*, Stuttgart – Weimar 1998 (Germanistische Symposien. Berichtsbände 19); Stefan Neuhaus, *Revision des literarischen Kanons*, Göttingen 2002; Wolfgang Braungart, „Gute Texte, schlechte Texte“, in: *Mitteilungen des Deutschen Germanisten-Verbandes*, 51/2004: *Schlechte Literatur*, S. 292–303.

5 Hier wird die so scharf gezogene Grenze zwischen einer „neuen“ Literalität seit dem 18. Jahrhundert und einem vormodernen, sich über die Pragmatik definierenden Literaturbegriff durchlässig. Vgl. zu der Grenzziehung: Braungart, „Gute Texte“ (Anm. 4), S. 297.

6 Christina Lechtermann, *Berührt werden. Narrative Strategien der Präsenz in der höfischen Literatur um 1200*, Berlin 2005 (Philologische Studien und Quellen 191). Dabei wurden die Fragen nach Lektürepraxis, Lektüremethoden, Lektüרתheorien, die zuerst im Rahmen literatursoziologischer Forschungen gestellt wurden, in jüngerer Zeit von kulturanthropologischen und epistemologischen Fragestellungen ergänzt. Für Präsenzeffekte in monastischer Lektürepraxis vgl. die neueren Arbeiten von Niklaus Largier, u. a. „Präsenzeffekte. Die Animation der Sinne und die Phänomenologie der Versuchung“, in: *Poetica*, 37/2005, S. 393–412.

Das Hauptinteresse der Forschung hat sich nicht zuletzt aufgrund der Quellenlage auf die monastische und scholastische Lektürepraxis gerichtet, neben Einzelstudien zu lesenden Frauen, wobei auch hier in erster Linie im klösterlichen Umfeld.⁷ Die Forschungen beziehen sich auf Lektürepraxis (lautes, leises, kursives, intensives Lesen), Lektüreinhalte (Bibliothekskataloge, Lektürevorschriften), Materialität des Lesens (Schriftrolle, Codex, Layout, Buchformate, Text-Bild-Relationen) und Lektüremethoden (in erster Linie die Differenz von *lectio divina* und scholastischem Lesen).⁸

-
- 7 Vgl. u. a.: Gabriela Signori, „Die lesende Frau. Metapher oder Wirklichkeit? (13.–15. Jahrhundert)“, in: Marianne Heimbach-Steins (Hrsg.), *Strukturierung von Wissen und die symbolische Ordnung der Geschlechter*, Münster 2004, S. 92–119; Max Grosse, „Lectures pieuses, lectures amoureuses – Observations sur les lectrices dans la littérature française du Moyen Age“, in: Angelica Rieger/Jean-François Tonard (Hrsg.), *La lecture au féminin / Lesende Frauen. La lectrice dans la littérature française du Moyen Age au XXe siècle*, Darmstadt 1999 (Beiträge zur Romanistik 3), S. 49–76; Lesley Smith/Jane H. M. Taylor (Hrsg.), *Women and the Book. Assessing the Visual Evidence*, London – Toronto 1997; Susann El-Kholi, *Lektüre in Frauenkonventen des ostfränkisch-deutschen Reiches vom 8. Jahrhundert bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts*, Würzburg 1997; Roberta Krueger, *Women Readers and the Ideology of Gender in Old French Verse Romance*, Cambridge 1993 (Cambridge Studies in French 43).
- 8 Malcolm Parkes, „Klösterliche Lektürepraktiken im Hochmittelalter“, in: Roger Chartier/Guglielmo Cavallo (Hrsg.), *Die Welt des Lesens. Von der Schriftrolle zum Bildschirm*. Frankfurt/M. – New York 1999, S. 135–153; Jacqueline Hamesse, „Das scholastische Modell der Lektüre“, in: ebd., S. 155–180; Paul Saenger, „Lesen im Spätmittelalter“, in: ebd., S. 181–217; ders., „Silent Reading. Its Impact on Medieval Script and Society“, in: *Viator*, 13/1982, S. 367–414; ders., „Books of Hours and the Reading Habits of the Later Middle Ages“, in: Roger Chartier (Hrsg.), *The Culture of Print. Power and the Uses of Print in Early Modern Europe*. Transl. L. G. Cochrane, Princeton 1989, S. 141–173; ders., *Space Between Words. The Origins of Silent Reading*, Stanford 1997; Hermann Hauke, „Der Stellenwert des nichtliturgischen Lesens im Mönchsleben des Mittelalters“, in: Clemens M. Kasper/Klaus Schreiner (Hrsg.), *‘Viva vox’ und ‘ratio scripta’. Mündliche und schriftliche Kommunikationsformen im Mönchtum des Mittelalters*, Münster 1997 (Vita regularis 5), S. 119–134; Frank Olaf Büttner, „Mens divina liber grandis est. Zu einigen Darstellungen des Lesens in spätmittelalterlichen Handschriften“, in: *Philobiblion*, 16/1972, S. 92–126; Mary Carruthers, „Reading with Attitude, Remembering the Book“, in: Delores Warwick Frese/Katherine O’Brian O’Keefe (Hrsg.), *The Book and the Body*, Notre Dame/Ind. 1997, S. 1–33; Peter Ganz (Hrsg.), *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt*, Wiesbaden 1992 (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 5); Volker Honemann, „Der Laie als Leser“, in: Klaus Schreiner (Hrsg.), *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter: Formen, Funktio-*

Hier versuche ich nun, trotz der schwierigen Quellenlage, den Blick auf säkulare Lektüren literarischer, das heißt nicht didaktischer und nicht pragmatisch religiöser Texte zu richten mit der Frage, inwiefern das Lesekonzept, das an diese Texte herangetragen wird und von diesen Texten eingefordert, zumindest aber ermöglicht wird, sich an religiösen Lesekonzepten orientiert und es darüber zu einer „Textheiligung“⁹ kommen kann. Methodisch ist dies nicht ganz einfach. Denn während religiöse Lektürepraxis, -methodik und -theorie in zeitgenössischen Texten immer wieder reflektiert und vorgestellt ist, von den Leseanleitungen eines Augustinus, den Lektürebestimmungen der Benediktus-Regel bis zu den ausführlichen Anleitungen richtigen und fruchtbringenden Lesens im *Didascalicon* Hugos von St. Victor, auch zum ‚wissenschaftlichen‘ Lesen ausführliche und zum Teil großartige Reflexionen, Ratschläge, Regeln, Erlebnisberichte vorliegen,¹⁰ gibt es Ähnliches zum weltlich-unterhaltenden Lesen nicht.¹¹ Lediglich didaktische Texte kommen mehr oder weniger ausführlich auf das Lesen zu sprechen, auf

nen, politisch-soziale Zusammenhänge, München 1992 (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 20), S. 241–251; Yvonne Johannot, *Tourner la page. Livre, rites et symboles*, Grenoble 1994; Thomas Kock/Rita Schlusemann (Hrsg.), *Laienlektüre und Buchmarkt im späten Mittelalter*, Frankfurt/M. 1997; Richard H. Rouse, „L'évolution des attitudes envers l'autorité écrite: le développement des instruments de travail au XIIIe siècle“, in: Geneviève Hasenohr/Jean Longère (Hrsg.), *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval. Bilan des ‚Colloques d'humanisme médiéval‘*, Paris 1981, S. 115–144; Jacques Rouse/Hermann Josef Sieben, „Lectio divina et lecture spirituelle“, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Bd. 9, Paris 1976, Sp. 470–496.

- 9 Den Begriff übernehme ich von Peter Strohschneider, „Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg ‚Alexius‘“, in: Gert Melville/Hans Vorländer (Hrsg.), *Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen*, Köln [u.a.] 2002, S. 109–147.
- 10 Vgl. neben Hugo von St. Victor, *Didascalicon de Studio Legendi. Studienbuch*, übersetzt und eingeleitet von Thilo Offergeld, Freiburg/Br. [u.a.] 1997 (Fontes Christiani 27), vor allem Richard de Bury, *Philobiblon. The Text and Translation of E. C. Thomas*, hrsg. mit einem Vorwort von Michael Maclagan, Oxford 1970.
- 11 Vgl. aber: Manfred Günter Scholz, *Hören und Lesen. Studien zur primären Rezeption der Literatur im 12. und 13. Jahrhundert*, Wiesbaden 1980; Michael Curschmann, „Hören – Lesen – Sehen. Buch und Schriftlichkeit im Selbstverständnis der volkssprachlichen literarischen Kultur Deutschlands um 1200“, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 106/1984, S. 218–257; Dennis H. Green, *Medieval Listening and Reading. The primary reception of German literature 800–1300*, Cambridge 1994.

Vorteile und Gefahren desselben und geben Anweisungen, was von den weltlichen Texten zu lesen ist und was nicht. Die dort zu findenden expliziten Lesevorschriften und Lektüeranleitungen jedoch reduzieren das Lesen auf einen erziehungspragmatischen Umgang mit Literatur. Sie haben entsprechend im Rahmen kulturgeschichtlicher Untersuchungen Beachtung gefunden, haben aber auch das Verständnis der mittelalterlichen Literatur als im Rahmen der Didaxe zu sehender Texte nachhaltig geprägt.¹² Das in diesen Texten vermittelte Lesekonzept für weltliche Literatur lehnt sich stärker an homiletische Vorstellungen einer Wahrheitsvermittlung an (*exempla, integumentum*) als an Konzepte intensiver Lektüre, wie sie unter anderem in der *lectio divina* realisiert sind.¹³ Es handelt sich um eine Instrumentalisierung literarischer Texte für die *hove-zucht*, damit aber auch um eine Negierung und Ausschließung von anderen in ihnen angelegten Lesemöglichkeiten.

Diese anderen Lesekonzepte, komplexer und schwieriger beschreibbar, sind für die weltlichen Texte nur implizit fassbar, da, wo Lektüreszenen thematisiert werden, da, wo der Lesevorgang selber zur Sprache gebracht wird, da, wo das Publikum (auch als Lesepublikum) konstituiert wird, oder da, wo der Erzähler selber sich als Leser ins Spiel bringt.¹⁴ Es sind Szenen, die in erster Linie Illustrationsmaterial für literatursoziologische Thesen lieferten und in einem allgemeineren Rahmen, vor allem unter dem Aspekt des Erzählens und dessen Ver-

12 Klaus Düwel, „Lesestoff für junge Adlige. Lektüreeempfehlungen in einer Tugendlehre des 13. Jahrhunderts“, in: *Fabula*, 32/1991, S. 67–93; Horst Wenzel, „zucht und ère. Höfische Erziehung im ‚Welschen Gast‘ des Thomasin von Zerclaere (1215)“, in: Alain Montandon (Hrsg.), *Über die deutsche Höflichkeit. Entwicklung der Kommunikationsvorstellungen in den deutschsprachigen Ländern*, Bern – Frankfurt/M. 1991, S. 21–42.

13 Auf diese entscheidende Differenz der Textgattungen und ihres Anspruchs weist auch von Moos hin, wenn er sozusagen von der anderen Seite her die Frage nach dem Literarischen stellt: Peter von Moos, „Was galt im lateinischen Mittelalter als das Literarische an der Literatur? Eine theologisch-rhetorische Antwort des 12. Jahrhunderts“, in: Joachim Heinze (Hrsg.), *Literarische Interessenbildung im Mittelalter. DFG-Symposium 1991*, Stuttgart 1993 (Germanistische Symposien. Berichtsbände 14), S. 431–451, hier S. 451.

14 Rhetorische Strategien der Leserlenkung und Konstituierung einer bestimmten Leserhaltung (Rezipientenhaltung) in Beschreibungen z.B., sollen hier aus methodischen Gründen vorerst nicht Thema sein. Vgl. dazu die Analysen bei Lechtermann, *Berührt werden* (Anm. 6).

ortung in höfischen Interaktions- und Kommunikationsmustern, gesehen wurden.¹⁵

Im Folgenden soll anhand von solchen Lese-Szenen, Lese-Reflexionen und Lese-Handlungen die kulturelle Praxis des Lesens in den Blick genommen werden. Da sich diese Praxis im religiösen Kontext zu einer raffinierten Form der Selbstkonstituierung und Wahrheitssuche entwickelt hat, wird zuvor in skizzenhafter Schematik auf einige Aspekte religiösen Lesens hingewiesen, die für die Analyse weltlicher Leseszenen relevant sind.¹⁶

I. Religiöses Lesen

Religiöse Lektürekonzepte und -methoden zielen alle in der einen oder anderen Art auf eine Realisierung, eine Vergegenwärtigung des Geschriebenen. Die dabei verfolgten Strategien kann man unter die Begriffe ‚Mimesis‘ und ‚Inkarnation‘ einerseits, ‚Wahrheitserkenntnis‘ und ‚Aufmerksamkeit‘ (*attentio*) andererseits fassen;¹⁷ wobei Wahrheits-Er-

15 Vgl. den Sammelband von Ludger Lieb/Stephan Müller (Hrsg.), *Situationen des Erzählens. Aspekte narrativer Praxis im Mittelalter*, Berlin – New York 2002 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 20); Manfred Kern, „Iwein liest ‚Laudine‘. Literaturerlebnisse und die ‚Schule der Rezeption‘ im höfischen Roman“, in: Matthias Meyer/Hans-Jochen Schiewer (Hrsg.), *Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens*, Tübingen 2002, S. 385–414; Adrian Stevens, „Memory, reading and the renewal of love: on the poetics of invention in Gottfried’s *Tristan*“, in: Volker Honemann [u.a.] (Hrsg.), *German narrative literature of the twelfth and thirteenth centuries. Studies presented to Roy Wisbey*, Tübingen 1994, S. 319–335.

16 Dass die gleichen Szenen sowohl für Fragen nach einer Pragmatik und Performanz des Erzählens wie für Fragen nach Lesekonzepten herangezogen werden können, zeigt deutlich die Schwierigkeit, literarische Texte des Mittelalters in ihrer Rezeptionssituation medial zu bestimmen. Vgl. dazu auch die grundlegenden Überlegungen von Dieter Kartschoke, „Erzählen im Alltag – Erzählen als Ritual – Erzählen als Literatur“, in: Lieb/ Müller (Hrsg.), *Situationen* (Anm. 15), S. 21–39, hier S. 22 f. und S. 35–39.

17 Zur mimetischen Lektüre vgl. u. a. Jean Leclercq, *L’amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen-Age*, Paris 1990. Zum hier gebrauchten *attentio*-Begriff vgl. Peter von Moos, „*Attentio est quaedam sollicitudo*. Die religiöse, ethische und politische Dimension der Aufmerksamkeit im Mittelalter“, in: Aleida Assmann/Jan Assmann (Hrsg.), *Aufmerksamkeiten*, München 2001 (Archäologie der literarischen Kommunikation 7), S. 91–127; Zur inkarnierenden Lektüre: Klaus Schreiner, „Marienverehrung, Lesekultur,

kenntnis ein die Zeichenhaftigkeit des Textes auflösendes Wahrnehmen meint, über das eine neue Erkenntnisqualität möglich wird, während *attentio* – eng damit verbunden – die totale Hingabe der Geistes- und Sinneskräfte an den Text bezeichnet, was zu einer Konzentration führt, in deren gebündelter Energie auch eine Realisierung und Konstituierung des Ichs erfolgt. ‚Mimesis‘ und ‚Inkarnation‘ suchen in je eigener Art eine Verkörperlichung des Geschriebenen. Wahrheits-Erkenntnis und *attentio* dagegen zielen je auf eine Abstrahierung und Loslösung aus dem Handlungsrahmen einerseits sowie andererseits auf eine Erkenntnis, die die an Zeichenhaftigkeit und Medialität gebundenen Wahrnehmungsmöglichkeiten negierend übersteigt.¹⁸

Was die Praxis der Lektüre betrifft, ist zu unterscheiden zwischen lautem und leisem Lesen, in erster Linie zwischen Vorlesen und stiller Lektüre des Einzelnen (*legere sibi, tacite legere*).¹⁹ Die für die Frage nach dem Lesekonzept relevanten Unterschiede lassen sich folgendermaßen skizzieren: Über den vorgelesenen Text konstituiert sich ein Raum, in dem sich die darin anwesenden Körper zu einer Hörer-Gemeinschaft zusammenschließen. So hat Vorlesen auch immer den Charakter einer Inszenierung, in religiösem Kontext auch des Ritualen.²⁰ Durch die Lautfolge des gesprochenen Wortes sowie die Kontinuität der Erzählung und Logik des Gehörs ist der Raum der Lektüre durch eine lineare

Schriftlichkeit. Bildungs- und frömmigkeitsgeschichtliche Studien zur Darstellung von ‚Mariä Verkündigung‘“, in: *Frühmittelalterliche Studien*, 24/1990. S. 314–368. In jüngster Zeit hat Niklaus Largier in verschiedenen Studien Praktiken meditativer Lektüre im Sinne einer sinnlich intensivierten Rezeption dargestellt und dabei die rhetorische Komponente sehr deutlich gemacht. Vgl. u. a. Largier, „Präsenzeffekte“ (Anm. 6); ders., „Rhetorik des Begehrens. Die ‚Unterscheidung der Geister‘ als Paradigma mittelalterlicher Subjektivität“, in: Martin Baisch [u. a.] (Hrsg.), *Inszenierungen von Subjektivität in der Literatur des Mittelalters*, Königstein/Ts. 2005, S. 249–270.

- 18 Inwiefern diese Negation eher eine „Übertragung“ ist im Sinne einer „Technik virtueller Transformation der Sinneserfahrung“ macht Largier, „Präsenzeffekte“ (Anm. 6) deutlich.
- 19 Zu dieser Thematik vgl. Malcolm Beckwith Parkes, *Pause and Effect. An Introduction to the History of Punctuation in the West*, Aldershot 1992; Ursula Schaefer, *Vokalität. Altenglische Dichtung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit*, Tübingen 1992 (ScriptOralia 39); Josef Balogh, „‚Voces paginarum‘. Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens“, in: *Philologus*, 82/1927, S. 84–199 und S. 202–240.
- 20 Zu Momenten der Anknüpfung an ritualistische Inszenierungen in der Einzellectüre vgl. Mireille Schnyder, „Initiationsriten am Anfang des Buches“, in: Corina Caduff/Joanna Pfaff (Hrsg.), *Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe*, Berlin 1999, S. 191–218.

Zeitstruktur geprägt. Im Gegensatz dazu löst der leise gelesene Text den Raum um den Lesenden auf und konstituiert primär über die visuelle Wahrnehmung des Geschriebenen einen Textraum, in dem sich der Körper des Lesenden aus dem Kontext der Gesellschaft löst. Und über die durch die Logik des Auges ermöglichte Simultaneität kann die lineare Zeit durchkreuzt werden.

Während sich im Akt des Vorlesens der geschriebene Text in einer Stimme verkörpert und darüber eine physische Berührung des Zuhörers durch das Gelesene im Ohr möglich wird,²¹ hält die im Visuellen geschlossene Lektüre einerseits Distanz, indem der gelesene Text zum Objekt wird, wird aber gerade darüber andererseits die physische Präsenz der Schrift über das Taktile erfahrbar. Und durch die Wiederholung, die selbstbestimmte Unterbrechung, die punktuelle Lektüre, wird gleichzeitig eine (meditative) Intensivierung möglich.

Der vorgelesene Text, der in der Regel sorgfältig und situationsbezogen ausgewählt ist, situiert das Ich des Zuhörers in einem Kollektiv und konstituiert es auf dieses hin. Dagegen ist der Einzelleser in eine direkte Konfrontation mit dem von ihm mehr oder weniger frei wählbaren Text gestellt,²² die ihm nicht nur den Dialog, sondern auch die vollkommene Hingabe, die gern erotisch konnotiert wird, ermöglicht.²³ Anders als das sich über das Kollektiv identifizierende Ich, bleibt in der Konstituierung des Leser-Ichs durch den Text in der Einzellektüre auch immer das Moment des Gegenüber-Seins bewahrt, in dem die übersteigende Negierung des Ichs im Akt des Lesens zur Selbst-Reflexion werden kann.

Instrumentelles Lesen

Als „prophetisches Lesen“ bezeichnet Hugo von Sankt Victor das Vorlesen des vom Bischof durch ein Ritual eingesetzten Lectors in der Kirche. Sein Amt verlangt eine vollkommene Disziplinierung des ei-

21 Zur Vorstellung der physischen Übertragung des Klangs vgl. Mireille Schnyder, *Topographie des Schweigens. Untersuchungen zum deutschen höfischen Roman um 1200*, Göttingen 2003, S. 50; Lechtermann, *Berührt werden* (Anm. 6), S. 78 f.

22 Ein schönes Beispiel dafür findet sich am Anfang des *Livre de la cité des Dames*: Christine de Pisan, *Livre de la cité des Dames. A critical edition*, hrsg. von Maureen Cheney Curnow, Nashville/Tenn. 1975.

23 Zur erotischen Konnotation und Parallelisierung vgl. von Moos, „Attentio“ (Anm. 17), letztlich aber auch die Liebessprache der Mystik.

genen Körpers und der eigenen Sprache: Er darf keine Geste zu viel machen, weder im Körper noch in der Stimme (*vox lectoris auribus et cordi consulere debet, non oculis*) und muss so ausgebildet sein, dass er den vorzutragenden Text korrekt artikulieren und gliedern kann.²⁴ Dadurch wird er zu einem Instrument, mit dem die göttliche Rede unverfälscht wiederholt werden kann (*estote Verbi Dei relatores*). Das bedingt aber einen Körper, der bis zu einem gewissen Grad dem sich in ihm ver-stimmlichenden Text adäquat ist. Als Vorbild für dieses Amt wird denn auch Christus selber gesehen, wie er vor einer Versammlung aus Jesaia vorliest (Lk 4,18). Daraus soll erkannt werden, dass diejenigen, die Gottes Wort vorlesen, in geistiger Anmut glänzen müssen.²⁵ So sind neben der notwendigen grammatischen Ausbildung ein tadelloser Lebenswandel sowie Glaubensstärke die Voraussetzungen dafür, dass man durch den Bischof überhaupt für dieses Amt ausgewählt werden kann.

Ähnlich sind auch die Anforderungen an den Vorleser bei Tisch, wie sie sich in der Regel des Hl. Benedikt finden.²⁶ Er soll zwar dem Gelesenen die Stimme leihen, darüber aber sich selber negieren. Damit dies gelingt, muss rituell durch das Kollektiv die Gefahr der *superbia* für den aus der Gemeinschaft herausgehobenen Lector gebannt werden. Deshalb bittet der Lector die Gemeinschaft für ihn zu beten, dass der Geist der Überheblichkeit von ihm ferngehalten werde. Dazu stimmt er den dreimal wiederholten Psalmvers an, *Domine, labia mea aperies et os meum annuntiabit laudem tuam*, und bietet so seinen Körper (*os meum*) Gott als Instrument an (*labia mea aperies*).

Inkarnierendes Lesen

Im religiösen Kontext ist es die intensive, in die *meditatio* führende Lektüre, die sich die Worte einverleibt, sie wiederkäuend zu einem Teil des Selbst macht. Grundbild dieser Art der Lektüre, in der sich das Wort im Lesenden verfleischlicht und einnistet, ist einerseits der das Buch verschlingende Prophet Ezechiel, andererseits aber, und hier in einer

24 Hugo von St. Victor, *De sacramentis*. 2. Buch, 3. Teil, Kap. VII, in: *PL* 176, Sp. 424B–D.

25 *Ex quo lectoribus intelligi datur, quod gratia spirituali clarere debent, qui populo verbum Dei annuntiant* (ebd., 424 D).

26 Benedikt von Nursia, *Regula Benedicti, Die Benediktusregel*, hrsg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz, Beuron 1992, Kap. 38. Vgl. dazu auch: Hauke, „Der Stellenwert“ (Anm. 8), S. 126–129.

eindringlicheren, den Körper noch stärker verändernden Form, Mariae Empfängnis.²⁷

Inkarnierende Lektüre heißt, dass sich im Akt des Lesens das Gelesene im eigenen Körper manifestiert. Wobei dieser gerade nicht zum Instrument des Textes wird und auf die Funktion des Sprachrohrs reduziert werden soll, sondern zu einem Tresor des heiligen Wortes, das in der Schweigsamkeit verwahrt, den Körper selber durchdringend verändert und über die Manifestationen im Physischen sich erst in der Gemeinschaft artikuliert.²⁸ Dies kann sowohl im Sinne einer mimetischen Pragmatik geschehen, dass sich die eigene Handlungspraxis nach der über den Text verinnerlichten Wahrheit richtet, oder als sich auf die im Text vermittelte Wahrheit hin verändernde Physis des Lesers oder der Leserin.

Dieses Konzept einer physischen Aufnahme des Gelesenen manifestiert sich nicht zuletzt in der reichen Speisemetaphorik, die sich in Reflexionen zur meditativen Lektüre findet. Nicht nur die als *ruminatio* bezeichnete Methode der wiederholenden Artikulation einer Textstelle, sondern auch die Rede vom „Gaumen des Herzens“ oder „Mund des Herzens“, über die der Geschmack des Gelesenen wahrgenommen wird, weisen auf ein Konzept der Textaneignung hin, das die Lektüre in Analogie zur physischen Stärkung des Körpers durch Nahrung sieht.

Bei der monastischen Tischlesung sollen die Zuhörer das vom Vorleser unverändert weitergegebene Wort so aufnehmen, dass es sie neben der leiblichen Nahrung als geistige Nahrung stärkt. Es ist ein meditatives Aneignen des Textes, das sowohl auf eine Umsetzung im Handeln, als auch auf eine Stärkung der Tugenden und des Glaubens, auf innere Erbauung, zielt.²⁹ Dabei steht der Text nicht zur Diskussion, was das Verbot von Fragen deutlich macht, sondern es geht in erster

27 Vgl. dazu u. a. Bernhard von Clairvaux, „In laudibus virginis matris“, in: ders., *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, Bd. 4, hrsg. von Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1993, IV,11 (S. 56–59). Zur lesenden Maria vgl. Klaus Schreiner, *Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin*, München 1994; ders., „Marienverehrung“ (Anm. 17).

28 Extremes Bild für diese Art inkorporierender Lektüren sind im religiösen Bereich die Herzensinschriften. Vgl. dazu u. a. Heinrich Seuse, „Seuses Leben“, in: ders., *Deutsche Schriften*, hrsg. von Karl Bihlmeyer, Stuttgart 1907, S. 7–195, hier Kap. 3 f., S. 11–17. Wobei in dieser Darstellung sehr deutlich wird, wie erotisches und geistliches Begehren in der den ganzen Körper erfassenden aufmerksamen Hinwendung zum Gehörten/dem Text ineinander fallen.

29 Zum Inhalt monastischer Tischlesungen vgl. Hauke, „Der Stellenwert“ (Anm. 8), S. 128 f.

Linie um eine noch nicht in die Reflexion gebrochene Einverleibung des Wortlauts, die die ganze Aufmerksamkeit verlangt, weshalb auch eine vollkommene Stille gefordert ist, durch die der vorgelesene Wortlaut geschützt wird: *Et summum fiat silentium, ut nullius musitatio vel vox nisi solius legentis ibi audiatur.*³⁰

Gefahren des Lesens

Ist im Konzept der inkarnierenden Lektüre der Körper zum Mittel und Objekt eines Lesens geworden, das über die Aneignung des Gelesenen eine Veränderung des Lesers in seiner physisch-affektiven Präsenz bewirkt, kann im Vorgang der Lektüre auch eine Gefährdung der körperlichen Integrität des Lesers liegen. Denn ihre direkte Beeinflussung des Körpers kann im moralischen wie ethischen Sinn, abhängig von der Kompetenz des Verstehens, den Körper zum Guten oder Schlechten deformieren. Das Augenmerk richtet sich entsprechend auf die Adäquatheit der Lektüre, wobei nicht nur die Fähigkeiten des Lesers, sondern auch Zeit und Raum in Betracht gezogen werden. So gilt die Lektüre in den Abendstunden als besonders heikel, da zu dieser Zeit, vor der nächtlichen Stille und Einkehr in sich selbst, das Gelesene stärker auf die *memoria* und *imaginatio* wirkt als bei der Lektüre mitten im Tagesablauf.³¹

Explizit wird in Bezug auf die abendliche Lektüre vor gewissen biblischen Büchern des Alten Testaments gewarnt.³² Denn wird die *imaginatio* stimuliert, ohne dass sie durch den Verstand zur Reflexion geleitet wird, findet der Körper des Lesers nicht aus einer physischen, rein sinnlichen Einbildung heraus. Dabei ist es nicht der Inhalt der Bücher, der gefährdet, sondern die Schwäche einzelner Zuhörer, die das Gelesene nicht adäquat aufnehmen können.³³ Es sind Texte, die der Erläuterung bedürfen und einen nicht entsprechend erudierten und

30 *Regula Benedicti* (Anm. 26), Kap. 38,5.

31 *Et nocte magis quam interdium maturius excitari memoriam manifestum est, cum et late silentium iuuat, nec foras a sensibus auocatur intentio* (Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii liber IX*, hrsg. von Lucio Cristante, Padova 1987 [Medioevo e Umanesimo 64], V. 539 [S. 269,20–23]).

32 *Regula Benedicti* (Anm. 26), Kap. 42,3–4.

33 [...] *et legat unum collationes vel vitas patrum aut certe aliud, quod aedificet audientes, | non autem eptaticum aut regum, quia infirmis intellectibus non erit utile illa hora hanc scripturam audire; aliis vero horis legantur* (ebd., Kap. 42,3–4).

vorbereiteten Geist im Verständnis regelrecht auf der Strecke lassen.³⁴ Die Warnung Hugos von St. Victor, biblische Geschichten nicht zur Unterhaltung als Wundergeschichten zu lesen und darüber deren Wahrheitsgehalt zu vergessen, zielt auf dasselbe Problem: ohne Erkenntnis der im Text verhüllten Wahrheit, sind auch heilige Texte durchaus gefährlich.³⁵

Die Gefahr der Lektüre nimmt zu, wenn sich der Leser nicht in einem durch einen ausgewählten Text konstituierten Kollektiv und Raum befindet, sondern allein für sich liest (*legere sibi*).³⁶ Im Kloster findet diese Art der Lektüre an verschiedenen Orten statt, unter anderem auch auf dem eigenen Bett. Die Zeiten dafür sowie der Inhalt der Lektüre sind mehr oder weniger genau bestimmt; und doch braucht dieses Lesen Aufsicht.

Lässt sich das Objekt der Lektüre relativ einfach kontrollieren, indem die Bücher nicht frei verfügbar sind, sondern je einzeln herausgegeben werden, ist das eigentliche Lesen schwieriger zu beaufsichtigen. Denn die Lenkung der *imaginatio*, die meditative Arbeit des Lesens, entzieht sich dem Blick von außen.³⁷ Es besteht immer die Gefahr der fehlenden oder falschen Aufmerksamkeit und damit eines nicht auf die Wahrheit des Textes hinführenden Verstehens, in dem die imaginative Wahrnehmung des Gelesenen in einem „fleischlichen“ Nachvollzug stecken bleibt.³⁸

II. Weltliches Lesen

Wenn im Folgenden nun Thematisierungen des Lesens in weltlicher Literatur in den Blick genommen werden, gilt die Aufmerksamkeit den darin aufgerufenen religiösen Lesekonzepten und deren Auswirkung auf das Verständnis des literarisch-säkularen Textes.

34 So spricht Augustinus in Bezug auf das Verständnis der Hl. Schrift von einer „fleischlichen Lektüre“, die sich da einstellt, wo figürliche Rede eigentlich verstanden wird: *Nam in principio cavendum est ne figuratam locutionem ad litteram accipias. [...] Cum enim figuratae dictum sic accipitur, tanquam proprie dictum sit, carnaliter sapitur* (Augustinus, *De doctrina Christiana*, III, V. 9, [PL 34,16–121]).

35 Hugo von St. Victor, *Didascalicon* (Anm. 10), 5. Buch, Kap. 10.

36 *Regula Benedicti* (Anm. 26), Kap. 48.

37 Es sind ähnliche Kontrollprobleme wie sie sich durch das Schweigegebot ergeben. Vgl. dazu Schnyder, *Topographie* (Anm. 21), S. 138 f.

38 Jean Leclercq, *L'amour des lettres* (Anm. 17), S. 74 f.

Vorlesen

wunsch leben:
Konstituierung des Raums

Auch wenn es vielleicht etwas abgegriffen ist, beginne ich meine Beobachtungen zum weltlichen Lesen mit Hartmanns *Iwein*-Prolog.³⁹ Da heißt es nach der Beschreibung des alle bisherigen und künftigen Hoffeste übertreffenden Pfingstfestes von Artus:

*mich jâmert wærlîchen,
unde hulfez iht, ich woldez clagen,
daz nû bî unsem tagen
selch vreude niemer werden mac,
der man ze den zîten pflac.
doch müezen wir ouch nû genesen.
ichn wolde dô niht sîn gewesen,
daz ich nû niht emwære,
dâ uns noch mit ir mære
sô rehte wol wesen sol:
dâ tâten in diu werc vil wol.
(V. 48–58)*

In unserem Zusammenhang interessiert die Opposition von Werk und Wort, die hier aufgetan wird, um aber gleich – im Blick auf die Auswirkung in der gelebten Situation, im *hic et nunc* der Lektüre – negiert zu werden. Denn über das Wort kann ein Wohlsein erreicht werden, das dem Wohlsein, wie es sich über das reale Erleben einstellte, äquivalent ist, ja dieses ersetzt. Die in ihrer Einmaligkeit schon je aus der Zeit gefallene höchste Freude der Artusgesellschaft (weder vorher noch nachher ist sie je wieder erreicht, V. 35–37), kann über das erzählende Wort im Moment der Lektüre wieder realisiert werden. Darüber wird nicht nur der zeitenthobene absolute Moment des arturischen Pfingstfestes in die Gegenwart geholt, sondern diese auch in einem „heilsamen“ Akt der mimetischen Lektüre aus der heillosen, beklagenswerten Zeit gehoben: *doch müezen wir ouch nû genesen* (V. 53).⁴⁰ Dieser Vorgang

39 Hartmann von Aue, *Iwein*, hrsg. und übersetzt von Volker Mertens, Frankfurt/M. 2004 (Bibliothek des Mittelalters 6). Ich zitiere nach dieser Ausgabe.

40 Damit ist natürlich auch der Topos der therapeutischen Lektüre zitiert, das *senften swærer stunde*, wie es in unzähligen Prologen der weltlichen Literatur sich findet. Vgl. dazu u. a. Hubert Herkommer, „Das Buch als Arznei. Von den therapeutischen Wirkungen der Literatur“, in: Henriette Herwig/Irmgard Witz/Stefan Bodo Würffel (Hrsg.), *Lese-Zeichen. Semiotik und Hermeneutik in*

vollzieht sich im durch das Gelesene geschaffenen Raum des arturischen Festes, an dessen Freude die Leser/Zuhörer durch einen affektiven Nachvollzug teilhaben, die sich so zu einer Festgemeinschaft konstituieren.

Indem das Geschilderte nun aber als *wunsch leben* (V. 44) beschrieben ist, löst es sich aus jeder Tatsächlichkeit und wird zum imaginierten Wunschobjekt, dem ewig Begehrten. Entsprechend kann sich die damalige *vreude* im Kollektiv der Zuhörer verkörpern, die sich so als exklusive Gruppe von einer Zeit und einem Umfeld abgrenzen, wo solche Freude an sich nicht mehr zu finden ist (V. 49–52).⁴¹ Damit geht es um einen performativen Akt des Sprechens, der sich im Vorlesen vollzieht und das Erzählte (*ir mære*) affektiv erlebbar macht, also nicht (nur) um eine handlungsbezogene Nachahmung, sondern ein regelrechtes Anverwandeln einer Erlebniswelt.⁴² Ist aber das *wunsch leben* des arturischen Festes als Lohn gesehen für die ethisch-moralisch ausgezeichneten Ritter (*ouch wart in dâ ze lône gegeben | in allen wîs ein wunsch leben*, V. 43 f.), wird das sich über die Lektüre konstituierende Wohlsein implizit auch zum Lohn für entsprechend gute Leser/Hörer.

Am Anfang des *Iwein* wird Artus als Exempel-Figur eingeführt: *des gît gewisse lère | künec Artús der guote* (V. 4 f.). Damit wird ein didaktisch-mimetisches Lektürekonzepth erinnert, wie es sich unter anderem in der Legende findet.⁴³ Die handlungsbezogene mimetische Lektüre dieses

Raum und Zeit. Festschrift für Peter Rusterholz, Tübingen – Basel 1999, S. 87–111.

- 41 Die hier inszenierte Exklusivität des Lese- und Erzählraums, als eines sowohl temporal wie lokal aus dem Umfeld herausgehobenen Bezirks, betonen auch Lieb und Müller in ihrer Analyse von Situationen höfischen Erzählens: Ludger Lieb/Stephan Müller, „Situationen literarischen Erzählens. Systematische Skizzen am Beispiel von ‚Kaiserchronik‘ und Konrad Flecks ‚Flore und Blanscheflur‘“, in: *Wolfram-Studien*, 18/2004: *Erzähltechnik und Erzählstrategien in der deutschen Literatur des Mittelalters*, S. 33–57, hier 50 f.
- 42 Diese Art der Teilhabe nun aber, die Mimesis, ist die in der religiösen Lektüre geforderte affektive Nachahmung Christi. Sie ist es, die über die *imaginatio* den Körper erfasst und entsprechend die Wahrnehmung beeinflusst. Vgl. dazu Hauke, „Der Stellenwert“ (Anm. 8), S. 123; Leclercq, *L'amour des lettres* (Anm. 17), S. 22 f.
- 43 Bei Thomasin von Zerclære wird die Literatur als Didaxe zitiert, wird die Lektüre zum Ort der Erziehung im Sinne des Kennenlernens von Vor-Bildern. Damit erfüllt sie den Zweck der Exempla. Entsprechend ist sie da gefährlich, wo ein negatives Exemplum zu wenig deutlich als solches gekennzeichnet ist – ein rein inhaltliches Phänomen. Vgl. dazu u.a. Wenzel, „zuht und êre“ (Anm. 12); Düwel, „Lesestoff“ (Anm. 12); Christoph Huber, „Höfischer Roman als

weltlichen Textes führt diesem Konzept gemäß auch zu einer Absicherung der eigenen Ehre:

*er ist lasterlicher schame
iemer vil gar erwert,
der noch nâch sinem site vert.
(V. 18–20)*

Im Moment aber, wo das Wort an die Stelle des Werks tritt, die Erzählung die Handlung ersetzt und das kollektiv imaginierte Wunsch-Leben zum Erlebnisraum der Rezipienten der Geschichte wird, wird dieses Lektürekonzept in seiner pragmatischen Konsequenz in Frage gestellt. Dass es trotzdem so prominent am Anfang des *Iwein*, der sich weder als heiliger noch von Gott inspirierter Text darstellt, zitiert wird, mag ein Versuch sein, dieses weltlich-höfische Erzählen zu legitimieren, das von den Rezipienten eine Aufmerksamkeit und reflektierende Hingabe verlangt, wie dies sonst nur von religiösen Texten bekannt ist.

Das aufmerksame Lesen, in dem sich über das für diese Art der Lektüre konstitutive Begehren eine affektive Teilhabe einstellt, ist auch das Lesen, über das ein eigener, unvergleichlicher und letztlich zeitloser Raum als Raum der Lektüre konstituiert wird, der explizit aus der gegenwärtigen Handlungswelt ausgeschlossen ist.

des der wunsch an wîbe gert:
Der höfische Körper des Textes

Die Inszenierung des gelesenen Wortes im Raum und in einer Gesellschaft ist in kleinem Rahmen auch in der Leseszene auf der Burg zum Schlimmen Abenteuer gegeben, da, wo Iwein seine Schluss-*âventiure* zu bestehen hat.⁴⁴ In einem großen Baumgarten findet Iwein das schönste alte Paar, das man sich denken kann. Der Mann liegt auf einem Bett, die Frau sitzt vor ihm. Zum Zeitvertreib liest ihnen ein Mädchen aus einem französischen Buch vor:

*unde vor in beiden saz ein magt,
diu vil wol, ist mir gesagt,
wâlsch lesen kunde:
diu kurzte in die stunde.
ouch mohte si ein lachen*

Integumentum? Das Votum Thomasins von Zerclaere“, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 115/1986, S. 79–100.

44 Zu dieser Leseszene vgl. auch Kern, „Iwein liest ‚Laudine‘“ (Anm. 15), S. 395–397.

*lîhte an in gemachen:
 ez dûhte si guot swaz si las,
 wande si ir beider tohter was.
 ez ist reht daz man si kræne
 diu zuht unde schæne,
 hôhe geburt unde jugent,
 gewîzzen unde ganze tugent,
 kiusche und wîse rede hât.
 daz was an ir, unde gar der rât
 des der wunsch an wîbe gert.
 ir lesen was et dâ vil wert.
 (V. 6455–6470)*

Hier fällt auf, dass der gelesene Text vollkommen verschwindet hinter der Gestalt der Lesenden, die über ihre höfischen Tugenden beschrieben wird, zu denen die äußerliche Schönheit als Ausdruck ihrer Vollkommenheit gehört. Damit wird sie zur perfekten Leserin. Als vorbildlich höfische Gestalt ist sie die adäquate Vermittlerin des höfischen Textes.⁴⁵ Sie erfüllt situationsbezogen die Anforderungen, die im religiösen Umfeld an den Vorleser gestellt werden: sind es dort Vorbildlichkeit im Lebenswandel und im Glauben sowie Fähigkeit zur fehlerlosen Lektüre, sind es hier hohe Geburt, Jugend, Verständigkeit und vollkommene Tugend, Keuschheit und Beredsamkeit, neben Schönheit und Erziehung. Der perfekte, durch Lesekompetenz noch überhöhte höfische Frauenkörper ist nicht nur adäquates Gefäß für die Realisierung eines aus der Fremde stammenden Textes, sondern dieser Text erhält seine Qualität erst über die Lesende. In ihr erfährt der gelesene Text eine Verkörperung, über die sich sein Wert erst definiert.

Anders als in der religiösen Lektüre, wo der Vorleser lediglich Sprachrohr des Textes sein soll, nicht für die Augen, sondern nur für die Ohren und Herzen, ist hier eine Leserin gezeichnet, die auch über eine affektive Wirkung zur perfekten Leserin wird. Sie evoziert verschiedene Arten der Liebe, über deren Wirkung der durch sie gelesene Text seine

45 Zur Verkörperung der Geschichte in der Vorleserin oder Erzählerin vgl. auch die Inszenierung der Geschichte von Flore und Blanschefleur bei Konrad Fleck, wo sich die Erzählung in der schönsten und redegewandtesten Frau (aus einem fremdem Land) verkörpert, die damit zum Äquivalent des Textes wird. Ihr Körper tritt an die Stelle des Verweises auf die Buchquelle, wie sie in der französischen Vorlage noch als Anfang der tradierten Geschichte angeführt wird. Vgl. dazu Ludger Lieb, „Essen und Erzählen. Zum Verhältnis zweier höfischer Interaktionsformen“, in: ders./Müller (Hrsg.), *Situationen* (Anm. 41), S. 41–67, hier S. 55.

Qualität erhält. Einerseits ist es die Elternliebe, die bewirkt, dass die zwei Alten gut dünkt, was immer sie liest (*ez dühte si guot swaz si las*, V. 6461), andererseits ist es die Begehrensspannung, die sich auf sie, als Verkörperung aller Wünsche, richtet, die *ir lesen* wertvoll macht. So, wie sich die affektive Aneignung der arturischen Festfreude ganz eigentlich im *wunsch* ereignet hat, ist es hier die allen Wünschen entsprechende, begehrenswerte Leserin, über die das Gelesene *et dá vil wert* wird (V. 6470).

Über dieses perfekte, dem Wunsch entsprechende und so die Aufmerksamkeit bindende Lesen, kommt es zu einer Realisierung des Textes im Raum der Lektüre. Dass hier ein höfischer, französischer Text gelesen wird, assoziiert die *âventiure*-Erzählung, wie sie sich im Artusroman findet und den Rahmen dieser Leseszene bildet. Im innersten Kern der *âventiure* von Iwein vollzieht sich die Lektüre einer *âventiure*, als Moment eines Handlungsstillstands und einer höfischen Unterhaltungsfreude. Im Augenblick aber, wo der Protagonist einer solchen Erzählung auf den Plan tritt und dieser Szene ansichtig wird, bricht die Lektüre ab und realisiert sich das Gelesene.⁴⁶ Auffallend ist, dass der Text Iweins Blick auf diese Leseszene ausspart. Sein Blick bleibt im Baumgarten stecken. Dafür macht sich der Erzähler Gedanken über das Gesehene (V. 6450, 6456). Iwein kommt erst wieder ins Spiel, als ihn die Leserin und ihr Publikum entdecken und ihm entgegengehen (V. 6471). Diese Szene wird so aus ihrer scheinbar intradiegetischen Situierung in eine extradiegetische Position gehoben. Im Herz der *âventiure*-Handlung, im Kern der Diegese, wird die Lektüre ebendieser *âventiure* thematisiert, als Moment einer durch den Liebesaffekt gesteigerten Aufmerksamkeit.

Am Anfang des *Iwein* wurde die Situation des Erzählens und der Lektüre als neue Realisierung der Festfreude am Artushof inszeniert. Hier nun wird das aufmerksame, durch einen Liebesaffekt qualifizierte Aufnehmen eines perfekt höfisch-erotisch verkörperten Textes als Kern eines *âventiure*-Geschehens vorgeführt.

Es fällt auf, dass diese, durch eine im Affekt gesteigerte Aufmerksamkeit konzentrierte Lektüre im weltlichen Kontext häufig mit dem Begriff der *kurzewîle* als einer zeitverkürzenden Unterhaltung verbun-

46 Kern nennt diesen Umschlag von Lesen in Begegnung mit dem Helden eine „Fiktion der Unmittelbarkeit“. Kern, „Iwein liest ‚Laudine‘“ (Anm. 15), S. 396.

den wird.⁴⁷ Darin unterscheidet sie sich scheinbar zentral von der religiösen Lektüre, die diese Charakterisierung nicht kennt. Interessant ist aber, dass im Blick auf den Unterhaltungscharakter nicht die affektive Erheiterung oder didaktische Aspekte betont werden, sondern die Überwindung des Zeitlichen. Es geht um ein Ausschalten der Zeit. Damit wird der unterhaltende Zeitvertreib als der Aspekt weltlich-höfischer Lektüre erkennbar, der sich im religiösen Lesen da findet, wo im meditativen Lesen die zeitlich-räumliche Verortung des Ich aufgehoben wird. Geht es da aber um eine Perspektivierung der Ewigkeit, geht es im weltlichen Leseprozess um den gesteigerten Augenblick, in dem über die Konstituierung von Raum und Zeit des Lesens die Verortung im Jetzt und Hier eines lebensweltlichen Kontextes verloren gehen kann. So stellt sich die Frage, ob das kurzweilige, die Zeit negierende Lesen mit dem meditativen, attentiven Lesen nicht enger zusammenhängt, als es der Blick auf den Inhalt der Texte vorerst zu denken erlaubt.

Stille Lektüre

Bei heiligen Texten führt die meditierend-inkarnierende Lektüre zu einer Veränderung des Körpers auf eine sowohl affektive wie handlungs-pragmatische *imitatio Christi* hin. Anders ist dies bei säkularen Texten, die über die aufmerksame und affektive Lektüre genauso den Körper angreifen können, da aber Spuren hinterlassen, die nicht unbedingt dazu gemacht sind, das ewige Heil zu erlangen. Im Gegensatz zu der Verkörperung im Raum des Vorlesens, wie wir es an den zwei ersten Beispielen gesehen haben, realisiert sich bei der stillen Lektüre das Geschehen aber im Innern des Lesenden. Und hier wird Lektüre gefährlich.

enzündet und gesêret:
affizierendes Lesen

Worin die Gefahr der intensiven stillen Lektüre bestehen kann, zeigt sich deutlich an einer kleinen Erzählerbemerkung in Heinrichs von dem

47 Ich danke Burkhard Hasebrink, der in der Diskussion auf diesen hochinteressanten Aspekt weltlichen Lesens hingewiesen hat. Die kurzen Ausführungen hier sind als Anfang einer Antwort zu verstehen.

Türlin *Diu Crône*.⁴⁸ Eigentlich handelt es sich um eine Leserbemerkung, die sich in einer mit erotischem Begehren höchst aufgeladenen Szene findet: Der in Liebe zu Amurfina entbrannte Gawein wird zu dieser geführt, die ihrerseits ganz ungeduldig auf ihren Gast wartet. Da heißt es nun:

*Als Gawein in die kamer gienc,
 Sie stuont uf von ir stat,
 Einen schrit sie vür daz bette trat
 Und gap im einen solhen gruoz,
 Dâ von mîn herze lange muoz
 Enzündet und gesêret wesen;
 Als ich ez en francois hân gelesen,
 Sie kust in an der stunde.
 (V. 8140–8147)*

Der Erzähler bringt sich hier als Leser ins Spiel, der durch seine Lektüre der französischen Vorlage an dieser Stelle dermaßen affiziert wurde, dass sein Herz nachhaltig entbrannte. Die Wirkung dieser Lektüre ist nicht mehr die Veränderung des Raumes oder die Vergegenwärtigung einer Handlung im Raum, sondern die Involvierung des eigenen Körpers in das Gelesene. Es ist keine auf Handlung gerichtete *imitatio*, sondern ein affektives Erleben im Moment des Lesens. Der Leser tritt für einen Augenblick an die Stelle des Protagonisten, so dass sein Körper stellvertretend die affektive Reaktion des Protagonisten erlebt. Sehr direkt ist hier vorgestellt, wie der Leser im Akt des Lesens dem Protagonisten seinen Körper leiht im Augenblick gesteigerter Affekte und darüber zu einem Teil der Handlung wird. Entsprechend ist der Körper des Lesers dann so betroffen von dem Geschehen, wie es intradiegetisch dem Protagonistenkörper zukommt. Ist nun aber der Moment der Affizierung mit dem Moment der Lektüre dieser Stelle identisch, wird die Wirkung auf Dauer gesetzt. Noch jetzt, im Augenblick des Wiedererzählens, ist der Effekt dieser früheren Lektüre wirksam, was dieser die

48 Heinrich von dem Türlin, *Diu Crône*, hrsg. von Gottlob Heinrich Friedrich Scholl, Stuttgart 1852 (Neudruck Amsterdam 1966) (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart 27). Ich zitiere nach dieser Ausgabe. Knapp und Niesner konjizieren in der Neuausgabe gegen die Handschriften, aber mit Samuel Singer *mein/myn* in V. 8144 zu *ein*, was meines Erachtens die Stelle unnötig abschwächt; Heinrich von dem Türlin, *Die Krone* (v. 1–12281). Nach der Handschrift 2779 der Österreichischen Nationalbibliothek nach Vorarbeiten von Alfred Ebenbauer, Klaus Zlatoukal und Horst P. Pütz, hrsg. von Fritz Peter Knapp und Manuela Niesner, Tübingen 2000 (Altdeutsche Textbibliothek 112).

Qualität des physischen Erlebnisses gibt. Darüber wird die rhetorische Qualität dieser Lektürebeschreibung deutlich: Die topische Quellenberufung zur Wahrheitsbeteuerung und Absicherung eines Erzählten wird hier noch gesteigert durch die Authentizitätsformel des eigenen Erlebens. Anders aber als der Unsagbarkeitstopos, über den erotische Szenen gern der Imagination der Leser/Hörer überlassen werden, wird hier durch das Dazwischenkommen des Erzählerkörpers affektiv-mimetische Lektüre in ihrer den Leser-Körper erotisierenden Wirkung vorgeführt. Und so führt der Prozess des Lesens denn auch wieder aus diesem Rollentausch hinaus und es wird wieder die Grenze eingezogen zwischen dem Leser-Ich und dem Protagonisten. Da, wo die Ursache dieses Erlebens im narrativen Zusammenhang genannt wird, ist der Protagonist nicht mehr das Leser-Ich, sondern in der dritten Person benannt: *si kust in ander stunde*.

Über dieses Bloßlegen des Verfahrens, dieses Aufzeigen des an diesem Text realisierten Lesekonzepts, wird aber gerade die aus moraldidaktischer Sicht gefährliche Unmittelbarkeit der entzündenden Lektüre für den textexternen Leser gebrochen. Indem nicht Gaweins Affekt beschrieben wird, sondern der des stellvertretenden Lesers, wird die Verkörperlichung im Sinne eines Mit-Lebens, über das die affektive Aufladung der Protagonistenfigur im Leser geschieht, zum Objekt der Imagination und Nachahmung des Rezipienten von Heinrichs Text.

Was hier im Kleinen geschieht, dass eine intensive, den Körper des Lesers affizierende Lektüre vorgeführt wird, so dass der sozusagen sekundäre Rezipient in mimetischem Leseprozess den Vor-Leser nachahmt und so dessen Imaginations-Kraft übernimmt, wird ausführlicher noch vorgeführt und reflektiert in Konrads von Würzburg *Der Welt Lohn*.

schouwen unde spehen:
meditierendes Lesen

Eine der eindrucklichsten Leseszenen findet sich am Anfang von Konrads von Würzburg *Der Welt Lohn*.⁴⁹ Es ist eine Lektüre, die als stille Lektüre inszeniert ist, ihrerseits aber auch schon Objekt einer Lektüre des Erzählers war, über die sich die Geschichte nicht nur in ihrer

⁴⁹ Vgl. dazu auch: Lechtermann, *Berührt werden* (Anm. 6), S. 73–77. Sie betont auch die Lektüresituation, die in anderen Interpretationen eher ausgeklammert wird.

Wahrhaftigkeit legitimiert, sondern auch zum Exempel wird, dessen Befolgung eine mimetische Lektüre initiieren soll.⁵⁰ Wirnt von Grafenberg, der perfekte Ritter und Minneritter, aber auch bekannter Autor des *Wigalois*, den er *der werlt ze minnen*, deren *gruoz er gewinnen* will, geschrieben hat,⁵¹ wird vorgestellt, wie er sich einen ganzen Tag lang in einer geschlossenen Kemenate mit einer Liebeserzählung vergnügt:

*Sus saz der hôchgelobte
in einer kemenâten,
mit fröuden wol berâten,
und hæte ein buoch in sîner hant,
dar an er âventiure vant
von der minne geschriben.
dar obe hæte er dô vertriben
den tag unz ûf die vesperzît;
sîn fröude was vil harte wît
von süezer rede die er las.
(V. 52–61)*

Die Lektüre ist es, die seine Befindlichkeit bestimmt und seine Kemenate üppig mit Freuden ausstattet (V. 54). Sie konstituiert einen Raum, wie sie auch am Anfang des *Iwein* die im Text evozierte arturische Festfreude in den Raum des Lesens hereinholt. Der zuvor geschilderten, sowohl in Ritter- wie in Minneangelegenheiten erstaunlichen Handlungslust des Protagonisten wird die Leselust gegenübergestellt, die durch die von ihm im Buch gefundene Minne-*âventiure* geweckt wird; so, wie am Anfang des *Iwein* der ‚Werk‘-Freude am Artushof die ‚Wort‘-Freude der Geschichte als Äquivalent – wenn nicht sogar als gesteigerte Form des Vergnügens – gegenübergestellt ist.⁵²

In diese Lektüresituation hinein nun tritt die Frau an ihn heran, die seinem Wunschbild entspricht, *ein wîp nâch sînes herzen ger* (V. 64). Auch hier spielt das imaginative Begehren, die *attentio* in ihrem erotischen Sinn, eine entscheidende Rolle in dem Moment, wo es in der Lektüre

50 Zu den Vermutungen, dass der Text im Zusammenhang mit dem „Oberrheinischen Kreuzzug“ von 1267 stehe vgl. Rüdiger Brandt, *Konrad von Würzburg. Kleinere epische Werke*, Berlin 2000 (Klassiker Lektüren 2), S. 105 f.

51 Wirnt von Grafenberg, *Wigalois*, Text der Ausgabe von J. M. N. Kapteyn, übersetzt, erläutert und mit einem Nachwort von Sabine Seelbach und Ulrich Seelbach, Berlin – New York 2005, V. 141–144. Dieser Text inszeniert sich seinerseits als ein gelesener und eröffnet eine Lektüresituation, indem der Text beginnt: *Wer hât mich quoter ûf getân?* (V. 1).

52 *Iwein*, V. 54–58. Vgl. dazu oben.

zu einer Vor-Stellung, einer Verkörperlichung des Gelesenen kommt. War es zu Beginn des *Iwein* das *wunsch leben*, das sich über die Lektüre im Raum der Lesenden/Hörenden realisierte, im Garten der Burg zum Schlimmen Abenteuer das Wunschbild einer Jungfrau, in dem sich der *âventiure*-Text im Lesen verkörperte, ist es hier die Wunschfrau, die sich in der Lektüresituation einstellt. Sie ist jedoch durch ihre anfangs ausschließlich visuell erfahrene Präsenz deutlich als Erscheinung gezeigt. Die Beschreibung ihrer blendenden Schönheit ist durch den Überbietungstopos gerahmt: *daz man nie schœner wîp gesach* (V. 67) und *ez wart nie minnedicher wîp | beschouwet ûf der erde* (V. 90 f.). Der ganze Raum ist von ihrem Glanz so ausgefüllt, dass es zu einer regelrechten Blendung kommt (V. 80–83). Genauso entziehen sich ihre Attribute, die Kleider, der Wertschätzung, indem sie unbezahlbar, also auch nicht (er)zählbar sind. Sie tritt in die durch Freude ausgestattete Kemenate, wird dadurch zu einem Teil dieses Freudenraums und reagiert auf ein Herzensbegehren des Ritters (*ein wîp nâch sînes herzen ger | ze wunsche wol geprüvet gar*, V. 64 f.).

Der lesende Ritter erschrickt und staunt über die Tatsache, dass hier sein Wunschobjekt plötzlich scheinbar leibhaftig vor ihm steht (V. 101–107). Wenn die Frau dann beruhigend sagt, dass sie nur das letzte Ziel seines Dienens sei, er also nicht erschrecken, sondern sie besser mal genau anschauen solle, kippt die über die Lektüre provozierte imaginative Präsenz des Wunschobjekts ins Objekt einer Erkenntnis, besser: eines Erkenntnisprozesses. Dies ist der Moment, in dem eine meditative und auf Selbst- wie Gotteserkenntnis angelegte Lektüre beginnt. Diese soll zwar von Begehren geleitet sein (*nach dînes herzen ger*, V. 146), soll aber kein geblendetes Betrachten, sondern ein hin- und herwendendes, ein reflektierendes Beschauen sein. Mit Bezug auf die grundlegende Vorstellung, dass am Anfang aller Weisheit und Erkenntnis die Furcht und das Staunen stehen, markiert der Schreckmoment den Anfang der meditativen Lektüre und der Erkenntnissuche.⁵³

*dar umbe bin ich komen her,
daz dû nâch dînes herzen ger
mînen lîp von hôher kûr
beschouwest wider unde für
(V. 145–148).*

53 Vgl. u.a. E. Jain/T. Trappe, „Staunen, Bewunderung, Verwunderung“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Basel 1998, Sp. 116–126.

Die genaue Betrachtung soll ihm letztlich zeigen, was für einen Lohn er für seinen Dienst zu erwarten hat: *den solt du schouwen unde spehen* (V. 153).

In diesem Moment der genauen Betrachtung, die die Reflexion fordert, wird die Szene zu einem *tegedinc*, einer durchaus auch juristisch konnotierten Zusammenkunft und Besprechung. Und der Ritter wundert sich, dass er mit dieser Frau, die er mit eigenen Augen noch nie gesehen hat (V. 162 und 168), irgendwelche Dienstbindungen gehabt haben soll. Indem sich das Wunschbild aus der durch die Lektüre provozierten Erscheinung löst und in eine verbale Interaktion tritt, wird nicht nur die Aufmerksamkeit des Lesers gefordert, sondern auch eine allgemeine, alles Konkrete übersteigende Vorstellung in die Konkretisierung des Erfahrbaren hereingeholt. Gleichzeitig wird die bisher nur als blendende Erscheinung wahrgenommene Frau über die Anrede durch den Ritter in der Suche nach ihrer Identifizierung auch mit Tugenden und *sælde* ausgestattet: *ir hânt sô hôher sælden vil | und alsô manicvalte tugent* (V. 176 f.). Die reine Oberflächenstruktur der ersten Erscheinung (*durliuhtec als ein spiegellîn*, V. 79) wird im Blick auf die Individuation zum Spiegel ethischer Werte. Hinter der Frage nach Land und Name steckt der Versuch, die Gestalt in ein soziales Gefüge einzuordnen. Durch die Preisgabe ihres ‚Namens‘ unterläuft sie aber gerade die Individualisierung, indem sie sich als Allegorie zu erkennen gibt: *diu Werlt bin geheizen ich* (V. 212). Mit dieser Selbstbestimmung gibt sie, durch eine Drehung ihres Körpers, den Blick frei auf den wahren Lohn, den der Ritter von ihr zu erwarten hat: Moder und Tod. *Hie mit*, mit dieser Drehung und dem sich in Gestank auflösenden Vergänglichkeitsbild, verschwindet sie. Das Herz des Ritters aber, das ihn zuvor die Frauen begehren ließ, rät ihm nun von diesen abzulassen und sich Gott zuzuwenden, was er durch Teilnahme an einem Kreuzzug auch tut. Diese Umkehr des Ritters, eine Wendung seiner Lebenshaltung, ist als Wende der Lese-Haltung gezeigt. Die intensiv-affizierende Minne-Lektüre, die zur Erscheinung des Begehrten führt, wird durch die geistlich-allegorische Lektüre abgelöst, über die sich die Erscheinung schließlich in ein stinkendes Nichts auflöst.

Was hier thematisiert wird, ist der Umschwung einer im Literalsinn sich vergnügenden fleischlichen Lektüre zu einem reflektierten Bedenken des über die Lektüre Vorgestellten bis hin zu einer Wahrheitserkenntnis, in der sich die Scheinbarkeit des Zeichenhaften ent-

larvt.⁵⁴ Die über die Lektüre provozierte verführerische Erscheinung funktioniert rein im Visuellen. Da, wo der Dialog ins Spiel kommt, erfolgt eine erste Distanznahme durch die Reflexion des Gesehenen, und im Moment, in dem sich die Erkenntnis der Wahrheit ereignet, löst sich das verflüchtigende Bild in Gestank auf.

Der Erzähler inszenierte sich zu Anfang als einer, der diese Geschichte selber in einem Buch gelesen hat. Hier nun stellt er sie als Exempel vor, das zu mimetisch erkennender Lektüre anregen soll. Dadurch wird die mimetische, dann meditierende, dann erkennende Lektüre des Ritters zum Exempel einer mimetischen Lektüre seiner eigenen Geschichte.⁵⁵

Dieses letzte Beispiel eines sich über die Lektüre von Minneromanen bekehrenden Ritters zeigt sehr deutlich, dass hier ein Lektürekonzepit im Spiel ist, das auf die meditative, reflektierende und auf Wahrheitserkenntnis zielende Lektüre rekurriert. Dass der Minneroman über seine Rezeption zur Bekehrungsliteratur werden kann,⁵⁶ verlangt vom Text spezifische Eigenschaften. Abgesehen davon, dass eine exklusive Rezeptionssituation konstituiert werden muss, muss er eine gesteigerte Aufmerksamkeit (*attentio*) auf sich ziehen können, über die eine affektive Aneignung ermöglicht wird, die ganz direkt den Körper beeinflusst und formt. Es sind Legitimierungsstrategien notwendig, die den Text mit einem Wahrheitskern ausstatten, der als Lohn für die Anstrengungen meditativer Lektüre versprochen wird. Der Text wird zum Wahrheitstext, der vor verfälschendem Lesen bewahrt werden muss und zu dem lügenhafte Leser keinen Zugang haben sollten. Die Lektüre wird zur anstrengenden Kunst, die verschiedene Tugenden verlangt, allen voran *stæte* und *triuwe*.⁵⁷ Das aber sind genau die text-

54 Ich denke nicht, dass von einem „gegen den Strich“-Lesen die Rede sein kann, wie das Brandt meint, sondern von verschiedenen Methoden des Lesens; Brandt, *Konrad von Würzburg* (Anm. 50), S. 107.

55 Man kann sich fragen, inwiefern sich der Text von Konrad von Würzburg nicht gerade über diese Veränderung des Lektürekonzepits von literarischen Texten wie den Minneromanen absetzt. Es geht nicht mehr um intensive, meditative Lektüre, sondern um auf Handlung bezogene mimetische Lektüre.

56 Folgt man nun aber der Idee, dass der Text von Konrad von Würzburg, in dem sich dieses Lektüreeerlebnis findet, in engem Zusammenhang mit dem „Ober-rheinischen Kreuzzug“ von 1267 steht, wird der Text zum propagandistischen Text. Vgl. Anm. 50.

57 Vgl. dazu die Prologtopik, zu der die Verwahrung gegen Fälscher und Neider gehört, die durch eine nicht richtige Lektüre, was in der Regel ein nicht

und leserkonstituierenden Topoi der Prologe höfischer Erzählungen. Aus der Perspektive der Erzählforschung kann man darin „Reflexe einer ritualisierten Erzählpraxis sehen“.⁵⁸ Ich möchte es weniger „Reflexe“ nennen als Konstituenten eines Lesekonzepts, das sich an ritualisierte, institutionalisierte Lesekonzepte aus dem geistlichen Bereich anschließt, diese nun aber nicht mehr über textexterne Inszenierungen, sondern im Text selber zu verwirklichen sucht.⁵⁹

Schluss

Die ‚religiöse‘ Suche nach Wahrheit, die weltlich-literarische Texte vom Leser verlangen, löst dessen Erkenntnisbegehren aus dem liturgischen oder monastischen Rahmen, in dem es durch Ritualisierungen, Regeln und feste Praktiken gefasst, geleitet und kontrolliert ist. Entsprechend muss der literarische Text selber nicht nur eine Wahrheit für sich beanspruchen, sondern auch den Zugang zu ihr, das Lesen regeln. Dies geschieht im Rückgriff auf Mechanismen religiöser Lektürituale und -gesten. Anders als bei religiösen Texten, wo der Leser durch die Situierung in einem spezifischen, institutionalisierten und ritualisierten Kontext geführt wird, sind diese leserleitenden Regulierungen beim weltlichen Text in ihm selber enthalten. Damit wird die Ritualisierung, Regulierung und Institutionalisierung des Textes in den Text selber hereingeholt. Das heißt aber auch, dass diese Texte, gerade weil sie

aufmerksames Lesen/Hören meint, den Text in seinem Wahrheitsgehalt beeinträchtigen.

58 Kartschoke, „Erzählen im Alltag“ (Anm. 16), S. 35.

59 Der Text, an dem sich die hier sehr skizzenhaft vorgeführten Überlegungen ganz deutlich zeigen, ist der *Tristan* von Gottfried von Strassburg. Ich habe ihn hier bewusst ausgespart, da seine Komplexität eine eigene Untersuchung verlangt, die in diesem Rahmen nicht geleistet werden kann. Dass in ihm religiöse Lesekonzepte reflektiert werden und für das Werk konstituierend sind, hat jüngst auch Eckart Conrad Lutz deutlich gemacht. Er definiert den Text von Gottfried „als Gegenstand meditativer Aneignung“. Wobei ich die in seiner Analyse vollzogene Rückbindung der Tristanlektüre in eine letztlich doch wieder didaktisch-moraltheologisch zu verstehende *moraliteit*-Vermittlung nicht sehen kann; Eckart Conrad Lutz, „lesen – unmüezec wesen“. Überlegungen zu lese- und erkenntnistheoretischen Implikationen von Gottfrieds Schreiben“, in: Christoph Huber/Victor Millet (Hrsg.), *Der ‚Tristan‘ Gottfrieds von Strassburg. Symposium Santiago de Compostela, 5.–8. April 2000*. Tübingen 2002, S. 295–315.

außertextuelle Mechanismen der Lektüreleitung und Lesekonzeption textimmanent konstituieren und sichern wollen, diese forcieren müssen.

Ein Text, der so funktioniert, schafft sich eine Absolutheit in dem Sinn, dass er keinen spezifischen Rezeptionskontext mehr braucht. Der weltliche literarische Text ist damit gerade der von der Welt unabhängige Text, der sich seinen quasi-sakralen Rezeptionsraum selber konstituiert. Es stellt sich hier nun die Frage, ob intradiegetische Erzählsituationen sich nicht gerade deshalb einer kulturgeschichtlichen Interpretation entziehen und ihre verschiedentlich schon festgestellte Unalltäglichkeit nicht gerade Mittel ist, die Textlektüre selber als exklusiven Raum zu konstituieren.⁶⁰

Interessant ist, dass diese Unabhängigkeit des Textes, zu der auch der scheinbar freie Zugang gehört, mit verschiedenen Mitteln, vor allem Paratexten wie Lektüreregungen in den didaktischen Schriften und Reflexionen über Nutzen und Schaden der Lesefähigkeit von Frauen, wieder beschränkt werden soll. In diesen Versuchen der Reglementierung manifestiert sich ein neues Problem: Wie geht man mit einer grundsätzlich frei zugänglichen Textwelt um, über die sich Leser in einer nicht ritualisierten und institutionalisierten Form zu exklusiven Gruppen zusammenschließen können oder außerhalb des Handlungsraumes Hof – damit aber auch außerhalb der darin sich konstituierenden sozialen und ethisch-moralischen Ordnung – zu affektiven Erlebnissen finden, die aus gesellschafts-, macht- und geschlechterpolitischer sowie moralischer Perspektive ihren Körper und ihre Person gefährden können?

Das nun aber ist eine Frage, die im Blick auf die didaktisch-reglementierende Literatur, auf Zensur und den Literaturbetrieb zu beantworten wäre.

60 Vgl. zur Problematik der Analyse der Leseszenen: Kartschoke, „Erzählen im Alltag“ (Anm. 16), bes. S. 26 f. und 32 f.