Cöllen / *Gefiolierte blüte kunst*

Gefiolierte blüte kunst

Eine kognitionslinguistisch orientierte Untersuchung zur Metaphorik in Frauenlobs *Marienleich*

Sebastian Cöllen

UPPSALA
UNIVERSITET

Dissertation presented at Uppsala University to be publicly examined in Ihresalen, Thunbergsvägen 3 H, Uppsala, Saturday, 26 May 2018 at 13:15 for the degree of Doctor of Philosophy. The examination will be conducted in German. Faculty examiner: Prof. Dr. Jens Haustein (Institut für Germanistische Literaturwissenschaft, Friedrich-Schiller-Universität Jena).

Abstract

Cöllen, S. 2018. *Gefiolierte blüte kunst*. Eine kognitionslinguistisch orientierte Untersuchung zur Metaphorik in Frauenlobs *Marienleich*. 307 pp. Uppsala: Institutionen för moderna språk, Uppsala universitet. ISBN 978-91-506-2691-9.

Heinrich of Meißen, also known as Frauenlob († 1318), is a central figure in Middle High German literature. As is evident from its early reception, his work was highly admired in the middle ages. In research literature, however, his 'obscure' poetry initially was faced with a lack of understanding.

The main challenge for comprehending Frauenlob lies in his rich metaphorics. However, despite the importance of the metaphors in Frauenlob's work, the question about their role in the construction of meaning was not seriously raised until the last decades and has not yet been thoroughly investigated. This problem is all the more serious as Frauenlob's poetry, which has often been attributed with a seemingly 'modern' ambivalence, is at the centre of the recent debate of the historicity of metaphor. His poetry offers a fruitful empirical entry to the important issues whether metaphors are interpreted today in the same way as in the middle ages, and whether modern theories of metaphor are adequate for the historical analysis of medieval metaphorics.

The present study aims to describe and explain how the metaphors in Frauenlob's *Marienleich* functions. It is shown that the traditional substitution account of metaphor leads to a reductionist view of the construction of meaning in this text. The modern interaction account also contains aspects whose suitability with regard to the medieval expectations on the production of meaning can be questioned. As an alternative, the present investigation proposes a context sensitive analytic model based on cognitive linguistics that tries to preserve the hermeneutic difference to Frauenlob's *Marienleich*. This cognitive perspective, which is here applied to Frauenlob's work for the first time, enables a more precise description and explanation of how the metaphorical meaning is constructed than was hitherto possible. The result shows that, whereas Frauenlob's poetry may not be as modern as is sometimes believed, the metaphors in his *Marienleich* are much more than an artistic show-off; rather, they represent an efficient means of actualising a complex religious meaning.

Keywords: metaphor, substitution theory, interaction theory, historicity, middle ages, Virgin Mary, theology, cognitive linguistics

Sebastian Cöllen, Department of Modern Languages, Box 636, Uppsala University, SE-75126 Uppsala, Sweden.

© Sebastian Cöllen 2018

ISBN 978-91-506-2691-9
urn:nbn:se:uu:diva-347182 (http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-347182)

Inhaltsverzeichnis

Vorwort VII

I. Teil. Einleitung 1

1. Heinrich Frauenlob – Zentralgestalt der dunklen Rede 3
1.1. Der Dichter und sein Werk 6
1.2. Dichtung zwischen Lob und Tadel: Die frühe Frauenlob-Rezeption 11
1.3. Dichtung zwischen Enthüllung und Verhüllung: Zum Stil Frauenlobs 22
1.3.1. ›Geblümte Rede‹ 22
1.3.2. ›Dunkle Rede‹ 26
1.4. Dichtung zwischen Fremdheit und Vertrautheit: Die Frauenlob-Forschung 29
1.5. Zusammenfassung 41

2. Die vorliegende Arbeit 43
2.1. Problemstellung und Methode 43
2.1.1. Die Funktionsweise der Bilder Frauenlobs 43
2.1.2. Die Historizität der Metapher 53
2.2. Theoretisches Rahmenwerk 58
2.3. Deskriptive Terminologie 64

II. Teil. Metapherntheorie 69

3. Die Historizität der Metapher 71
3.1. Das Narrativ der historischen Zäsur 72
3.1.1. Die Substitutionstheorie der Metapher 72
3.1.2. Die Interaktionstheorie der Metapher 77
3.2. Sprachphilosophische Voraussetzungen zur Metapherntheorie des Mittelalters 81
3.2.1. Die mittelalterliche Substanzontologie 81
3.2.2. Das semiotische Dreieck 87
3.3. Das klassische Modell der Metapher 96
3.3.1. Das aristotelische Analysemodell 97
3.3.2. ›Substitution‹ *vs.* ›Übertragung‹ 104
3.4. Aufbruch zur Moderne 114
3.4.1. Die mehrdeutige Metapher 115
3.4.2. Die wirklichkeitserzeugende Metapher 122
3.5. Zusammenfassung 126

4. Kognitionslinguistische Metapherntheorie 129
4.1. Kognitionslinguistische Grundannahmen 129
4.2. Ein domänenbasiertes Metaphernmodell 133
4.3. Elemente der Bedeutungskonstruktion 147
4.3.1. Das enzyklopädische Wissen 148
4.3.2. Frames 148
4.3.3. ICMs 150
4.3.4. Prätexte und Geschichten 151
4.3.5. Konzeptuelle Metaphern und Metonymien 153

4.4. Zusammenfassung ... 157

III. Teil. Frauenlobs *Marienleich* ... 159

5. Die Funktionsweise der Bilder Frauenlobs ... 161
5.1. Beschreibung des Materials ... 163
5.2. Analyse ... 167
5.2.1. *muter* [...] *des lammes und der tuben*: Das ICM der Trinität (*GA*, I.2.b) ... 167
5.2.2. *Ein bernde meit*: Nur schmückende Szenerien? (*GA*, I.3.a) ... 184
5.2.3. *durchsunken hat sin drilch*: Mischung der Bedeutungsebenen (*GA*, I.4) ... 194
5.2.4. *ich az den veim*: Anwendung des Prätexts (*GA*, I.9.a) ... 204
5.2.5. *Den slangen beiz min harm*: Inkarnationsmysterium im Miniformat (*GA*, I.9.14) ... 212
5.2.6. *der palme, dem min grüzen quam*: Das Kreuz in der Spannung zwischen Verheißung und Erfüllung (*GA*, I.9.19 f. und II.18.3) ... 217
5.2.7. *Der smid von oberlande*: Anrennen gegen die Grenze der Sprache (*GA*, I.11.a und 12.20–24) ... 224
5.2.8. *ich got*: Bildsprache an der prekären Grenze der Orthodoxie? (*GA*, I.12) ... 233
5.2.9. *ich drasch, ich mul*: Bedeutungskonstruktion zwischen Profil und Konnotation (*GA*, I.12.25–29) ... 243
5.2.10. *Er blume von mir blume*: ›Vexierbilder‹ als Ambivalenz oder Hierarchie? (*GA*, I.19.b und 1) ... 250

6. Auf dem Weg zum Verständnis ... 261

Darstellungsverzeichnis ... 277
Bilder ... 277
Tabellen ... 277
Abbildungen ... 277

Abkürzungsverzeichnis ... 279
Texte und Handschriften der Frauenlob-Überlieferung ... 279
Bücher der Bibel ... 279
Übrige Abkürzungen ... 280

Literaturverzeichnis ... 281
Benutzte Handschriften und Ausgaben der Frauenlob-Überlieferung ... 281
Sonstige Quellen ... 282
Wörterbücher ... 287
Forschungsliteratur ... 287
Moderne ... 287
Mittelalter und Antike ... 297

Vorwort

Der Haupttitel dieser Arbeit entstammt der viel diskutierten Totenklage Heinrichs von Meißen, Frauenlob genannt, auf sein Vorbild Konrad von Würzburg († 1287).[1] Mit einer Gelegenheitsbildung wird die Kunst als ›veilchenhafte‹[2] bzw. ›veilchengeschmückte‹[3] Blüte gepriesen. Die gemeinte Kunst ist die Kunst der Dichtung, wegen deren vollständiger Beherrschung Frauenlob Konrad lobt. Die Strophe preist diese Kunst und ist gleichzeitig selbst Ausdruck von ihr. Die Anerkennung Konrads kommt durch eine bildreiche Sprache zum Vorschein, die die Metaphorik Konrads nachbildet[4] und sie gleichzeitig an Komplexität übertrifft – ein Aufzeigen der Artistik, das für die Dichtkunst Frauenlobs typisch ist. Die Metapher des ersten Verses, *gefioliert*, ist ein lobendes Attribut, das die in Rede stehende Kunst als vollkommen und schön preist. Man kann aber das Wort auch so auffassen, dass diese Kunst *mit redeblumen*[5] (in diesem Fall *vîolen*) geschmückt sei, von denen dann diese Metapher selbst eine ausmachte.

Die vorliegende Arbeit hat diese Kunst und besonders die Metapher – also sowohl die vom Satz bezeichnete *gefiolierte blüte kunst* als auch potenziell den Satz selbst als Beispiel dieser *kunst* – im *Marienleich* Frauenlobs zum Gegenstand. Deshalb sind die Worte Frauenlobs geeignet, auch diese Arbeit als Überschrift zu ›schmücken‹.

Bevor die Aufgabe, die Problemstellung näher zu formulieren und zu beantworten, in Angriff genommen wird, ist hier der Platz, einige Worte zu den Schreibkonventionen dieser Arbeit zu äußern.

Zu den typographischen Konventionen ist anzumerken, dass Konzepte, Frames, konzeptuelle Metonymien und andere kognitive, zur Bedeutungskon-

---

[1] *GA*, VIII.26.1. Überliefert ist die Strophe im ›Zarten Ton‹ in J, 110^{v}. Einen ausführlichen Kommentar bieten u. a. Stackmann 1972, *GA* II, S. 932 f. und Wachinger 2010, S. 885–88. Übersetzungsversuche finden sich u. a. bei Kiepe 1972, S. 35 und Wachinger 2010, S. 411.

[2] Vgl. Wachinger 2010, S. 411.

[3] Vgl. *GAWb*, *s. v. vîolieren* ›mit Veilchen schmücken‹ und *BMZ*, *s. v. vîoliere* ›mache veilchenartig‹. Sonst nur in *GA*, XIII.58.7 (*ein gefioliertez wip*) belegt.

[4] Z. B. ist wohl die Schmiede-Thematik eine Anspielung auf den Prolog der *Goldenen Schmiede*.

[5] *GA*, XI.1.1–3: *Ich will des sinnes lie florieren | mit roselechten worten, schon probieren | mit redeblumen sunder frist*. Die Stelle wird in § 1.2 diskutiert. Vgl. auch Hübner 2000, S. 66–68.

struktion beitragende Größen nach etabliertem Muster[6] mit Kapitälchen in eckigen Klammern geschrieben werden. Für bildlich verwendete Wörter, die als solche hervorzuheben sind, wird in Zitaten Unterstreichung verwendet. Lexematische Bedeutungen, Übersetzungen (auch von Zitaten) und Wörter, auf deren okkasionelle Verwendung aufmerksam gemacht wird, stehen innerhalb einfacher Anführungszeichen, während doppelte Anführungszeichen im Fließtext wörtlich wiedergegebenen Textstellen aus der Sekundärliteratur vorbehalten sind. Wörter und Sätze, die zur Objektsprache gehören, sind kursiv gesetzt. Alle Zusätze zu Zitaten in eckigen Klammern stammen, wenn nicht anders angemerkt wird, von mir, dem Verfasser. Abkürzungen, die in den Abbildungen in Groteskschrift geschrieben stehen, sind – falls sie nicht im Text expliziert werden – im Abkürzungsverzeichnis aufgelöst.

Im Text werden, falls nicht tatsächlich nur auf ein bestimmtes Geschlecht bezogen, nach Möglichkeit geschlechtsunspezifische Termini verwendet. Wenn solche nicht vorhanden sind, wird im Interesse des Textflusses das generische Maskulinum verwendet. –

Eine Doktorarbeit ist eine einsame Arbeit, entsteht aber nie in völliger Isolation. Einen besonderen Dank möchte ich an erster Stelle meinem Doktorvater, Prof. Dr. Bo Andersson (Universität Uppsala), aussprechen. Herr Andersson öffnete mir schon als Studenten die Welt der kognitiven Linguistik und förderte gleichzeitig mein Interesse an alten Texten. Während der Doktorandenzeit waren mir seine große Gelehrsamkeit und seine bestärkenden Kommentare ein Anker im hin und her wogenden Sturm der Zweifel.

Auch Prof. Dr. Ludger Lieb habe ich für die mehrmalige herzliche Aufnahme in Heidelberg meinen tief empfundenen Dank auszusprechen. Die Gelegenheiten, dem initiierten Kreis des Germanistischen Seminars (Universität Heidelberg) mein Projekt vorzulegen, waren mir sehr wertvoll. Das Vermögen Herrn Liebs, mein Vorhaben unmittelbar auf den Punkt zu bringen, seine hilfreichen Kommentare und seinen ansteckenden Enthusiasmus bei der Diskussion meiner Arbeit werde ich nie vergessen. Dankbar denke ich auch an Dr. des. Ricarda Wagner und Dr. Michael Ott, die durch gemütliche Gespräche in den Stammkneipen meine Aufenthalte in Heidelberg zusätzlich verschönerten.

In meiner Erinnerung bleiben auch meine Kollegen und Kolleginnen an der Universität Uppsala, die gemeinsam zum warmen und freundlichen Klima am Institut für moderne Sprachen beigetragen haben. Unter ihnen gebührt ein besonderer Dank allen, die beim Schlussseminar hilfreiche Kommentare zur letzten Bearbeitung des Manuskriptes gaben: Prof. emer. Dr. Gernot Mül-

[6] Vgl. z. B. Croft 2002 und Taylor 2002.

ler, Dr. Frank Thomas Grub, Dr. Stefan Mähl, Dr. Andrea Meixner und Prof. Dr. Dessislava Stoeva-Holm.

Bei der Uraufführung des *Kreuzleichs* Frauenlobs in Meißen am 16. August 2017 habe ich anregende Gespräche v. a. mit Herrn Michael Shields, Prof. Dr. Barbara Newman und Prof. Dr. Richard Kieckhefer geführt; dem letzteren möchte ich ausdrücklich für Bild 1.1 vom Grabstein Frauenlobs danken.

Für ein gleichzeitig effektives und feinfühliges Lektorat der Arbeit danke ich Dr. Petra Thore. Danke auch an meine Familie, Anna-Lena, Wolfgang, Nina (und Milo) für die erholsamen Zeiten in Dalarna.

Als Mitglied der Gästrike-Hälsinge Studentennation hatte ich das Glück, das Stipendium Göransson-Sandvikens zu erhalten, das mir im Frühjahr 2018 die Fertigstellung der Arbeit ermöglichte; sowohl für die Erteilung dieses Privilegs als auch für das Reisestipendium Göransson-Sandvikens für eine Konferenzreise nach Franfurt am Main im Jahr 2014 gebührt mein Dank dem Stipendienkomitee. Kungliga Humanistiska Vetenskaps-Samfundet in Uppsala danke ich für Reisestipendien nach Heidelberg 2013, 2015 und 2017. Anna Maria Lundins stipendiefond erlaubte es mir, den letzteren Aufenthalt über den Monat Oktober auszudehnen.

Dies ist meine zweite Doktorarbeit. Das Fazit des Erlebnisses lautet, dass jedes Mal ein neues Mal ist. Dass dieses zweite Mal – trotz des schwierigen Themas – zugleich die glücklichste Zeit meines Lebens war, verdanke ich nicht zuletzt dir, Miriam, der Sonne meines Lebens, die du stets an mich geglaubt und mir stützend zur Seite gestanden hast.

Sebastian Cöllen
Uppsala, 2018.02.08

Erster Teil

Einleitung

1. Heinrich Frauenlob – Zentralgestalt der dunklen Rede

Heinrich von Meißen, genannt Frauenlob († 1318), ist in vielerlei Hinsicht eine zentrale Gestalt der mittelhochdeutschen Literatur. Wie bereits die frühe Rezeption zeigt, genoss sein Werk im Mittelalter eine hervorragende Stellung. In der Forschung wurde aber seiner extrem ›dunklen‹ Dichtung – und d. h. nicht zuletzt seinen Metaphern, die so gut wie allein die Bedeutung der Texte tragen[1] – lange mit Unverständnis begegnet. Das rührt wohl z. T. daher, dass der schwer zugängliche Stil die Interpretation der Texte hinderte. Gelegentlich gelobt, wurde der Dichter desto häufiger wegen der fehlenden Klarheit bemängelt; seine Bildsprache wurde als leeres Spiel mit der Textoberfläche abgetan; noch in der ernsthaften philologischen Forschung des 20. Jahrhunderts wurde seine geistige Gesundheit in Zweifel gezogen.

Die Eigenart der sprachlichen Bilder Frauenlobs musste allerdings unerkannt bleiben, bis man in den letzten Jahrzehnten begann, nach ihrer Funktionsweise zu fragen: Erst durch ein besseres Verstehen des Wie der Bilder wird man lernen können, was sie in der Bedeutungskonstruktion der Texte leisten. Dieser neuere Forschungsansatz befindet sich noch in den Anfängen, schon seine ersten Anstöße zeigen aber, dass die Analyse der Dichtung Frauenlobs einen Einstieg in die Sinnkonstruktion hochkomplexer Texte im Mittelalter verspricht.

An der Frage nach der Funktionsweise der Bilder hat sich in der Forschung gleichzeitig eine virulente Diskussion über die Historizität der Metapher entzündet: ›Bedeuten‹ die Metaphern heute auf dieselbe Weise wie im Mittelalter und sind moderne Metapherntheorien für historische Analysen mittelalterlicher Bildsprache wirklich adäquat? Die Dichtung Frauenlobs, der häufig eine ganz ›modern‹ anmutende Ambivalenz zugeschrieben wurde, bietet einen interessanten Einstiegspunkt zu diesem Problem.

In der vorliegenden Arbeit werden diese beiden eng zusammenhängenden Probleme fokussiert. Zentral ist die Frage, welche Rolle die Bilder in der Bedeutungskonstruktion in der Dichtung Frauenlobs – und hier besonders in

[1] »Die Bilder, sich nach ihren eigenen Gesetzen fügend, formen den Text in nahezu völliger Freiheit, sie tragen so gut wie allein die Bedeutung des Gedichtes« (Stackmann 1972, S. 459). »Die Erschließung von Frauenlobs dunkler Lyrik«, stellt Huber (2002, S. 31) folgerichtig fest, »hängt nicht allein, aber in wesentlichen Stücken von der Entschlüsselung der Bilder ab«.

seinem *Marienleich* – haben. Diese Frage kann aber nicht beantwortet werden, ohne auf das Historizitätsthema einzugehen. In diesem Thema liegt zugleich die breitere theoretische Relevanz dieser Untersuchung: Die Applizierbarkeit moderner Metapherntheorien auf ein vormodernes Material betrifft letztlich das grundlegende hermeneutische Problem, wie eine historisch angemessene Deutung mittelalterlicher Texte erreicht werden kann.

In dieser Untersuchung werden analytische Werkzeuge aus der Kognitionslinguistik verwendet, um die Funktionsweise der dunklen Metaphorik in Frauenlobs *Marienleich* zu untersuchen. Es wird gezeigt, dass das substitutionstheoretische Analysemodell der Metapher zu einem reduktionistischen Verstehen der Bedeutungskonstruktion der Bildsprache Frauenlobs führt. Gleichzeitig enthält auch das moderne interaktionstheoretische Modell Züge, deren Angemessenheit für die mittelalterlichen Erwartungen auf das Bedeutungsprodukt in Frage gestellt werden kann. Als Alternative wird hier ein auf kognitionslinguistischer Grundlage entwickeltes kontextsensitives Modell vorgeschlagen, das die hermeneutische Differenz zu Frauenlobs Texten zu bewahren versucht. Die kognitionslinguistische Perspektive, die hier zum ersten Mal auf Frauenlobs Text angelegt wird, erlaubt es, die kognitiven Prozesse, die im Zusammenspiel mit dem gegebenen Input zum metaphorischen Bedeutungsprodukt führen, präziser zu beschreiben und zu erklären, als es bisher möglich war, und damit zu einem besseren Verstehen der Funktionsweise der Metaphorik beizutragen.

Um die durch diese Worte nur angedeutete Problemstellung, Methode und Theorie der Arbeit näher ausarbeiten und begründen zu können, ist es notwendig, zuerst eine eingehendere Beschreibung des Problemfelds zu geben. Dieser Beschreibung widmet sich das vorliegende Kapitel.

In diesem Kapitel wird dem Problem der ›Dunkelheit‹ der Dichtung Frauenlobs, und v. a. ihrer Bildsprache, ein hervortretender Platz eingeräumt. Diese Dunkelheit der Frauenlobschen Metaphorik kann verschiedenartig, je nach dem Grund, auf welchen man sie zurückführt, gedeutet werden. Die Deutungen lassen sich als drei Hypothesen, auf die ich im Folgenden als HYP (1)–(3) hinweisen werde, formulieren.

(1) Eine Möglichkeit ist, dass die Dichtung Frauenlobs nur wegen des zeitlichen und kulturellen Abstandes, der sie von den heutigen Rezipienten trennt, d. h. nur für diese Rezipienten ›dunkel‹ ist: Das Wissen, das die ideale Rezeption seines Werkes voraussetzt, ist in Vergessenheit geraten. In diesem Fall würde die sinnvolle Interpretation der Metaphorik in erster Linie eine philologische Rekonstruktion dieses Wissens erfordern; ihre ›Dunkelheit‹ wäre dann ein historisch bedingtes Scheinproblem.

(2) Wenn dem so nicht ist – wenn die Dunkelheit Frauenlobs schon für seine Zeitgenossen ein Problem darstellte –, besteht noch die Möglichkeit, dass die Dunkelheit ein Mangel des Dichters ist. Sie wäre dann zwar ein wirkliches Problem, aber weder poetologisch noch linguistisch sehr interessant.
(3) Als letzte Möglichkeit bietet sich die Auffassung an, dass die Dunkelheit Teil einer bewussten Technik ausmachte. Erst in diesem Fall ist die Dunkelheit der Texte als Problem wirklich fruchtbar.

Wie ich in diesem Kapitel zeigen werde, hat der Stil Frauenlobs auf der einen Seite z. T. schon seine Zeitgenossen befremdet. Dies bedeutet, dass er nicht nur für uns Heutige dunkel ist (HYP (1)). Andererseits zeigen die Anerkennung und Verbreitung seiner Dichtung im Mittelalter – und nicht zuletzt seines *Marienleichs*, der zweifellos zu den ›dunkelsten‹ Texten Frauenlobs gehört –, dass dieser Stil nicht als technische Unzulänglichkeit erklärt werden kann (HYP (2)). Die getadelte Nähe zur *aenigma* wird deshalb zu einem konstruktiven Problem (HYP (3)); die Frage nach der Metaphorik als Technik, nach ihren Funktionsweisen und ihrem Mehrwert, drängt sich auf. –

Unten werden in § 1.1 zur allgemeinen Orientierung der Dichter und sein Werk kurz beschrieben. Die Frage, ob dieses Werk nur heute oder auch im Mittelalter ›dunkel‹ erschien (vgl. HYP (1)–(3)), wird in § 1.2 anhand seiner frühen Rezeption diskutiert. Für die Beschreibung dieser Rezeption muss etwas weiter ausgeholt werden, denn sie enthält Indizien sowohl für die Relevanz des Frauenlobschen Werkes als auch dafür, wie sein Charakter historisch eingeschätzt wurde; sie bietet also eine Grundlage dafür, wie man sich bei der Konstruktion einer historischen Interpretation der Dichtung zu dieser Dichtung zu verhalten hat.

Das Resultat dieses Abschnitts berechtigt dazu, Frauenlobs Stil im Bereich der sprachlichen ›Dunkelheit‹ zu situieren. Die für dieses Thema zentralen Begriffe der ›geblümten‹ und der ›dunklen Rede‹ als Kennzeichnung von Frauenlobs Stil werden in § 1.3 problematisiert.

Vor dem Hintergrund dieser Darlegungen wird in § 1.4 eine Übersicht der Frauenlob-Forschung gegeben. Im Fokus steht die Frage, wie die Forschung mit den Problemen der Dunkelheit und der Metaphorik im Werk Frauenlobs umgegangen ist. Das Kapitel wird durch eine kurze Zusammenfassung (§ 1.5) abgeschlossen, in der die wichtigsten Ergebnisse rekapituliert werden, um den Hintergrund der Problemstellung dieser Arbeit zu umreißen.

1.1. Der Dichter und sein Werk

Das Leben Heinrichs von Meißen, ›Frauenlob‹ genannt, nachzuzeichnen, ist keine einfache Aufgabe.[2] Zwischen den fragmentarischen Informationen schimmert jedoch eine Figur hindurch, deren Bedeutung sich schon im Mittelalter proportional zum Umfang der sie umgebenden Kontroversen verhält.

Woher der Dichter den Beinamen *Frauenlob* hat, wird in der Forschung verschiedenartig erklärt; anzunehmen ist, dass der Name auf irgendeine Weise sein dichterisches Programm wiederspiegeln soll.[3] Auch wann der Dichter geboren ist, wissen wir nicht sicher.[4] Sein Herkunftsname *von Meißen*[5] deutet auf einen Ursprung in der kleinen Stadt in Sachsen.[6] Die Reime in seiner Dichtung stärken die Annahme einer mitteldeutschen Herkunft.[7] Schon in seiner Jugend dürfte er aber die Heimat verlassen haben, um den unruhigen

---

[2] Vgl. schon Ettmüllers Ausgabe des Werkes Frauenlobs, *Et.*, S. XIX: »Über das leben des dichters lässt sich mit gewissheit nur weniges sagen«. Die Lage ist heute nicht viel besser. Eine gute Übersicht gibt Stackmann 1980; der Text ist jedoch in Teilen ergänzungs- und aktualisierungsbedürftig. Newman (2006, S. 48, A. 12) gibt noch diesen Artikel als »the best source for the little we know of the poet's biography« an.

[3] So Wachinger 2010, S. 818. Der Name ist mehrmals belegt, vgl. Stackmann 1980, Sp. 865 und 1995 [2002], S. 217, A. 58. Woher er rührt, ist aber nicht sicher. (1) Bertau (1954, S. 95, 1966, S. 316 und 1978, S. 230) verweist auf den *Marienleich*, fasst also das Erstglied *Vrouwen-* als Sg. auf. (2) Eine andere Möglichkeit ist der *wîp–vrouwe*-Streit (*GA*, V.102–118), in dem sich das Dichter-Ich für den Ehrentitel (und den Begriff) *vrouwe* einsetzt. (3) Schon früh wurde auch auf das ›Frauen-Lob‹ Frauenlobs, d. h. auf die in seinem Oeuvre häufig genug belegten Lobpreisungen der Frauen, hingewiesen; vgl. schon Cyriakus Spangenberg 1598 [1861], S. 131: »hatt Alle seine lieder Die Er gemacht, zu lob vnnd Rhum deß Weiblichen Geschlechts gerichtett, Dahär Er Auch den Nammen bekhommen, Daß Er Doctor Frawenlob genennet worden«. Für diese Erklärung spricht, dass eine Etymologie zum Lob der Frauen schon in der zeitgenössischen Polemik um seine Dichtung angedeutet wird. Besonders deutlich ist das in Strophe V.5 (Wachinger 1973, S. 182 f. und vgl. *HMS* III, S. 167) Hermanns des Dâmen († um 1310), der hier einen jüngeren Dichter mit *Vrouwenlob* anredet und etymologisierend mit dem Frauen-Lob verbindet. – Mag nicht außer Dâmen auch die anonyme Gegenstrophe *GA*, V.119.1: *Heinrich, e diner zit ist vrouwen lob gewest*, auf diese Herleitung anspielen? Kellner (1998, S. 267 f.) meint, diese Strophe nehme auf die (angebliche) Selbstrühmung Frauenlobs in V.115 und die dort angekündigte »programmatische Bedeutung« (S. 268) des Namens *Frauenlob* Bezug. Indem der Sprecher in V.119 Frauenlob mit *Heinrich* anredet, mache er die Selbstbenennung als »Strategie [...] der Autorisation der eigenen Texte qua eigenem Namen« gewissermaßen rückgängig.

[4] Die häufig angegebenen Daten 1250/60 werden relativ zum mutmaßlichen Anfang seines Dichtens und zum Todestag am 29. November 1318 angenommen.

[5] Vgl. z. B. Hs. E, Bl. 210^{v}.

[6] Heute 25 km nordwestlich von Dresden und 75 km östlich von Leipzig gelegen, wurde die Stadt, ursprünglich aus dem slawischen Dorf Meisa entwickelt, im Jahr 968 als Bistum gegründet. Nachweislich besaß sie schon am Anfang des 14. Jahrhunderts Stadtrechte.

[7] Stackmann 1980, Sp. 866. Zur Sprache Frauenlobs siehe Thomas 1939, K. III.

Lebensweg eines reisenden Sängers anzutreten.[8] Urkundlich belegt ist, dass im Jahr 1299 der Richter in Thauer bei Innsbruck, Herr Heinrich von Aufenstein, einem ›Unterhalter‹ (*ystrioni*) namens *Vrowenlop* fünfzehn Mark zum Kauf eines Pferdes gab. Das geschah im Auftrag Herzog Heinrichs von Kärnten, vielleicht als Entgelt für ein Preisgedicht an diesen Herrscher.[9] Andere Orte erscheinen in anderen Quellen, in denen die Datierung der Aufenthalte jedoch selten genau festlegbar ist. Die 14. Strophe eines Lobgedichts an den Markgrafen Waldemar von Brandenburg,[10] das von Frauenlob selbst stammt und in dem der Dichter ausnahmsweise das exakte Jahr der Entstehung des Gedichtes (*einlif jar und drizehenhundert jar*, V.16.7) nennt, erwähnt mehrere Lebensstationen. So soll er beim Schwertleite des böhmischen Königs Wenzel II. (1292) anwesend gewesen sein (*v.* 1–3 und vgl. *v.* 4), und eine Totenklage auf denselben König[11] († 1305) legt die Annahme nahe, dass der Dichter sich eine Zeitlang am Prager Hof aufhielt. Er war auch bei einem Fest Rudolfs von Habsburg (*v.* 4–8),[12] bei Herzog Heinrich IV. von Breslau (bei dessen Hochzeit mit Mathilde 1278?) (*v.* 9–12) und am Hof Meinhards V., Herzog von Tirol und Kärnten (vielleicht auf dem Landshuter Fest 1300) (*v.* 13 und vgl. *v.* 14) zugegen.[13]

Insgesamt weisen diese Angaben zunächst nach Osten. Totenklagen auf Rudolf von Habsburg († 1291) und Heinrich IV. von Breslau († 1290) (V.79–80) stärken diese Auffassung. Auch Lobsprüche, die eher auf den Norden hinweisen, sind aber erhalten – u. a. auf Giselbert, den Erzbischof von Bremen (reg. ca. 1273–1306), an einen dänischen Herrscher (Erik Menved? reg. 1286–1319) und an Fürst Wizlaw von Rügen (ca. 1260–1325)[14] –, ihre Datierung ist

---

[8] Dass er früh ein dürftiges Leben führte und sich selbst als fahrenden Singer bezeichnet, wie Ettmüller (*Et.*, S. XIX) meinte, kann jedoch nicht urkundlich gestützt werden. Die Strophen, die Ettmüller hierfür heranzog, hat Thomas als »sehr zweifelhaft« (1939, S. 113 f.: *Et.* 357) oder »unecht« (S. 145: *Et.* 383–88) bezeichnet oder dem ›jungen Meißner‹ zugeschrieben (S. 161–69: *Et.* 447). Die Strophen fehlen entsprechend in *GA*.

[9] *es hiis ystrioni dicto Vrowenlop pro dextrario marc. XV. iussu domini ducis Heinrici ex litteris.* Schönach 1887, S. 175. Die Quelle wird mit München Reichsarchiv, *Tirolisches Steuerbuch* [Cod. Tirol Nr. 10] 1299–1304, Bl. 5 angegeben.

[10] *GA*, V.13–17 (= *Et.* 134–38). Als Anlass des Gedichtes wird das Rostocker Ritterfest (V.14.17) angegeben. Man wird wohl annehmen können, dass Frauenlob sich um 1310 am Hof des Markgrafen (seit 1308 Alleinherrscher von Mark Brandenburg) befand und diesen nach Rostock begleitete.

[11] Die Angabe ist in *Ottokars Österreichischer Reimchronik, v.* 86552–8 überliefert; das Gedicht selbst ist nicht erhalten.

[12] Ettmüller (S. 315) verband es mit der Schlacht auf dem Marchfeld, östlich von Wien, 1278; vgl. aber U. Müller 1974, S. 172.

[13] Vgl. U. Müller 1974, S. 172.

[14] *GA*, V.7–11. Ich verweise auf U. Müller 1974, S. 164–77 und auf die Zusammenstellung bei Stackmann 1980, Sp. 866 f.

jedoch unsicher, und einen ›Lebensroman‹ des Dichters zwischen den frühen Jahren und den späten zu schreiben, scheint unmöglich. Sicher ist, dass er sich gegen Ende seines Lebens, zwischen 1306 und 1318, endlich im Westen, in der Stadt Mainz, niedergelassen haben muss; im Mainzer Dom liegt nämlich das Grab des Dichters.

Des Dichters Grund dafür, sich in Mainz niederzulassen, mag teilweise der vielleicht letzte Gönner Frauenlobs, Peter von Aspelt, gewesen sein. Eine besonders enge Beziehung zwischen dem Dichter und dem damaligen Erzbischof von Mainz (1306–1320) würde das ehrenvolle Begräbnis Frauenlobs in der Domkirche erklären.[15] Eine solche Beziehung wurde bereits in der frühen Überlieferungstradition angenommen; in zwei Handschriften aus dem 15. Jahrhundert[16] folgt nämlich auf ein in mehreren Handschriften überliefertes Sakraments- oder Abendmahlsgebet[17] (*GA*, V.1) eine Subskription, in der *Meister heinrich frowenlob* als Verfasser angegeben wird. Er habe das Gebet gemacht, heißt es dort, *an sinem leczten end Jn der stunden Als im der Erczbischoff czů mencz Gottes lichnam mitt sinen henden gab*; jedem, der das Gebet andächtig betete, habe der Erzbischof und mit ihm sechsundzwanzig Bischöfe versprochen, vierzig Tage Ablass zu geben.[18] Wenn zwischen Frauenlob und Peter von Aspelt tatsächlich eine enge Beziehung bestand, kann sie schon in die Prager Jahre zurückreichen: Peter war seit 1289 Pronotar der böhmischen Kanzlei und von 1296 bis 1305 Kanzler des Frauenlob-Gönners Wenzel II. von Böhmen.[19]

Das Begräbnis des Dichters soll nach einem in der Chronik des Matthias von Neuenburg überlieferten Bericht von ca. 1350[20] unter auffälligen Formen

---

[15] So schon Pfannmüller 1913, S. 554.

[16] Hss. G (St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. 985), Bl. 380^{b} und o (Universitätsbibliothek Basel, Cod. A. X. 138), Bl. 122^{v}. Siehe *GA* I, S. 49–52 und 80 f. und vgl. Fasbender 2002, S. 125 f.

[17] Überschrift in Hs. o: *Ein gebett zům heiligen lichnam wenn man in wandelt de corpore xpi.* *GA* II, S. 720. Der Titel »Sakramentsgebet« stammt von Bertau 1964, S. 199; nach Fasbender (2002, S. 142) gibt der von Klapper (1933) stammende Titel »Abendmahlsgebet« den Inhalt treffender wieder und stimmt darüber hinaus mit dem Überlieferungsbefund unter Gebeten, die die Eucharistie vorbereiten, überein.

[18] Zitiert nach *GA* II, S. 720 f. (ohne die Varianten); vgl. die Ausgabe Klappers (1933, S. 88). Fasbender (2002) hat neuerdings einen ursprünglichen Zusammenhang sowohl zwischen Ablassversprechen und Gebet als auch zwischen Gebet und Frauenlob in Frage gestellt; *GA*, V.1 sei erst nachträglich zum Frauenlob-Corpus geführt worden, und die Subskription sei – zusammen mit anderen Ablassverheißungen – erst im Laufe der Überlieferung ins Gebetbuch des Johannes von Neumarkt, in dem V.1 steht, eingedrungen.

[19] Die Annahme stammt ursprünglich von Pfannmüller 1913, S. 554. Vgl. Bertau 1966, S. 186.

[20] Der Bericht gehört zu den sieben Kapiteln, die Albrecht von Straßburg (= Albrecht V. von Hohenberg) für Matthias von Neuenburg als Ergänzungen für die weitere Bearbeitung der

geschehen sein. Im Jahr 1317, *in vigilia sancti Andree*, also in der Andreasnacht (am 19. November), soll ›Heinricus, Frowenlob genannt‹ (*Heinricus dictus Frowenlob*) im Kreuzgang des Domes in Mainz (*in Maguncia in ambitu maioris ecclesie*) neben der Domschule (*iuxta scolas*) unter sehr großen Ehren beigesetzt worden sein. Von seinem Quartier zur Grabstätte trugen ihn Frauen, die eine große Totenklage (*lamentaciones et querele*) erhoben, angeblich ›wegen der endlosen Lobpreisungen‹,

> *propter laudes infinitas, quas inposuit omni generi femineo in dictaminibus suis. Tanta eciam ibi fuit copia vini fusa in sepulcrum suum, quod circumfluebat per totum ambitum ecclesie.*[21]

Im Ostflügel des Doms, in die Wand eingemauert, befindet sich heute eine Kopie der ursprünglichen Grabplatte des Dichters, die 1774 bei der Konstruktion eines neuen Eingangs zur Domschule von Handwerksleuten zerstört wurde.[22] Die Inschrift des alten Steins, die sich in Teilen noch mit der des neuen deckt, ist jedoch in Quellen vor diesem Datum bewahrt worden und soll gelautet haben:

> *Anno Dn̄i MCCC XVIII ∅ | Henricus Frowenlop | in vigilia beati Andree | apostoli.*[23]

Das Todesjahr des Dichters soll also nicht 1317, wie die Chronik des Matthias von Neuenburg sagt, sondern 1318 sein. Diese Quellen beschreiben auch die Darstellung, die den Grabstein geziert hat. Nach ihnen ist auf dem Stein ein mit einer Krone oder einem Kranz (Gewinde) bekrönter Kopf abgebildet ge-

---

Chronik fertigstellte. Siehe Pfannmüller 1913, S. 550 f. Der ganze Text nach *Chronica Mathiae de Nuwenburg*, S. 312.

[21] ›wegen der endlosen Lobpreisungen, die er in seinen Gedichten über das ganze weibliche Geschlecht ergoss. Ferner wurde ein solcher Überfluss an Wein in sein Grab gegossen, dass der ganze Kreuzgang der Kirche überschwemmt wurde‹. – Auf freier Assoziation beruht wohl die Erklärung Spangenbergs (1598 [1861], S. 132): »[Vnnd haben darnach Allßbaldt so vil Weins Inn vnnd vff sein grab nachgegoßen, Daß es vmbs grab von Weyne geschwummen,] Wie sie Ihme dann Auch offtmal noch bey seinem Leben den Weyn verehret«.

[22] Der neue Stein wurde 1783 vom Künstler Johann Matthäus Eschenbach nach einer Zeichnung des Geschichtsprofessors Nikolaus Vogt »nach dem Gedächtnis« und geretteten »Bruchstücken« geschaffen. Das Jahr der Renovierung wurde ursprünglich in einer Inschrift, die aber schon im 19. Jahrhundert zerstört wurde, angegeben. Arens 1958, S. 35. Zur Lage des alten Steines siehe Neeb 1919, S. 43 f. Nach Neeb (S. 44) lasse die Aussage des Mauermeisters am Dome um 1774, Streiter, vermuten, dass die bewahrten Stücke des zerschlagenen Steines »in die bei der Veränderung der Türe zur Domschule entstandene Lücke eingemauert worden« sind.

[23] Bourdon (1727): *in quo representatur caput corona, seu potius serto cinctum. Collum et humeri floribus ornati*, und vgl. Gudenus (1747); die Textstellen bei Neeb 1919, S. 45. Die Schlussformel *dem gott genadt* auf dem heutigen Stein soll demnach eine Hinzufügung aus dem Jahr 1783 sein.

wesen, dessen Hals und Schultern mit Blumen geschmückt gewesen seien.[24] Ein bekrönter Kopf ist auch in der Abbildung auf dem heutigen Stein zu sehen (Bild 1.1).[25]

Bild 1.1. Der Grabstein Heinrichs von Meißen im Mainzer Dom.

Diesem Bild einer durchaus prominenten Figur der mittelalterlichen Dichtung entspricht die umfangreiche Überlieferung Frauenlobs. Diese umfasst sowohl Minnelieder, Spruchdichtung[26] als auch nicht weniger als drei Werke

[24] Arens 1958, S. 35. Neeb (1919, S. 45) bezweifelt, dass die ursprüngliche Abbildung eine Büste hätte darstellen können, was für die Zeit nämlich ganz ungewöhnlich wäre; indessen könne man sich »gleichsam als Hauptbild und einzigen Schmuck das Wappen des Verstorbenen mit oder ohne Helmzier« denken. Im 18. Jahrhundert könne man die verwitterte Abbildung des Wappens als Büste missverstanden haben. Das Wappen Frauenlobs stellte aber, nach der Manessischen Handschrift, einen Frauenkopf mit Krone und Schleier (Jungfrau Maria?) dar. Möglicherweise hat also das Gesicht auf dem Grabstein ursprünglich nicht Frauenlob, sondern die gelobte Frau abgebildet.

[25] Photographie von Richard Kieckhefer, mit freundlicher Genehmigung abgedruckt. – Die heute unter dem neuen Grabstein eingemauerte Sandsteinplatte, die zeigt, wie acht Frauen den Sarg des Dichters tragen, stammt sicher von der Renovierung 1783; vgl. Arens 1958, S. 36.

[26] Von den 448 Spruchstrophen, die Ettmüller in seiner Ausgabe Frauenlob zuschrieb, werden heute noch rund 330 als echt angesehen; vgl. Zapf 2012, Sp. 594. Thomas meinte in seiner kritischen Untersuchung von 1939 316 Spruchstrophen als echt bestimmen zu können. Die in der Überlieferung Frauenlob zugeschriebenen, nicht aber in *GA* aufgenommenen Sprüche sind in *GA-S* herausgegeben worden.

der literarischen Prunkform des Leichs.[27] Außer den Texten sind viele dazu komponierte Melodien überliefert: 38 Töne werden dem Dichter zugeschrieben, 10 sind nach heutiger Auffassung echt, d. h. wirklich von Frauenlob stammend.[28]

Die Rezeption des Frauenlobschen Werkes war aber nicht immer positiv. Schon im Mittelalter wurde ihm z. T. auch mit einem Unverständnis begegnet, das noch in der modernen Forschung weiterlebt.

Das Ziel des folgenden Abschnitts ist es, zu zeigen, dass Frauenlobs Werk schon im Mittelalter ambivalent eingeschätzt wurde. In den Spuren der kritischen Rezeption tritt v. a. sein ›dunkler‹ Charakter zutage. Dieser kann folglich nicht nur als eine Folge der zeitlich-kulturellen Distanz zwischen der heutigen Forschung und dem Mittelalter gesehen werden (vgl. HYP (1)), sondern stellt sich vielmehr als ein intendierter und daher poetologisch interessanter Zug der Dichtung heraus.

1.2. Dichtung zwischen Lob und Tadel: Die frühe Frauenlob-Rezeption

Das oben hervortretende Bild eines ebenso produktiven wie prominenten Dichters wird durch die frühe Rezeption seines Werkes teilweise erschwert. Vor allem in den polemischen Spruchstrophen wird eine negative Einschätzung von Frauenlobs Werk sichtbar.

In den Strophen zum *wîp–vrouwe*-Streit wird in erster Linie das programmatische Eintreten der Sprecher-Instanz ›Frauenlob‹ für den Ehrentitel *vrouwe* angegriffen.[29] Aus den von Ettmüller zu diesem Streit gezählten Strophen

---

[27] Eine geschlossene Überlieferung gibt es jedoch nicht; vielmehr ist über die Hälfte der als echt erklärten Strophen unikal überliefert. Umfassendere Frauenlob-Corpora gibt es v. a. im *Codex Manesse* (C) (der *Marienleich* und 28 Spruchstrophen in 4 Tönen), der *Jenaer Liederhandschrift* (J) (80 Spruchstrophen in 4 Tönen), der *Weimarer Liederhandschrift* (F) (alle Leichs, *Minne und Werlt*, 342 echte Spruchstrophen in 9 Tönen und 7 Minnelieder) und der *Kolmarer Liederhandschrift* (t) (der *Marienleich*, der *Kreuzleich* und 32 echte Strophen).

[28] Diese sind: ›Langer‹, ›Kurzer‹, ›Grüner‹, ›Vergessener‹, ›Goldener‹, ›Neuer‹, ›Zarter Ton‹, ›Flugton‹, ›*Minne und Werlt*-Ton‹ und ›Würgendrüssel‹ (d. h. ›Kehlenwürger‹).

[29] Diese Sprüche wurden von Ettmüller unter dem Namen *wîp unde vrouwe* eingeordnet und als zusammenhängendes Gedicht gedeutet (*Et.* 150–72; vgl. Wachinger 1973, S. 188–246 und *GA*, V.102–118). Die von Ettmüller hergestellte Anordnung der Sprüche sowie ihre Echtheit ist aber später in Frage gestellt worden, so dass es sich heute empfiehlt, weniger bestimmt vom *wîp–vrouwe*-Streit als Themenkomplex zu sprechen. Vgl. die Kritik bei Wachinger (1973), der aber 12 Strophen noch als von Frauenlob verfasstes, ganzheitliches Gedicht identifiziert und in die frühe Schaffenszeit des Dichters (wahrscheinlich »um 1290«, S. 243 und 245) datiert. Bertau (1978) hingegen versteht den Streit als »ein Falsifikat [...], mit dem ein Zeitgenosse oder ein jüngerer [*sic*] Frauenlobs Beinamen eponymisch für sich und für andere erklären wollte« (S. 226). Kellner (1998) behandelt die Strophen so, wie sie in den Handschriften tatsächlich vor-

können aber einige herausgegriffen werden, die nicht unmittelbar auf diese Frage Bezug nehmen und die eher aus poetologischer Sicht Interesse erwecken. In der *Göttinger Ausgabe* sind diese Strophen als V.115–19 geordnet; die ursprüngliche Reihenfolge – und z. T. überhaupt die Zuordnung zu derselben Gruppe – steht freilich in Frage.[30] In unserem Zusammenhang sind aber besonders die Strophen V.115 und V.117 relevant.[31]

Strophe V.115, im ›langen Ton‹ Frauenlobs gedichtet, ist in Hs. C überliefert.[32] Dort heißt es (hier nach *GA*):

Swaz ie gesang Reimar und der von Eschenbach,
swaz ie gesprach
der von der Vogelweide,
mit vergoltem kleide
5 *ich, Vrouwenlob, vergulde ir sang, als ich iuch bescheide.*
sie han gesungen von dem feim, den grunt han sie verlazen.

---

kommen, und deutet sie – unabhängig von der Echtheitsfrage – als an sich sinnvolle Dichtungen.

[30] In Hs. C bilden V.115 f. eine Sequenz (C 32 f., *Et.* 165 f.); die in C darauf folgende Strophe – die ›Alexander-Strophe‹ (C 34, *Et.* 167) – wird in *GA* jedoch als V.19 eingeordnet. Der Grund dafür ist, dass die Strophe auch in Hs. J (J 2) – und zwar im Zusammenhang mit anderen Exempelsprüchen – überliefert ist. Wachinger (1973, S. 267) argumentiert deshalb, dass die in C gefundene Anordnung sekundär ist. – Die nächste Strophe in C (C 35) gehört wiederum in die Sequenz der *GA* (V.117, *Et.* 168). Die in *GA* darauf folgenden Strophen V.118 f. sind jedoch in einem anderen Zusammenhang überliefert (C 47 bzw. J 14; Ettmüller setzt die letztere Strophe als Anfang der Sequenz *Et.* 164–68, die erstere zählt er dagegen als *Et.* 172). Die Zuordnung dieser beiden Strophen zur Sequenz steht folglich nicht außer Frage; vgl. Rettelbach 1996, S. 183 zu V.118 und S. 184 f. zu V.119 als zweifelhafte Antworten auf V.115. V.119 sieht Rettelbach eher als Antwort auf eine Strophe aus dem *wîp–vrouwe*-Streit. Vgl. aber Kellner (1998, S. 267 f. mit A. 50), die meint, dass die Strophe auch Bezüge zur ›Selbstrühmung‹ (V.115) offenlegt.

Die Strophen folgen hier in synoptischer Aufstellung der Anordnung in *GA*, den Handschriften und bei Ettmüller. Klammern verdeutlichen, dass eine Strophe im gegebenen Zusammenhang kein Teil der Sequenz ist.

V.115	C 32	*Et.* 165
V.116	C 33	*Et.* 166
(V.19)	C 34 (J 5)	*Et.* 167
V.117	C 35	*Et.* 168
V.118	(C 47)	(*Et.* 172)
V.119	(J 14)	(*Et.* 164)

[31] Die Gegenstrophe V.116 stellt eine Antwort auf V.115 dar, ohne jedoch konkrete poetologische Argumente vorzubringen; 118 und 119 – ob sie nun auf 115 antworten oder nicht – richten sich gegen den Sängerhochmut (und 119 gegen die schlechte Frauenpreisung), auch sie bemängeln aber keine konkreten stilistischen Züge. Wachinger (1973, S. 269) bemerkt bezüglich V.118 (*Et.* 172), die Verallgemeinerung der Kritik sei hier »auffällig«.

[32] C, Bl. 402^{r} (*ed.* Pfaff, Sp. 1347). Einen ausführlichen Kommentar zur Strophe gibt Wachinger 1973, S. 247–52.

Uz kezzels grunde gat min kunst, so gicht min munt.
ich tun iu kunt
mit worten und mit dönen
10 *ane sunderhönen:*
noch solte man mins sanges schrin gar rilichen krönen.
sie han gevarn den smalen stig bi künstenrichen strazen.

Swer ie gesang und singet noch
– bi grünem holze ein fulez bloch –,
15 *so bin ichz doch*
ir meister noch.
der sinne trage ich ouch ein joch,
dar zu bin ich der künste ein koch.
min wort, min döne traten nie uz rechter sinne sazen.[33]

In *v.* 5 nennt sich das Dichter-Ich beim Namen *Vrouwenlob*. Die Strophe gilt daher seit eh und je als Selbstrühmung Frauenlobs, die dann eine Reihe Gegenstrophen anderer Dichter (so die in J überlieferte, an einen *Heinrich* gerichtete Strophe V.119: *Heinrich, e diner zit ist vrouwen lob gewest*...)[34] provoziert habe. Die einzigartige Stellung dieses Selbstlobes kommentiert Burghart Wachinger:

> In der ganzen m[ittelhochdeutschen] Literatur kenne ich kein ähnlich unverhülltes und ausführliches Selbstlob. Äußerungen des Dichterstolzes sind zwar – besonders in der Lyrik – gar nicht so selten, aber mit dieser Prahlerei kann sich nichts vergleichen [...].[35]

Vor allem die Überhöhung über die alten Meister – Reinmar von Zweter, Wolfram von Eschenbach und Walther von der Vogelweide – weicht vom großen Respekt, den man diesen Dichtern als unerreichbaren Vorbildern zu erweisen pflegte, ab. Die Ausnahmestellung der Strophe könnte aber dadurch

---

[33] 10 *sunderhönen*] Gelegenheitsbildung, »gemeint wohl ›besonders ausgeklügelte Schmähungen‹«, d. h. an der Stelle: *ane sunderhönen* ›ohne irgendjemand heftig anzugreifen‹. *GAWb*, *s. v. sunderhœnen*. 12 *sie*] die anderen Dichter. 19 *sinne*] *GAWb*, *s. v. sin* II.3 bezieht das Wort auf die Bedeutung ›[d]ichterischer Einfall, Gedanke; Thema‹. Rettelbach (1996, S. 181, A. 19) übersetzt mit ›Vernunft‹ (und paraphrasiert das *rechter sinne sazen* des seiner Meinung nach persiflierenden Spruches mit ›das Mittelmaß der Vernunft‹; vgl. stF. *sâze* ›Regel, Maß‹).

[34] Siehe zu V.119 Wachinger 1973, S. 259–61. Ettmüller überschreibt die Strophe mit dem Namen *Regenboge* und reiht sie (als *Et.* 164), vor dem ›Selbstlob‹ Frauenlobs – gewissermaßen als dessen Ursache –, dem Kernteil des *wîp–vrouwe*-Streits (*Et.* 150–72) an. Weil V.119.7 (*Dins mundes klechel stürmet sere uf iren* [Walthers und Reinmars] *schaden*) das Selbstlob vorauszusetzen scheint, vertritt Thomas (1939, S. 15 f.) die entgegengesetzte Stoßrichtung: V.119 sei eine Antwort auf V.115. (So auch Wachinger 1973, S. 260.) Kiepe-Willms (1978, S. 48) verficht aber wiederum die Meinung Ettmüllers, V.115 habe eher V.119 veranlasst, denn in der letzteren Strophe geht es um das rechte Lob der Frauen, ein Thema, das in V.115 gar nicht vorkommt. Folglich könne V.119 keine Antwort auf das Selbstlob Frauenlobs sein.

[35] Wachinger 1973, S. 252.

erklärt werden, dass die Strophe gar nicht vom durch das Dichter-Ich repräsentierten Autor, sondern von einem böswilligen Parodisten stammt – eine Auffassung, die Bertau schon 1978 beiläufig äußerte[36] und für welche Rettelbach später ausführlich argumentiert.[37]

Der ›Grund‹ dafür, die Authentizität der Strophe als zum Werk Frauenlobs gehörend zu bestreiten, ist gemäß Rettelbach ein technischer Fehler: der ›identische Reim‹ *noch* : *noch* in *v.* 13 : 16. Dieser Typ des Reimes, bei dem Homonymie und Bedeutungsgleichheit vorliegen, wird nämlich von fast allen Autoren gemieden und sei folglich einem formalen Akrobaten wie Frauenlob nicht zuzutrauen.[38] Rettelbachs Deutung der Strophe als geschickter Persiflage, in der Merkwürdigkeiten wie der identische Reim intendiert sein könnten, rettet gewissermaßen die literarische Qualität des Textes.[39]

Auch wenn die Strophe nicht von Frauenlob selbst stammt, zeigt sie aber, dass er schon früh[40] als ein auf höchste *meisterschaft*[41] prätendierender Dichter bekannt war. Unabhängig von der Frage der Autorschaft gibt die Strophe auch einen Hinweis, welche Aspekte des dichterischen Kunstwerkes das Dichter-Ich für poetologisch wichtig hielt oder wenigstens halten sollte. So kann die ›Vergoldung‹ (*v.* 4 f.) auf die äußere Darstellung des Inhalts – die Ornamentik, die Wortwahl, also die rhetorische Technik des So-Sagens – gedeutet werden, denn nur durch die Aussageform könnte wohl Frauenlob den *sang* früherer Dichter *mit vergoltem kleide* bedecken. Die Parodie bestünde darin, dass dies aber nur eine täuschende Oberfläche sei, dass die Dichtung trotzdem – im *kezzels grunde* – keinen echten Gehalt habe.[42] Dasselbe Thema wird wohl auch in *v.* 17 aufgegriffen, wenn nämlich *sinne* auf die Kunstfertigkeit gedeutet

---

[36] Die Strophe ist, wenigstens vonseiten der Forscher (so Ettmüller in seiner Frauenlob-Ausgabe; anders aber Wachinger 1973), in den *wîp–vrouwe*-Streit eingebunden. Wenn dieser Streit jedoch, wie Bertau meint, eine Fiktion ist, dann sei auch die Überheblichkeit Frauenlobs in V.115 »dem großen Dichter nur von kleinen Geistern angedichtet«. Bertau 1978, S. 231.

[37] Rettelbach 1996.

[38] Rettelbach 1996, S. 179 und 181.

[39] Die raffinierte Methode der Persiflage reiche vom identischen Reim zu intertextuellen Bezügen. So sei *v.* 7 *kezzels grund* eine (durch das Wortzitat *veim* : *geveimt* als solche erkennbare) »Travestie des Bildes vom Tiegel, in dem Gold geläutert wird«, in Frauenlobs Lob auf Konrad (*GA*, VIII.26.11), denn in V.115 wird der Tiegel zum Kessel, in dem der Kunstkoch (*v.* 18) freilich nicht Gold, sondern lediglich »Suppen- oder Eintopfkunst« ausschenkt (Rettelbach 1996, S. 181), und der *smale stig*, den nach V.115.12 die anderen Dichter gefahren hätten, sei gemäß der traditionellen Verwendung des Motivs der eigentlich anstrebenswerte Pfad (S. 182).

[40] Die ›Selbstrühmung‹ müsse auch nach Rettelbach aus Lebzeiten Frauenlobs stammen; eine derartige Polemik, wie die Hypothese einer Persiflage voraussetzt, habe man nämlich nie gegen einen Toten gerichtet (Rettelbach 1996, S. 187 f.).

[41] Vgl. V.115.15 f.

[42] Vgl. Rettelbach 1996, S. 182.

werden darf.[43] Der sarkastische Doppelsinn läge dann in der Andeutung, Frauenlob sei der Technik, statt ihr Herr zu sein, ›unterworfen‹ (vgl. *ein joch*), was ebenfalls auf die überladene Textoberfläche Bezug nähme.

Wenn diese Strophe noch doppeldeutig ist, ist die Gegenstrophe V.117 in ihrer Travestie des Frauenlobschen Stils und ihrer Kritik gegen diesen eindeutig. Die Strophe ist ebenfalls in Hs. C überliefert, wo sie mit dem Dichternamen *Regenbog* überschrieben ist (Bild 1.2).[44]

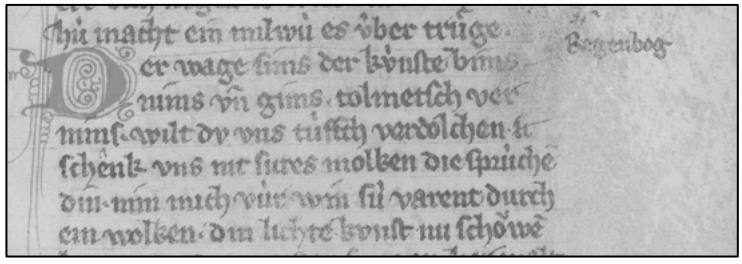


Bild 1.2. *GA* V.117 mit dem Namen *Regenbog* im Marginal (C, Bl. 403[v]).

Der Sammler hat hier Frauenlob und Regenbogen wechselseitig in einer Art Sängerkrieg zur Sprache kommen lassen wollen. Diese Anordnung der Strophen dürfte eine Konstruktion des Sammlers sein: Die in der Handschrift vorhergehende Strophe – die ›Alexander-Strophe‹ C 34, in *GA*, V.19 – gehört wohl ursprünglich nicht in einen solchen Streit.[45] Dass der Sammler V.19 in diesen Zusammenhang eingefügt hat, kann darauf beruhen, dass V.117.1 ein Zitat dieser Strophe (*v.* 7 f.) ist. Sekundär könnte V.117 also auch ursprünglich auf V.19 Bezug nehmen, primär stellt sie aber eine Antwort auf die oben besprochene ›Selbstrühmung‹ V.155 dar.[46] – Die Regenbog-Strophe lautet:

Der wage simz, der künste bimz, nimz und gimz!
tolmetsche, vernimz!
wilt du uns tiutsch vertolken?
schenke uns nicht surez molken!

---

[43] Vgl. Rettelsbach 1996, S. 181, A. 19. Das Wort stM. *sin* ist vieldeutig; es kann im Prinzip alles Geistige bezeichnen (vgl. *BMZ*, *s. v. sin* III: ›innerer sinn, bewusstsein, freie selbstthätigkeit des geistes; vorzugsweise in beziehung auf das vermögen des denkens und erkennens, daher auch verstand, weisheit, dann in beziehung auf das gefühl, die neigung, gesinnung‹), so auch bei Frauenlob (siehe *GA*, *s. v.*). Weil in *v.* 18 von den *künste* gesprochen wird, liegt aber die Deutung Rettelbachs nahe (vgl. *GA*, *s. v. sin* I.D.2: ›Kunstverstand‹, zumeist freilich im Singular). Anders *GAWb*, *s. v. joch*: ›ich bin ganz dem Gebot erhabener Gedanken unterworfen‹.

[44] Universitätsbibliothek Heidelberg, C, Bl. 403[v]. Vgl. C, *ed.* Pfaff, Sp. 1349.

[45] Siehe A. 30. Dass die Strophe freilich auch im Kontext von C funktioniert, hat Kellner (1998, S. 262) dargelegt.

[46] Wachinger 1973, S. 267 und vgl. Rettelbach 1996, S. 184.

5 *die sprüche din nim ich vür wint, sie varn durch ein wolken.*
din lichte kunst nu schouwen lat, waz ie die meister sungen.

Her Walther unde zwen Reimar, ein Wolferam,
der künste stam
mit sange noch uz in loubet.
10 *ja, sam mir min houbet,*
ir wurzelkraft hat lob bejaget. swer sie des beroubet,
der gebe mir zil, ich antwürte ims. hie wirt die rede betwungen.

Daz er ein teil sin brangen lat,
der also vil gewolkert hat.
15 *sin sang, der stat*
rechte als die wat,
die niender kein gelenke hat,
da vedemen grinen durch die nat.
la, tummer man, din rumen varn, louf spilen mit den jungen.[47]

In der Alexander-Strophe wird vom im Paradies vom Griechenkönig gefundenen Edelstein gesprochen, der *uf einer wage simz*[48] (*v.* 7) ›auf eine Waagschale‹ gelegt und *mit lastez bimz*[49] (*v.* 8) ›mit einer leichten Last‹ auf der anderen Schale aufgewägt wurde.[50] Das Zitat der Reimwörter in V.117.1 funktionalisiert sie zu einer Parodie des dunklen und dichten Stils Frauenlobs um.[51] Dieser sei so unverständlich, dass die Dichtung einen Dolmetscher brauche (*v.* 1 f.[52]), der sie ins Deutsche übersetze (*v.* 3).[53]

---

[47] 9 *der* [...] *loubet* (*v.* 8 f.)] ›Der Stamm der Künste trägt von den alten Meistern noch Laub‹, d. h.: sie ›befruchten‹ noch die Dichtkunst. 10 *ja* [...] *houbet*] Der Vers als (gewollt) »unvollständige Fluch- oder Beteuerungsformel«: Rettelbach 1996, S. 184 und 188.

[48] StM. *simz* ›sims, gesimse, *basis*‹; *BMZ*, *s. v.*

[49] StM. *bimz* ›Bimsstein; bildlich für etwas von geringerem Gewicht‹. *GAWb*, *s. v.*

[50] Der Reim dieser Strophe Frauenlobs stammt wohl von Hermann dem Dâmen VI.1 (*HMS* III, S. 169; *v.* 1 f.: *Ich male uf des sanges sims* | *mit tihte*, und 11 ff.: *Daz min kunst ringer, den ein bims,* | *wige, leit man sie gegen ander an* | *die wage*). Vgl. Wachinger 1973, S. 265. Hier wie auch in V.117, nicht aber offenkundig in V.19 (wenigstens nicht vor deren Kontextualisierung in Hs. C), werden die Bilder in einem poetologischen Zusammenhang verwendet und gedeutet. Es kann sein, dass der Verfasser von V.117 die Strophe V.19 als Dâmen-Zitat erkannt hat.

[51] *der künste bimz* bedeutet, Frauenlobs Werk sei unter den Künsten ein Bimsstein, d. h. ›zu leicht, nichtig‹. *nimz und gimz* löst Ettmüller (*Et.*, S. 327) als *nim ez unde gip mir ez* auf. Wie die Bestandteile des Verses – v. a. *simz* und *bimz* – miteinander zusammenhängen, ist unklar. Nach Wachinger (1973, S. 266) sei jedoch der exakte Sinn des Verses gleichgültig, denn »offenbar soll sich der Satz in einem unverständlichen gereimten Kauderwelsch verlieren [...]«.

[52] Alle drei Verben *v.* 1 f., *nimz*, *gimz* und *vernimz*, sind an den Dolmetscher, nicht an Frauenlob (wenn nicht Frauenlob als sein eigener Ausleger angeredet wird) gerichtet. Dieser soll die Dichtung (*ez*) ›vernehmen‹ und dabei ›nehmen‹, dann in verdolmetschter Form dem Sprecher ›geben‹.

[53] Das Verb *vertolken* begegnen uns hier zum ersten Mal in der deutschen Sprache. *GA* II, S. 840. – Die Stelle führt die Gedanken zum bekannten Angriff Gottfrieds an Wolfram, *Tristan*, *v.* 4684–86: *die selben wildenaere* | *si müezen tiutaere* | *mit ir maeren lâzen gân.*

In *v.* 5 f. wird das Bild des wertlosen Schaumes (*feim*) in V.115.6 umgedreht: Es sei Frauenlobs Dichtung die ›leichte‹, die wie ein Wind durch die Wolken fahre. Mit dem Bild von den ›Wolken‹ wird vielleicht schon auf die ›Nebelhaftigkeit‹ der Dichtung angespielt, die vielleicht mit dem *ἅπαξ λεγόμενον wolkern* in *v.* 14 wieder aufgenommen wird. Wenn die Herleitung des Verbs zum stN. *wolke* richtig ist,[54] wird mit diesem Wort die in der Rhetorik verpönte Qualität der *obscuritas* thematisiert. Frühere Ausleger haben m. W. nicht explizit bemerkt, dass das Wolken-Bild in den mittelalterlichen Poetiken spezifisch als Bild für die *obscuritas* weit verbreitet war.[55] Eine Parallele dazu findet sich z. B. in einer Passage der Poetik des Galfrid von Vinsauf, in der gerade von Metaphorik und dunkler Rede gesprochen wird: *qui vult aperire | Rem clausam, nolit verbis inducere nubem*.[56]

v. 15–19 schließen die Strophe mit einem Bild von der Dichtung Frauenlobs als einer Kleidung ab, die nicht ›aus Gold‹ (vgl. V.115.4), sondern vielmehr ›unten ohne Taille‹ (*v.* 17)[57] und ›fadenscheinig‹ (›die Fäden grinsen durch die Naht‹, *v.* 18) sei. Der Sinn der Metaphern ist wahrscheinlich, dass die Dichtung Frauenlobs nicht so prachtvoll und elegant sei, wie er meine.[58]

Diese Beispiele genügen, um deutlich zu machen, dass die anspruchsvolle Dichtung Frauenlobs schon im Mittelalter nicht ohne Kritiker war und dass die Dunkelheit, die auch die neuzeitliche Forschung bei dem Dichter bemängelt, nicht nur eine Frage der zeitlichen und kulturellen Distanz ist. In der Kritik wiederkehrend ist das Motiv, dass die textuelle Oberfläche überladen, der *ornatus* allzu reich sei. Die Sprache sei schwer verständlich, ›dunkel‹ – und wenn es dem Rezipienten einmal gelingt, den Inhalt zu enträtseln, sei dieser seinerseits zu ›leicht‹. Das sind Beschuldigungen ganz normaler Verstöße ge-

---

[54] So *Lexer* (*s. v. wolkern*), der, mit Hinweis auf Wackernagel, eine Bedeutung ›mit seiner rede wie in den wolken umherfahren‹ vorschlägt. Näher läge wohl eine Bedeutung ›mit Wolken versehen‹, also die Rede durch unverständliche Wörter ›dunkel‹ machen, parallel zu *blüemen* ›mit Blumen schmücken‹, ebenfalls auf die Dichtkunst übertragen. – Anders aber Ettmüller (*Et.*, S. 327): ›die worte im munde hin und her wälzen, undeutlich sprechen, hier wohl: unverständliche wörter in der rede gebrauchen‹, zum swV. *walgern* ›wälzen, rollen‹, pfälzisch ›eine Speise im Munde herumwälzen‹ (*GAWb*, *s. v. wolkern*).

[55] Vgl. Bezner 2005, S. 405.

[56] *Poetria nova*, *v.* 1071 f.: ›wer verhüllte Dinge [anderen] erschließen will, soll seine Worte nicht in einer Wolke verbergen‹.

[57] Zu anderen möglichen Bedeutungen von *gelenke* siehe Wachinger 1973, S. 266.

[58] *v.* 17 *niender kein gelenke* ist wohl nicht mit ›ohne Wortschmuck‹ zu übersetzen, denn ›schmucklos‹ beschreibt eher den Gegensatz der Frauenlobschen Dichtung. Eher muss gemeint sein, der Dichtung fehle – in all seiner Pracht – etwas Wesentliches. Auf diese Deutung weist auch *v.* 18, denn auch ›fadenscheinig‹ soll hier nicht ›ohne Schmuck‹, sondern etwa ›trotz des Schmuckes – hinter der Naht – arm‹ bedeuten.

gen die grundlegenden Regeln der Rhetorik, v. a. gegen die *perspicuitas*, die ›Klarheit‹ der Rede.[59]

Diese negative Kritik steht jedoch nicht unwidersprochen da. So präsentiert der Kanzler Karls IV., Johannes von Neumarkt, in einem um 1364 verfassten Brief an den Erzbischof von Prag[60] Frauenlob bewundernd als den *[v]ulgaris eloquencie princeps*. Dieses Zeugnis eines bedeutenden Vertreters des Prager Frühhumanismus, der mit den neuen literarischen Strömungen der Zeit vertraut war[61] und der als Verfasser und Übersetzer selbst ein großes literarisches Lebenswerk hinterließ, wiegt nicht leicht. Und eine lateinische Bearbeitung des *Marienleichs*[62] bezeugt, dass seine Meinung von anderen geteilt wurde. Eine Übersetzung aus den Volkssprachen ins Lateinische war für diese Zeit etwas Ungewöhnliches; normalerweise wurden Texte nur in die umgekehrte Richtung übertragen.[63]

Schon die Zahl der überlieferten Handschriften zeigt aber, dass Heinrich von Meißen bereits im 14. Jahrhundert eine beträchtliche Nachwirkung ausgeübt haben dürfte: Die Göttinger Ausgabe benutzt 23 Handschriften und 10 Fragmente, deren Texte Mundarten von Schlesien[64] im Norden zum alemannischen und österreichisch-bairischen Sprachgebiet[65] im Süden widerspiegeln.[66] Von ihnen stammt die Hälfte aus dem 14. Jahrhundert.[67] In der *Großen Heidelberger Liederhandschrift* oder dem *Codex Manesse* (C) umfasst die Dichtung Frauenlobs 11 Seiten, was in diesem Zusammenhang viel ist: Die Texte Konrads von Würzburg, des berühmten Vorbilds Frauenlobs, umfassen nur 6 Seiten mehr.

---

[59] Vgl. Lausberg 1990, § 564 und 528.

[60] Hier wird er freilich *Johannes* [!] *dictus Frawenlob* genannt. Die Textstelle ist in Newman 2006, S. 150, A. 25 abgedruckt.

[61] Er las Dante und wechselte Briefe mit Francesco Petrarca; vgl. Rieckenberg 1974.

[62] *Wlat*.

[63] Vgl. Kornrumpf 2008, S. 176.

[64] So Hs. L. Vgl. *GA* I, S. 68. Vgl. zu Hs. W ebd., S. 121.

[65] Alemannisch: C. Vgl. GA I, S. 32. Österreichisch-bairisch: Hs. r. Vgl. ebd., S. 94.

[66] Auch im mittelniederdeutschen Sprachbereich war *Frauenlob* schon kurz nach dem Tod des Dichters ein legendärer Name; er wird kurz erwähnt im »Prologus« zum *Spiegel der Natur* des Everhard von Wampen, eines offenbar gelehrten und viel gereisten Mannes, dessen Lehrgedicht um 1325 in Schweden entstand (vgl. Everhard von Wampen, *Spiegel der Natur*, S. XIII). Die Aussage Everhards, *v.* 93 f. – *Beter eyn rim wen eyn syn vorloren, | Sprak meyster Vrouwenlof hir bevoren* – stimmt nicht ganz mit Frauenlobs vollendeter Beherrschung der Reimkunst überein und soll deshalb mit einer gewissen Skepsis eingeschätzt werden. Dass Frauenlob den sprichwörtlichen Vers über ›Reim‹ und ›Sinn‹ in den Mund gelegt wird, kann gegebenenfalls einfach auf den Ruhm Frauenlobs als großen Dichters liegen und muss nicht auf ein authentisches Zitat zurückgehen. Trotzdem ist der Vers ein Beleg für ein zur Zeit Frauenlobs verbreitetes Ideal: Die Form darf nicht dem Inhalt im Weg stehen. Den Hinweis verdanke ich Dr. Stefan Mähl.

[67] *GA* I, S. 20–168.

Dass seine dunkle Dichtung den Nerv seiner Zeit getroffen hat, zeigen nicht zuletzt die vielen anonymen Nachahmungen seiner Dichtung. Schon in den Handschriften stehen diese nicht selten unmittelbar neben den ›echten‹ Frauenlob-Strophen. So enthält die *Kolmarer Liederhandschrift* (München, Staatsbibliothek, Cgm. 4997) (um 1460) neben 32 echten Spruchstrophen über 1000 unechte.[68] Noch wichtiger ist vielleicht, dass Frauenlob auch auf bekannte und bedeutende Dichter des 14. Jahrhunderts wie Heinrich von Mügeln, Peter von Reichenbach und den Harder Einfluss übte.

Auf diese unmittelbare Nachwirkung des Dichters folgten bald eher legendäre Zeugnisse. So figuriert seine Person in fingierten Sängerkriegen, wie im berühmten *Krieg von Würzburg*, und die Meistersänger erkannten ihm einen hervorgehobenen Platz unter den zwölf alten Meistern – den besten Meistersängern der Vergangenheit – zu; ja er wurde selbst als Begründer des Meistergesangs und einer Sängerschule in Mainz aufgefasst.[69] Die letztere Tradition mag in der Tat sehr alt sein, denn schon auf der seinen Gedichten vorangestellten Illustration im *Codex Manesse* (Bild 1.3)[70] wird der Dichter als Führer einer Sängerschule abgebildet; nicht der Geiger im Zentrum des Bildes, sondern die Herrschergestalt in der linken Ecke, mit Hermelinmantel und Krone auf dem Haupt, soll nämlich Frauenlob sein.[71]

---

[68] Zapf. 2012, Sp. 598.

[69] Vgl. Stackmann 1980, Sp. 873–75 und 1995 [2002], S. 217 f., A. 58 (mit Belegen). Der Meistersänger Hans Folz († 1513) beklagte sich, dass ein neu erfundener *don* für nichts galt, wenn er nicht von Frauenlob stammte. Stackmann 1976 [1997], S. 199.

[70] Universitätsbibliothek Heidelberg, C, Bl. 399^{r}.

[71] Dafür spricht die Abbildung auf Bl. 381^{r}, wo dieselbe Figur in ein Zwiegespräch mit Regenbogen verwickelt ist.

Bild 1.3. *Meister Heinrich vrouwenlop* (C, Bl. 399[r]).

In der gegenüberliegenden rechten Ecke derselben Abbildung sehen wir das angebliche Wappen des Dichters: eine Frau mit Krone und Schleier, wahr-

scheinlich die Jungfrau Maria.[72] Dieses Wappen mag ebenfalls zur Frauenlob-Legende gehören; in unserem Zusammenhang ist sie aber trotzdem interessant, weil sie den hervortretenden Platz der religiösen Dichtung Frauenlobs widerspiegelt. Aufgrund dieser Dichtung – oder vielleicht nur wegen seines berühmten Leichs an die Heilige Jungfrau – wurde ihm von Spangenberg und vielen nach ihm sogar der Titel eines Doktors der Theologie zugeschrieben.[73]

Diese Zeugnisse sind ein Indiz dafür, dass Frauenlobs Dichtung der Status eines Sprachkunstwerks hohen Ranges zugemessen wurde. In diesem Licht wird die Polemik um Frauenlob problematisch.

Allzu einfach wäre es, die Kritik durch die Konkurrenzsituation der Sänger an den Höfen oder als Reaktion auf ein hochmütiges Selbstbild[74] zu relativieren. Solcher ›Ursachen‹ ganz ungeachtet, wird in der Polemik auf deutlich identifizierbare Züge v. a. der Bildsprache Frauenlobs Bezug genommen; sie ist also gewissermaßen objektivierbar, und ihre Vorwürfe sind in der klassischen Rhetorik begründet. Sie beansprucht folglich eine potenziell größere Durchschlagskraft, als in der mittelalterlichen Rezeption zum Ausdruck kommt.

Die Ambivalenz der Rezeptionsgeschichte ist deshalb nicht wegzudenken, sondern soll vielmehr zu denken geben. Sie durchdenkend können wir sie durch eine Erklärung bewahren, die den ›hermetischen‹[75] Charakter der Frauenlobschen Texte mit einkalkuliert: Die überwiegend positive Rezeption der Dichtung ihrer Dunkelheit zum Trotz lässt auf die Anerkennung eines Kunstvermögens, einer poetischen Technik schließen, von der nicht nur der Autor der Regenbog-Strophe (V.117), sondern lange auch die moderne Forschung teilweise ausgeschlossen war.

Die ›dunkle Rede‹ als technisch bewusster Stil stellt sich daher als zentrales Problem im Werk von Frauenlob dar. Zu diesem Problem hat man sich bei der Konstruktion einer historischen Interpretation der Dichtung folglich zu verhalten. Die Rezeption bietet Indizien dafür, dass die Suche nach Sinn der Mühe wert ist, dass die Dunkelheit kein Makel ist, sondern dass in ihr umgekehrt ein Mehrwert liegt.

Dem Problem des dunklen Stils Frauenlobs stehen wir nicht ganz unbeholfen gegenüber, war dieser ja nicht isoliert, sondern Teil eines Geflechts von

---

[72] Eine deutliche Beziehung zwischen einer solchen Bedeutung der Abbildung und den Texten Frauenlobs in C gibt der der Jungfrau gewidmete *Marienleich*, der den ersten Platz unter den Gedichten Frauenlobs in dieser Handschrift einnimmt.

[73] Spangenberg 1598 [1861], S. 131: »nach ettlicher Meinung ein Doctor Theologiæ«.

[74] Vgl. Lange/Schöller 2012, S. 210. Wenn das ›Selbstbild‹ in V.115 nicht von Frauenlob selbst stammt, müsste die letztere Erklärung freilich umformuliert werden.

[75] ›Hermetisch‹ hier im Sinn von ›vieldeutig, dunkel (in Bezug auf das Verständnis); eine geheimnisvolle Ausdrucksweise bevorzugend‹ (nach Hermes Trismegistos). Duden.de, *s. v. hermetisch* 2. [2017.07.20.]

literarischen Tendenzen. Der folgende Abschnitt dient zur näheren Situierung des Stils in einem größeren Problemfeld, zu dem v. a. die ›geblümte‹ und die ›dunkle Rede‹ gehören.

1.3. Dichtung zwischen Enthüllung und Verhüllung: Zum Stil Frauenlobs

Der Stil Frauenlobs ist manchmal als Teil der ›geblümten Rede‹ identifiziert worden. Auch wenn dieser Begriff etwas über den Stil Frauenlobs aussagen kann, hat er sich im Licht der neueren Forschung als problematisch erwiesen (§ 1.3.1). In dieser Arbeit wird deshalb ein anderer Eingang vorgezogen, um das Problemfeld des Frauenlobschen Stils zu umreißen, nämlich der Aspekt der ›dunklen Rede‹, eines Begriffes, der in § 1.3.2 näher definiert wird.[76]

1.3.1. ›Geblümte Rede‹

Der Status Frauenlobs und der Umfang seines Werkes lassen ahnen, dass seine Dichtkunst – sein besonderer Stil[77] – etwas im aktuellen Geschmack seiner Zeit getroffen hat. Nach einer in der Forschung verbreiteten Meinung liegt dieser Stil generell – weniger in den Sprüchen, verstärkt in den Leichs – am extremen, ›dunklen‹ Ende[78] des bildreichen, häufig als besonders komplex empfundenen sogenannten ›geblümten Stils‹ bzw. der ›geblümten Rede‹.[79] Als Exponent dieser ›Stilrichtung‹ ist Frauenlob eine Schlüsselrolle in der wissenschaftlichen Debatte eines poetischen Ideals und dessen Bedeutung für die spätmittelalterliche deutsche Literatur zuerkannt worden: Erst wenn wir die Texte der einzelnen ›Blümer‹ verstehen, werden wir das Phänomen der ›geblümten Rede‹ richtig einschätzen können.[80]

Der empirische Status der ›geblümten Rede‹ als Stilphänomen stellt jedoch ein kontrovers diskutiertes Problem dar.

---

[76] Vielleicht ist es z. T. berechtigt, das Forschungsfeld der ›geblümten Rede‹ als traditionell eher formal und literargeschichtlich zu charakterisieren, während die ›dunkle Rede‹ als Eingang zur Dichtung Frauenlobs eher die Semantik fokussiert.

[77] Eine neue inhaltliche Thematik hat er nicht eingeführt.

[78] So Stackmann 1998 [2002], S. 22.

[79] So nennt Stackmann (1972, S. 442) neben Konrad von Würzburg Frauenlob »de[n] bedeutendste[n] Vertreter dieser Richtung [des geblümten Stils]«. Auch de Boor (1997, S. 407) nennt Frauenlob den »hervorragendste[n] Vertreter des geblümten Stils«. Schon 1911 erwähnte aber Mordhorst in seiner Untersuchung zu *Egen von Bamberg und ›die geblümte Rede‹* (S. 138) Frauenlobs Lobspruch auf den verstorbenen Konrad von Würzburg (*GA*, VIII.26) als »Musterbeispiel für den geblümten Stil«. Die »blümende Kunst« sei freilich »bei F[rauenlob] vor allem in den drei großen Leichen [...] zu finden« (ebd.).

[80] Vgl. Stackmann 1972.

In der mittelhochdeutschen Dichtung bedeutet *blüemen* zunächst ›mit Blumen schmücken‹ (vgl. lat. *ornare*), wobei unter ›Blumen‹ die *flores rhetorici*[81] (dazu das mit *blüemen* synonyme *florieren*) der mittellateinischen Rhetorik – also die im Dienst des *ornatus* stehenden rhetorischen Tropen und Figuren – verstanden werden.[82] Etwa in diesem Sinn[83] gebraucht Frauenlob selbst die Wörter, wenn er durch den Einsatz einer Kombination von Gebäudemetaphorik und Bildern aus dem Pflanzenbereich eine Trennung zwischen der textuellen ›Form‹ (der ›Außenseite‹, der ›Laube‹) und dem durch diese zu schmückenden Inhalt (*sin*)[84] vornimmt, um sein Lob vor dem Hintergrund einer idealen Ästhetik der Textproduktion zu profilieren (*GA*, XI.1.1 ff.):

> *Ich wil des sinnes lie florieren*
> *mit roselechten Worten, schon probieren*
> *mit redeblumen sunder frist.*[85]

Der mhd. Begriff *geblumte*[] *rede*[86] steht in dieser Tradition und bezeichnet zunächst die schmückenden Ausdrucksformen. In der germanistischen Forschung wurde er aber bald als Bezeichnung für den konzentrierten Einsatz allerlei rhetorischer Stilmittel, die in den Texten der Periode (etwa 1250–1450) vorzufinden sind, verwendet und als bewusste Stilrichtung auf das Mittelalter zurückprojiziert. So kennzeichnet Hennig Brinkmann die ›geblümte

---

[81] Der Begriff geht auf eine Äußerung Ciceros zurück, der den *ornatus* auch *verborum sententiarumque flores* (›Ausdrucks-‹ und ›Inhaltsfiguren‹, vgl. *Rhetorica ad Herennium* 4.18) benannte; gebräuchlicher war die seit dem 11. Jahrhundert belegte Bezeichnung *colores rhetorici*. Meuthen/Till 2003, S. 297.

[82] Belege für die Verwendung und Interpretationen zur Bedeutung der Terminologie (*blüemen*, *geblüemet*, *blüend-* usw.) finden sich in den einschlägigen Beiträgen zur Erforschung der ›geblümten Rede‹, darunter Ehrismann 1897, S. 325–29, Mordhorst 1911, S. 67–77, Nyholm 1971, S. 114–24 und Hübner 2000, S. 33–88, letzterer mit dem Versuch, Entwicklungstendenzen der Verwendung nachzugehen (vgl. S. 87 f.).

[83] Hübner (2000, S. 68) schreibt dem Begriff eine spezifischere Bedeutung als die der lateinischen *flores rhetorici* zu: »Die deutschen *redeblumen* Frauenlobs [...] stehen als erlesene Schmuckstücke der Rede für die Kostbarkeit des Redegegenstandes. Sie bringen einerseits ein genuin artistisches Konzept der Preisrede zum Ausdruck, das andererseits aber eine ebenso genuin symbolische Relation zwischen den Zeichen und ihren Gegenständen unterstellt«.

[84] Vgl. Galfrid, *Poetria nova*, *v.* 60 f.: *Mentis in arcano cum rem digresserit ordo, | Materiam verbis veniat vestire poesis* (›Wenn in den Tiefen des Geistes die Ordnung den Gegenstand gegliedert hat, lass dann die Poesie kommen, um den Stoff mit Wörtern einzukleiden‹).

[85] 1 *lie*] ›Laube‹. 2 *roselechten*] ›rosenfarbig‹. | *probieren*] Nach Hübner (2000, S. 66, A. 100) »als Pendant zum deutschen *prüefen*« gebraucht und mit ›ausrüsten‹ oder ›schmücken‹ zu übersetzen. Stackmann (*GA* II, S. 973) schlägt in Anlehnung an lat. *probare* ›dartun, beweisen‹ vor. 3 *redeblumen*] so nach *GA* emendiert; *red der plumen* F (der einzige Textzeuge). – Die Strophe bezieht sich nach der allgemeinen Meinung der Forschung auf Erik VI. von Dänemark († 1319); vgl. *GA* II, S. 973 und U. Müller 1974, S. 165 f.

[86] *Die Minneburg*, *v.* 469.

Rede‹ als »*ornatus difficilis* in deutscher Sprache«,[87] was den Anschein eines besonders dunklen, dem *trobar clus* der Provenzalen nahestehenden Stils evoziert. Häufig wurde die mit dem Begriff identifizierte Anhäufung der Stilmittel abwertend als erstarrter ›Manierismus‹, als Verfallserscheinung nach der Zeit der Klassik gedeutet.[88] Otto Mordhorst schreibt in seiner Untersuchung zum Thema:

> Die Tendenz der Blümer gipfelt in dem Bestreben, alle Gedanken und Worte möglichst auffällig zu gestalten. Deshalb einerseits die Wahl ohrfälliger seltsamer Worte und Wortbildungen, kaum gehörter Reimbildungen; andererseits möglichste Aufschwellung durch Umschreibung, Wortfülle, ausgeführte Bilder, Allegorien und Metaphern. Ein Unterschied zwischen äusseren und inneren Stilmitteln ist schwerlich aufzustellen. Für diese Dichter sind die Kunstmittel der geblümten Rede nur äusserlich zu würdigen. Sie sollen das Ohr befriedigen, die Sinne berauschen. Weshalb auch in den Bildern sehr oft gar nicht auf wirkliche Anschaulichkeit geachtet wird, wenn sie nur durch ihre groteske Art und durch ihre Masse die Aufmerksamkeit erregen.[89]

In ganz ähnlichen Wendungen beschreibt und bewertet auch Gustav Ehrismann die Stilrichtung.[90] Zu ihren Vertretern rechnet er u. a. Frauenlob; in dessen *Marienleich* finde sich »der höchste bombast« einer geblümten Formgebung.[91]

In der Tat lässt sich in der Dichtung Frauenlobs ein üppiges Einsetzen des rhetorischen *ornatus* belegen. Zu seinen reichlichen *redeblumen* können die rhetorischen Schmuckmittel, v. a. die Tropen (Metapher, Vergleich, Metonymie usw.), aber auch sprachliche Neuschöpfungen und exotische Fremdwörter, eine durch Asyndeton, unnatürliche Wortstellung u. a. m. komplizierte Syntax, wie überhaupt ein Streben nach dem Ungewöhnlichen und sprachlich Komplexen gerechnet werden.[92] Der Begriff der ›geblümten Rede‹ im obenstehenden Sinne vermag folglich etwas von der ›Stiltendenz‹ Frauenlobs treffend einzufangen.

---

[87] Brinkmann 1928, S. 100.

[88] Bei Ehrismann (1897) zeigt das sich schon durch seine Auffassung des »geblümten stils« als einer »stilistik der nachblütezeit der mhd. literatur [für Ehrismann etwa des 13.–15. Jahrhunderts]« (S. 322).

[89] Mordhorst 1911, S. 87 f.

[90] Diese sei gekennzeichnet »durch eine überfüllung mit gesuchten und geschraubten bildern, vergleichen und hyperbeln, und durch ›wilde‹, d. h. seltsame und fremdartige worte und wortbildungen« (Ehrismann 1897, S. 314). Ein Eigenwert der Ornamente fehle, eher dienten diese nur zur Verrätselung, verdeckten dabei aber lediglich eine inhaltliche Leere: »Der mangel an innerer wahrheit«, heißt es bezüglich des Dichters der *Minneburg*, »soll verdeckt werden durch unendlichen phrasenschwall« (S. 313 f.).

[91] Ehrismann 1897, S. 324.

[92] Siehe v. a. Kretschmann 1933. Einen kurzen Überblick gibt Newman 2006, S. 135 f.

Es kann dann wenig erstaunen, dass das Urteil, diese Dichtung sei »nur äusserlich zu würdigen«, später auch über die Dichtung Frauenlobs fallen würde.

Seit der Etablierung des Begriffs als *terminus technicus* in der Germanistik ist aber die Forschung gegenüber dessen Geltung als zusammenhaltendes Stilkonzept reservierter geworden. Dass der ›Stil‹ sich weder gattungs- noch zeitlich oder autorenspezifisch abgrenzen, sondern nur graduell nach dem Maß jeweils individuell eingesetzter rhetorischer Mittel skalieren lässt,[93] berechtigt schon die Abschwächung der Definition zu einer ›Tendenz‹.[94] Um einen Schritt weiter geht Kurt Nyholm, nach dem es im Mittelalter weder einen sinnvoll abgrenzbaren ›geblümten Stil‹ noch eine terminologische Verwendung der Begriffe *blüemen*, *geblüemt* gab. Nyholms Empfehlung ist deshalb, ›geblümte Rede‹ als analytischen Begriff ganz abzuschaffen.[95]

Eine empirisch begründete Verschärfung der Perspektive etablierte die Untersuchung Gert Hübners.[96] Nach Hübner sei der zunächst vor-rhetorische Begriff des *blüemens* im Laufe des 13. Jahrhunderts zu einem rhetorischen Terminus umgestaltet worden, der sowohl die Ausdrucksweise als auch die Praxis des Einsetzens »metaphorischer Ausdrucksformen mit vorzugsweise hyperbolischer Bedeutung in amplifikatorischer Funktion in laudativen Kontexten« (S. 442) bezeichnen konnte. Für diese »hyperbolische Metaphorik in laudativer Funktion« (S. 88) münzt Hübner den Begriff »Lobblumen«. Trotz der Bemühungen der Forschung bemerkt aber Jens Pfeiffer, dass die Bestimmung des Begriffs des *blüemens* bis heute »unscharf und vage« geblieben ist.[97]

Vor diesem Hintergrund empfiehlt sich eine zurückhaltende Verwendung des Begriffs ›geblümte Rede‹. In erster Linie lässt er sich heuristisch als Überbegriff eines Felds von Familienähnlichkeiten bestimmen, die je nach Dichter individuell selektiert, ausgestaltet und funktionalisiert sein können.

In dieser Arbeit wird deshalb eher der Begriff ›dunkle Rede‹ vorgezogen, um die komplexe und bildreiche Sprache Frauenlobs zu kennzeichnen. Dieser Begriff lässt sich nicht als Ersatz des Terminus ›geblümte Rede‹ verstehen. ›Geblümte Rede‹ kann aber muss nicht ›dunkel‹ sein, und ›dunkle Rede‹ kann aber muss auch ihrerseits nicht ›geblümt‹ sein. Die Begriffe sind ferner durch unterschiedliche Interesseschwerpunkte ausgezeichnet, indem ›geblümte Rede‹

---

[93] Vgl. Nyholm 1971, S. 7–12. Z. B. variiert die Bestimmung der Charakteristika des ›Stils‹ je nach dem in der jeweiligen Untersuchung fokussierten Dichter; damit müssten aber logischerweise auch seine Anfänge und idealen Vertreter unterschiedlich bestimmt werden, was Nyholms Florilegium der früheren Forschung bestätigt.

[94] So schon Mordhorst 1911, S. 88.

[95] Nyholm 1971.

[96] Hübner 2000.

[97] Pfeiffer 2002, S. 287.

die formale, ›dunkle Rede‹ eher die funktionale Seite der Sprache fokussiert. Insofern die Dunkelheit Frauenlobs von seiner Verwendung der *redeblumen* im Sinn von Metaphern herrührt, lässt sich die Analyse der ›dunklen Rede‹ Frauenlobs aber auch als einen Beitrag zur ›geblümten Rede‹ verstehen.

1.3.2. ›Dunkle Rede‹

Das Konzept einer ›dunklen Rede‹ bzw. eines ›dunklen Stils‹ ist nicht ganz leicht zu definieren.[98] In einem Artikel zu »Geheimnis und dunklem Stil« findet sich der folgende Versuch Walter Haugs:

> Mit dem Terminus ›dunkler Stil‹ wird in der Dichtungstheorie eine Darstellungsweise bezeichnet, bei der die sprachliche Äußerung sich verhüllender Redefiguren bedient, also uneigentlicher Ausdrucksformen wie der Metapher, der Allegorie oder des Paradoxons [...]. Man bricht damit das unmittelbare Verständnis dessen, was mitgeteilt wird, man erzeugt bewußt eine Dunkelheit, die erst durchdrungen werden muß, bevor man den Sinn zu erfassen vermag.[99]

Diese Formulierungen sind teilweise treffend. ›Dunkler Stil‹ lässt sich allerdings nicht erschöpfend durch die Verwendung von Metaphern und anderen Tropen definieren, eher kommt die Qualität der ›Dunkelheit‹ auf die Weise an, wie diese – und andere sprachliche Mittel – verwendet werden.

In den *artes poeticae* wird die Metapher schon deshalb toleriert, weil sie manchmal notwendig ist, z. B. wenn sie *inopia causa* verwendet wird. In diesem Fall ist sie nicht ›dunkel‹ (*obscurus*, *obliquus*), sondern einfach die einzige mögliche Weise, etwas zu sagen. Aber die Metapher wird auch dort, wo es ›eigentliche‹ Ausdrücke schon gibt, nicht nur erlaubt, sondern auch empfohlen – z. B. um dem *taedium* entgegenzuwirken oder um Effekte (vgl. die fünf *causae*)[100] herbeizuführen, die mit ›normaler‹ Sprache nicht möglich sind. Deshalb bemerkt Heinrich Lausberg, die Bevorzugung der *proprietas* finde »ihre Grenze an den übrigen *virtutes elocutionis*: dem *ornatus* [...] und dem *aptum* [...]«.[101] In diesen Bereichen ist der Anwendung der *improprietas* eine Lizenz gewährt.[102]

---

[98] Eine ausführliche Behandlung der literarischen ›Dunkelheit‹ nach der rhetorischen Tradition der Antike findet sich in Fuhrmann 1966.

[99] Haug 1998, S. 203.

[100] Vgl. § 4.2.

[101] Lausberg 1990, § 535.

[102] Pfeiffer (2009, S. 20 f.) bemerkt, dass Quintilian seine Belege für eine unerlaubt dunkle Rede zum großen Teil der Dichtung entnommen hat. Damit hat er die Dichtung in sein rhetorisches System einverleibt und die Behauptung, der Poesie sei bei ihm eine besondere Lizenz gewährt, z. T. zurückgewiesen. Trotzdem wusste Quintilian sicher, dass in der Praxis die dunkle

In allen diesen Fällen werden jedoch die Verdienste der Trope sorglich gegen die höchste Tugend der Rhetorik: die *perspicuitas* oder ›Klarheit‹ (*claritas*), abgewogen: Auch der *ornatus* kann – als *ornatus difficilis* – allzu reichlich eingesetzt werden, so dass das Gemeinte nur schwer zu ›sehen‹ ist. Die Metapher steht hier an einer gefährlichen Grenze, denn sie bezeichnet ja die Dinge (bzw. Begriffe) nicht unmittelbar, sondern erst mittelbar durch ein drittes, im Zusammenhang ›anormales‹ Wort,[103] und tendiert so schon ihrem Wesen nach zur ›Dunkelheit‹.

Natürlich sind es aber nicht nur Metaphern, die die Klarheit der Rede trüben können.[104] Denselben Effekt können auch Archaismen und ungewöhnliche Synonyme haben. Darüber hinaus muss auch eine komplexe Syntax zu den Gefahren für eine klare Rede miteingerechnet werden. Eine syntaktisch zu komplizierte Sprache, zu wenig Information oder auch zu viel in zu wenigen Worten, führt zur Dunkelheit.[105] Alle diese Stilzüge stehen im Gegensatz zur ›normalen‹ Sprache und verhindern potentiell, dass der Rezipient das Gemeinte versteht.

Bei Frauenlob sind – wie ich schon im Abschnitt zur ›geblümten Rede‹ zeigte – eine Mehrzahl dieser Kriterien der Dunkelheit nachweisbar; die Metaphern stechen aber bereits durch ihre Menge hervor, so dass das Problem der Dunkelheit in der Dichtung Frauenlobs sich im Wesentlichen als ein Problem der Metaphorik einschränken lässt.

Der ›dunkle Stil‹ kann also von dem rhetorischen *obscuritas*-Konzept her als ein mit verschiedenen sprachlichen Mitteln herbeigeführtes Hindernis verstanden werden, das das eigentlich Gemeinte nicht unmittelbar einsehen lässt, sondern es zeitweilig oder ganz verhüllt. Insofern der Stil aber den Weg zum Inhalt hindert, wird er in der Rhetorik als ein *vitium* gesehen. Idealiter soll

---

Rede in der Poesie erlaubt wurde, weil dort andere Effekte als in der Rhetorik angestrebt wurden.

[103] Im Satz *Achilles ist mutig* bezeichnet das Adjektiv *mutig* unmittelbar (›eigentlich‹) die gemeinte Eigenschaft [MUTIG], in *Achilles ist ein Löwe* dagegen bezeichnet *Löwe* nicht [LÖWE], sondern durch das Wort *Löwe* wird okkasionell (›uneigentlich‹) etwas anderes bezeichnet. Deshalb befürwortet z. B. Cicero für eine ›klare‹ Rede immer die ›eigentliche‹ Verwendungsweise der Wörter (*usitas verbis propriis*). Vgl. Ziolkowski 1993, S. 124. Nach Quintilian aber kann gegebenenfalls die Metapher der treffendste Ausdruck sein, weshalb auch sie der *proprietas* dienen kann. Vgl. Fuhrmann 1966, S. 57.

[104] Die vielen stilistischen Phänomene, die nach Quintilian Dunkelheit herbeiführen können, werden von Fuhrmann (1966, S. 57) angeführt. Von diesen werden hier nur einige vorgestellt.

[105] Daneben wurde auch das *obscurum genus*, das schwierige Thema, zu dessen Verständnis umfassendes Hintergrundwissen nötig war, als Problem erkannt (vgl. Ziolkowski 1993, S. 135). Auch ein schwieriges Thema kann jedoch mit einer so klaren Sprache wie möglich geschildert werden.

auch die übertragene Rede evident sein.[106] Es ist die Rede, die nicht evident ist – die also unter normalen Umständen als ein *vitium* angesehen werden müsste –, die ich hier als ›dunkel‹ bezeichnen werde.

Das Stilphänomen der ›Dunkelheit‹ ist anregend, gerade weil es sich jenseits der Grenzen der normalen rhetorischen Regeln zu bewegen scheint; es verstößt gegen sie und wird trotzdem goutiert, so dass verschiedene Traditionen sich aus verschiedenen Gründen gezwungen sehen, es zu rechtfertigen.[107]

In diesen auf die literarische Praxis bezogenen Traditionen kommen die Mehrwerte der Dunkelheit zum Vorschein, die in der Rhetorik eher zurückgedrängt werden: Die Dunkelheit führt zur Anerkennung sowohl des Rezipienten als auch des Produzenten, denn sie weist auf die Artistik des Letzteren und das Können des Ersteren.[108]

Früh wurde bemerkt, dass die Dunkelheit etliches mit dem Rätsellösen gemeinsam hat.[109] In der rhetorischen Tradition ist ein in der ›Enträtselung‹ solcher Texte empfundener Genuss belegbar. Das drückt Augustinus explizit aus, indem er die schwierige Auslegung der Propheten bespricht; diese nämlich solle dem Geist nicht nur durch die Entdeckung des Verborgenen, sondern auch durch die intellektuelle Übung Nutzen bringen (*proficere noster intellectus non solum inuentione, uerum etiam exercitatione deberet*).[110]

In einem christlichen Kontext bekommt dieser Effekt der dunklen Rede ethische Dimensionen:[111] Das Durchdringen nicht nur der Dunkelheit in ausgesprochen religiösen, sondern auch der Hülle (des *integumentum*) von

---

[106] Daher rühren z. B. die Vorschriften, die Metaphern dürften nicht allzu weit hergeholt sein.

[107] Vgl. Haug (1998), der im Wesentlichen drei Traditionsstränge unterscheidet, in denen Dunkelheit aus spezifischen Gründen gerechtfertigt wurde: die ästhetisch-formale (rhetorische), die christlich-hermeneutische und die mystische Tradition. Auch Ziolkowski (1993) und Rider (2013) behandeln die erlebten Verdienste der ›dunklen Rede‹ im Mittelalter.

[108] Wohl deshalb erwähnt Raimon de Miraval († um 1229) einen sehr krassen Grund, dunkle Rede zu bevorzugen: *trobars clus ni bras*, behauptet der Troubadour, *non dec aver pretz ni laus, | pus fon faitz per vendre* (›Dunkle und ungezähmte Dichtung verdient weder gesellschaftliche Anerkennung noch Lobpreisung, weil sie gemacht wurde, um verkauft zu werden‹; zitiert nach Topsfield 1975, S. 236): Das avanciert ›Technikalisierte‹, das von einer nicht allen zugänglichen und so selbst ›wertvollen‹ Kompetenz zeugt, kann auf dem Markt sowohl des kulturellen als auch des ökonomischen Kapitals einen hohen Wert haben.

[109] Vgl. § 3.3.2, A. 144.

[110] Augustinus, *De doctrina christiana*, IV.6.9. Vgl. Cicero (*De oratore*, III.40.160), der ganz wie Aristoteles die Metapherninterpretation als eine intellektuelle Leistung auffasst, deren Stimulanz darin liegt, dass der Geist in eine unerwartete Richtung geführt wird und trotzdem ans Ziel gelangt – d. h. das Ähnliche im Unähnlichen findet.

[111] Vgl. Ziolkowski (1993, S. 151) bezüglich einer Passage bei Augustinus: »Thus, if met and resolved, the difficulties with which the Scriptures are fraught can represent more than a passing pleasure; they can be steps on the road to salvation.«

profanen Texten[112] lehrt den Rezipienten, überall die christliche Wahrheit zu finden. Denn nach Augustinus soll die Interpretation im Literalsinn *ad regnum caritatis* führen; wenn eine solche Deutung unmöglich ist, muss die Textstelle ›übertragen‹ gedeutet werden.[113] Selbst die niedrigsten Wörter werden so zu einem Weg der Gotteserkenntnis, auf dem der Mensch geistig durch den stofflichen Schleier zur göttlichen Wahrheit aufsteigen kann.[114]

Diese und ähnliche Qualitäten, die außerhalb der rhetorischen Traktate thematisiert werden, deuten auf Funktionen der Dunkelheit, die der modernen Poesie teilweise fremd sind. Der ›geblümte Stil‹ Frauenlobs kann sich aber durch derartige Züge potenziell gerechtfertigt sehen; diese geben Hinweise darauf, was die dunkle Rede für einen mittelalterlichen Rezipienten – jenseits des Diktums *omne ignotum* [hier auch: *obscurum*] *pro magnifico est*[115] – positiv leisten konnte und belegen die Angemessenheit, das Werk Frauenlobs im Problemfeld der literarischen Dunkelheit zu situieren.

Die Frage nach der Leistung der Sprache Frauenlobs – und nicht zuletzt seiner Bildsprache – kann aber nicht von der Frage nach ihrer Bedeutung getrennt werden. Ob die dunkle Rede Frauenlobs bezweckt, technische Artistik aufzuweisen, oder eher, einen Weg zur Gotteserkenntnis zu bahnen, kann nur beantwortet werden, wenn zuvor ein Verständnis der Bedeutung der Sprache und der Bilder Frauenlobs erreicht worden ist.

Wie ich unten zeigen werde, ist aber die Forschung von einer Lösung dieser Fragen weit entfernt. Vor allem wurde die Frage nach dem Wie, d. h. nach der Funktionsweise der Bilder in der Forschung des 20. Jahrhunderts nur ausnahmsweise gestellt. Erst in jüngster Zeit hat sich eine keineswegs abgeschlossene Debatte darüber entzündet.

1.4. Dichtung zwischen Fremdheit und Vertrautheit: Die Frauenlob-Forschung

Nach dem Untergang der Zünfte der Meistersänger, in denen die ruhmvolle Stellung Frauenlobs lange bewahrt blieb, geriet der Dichter allmählich in Vergessenheit. Erst in der Romantik entstand neben einem subjektiven, vom träumerischen Geist der Zeit entbrannten »Frauenlobcult[]«[116] auch eine um

---

[112] Dazu Brinkmann 1971.

[113] Augustinus, *De doctrina christiana*, III.15.23.

[114] Vgl. Haug 1993, S. 206 f.

[115] Tacitus, *Agricola* 1.30.

[116] Pfannmüller 1913, S. 558. Zu dieser »zunächst regional [auf Mainz] begrenzte[n] Rezeption« in den Jahrzehnten vor und nach 1800, vgl. Lange/Schöller 2012, S. 217; im Mainzer Stadtbild begann Frauenlob um 1850 präsent zu werden, vgl. Gerok-Reiter 2009, S. 132. Bewunderung erfuhr Frauenlob vereinzelt auch später im 19. Jahrhundert, u. a. in der Überset-

ein objektives Verstehen bemühte Frauenlob-Forschung, die mit den ersten textkritischen Editionen einen wichtigen Schritt in Richtung einer soliden, philologisch begründeten Basis für eine Einschätzung des Frauenlobschen Gesamtwerkes machen konnte.[117] Als Philologen und Literaturwissenschaftler gegen Ende des 19. Jahrhunderts über das Werk Frauenlobs Urteile fällten, kam freilich ein anderes Stilgefühl als das romantische zum Ausdruck – ein eher rationalistisches, das für die bildreiche Textoberfläche, die scheinbar plötzlichen Gedankensprünge und die kühnen Vergleiche kein Verständnis mehr hatte.[118] So findet sich auch bei einem gelehrten Germanisten wie Karl Müllenhoff die ernsthafte Vermutung, dass der Dichter dieser Müllenhoff offenbar schwer zugänglichen Literatur vielleicht einfach verrückt war.[119] Merkbar machte sich auch die Vorstellung einer ›Klassik‹ mit nachfolgender Zeit des Verfalls, in der dann die Dichtung Frauenlobs mit Vorliebe platziert wurde. Interessanterweise klingen in den Urteilen dieser Richtung häufig dieselben Vorwürfe einer mit der Oberfläche prahlenden, inhaltlich aber leeren, durch eine gewisse Unbestimmtheit der Bedeutungsbezüge gekennzeichneten Dichtung wieder, die schon in der zeitgenössischen Kritik zum Vorschein kamen.[120]

---

zung des *Marienleichs* ins Amerikanische von A. E. Kroeger (1877), der Frauenlob als den »Algernon Swinburne of his time« rühmte und ihn mit Dante, Goethe und Wagner verglich, der jedoch den Inhalt des Originaltextes nur sehr ungenau und mit viel poetischer Freiheit traf – vgl. dazu Pfannmüller in den Vorbemerkungen zu seiner *Marienleich*-Ausgabe (*Pf.*, S. 36–38). Erwähnung verdient auch das »Frauenlob«-Gedicht Stefan Georges (1895, S. 51–53), in dem die Tradition zum Tod des Dichters poetisch verarbeitet wird. Vgl. Krayer 1960, S. 15–17.

[117] Mit den ersten Gesamtausgaben – von der Hagens von 1838 (*HMS*, verstreut in Band II und III) und Ettmüllers von 1843 (*Et.*) – war diese Grundlage noch nicht hergestellt. So nannte Pfannmüller die letztere Edition im Vergleich zur ersteren, die er für »vielfach völlig unbrauchbar« hielt, »ein[en] nahezu unerklärliche[n] Rückschritt« (*Pf.*, S. 35). Vgl. die Feststellung bei Thomas 1939, S. XV. – Zur romantisch inspirierten Frauenlob-Rezeption im 19. Jahrhundert siehe Lange/Schöller 2012, bes. S. 218–25.

[118] Eine für diese Sachlage sprechende, sich vom Ende des 19. bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts streckende Zitatensammlung findet sich bei Krayer 1960, bes. S. 16 f. und Hildebrand 1967, 400–3.

[119] Müllenhoff 1900, S. 115, mit Hinweis auf den deutschen Germanisten und Bibliothekar Bernhard Joseph Docen († 1828), der den »poeten [...] nicht mit unrecht für verrückt hielt«; vgl. die etwas mildere Aussage in Müllenhoff 1873, S. 146: »[...] den Docen allen ernstes für einen verrückten hielt«. Stackmann (1976 [1997], S. 200, A. 16) ist es nicht gelungen, in den Werken Docens, »wo man zunächst nachschlagen wird«, die entsprechende Stelle zu finden. Vielleicht ist sie aber noch irgendwo in der »schwer überschaubaren Menge kleiner und verstreuter Veröffentlichungen« (Elschenbroich 1959) des Gelehrten zu finden.

[120] Vgl. W. Grimm (1887, S. 13): »Als die innere Kraft der Poesie in dem letzten Viertel des dreizehnten Jahrhunderts aufgezehrt war, blieb sie, ihrer Schwungfedern beraubt, auf dem Boden sitzen und streute die Körner ihrer Weisheit aus«. Bemerkenswert ist, dass Grimm den »schwierigen«, »mystischreligiöse[n]« Frauenlob entschieden dem weit weniger bildreichen Spruchdichter entgegenstellt, »eine[m] sinnvollen Mann, der sich klug und geschickt auszudrü-

Dieses negative Bild von Frauenlobs Dichtung erreicht mit der von Ludwig Pfannmüller edierten kritischen Ausgabe des *Marienleichs* von 1913 seinen Höhepunkt. Die Arbeit ist eine der ersten Frauenlob-Editionen, deren gründliche philologische Methode in Teilen noch heute modernen Standards genügt; auch nach den vielen in Apparat und Kommentar aufgezeigten Parallelstellen und wertvollen Interpretationsvorschlägen steht der Herausgeber dem mittelalterlichen Text dennoch völlig fremd gegenüber; ja, man wird bei der Lektüre der Edition ein fast persönliches Ressentiment gegen den Dichter aus den Seiten hervortreten spüren, das sich gemäß den eigenen Anmerkungen Pfannmüllers wohl auf eine tiefe Enttäuschung darüber zurückführen lässt, dass der rationalistische Geist des Forschers[121] mit dem als irrationell empfundenen Geist der Dichtung völlig kollidierte.[122] Es ist daher nicht verwunderlich, dass der dunkle Stil Frauenlobs eher zu den »Unzulänglichkeiten von Stil und Mensch«[123] gerechnet wird denn als ein beabsichtigtes Stilphänomen.

Ein tieferes Verstehen der Wirkungsweisen und Funktionen der »esoterischen Kunst«[124] Frauenlobs musste der Forschung wenigstens so lange verschlossen bleiben, wie sie noch im Bann der mittelalterlichen Frauenlob-Polemik stand oder, wie offenbar schon die zeitgenössischen Kritiker Frauenlobs, die Dunkelheit der Bildsprache als Sinnlosigkeit verstand. Zur Zeit der

---

cken weiss [...], als sei er ein ganz anderer«. – Auch Kißling (1926), der sich anfangs gegen das Bild von Frauenlob als »einem verworren-gelehrten Macher einer niedergehenden dichterischen Epoche« wehrt (S. VII), kommt bei der Beurteilung von Frauenlobs Behandlung der Sprache der Idee einer ›Verfallserscheinung‹ nahe: »Der »Niedergang« einer Epoche zeigt sich nicht nur im Absterben lebengestaltender [*sic*] Ideen, sondern auch vor allem in einer Auflockerung der Sprache, in einer Verflüchtigung des im Worte gefaßten Logos, alles dies sich äußernd in einem unbestimmten, knetbaren, von der Willkür des Sprechenden abhängigen Bedeutungsinhaltes [*sic*!]« (S. 33).

[121] Krayer (1960, S. 21) spricht etwas exakter von einer »rationalistischen und noch nicht geistesgeschichtlich orientierten Methode«, Kißling (1926, S. VII) von einem »protestantisch-inquisitorische[n] Griff« des Herausgebers.

[122] Ursprünglich wollte Pfannmüller nicht nur den *Marienleich*, sondern die gesamte Dichtung Frauenlobs neu herausgeben. Die Veränderung des Planes beleuchtet die in einem bitteren Vorwort (*Pf.*, S. VII f.) *post factum* gestellte rhetorische Frage, wer sich wohl »Jahre hindurch das *exercitium* und *sacrificium intellectus* zumuten« könne, »sich durch forcierte Selbstentäußerung in einen Zustand zu versetzen, der ihm ermöglicht, alle Ideen und Gedankenassoziationen eines nicht völlig normalen Gehirnes nachzudenken?«. Hier klingt noch der Wahnsinnsvorwurf Docens nach. Wie durch die Ironie des Schicksals sollte der Forscher nur einige Jahre später (am 4. August 1918) in der vollkommenen Irrationalität des I. Weltkrieges fallen.

[123] So die Rubrik von *Pf.*, § 2, S. 13–18.

[124] So Bertau (1964, S. 185) bezüglich des hohen Exklusivitätsanspruchs von Frauenlobs *Minneleich*, der den modernen Erklärer aus dem Kreis der als modellhaften Rezipienten gedachten *sinnic man* (*GA*, III.10.3) ausschließe. Zur ›resignierten‹ Haltung, die ebd., S. 186 zum Ausdruck kommt und von der die Forschung lange gekennzeichnet wurde, siehe Stackmann 1972, S. 444.

Erscheinung der Edition Pfannmüllers und in den folgenden Jahrzehnten entstand aber eine Reihe von weiteren Arbeiten, die versuchten, Aspekten der Texte und der Gedankenwelt Heinrichs von Meißen näher zu kommen.[125] In unserem Zusammenhang seien aus dieser Reihe zwei Untersuchungen, in denen die Bildsprache Frauenlobs ein zentrales Thema darstellt,[126] hervorgehoben.

Die erste davon ist die kurze, als Dissertation 1930 vorgelegte Arbeit von Oskar Saechtig *Über die Bilder und Vergleiche in den Sprüchen und Liedern Heinrichs von Meißen*.[127] Die Untersuchung besteht zu großen Teilen aus langen Listen mit »Bildern« und »Vergleichen«, die der Verfasser nach Wirklichkeitsbereichen[128] einteilt und deren mögliche »Herkunft« er bespricht;[129] eine eingehendere Analyse der Bedeutungskonstruktionen fehlt. Das Fazit lautet aber, »daß man von einer Schöpferkraft Frauenlobs auf dem Gebiete der Bilder und Vergleiche nicht sprechen kann. Was von ihm sicher herstammt, ist konstruiert, gekünstelt und daher ohne künstlerische Wirkung«.[130] »Anschaulichkeit« wird Frauenlob abgesprochen (S. 79), eher sei die Textoberfläche bei

---

[125] Lütcke (1911) behandelt freilich allgemein die »Philosophie der Meistersänger«, in seiner Untersuchung nimmt jedoch Frauenlob einen hervorragenden Platz ein. Die ›Ethik‹ Frauenlobs (u. a. seine Behandlung von Begriffen wie *êre*, *mâze* und *stæte*) untersucht Kißling (1926). Eine kritische Ausgabe des *Kreuzleiches*, der aber Studien u. a. zur Christologie und zu Frauenlob als Dichter zugefügt sind, wurde von Kirsch (1930) erstellt. Von Thomas (1939) stammt ein Beitrag zur – in den damals zugänglichen Ausgaben noch ungeklärten – Frage zur Echtheit der Spruchdichtung Frauenlobs. Zum tieferen Verständnis v. a. der beiden religiösen Leichs hat die unveröffentlichte Dissertation Bertaus (1954) viel beigesteuert. Frauenlobs religiöse Gedankenwelt wird von Peter (1957) durchleuchtet. Krayers »motivgeschichtliche« Untersuchung (1960) versucht, eine Tradierung der Göttin Natura von Alanus ab Insulis bis in die Romantik, mit Frauenlob als Bindeglied, nachzuweisen. Der Einfluss des Alanus lag auch Schäfers eingehender Interpretation des *Marienleichs* zugrunde (1971, K. IV, S. 81–142).

[126] Weil die Texte Frauenlobs derart mit Bildern angefüllt sind, muss sich fast jede Untersuchung irgendwie mit der Interpretation der Bildsprache befassen; so gibt es z. B. in Peter 1957 umfassende Textabschnitte, die sich den Bildern für verschiedene Aspekte der Jungfrau Maria widmen (S. 123–27, 137–44, 155–57 u. ö.). Daneben nimmt die Bildsprache Frauenlobs natürlich einen wichtigen Platz in jedem Werk ein, das sich mit dem ›geblümten Stil‹ befasst – so in der Untersuchung von Mordhorst (1911) –, jedoch nur unter anderen Stilzügen und Dichtern.

[127] Saechtig 1930. Gerade die bilderreichsten Gedichte Frauenlobs, die Leichs, schließt Saechtig aus seiner Untersuchung aus.

[128] Z. B. D: »Handel und Verkehr«, D.a.2: »Schrift und Siegel«. Das statistische Ergebnis dieser Kategorisierung ist, dass Bilder aus der ritterlichen Sphäre überwiegen (S. 15 f.).

[129] Nach Saechtig (1930, S. 65) zeigen Reinmar von Zweter, Walther und Konrad von Würzburg die größten Übereinstimmungen mit den von Frauenlob verwendeten Bildern, ohne dass deshalb von einer direkten Beeinflussung gesprochen werden könnte.

[130] Saechtig 1930, S. 72. Das Ergebnis umfasst sowohl Inhalt als auch Form, vgl. S. 81.

ihm zum »Selbstzweck« geworden (S. 84) und erfülle nur die Funktion, mit Gelehrsamkeit und Technik zu prahlen.[131]

Diese negativen Urteile versucht Saechtig mit der positiven Rezeption Frauenlobs im Mittelalter dadurch zu vereinbaren, dass er die Dichtung in Beziehung zu einem historisch spezifischen, ganz auf die ›Form‹ ausgerichteten Kunstprinzip setzt.[132] Nur derart gewinne die Dichtung Frauenlobs einen versöhnlichen Zug. »Uns heutigen Menschen vermag er als Künstler allerdings nichts mehr zu geben« (S. 86).

Bemerkenswert ist zunächst die geringe Rolle, die Saechtig den Bildern für die Bedeutungskonstruktion der Texte einräumt. Punktuell und aus dem Kontext gerückt werden diese zumeist nach den Kategorien ›anschaulich‹–›unanschaulich‹ einfach aufgelistet. Daher ist es in der Tat wenig erstaunlich, dass Saechtig die Bilder als lediglich formale Werkzeuge zur Erzeugung einer variierten Textoberfläche beurteilt. Berechtigt ist freilich die Frage, zu welchem Grad dieses Ergebnis auf der Methode und den hermeneutischen Vorurteilen des Forschers bezüglich der Funktionsweise der Bilder beruht.

Unter dem breiter gefassten Thema *Der Stil Frauenlobs* widmet auch Herbert Kretschmann der Bildsprache Frauenlobs einen umfangreichen Abschnitt.[133] Hier wird der Befund teils nach Art (z. B. »Kurzmetapher«), teils nach Inhalt (z. B. »religiöse Metapher«) kategorisiert, aufgelistet und (zumeist eher deskriptiv denn analytisch) kommentiert. Anders als Saechtig, der in den Bildern eine mechanistische Technik sah, meint Kretschmann, dass in ihnen emotionale Eigenschaften wie Irrationalität und Leidenschaft (S. 269) Ausdruck finden; überhaupt nimmt Kretschmann mehr Nuancen in den Funktionen der Metaphern Frauenlobs wahr als Saechtig und gelingt daher auch zu einer positiveren Einschätzung der Dichtung.[134]

---

[131] Vgl. Saechtig 1930, S. 85 u. ö. Erreicht werde dabei aber nur, dass statt des »Künstliche[n]« das »Künstlerische« die Texte beherrsche (S. 82).

[132] Vgl. Saechtig 1930, S. 82: »[D]as Wichtigste ist die Einkleidung der Gedanken. Der Schwerpunkt ist vom Innern auf die Form gerückt, eine Erscheinung, die sich am Ende jeder großen geistigen Strömung zeigt und der auch Frauenlob als Kind seiner Zeit unterworfen war«.

[133] Kretschmann 1933, S. 102–215; Bemerkungen zu den Bildern finden sich aber auch in anderen Teilen des Buches.

[134] Bei Kretschmann (1933, S. 123) werden teilweise andere »Zwecke« als bei Saechtig, jedoch sehr platte, den Bildern zuerkannt: in den Lobgedichten dienten sie dem Schmuck, in den Lehrsprüchen (wenig überraschend) der Konkretisierung. »Anschaulichkeit« wird Frauenlob im Anschluss an Saechtig auch von Kretschmann abgesprochen, dieser erwägt aber kurz, ob die Bilder vielleicht aber eher »gefühlswirksam« waren (S. 124; vgl. S. 182: »Die Umschreibung wirkt, ohne Einfluß auf den Sinn, gefühlsverstärkend«, und S. 247: die »Dunkelheit des Sinnes« leite sich häufig von einem Übermaß an »Versinnlichung« her). Diese Bemerkungen werden jedoch nicht weiter entwickelt.

Die abschließende Forderung Saechtigs, dass man die Dichtung aus der Zeit ihrer Entstehung verstehen müsse, setzt Kretschmann als Ausgangspunkt seiner Untersuchung, konzipiert aber diese Zeit, im Unterschied zu Saechtig und der früheren Forschung, eher als Übergangs- denn als Verfallszeit und sieht eine sie kennzeichnende »Bewegung«, mit der die »Statik des Aristotelismus [...] soeben in der Mystik von der dynamischen Seinsbetrachtung des Neuplatonismus abgelöst« wird, auch in den Bildern Frauenlobs ausgedrückt.[135] Kretschmann meint folglich, dass mit Frauenlob etwas Neues anbricht, was die Neuzeit – vermochte sie es nur zu hören – vielleicht eher ansprechen als abstoßen sollte. Nicht nur technisierte Oberfläche sei hier am Werke. Eine theoretisch unterstützte Analyse, die die Funktionen und Wirkungsweisen der Bilder hätte methodisch darstellen und erklären können, fehlt jedoch hier ebenso wie bei Saechtig.[136] Ästhetische Anachronismen wie »das Ueberwuchern des Irrationalen« (S. 265) vermögen aber weder die Eigenart der Dichtung noch ihre Wirkung auf die mittelalterlichen Rezipienten systematisch zu beschreiben.

Ein wirklicher Fortschritt für das Verstehen der Bildsprache Frauenlobs kam erst mit dem richtungsweisenden Aufsatz Karl Stackmanns zu »Bild und Bedeutung bei Frauenlob«.[137]

Mit einem Blick auf den Forschungsstand stellt Stackmann fest, dass man vor der Dunkelheit der Texte Frauenlobs resigniert habe; die Frage nach der Bedeutung der Bilder (im Sinn der *signata*) sei aufgegeben worden – eine Resignation, die, wenn man will, sowohl in Saechtigs Überlegungen zur bloßen ›Technik‹ der Bilder als auch in Kretschmanns zu ihrer ›Irrationalität‹ veranschaulicht gesehen werden kann. Stackmann fragt sich deshalb rhetorisch: Müsse man also »prinzipiell damit rechnen, daß die Bilder weiter nichts seien als eines unter mehreren Mitteln zur Erzeugung einer möglichst bizarren Textaußenseite? Wir stehen mit dieser Frage vor dem Grundproblem der Frauenlob-Philologie« (S. 444).

---

[135] Kretschmann 1933, S. 265. Viel näher einer Charakterisierung als zu den Stichwörtern »verbale Metaphern«, »aus erregter Phantasie entstehender Bilderrausch« (S. 266) usw. kommt der Verfasser nicht. Deutlicher wird die nicht weiter definierte »Bewegung« vielleicht an anderen Stilmitteln, wie Interjektionen, Fragen und bewegten Dialogen (S. 267).

[136] Kretschmann verwendet lediglich v. a. aus der Rhetorik und der Grammatik stammende Werkzeuge der Kategorisierung. Vgl. die etwas lose Definitionen von »Umschreibungen« und »ausgeführten Bildern« bei Saechtig 1930, S. 7; Kretschmann 1933 führt auch Kategorien wie »Einzelwortmetaphern« und »Substantiv mit Genitiv« an.

[137] Stackmann 1972. Als »richtungsweisend[]« wird dieser Artikel auch bei Huber 2002, S. 31 und Köbele 2007, S. 161 bezeichnet. Im Zusammenhang mit der Bildsprache Frauenlobs wurde ihm schon von Huber (1977, S. 180–83, bes. S. 182) eine in einem forschungsgeschichtlichen Kontext programmatische Rolle zuerkannt.

Dieses Problem führt Stackmann schon dadurch einer Lösung näher, dass er einen Fingerzeig gibt, nicht nur dass und was die Bilder in den von ihm analysierten Textstellen bedeuten – was für den künftigen Herausgeber der Frauenlob-Dichtung vielleicht hätte ausreichen können –, sondern v. a. dass es, um die Bilder verstehen zu können, notwendig ist, zu zeigen, wie ihre Bedeutungskonstruktion funktioniert.

Die oft bemerkte ›Dunkelheit‹ der Frauenlobschen Bildsprache lässt sich nach Stackmann wesentlich darauf zurückführen, dass die Bedeutung der Bilder – z. B. durch den Genitiv von Abstrakta in Genitivmetaphern[138] – nicht expliziert wird. Diese »Bildverkürzung« (S. 449) führt zur allgemeinen Stiltendenz der ›geblümten Rede‹, dass die Literalebene mit ihrer »ornamentale[n] Funktion« den Vorrang einnimmt.[139] Weil die Beziehung der Bildwörter zu definierbaren *signata* auf der Bildebene durch die Tradition gesichert sei, können aber auch die (nach Stackmann folglich durchaus usuellen, habitualisierten) Bedeutungsbezüge ihr Recht behaupten.[140] Dabei fügen sich die einzelnen »Bildstichwörter« häufig satzübergreifend zu »eine[r] auf einige Gerüstwörter reduzierte[n] Allegorie« zusammen. Ein und dasselbe Wort könne gleichzeitig mehreren solchen Zusammenhängen gehören: Ein Bildwort mag nur ungefähr in der ›reduzierten Allegorie‹ passen, in der es syntaktisch steht, dagegen mit dem »Herkunftsbereich«[141] einer anderen Allegorie semantisch ›verzahnt‹ sein und diese so vorbereiten.[142] Die Bedeutungsebenen seien folglich in ein intrikates Zusammenspiel nicht nur miteinander, sondern auch mit konzeptuellen Einheiten derselben Ebene verbunden.

Stackmanns Aufsatz wird von keinem metaphorntheoretischen Rahmenwerk, das die semantischen Operationen in einer methodischen Weise hätte veranschaulichen und erklären und in einer stringenten Terminologie explizieren können, unterstützt. Ferner bleibt das Verhältnis der von ihm identifizierten Funktionsweisen der Metapher zur Rhetorik der Zeit – ob sie etwa neu oder traditionell seien – unerörtert.[143] Seine Untersuchung zeigt indes, dass die Frage nach der Bedeutung der Frauenlobschen Bilder ohne eine textnahe

---

[138] Beispiel: *sünden hac*, *GA*, IX.2.9.

[139] Stackmann 1972, S. 448. Stackmann spricht auch von einer »Autarkie« der Bildsprache, von einer »Verselbständigung des Redeschmucks« (ebd. und vgl. S. 453 und 459).

[140] Auf diese hermeneutische Voraussetzung der ›geblümten Rede‹ wies schon Nyholm (1971) hin.

[141] Stackmann 1972, S. 447; der Begriff wird nicht näher definiert.

[142] Stackmann (1972, S. 457) spricht hier von »Bildverzahnungen«. Vgl. auch Stackmann 1975, S. 337.

[143] Z. B. erinnert das oben erwähnte Phänomen der »Bildverzahnung« wohl nicht zufällig an das, was die mittelalterliche Rhetorik als *advocatio* bezeichnet; vgl. Gervasius von Melkley, *Ars poetica*, 126–31 mit dem Kommentar Gräbeners, S. XCIV–XCIX.

Rekonstruktion ihrer Funktionsweisen prinzipiell nicht auskommt: Die Frage, was die Bilder bedeuten, ist nicht von der Frage zu lösen, wie ihre Bedeutung konstituiert wird.

Die Zeit nach Stackmanns Aufsatz, und v. a. nach dem Erscheinen der von Karl Stackmann und Karl Heinrich Bertau edierten Neuausgabe des Frauenlobschen Gesamtwerkes im Jahr 1981,[144] ist von einer lebhaften Frauenlob-Forschung gekennzeichnet.[145] Erst nach der Jahrtausendwende wurde aber die Aufgabe, die Stackmann implizit der zukünftigen Forschung gestellt hatte, dezidiert angenommen.

Als Ausgangspunkt zum Überblick der nach diesem Zeitpunkt kontrovers hin und her wogenden Debatte kann das im Sommer 2000 publizierte Buch *Lobblumen* von Gert Hübner dienen.[146] Diese Untersuchung ist dem ›geblümten Stil‹ – und zwar im speziellen Sinn der ›laudativen Rede‹, des »Lobblümens« – gewidmet; weil aber Frauenlob als hervorragender Vertreter dieses Stils gilt, werden (nicht nur laudativ funktionalisierte) semantische Sinnstrukturen der ›geblümten‹ Passagen seiner Texte hier ausführlich erörtert.[147] Am hermeneutischen Ansatz Hübners entzündet sich die lange überfällige Diskussion zur Funktionsweise und Bedeutung der Frauenlobschen Bildsprache.

Christoph Huber charakterisiert Hübners Metaphernmodell als »hierarchisierend« und stellt seine Anwendbarkeit auf die Dichtung Frauenlobs nachdrücklich in Frage. Den Kernpunkt seiner Kritik formuliert er zugespitzt:

> Die Bilder und Bildbündel steuern nicht auf eín Gemeintes zu, das sich horizontal in eine Ordnung fügt, sondern entfalten mit ihrer Eigendynamik (Stackmann: »Autarkie«) einen Bedeutungsraum mit seiner Bedeutungs-

---

[144] *GA*. Als Hilfsmittel erschien 1990 *GAWb* und als Supplement *GA-S* (2000), in dem die Sprüche in Tönen Frauenlobs herausgegeben wurden.

[145] Ein Indiz für das lebhafte Interesse für Frauenlob ist das Cambridger Frauenlob-Kolloquium von 1986 (Schröder, *ed*. 1988). Erwähnt seien hier außerdem folgende monographische Arbeiten: Hubers Untersuchung zum Sprachdenken der mittelhochdeutschen Spruchdichtung, in der Frauenlob einen wichtigen Platz einnimmt (1977), Beins Arbeit zu Frauenlobs *Minneleich* (1988), Hubers Studien zum Einfluss des Alanus ab Insulis in mhd. Dichtungen (1988), März' musikwissenschaftlich orientierte Arbeit zum *Marienleich*, mit einem Ausblick auf den *Minneleich* (S. 262–315), und Steinmetz' Untersuchung über die Minnekonzeption, v. a. in Frauenlobs *Minneleich* und seinem Streitgedicht *Minne und Werlt*, im Licht zeitgenössischer *anima mundi*-Vorstellungen (1994). Erwähnt sei auch die bildfeldorientierte Diplomarbeit Harants zu den Handwerksmetaphern für Dichtkunst bei Frauenlob (1997), die aber ähnlich wie die älteren Untersuchungen zur Bildsprache Frauenlobs wenig auf die Funktionsweise der Bilder eingeht.

[146] Hübner 2000.

[147] Vgl. Lieb 2005, S. 111. Behandelt werden bei Hübner 2001 u. a. der *Marienleich* (S. 189–201), Fürstenstrophen (263–77), Minnelieder (293–301) und der *Minneleich* (S. 346–87 und 390).

> schichtung und Bedeutungstiefe, in dem verschiedene Zuordnungen möglich sind.[148]

Den Impuls zum letzteren, Hübners ›Hierarchisierung‹ hier dichotom entgegengestellten Modell hatte Huber von Susanne Köbele bekommen, die in einer im Wintersemester 2000/2001, also in unmittelbarer zeitlicher Nähe zu Hübners Arbeit angenommenen literaturtheoretisch orientierten Habilitationsschrift[149] gerade am Werk Frauenlobs, insbesondere seinen Liedern, ihren »simultanperspektivischen« Ansatz ausarbeitet.

Köbele stellt im Grunde dieselbe rhetorische Frage wie fast dreißig Jahre zuvor Stackmann: »Was sind diese Lieder, über den Glanz ihrer rhetorischen Ausstattung hinaus?« und hält es immer noch für berechtigt, hinzuzufügen: »Man weiß es nicht genau.«[150] Fokussiert wird also wiederum das offenbar noch unbeantwortete »Grundproblem« (Stackmann) der Bedeutung der Bilder. Das »von Quintilian abgeleitete[] Metaphernmodell«, das die (auch »die neue und neueste«)[151] Forschung »[a]uf der Suche nach historisch angemessenen, in den Kontext ihrer Epoche einbezogenen Beschreibungskriterien« gewohnheitsmäßig auf mittelalterliche Texte appliziert habe, könne aber – so Köbele – diese Bedeutung nie ganz greifbar machen. Denn dieses auf die Kategorie der Analogie ausgerichtete Modell, das die Metapher als eine ›verkürzte Allegorie‹ begreife, verfehle die Spezifik der Metapher:

> Metaphernspezifisch ist gerade die Verknüpfung von analogisierender und identifizierender Rede. Mit einem Schlag tritt das eine und andere in den Blick, wird die Differenz – die »kategoriale Distanz« – zugleich aufrechterhalten und überspielt. [...] Frauenlob ist ein Autor, der mit dem allegorischen Verfahren, dem zweischichtigen Redemodus, spektakulär bricht.[152]

Frauenlob sei also ein Dichter, bei dem gerade n i c h t die ›hierarchisierten‹ Bedeutungsebenen vorzufinden seien, die Hübner und übrigens auch Stackmann annehmen.[153] Ganz im Gegenteil seien geschlossene allegorische Konstellationen, in denen jedem *signans* ein eindeutiges *signatum* entspricht, bei Frauenlob aufgegeben. Die Bedeutungsbezüge blieben damit in der Schwe-

---

[148] Huber 2002, S. 44 f.

[149] Später veröffentlicht als Köbele 2003; in diesem Zusammenhang bes. interessant sind S. 138–48 (über Aspekte der Metapher) und 148–62 (über Tierallegorien bei Frauenlob und Mügeln). Auf die in dieser Arbeit präsentierten Resultaten baut schon Köbele 2000.

[150] Köbele 2000, S. 213; das im Zitat angedeutete Problem der ›bloßen Ausschmückung‹ wird auch an den Anfang der Untersuchung Köbeles von 2003 gesetzt.

[151] Köbele 2003, S. 143.

[152] Die Zitate stammen von Köbele 2000, S. 214; die Diskussion entspricht in etwa Köbele 2003, S. 140–44, die zuletzt zitierte Stelle in etwa dem Text S. 142.

[153] Vgl. Huber 2002, S. 33: Erst Köbele – Stackmann wird hier nicht erwähnt – habe »die Fixierung auf die semantische Mehrschichtigkeit« aufgegeben.

be.[154] In der Rezeption komme die resultierende »Übercodierung« der metaphorischen Sprachzeichen als »Umschlagsphänomene«, als der plötzliche Sprung zwischen Ebenen und Bedeutungen zur Geltung. Eher als die Ambivalenz in Eindeutigkeit aufzulösen, würden die Texte »potentielle« Bedeutungen gleichzeitig aktualisieren: Statt durch ein »Nacheinander« seien die Bilder Frauenlobs durch ein »Ineinander« gekennzeichnet; wie ›Vexierbilder‹ fordern die Bilder zu einer »Simultanwahrnehmung« der Bedeutungen auf:[155] »Synchronisierungseffekte« – wie Köbele in einem späteren, auf ähnlichen Gesichtspunkten fußenden Aufsatz dieses Phänomen der ›Gleichzeitigkeit‹ benennt – seien »ein Spezifikum der Frauenlobschen Bildsprache«.[156]

Damit war aber noch nicht das letzte Wort gesagt. Nur ein Jahr nach der Veröffentlichung von Köbeles Habilitationsschrift in der Reihe *Bibliotheca Germanica* 2003, in einem Aufsatz von 2004, und erneut in einer Rezension zu diesem Buch im Jahr 2006, kam Hübner auf das Problem der Bedeutung der Bilder zurück.[157] Im Aufsatz kritisiert er sowohl Hubers als auch Köbeles Umgang mit der Metaphorik Frauenlobs. Gleichzeitig erweitert er aber das Problemfeld und hebt damit die Frage auf eine höhere theoretische Ebene, auf der ihrer Bedeutung eigentlich erst die richtige Dimension zuerkannt wird.

Den Kern der sich um die Bildsprache Frauenlobs abspielenden Kontroverse identifiziert Hübner jetzt als die Frage zur Historizität der Metaphorntheorien. Diese Frage wird nicht erst von Hübner gestellt. Systematisch aufgearbeitet wurde sie schon in der tiefgehenden Untersuchung von Christian Strub von 1991,[158] auf die sich auch Hübner beruft. Hübner hat aber die Dringlichkeit der Frage auch für die Germanistik mit Nachdruck behauptet; Paul Michel, der die Analysierbarkeit des altgermanistischen Metaphernbefundes theoretisch und methodisch diskutiert, ist sie z. B. überhaupt nicht als Problem aufgegangen.[159]

Zentral stellt Hübner hier die Überlegung, dass das zu einer gewissen Zeit Theoretisierbare ein Reflex dessen sei, was sich zu derselben Zeit überhaupt sagen und denken lässt – dass es, wie es David Wellbery in einem Zitat bei

---

[154] Vgl. Köbele 2007, S. 177.

[155] Köbele 2003, S. 85 f. und vgl. Köbele 2000, S. 219.

[156] Köbele 2007, S. 177. Die übrigen zitierten Stichwörter aus Köbele 2003, *passim*.

[157] Hübner 2004 und 2006.

[158] Strub 1999.

[159] Vgl. Michel 1987. Hübner würdigt trotzdem die Leistung Michels, weil die von diesem verwendete (›moderne‹) ›Interaktionstheorie‹ der Metapher bei ihm »unter der Hand zu einer [›vormodernen‹] Substitutionstheorie auf dem Formulierungsniveau der analytischen Philosophie« geriet (2004, S. 136 f.) – eine Beobachtung, die freilich eine Infragestellung des von Hübner angenommenen paradigmatischen Bruchs zwischen den beiden Theorien hätte veranlassen können.

Hübner im Bezug auf übertragene Rede formuliert, »einen engen Zusammenhang gibt zwischen metaphorischen Vertextungsprozeduren einerseits und Metaphorntheorien andererseits und daß dieser Zusammenhang in den unterschiedlichen Einstellungen zur Sprache wurzelt, die historisch spezifischen Kulturkomplexen jeweils eigen sind«.[160] Die Entwicklung, die die Metaphorntheorien während der Jahrtausende und besonders während der beiden letzten Jahrhunderte durchgemacht haben, sei aus dieser Sichtweise nicht fraglos als Erkenntnisfortschritt zu verbuchen, sondern könnte auch als Widerspiegelung paradigmatischer Veränderungen ontologischer, sprach- und erkenntnistheoretischer Annahmen gedeutet werden, die auch die Produktion und Rezeption der Bildsprache beeinflussten.[161]

Die Folgen dieser Überlegung sind keineswegs trivial. Wenn moderne Metaphorntheorien im Hinblick auf spezifisch moderne Funktionsweisen der Metapher ausgearbeitet worden sind, diese beschreiben und erklären, so konstruiert man durch ihre Anwendung auf ein vormodernes Material notwendig einen modernen Gegenstand.[162] In diesem Fall wird die analysierte Metapher nicht in der Weise gedeutet, wie sie zeitgenössisch intendiert und rezipiert wurde. Statt die einst lebendigen Bedeutungsbezüge einer historischen Welt zu öffnen, verschlösse man sie durch die Gewalt eines anachronistischen Modells.

Köbeles oben angeführte Ablehnung der traditionellen, u. a. auf Quintilian zurückgehenden Metaphorntheorie als »prinzipiell reduktionistisch«[163] erweist sich aus der Perspektive Hübners folglich als ahistorisch. Nach Hübner ist die traditionelle Theorie die für ein mittelalterliches Material einzig adäquate, während der Ansatz Köbeles – laut Hübners historisierender Dekonstruktion ihres Metaphernmodells – einer in der Genieästhetik des 18. Jahrhunderts eingebundenen ›Bildtheorie‹ der Metapher verhaftet sei,[164] deren im Sinnlich-Bildhaften verwurzeltes ästhetisches Prinzip der kreativen Einbildungskraft mit dem begrifflich-abstrakten Verständnis der Metapher im Mittelalter schwer vereinbar wäre.[165] Die Stichwörter Köbeles – wie »Ambivalenz«,

---

[160] Hier nach Wellbery 2010, S. 134; vgl. Hübner 2004, S. 113.

[161] Hübner 2004, S. 113 f.

[162] Hübner 2004, S. 115. Zur Verwendung der Begriffe ›Vormoderne‹ und ›Moderne‹ in der vorliegenden Arbeit siehe § 2.1.2, A. 30.

[163] Vgl. Hübner 2004, S. 116.

[164] Hübner 2004, S. 134 und vgl. S. 143, A. 76: »Köbele benutzt eine Kombination aus Interaktions- und Bildtheorie«. Auch bei Huber identifiziert Hübner »die für die Bildtheorie der Metapher typischen Kategorien« und unterstellt seiner Interpretation der Bildsprache in Frauenlobs *Minneleich* einen unangebrachten »apriorischen Bildbegriff« als Basis (S. 132, S. 54). Diese Interpretation der Metaphern als ›Bilder‹ sei überhaupt für viele Mediävisten selbstverständlich (S. 122).

[165] Hübner 2004, S. 118–27.

»Mehrdeutigkeit«, »Gleichzeitigkeit« – seien für diese ›moderne‹ Metaphern-theorie typisch, dagegen nicht notwendigerweise (so wird man folgern) für die Bildsprache Frauenlobs.

Die hochbrisante Kontroverse hat ihre Wirkung weit außerhalb der »Frauenlob-Philologie« (Stackmann) entfaltet. Sie hat sich auch wesentlich vertieft. Die Frage gilt nicht mehr ›nur‹ der Spezifik der dunklen Bildsprache Frauenlobs oder ihrer literarhistorischen Standortbestimmung; aus der aktuellen Problemlage kann Frauenlobs bildreiche Dichtung vielmehr als exemplarischer Zugriffspunkt zur Hermeneutik dunkler Metaphorik im Mittelalter dienen.

Die Schwierigkeiten, die sich mit dieser Vertiefung der Fragestellung aufdrängen, sind belangreich. Letztendlich berühren sie das Problem der ›historischen‹ bzw. ›hermeneutischen Differenz‹ zwischen Gegenwart und Vergangenheit. In diesem Zusammenhang stellt die hochkomplexe Metaphorik Frauenlobs ein ideales Laboratorium zur Erforschung der Spannung zwischen »Fremdheit und Vertrautheit« der Überlieferung[166] bereit: Betritt mit der dunklen Rede Frauenlobs etwas völlig Neues, früher Ungesehenes die Bühne der Geschichte: die Erscheinung einer Umbruchszeit, ein Hauch der Moderne, der, mit uns Heutigen entfernt verwandt, dem Mittelalter z. T. fremd bleiben musste? Dies wäre etwa aus der Argumentation Köbeles zu schließen.[167] Oder stehen umgekehrt wir der Metaphorik des Mittelalters teilweise fremder gegenüber, als wir glaubten – derart fremd, dass wir den tiefen Unterschied überhaupt nicht wahrnahmen und das Fremde mit modernen Projektionen verdecken? So kann das Argument Hübners rekonstruiert werden.

Auch Hübner hat freilich nicht das letzte Wort behalten. So meint Florian Kragl, teilweise in direkter Konfrontation mit Hübner,[168] dass die fortwährende Erklärungskraft der ›traditionellen‹ Metaphorntheorie für gewisse Arten der Metapher in der Neuzeit – die sogenannten ›nicht-emphatischen‹ Metaphern[169] – die prinzipielle Exklusivität der Deutungsmodelle auch für das Mittelalter wenigstens fragwürdig macht.[170] Auch Felix Louis zieht in seiner aktuellen Untersuchung zur Metaphorik in Wolframs *Parzival* die Homogenität der historischen Paradigmen in Zweifel und hebt die Abweichung von Theorie

---

[166] Vgl. Gadamer 1960 [2010], S. 300.

[167] Eine »vielleicht – für seine Zeitgenossen – anstößige Modernität in Frauenlobs Werk« nimmt auch Gerok-Reiter (2009, S. 143) an.

[168] Kragl 2008, bes. S. 296–99. Kragl meint, dass Aspekte der Metapher, die nur mit der ›modernen‹ Bild- bzw. Interaktionstheorie erklärbar seien, in der Wortwahl mittelalterlicher Texte trotzdem ablesbar und somit intendiert sind.

[169] Vgl. Black 1977 [1996], S. 389 f. und Strub 1995.

[170] Kragl 2008, S. 295. Schon Hübner (2004, S. 138) räumt aber ein, dass es umgekehrt auch im Mittelalter eine Art von Metaphern gab, für die nur eine ›moderne‹ ›Unähnlichkeitstheorie‹ der Metapher zuständig sein kann, nämlich Metaphern, deren Gemeintes Gott ist.

und Praxis auf dem Feld der übertragenen Rede hervor.[171] Unter anderem greift er genau dieselbe Stelle des *Parzival* (113.27–114.4) heraus, die sowohl Hübner als auch Kragl auf den Prüfstein legten, und deutet sie als Beleg für eine intendierte ›Mehrstimmigkeit‹ und ›Ambivalenz‹.[172] Allein: auch Hübner meint nicht, dass man moderne Metaphernmodelle auf ein mittelalterliches Material nicht anlegen könnte (zur Veranschaulichung appliziert er selbst sowohl die ›Bild-‹ als auch die ›Interaktionstheorie‹ der Metapher), sondern nur, dass nur éin Modell mit dem mittelalterlichen Sprachdenken kongruent sei.[173] Die rezenten Auseinandersetzungen zeigen in jedem Fall, dass die »historisch virulente« Frage – wie Udo Friedrich sie in einem unlängst erschienenen Aufsatz bezeichnet – »durchaus umstritten« bleibt.[174]

1.5. Zusammenfassung

In diesem Kapitel wurde argumentiert, dass die ambivalente Rezeption der Dichtung Frauenlobs im Mittelalter auf eine nicht zuletzt durch ihre Metaphorik verursachte Dunkelheit, die z. T. noch die Einstellung der neuzeitlichen Forschung zu Frauenlobs Werk prägt, zurückgeführt werden kann. Die damalige Rezeption zwischen Lob und Tadel zeigt, dass diese Dunkelheit wahrscheinlich nicht auf der heutigen Distanz zum Mittelalter beruht, sondern als bewusste literarische Technik zu verstehen ist (§ 1.2).

Während der Begriff ›geblümte Rede‹ als analytischer Terminus problematisch ist, hilft die Situierung des Frauenlobschen Werkes in der Tradition der ›dunklen Rede‹, Hinweise darauf zu gewinnen, welche Funktionen die Dunkelheit eines Textes im Mittelalter haben konnte (§ 1.3). Ein begründetes Verstehen des Problems, warum die Texte Frauenlobs im Mittelalter so hoch

---

[171] Louis 2012, hier S. 27 f. und vgl. S. 41.

[172] Die vertretene Deutung ist wiederum eine andere als bei Hübner und z. T. auch bei Kragl. So erinnere das an der Textstelle vorkommende Wasser gleichzeitig an Gnade und Sünde; Louis notiert also eine »oberflächlich sprachliche Kontinuität bei gleichzeitiger Gegenläufigkeit«, was die Passage »dunkel« mache (2012, S. 39). Die weinende Mutter Parzivals erinnere ihrerseits an Maria (der erschlagene Vater = Gott, der geborene Sohn = Christus); die Passage baue deshalb auf die »Einheit der Gegensätze des Göttlichen und Menschlichen«. Das Leiden (*compassio*) als Weg zu Gott rufe die *vurt*-Metapher (114.4: *ir schimph ertranc in riwen furt*) herbei.

[173] Das Sprachdenken des Mittelalters behandelt Louis eher punktuell. So deutet er eine Stelle bei Gervasius von Melkley (*Ars poetica*, S. 126 f.), wo dieser die ›extrinsischen‹ Beziehungen zwischen Wörtern diskutiert, als einen »Vorstoß, zu formulieren, die Sprache habe von außen Einfluss auf die Ähnlichkeit zwischen den *res*« (2012, S. 43). Dies würde die konstruktivistische Kreativität der ›modernen‹ Interaktionstheorie für das Mittelalter belegen. Dass dieses ›Unerhörte‹ (vgl. ebd.) wirklich eine zulässige Folgerung ist, halte ich nicht für entschieden.

[174] Friedrich 2015, S. 188. In A. 111, ebd. verweist Friedrich sowohl auf Hübner 2004 als auf Kragl 2008.

geschätzt wurden, wird uns aber solange verweigert sein, bis das »Grundproblem der Frauenlob-Philologie« (Stackmann) – die Frage nach der Bedeutung der Metaphorik Frauenlobs – gelöst ist.

Dieses Problem hat die Frauenlob-Forschung überhaupt gekennzeichnet (§ 1.4). Die Einschätzung der Dichtung Frauenlobs war immer von der Deutung der Bilder abhängig. Ob »die offenkundig pathologischen Züge des Dichters« (Pfannmüller) fokussiert,[175] sein Werk als ein leeres Prahlen der Textoberfläche (Saechtig) oder eher die ›Ambivalenz‹ als Mehrwert der Metaphorik (Köbele) konzipiert wurden, beruht im Wesentlichen darauf, wie man die Frage nach der Bedeutung der Bilder beantwortet – und zwar nicht nur die Frage, was die Bilder bedeuten, sondern vielmehr auch, wie ihre Bedeutung konstituiert wird. Das Problem des ›Mehrwerts‹ der dunklen Metaphorik Frauenlobs – die als prinzipielles *vitium* nur durch einen solchen Mehrwert gerechtfertigt werden kann – lässt sich nicht etwa durch Auflistungen der Herkunftsbereiche oder *signata* der Bilder explizieren, sondern ist nur durch eine Analyse der Art, wie durch sie Bedeutung konstruiert wird, aufzuklären.

An diesem Punkt verkompliziert und vertieft sich aber die Problematik. Oben wurde gezeigt, dass sich in der Forschung in jüngster Zeit eine heftige Debatte um Frauenlob entzündet hat, die das weit umfassendere Problem der ›Historizität der Metapher‹ berührt, d. h. die Frage, ob die Metapher im Mittelalter grundsätzlich anders gedeutet wurde als die Metapher der Moderne. Während einige Forscher behaupten, dass die Metaphorik Frauenlobs überraschend ›modern‹ sei, sind andere der Meinung, dass diese Interpretationen auf metaphorntheoretischen Ausgangspunkten beruhten, die notwendig einen ›modernen‹ – d. h. ahistorischen – Gegenstand schaffen würden.

Damit hat das Kapitel die zentrale Problematik des Frauenlobschen Werkes sowie das Problemfeld der vorliegenden Arbeit umrissen. Im Zentrum steht die Bedeutung der Bilder Frauenlobs. Diese haben eine Schlüsselrolle sowohl für das Verstehen der Dichtung Frauenlobs im Allgemeinen als auch das Verständnis der Funktion und des Mehrwerts ihrer Dunkelheit im Besonderen. Diese Arbeit schließt sich deshalb der Problemstellung Stackmanns an – eine Problemstellung, deren Brisanz in den letzten Jahren weiter zugenommen hat.

[175] *Pf.*, S. VII.

2. Die vorliegende Arbeit

Vor dem Hintergrund der im vorhergehenden Kapitel dargelegten Problematik der Dichtung Frauenlobs sollen unten zuerst die Problemstellung und Methode der vorliegenden Untersuchung formuliert werden (§ 2.1). Danach soll das theoretische Rahmenwerk, innerhalb dessen die Forschungsfragen dieser Arbeit behandelt werden, auf eine Weise präsentiert werden, die seine Grundanschauungen deutlich macht und gleichzeitig seine Relevanz für die Problemstellung verdeutlicht (§ 2.2). Schließlich werden einige analytische Begriffe definiert, die in dieser Arbeit in der Diskussion des Untersuchungsgegenstandes durchgehend verwendet werden (§ 2.3).[1]

2.1. Problemstellung und Methode

Die vorliegende Arbeit stellt sich die Aufgabe, zusätzliche Klarheit in die kontrovers diskutierte Frage nach der Bedeutung der Metaphorik Frauenlobs zu bringen. In der Übersicht zur Frauenlob-Forschung wurde dargelegt, dass diese Frage mit einem anderen Problem eng zusammenhängt, nämlich dem der Historizität der Metapher. Dieses Problem kann aus der ersten Frage nicht ausgeklammert werden. Wenn nämlich die Metaphorik verschiedener Zeiten auch verschiedene, als Metaphorntheorien und Metaphernmodelle fassbare Interpretationsstrategien voraussetzt, wird die historische Bedeutung der Bilder Frauenlobs von der Wahl der Theorie und des Modells abhängig sein.

Unten wird deshalb die Problemstellung zuerst anhand der spezifischeren Frage zur Funktionsweise der Bilder Frauenlobs (§ 2.1.1), dann bezüglich der breiteren Frage nach der Historizität der Metapher (§ 2.1.2) präzisiert.

2.1.1. Die Funktionsweise der Bilder Frauenlobs

Das primäre Interesse der vorliegenden Arbeit ist das seit langem in den Mittelpunkt der Frauenlob-Forschung gerückte Problem der Bedeutung der Bilder Frauenlobs.

[1] Die hier besprochenen Begriffe sind nicht für die Kognitionslinguistik spezifisch. Die in dieser Arbeit relevante kognitionslinguistische Terminologie wird im Zusammenhang mit der kognitionslinguistischen Metaphorntheorie der Arbeit präsentiert.

Die zentrale Bedeutung der Metaphorik im Werk Frauenlobs sollte durch das vorhergehende Kapitel schon geklärt sein. Die Bilder fallen bei Frauenlob ins Auge. »Die Bilder,« bemerkt Karl Stackmann,

> sich nach ihren eigenen Gesetzen fügend, formen den Text in nahezu völliger Freiheit, sie tragen so gut wie allein die Bedeutung des Gedichtes.[2]

Um sich dem Problem der Bedeutung von Frauenlobs Dichtung überhaupt nähern zu können, kommt man um die Bildsprache nicht herum. Zweifellos rührt der ›dunkle‹ Charakter der Texte, der für den Stil und die Rezeption Frauenlobs kennzeichnend ist, nicht zuletzt gerade von seiner Verwendung der Bilder her: In der Interpretation der Bilder liegen das größte Hindernis aber auch die Schlüssel zur Interpretation der Texte.

Die Frage nach ihrer Bedeutung muss aber abgegrenzt werden, um als Leitfrage einer wissenschaftlichen Untersuchung geeignet zu sein.

Zunächst muss betont werden, dass die Frage nach der Bedeutung der Metaphorik nicht nur das Was der Bilder, ihre *signata*, betrifft. Der Inhalt der Bilder mag im Einzelnen noch umstritten sein und wahrscheinlich immer ungeklärt bleiben, in großen Zügen war aber etwa schon bei Saechtig[3] klar, worum es in den Texten ›eigentlich‹ ging. Ebenso unumstritten ist, dass dieser Inhalt zumeist weder neu noch sehr kontrovers ist: Es dreht sich in der Dichtung Frauenlobs um althergebrachte Themen. In den Spruchstrophen bewegt sich die Thematik zwischen Frauenpreis, Geistlichem (Jungfrauengeburt, Trinität und dem Verhältnis ›Gott–Natur‹), Moraldidaxen (ritterliche Lebensart: *êre*, *mâze* und *zuht*) und Politik (u. a. Polemik gegen die geistlichen Kurfürsten);[4] die sieben heute für echt gehaltenen Minnelieder[5] Frauenlobs halten sich im Rahmen der herkömmlichen Thematik der Sehnsuchtsminne, fokussiert wird das Leid des Liebhabers, der sich nach der Geliebten sehnt, dabei aber nur über ihr in seinem Herzen bewahrtes Bild verfügt. So kann noch Burghart Wachinger feststellen:

> Ja, wohl jeder, der länger mit dem Frauenlob-Corpus umgegangen ist, hat schon die Enttäuschung erfahren, daß sich nach äußerst mühsamer Arbeit der Entschlüsselung und Textkonstitution die Aussage eines Textes letztlich als konventionell, wenn nicht sogar trivial, entpuppt.[6]

Der ›Mehrwert‹, die eigentliche ›Leistung‹ der Dunkelheit, der gewissermaßen erforderlich ist, um die traditionell als *vitium* gesehene *obscuritas* zu rechtferti-

---

[2] Stackmann 1972, S. 459; hier bezüglich *GA*, VIII.26.

[3] Vgl. § 1.4.

[4] Stackmann 1980, Sp. 866 f.

[5] Vgl. Zapf 2012, Sp. 594, der die veränderte Lage seit der Ausgabe Ettmüllers, in der 13 Lieder verzeichnet wurden, registriert.

[6] Wachinger 1985, S. 120.

gen, kann aber nicht durch die punktuelle Identifizierung von *signata* offengelegt werden. Die Tatsache, dass im *Marienleich* die Inkarnation geschildert wird oder dass *blume* hier ›Christus‹ bedeuten kann, besagt bezüglich der Bedeutungskonstruktion als ›Technik‹, als *kunst*, auffallend wenig. Primär ist vielmehr die Frage nach der Weise, auf die diese Bedeutung durch die dunkle Metaphorik Frauenlobs erzeugt wird, d. h. die Frage, wie durch das eine oder andere *signans* Christus ›bedeutet‹ wird und was dieser Prozess im Vergleich zum Zeichenprozess der ›usuellen Sprache‹ hinzufügt.

Das Bedeutungsprodukt – das interpretierte *signans* – bleibt also insoweit wichtig, als es auf einen Bedeutungsprozess zeigen kann. Gleichzeitig sind diese Aspekte verschiedene Seiten derselben Sache und können nicht voneinander getrennt werden, denn zu einer begründeten Antwort der Frage, was die Bilder bedeuten, kann man nur kommen, wenn man auch versteht, wie sie diese Bedeutung erzeugen.

Für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit nimmt folglich die Funktionsweise der Bilder – die Frage, wie durch sie Bedeutung konstruiert wird – eine zentrale Stellung ein. Ein Text und dessen Aussagen ›funktionieren‹ aber nicht ohne Rezipienten. Die ›Funktionsweise der Metapher‹ ist deshalb eine Ellipse, die eigentlich für ihre Rezeption – d. h. ihre Interpretation – steht. Die Frage nach den Funktionsweisen der Metaphern ist somit eine Frage nach ihrer Interpretation; die Funktionsweisen der Metapher analysieren heißt, die kognitiven und semantischen Mechanismen und Inhalte der Interpretation beschreiben und erklären.

Diese Fragestellung – die unten näher zu spezifizieren ist – bedarf eines empirischen Materials, an dem sie geprüft werden kann.

Wegen der Komplexität der Frauenlobschen Sprache im Allgemeinen und seiner Bildsprache im Besonderen ist es unmöglich, einen größeren Umfang von Texten zu untersuchen, da häufig jeder einzelne Vers mit seinen eigenen Problemen behaftet ist, die eingehend erläutert werden müssen, wenn auf eine plausible Weise für eine Interpretation argumentiert werden soll. Ferner sind, wie die vorliegende Untersuchung zeigen wird, die einzelnen Textstellen nicht in Isolation voneinander zu deuten, sondern Bedeutung entsteht vielmehr gerade durch die Vertextung der Bilder. Die Methode, lange Listen von Bildern anzuführen und etwa nach Herkunftsbereich oder grammatischer Konstruktion zu kategorisieren, erweist sich deshalb als unangemessen. Die Bilder müssen im Kontext wenigstens ihrer Sätze, manchmal auch der ganzen Strophe, in der sie vorkommen, interpretiert werden.

Diese Untersuchung konzentriert sich deshalb auf ein einzelnes Werk Frauenlobs, aber zwar auf ein besonders bildreiches: Frauenlobs *Marienleich*. Die Wahl dieses Werks lässt sich schon durch seinen Reichtum an Bildern,

der es für die hier gestellte Forschungsfrage besonders interessant macht, rechtfertigen. Gleichzeitig bedeutet die Beschränkung auf ein einzelnes Werk, dass das Resultat der Analyse keine Aussagen über Frauenlobs Dichtung als Ganzes erlaubt. Wenn im Folgenden über die ›Bildsprache Frauenlobs‹ gesprochen wird, ist das folglich eine Abbreviation, die für eine im *Marienleich* belegbare Tendenz der Bildsprache Frauenlobs steht.

Die Frage nach der Funktionsweise der Bilder Frauenlobs bedarf auch eines theoretischen Rahmenwerks, das für ihre Beantwortung angemessen ist.

Die vorliegende Arbeit ist sprach- eher als literaturwissenschaftlich orientiert. Mir scheint, dass eine detaillierte Beschreibung und Erklärung der Funktionsweise der Metaphorik vorzüglich im Rahmen der Sprachwissenschaft erreicht werden kann. Trotzdem wurden sprachwissenschaftliche Theorien in der Analyse der Texte Frauenlobs bisher nur spärlich verwendet.[7]

Die sprachwissenschaftliche Theorie der vorliegenden Arbeit baut auf das theoretische Rahmenwerk der Kognitionslinguistik. Dieses Rahmenwerk, das in § 2.2 näher erläutert wird, scheint für eine Untersuchung der verwendungsbasierten Bedeutungsprozesse der Sprachkonstruktion besonders angebracht. Vor allem bietet die Kognitionslinguistik analytische Werkzeuge und Theorien, die beschreiben und erklären können, wie die Verarbeitungsprozesse des sprachlichen Inputs (des Textes) kognitiv aussehen, die also die Funktionsweise der Bilder wirklich greifbar machen können.

Die oben formulierte Fragestellung kann demnach in folgender Weise präzisiert werden:

- Welche sind die kognitiven Prozesse, die im Zusammenspiel mit dem gegebenen Input zu den metaphorischen Bedeutungsprodukten im *Marienleich* Frauenlobs führen?

Die analytische Konstruktion dieser Prozesse zeigt nicht den Querschnitt eines mittelalterlichen Gehirns, sondern eine modellhafte Repräsentation, die die sprachlichen Mechanismen hinter einem bestimmten Bedeutungsprodukt plausibel erklären und veranschaulichen soll.

Die Frage, was in dieser Weise repräsentiert werden soll – wessen Interpretation von was –, ist aber kompliziert und hier muss weiter ausgeholt werden.

Bei der Interpretation eines Textes gibt es grundsätzlich drei Teile, die – in unterschiedlichem Maße – in Betracht gezogen werden können. Dies sind: (1)

[7] Z. B. geht das theoretische Instrumentarium des oft zitierten Artikels von Stackmann (1972) kaum über die unreflektierte Verwendung der aus der Bildfeldtheorie stammenden Begriffe ›Bildspender‹ und ›Bildempfänger‹ hinaus. Die von einem stärker theoretischen Interesse getriebene Untersuchung Köbeles (2003) bezweckt zunächst eine »literarhistorische Standortbestimmung« und arbeitet nicht innerhalb eines sprachwissenschaftlichen Rahmenwerks.

der Text, (2) der Autor und (3) die Rezipienten. In unserem Fall sind alle drei problematisch.

(1) Die exakte aus Frauenlobs Händen stammende Fassung des *Marienleichs* kann nie mit Sicherheit hergestellt werden. Für die vorliegende Arbeit wurde die Wahl getroffen, der kritischen Ausgabe Karl Stackmanns (*Göttinger-Ausgabe*, *GA*) lieber als einer bestimmten Handschrift zu folgen. Der emendierte Text Stackmanns stellt eine Fassung dar, die ›besser‹ als jeder einzelne Textzeuge ist und die sich daher als Textgrundlage dieser Untersuchung zum *Marienleich* Frauenlobs empfiehlt.[8]

Die Ausgabe Stackmanns schließt sich methodisch dem Leithandschriften-Prinzip an. Weil der *Marienleich* in der Überlieferung außerordentlich häufig bezeugt ist,[9] könnte man meinen, die Lachmannsche Methode wäre für die Herstellung eines kohärenten Textes in diesem Fall besonders angemessen. Dieser Methode folgt die Edition Pfannmüllers, in der auch ein Stemma, in dem die Textzeugen W und C zu einem enger zusammengehörenden Überlieferungszweig gerechnet werden, vorgeschlagen wird.[10] Gegen diese Vorgehensweise erhebt Stackmann jedoch den wichtigen Einwand, dass die Fehler, auf die sich die Aufstellung des Stemmas angewiesen sieht, nicht immer auf einen gemeinsamen Ursprung der Handschriften hinweisen müssen. Den Einwand stützt Stackmann durch das Argument, dass wir es im Fall Frauenlobs mit einer »lebende[n] Überlieferung« zu tun haben:

> Sie [die Überlieferung] entstand zu einer Zeit, da Spätformen der m[ittelalterlichen] Lyrik noch im lebendigen Gebrauch waren, und sie wurde von Leuten geschaffen, die sich in dieser Kunst auskannten, von Leuten zudem, denen es nicht unbedingt um die korrekte Wiedergabe ihrer Vorlage zu tun war. In einer solchen Überlieferung wird der Text schon unter normalen Umständen allerlei Varianten aufweisen. Die Zahl dieser Varianten ist nicht unbegrenzt, da sie sinnvoll sein und sich in einen vorgegebenen Strophenrahmen einpassen müssen. Übereinstimmende Abweichungen vom Original werden sich daher einstellen, ohne daß daraus jedesmal auf gemeinsamen Ursprung geschlossen werden könnte. Auf die Überlieferung eines Verfassers von so dunklen Texten, wie sie Frauenlob hinterlassen hat, trifft das natürlich in erhöhtem Maße zu.[11]

---

[8] Eine Untersuchung, die mit einem einzelnen Textzeugen ansetzte, müsste sozusagen neu anfangen. Dass der Text der *Göttinger Ausgabe* hier als Grundlage genommen wird, heißt aber natürlich nicht, dass nicht Stackmanns Entscheidungen kontinuierlich überprüft und die anderen Textzeugen zum Vergleich herangezogen werden müssten.

[9] Vgl. § 5.1.

[10] Pf., S. 39–48, mit dem Stemma S. 45.

[11] *GA* I, S. 186.

Stackmann gibt also das Projekt der Rekonstruktion des Archetyps auf. Wenn die Wahl zwischen zwei gleichwertigen Varianten getroffen werden muss, folgt der Editor konsequent der Leithandschrift. Für den *Marienleich* wählt Stackmann als Leithandschrift W, »die beste der verfügbaren H[andschriften]«. Für die ersten 13 Versikel fehlt in W der Text, weshalb für diese Versikel Hs. C als Leithandschrift gewählt wird.[12] Von diesen Schriftzeugen wird nur abgewichen, wenn eine Lesart offenbar ›fehlerhaft‹ ist, was in jedem einzelnen Fall nachgewiesen werden muss.[13] So geriet die Herstellung des ›Textes‹ weniger unter den Einfluss des Herausgebers und eher unter den eines mittelalterlichen Schreibers (bzw. Frauenlobs?), wobei freilich auch das Vertrauen auf die Leithandschrift eine subjektive Entscheidung ist.

(2) Wenn der Produzent des Textes hier ›Frauenlob‹ genannt wird, muss deshalb mitgedacht werden, dass dieser Autorname immer elliptisch für ein Konglomerat von subjektiven Entscheidungen, nicht zuletzt denen von Stackmann, aber auch von verschiedenen zeitlich und räumlich getrennten Schreibern, steht.[14] Sowohl wegen dieser Auflockerung des Autorbegriffes als auch wegen der Unsicherheiten, die mit der Zeichnung des Lebenslaufs Frauenlobs verbunden sind,[15] kann bei der Interpretation die *intentio auctoris* – wie so oft bei der Auslegung von Texten des Mittelalters – nicht als Konstante gelten, auf die Rekurs genommen werden kann. Eher ist der ›Autor‹ selbst gewissermaßen eine Konstruktion, die erst im Laufe der Interpretation des Textes in Erscheinung tritt.

Das heißt allerdings nicht, dass der Autor des *Marienleichs* – die empirische Person Frauenlob – uninteressant wird, ist er doch am intimsten mit der ›Welt‹ seines Textes verbunden. Das Oeuvre und die Lebensumstände des Autors können deshalb unverzichtbare Zugänge zum Text gewähren. Die Fruchtbarkeit dieser Eingänge kann aber wiederum nur am (hergestellten) Text, der ja nicht unbedingt in allen Teilen der Fassung des historischen Autors entspricht, bestätigt oder widerlegt werden.

(3) Die Interpretation eines Textes kann von unterschiedlichen Ausgangspunkten und mit unterschiedlichen Zielen vorgenommen werden. Daran, dass die Interpretation immer von der historischen Situation des interpretierenden Rezipienten ausgeht, führt kein Weg vorbei: Auch der Frauenlob-Rezipient der vorliegenden Arbeit – der Verfasser, S. C. – musste mit seinen Interessen,

---

[12] *GA* I, S. 190.

[13] *GA* I, S. 187.

[14] Diese Individuen werden manchmal sichtbar, v. a. dann, wenn in der Lesart eines bestimmten Textzeugen eine andere Intention als die des hergestellten Textes zum Vorschein kommt.

[15] Vgl. § 1.1.

seinem Vorwissen und Vorurteilen an die Interpretation des Werks Frauenlobs herangehen. Das Ziel der vorliegenden Untersuchung ist aber eine historische Interpretation, d. h. den Text so zu verstehen, wie ihn die mittelalterlichen Rezipienten seines engsten zeitlichen Umfelds verstanden haben könnten. Die Interpretation ist folglich stärker auf das enzyklopädische Wissen und auf die ›Welt‹ (hier etwa im Heideggerschen Sinne) der historischen Rezipienten als auf die des neuzeitlichen Forschers konzentriert; für den Forscher gilt es, sich in diese historische Welt – in der jedem Philologen wohlbekannten, von Dilthey vormals vorgeschriebenen Weise – hineinzudenken, das für die Deutung nötige Weltwissen zu (re)konstruieren und die in dieser Welt gehegten Erwartungen auf den Text zeitweilig zu den seinigen zu machen.

Die nähere Eingrenzung dieser ›Welt‹ und dieses enzyklopädischen Wissens ist indessen mit Problemen behaftet, denn nicht nur sind die Situationen der mittelalterlichen Rezeption des *Marienleichs* zeitlich und räumlich weit verstreut, sondern sie sind auch im Einzelnen sehr unklar. Wie die Vertonung zeigt, wurde der Text musikalisch vorgeführt,[16] aber wahrscheinlich wurde er auch gelesen, und dann wohl in den verschiedenartigsten Kontexten und von Rezipienten mit ganz unterschiedlichen Wissenshorizonten, um nur einige Möglichkeiten zu erwähnen. Wenn ein Kleriker den Text las, muss eine andere Situation, ein anderes Wissen und daher eine andere Interpretation vorausgesetzt werden, als wenn der Text in einer Kapelle gesungen wurde.

In diese unzähligen Instanzen der Rezeption kann sich der Forscher natürlich nicht hineindenken, sondern ganz wie im Fall des ›Autors‹ sieht er sich prinzipiell auf eine ›virtuelle‹ Instanz angewiesen, die nicht mit dem empirischen Rezipienten identisch ist, sondern durch den interpretierenden Umgang mit dem Text konstruiert wird.

Die Konstruktion dieser ›virtuellen‹ Instanz erinnert an die Konstruktion eines ›modellhaften Rezipienten‹ (*model reader*) im Sinne Umberto Ecos.[17] Nach Eco setzt der Text bei seinen potenziellen Rezipienten eine besondere hermeneutische Kompetenz und ein Weltwissen voraus, die verwendet werden, um den Text auf eine kognitiv wenig aufwendige Weise kohärent und sinnvoll zu interpretieren. Der modellhafte Rezipient ist die Instanz, die diese

---

[16] März (1988) vermutet eine liturgische Verwendung als die primär intendierte Aufführungssituation des *Marienleichs*. Das schließt Wachinger (1992, S. 26 f.) aus, sowohl auf Grund des Umfangs als auch wegen des »ausgesprochen artistischen Charakter[s]« des Gedichtes, der der Schlichtheit der volkssprachlichen Texte, die in die Liturgie tatsächlich Aufnahme fand, widerspreche. Dagegen könnte der Leich »sehr wohl [...] in einem kirchlichen Rahmen, etwa in einer Schloßkapelle, aufgeführt worden« sein.

[17] Das Konzept wird in drei Aufsätzen von Eco (1992.a, b und c) als Mittelweg zwischen der *intentio auctoris* und der ›unendlichen Semiose‹ des *intentio lectoris* der postmodernen Hermeneutik entwickelt.

Kompetenz und dieses Weltwissen besitzt und die folglich alle Voraussetzungen erfüllt, um den Text in der bestmöglichen Weise zu rezipieren. Er wird somit gewissermaßen vom Text – d. h. durch die Interpretation des Textes – geschaffen.[18] Wie die *intentio auctoris* in die *intentio operis* aufgeht,[19] gehen in diesem Sinn die Welten der mittelalterlichen Rezipienten in die Welt des zu interpretierenden Textes auf, der die Bedingungen seiner eigenen Auslegung setzt.

Nach diesem Modell fallen die (notwendig diffusen) äußeren Grenzen dieser Welt also mit dem plausiblen Wissenshorizont eines modellhaften mittelalterlichen Rezipienten des *Marienleichs* zusammen; sie sind folglich weit gesteckt und praktisch nur durch die konkreten zu interpretierenden Textstellen näher bestimmbar.

Wenn eine historische Interpretation angestrebt wird, ist diese Breite teilweise problematisch, denn der Wortlaut einer Textstelle mag eine Deutung im Licht eines sehr spezifischen Wissens erlauben, das der Autor nie im Sinn hatte und das vielleicht nie mit der Rezeption der Stelle verbunden wurde. Eco meint deshalb, dass die Interpretation des modellhaften Rezipienten einer einfachen ökonomischen Regel folgen muss: ›Was erklärt am meisten in der weniger komplizierten Weise?‹. Zu den komplizierteren Deutungsstrategien gehörte es dann z. B., periphere und ungewöhnliche Wissenselemente für die Interpretation abzurufen, wenn diese nicht ›notwendig‹ sind.

Gegen diese Regel kann eingewendet werden, dass der Rezipient nicht immer nur die einfachste und offenbarste Lösung bevorzugt; im Fall des *Marienleichs* würde eine derartige Regel in der Tat dem Charakter des intendiert komplizierten Werkes teilweise widersprechen.

Hier kann die moderne Relevanztheorie die Überlegungen Ecos in fruchtbarer Weise ergänzen.

Die von Dan Sperber und Deirdre Wilson in den 1980er Jahren zuerst entworfene und in der Folgezeit von ihnen und ihren Kollegen weiter entwickelte Relevanztheorie[20] (im folgenden RT) ist eine sprachwissenschaftliche Theorie der Kognition, die auf die Erklärung, wie das Denken während der Sprachverarbeitung funktioniert, abzielt. Auch wenn die Theorie aus einem anderen theoretischen Kontext als die kognitive Linguistik (nämlich der Pragmatik) herrührt, teilt sie einige ihrer Grundsätze mit Theorien in diesem Rahmen-

[18] Vgl. Eco 1992.b, S. 64: »A text is a device conceived in order to produce its model reader«.

[19] Vgl. Eco 1992.a, S. 25.

[20] Siehe (z. T. besonders im Hinblick auf die Metapher) Sperber/Wilson 1995 und 2008, Carston 2002, Wilson/Carston 2006, Vega Moreno 2007, Wilson 2011 und Wilson/Sperber 2012.

$$R = \frac{E \text{ (Grad der kontextuellen Effekte)}}{A \text{ (Grad des Aufwands, um E zu erzielen)}}$$

Abbildung 2.1. Relevanz ist gleich Output über Input.

werk, und es ist häufig behauptet worden, dass sie – trotz grundlegender Unterschiede – mit einem kognitionslinguistischen Ansatz kompatibel ist.[21]

Eine starke Wurzel der RT geht, wie gesagt, auf die pragmatische Tradition zurück. Mit Searle teilt sie die Auffassung der großen Bedeutung des Kontexts und des enzyklopädischen Wissens in der Bedeutungskonstruktion[22] und mit Grice hat sie die Idee der ›Konversationsmaximen‹ gemeinsam,[23] schränkt diese aber auf im Grunde nur ein bestimmendes Prinzip ein: »Sei relevant!« Das Konzept der ›Relevanz‹ wird aber in der RT neu als eine Eigenschaft der Inputs zu kognitiven Prozessen definiert. Diese Inputs können entweder externe Stimuli, wie sprachliche Äußerungen, oder interne Repräsentationen, wie das im Langzeitgedächtnis gespeicherte enzyklopädische Wissen, sein. Um die Relevanz eines Inputs zu berechnen, müssen zwei Faktoren beachtet werden: (1) der Grad, zu dem ein Input positive ›kognitive Effekte‹ ergibt, d. h.: zu dem er vorliegende Annahmen stärkt, ihnen widerspricht, sie eliminiert oder kombiniert, so dass neue Folgerungen gezogen werden können, und (2) das Maß des Verarbeitungsaufwands, das notwendig ist, um kontextuelle Annahmen abrufen und Implikationen erschließen zu können. Die Relevanz eines Inputs ist eine Funktion dieser zwei Faktoren. Dies führt zu einer relevanztheoretischen Ökonomie der Verarbeitungsressourcen, die vereinfacht mit der Formel ›Relevanz ist gleich Output über Input‹ oder R = E/A (Abbildung 2.1) wiedergegeben werden kann.[24]

In der RT wird unterstellt, dass menschliche Verständigung auf die höchstmögliche Relevanz abgestimmt ist (das ›kognitive Relevanzprinzip‹) und dass jede Handlung der offenen intentionalen Kommunikation eine Annahme ihrer eigenen optimalen Relevanz enthält (das ›kommunikative Relevanzprinzip‹).

Vom letzteren Prinzip her können einige Folgerungen gezogen werden, die in der RT selten betont werden, die aber bedeuten, dass die Art der Bot-

[21] So Ungerer/Schmid 2006, S. 288–97, Evans/Green 2006, S. 463–65 und Tendahl 2009.

[22] Vgl. Searle 1979 [1993].

[23] Vgl. Grice 1975. Nach Grice wird die konversationelle Implikatur bekanntlich durch ein übergreifendes ›Kooperationsprinzip‹ und vier spezifischere ›Konversationsmaximen‹ geleitet: die Maxime (1) der Quantität (»Sei informativ!«), (2) der Qualität (»Sage nichts Falsches!«), (3) der Relation (»Sei relevant!«) und (4) der Art und Weise der Klarheit (»Sei eindeutig!«).

[24] Vgl. Levinson 1989, S. 459.

schaft – z. B. die Gattung des Textes, in der sie geschrieben ist – einen Hinweis gibt, welchen Grad des kognitiven Effekts die Verarbeitung der Botschaft ergeben wird und folglich auch, welchen Grad des Aufwands es sich lohnt, in die Verarbeitung zu investieren. So erläutern Dan Sperber und Deirdre Wilson, dass die Expansion des ›kognitiven Kontexts‹ – dessen, was hier die ›Welt‹ des modellhaften Rezipienten genannt wurde – mit dem Diskurstyp variieren kann.[25] Ein heiliger oder poetischer Text mag z. B. einen hohen Verarbeitungsaufwand fordern, dürfte aber auch mehr kognitive Effekte ergeben, als wenn ein Zeitungsartikel gleich tief verarbeitet würde.

Für den ›hermetisch‹ angelegten *Marienleich* heißt das, dass dem modellhaften Rezipienten auch exklusiveres Wissen zugeschrieben werden kann. Die Aktivierung dieses Wissens muss sich aber in dem Sinn ›lohnen‹, dass die dadurch gewonnene Deutung nicht nur mit dem übrigen Text kohärent ist, sondern auch die Bedeutung von diesem in fruchtbarer Weise bereichert (sonst wäre der kognitive Effekt +/– 0).[26]

Die auf diesem Weg erreichten Interpretationen erheben weder einen Anspruch darauf, die richtigen oder einzig möglichen zu sein, noch (wie aus den obigen Anmerkungen hervorgegangen sein sollte) einen solchen, eine spezifische historische Interpretation nachzubilden. Eher verstehen sie sich als mögliche historische Interpretationen, aber als solche, die sich in Auseinandersetzung mit konkurrierenden Deutungsvorschlägen behaupten können. Das heißt nicht, dass nicht auch diese (oder auch andere) Vorschläge als historische Deutungen ›möglich‹ sind, sondern lediglich, dass die hier bevorzugten Interpretationen in der Lage sein sollen zu beanspruchen, plausible Konstruktionen der *intentio operis* zu sein.

Im Zusammenhang mit der Fragestellung, wie die Metaphorik funktioniert, liegt hier der Fokus nicht auf dem Produkt, sondern auf dem Prozess der Interpretation. Im Rahmen dieser Arbeit ist es folglich von ziemlich peripherem Interesse, ob bzw. dass Frauenlob Maria oder Christus metaphorisch als ›Blume‹ bezeichnet; das Interessante ist, wie der Rezipient kognitiv durch sprachliche Mittel des Textes zum einen oder anderen *signatum* geführt wird, oder warum nicht zu beiden, oder zu einem dritten. Die Arbeit folgt also nicht primär der Intention, neuartige Deutungsprodukte hervorzubringen, sondern

[25] Sperber/Wilson 1982, S. 76 f. und vgl. Tendahl 2009, S. 98 f.

[26] In den spezifischen Rezeptionssituationen des Leichs wäre die erwartete Relevanz des Textes sehr unterschiedlich zu bewerten. In einer musikalischen Aufführung z. B. wäre die Zeit der kognitiven Verarbeitung begrenzt und eine tiefe Exegese praktisch unmöglich, obgleich auch in diesem Fall mit der Möglichkeit eines wiederholenden Nachdenkens gerechnet werden müsste. Die hier vorgelegten Interpretationen, die auf die Konstruktion einer bestmöglichen Rezeption abzielen, werden auf diese Situationen allerdings weitgehend verzichten.

will durch die Argumentation für plausible Interpretationen den Deutungsprozess, der zu diesen Produkten führt, beschreiben und erklären.

In der Analyse der Bildsprache des *Marienleichs* wird von einer Rezeptionssituation ausgegangen, in der der modellhafte Rezipient den Text unter idealen Verhältnissen und zum ersten Male interpretiert. Bei einer erneuten Rezeption sähe der Prozess der Bedeutungskonstruktion natürlich anders aus; intratextuelle u. a. Bezüge könnten ziemlich mechanisch und unreflektiert wieder abgerufen werden oder könnten ganz in den Hintergrund geraten, weil sie für die Herstellung des schon bekannten Profils nicht mehr notwendig wären.

Die Beschreibung des Deutungsprozesses hinter der Rezeption der Metaphorik Frauenlobs fällt mit der oben erörterten Konstruktion der *intentio operis* zusammen. Wiederum kann natürlich nicht von der Rekonstruktion eines historischen Deutungsprozesses, sondern nur von der Konstruktion eines plausiblen Prozesses des modellhaften Rezipienten die Rede sein. Die prinzipielle Ausführbarkeit dieser Konstruktion liegt in der Annahme begründet, dass die menschliche Sprache nach Mechanismen funktioniert, die mit einer sprachwissenschaftlichen Metasprache angemessen beschreibbar sind: unter Voraussetzung eines gewissen sprachlichen Inputs (des Textes), kann der von Gesetzen der kognitiven Ökonomie determinierte Verarbeitungsprozess einer aus einer Anzahl von Strategien folgen, um den plausiblen Output (eine kohärente Bedeutung) zu erreichen. Dass diese Strategien historisch bedingt sind, gehört zum zweiten Kernproblem der Untersuchung: der Frage nach der Historizität der Metapher und ihrer Interpretation.

2.1.2. Die Historizität der Metapher

In einem Aufsatz von 1958 drückte einst Paul Henle die Ansicht aus, dass sich über die Metapher eigentlich wenig Neues sagen lasse: Von der Antike bis zur Gegenwart habe man das Phänomen diskutiert und sei dabei »im großen und ganzen zu ähnlichen Ansichten gekommen«.[27] Nach einem gängigen Narrativ zur Geschichte der Metapher, das u. a. auch in kognitionslinguistischen Publikationen zur Metapher weit verbreitet ist, brach diese »Kontinuität der Diskussion«[28] aber gerade zu dieser Zeit – um die Mitte des 20. Jahrhunderts – deutlich erkennbar ab. Vor allem in einem Aufsatz des Philosophen Max Black von 1954[29] wird ein Einschnitt in einer bis zu Aristoteles zurückreichenden Tradition des theoretischen Verstehens der Metapher gesehen: Während man

[27] Henle 1958 [1996], S. 80.
[28] Henle 1958 [1996], S. 80.
[29] Black 1954 [1996].

früher gemeint habe, die Metapher funktioniere durch die ›Substitution‹ eines Wortes durch ein anderes, behaupteten jetzt die Theorien der modernen Forschung, die Metapher sei durch die ›Interaktion‹ zweier Konzepte gekennzeichnet. Mit dieser in der Literatur zum Paradigmenwechsel stilisierten theoretischen Neuerung habe man die Einsicht gemacht, dass die Metapher nicht bloß ein ›Redeschmuck‹, ein Oberflächenphänomen der sprachlichen Form sei, sondern die Macht habe, die Konzeption der Gegenstände der Welt zu verändern.

Mehrere Forscher haben darauf hingewiesen, dass dieser theoretische Wechsel mit einer Veränderung zusammenfiel, deren Verlauf sich während einer wesentlich längeren Zeitspanne beobachten lässt, nämlich mit dem Übergang von einer in der Forschung häufig mit Sprachrealismus und Analogiedenken gepaarten ›Substanzontologie‹ des Mittelalters zur eher sprachskeptischen Haltung der Moderne.[30] Aus dieser Sicht kann der Wechsel von einer Substitutions- zu einer Interaktionstheorie der Metapher als die verzögerte Reaktion eines veränderten Denkens über Sprache und Welt verstanden werden.

Ist man bereit, dieser Analyse zu folgen, muss im Widerspruch zu Henle festgestellt werden, dass sich seit der Antike in der Tat etwas Grundlegendes in unserem theoretischen Verstehen der Metapher verändert hat. Eine andere Frage ist freilich, ob mit einem solchen Wandel notwendig auch Veränderungen in der Metaphernpraxis einhergehen, d. h. ob die Theorie jeder Zeit wirklich das praktische Interpretationsverfahren widerspiegelt.

Diese Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis ist aber nur teilweise zutreffend. Die theoretischen Darlegungen zur Metapherninterpretation wurden im Mittelalter ebenso wie heute durch empirische Beispiele illustriert. Diese waren häufig bewährte Schulbeispiele, wie das häufig wiederholte *pratum ridet* (›die Wiese lacht‹), allerdings sind sie eben deshalb Schulbeispiele, weil sie zentrale Prinzipien der Interpretation veranschaulichen. Die theoretische Auslegung dieser Beispiele konnte kein anderes Resultat zeigen als das, zu dem die Rezipienten der Darlegungen auch intuitiv kamen. Die theoretischen Traktate sollen deshalb einen guten Fingerzeig dafür geben, welches Bedeutungsprodukt man sich vormodern erwartete. In diesem Sinne sagen sie auch etwas über die Metaphernpraxis aus.

In einem trivialen Sinne ist es allerdings richtig, dass die praktische Interpretation eines sprachlichen Objekts in einer breiten Sprachgemeinschaft

---

[30] Die zeitliche Festlegung dieses Übergangs wird in § 3.4 näher diskutiert. Als ›Moderne‹ verstehe ich im Folgenden nach der Periodisierung Koselleck die mit einer »Sattelzeit« um 1800 beginnende Epoche nach der frühen Neuzeit (vgl. Koselleck 1972, S. XV). Gegen diese Epoche grenze ich die ›Vormoderne‹ als die vorhergehende Zeit ab.

gleichbleiben kann, obwohl die Theorien, die auf dieses Objekt angewandt werden, und damit auch die Erklärungen, die theoretischen Interpretationen des Objekts, mit der Zeit wechseln. Im Normalfall sind diese Theorien aber noch verträglich miteinander, sie beleuchten nur unterschiedliche Aspekte; einige lassen etwas aus, was in anderen zum Thema wird. Beim hier diskutierten Kontinuitätsbruch sieht die Sache ganz anders aus. Dies kann z. B. durch die Unzufriedenheit moderner Metaphorntheoretiker wie Black im Hinblick auf die theoretischen Darlegungen etwa der klassischen Rhetorik veranschaulicht werden. Diese Unzufriedenheit betrifft nicht nur die theoretische Erklärung dafür, wie das Bedeutungsprodukt zustande kommt, sondern auch das Produkt – die interpretierte Metapher – selbst.

Wenn die Substitutionstheorie die dominante Metaphorntheorie des Mittelalters war, ist das folglich ein Anzeichen dafür, dass sich auch in der Praxis der Metaphorninterpretation etwas Grundlegendes verändert hat.

Mit dem Phänomen Metapher rückt somit das Problem der ›historischen‹ bzw. ›hermeneutischen Differenz‹ zwischen dem gegenwärtigen Interpreten und den mittelalterlichen Texten besonders unmittelbar und dringend in den Blick.

Hans-Georg Gadamer umschreibt diese Differenz als eine »Spannung«, die in der »Sprache, mit der die Überlieferung uns anredet, [in der] Sage, die sie uns sagt«, gegeben sei. Diese Spannung »spielt zwischen Fremdheit und Vertrautheit, die die Überlieferung für uns hat [...]. In diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutik«.[31] In der auf der Philosophie Martin Heideggers basierenden Hermeneutik Gadamers gilt es, die besondere ›Anrede‹ der Überlieferung zu verstehen. Was uns wesenhaft anredet, redet uns aber immer in unserer ›Welt‹ (im Sinne Heideggers) an. Wenn die Überlieferung uns neue ›Lichtungen‹ in dieser Welt öffnen, uns zu neuen Einsichten führen soll, dann muss manchmal das nur scheinbar Vertraute, das uns als Vorurteile im Wege steht, dem Fremden weichen – dem Fremden, das uns vielleicht ›eigener‹ war, als das erstmals Wohlbekannte. Das verstehende Entdecken des Fremden ist die existentielle Aufgabe der Hermeneutik.

Das wissenschaftliche Narrativ zum Bruch zwischen Substitutions- und Interaktionstheorie der Metapher will andeuten, dass das bisher Vertraute – die Rezeption mittelalterlicher Metaphorik – viel fremder ist, als wir glaubten. Indessen gibt es zwei Arten, diesen Bruch zu deuten.

[31] Vgl. Gadamer 1960 [2010], S. 300 (Hervorhebungen von mir getilgt).

(1) Die erste Analyse nenne ich kurz ›emisch‹.[32] Sie könnte auch ›Historizitätsthese‹ genannt werden. Damit meine ich die Annahme, dass die Substitutionstheorie als Metaphorntheorie der Vormoderne im Rahmen eines substanzontologischen Denkens sinnvoll und konsistent ist. Die Interaktionstheorie wird dann nicht als theorieinterne Verbesserung, sondern als historisch bedingte Antwort auf eine spezifisch moderne Art von Metaphern bzw. auf eine moderne Hermeneutik gesehen, die dem Mittelalter unbekannt war.

(2) Nach der zweiten Analyse, die ich kurz ›etisch‹ nennen will, wird die Substitutionstheorie aus der Perspektive der modernen (Interaktions-) Theorie der Metapher als ein vermeintlich objektiv bzw. universell gültiges theoretisches Rahmenwerk beurteilt. Unter diesem Blickwinkel werden die bisherigen substitutionstheoretischen Auslegungen mittelalterlicher Metaphorik als defizitär abgelehnt; die Interaktionstheorie habe diese Theorie ersetzt.

Aus der Perspektive der emischen Analyse ist eigentlich nur die Substitutionstheorie für die Untersuchung mittelalterlicher Metaphern adäquat. Unter dem Blickwinkel der etischen Analyse kann umgekehrt immer nur die Interaktionstheorie legitim sein, denn sie lässt zugleich ein falsches (sprachrealistisches) Verstehen vom Verhältnis zwischen Sprache und Welt als überholt erkennen.

Dass sich die Frage bezüglich der Historizität der Metaphorntheorien in den letzten Jahren allmählich ins Zentrum der Frauenlob-Philologie gedrängt hat, erscheint vor diesem Hintergrund fast als unumgänglich. Die Rekonstruktion der Bedeutung mittelalterlicher Metaphorik muss sich der Analysemodelle bedienen, die der mittelalterlichen Rezeption der Sprache entsprechen. Die Schlüsselwörter ›Substitution‹ und ›Interaktion‹ repräsentieren aber zwei verschiedene Modelle der Bedeutungskonstruktion. Wenn der Wechsel zwischen Substitutions- und Interaktionstheorie wirklich als ontologisch bedingter Paradigmenwechsel zu verstehen ist, scheint sich eine Wahl zwischen beiden anzuraten.

Gerade nach diesen Linien verläuft die Diskussion in der Frauenlob-Forschung. Wie in der Forschungsübersicht[33] dargelegt wurde, hat sich das Problem der Historizität der Metapher hier zur Frage verdichtet, ob für eine historisch adäquate Interpretation mittelalterlicher Metaphern die u. a. auf Quintilian und Cicero zurückgeführte Substitutionstheorie der Metapher das angemessenste Analysemodell liefere oder ob vielmehr auch moderne, auf der

[32] Das Begriffspaar ›emisch–etisch‹ wurde vom Linguisten Kenneth Pike aus der Sprach- (›phonemisch–phonetisch‹) in die Sozialwissenschaft eingeführt, um die Binnenperspektive der beobachteten Kultur bzw. die Außenperspektive des Beobachters zu bezeichnen.

[33] Siehe § 1.4.

Interaktionstheorie basierte Metaphertheorien fruchtbar eingesetzt werden könnten. Hinsichtlich der ersteren Stellungnahme wurde behauptet, dass die moderne Metaphertheorie notwendig auch ein ›modernes‹ – d. h. ahistorisches – Bedeutungsprodukt generiere. Hinsichtlich der letzteren wurde umgekehrt argumentiert, dass die ›klassische Theorie‹ die reiche Semiose der Frauenlobschen Texte nicht einfangen könne. Auf beiden Seiten wird also der grundlegende Umstand zur Kenntnis genommen, dass die theoretischen Annahmen zur Funktionsweise der Metapher zu unterschiedlichen Bedeutungsprodukten führen. Die Meinungen, welche der beiden paradigmatischen Metaphertheorien die für die historische Analyse mittelalterlicher Metaphern fruchtbarste sei, sind aber geteilt.

Allein: Die angenommene Notwendigkeit, zwischen Substitutions- und Interaktionstheorie zu wählen, beruht auf Annahmen, deren Grundlagen selten durchleuchtet wurden. In dieser Arbeit wird die Meinung vertreten, dass beide der obigen Analysen problematisch sind. Die Problematik lässt sich in der Form zweier Hypothesen formulieren.

- Hypothese I: Die emische Analyse (1) ist deshalb fragwürdig, weil die Substitutionstheorie eine irrtümliche Reduktion der vormodernen Metaphertheorie bedeutet. Die ›Substitutionstheorie‹ ist ein modernes Konstrukt, nicht die Metaphertheorie der Vormoderne.
- Hypothese II: Die Problematik der etischen Analyse (2) liegt in der Tendenz zur Nichtbeachtung der Historizität der Metapher. Die Differenz liegt jedoch nicht so sehr in den analytischen Modellen als vielmehr im hermeneutischen Auslegungsverfahren, das mit diesen verbunden ist.

Die letztere Hypothese setzt eine Unterscheidung zwischen (a) Theorien und (b) Analysemodellen der Metapher voraus.

(a) Eine Metaphertheorie kann als ein theoretisches Rahmenwerk definiert werden, innerhalb dessen verschiedene miteinander kongruente Annahmen zur Funktionsweise der Metapher formuliert werden können.

(b) Innerhalb des theoretischen Rahmenwerks kann es verschiedene Modelle der Metapherninterpretation geben, die die für das Funktionieren der Metapher wesentlichen semantischen Operationen beschreiben.[34]

[34] Im Rahmenwerk der Kognitionslinguistik gibt es z. B. ein Modell des Blending und ein Modell der konzeptuellen Metapher, die miteinander kompatibel sind, die aber durch teilweise eigenständige Terminologien ausgezeichnet und in Subtheorien entwickelt worden sind.

Die Substitutionstheorie arbeitet mit einem Modell, in dem die wesentliche Operation der Metapher die ›Substitution‹ (Ersetzung) von Wörtern ist. Der folgenden Untersuchung kann vorgegriffen werden, dass als Alternative zu diesem Modell hier ein Modell der ›Übertragung‹, das z. T. schon von Aristoteles entwickelt wurde, das aber noch heute Erklärungswert besitzt, erarbeitet werden soll. Für dieses Modell soll hier der Status eines etisch gültigen Analysemodells beansprucht werden, das von den Annahmen der Substitutions- und der Interaktionstheorie unabhängig ist und das auch in einem kognitionslinguistischen Rahmenwerk funktioniert.

Nach dieser Definition stellt Hypothese I sowohl das Modell als auch die Theorie der Substitution in Frage, während Hypothese II nur einige Merkmale der unter dem Namen ›Interaktionstheorie‹ bekannten Theoriebildung, nicht aber das Modell dieser Theorie, das im Grunde als Modell der ›Übertragung‹ verstanden wird, kritisiert.

Wenn diese Hypothesen zutreffen, zwingt das zu einer dritten Analyse des Bruchs zwischen Substitutions- und Interaktionstheorie, nämlich:

(3) dass sowohl die Substitutions- als auch die Interaktionstheorie in ihren traditionellen Formen dem Mittelalter ›fremde‹ Elemente enthalten, dass also keine dieser Theorien als Analysemodelle mittelalterlicher Bildsprache uneingeschränkt verwendbar ist.

Diese Analyse lässt sich gleichzeitig als Kritik gegen die Gültigkeit des Narrativs, nach dem diese beiden Theorien eine historisch belegbare Zäsur in der Interpretation von Bildsprache darstellen, verstehen. Eine solche Kritik führt uns jenseits der Begriffe ›Substitution‹ und ›Interaktion‹ und zurück zum Grundproblem der hermeneutischen Differenz: Ein Analysemodell, das die mittelalterliche Rezeption von Bildsprache rekonstruieren will, muss den mittelalterlichen Erwartungen auf die Bedeutungsleistungen der Sprache Rechnung tragen.

Erst wenn ein solches Modell erarbeitet worden ist, kann die spezifischere Frage nach der Bedeutung der Bildsprache Frauenlobs in Angriff genommen werden.

2.2. Theoretisches Rahmenwerk

Die vorliegende Arbeit ist eher linguistisch als literargeschichtlich orientiert. Im Blickpunkt steht die Frage, wie die Metaphern Frauenlobs linguistisch funktionieren. Um die Funktionsweisen der Metapher, d. h. die linguistischen Mechanismen, die ihre Rezeption voraussetzt, untersuchen und beschreiben zu können, werden theoretische Anschauungsweisen, Werkzeuge und Termi-

nologien aus dem kognitionslinguistischen Zweig der Sprachwissenschaft verwendet.

Die Verwendung kognitionslinguistischer Theoriebildungen ist in mediävistischen Arbeiten der Germanistik noch verhältnismäßig selten.[35] Das mag z. T. daher rühren, dass die Kognitionslinguistik sich traditionell nicht primär für die Interpretation von Texten, sondern eher für kognitive Mechanismen des menschlichen Denkens interessiert hat.[36] Allerdings können mittelalterliche Texte als das historisch-spezifische Produkt derartiger Mechanismen gesehen werden. Als solches bieten sie einen unikalen Eingang in ein kulturell und zeitlich fremdes Universum der Bedeutungskonstruktion. In ihnen verkompliziert sich das Problem, wie der Kollektivsingular ›Mensch‹ denkt und spitzt sich zu der Frage zu, wie der Mensch auch denken könnte (bzw. konnte). Durch ein solches Fragen erweitern wir unser eigenes gedankliches Universum.

Der Mediävist mag sich umgekehrt die Frage stellen, was die Kognitionslinguistik zum Studium mittelalterlicher Texte beitragen könnte. Was diese moderne Theoriebildung v. a. anbietet, sind teils analytische Werkzeuge und eine stringente Terminologie, teils eine kohärente Anschauungsweise, die die Metapher in einem plausiblen System der kognitiven Wissensverarbeitung situiert. Während der erstere Punkt später im Zusammenhang mit dem in dieser Arbeit verwendeten Analysemodell der Metapher behandelt werden soll, verlangt die letztere Antwort ein kurzes Exposé, um die Relevanz des theoretischen Rahmenwerks für die vorliegende Arbeit wissenschaftsgeschichtlich zu positionieren.

Die kognitive Linguistik entfaltete sich in den 1970er Jahren als eigenständige Disziplin. Zu dieser Zeit begann es sich als notwendig zu erweisen, nicht nur die dominierenden wissenschaftlichen Auffassungen zur Sprache, sondern auf einer grundlegenderen Ebene auch die Struktur des menschlichen Geistes gedanklich neu zu erfassen.[37] Als Unterdisziplin der Kognitionswissenschaft, jener Wissenschaft, die zum Ziel hat, »alle Aspekte der menschlichen Kognition[38] zu erfassen und zu erklären«,[39] befand sich in der kognitiven Linguistik

---

[35] Ich habe früher in zwei Artikeln die Fruchtbarkeit der Anwendung des kognitionslinguistischen Rahmenwerks auf mittelalterliches Material gezeigt: Cöllen 2012 analysiert die Lichtmetaphorik Heinrichs von Morungen und Cöllen 2015 Wahsmuot von Mülhusen IV.

[36] Vgl. unten.

[37] Vgl. die historischen Überblicke in Evans u. a. 2007, http://www.cognitivelinguistics.org/en/about-cognitive-linguistics [2015.02.11], Schwarz 2008, S. 15–20 und, bezüglich der Entstehung der Kognitionswissenschaft im Allgemeinen, Thagard 2014.

[38] Kognition kann definiert werden als »die Menge aller Strukturen und Prozesse menschlichen Wissens« (Schwarz 2008, S. 16).

[39] Schwarz 2008, S. 38.

die Frage der Verbindung zwischen diesen beiden Bereichen, zwischen Sprache und Denken, von Anfang an im Zentrum des Interesses. Ihre besondere Aufgabe wurde, Sprache auf ihre Grundlagen im menschlichen Denken zurückzuführen und sie aus diesem heraus zu verstehen.

Dieser Interessenschwerpunkt des kognitionslinguistischen Ansatzes hat Folgen, die die Disziplin von anderen Zweigen der Sprachwissenschaft unterscheiden und die wesentliche Vorteile für das Verstehen des Funktionierens der Sprache im Allgemeinen bedeuten. Um diese Folgen richtig einschätzen zu können, empfiehlt es sich, den geschichtlichen Horizont zu berücksichtigen, in dem die kognitive Linguistik ihre Entwicklung begann. Exemplarische Schnittpunkte der intellektuellen Umgebung, als deren Gegenströmung die kognitive Linguistik hervortrat, stellen (1) Richard Montagues formale Semantik, (2) Noam Chomskys generative Grammatik und (3) der behavioristische Deskriptivismus Leonard Bloomfields dar.

(1) Die Wurzeln der formalen Semantik liegen in der sprachanalytischen Philosophie von Frege, Carnap und anderen.[40] Vereinfacht gesagt versucht sie, Bedeutung mithilfe einer logisch-mathematischen Metasprache zu verstehen. In diese Metasprache übersetzt, können objektsprachlichen Aussagen eindeutige Referenzobjekte zugeteilt und die Operationen zwischen ihnen bestimmt werden; darauf können sie in Modellen möglicher Welten interpretiert und anhand ihrer Wahrheitsbedingungen (im Sinne Freges) geprüft werden. Aus dieser Perspektive gesehen, kann Bedeutung als die Wahrheitsbedingungen eines Satzes in einer möglichen Welt beschrieben – bzw. auf diese Bedingungen reduziert – werden.

(2) In Chomskys generativer Grammatik wird Bedeutung als sekundär im Verhältnis zur Syntax behandelt, die in diesem Paradigma von einer Gruppe angeborener, nicht durch Analogie oder Generalisierung entwickelter Regeln, die die Oberflächenstruktur der sprachlichen Ausdrücke ›generieren‹, abgeleitet wird.[41] Mit dieser Auffassung verbunden ist die Vorstellung, dass die Prinzipien, nach denen Sprache funktioniert, einem spezifischen Modul angehören. Auch wenn dieses Modul mit anderen kognitiven Fähigkeiten interagie-

[40] Die althergebrachte Dichotomie ›analytische Philosophie–Kontinentalphilosophie‹ aufgreifend würde ich umgekehrt eine starke Verwandtschaft zwischen den kognitionslinguistischen Grundanschauungen und der Sprachphilosophie Heideggers behaupten.

[41] Dieses Regelsystem sollte u. a. erklären, wie das Kind nach nur fragmentarischen Erfahrungen von Sprache die sprachlichen Elemente in mustergültige Sätze ordnen kann. Die Annahme, dass dies angeborene Prinzipien voraussetze, kann aber nicht mehr aufrechterhalten werden.

ren könne,[42] sei ihre Funktionsweise von diesen unabhängig; ihre Regeln seien der Sprache eigen und in diesem Sinne von den übrigen Funktionen und Inhalten der Psyche isoliert.

(3) Ähnlich geringschätzt wird der Zusammenhang zwischen Bedeutungskonstruktion und dem breiteren Spektrum geistiger Fähigkeiten in der behavioristischen Reduktion der Sprache zu einem Modell von Reizen und deren unmittelbar wahrnehmbaren Reaktionen. Diese Sichtweise beherrschte bis zum Anfang der 1960er Jahre die Psychologie in Nordamerika. Im dort dominierenden Deskriptivismus Bloomfields gelten nur tatsächlich beobachtbare Äußerungen und die diese determinierenden Verwendungskontexte als gültige Untersuchungsobjekte. Für die Idee einer internen Organisation der Sprache oder von den Konzeptualisierungen im Denken des Sprechers lässt diese Perspektive wenig Raum.

So unterschiedlich diese Anschauungsweisen auch sein mögen; ihnen allen ist eine Vernachlässigung – oder sogar Ablehnung – der Struktur und Organisation von Bedeutung als Quelle für die Produktion und das Verstehen von Sprache gemeinsam.[43] Die Sprache wird als ein autonomes System angesehen, das mit den anderen geistigen Fähigkeiten wenig Verbindung hat.

Am Anfang der 2. Hälfte des Jahrhunderts begannen die Verhältnisse sich aber zu ändern. Ein Beispiel dafür ist der Nachweis des Psychologen George Miller, dass das Kurzzeitgedächtnis begrenzt ist und gleichzeitig nur 7 ± 2 Informationseinheiten präsent halten kann. Miller vertrat die Auffassung, dass die Mehrheit der Informationen im Gehirn gewöhnlich als mentale Repräsentationen im Langzeitgedächtnis gespeichert werde; diese könnten dann wieder dekodiert und aktiviert werden, was die benutzte Verarbeitungskapazität des Kurzzeitgedächtnisses eindämmen würde. Diese Anschauungsweise setzte die Existenz irgendeiner internen Struktur linguistischer Daten voraus, die aufgenommen, gespeichert und angewendet werden können, und vertrat deshalb

---

[42] Nach Prinz (2006, S. 30) kann die im Zusammenhang mit der Modularitätsthese aufgestellte Behauptung, dass die Module für andere kognitive Systeme unzugänglich seien, nicht in dem Sinn verstanden werden, dass sie total isoliert wären, sondern nur so, dass nicht alle Funktionen (Regeln) nachgebildet werden, wenn Informationen aus einem System in einem anderen abgerufen werden. »For example, conceptual systems might have access to syntactic trees, but lack access to subtle transformation rules used in deriving those trees«.

[43] Z. B. stellt für Chomsky, im Unterschied zum Behaviorismus, die sprachliche ›Kompetenz‹ (das zugrundeliegende Sprachwissen) eher als die ›Performanz‹ (die individuelle Sprachverwendung) ein primäres Forschungsinteresse dar. Aber, wie Evans/Green (2006, S. 212) anmerken, »due to the historical development of the discipline within the philosophical tradition, the resulting formal models tended to emphasise only those aspects of meaning that could be ›neatly packaged‹ and modelled within the truth-conditional paradigm«.

jene Kehre von den Produkten des menschlichen Geistes hin zum menschlichen Geiste selbst, die als ›die kognitive Wende‹ bezeichnet zu werden pflegt.[44]

Die kognitive Linguistik entstand als eine Antwort auf diesen veränderten Stand der Dinge und dessen Herausforderungen für einige der tonangebenden Theorien zur Sprache. Aus der Perspektive der Kognitionslinguistik ist Bedeutung nicht eine Frage der Wahrheitsbedingungen, wie sie es in der formalen Semantik war. Bedeutung hat vielmehr mit der ›Konzeptualisierung‹, mit der Repräsentation der Wirklichkeit in ›Konzepten‹ (Begriffen) zu tun.[45] Im Gegensatz zu den Vertretern der generativen Grammatik sind aber die Kognitionslinguistiker der Meinung, dass die Mechanismen, die die Verwendung und Organisation dieser Begriffe steuern, nicht als ein von den anderen geistigen Fähigkeiten separiertes Modul angesehen werden können. Eher gilt Sprachgebrauch als in den allgemeinen kognitiven Fähigkeiten des Menschen tief verankert;[46] er benutzt und durchkreuzt sich auf interessante Weisen mit Prozessen und Daten wie denen der Perzeption, des Gedächtnisses, der Aufmerksamkeit, des schlussfolgernden Denkens und der Emotion. Dies bedeutet, dass Sprache in der Kognitionslinguistik als ein Fenster zur Kognition angesehen wird, denn die Muster, nach denen Sprache strukturiert wird, sind den Mustern ähnlich, mit denen der Geist auch der Wirklichkeit Struktur gibt. Das Prinzip, dass Sprachtheorien mit dem aktuellen Wissensstand zu Geist und Gehirn verträglich sein sollen, hat die kognitionslinguistische Forschung fortdauernd orientiert und treibt neue Deutungsmodelle zu einer höchstmöglichen Übereinstimmung mit den derzeitig vorhandenen psychologischen und neurobiologischen Ergebnissen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die kognitive Linguistik das Interesse auf die Interaktion zwischen der internen Repräsentation und der Verarbeitung sprachlichen Wissens lenkt. Sie will vor allem erklären, wie das Wissenssystem im Gedächtnis organisiert und repräsentiert ist und welche kognitiven Prozesse beim Denken und Sprechen im Wissenssystem ablaufen.[47] Diese Fragen unterscheiden die Forschungsrichtung u. a. von der formalen

---

[44] Weitere Antriebe zu diesem Standpunkt rührten z. B. vom aufkommenden Feld der künstlichen Intelligenz her. Rechner boten reiche Analogien zu den symbolischen Strukturen des Denkens, wo Information in hierarchischen Netzwerkstrukturen ›gespeichert‹ und für Verarbeitung ›on-line‹ (oder in ›run-time‹) ›abgerufen‹ werden kann. Das Computermodell des Geistes rechtfertigte die Einbeziehung der nicht beobachtbaren mentalen Erklärungsgrößen, die im Behaviorismus ausgeklammert wurden, in die Betrachtung der Sprache.

[45] Wie es Taylor (2002, S. 190) ausdrückt, ist Bedeutung aus der Perspektive der kognitiven Linguistik im Grunde die Konzeptualisierung, die ein sprachlicher Ausdruck symbolisiert und die es uns erlaubt, auf Dinge in der Welt hinzuweisen.

[46] Geeraerts 1995, S. 111.

[47] Vgl. Schwarz 2008, S. 18.

Semantik und erlauben eine Orientierung der Fragestellung daran, wie ein sprachlicher Artefakt (ein Text) die mentalen Sprachstrukturen und -prozesse beeinflusst, d. h. wie Bedeutungs- und Wirklichkeitskonstruktion im menschlichen Geist aussehen.

Im theoretischen Rahmenwerk der Kognitionslinguistik ist ein reiches Instrumentarium entwickelt worden, um diese Strukturen und Prozesse zu beschreiben und zu erklären, und zwar in einer Weise, die mit einem aus heutiger Sicht immer plausibler erscheinenden holistischen Bild vom Menschen übereinstimmt.[48] Für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit sind diese Themen zentral. Daher ist zu erwarten, dass die analytischen Werkzeuge der Kognitionslinguistik für diese Arbeit potenziell fruchtbar sind.

Dagegen bietet die kognitionslinguistische Sprachwissenschaft kein einheitliches metaphorntheoretisches Analysemodell an, das von vornherein für Metaphern mittelalterlicher Texte angemessen wäre.[49]

Zwar ist die Kognitionslinguistik von Anfang an mit dem Phänomen Metapher aufs engste verbunden. Die ›konzeptuelle Metaphorntheorie‹ (*conceptual metaphor theory*, im folgenden KMT[50]) war eine der ersten Theoriebildungen, die als repräsentativ für das kognitionslinguistische Rahmenwerk anerkannt wurden, und die Vorstellung von der Zentralität der Metapher für das menschliche Denken ist seitdem ein Kernsatz der kognitiven Linguistik. In den Publikationen der KMT wird aber seit jeher dezidiert der Unterschied zwischen den früheren, angeblich im Bann der Vormodernen (Aristoteles, Quintilian, Cicero) stehenden und der modernen, auf dem Interaktionsprinzip fußenden kognitionslinguistischen Theorie der Metapher betont.[51] Dieser Unterschied wird jedoch nicht ›historisch‹ im Sinn einer hermeneutischen Differenz, einer geschichtlichen Veränderung in der Rezeption der Metapher, sondern als theorieinterner Fortschritt verstanden. Damit wird die zentrale Frage zur Historizität der Metapher ausgeklammert.

In der KMT wird diese Tendenz dadurch verstärkt, dass die Theorie ja nicht ausgebildet wurde, um die Spezifizität von textuellen Artefakten zu be-

---

[48] So wird der cartesischen Aufspaltung zwischen Geist und Körper in der Kognitionslinguistik durch eine ›experientalistische‹ Sprachauffassung entgegnet, nach der Sprache auf (u. a. körperliche) Erfahrungen zurückgeht, die Modularitätsthese (siehe oben) wird ganz aufgegeben und die Dichotomie von Pragmatik und Semantik, zwischen Weltwissen und Sprachwissen, wird eher als Kontinuum konzipiert. Zu diesen Auffassungen komme ich in § 4.1 zurück.

[49] Einen Überblick zu kognitiv orientierten Metaphorntheorien gibt Ritchie 2013.

[50] Auf Englisch ist *CMT* die gebräuchliche Abkürzung; siehe z. B. Geeraerts/Cuyckens, *ed.* 2007 und Evans/Green 2006. Gelegentlich wird auch *CTM* verwendet (z. B. Eder 2007), was für das eher rhetorische ›contemporary theory of metaphor‹ steht (vgl. Lakoff 1993). Dass die erstere Abkürzung die deskriptivere ist, versteht sich von selbst. Das *opus classicum* ist Lakoff/Johnson 1980 [2003].

[51] Vgl. z. B. M. Johnson, *ed.* 1981.

schreiben und zu verstehen, sondern um allgemeine mentale Strukturen, die hinter der Sprachproduktion stehen, sichtbar zu machen. Aber auch kognitionslinguistische Metaphorntheorien, die sich stärker um die Analyse von Texten bemüht haben (hier sei v. a. die ›Blendingtheorie‹ erwähnt[52]), sind nicht unbedingt für die Rezeption mittelalterlicher Metaphern angepasst.

Die in dieser Arbeit gestellte hermeneutische Frage nach der Funktionsweise von Metaphern mittelalterlicher Texte muss nicht nur bezüglich des Materials zeitlich sondern gewissermaßen auch theoretisch ›früher‹ ansetzen als Theoriebildungen, die im Hinblick auf die moderne Metaphernrezeption entwickelt worden sind. Im ersten Schritt müssen die grundlegenden semantischen Operationen der Metaphernrezeption und die Erwartungen auf die Bedeutungsleistungen der Metapher im Mittelalter empirisch klargelegt werden. Erst danach wird es möglich sein, mithilfe des kognitionslinguistischen Instrumentariums ein analytisches Modell zu entwickeln, das aus dem gegebenen Input (dem Text) ein plausibles historisches Bedeutungsprodukt (die interpretierte Metapher) samt dem dahinterliegenden semantischen und kognitiven Prozess erklären und beschreiben kann.

Dadurch, dass die Historizitätsfrage das Problem der Anwendbarkeit moderner Theorien auf ein vormodernes Material fokussiert, gewinnt die vorliegende Untersuchung eine unmittelbare Relevanz für die kognitionslinguistische Forschung. Die Instrumentalisierbarkeit der kognitionslinguistischen Theoriebildung für die Analyse mittelalterlicher Metaphern im Allgemeinen und der ›dunklen Sprache‹ Frauenlobs im Besonderen ist ein Problem, das in der Auseinandersetzung mit einem konkreten Material die möglichen Begrenzungen der existierenden Analysemodelle, aber auch deren Potenzial zur Weiterentwicklung evident macht. Aus dieser Perspektive versteht sich das vorliegende Projekt als ein Versuch, ein historisch angepasstes kognitionslinguistisches Analysemodell auszuarbeiten, das einen Ausgangspunkt für künftige textnahe Untersuchungen zur Metaphorik des Mittelalters bilden kann.

2.3. Deskriptive Terminologie

Der Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit wurde oben als die ›Metaphorik‹ im *Marienleich* Frauenlobs definiert. Unter diesem Begriff wird hier die ›figurative‹ bzw. ›übertragene Rede‹, d. h. die großen Tropen – v. a. Metapher, Vergleich, Synekdoche und Metonymie –, verstanden. Dass alle diese Tropen, nicht nur die Metapher, unter dem Begriff ›Metaphorik‹ gefasst werden, ist historisch durch den terminologischen Gebrauch bei Aristoteles – dem ersten

[52] Das Standardwerk ist Fauconnier/Turner 2002. Die Fruchtbarkeit der Theorie in der Untersuchung älterer Texte wird von Andersson 2007 dargelegt.

bekannten Metaphorentheoretiker – gerechtfertigt, der *μεταφορέω* ›übertragen, übersetzen, transportieren‹ als generische linguistische Operation der großen Tropen auffasste und diese folglich mit dem Oberbegriff ›Metapher‹ bezeichnete.

Heute, und teilweise schon bei Aristoteles, wird mit ›Metapher‹ nur ein bestimmter Tropus bezeichnet. Dieser ist ferner mit bestimmten Funktionen verknüpft; sie wird als schillernd mehrdeutiges Instrument der modernen Poesie, als erkenntnisgewinnendes Modell der Wissenschaft u. a. m. aufgefasst, häufig in Verbindung mit einer vehementen Kritik gegen die Definition der Metapher in der traditionellen Rhetorik als eines ›verkürzten Vergleichs‹ oder einer ›verkürzten Allegorie‹. In der modernen Forschung wird diese früher hervorgehobene Nähe z. B. zum Vergleich z. T. als Distanz neu konfiguriert und die Metapher als Tropus *sui generis* aufgewertet.

Im Licht dieser Bedeutungsentwicklung wirkt es widersinnig, einen Tropus, der in älteren Texten manchmal gerade als ›verkürzte Allegorie‹ funktioniert, ›Metapher‹ zu nennen.[53] Besonders wenn das mittelhochdeutsche Primärmaterial besprochen wird, soll hier deshalb eher das Wort ›Bild‹ verwendet werden. Dieser Begriff wird in dieser Arbeit für alle die großen Tropen, insbesondere aber für die Metapher und den Vergleich verwendet, ohne jedoch die konnotative Belastung zu teilen, die der Begriff ›Metapher‹ von der modernen Poesie und Metaphorentheorie mit sich trägt. ›Bild‹ soll hier als der breitere Begriff verstanden werden: Ein ›Bild‹ kann eine moderne Metapher sein, aber auch eine verkürzte Allegorie.

Freilich trägt auch der Begriff ›Bild‹ seine eigene, zunächst semantische und ideengeschichtliche Belastung mit sich; historisch und etymologisch unterstellt der Begriff nämlich der Metapher, dass sie ein ›mentales Bild‹ evoziere.[54] Es ist allerdings nicht sicher, dass Metaphern immer diese Wirkung haben, und umgekehrt kann auch nichtübertragene Rede innere ›Bilder‹ evozieren (vgl. engl. *imagery*). In wissenschaftlicher Literatur wird aber ›Bild‹, ›Bildsprache‹, ›bildlich‹ usw. häufig ohne Beziehung zu dieser historischen Assoziation verwendet. So definiert Karl Stackmann in einem wichtigen Aufsatz zur »Bildsprache« Frauenlobs: »Als ›Bilder‹ wollen wir die in Frauenlobs Gedichten auftretenden Bezeichnungen von sinnlich Wahrnehmbarem ansehen, soweit sie uneigentlich gebraucht sind«.[55] Der Hinweis auf das ›sinnlich

[53] Vgl. Black (1954 [1996], S. 76 mit A. 22), der vorschlägt, nur ›komplexe‹ bzw. ›emphatische‹ oder ›moderne‹ Metaphern ›Metaphern‹ zu nennen, um so nicht Wörter miteinzubeziehen, die nicht ›Metaphern‹ in diesem Sinne sind (z. B. Katachresen).

[54] Vgl. Asmuth 1991, der den Bildbegriff auf das 18. Jahrhundert und eine sich damals ausbreitende ›Bildtheorie‹ der Metapher zurückführt. ›Bild‹ als Bezeichnung des Tropus steht hier durch Metonymie für das ›innere Bild‹, das von dieser evoziert werde.

[55] Stackmann 1972, S. 441.

Wahrnehmbare‹ bezieht sich hier nicht auf eine Vorstellung von ›inneren Bildern‹, sondern auf die theoretisch und empirisch unterstützbare Beobachtung, dass übertragen gebrauchte Wörter zumeist aus dem Bereich des Konkreten stammen und verwendet werden, um Abstraktes zu bezeichnen. In dieser Arbeit werden der Begriff ›Bild‹ und dessen Derivationen in diesem neutralen Sinne eines ›übertragen verwendeten Wortes‹ gebraucht.

›Übertragen‹ ist, grob definiert, jedes Wort, das in einer anderen Bedeutung als der ›buchstäblichen‹ (*literaliter*) verwendet wird. Die Begriffe ›wörtliche‹ oder ›buchstäbliche Bedeutung‹ usw. können, nicht zuletzt aus einem kognitionslinguistischen Blickpunkt, als problematisch aufgefasst werden. Denn gemäß der in diesem theoretischen Rahmenwerk vorherrschenden ›enzyklopädischen‹ Auffassung von Bedeutung wird »the meaning of a word [...] ›constructed‹ on line as a result of contextual information. From this perspective, fully-specified pre-assembled word meanings do not exist, but are selected and formed from encyclopaedic knowledge, which is called the meaning potential [...] or purport [...] of a lexical item«.[56] Innerhalb dieser virtuellen Bedeutung eines Wortes gibt es aber eine ›zentralere‹ Bedeutung, die Bedeutung, die mit dem Wort normalerweise aktiviert wird und an die man zunächst denkt, wenn das Wort kontextlos vorkommt.[57] Mit dieser ›normalen‹ Bedeutung kann die metaphorische kontrastiert werden, die zumeist normalerweise periphere Bedeutungsmerkmale aktiviert.

Unter den ›anormal‹ verwendeten Wörtern werden jedoch in der Regel solche Wörter von den ›Metaphern‹ ausgenommen, deren übertragene Bedeutung sich verfestigt hat. Ein gewöhnliches Beispiel für solche ›toten Metaphern‹ sind die Homonyme (z. B. *Bank* im Sinn von (1) ›Sitzbank‹, (2) ›Institut für Geldverkehr‹), deren Bedeutungserweiterung dabei aber häufig metonymische oder metaphorische Prozesse zugrunde liegen (*bank* hat im Sinn von ›Tisch‹ den Tisch des Geldwechslers, dann metonymisch sein Geschäft bezeichnet). Auch verfestigte Metaphern können freilich dadurch remetaphorisiert werden, dass die ursprüngliche Bedeutung des Wortes kontextuell aktiviert wird. Ob dies der Fall ist, muss jeweils nachgeprüft werden.

Die Unterscheidung zwischen ›normaler‹ und ›übertragener Bedeutung‹ bringt den Charakter der Metapher als eines ›doppelbödigen‹ Ausdrucks[58] in Erinnerung: Das metaphorisch gebrauchte Wort hat eine ›normale‹ Bedeutung, die im Kontext nicht funktioniert, die sinnlos, falsch oder einfach irrelevant ist. Diese Absurdität des metaphorischen Ausdrucks in seiner buchstäbli-

[56] Evans/Green 2006, S. 221.

[57] Vgl. Langacker 2008, S. 39. Diese Bedeutung wird zumeist konkret sein, da wir ›zunächst‹ über die konkrete Welt um uns herum reden, usw.

[58] Vgl. z. B. den immer noch lesenswerten Artikel von Stählin (1914).

chen Bedeutung provoziert eine Interpretation, die eine unter den Wörtern des Ausdrucks semantisch kohärente Bedeutung herstellt. Der Rezipient konstruiert dabei eine neue Bedeutungsebene, die Ebene der bildlichen Bedeutung, die hier ›Figuralebene‹ genannt und von der Ebene der buchstäblichen Bedeutung der Wörter als ›Literalebene‹ unterschieden wird. Das metaphorisch gebrauchte Wort wird *signans* genannt, der Begriff, für den er metaphorisch steht, das *signatum*.

Weil es in einem bestimmten Kontext in der Regel nur éine buchstäbliche Bedeutung der Wörter gibt, gibt es auch nur jeweils éine Literalebene. Dagegen können viele in sich kohärente Figuralebenen konstruiert werden. Beim Vergleich hingegen gibt es nur die Literalebene; keine Figuralebenen werden konstruiert, denn die syntaktische Form führt nicht zu einer Absurdität des Satzes. Auch für die fortgesetzte Metapher im Sinne Quintilians, in der die Literalebene vollständig kongruent ist, fehlt das Absurditätskriterium; hier fordert die Gattung aber trotzdem die Konstruktion einer auch ihrerseits kongruenten und in sich ›geschlossenen‹ Figuralebene.

Sowohl Literal- als auch Figuralebene können Wörter enthalten, die dasjenige, von dem eigentlich die Rede ist – das ›eigentlich Gemeinte‹ oder das ›Thema‹ – bedeuten. Diese Wörter werden hier ›thematisch‹ genannt.

Zweiter Teil

Metaphorentheorie

3. Die Historizität der Metapher

Dieses Kapitel hat zwei eng miteinander verbundene Zwecke. Als erstes werden die bei der Formulierung der Problemstellung aufgestellten Hypothesen I–II durch eine Darstellung antiker und mittelalterlicher Vorstellungen zur Sprache im Allgemeinen und zur Metapher im Besonderen überprüft. Die Hypothesen besagen, dass sowohl die ›emische‹ (1) als auch die ›etische Analyse‹ (2) des historischen Bruches zwischen der Substitutions- und der Interaktionstheorie problematisch ist:[1] Die Vorstellung, dass die Substitutionstheorie für die Analyse mittelalterlicher Metaphorik gültig ist (1), ist deshalb fragwürdig, weil diese Theorie eine irrtümliche Reduktion der vormodernen Metaphorntheorie ist (Hypothese I), während die Problematik der Vorstellung, dass die Interaktionstheorie die Substitutionstheorie als adäquate Metaphorntheorie ersetzt hat (2), darin liegt, dass diese Anschauungsweise die historische Differenz zwischen den Epochen nicht beachtet (Hypothese II).

Fokussiert werden hier Probleme, die in den Abgrenzungen der Substitutions- von der Interaktionstheorie der Metapher und daher der ›klassischen‹ von der ›modernen‹ Rezeption der Metapher wiederkehrend thematisiert werden. Diese Darstellung emischer Denkmodelle zur sprachlichen Verarbeitung ermöglicht es aber zum Zweiten, eine empirische Grundlage für die Ausarbeitung eines kognitionslinguistisch begründeten Analysemodells herzustellen, das der Forderung, der hermeneutischen Situation des mittelalterlichen Rezipienten zu entsprechen, entgegenkommt.

Das Kapitel fängt orientierend mit einer deskriptiven Darlegung der Standardauffassung von der Substitutions- und der Interaktionstheorie der Metapher und derer Analysemodelle an (§ 3.1). Hier werden auch, unter dem Sigel ITR (für ›Interaktion‹), sechs grundlegende interaktionstheoretische Argumente gegen die klassische Theorie der Metapher qua Substitutionstheorie präsentiert. Die Struktur der folgenden Überprüfung der Hypothesen I–II orientiert sich lose an diesen Argumenten, die teils im Lauf der Untersuchung, teils zusammenfassend am Ende des Kapitels diskutiert werden.

In § 3.2 werden die sprachphilosophischen Voraussetzungen zu Metaphorntheorien des Mittelalters – namentlich die Substanzontologie und Theorien zum Verhältnis zwischen Wort, Begriff und Ding – diskutiert (vgl. ITR (1)). Diese Darstellung dient als Grundlage zur Diskussion, inwieweit sich die mit-

[1] Vgl. § 2.1.2.

telalterlichen Vorstellungen zur Sprache und zur Metapher mit den Behauptungen der Substitutions- und der Interaktionstheorie decken, also zu einer kritischen Überprüfung der obenstehenden Hypothesen. Dies geschieht in zwei Schritten.

Zuerst soll das analytische Modell der klassischen Metaphorntheorie empirisch als Modell der ›Übertragung‹ erläutert werden (§ 3.3). Die Darlegung zeigt, dass dieses Modell im Wesentlichen mit dem Analysemodell der Interaktionstheorie kongruent, mit dem der Substitutionstheorie aber inkongruent ist (Hypothese I; vgl. ITR (2)–(4)). Ich bin folglich der Meinung, dass der häufig als Paradigmenwechsel stilisierte Bruch zwischen Substitutions- und Interaktionstheorie eigentlich kein Bruch zwischen Erklärungsmodellen ist, sondern sich eher diagnostisch als Zeichen eines veränderten Sprachdenkens verstehen lässt. Diese Ansicht wird abschließend durch eine Diskussion zur Metaphorik der Moderne näher begründet (§ 3.4). Hier wird für den Schluss plädiert, dass die erwähnten Veränderungen die Konsequenz haben, dass die hermeneutische Differenz trotz der Destruktion des Narrativs eines radikalen metaphorntheoretischen Bruches relevant ist (Hypothese II; vgl. ITR (5)–(6)).

3.1. Das Narrativ der historischen Zäsur

Unten soll zuerst die Substitutionstheorie (§ 3.1.1), dann die Interaktionstheorie der Metapher (§ 3.1.2) diskutiert werden. Was beschrieben wird, ist nicht die empirisch belegbare ›vormoderne‹ und ›moderne Metaphorntheorie‹, sondern die Auffassung davon in der modernen, hauptsächlich interaktionstheoretisch orientierten Forschungsliteratur. Diese Auffassung habe ich deshalb ein ›Narrativ‹ genannt. In diesem Narrativ wird von einem Bruch zwischen zwei einander diametral entgegengesetzten Theorien der Metapher erzählt. Der Bruch ist die fragwürdige Differenz in der Frage zur Historizität der Metapher.

3.1.1. Die Substitutionstheorie der Metapher

Nach einer weit verbreiteten Meinung war schon der erste bekannte Metaphorntheoretiker, Aristoteles, Vertreter einer sogenannten ›Substitutionstheorie‹ der Metapher. Gewöhnlich wird unterstellt, diese Theorie sei nicht nur eine Anschauungsweise der Antike, sondern durch die Jahrhunderte vorherrschend. So meint der Philosoph Max Black in einem einflussreichen Aufsatz über »Die Metapher«, die Substitutionstheorie sei »[b]is vor kurzem« (d. h. vor 1954), in der einen oder anderen Form, »von den meisten der Autoren, die

etwas über die Metapher zu sagen hatten, anerkannt worden«.[2] Wie Ekkehard Eggs belegt hat, ist die Auffassung, die Substitutionstheorie habe die traditionelle Rhetorik beherrscht, in neueren deutschsprachigen Rhetorikbüchern »fast zum Gemeinplatz« geworden.[3]

Der Begriff ›Substitutionstheorie‹ ist jedoch neuzeitlich. Antike und mittelalterliche Schriftsteller verwenden Begriffe wie *translatio*. Der Begriff ›Substitution‹ (Ersetzung) benennt somit eine spezifische Deutung der vormodernen Metapherntheorie. Diese neuzeitliche Deutung – nicht die vormoderne Metapherntheorie an sich – gilt es hier zunächst in kurzen Zügen zu umreißen.

Ins Zentrum der wissenschaftlichen Diskussion über die Bildsprache wurde der Begriff ›Substitutionstheorie‹ im oben zitierten Aufsatz Max Blacks geführt. Blacks Definition des Begriffes ist kurz und präzise:

> Jede Auffassung, die davon ausgeht, daß ein metaphorischer Ausdruck anstelle eines äquivalenten wörtlichen Ausdrucks gebraucht wird, nenne ich im folgenden eine Substitutionstheorie der Metapher (*a substitution view of metaphor*).[4]

Gerhard Kurz wiederholt diese Definition in der 5. Auflage seines inzwischen zum »Standardband«[5] gewordenen Werks zur *Metapher, Allegorie und Symbol*. Die Substitutionstheorie wird hier auf Aristoteles zurückgeführt. »Dieser Theorie zufolge wird bei der Metapher das ›eigentliche‹ Wort durch ein fremdes ersetzt (substituiert)«.[6]

Die Zitate aus Black und Kurz deuten schon die regelmäßig anzutreffende Auffassung an, dass die Metapher nach der Substitutionstheorie eine »Angelegenheit zwischen einzelnen Wörtern«[7] oder sogar nur ein einzelnes – kontextloses – Wort sei.[8] Dieser angeblich traditionelle Lehrsatz zum Prozess der metaphorischen ›Übertragung‹ wird häufig als Konsequenz einer »naiven Refe-

---

[2] Black 1954 [1996], S. 61.

[3] Eggs 2001, Sp. 1154, mit repräsentativen Belegen. Die »fast einheitliche Tendenz, von Aristoteles bis ins 17. J[h]. oder sogar bis zum ›*linguistic turn*‹ des 20. J[hs]. eine zusammenhängende Tradition zu sehen und diese gegen avanciertere und differenziertere ›moderne‹ Auffassungen von der Natur der Metapher abzugrenzen«, bemerkt auch Rapp (*Poetica*, *tr.* Rapp, S. 627).

[4] Black 1954 [1996], S. 61. Die Hervorhebungen im Original sind von mir getilgt und die kursive Schriftart hinzugefügt worden.

[5] So die Beschreibung auf der Webseite des Buches beim Verlag Vandenhoeck & Ruprecht (www.v-r.de [2017.02.21]).

[6] Kurz 2004, S. 7 f. Vgl. Lausberg 1990, § 552.

[7] Jäkel 1997, S. 92.

[8] Kurz 2004, S. 9: »Die Metapher ist bei Aristoteles etwas, das mit einem Wort geschieht. Sie ist ein Wort. Aristoteles sieht gänzlich ab vom Kontext des Wortes«.

renzsemantik« gesehen, wo die Wörter feste Namen für Gegenstände seien.[9] Kurz führt diese Vorstellung etwas weiter aus:

> Die Metapher der Übertragung offenbart ein topo-logisches Modell der Sprache. Diesem Modell zufolge kann für jedes Wort ein Ort angegeben werden, der ihm und nur ihm gehört, eine Sache, die es und nur es bezeichnet. [...] Die Bedeutung eines Wortes wird dabei identifiziert mit dem Gegenstand, den es bezeichnet. Es ist gewissermaßen dessen Etikett.[10]

Der nutzbare Begriff des ›topo-logischen‹ Modells spielt mit der doppelten Bedeutung von *λόγος* im Sinn von ›Lehre‹ und ›Wort‹ in *Topologie* als ›Ortslehre‹. Das Wortspiel evoziert das Bild einer im Verhältnis zu den Dingen unveränderlichen lexikographischen Karte, auf der ein Wort nur exakt éine ›Bedeutung‹, nämlich die des von ihm bezeichneten Dinges, habe. Die implizite Folgerung ist, dass in diesem Modell keine durch den Kontext angeregte Bedeutungsmodifizierung, wie ›moderne‹ Theorien der Metapher häufig annehmen, sondern lediglich eine ›Substitution‹ eines Wortes durch ein anderes geschehe. Daher die Annahme, die ›klassische Theorie der Metapher‹[11] habe die metaphorische Übertragung lediglich »auf Wortebene« lokalisiert.[12]

Dieses sprachrealistische Modell wird in den Ausführungen zur Substitutionstheorie der Metapher pauschal auf die antike und mittelalterliche ›Substanzontologie‹ zurückgeführt.[13] Dieser Zusammenhang zwischen Sprachrealismus und Substanzontologie kann insofern als beschränkt berechtigt erscheinen, als nach dem Verständnis der letzteren die Einzeldinge – die ›Substanzen‹ – das eigentlich Existierende sind und als die logische Definition der (sprachlich-mentalen) Begriffe zugleich das Wesen dieser Dinge angeben können. Übersehen und geradezu verstellt wird bei dieser Gleichsetzung jedoch die schon in der Antike gemachte Unterscheidung zwischen Begriff und Wort.

Darauf werde ich später zurückkommen. Gegenwärtig interessiert jedoch nicht die Substanzontologie als historisches Gebilde, sondern nur die neuzeitliche Vorstellung von ihr als Hintergrund zur Substitutionstheorie. Nach dieser Vorstellung ist die Substanzontologie allerdings mit einem Vertrauen auf die Wörter in ihrer usuellen Verwendung, die kategoriale Ordnung der Welt nach Substanzen und Akzidenzien widerspiegeln zu können, gepaart. In einem derartigen sprachrealistischen Denken muss aber der Metapher jeder erkenntnistheoretische Status aberkannt werden. Die Metapher als ›uneigentliche

---

[9] Jäkel 1997, S. 92.

[10] Kurz 2004, S. 9.

[11] So sei hier das nicht näher spezifizierte historische vormoderne Objekt genannt, auf das Konzepte wie ›Substitutions-‹ oder Vergleichstheorie‹ zurückprojiziert werden.

[12] So Jäkel 1996, S. 92.

[13] Als Beispiel aus der Frauenlob-Forschung vgl. Köbele 2003, S. 140 f.

Rede‹, als ›Übertragen‹ (griech. *ἐπι-φορά*, lat. *trans-latio*) eines Wortes an einen ›fremden Ort‹ (*locus alienus*), so dass es ›uneigentlich‹ (*improprie*) statt des ›eigentlichen‹ Wortes (*verbum proprium*) gebraucht wird, stellt eine Abweichung, eine sprachliche Anomalie dar. Während die usuell verwendeten Wörter die Dinge unmittelbar bezeichnen, kann die Metapher im Verhältnis zu der zu beschreibenden Welt daher nur ein Umweg sein, der keine neuen Erkenntnisse hinzuführt. »Die Metapher«, erläutert Wilhelm Köller die substanzontologische Denkweise, »erweitert als übertragene Redeweise nicht die Kapazität der normalen Aussagemittel«; die vorgängige Ordnung der Dinge könne sie nicht erschüttern, sondern umgekehrt werde diese Ordnung durch den Begriff der ›Übertragung‹ legitimiert.[14]

Im ›topo-logischen‹ Sprachmodell sei die Ersetzung die eigentlich einzig denkbare semantische Operation der Metaphernauslegung. »Die vollkommene Kongruenz von Logos und Kosmos« in diesem Modell, schreibt Hans Blumenberg,

> schließt aus, daß die übertragene Rede etwas leisten könnte, was das *κύριον ὄνομα* [›Eigenname‹] nicht äquivalent zuwege brächte. Der Redner, der Dichter können im Grunde nichts sagen, was nicht auch in theoretisch-begrifflicher Weise dargestellt werden könnte; bei ihnen ist gar nicht das Was, sondern nur das Wie spezifisch.[15]

Von daher wird in der modernen Forschung der Vormoderne eine Vorstellung von der Metapher als äußerlichem Schmuck, als nur ›Ornament‹, zugeschrieben.[16] Auch nach Christian Strub, der die innere Konsistenz und Erklärungskraft der ›klassischen Theorie der Metapher‹ darlegt, muss die Metapher aus der Perspektive dieser Theorie letztlich als eine Technik der »Verschlüsselung« verstanden werden.[17]

Um den vorgestellten Prozess der substitutionstheoretischen Metaphernauslegung zu verdeutlichen, kann die klassische Löwenmetapher (3.1) als Beispiel benutzt werden:

3.1. *Achilles ist ein Löwe*.[18]

In dieser Proposition ›S = M‹ ist das Wort *Löwe* (M) metaphorisch für ein anderes Wort (L) substituiert worden. Um dieses Wort herauszufinden, muss

---

[14] Köller 1975, S. 30 f.

[15] Blumenberg 1960 [1998], S. 9.

[16] Z. B. Köller 1975, S. 30 und Jäkel 1996, S. 93. Jäkel räumt freilich ein, dass Aristoteles auch gewisse »kognitive Funktionen« der Metapher erkannte, z. B. die, Klarheit und Verständlichkeit hinzuzufügen (S. 94).

[17] Strub 1991.

[18] Quintilian, *Institutio*, 8.6.8; vgl. Aristoteles, *Rhetorica*, S. 289.1–4 (1406.b.20–25): *leo fremuit* (Z. 3), und *Translatio anonyma*: *leo se movit* (S. 130.3).

der Rezipient nach der klassischen Theorie der Metapher das Prinzip der Ähnlichkeit bzw. Analogie verwenden. Als Kandidat eines salienten *tertium comparationis* (C) von S und M bietet sich ihm nach der herkömmlichen Interpretation der Aussage die Eigenschaft [MUTIG] an: sowohl Achilles als auch der Löwe sei mutig (Abbildung 3.1).

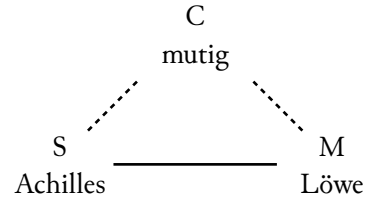


Abbildung 3.1. Modell der Substitutionstheorie. (a) Das *tertium comparationis*.

Dieses *tertium comparationis* soll das gemeinte Wort L sein, für das M steht. Die Substitutionstheorie behauptet nun, dass das ›eigentliche‹ Wort für das ›uneigentliche‹ restituiert werden kann: S = M → S = L (wegen C). Die Bedeutung von M ist die wörtliche Bedeutung von L (Abbildung 3.2).

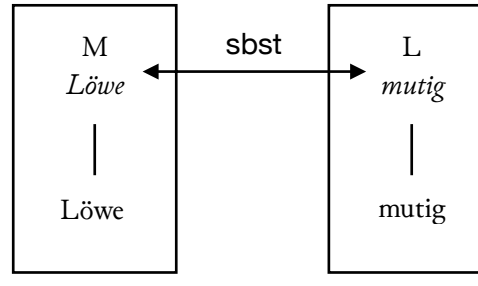


Abbildung 3.2. Modell der Substitutionstheorie. (b) Die Restitution.

Das für diese Auslegung grundlegende Prinzip der Ähnlichkeit setzt voraus, dass die Metapher ein impliziter Vergleich ist. Diese Auffassung wird von u. a. Cicero[19] und Quintilian[20] thematisiert. Aus ihren Ausführungen pflegen die

[19] *De oratore*, III.39.157: *Similitudinis est ad verbum unum contracta brevitas* (›[Die Metapher] ist die auf ein einziges Wort zusammengedrängte Kurzform eines Gleichnisses‹). Nur wirkt nach Cicero der Vergleich nicht *per mutationem*, da er das *verbum proprium* ja explizit ausdrückt. Der

modernen Theoretiker eine ›Vergleichstheorie‹ der Metapher als Subkategorie der Substitutionstheorie zu abstrahieren, in der die Metapher vermeintlich als ein um die Partikel *wie* verkürzter Vergleich angesehen wird:[21] *Achilles ist ein Löwe ≈ Achilles ist wie ein Löwe*, nämlich durch seinen Mut. Die angenommene Verarbeitung von S, P und C ist mit der des Substitutionsmodells identisch.

Die klassische Theorie würde folglich eine ziemlich unproblematische Methode der Metaphernauslegung durch Ersetzung des *verbum improprium* mit dem *verbum proprium* annehmen. Semantisch gesehen hat diese Idee zur Konsequenz, dass, wie Paul Ricœur richtig beobachtet, »der Informationsgehalt der Metapher gleich Null [ist], da der abwesende Begriff, soweit er existiert, wieder an seine Stelle gesetzt werden kann; und wenn der Informationsgehalt gleich Null ist, dann hat die Metapher nur einen schmückenden, verzierenden Wert«.[22] Weil ein Wort (bzw. Begriff) nach diesem Modell durch ein anderes lediglich ersetzt werde, habe die Metapher keine eigene Erkenntnisleistung, die nicht (prinzipiell) auch mit normaler Sprache geleistet werden könnte.

3.1.2. Die Interaktionstheorie der Metapher

Dass die Substitutionstheorie die Funktionsweise der Metapher nicht vollständig erfassen kann, ist seit der Mitte des 20. Jahrhunderts ein in der metaphern theoretischen Forschungsliteratur wiederkehrender Topos. Dem oben zitierten Aufsatz Max Blacks, wo Black die ›Interaktionstheorie‹ der Metapher als ausgesprochene Alternative zur Substitutionstheorie entwickelt, wird dabei häufig der Status eines Marksteins zugeschrieben.[23] Mehrere der Argumente,

---

Vergleichsterminus steht aber auch hier nicht um seiner selbst willen, sondern weist auch hier »zeichenhaft auf ein gemeintes Anderes hin« (Krewitt 1971, S. 43).

[20] *Institutio*, 8.6.8 f.: *In totum autem metaphora brevior est similitudo, eoque distat | quod illa comparatur rei quam volumus exprimere, haec pro ipsa re dicitur. Comparatio est cum dico fecisse quid hominem ›ut leonem‹, tralatio cum dico de homine ›leo est‹* (›Im Großen und Ganzen aber ist die Metapher [*metaphora*] ein kürzerer Vergleich; der Unterschied ist, dass in diesem das Ding, das wir ausdrücken möchten, mit etwas verglichen wird, in jenem aber etwas anstatt des Dinges gesagt wird. Ein Vergleich ist es, wenn ich sage, ein Mann habe etwas getan, ›wie ein Löwe‹, eine Metapher [*tralatio*], wenn ich vom Manne sage, ›er ist ein Löwe‹«; meine Hervorhebungen).

[21] Kurz 2004, S. 8 und vgl. Black 1954 [1996], S. 66: »Es fällt auf, daß die ›Vergleichstheorie‹ ein Sonderfall der ›Substitutionstheorie‹ ist. Denn sie behauptet, daß die metaphorische Aussage [...] durch einen äquivalenten wörtlichen Vergleich ersetzbar wäre«.

[22] Ricœur 1975 [1986], S. 25.

[23] Weil die modernen Formen der Interaktionstheorie der Metapher, die seit Black entwickelt worden sind, sämtlich auf das von ihm – unter häufigem Hinweis auf I. A. Richards 1936 [1996] – ausführlich ausgearbeitete und in späteren Versionen im Grunde gleichbleibende Modell zurückgehen, werden die Grundlagen der Theorie hier nach dem ursprünglichen Ent-

die Black hier gegen die Substitutionstheorie anführt, werden auch in der neueren Literatur regelmäßig wiederholt. Sie betreffen in erster Linie die unten aufgelisteten Probleme der Substitutionstheorie. Die ›interaktionstheoretischen Gegenargumente‹ (im Folgenden ITR (1)–(6)) werden jeweils zu jedem Punkt angegeben.

(1) Das ›topo-logische‹ Sprachmodell: Die Sprache ist kein festes Gerüst, in dem die Wörter einen ›eigentlichen‹ Ort hätten, an dem sie ›beheimatet‹ oder ›fremd‹ sein könnten, sondern Bedeutung ist kontextuell bzw. verwendungsbasiert.[24]

(2) Die Metapher als Wort: Deshalb kann die Metapher nicht ohne Bezug auf den Kontext – allermindestens auf den Kontext der metaphorischen Aussage – plausibel interpretiert werden; die Metapher kann somit adäquat nur als Satz, nicht als Wort erfasst werden.[25]

(3) Die Metapher als Anomalie: Die Metapher ist kein bloßes Werkzeug des sprachlichen Schmucks, der vorwiegend eine Angelegenheit der Poesie und der Rhetorik ist, sondern sie ist vielmehr ein wichtiger Teil der Umgangssprache oder sogar ein grundlegender Mechanismus des Denkens überhaupt, in dem sie wichtige kognitive und erkenntnistheoretische Funktionen erfüllt.[26]

(4) Die Substituierbarkeit der Metapher: Das metaphorische Wort lässt sich nicht paraphrasieren bzw. durch ein einzelnes *verbum proprium* sinnvoll und eindeutig ›restituieren‹. Die Metapher ist deshalb »unentbehrlich«; sie ist nicht durch die Leistungen ›normaler Sprache‹ ersetzbar.[27]

(5) Die Eindeutigkeit der Metapher: Das Argument gegen die Paraphrasierbarkeit der Metapher lässt sich auch so verstehen, dass die Metapher nie eindeutig übersetzbar ist. Konträr dazu wird die ›Ambivalenz‹ der Metapher, die Gleichzeitigkeit mehrerer Bedeutungen, behauptet.[28]

(6) Die Ähnlichkeitsthese: Die Metapher kann nicht auf Ähnlichkeiten bauen, denn Ähnlichkeit ist nicht ontologisch objektivierbar, sondern

---

wurf von 1954 [1996] dargestellt. Zum Verhältnis zwischen den Theorien Richards' und Blacks: Schöffel 1987, S. 138 f. und vgl. Rolf 2005, K. 2 (S. 35–47).

[24] Dieses Argument ist für die Kritik Blacks (1954 [1996]) grundlegend.

[25] Vgl. Black 1954 [1996], S. 58.

[26] So schon der Vorgänger Blacks, A. I. Richards (1936 [1996]).

[27] »Die metaphorische Aussage ist kein Ersatz für einen formalen Vergleich oder andere wörtliche Aussagen«; Black 1954 [1996], S. 68 und vgl. S. 78.

[28] Vgl. Hübner 2004, S. 135. Die praktische Auswirkung des Arguments bei der Metapherninterpretation kann man schon bei Black (1954 [1996], S. 71 f.) sehen.

immer eine »subjektive Konstruktionsleistung«:[29] »die Metapher schafft Ähnlichkeit«,[30] setzt sie nicht voraus.

Diese Kritikpunkte treffen z. T. den Kern der oben beschriebenen Substitutionstheorie. Wenn sie korrekt sind, muss die Substitutionstheorie inadäquat sein, und der neuzeitliche Interpret vormoderner Metaphern könnte nur auf Kosten eines richtigen Verstehens seinen Ausgangspunkt in vormodernen Theorien der Metapher nehmen.

Als radikale Alternative entwickelt Black die Interaktionstheorie der Metapher. In dieser Theorie wird kein Wort durch ein anderes ›ersetzt‹. Ferner ist nicht das metaphorische Wort oder seine ›Wörterbuchdefinition‹ der Ausgangspunkt der Metapherninterpretation, sondern das ›System miteinander assoziierter Gemeinplätze‹ (»system of associated commonplaces«),[31] d. h. – mit einem Begriff der Kognitionslinguistik – das ›enzyklopädische Wissen‹, das ein normaler Sprecher mit dem Wort verknüpft.

Nach Black bewegt eine Aussage wie *Achilles ist ein Löwe* den Rezipienten dazu, die Gemeinplätze des Löwen-Systems als ›Filter‹ für die Eigenschaften des Achilles zu verwenden. Dadurch unterdrückt der metaphorische Ausdruck einige Eigenschaften, hebt andere hervor und organisiert so die Ansicht des Rezipienten von Achilles in einer neuen Weise (Abbildung 3.3).[32] Gleichzeitig verändert sich auch seine Ansicht vom Löwen, den die Metapher »menschlicher als sonst erscheinen« lässt.[33] Die kognitive Verarbeitung der metaphorischen Aussage wird von Black somit als eine ›Interaktion‹ der beiden Begriffe und ihr Produkt als ein neues Drittes, das auf keinen von diesen reduzierbar ist, bestimmt.

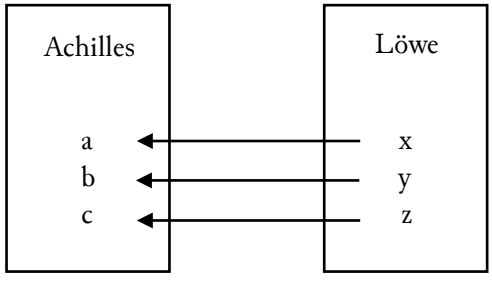


Abbildung 3.3. Modell der Interaktionstheorie.

[29] Jäkel 1997, S. 93.
[30] Black 1954 [1996], S. 68.
[31] Black 1954 [1996], S. 70 f.
[32] Black 1954 [1996], S. 72.
[33] Black 1954 [1996], S. 75.

Vonseiten Blacks wird das Prinzip der Interaktion als eine theorieinterne Entdeckung der modernen Wissenschaft gefeiert: Neue Einsichten in das Funktionieren der Sprache hätten zu einem verbesserten Verstehen der Mechanismen der Metapher geführt.[34] Die Interaktionstheorie wird damit als eine historische Zäsur stilisiert. Dieses Bild wird auch in neueren Publikationen iteriert und vertreten.[35] Zu den Theorien, die sich als Erben der Interaktionstheorie Blacks sehen, gehört die heute einflussreiche ›konzeptuelle Metaphorntheorie‹ der kognitiven Linguistik. Mark Johnson, Mitverfasser der für diese Theorie grundlegenden Arbeit *Metaphors we live by*,[36] lässt in einer Einführung zur Metapher in der Philosophie[37] Aristoteles einen »fateful triangle« bzw. einen »triad of half-truths« etablieren, namentlich: »(i) focus on single words that are (ii) deviations from literal language, to produce a change of meaning that is (iii) based on similarities between things« (S. 6; vgl. ITR (2), (3) und (6)). Dieses ›Dreieck‹ soll die Auffassung von der Metapher in den folgenden zwei Jahrtausenden bestimmt haben, bis Black 1954 »the landmark« (S. 19) einer angeblich radikal anderen Anschauungsweise habe setzen können.

■ Zusammenfassung

Zusammenfassend wurde in diesem Abschnitt das Narrativ der Substitutionstheorie in der neuzeitlichen interaktionstheoretisch orientierten Forschungsliteratur dargestellt. In dieser Literatur wird die Substitutionstheorie zumeist

---

[34] So auch bei Ricœur (1975 [1986]), der freilich »keinen eigentlichen Konflikt zwischen der Theorie der Substitution (oder der Abweichung) und der Theorie der Wechselwirkung« sieht (S. 94), sondern die Interaktionstheorie als eine Weiterentwicklung der Substitutionstheorie versteht. Auch wenn die letztere nach Ricœur angemessene Werkzeuge für die Identifizierung des metaphorischen Terminus bot, konnte sie aber nicht den Prozess der metaphorischen Bedeutungserzeugung erklären; hierfür war es nämlich erforderlich, den Satz, eher als nur das Wort, zu beachten. Die Substitutionstheorie vermag folglich den semiotischen bzw. syntagmatischen, die Interaktionstheorie den semantischen bzw. paradigmatischen Prozess der Metaphorninterpretation zu beschreiben. Dabei wird die Wechselwirkung noch als notwendiger Teil einer vollständig erklärungsmächtigen Theorie gesehen.

[35] Als beliebiges neueres Beispiel aus der kognitionslinguistischen Tradition der Metaphorntheorie sei Andreas Huber (2005) erwähnt, der die vermeintlich von Aristoteles vertretene Substitutionstheorie (S. 15 f.) als überholt gelten und die »modernen« Theorien mit Black (S. 20–23) anfangen lässt. Zu den letzteren gehören »die konzeptuelle Metaphorntheorie nach Lakoff und Johnson« und die »Metaphorntheorie des Conceptual Blending«, die im Unterschied zur Substitutionstheorie »die innovative Funktion von Metaphern [betonen]: Da Metaphern neue Bedeutungen schaffen, können sie nicht auf Vergleiche oder Analogien zurückgeführt werden« (S. 17).

[36] Lakoff/Johnson 1980 [2003].

[37] M. Johnson, *ed.* 1981, S. 3–47.

als Folie ausgearbeitet, vor der sich die Neuerungen der ›modernen‹ Theorie abzeichnen. Im gängigen Narrativ wird die Interaktionstheorie zu einem metaphorntheoretischen Bruch stilisiert, durch den längst vorhandene Ideen zur Sprache anerkannt worden seien; v. a. sei das in der vormodernen Substanzontologie wurzelnde ›topo-logische‹ Modell der Sprache, von dem sich die linguistische Operation der Substitution eines ›eigentlichen‹ Wortes durch ein ›uneigentliches‹ ableiten lasse, vom verwendungsbasierten Prinzip der Interaktion, die eine semantische Veränderung der Begriffe herbeiführe, ersetzt worden. Ist diese Analyse (die ›etische Analyse‹, § 2.1.2) richtig, so ist eine adäquate Interpretation auch vormoderner Metaphern nur durch ein interaktionstheoretisches Metaphernmodell erreichbar. Aus den folgenden Abschnitten wird jedoch hervorgehen, dass die Bedeutung des metaphorntheoretischen ›Bruches‹ teilweise übertrieben ist und dass das moderne Metaphernmodell mit dem vormodernen weitgehend konsistent ist. Dagegen hat letzteres wenig mit der ›Substitutionstheorie‹ gemeinsam. Diese wird jedoch nicht, wie häufig behauptet wird, vom substanzontologischen Denken impliziert, sondern erscheint eher als ein Konstrukt der Moderne.

3.2. Sprachphilosophische Voraussetzungen zur Metaphorntheorie des Mittelalters

In dieser Arbeit wird die Ansicht vertreten, dass das im vorhergehenden Abschnitt geschilderte Narrativ z. T. revisionsbedürftig ist. Das oben skizzierte Bild von der Substanzontologie und dem mittelalterlichen Sprachdenken entspricht nicht ganz den komplexeren Vorstellungen der historischen Quellen und riskiert damit, die Differenz zur Neuzeit ungebührlich zu vergrößern.

In diesem Abschnitt wird besonders die Reflexion auf die Substanzontologie als Voraussetzung eines naiven Sprachrealismus fokussiert. In § 3.2.1 wird eine kritische Übersicht zu dieser Ontologie gegeben, bevor in § 3.2.2 auf das Verhältnis zwischen Wort, Ding und Begriff im Denken des Mittelalters eingegangen wird. Die Resultate des Abschnitts sind eine Voraussetzung dafür, im nächsten Abschnitt das klassische Modell der Metapher von einem historisch adäquaten Sprachverständnis her verstehen und beschreiben zu können.

3.2.1. Die mittelalterliche Substanzontologie

Die mittelalterliche Substanzontologie geht im Wesentlichen auf Aristoteles zurück. Im Zentrum der aristotelischen Ontologie steht die Frage, was alles, das ›ist‹, d. h. was alles Seiende sei. Als ontologisch primär bestimmt Aristoteles dabei ein Seiendes, das für sich zu bestehen vermag: welches selbständige Existenz, ein ›Wesen‹ besitzt. Um zu überprüfen, für welche aller mit dem

Verstand unterscheidbaren Dinge dies der Fall ist, können Propositionen der natürlichen Sprache wie ›S ist P‹ benutzt werden. So ist das Einzelding Platon (Subjektposition) ein [MENSCH] (Prädikatposition) – nicht aber umgekehrt: ›Der Mensch‹ ist nicht Platon. Solche selbständig existierende Einzeldinge nennt Aristoteles ›erste Substanzen‹ (*susbtantiae primae*). Von diesen ausgehend kann nun das Gerüst alles Seienden erkannt und beschrieben werden.

Eigenschaften, die nur zufällig und vorübergehend den Substanzen – also den Dingen in der Welt – zukommen, werden als ›Akzidenzien‹ (*accidentiae*) bezeichnet (z. B. [SITZEND] von Platon gesagt). Im Gegensatz zu den Substanzen besitzen diese keine selbständige Existenz, sondern können nur von Substanzen (die ihnen ›unterliegen‹) ausgesagt werden. ›Eigentümliche‹ aber nicht notwendige Eigenschaften werden *propria* genannt. Es gibt aber auch Eigenschaften der Substanzen, die wirklich notwendig sind, d. h. ›Wesenszüge‹, die die Substanzen in ihrem Wesen bzw. ›Was-sein‹ definieren und ohne die sie folglich nicht das wären, was sie sind. Diese werden als ›zweite Substanzen‹ (*substantiae secundae*) bezeichnet.

Die begriffliche Bestimmung der Substanzen erfolgt durch ein Modell, in dem für jeden Begriff bzw. für jede Art (*species*) das *genus proximum* – die ›nächste Gattung‹ – und die *differentia specifica* – der ›eigentümliche Unterschied‹ – angegeben werden. Nach diesem Modell, das ich später im Zusammenhang mit der aristotelischen Metapherntheorie etwas näher anhand des sogenannten *arbor porphyriana* (Abbildung 3.7) veranschaulichen werde, gehört z. B. der Begriff [MENSCH] (*Homo*) zur Gattung [TIER] (*animal*), unterscheidet sich jedoch von anderen Arten dieser Gattung durch den Unterschied [VERNUNFTBEGABT] (*rationale*). Als zweite Substanzen sind Art und Gattung ›wesentliche‹ Eigenschaften des Einzeldinges: Sie geben an, ›was‹ die erste Substanz ist.

Das Wesen der Dinge ist für alle Individuen, die von einer Art und Gattung bestimmt werden, universell gültig. Als *universalia* oder Allgemeinbegriffe existieren sie in den Dingen (*universalia in rebus*) und – nach mittelalterlicher, neuplatonisch beeinflusster Vorstellung – als Urbilder vor den Dingen, bei Gott (*universalia ante rebus*).

In diesem Sinne ist ›Art‹ (*species*) schwer zu unterscheiden vom aristotelischen Begriff ›Form‹ (griech. εἶδος, lat. *forma*), den der Philosoph sowohl für die Art als auch für das die Existenz der Einzeldinge bestimmende Wesen verwendet. Nach Aristoteles ergibt erst die Vereinigung von Form und Materie das individuell Seiende. In der Substanzontologie des Mittelalters hat freilich die Form den Vorrang vor der Materie, so dass auch von ›reinen Formen‹ gesprochen werden kann, die zeitlos ganz sie selbst sind. Diese Formen verän-

dern sich nicht und können auch nicht vernichtet werden, es sei denn, dass Gott unmittelbar eingreift und sie aus dem Sein nimmt.[38]

Die stofflichen Erscheinungen der ewigen Formen sind dagegen der Veränderung ausgesetzt. Dieser Prozess wird das ganze Mittelalter hindurch durch die vier Ursachen (*causae*) beschrieben: *causa materialis* (Stoff, z. B. das Erz), *formalis* (Form, z. B. die aus dem Erz hergestellte Axt), *finalis* (Zweck, z. B. das Holzhacken mit der Axt als Werkzeug) und *efficiens* (Wirkung, z. B. das Hämmern des Schmiedes, der die Axt herstellt). Auch die reinen Formen werden in dieses System eingegliedert, nämlich als Ursachen des Seienden.

Durch seine Ausrichtung auf das Sein und auf die immateriellen Formen tendiert dieses Denken zu einer durch das begriffslogische Gerüst untermauerten Hierarchisierung alles Seienden. Im Mittelalter wird diese Tendenz des substanzontologischen Denkmodells noch durch deren Verbindung mit der thomistischen Vorstellung der *analogia entis*, der ›unähnlichen Ähnlichkeit‹ alles Seienden mit dem Sein (Gott), und mit dem christlichen Schöpfungsgedanken verstärkt. Zentral ist dabei der folgende Syllogismus:[39]

- Alle Substanzen, alles endlich Seiende, kommt erst ins Sein, ›ist‹ erst durch ein anderes Seiendes.
- Die erste Ursache alles Seienden – das einzige Seiende, dem das Sein als Wesen zukommt – ist Gott (*Deus est suum esse*).
- Daher bezieht sich alles Seiende in seinem Sein auf diese Grundsubstanz, auf das absolut Seiende und dessen Sein, und ist hierarchisch nach seinem Anteil an diesem Sein geordnet.

[38] Vgl. Rombach 1965, S. 66.
[39] Vgl. für das Folgende Rombach 1965, S. 58, Köller 1975, S. 236 f. und 2004, S. 178 f.

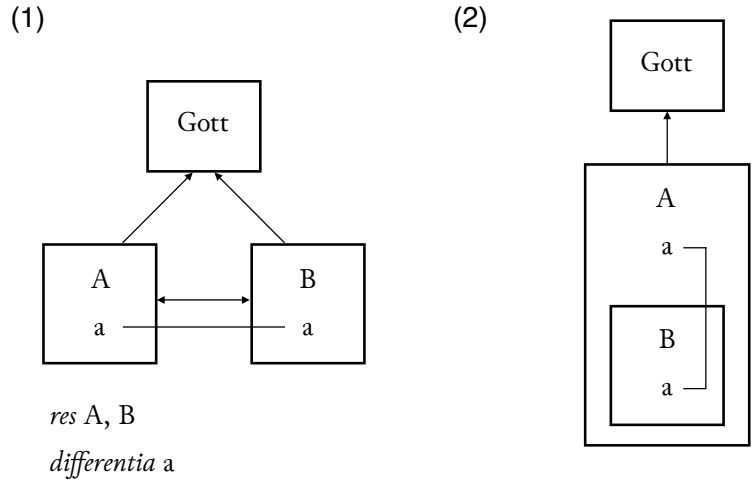


Abbildung 3.4. Horizontale (1) und vertikale (2) Partizipation.

Nach diesen Vorstellungen ist die ganze Schöpfung auf Relationen der Abhängigkeit (*contingentia*) gegründet, wobei Gott in einer Beziehung der *communicatio* oder Mitteilung zu allem Geschaffenen steht, während alles Geschaffene seinerseits in einer Beziehung der *participatio*, der Partizipation oder Teilhabe, zu Gott steht. Die Anordnung alles Seienden nach dem Grad der Partizipation am Sein ist folglich »pyramidenartig auf Gott hin zentriert«.[40] Entweder horizontal durch Analogie- (Abbildung 3.4 (1)) oder Kausalbeziehung oder vertikal durch ›interne‹ Begriffsrelationen (Abbildung 3.4 (2)) ist alles stufenweise mit dem höchsten Sein verbunden.

Es sei hier betont, dass diese Relationen, die in der Sprache vorgefunden und mit der Sprache analysiert werden, gleichzeitig als ›natürlich‹ vorgestellt werden, d. h.: Die Dinge selbst ›verweisen‹ in diesem Denken durch ihre eigene, von der Schöpfung her gegebene Seinsweise aufeinander; sie nehmen Zeichencharakter an.

Ein Standardzeuge für diesen Diskurs ist Augustinus († 430), dessen Zeichenlehre – und darunter auch die Lehre von den ›übertragenen‹ Zeichen – Wirkung auf das ganze Mittelalter ausüben sollte.[41] In *De doctrina christiana* formuliert der Kirchenvater seine Auffassung der ›Übertragung‹ in folgender Weise:

[40] Eggs 2001, Sp. 1116.

[41] Vgl. Brinkmann 1980, S. 21–23, mit Hinweisen. – Im Fall [Rind]–[Lukas] wird der Bezug durch Hinweis auf die Heilige Schrift legitimiert, doch wird vom Bezug angenommen, dass er ursprünglich auf eine Analogie zwischen dem Rind und dem Evangelisten zurückgeht.

> *Translata sunt* [*signa*], *cum et ipsae res, quas propriis verbis significamus, ad aliud aliquid significandum usurpantur, sicut dicimus bovem, et per has duas syllabas intellegimus pecus, quod isto nomine appellari solet; sed rursus per illud pecus intellegimus evangelistam, quem significavit scriptura interpretante apostolo dicens: bovem triburantem non infrenabis* [1. *Cor*. 9.9].[42]

Das Wort *bos* bedeutet nach Augustinus ›Rind‹. Die primäre Funktion des Wortes liegt aber darin, dass es mittels des Begriffes (bzw. Dinges) [RIND] als Zugriffspunkt auf eine Eigenschaft (dem *tertium*) funktioniert, die durch Ähnlichkeit mit dem ›gemeinten‹ Begriff [LUKAS] (dem *signatum*) assoziiert werden kann.

Als ›objektiver‹ Sinn gerechtfertigt wird diese ›zweite Sprache‹[43] – die Sprache der ›Dinge‹ – durch die Vorstellung, dass die Bedeutungsrelationen der Dinge natürlich gegeben sind: sie sind die Bedeutungen der Schöpfung, durch die der Schöpfer zum Menschen spricht.[44] Nach dieser Vorstellung werden also die durch *consensus* bestehenden Bedeutungen der *voces*[45] der objektiv gegebenen, für alle Menschen universell gleichen Sprache der Natur gegenübergestellt, die durch Analogie und Kontiguität von Ding auf Ding verweist und sie in ein großes Netzwerk der Bedeutungsrelationen einbindet.

Diese Bedeutungsrelationen werden der Sprache dienstbar gemacht – und nicht nur der religiösen Sprache, wie die Schriften von Friedrich Ohly und Hennig Brinkmann zum Thema der ›zweiten Sprache‹ nahelegen könnten. So zeigt Thomas von Kleve, wie Wörter durch ›natürliche Relationen‹ eine Bedeutungserweiterung erfahren können. Auf diese Weise kann *Gefäß* den Wein bedeuten, *Löwe* die Stärke des Mannes, *Wolf* die List, *Taube* die Einfachheit, *Hiob* Geduld usw.[46] In der religiösen Sprache gewinnt die zweite Sprache aber deshalb eine besondere Bedeutung, weil die Dingbedeutungen die Wirklichkeitsbereiche transzendieren können.

Nicht zuletzt die in dinghaften Bildern redende Metapher führt – wie Thomas de Aquino erklärt – auf einem natürlichen Weg hin zur geistigen Welt:

---

[42] ›Es handelt sich um übertragene Zeichen, wenn sogar die Dinge selbst, die wir mit den entsprechenden Worten bezeichnen, dazu benutzt werden, um etwas anderes zu bezeichnen, wie wir z. B. *Rind* sagen und durch diese Silbe das Tier erkennen, das mit diesem Ausdruck gewöhnlich bezeichnet wird; aber dann erkennen wir wiederum durch jenes Tier den Evangelisten [Lukas], den die Schrift nach der Auslegung des Apostels bezeichnet, wenn sie sagt: »Du sollst ein dreschendes Rind nicht mit einem Zaum versehen«‹ [1. *Cor*. 9.9]; *De doctrina christiana*, II.10.15, *tr*. Pollmann.

[43] Dazu v. a. Ohly 1958 [1977]; Brinkmann 1970, 1974 und 1980, S. 45–47 und 74–153; weitere Literatur ebd., S. 23, A. 53.a.

[44] Ohly 1977 [1958], S. 11; Brinkmann 1980, S. 45 f.

[45] Vgl. § 3.2.2.

[46] Die Beispiele bei Read 2015, S. 22.

> *Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat, quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Unde convenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium* [...].[47]

Dieses Denken führt zu neuen Forderungen auch an die weltliche Lyrik. So meint Alanus ab Insulis – den übrigens Frauenlob kannte –, der Dichter »soll nicht auf die einschichtige Darstellung eines Geschehnisses beschränkt sein, soll nicht an der Oberfläche des bloßen Wortsinnes bleiben, sondern in verhüllter Form weitere Sphären erschließen [...]«.[48] Gleichzeitig werden neue Forderungen auch an den Leser gestellt, der nämlich durch die Deutung des übertragenen Schriftsinns nicht nur in die Welt der Ideen emporsteigt – er wird dazu auch »zum Eingeweihten einer esoterischen Lehre und hat zu beurteilen, was er davon an Uneingeweihte weitergeben darf«.[49] Jene, die nur der sinnlichen Erscheinung verhaftet sind, sind vom vollen Verständnis ausgeschlossen.[50]

Das Auffinden von Ähnlichkeiten, die zum *sensus spiritualis*, zum geistigen Sinn des Wortes führen, wird hier zu einer Frage der tiefsten Erkenntnis. Deshalb ist, wie v. a. Friedrich Ohly dargelegt hat, die höchste Aufgabe der Wissenschaft des Mittelalters, die Dingbedeutungen der Welt zu erschließen: Das Trivium – Grammatik, Dialektik und Rhetorik – hat die Bedeutung der *voces* zum Gegenstand, das Quadrivium ist auf die Dingbedeutung aller Gegenstände der Welt ausgerichtet.[51] Diese Aufgabe haben die Bestiarien, die Lapidarien, der *Physiologus*: Die ganze Enzyklopädik des Mittelalters strebt nach der Beschreibung der ›zweiten Sprache‹, die letztlich Voraussetzung dafür ist, den geistigen Sinn der Heiligen Schrift verstehen zu können.

Es ist verständlich, dass die auf diese Weise sorgfältig kartierten Relationen der mittelalterlichen Begriffshierarchien sich nur teilweise mit denen decken, die in semantischen oder biologischen Taxonomien der neuzeitlichen Wissenschaften vorzufinden sind, denn ihre Bestimmung als ontisch gegründete Partizipation hat im Prinzip zur Folge, dass am Ende alles, nicht nur durch Assoziation, sondern wirklich, auf alles bezogen ist. So werden die Grenzen der normalen Kategorien und Seinsbereiche sorglos überschritten; das Materielle ›verweist‹ auf das Immaterielle, das Niedrige auf das Hohe. Ganz selbstverständlich werden empirische Gegebenheiten Symbole für die geistige Welt,

---

[47] ›Für den Menschen ist es aber natürlich, dass er anhand des sinnlich Wahrnehmbaren zu Geistigem emporsteigt, da ja alle Erkenntnis von den Sinnen ausgeht. Deshalb wird uns in der Heiligen Schrift Spirituelles als Metaphern von Dinglich-Konkretem überliefert‹; Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I.1.9.

[48] Klopsch 1980, S. 100.

[49] Klopsch 1980, S. 101.

[50] Klopsch 1980, S. 103.

[51] Vgl. Ohly 1958 [1977], S. 7.

ohne aber dass die Identitäten von *signans* und *signatum* verschmelzen: die bereits erwähnte Lehre der *analogia entis* gewährleistet Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Analogie und Differenz.[52]

Wie dieses Denken in den hermeneutischen Praktiken des Mittelalters zum Tragen kommen konnte, soll später dargelegt werden.[53] Als Hintergrund zur hermeneutischen Differenz zwischen Neuzeit und Mittelalter bringt uns aber die obenstehende Skizze des substanzontologischen Denkmodells schon einen ersten Schritt vorwärts. Der zweite Schritt wird jetzt sein, darzulegen, wie sich das Mittelalter dachte, dass sich die wie oben verstandene Wirklichkeit in der Sprache – in den Wörtern und Begriffen – widerspiegelt.

3.2.2. Das semiotische Dreieck

Heute wird gewöhnlich eine Unterscheidung zwischen der mentalen, ›inneren‹ und der ›äußeren‹ Welt gemacht. Diese Unterscheidung ist nichts Neues. Im Gegenteil war sie schon im Mittelalter seit langem als selbstverständlicher Ausgangspunkt des Denkens über Sprache und Wirklichkeit etabliert. Diese oberflächliche Verwandtschaft darf jedoch nicht über die grundlegenden Unterschiede hinwegtäuschen.

Nach mittelalterlichem Denken waren Phantasien, Vorstellungen, Erinnerungen usw. *in anima*; *extra animam* waren die Gegenstände bzw. ›Substanzen‹ und ihre Qualitäten. ›Wahrheit‹ wurde in diesem Denken als Übereinstimmung (*aedequatio*) dieser beiden Welten, namentlich zwischen einer mentalen (sprachlich gefassten) Proposition und den Dingen und Verhältnissen der außersprachlichen Wirklichkeit, definiert.[54] Die Überzeugung, dass eine derartige Übereinstimmung zustande gebracht werden konnte, war aber nicht in einem naiven Optimismus begründet, sondern war theoretisch in der Vorstellung fundiert, dass die Strukturen der außersprachlichen Wirklichkeit in der mentalen Sprache des Menschen enthalten waren.

Wie so häufig ist Aristoteles ein guter Ausgangspunkt für die Diskussion, wie dies im Einzelnen gemeint ist. Die Auffassung des Philosophen zur Relation zwischen Wort, Begriff und Ding gewann durch Boethius' Übersetzung von *Peri hermeneias* (*De interpretatione*) 16.a.3–9 große Verbreitung und sollte während des ganzen Mittelalters ein Referenzpunkt der Diskussion bleiben.

Der Philosoph entwirft – in der Interpretation des Boethius – ein semiotisches Dreieck, in dem zuerst gesprochene Wörter als ›Zeichen‹ (*notae*) von

[52] Köller 2004, S. 179.
[53] Siehe § 5.
[54] Vgl. Panaccio 2009.

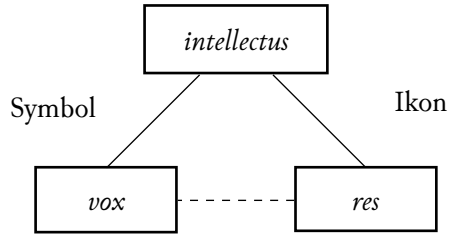


Abbildung 3.5. Das semiotische Dreieck des *Peri hermeneias*.

›Eindrücken in der Seele‹ (*passiones animae*) gedacht sind.[55] Boethius denkt aber auch das bezeichnete Ding mit und kommentiert, dass während die Laute (*voces*) also Zeichen der Begriffe sind, ›konzipiert‹ (*concipit*) der Begriff (*intellectus*) das Ding (*res*). Das heißt: Mit den Wörtern bezeichnen wir mittelbar, durch die Begriffe die Dinge.[56] Dabei sind die Begriffe motivierte *similitudines* bzw. ›Ikone‹ der Dinge in der Welt, während die Relation zwischen Wort und Begriff eine arbiträre bzw. ›symbolische‹ ist (Abbildung 3.5).[57]

Dieses Dreieck nennt Jan Pinborg den »unangetastete[n] Ausgangspunkt für die semantische Analyse des Früh- und Hochmittelalters«.[58] Ich werde es unten verwenden, um kurz zu veranschaulichen, wie die Relation zwischen (a) Ding und Begriff, (b) Wort und Begriff und (c) Wort und Ding konzipiert wurde.

(a) Die Begriffe, die sinntragenden Einheiten unseres Denkens, wurden im Mittelalter als Abbilder von der Struktur des Seins gedacht. Diese Position förderte ein großes Interesse für den empirischen Erwerb von Begriffen und deren logische Organisierung und trägt dazu bei, dass die mittelalterliche Perspektive, in moderner Terminologie, den Namen einer ›kognitivistischen‹

[55] Geschriebene Wörter sind ihrerseits Zeichen von gesprochenen. Nach Aristoteles gibt es außer diesen auch eine Reihe anderer ›Zeichen‹, die wir uns nicht unmittelbar als sprachlich denken, die aber ebenfalls die Zustände der Seele widerspiegeln, wie Tanz und Gebärde – ein durchaus modern anmutender Gedanke. Hier interessieren uns aber die sprachlichen Zeichen, wobei die Unterordnung des Schriftlichen unter dem Mündlichen zwar der überwiegend mündlichen Kultur des Mittelalters entspricht, hier aber kaum von theoretischer Bedeutung ist.

[56] Boethius, *Peri hermeneias* I, S. 36 f. Dies nimmt Boethius freilich, in seinem zweiten Kommentar, zurück und behauptet, Wörter bezeichnen nur die Eindrücke der Dinge in unserer Seele (II, S. 36 f.; vgl. Read 2015, S. 15 f.).

[57] Vgl. Eco 1989, S. 47; Cameron 2012, S. 344.

[58] Pinborg 1967, S. 36; vgl. Huber 1977, S. 19.

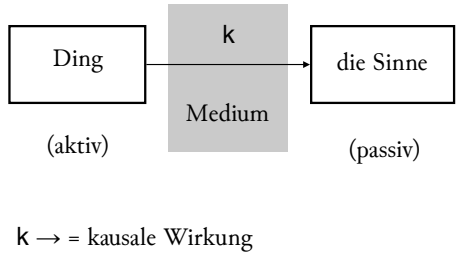


Abbildung 3.6. Modell der Wahrnehmung.

Anschauungsweise verdient.[59] In dieser Hinsicht steht die mittelalterliche Sprachtheorie der Kognitionslinguistik nahe.

Eine einflussreiche Theorie zur Entstehung dieser mentalen Sprache ging auf Aristoteles zurück und gewann besonders im 13. Jahrhundert durch die neoaristotelische Version des Thomas de Aquino große Verbreitung.[60] Die Theorie wurde Ende des 13. Jahrhunderts kritisiert, aber auch wieder verteidigt. Ihre grundsätzliche Konstanz durch das Mittelalter hindurch zeigt ihr Auftreten sowohl in der Spätantike und im frühen Mittelalter als auch beim Aquinas-Kommentator Vio Cajetan († 1534) und bei noch späteren Denkern.[61] In ihren Grundzügen umrissen beschreibt die Theorie, wie das wahrgenommene Ding (z. B. ein Stein) durch ein Medium (z. B. die Luft) eine kausale Wirkung auf die physischen Sinnesorgane und dadurch auf die fünf ›äußeren Sinne‹[62] (z. B. das Sehvermögen) ausübt. Im Unterschied zu unserer modernen Vorstellung wurde im Mittelalter angenommen, dass die Dinge dabei Intentionalität aufweisen. Die sinnliche Wahrnehmung konnte dagegen umgekehrt teilweise als physischer, eher passiver Vorgang aufgefasst werden.[63] Der Prozess kann wie in Abbildung 3.6 veranschaulicht werden.

Das wahrgenommene Ding macht nun durch die Sinne einen Eindruck seines selbst. Dieser Eindruck ist nicht das Ding selbst, sondern dessen *species*

[59] Vgl. Klima, *ed.* 2015, S. 2. Read hebt den Standpunkt des Mittelalters im Unterschied z. B. zum Standpunkt Fodors hervor: »The medieval conception [of language] is through and through cognitivist: there is a mechanism by which we acquire the concept of x by experience of xs« (Reid 2015, S. 13; meine Hervorhebung). Die mentale Sprache ist die Sprache der Welt, nicht ein von inneren Prinzipien heraus autonom entwickeltes System.

[60] Siehe zum Untenstehenden King 2015, S. 105–8.

[61] Klima 2015, S. 325–27.

[62] Es gibt auch ›innere Sinne‹, darunter das Gedächtnis, das alte Bilder speichert, und die Einbildungskraft, die diese Bilder neu kombiniert.

[63] Auch wenn der Ursprung der phänomenologischen Idee der ›Gerichtetheit‹ des Menschen heute häufig zum Mittelalter zurückverfolgt wird, muss also eingeräumt werden, dass die Übereinstimmung nicht total ist. Vgl. Klima, *ed.* 2015, S. 1.

sensibilis, dessen Wahrnehmungsform bzw. Repräsentation, die konkrete Information des Gegenstandes enthält und so die Seele über diesen ›informiert‹.[64]

Die *species sensibilis* mit ihren zufälligen bzw. ›akzidentellen‹ Eigenschaften ist aber noch nur ein Gegenstand der Wahrnehmung, nicht des Verstandes. Der Verstand greift erst dadurch auf die Form zu, dass er die universellen Eigenschaften bzw. Wesenszüge, die in der *species sensibilis* enthalten sind, von dieser abstrahiert. Erst die aus diesen zusammengesetzte neue Form, die *species intelligibilis* oder Erkenntnisform, ist der angemessene Gegenstand des Verstandes: Die *phantasmata* der Dinge können im Gedächtnis gespeichert und dann wieder abgerufen werden; was der Verstand erfasst, ist aber jeweils die hinter den individuellen Eigenschaften liegende *species intelligibilis*. Erst in ihr wird das Ding eigentlich als das verstanden, was es ist.[65]

Spätere Denker haben die sinnliche Repräsentation des Dinges den ›formalen Begriff‹ genannt, was auch *intentio*,[66] *conceptus* oder *verbum mentis* genannt werden konnte. Die *quidditas*, die den formalen Begriff für den Verstand repräsentierte, nannten sie den ›objektiven Begriff‹. Dieser konnte auch als *ratio*, d. h. ›Definition‹, bezeichnet werden.

---

[64] Die Frage, wie diese Repräsentation konkret zuging – wie etwas (*x*) zugleich außerhalb der Seele und in der Seele präsent sein konnte –, wurde verschiedenartig beantwortet. Aristoteles – und Aquinas in seiner Nachfolge – sprach dunkel davon, dass der Erkennende das Erkannte wird. Damit meinte er vermutlich, dass der Geist, als die ›Form aller Formen‹, mit jeder Form, an die er denkt und die in der Seele bereit liegt, eins wird. (Vgl. King 2007, S. 86.) Dies legte Aquinas so aus, dass der Geist erst durch den aktiven Gedanken an *x* existiere, und zwar als *x* – ein Vermögen, das nur denkende Substanzen: Gott, die Engel, die menschliche Seele, haben (Pasnau 1997, S. 13). Hier wird die geistige Repräsentation folglich als eine Art Identität begriffen. (Nach Aquinas existiert die Form jedoch nicht ›natürlich‹ im Geist, sondern eben ›geistig‹. Deshalb ist das wahrgenommene Ding nicht in dem Wahrnehmer, sondern wird wahrgenommen. Dazu Pasnau 1997, S. 14.) – Andere zogen eine Relation der Ähnlichkeit vor. Eine Deutung des Ähnlichkeitsbegriffes ist, dass *a* und *b* dieselbe Eigenschaft teilen müssen, um einander ähnlich zu sein. Dagegen argumentierte man, dass die Seele, um einen Stein repräsentieren zu können, dann etwa grau, hart und kalt, oder gar ein Stein sein müsse, was nicht annehmbar schien (siehe King 2007, S. 88–94). – Eine neue Anschauungsweise bot Ockhams ›funktionalistische‹ Theorie der Repräsentation als *significatio*. Demnach kann *x* ein ›mentales Zeichen‹ von etwas sein, weil es eine gewisse Rolle (Art und Gattung, grammatische Funktion als Subjekt usw.) in der Struktur einer mentalen Sprache hat (siehe ebd., S. 96). Mit diesem Gedanken wird aber der ideengeschichtliche Rahmen der vorliegenden Untersuchung überschritten.

[65] Auch der Verstand kann akzidentelle, nicht nur universelle Eigenschaften konzipieren, jedoch nur ›indirekt‹. Vgl. Pasnau 1997, S. 13.

[66] In der scholastischen Philosophie bezeichnet *intentio* das, was der Geist unmittelbar vor sich hat – mit einem beliebten Beispiel Avicennas: Das Lamm flieht, wenn es die *intentio* des Wolfes wahrnimmt, und behält die *intentio* samt ihrer Bewertung im Gedächtnis. Lagerlund 2007, S. 22 und vgl. 11.

Diese oben geschilderte Theorie hat einige interessante Folgen für die Auffassung der mentalen Sprache, der Begriffssprache des Menschen, im Denken des Mittelalters.[67]

Erstens wird die Relation zwischen Ding und Begriff in dem Sinn als eine ›natürliche‹ aufgefasst, dass die mentalen Formen der Dinge durch die Natur, nicht durch menschliche Konvention, entstehen. Der Prozess der Begriffsbildung als Abstraktion aus der Wahrnehmung gibt uns einen unmittelbaren Zugang zur Wirklichkeit, die nicht mehr als im eigentlichen Sinne ›außersprachlich‹ bezeichnet werden kann, da ja die Struktur der abstrahierten Begriffe der Struktur der dinglichen Gegenstände entspricht. Dieses Bild ist ›optimistisch‹, weil an der Möglichkeit der Erkenntnis nicht gezweifelt wird, aber keineswegs ›naiv‹.

Zweitens ist die Begriffssprache universell. Zwar enthält die natürliche Sprache nicht unbedingt in jeder menschlichen Seele dieselbe Anzahl bzw. alle Begriffe, aber Begriffe, die wir teilen, sind identisch. Denn sie sind Bilder von Dingen, und Dinge sind einfach das, was sie sind, und sind das für alle gleich. Wir denken folglich alle in derselben Sprache.[68]

(b) Nach der oben dargelegten Vorstellung umfasst der ›Begriff‹ [STEIN], den ich zum Ausgangspunkt des Beispiels machte, teils individuelle Bilder, teils universelle Formen. Das Wort *Stein* ›bedeutet‹ beide: es bedeutet durch den formalen und bedeutet endlich den objektiven Begriff.[69] Dass das Wort in erster Linie die logische ›Definition‹ (*ratio*) bezeichnete, wurde nach der im Mittelalter gängigen Auffassung des Priscian gemeint: Das Substantiv bedeutet (*significat*) *substantia* samt *qualitas*, d. h. das Ding (das ›subsistiert‹, d. h. selbständig ›ist‹) samt – das wird im 12. und 13. Jahrhundert mit *qualitas* gemeint – dessen universellem Wesen bzw. der Klasse der Dinge, unter die es gehört. Als psychologisch-kausale Funktion des Wortes[70] wurde diese ›Bedeutung‹ *significatio* genannt. Freilich bezeichnet dieser Begriff eigentlich kein semantisches Element, sondern das, was das Zeichen t u t:[71] *x* verstehen heißt, einen Begriff von *x* haben, und *significare* heißt, ein solches Verstehen etablieren.[72]

---

[67] Vgl. zu diesen Feststellungen Spade 2002, S. 77.

[68] Spade 2002, S. 96. Pinborg (1967, S. 37) hebt hervor, dass es bezüglich dieser Auffassung keine Rolle spielte, ob man Realist oder Nominalist war: die Begriffe und die Sachen waren nach beiden Anschauungen für alle dieselben.

[69] De Rijk 1982, S. 163.

[70] Vgl. Spade 1982, S. 188: »a psychologic-causal property of terms«; vgl. auch Spade 2002, S. 65 und Cameron 2012, S. 344.

[71] Eco 1989, S. 49.

[72] Spade 2002, S. 63. Bei Buridan, und übrigens schon bei Boethius, heißt das entsprechend *constituere intellectum*. Ebd., S. 65.

Wesentlich ist, dass die Relation zwischen Sprachzeichen und Begriff als von einer anderen Art denn die zwischen Begriff und Ding gedacht wurde. Während die ›mentalen Wörter‹ ihre Gegenstände ›natürlich‹ bezeichnen, beziehen sich nämlich die ›gesprochenen Wörter‹ *ad placitum* – durch Einverständnis[73] – auf die Begriffe.

Dieser schon von Boethius formulierte Umstand war eine bestehende Einsicht, die im christlichen Mittelalter durch den Turmbau zu Babel versinnbildlicht wurde.[74] Sprachwissenschaftlich wurde die *confusio linguarum* allgemein durch den Begriff der *impositio*, der menschlichen ›Setzung‹ der Sprachzeichen, erklärt: Ein Sprachproduzent ›setzt‹ die Bedeutung (*significatio*) eines Wortes, indem er das Wort zum ersten Mal für ein Ding verwendet.

Aus diesen Ausführungen zeichnet sich ein einfaches Kommunikationsmodell ab. Augustinus nimmt es in seine Zeichenlehre auf. Dort unterscheidet der Kirchenvater die von der Natur aus intentionslos entstandenen Zeichen – *signa naturalia*[75] – von den *signa data*, die von einem Lebewesen ›gesetzt‹ werden, um auf ein anderes zu wirken; um etwas vom Geist des einen auf den des anderen zu übertragen.[76] In diesem ›Um–zu‹ liegt die Bedeutung der Bezeichnungsintension eingeschlossen, die Augustinus für wichtiger als die Konventionalität zur Bestimmung der *signa data* hält.[77] Das Kommunikationsmodell enthält also auf der Seite des Sprachproduzenten die Intention, auf der Seite des Rezipienten die Rekonstruktion als wesentliche Funktionen, deren Ziel die Aktivierung der gemeinten Bedeutung im Geist des Rezipienten ist. Die Sprachzeichen sind hier nicht ewig unveränderliche Abbildungen der Dinge, sondern vielmehr der in immer neuen Weisen verwendete Rohstoff, mit dem alles in der Welt Wahrgenommene bezeichnet, ›be-deutet‹ werden kann.

---

[73] Boethius' Übersetzung des griech. *κατὰ συνθήκην* mit *ad* bzw. *secundum placitum* ist freilich nicht eindeutig, weil *placitum* ›Einverständnis‹, *ad placitum* aber auch ›beliebig‹ bedeuten kann. Im lateinischen Mittelalter wurde der Ausdruck demgemäß auch auf zwei Arten gedeutet: 1. positiv im Sinn von ›intentional gesetzt‹, 2. negativ im Sinn von ›nach Gefallen‹. In der Scholastik wurde manchmal deshalb eindeutiger von einer Bezeichnung *secundum institutionem humanam* bzw. *ex instituto* gesprochen. Coseriu/Matilal 1996 II, S. 895.

[74] *Gen.* 11.1–9. Vor diesem Ereignis habe es nach einer allgemein verbreiteten Auffassung nur eine menschliche Sprache gegeben. Weil Adam, der vollständige Kenntnis der Wirklichkeit hatte, den Dingen ihre Namen gegeben hatte, standen die Sprachlaute und die davon bezeichneten Dinge damals in einem näheren Verhältnis zueinander als heute.

[75] So ist der Rauch ein Zeichen für das Feuer (*fumus significans ignem*), die Fußspur ein Zeichen des passierenden Tieres und der Ausdruck eines wütenden Menschen ein Zeichen seines emotionalen Zustandes. *De doctrina christiana*, II.1.2.

[76] Vgl. *De doctrina christiana*, II.2.3.

[77] Meier-Oeser 1997, S. 25.

Die Einsicht, dass die Namen wechseln, obwohl die Dinge und Begriffe gleich bleiben, hat Heinrich von Mügeln durch ein Beispiel auf Mittelhochdeutsch veranschaulicht:

> *recht sam der reif bedütet win,*
> *sus nam die ding gezeichent hat.*[78]

Der Fassreif hält das Weinfass zusammen und kann so metonymisch den Wein bezeichnen; das ›Ding‹ (*ding*) Wein hat so durch *impositio* einen neuen ›Namen‹ (*nam*) bekommen.[79] Der Name ist demgemäß eine Art Etikett des Dinges – aber nicht in dem Sinn, dass er ›von Natur aus‹ dem Ding gleichsam anhaftet, sondern ähnlich wie der Personenname, dessen korrekte Verwendung andere Sprachverwender nach der Namengebung lernen müssen.[80] Die erste *impositio* des Wortes entspricht daher nur einer einzelnen *significatio*. Wenn bei zwei oder mehreren Verwendungen dieselbe *significatio* intendiert wird, besteht noch lediglich éine *impositio*, und das Wort ist ›univokal‹. Zwei oder mehrere unterschiedliche *impositiones* führen dagegen zur *aequivocatio*: der Homonymie.[81]

Diese Erklärung bedeutet nicht, dass die Sprachzeichen nicht jeweils relevante Unterschiede in der Welt bezeichneten. Eine derartige Auslegung hieße, um mit Arbogast Schmitt zu sprechen,[82] das Prädikat der Willkür an die falsche Systemstelle zu setzen. Willkürlich ist nur die Wahl bzw. ›Setzung‹ der Lautgestalt, nicht aber die Zuordnung einer ›gesetzten‹ Lautgestalt zu einem erkannten Unterschied.

Indessen bezeichnen die Wörter der Alltagssprache – um hier einem leicht und häufig vorkommenden Fehlschluss vorzubeugen – nicht immer Unterschiede, die zum Wesen des Dinges gehören, sondern vielmehr Unterschiede, die die Dinge in ihrer jeweiligen Erscheinungsweise, also für einen subjektiv erfahrenden Menschen, aufzeigen. So kann der Stein (lat. *lapis*) für den Römer durchaus ›das den Fuß Verletzende‹ (*laedens pedem*) sein;[83] dieses so ›gesetzte‹ Wort bezieht sich aber auf etwas Akzidentelles, nicht auf das am Stein universell ›Wesentliche‹.

Es gibt also im Denken des Mittelalters – das sei hier als Ergebnis festgehalten – kein 1 : 1-Verhältnis zwischen Wort und Begriff (im Sinne der *ratio*) oder Wort und Ding. Von dieser Art des naiven Realismus, nach dem die

---

[78] Heinrich von Mügeln, *ed*. Stackmann 282.7 f.
[79] Reif und Wein ist ein altes Schulbeispiel. Siehe Kibelka 1963, S. 308 f.
[80] Vgl. Cameron 2012, S. 345.
[81] De Rijk 1982, S. 164.
[82] Aristoteles, *Poetica*, *ed*. Schmitt, S. 614.
[83] Diese durch die Jahrhunderte wiederholte Volksetymologie (< *lae-* und *pes*) taucht z. B. in den *Introductiones in logicam* (S. 84 f.) des Wilhelm von Sherwood († um 1270) auf.

Wörter von Natur aus die Seinsstruktur der Welt abbilden,[84] muss die Vorstellung von einer universell gegebenen und begrifflich fassbaren, mit Wörtern eindeutig vermittelbaren Wirklichkeit unterschieden werden. Zwischen dieser letzteren Art des Realismus und dem neuzeitlichen Konstruktivismus, nach dem die Dinge gleichermaßen mit den Wörtern mitgeschaffen werden – in dem die Bedeutungen, nicht nur die Bezeichnungen endlos im Fluss sind –, besteht die eigentlich bedeutungsvolle hermeneutische Differenz.[85]

(c) Neben der Auffassung von Bedeutung als einer Relation zwischen Wort und Begriff gab es auch eine Theorie der Referenz, d. h. von ›Bedeutung‹ etwa im Sinn Freges als Relation zwischen Wort und Ding.

Während das Verb *significare* Begriffe und Arten betraf, wurden die Verben *nominare* und *appellare* verwendet, um den Bezug auf konkrete individuelle Dinge zu bezeichnen.[86] Die Theorie bzw. das Konzept dieser Referenzfunktion des Wortes wurde *suppositio* genannt.[87] Die Grundidee ist, dass, obwohl ein Wort im Grunde eine einzige *significatio* hat, es in verschiedenen Kontexten für verschiedene Dinge stehen kann. Zum Beispiel bezeichnet das Wort *Mensch* kein bestimmtes Ding, aber in der Proposition *Jeder Mensch ist ein Tier* ›steht‹ *Mensch* ›für‹ (*supponit pro*) individuelle Menschen. Margaret Cameron versteht diese Theorie als eine in erster Linie hermeneutische, indem sie den Rezipienten mit einer Reihe von ›Werten‹ eines Wortes in einem bestimmten Kontext versieht, von denen dann einer zutreffen soll.[88] Für sowohl Boethius als auch Abelard und Aquinas stand aber *significatio* eher als *appelatio* im Fokus des Interesses.[89]

■ Zusammenfassung

Die obenstehenden Ausführungen ergeben ein Bild von den sprachphilosophischen Vorstellungen des Mittelalters, das für die Diskussion zur hermeneutischen Differenz zwischen Neuzeit und Mittelalter mehrere interessante Anhaltspunkte bietet.

---

[84] Eine solche Abbildlehre wurde bekanntlich z. B. im Frühwerk Wittgensteins vertreten, in seinem Spätwerk aber heftig kritisiert.

[85] Darauf komme ich unten in § 3.4.2 zurück.

[86] Diese Distinktion wurde spätestens im 12. Jahrhundert eingeführt. De Rijk 1982, S. 164 und Eco 1989, S. 48.

[87] De Rijk 1982, S. 164. Vgl. Eco 1989, S. 56: *suppositio* bezeichnet die Funktion, die ein Terminus, wenn dieser in einer Proposition platziert wird, haben kann, auf außersprachliche Dinge zu verweisen.

[88] Cameron 2012, S. 354.

[89] Die Orientierung auf die kognitiven Inhalte eher als auf die außersprachliche Referenz liegt gewissermaßen in einer Linie mit der oben erwähnten ›kognitiven‹ Annäherungsweise (»a cognitive approach«; Eco 1989, S. 56) des Mittelalters.

Wichtig ist die optimistische Einstellung zur Fähigkeit der Sprache, nicht nur auf die außersprachliche Wirklichkeit Bezug nehmen, sondern diese auch auf eine objektiv gültige Weise abbilden zu können. Damit kann die Sprache sogar ein Weg zu Gott werden, denn die Sprache führt zum Seienden und seinen natürlich gegebenen Bezügen, die ihrerseits auf das höchste Sein verweisen. So kann Sprachanalyse zu Seinsanalyse und Hermeneutik zu einem Mittel des geistigen Aufstiegs zur Wahrheit werden – eine Anschauungsweise, durch die sich eine tiefe Kluft zu den sprachkritischen und konstruktivistischen Sprachauffassungen der Moderne wahrnehmen lässt. Die Substanzontologie ist für diese Anschauungsweise grundlegend.

Dagegen impliziert die Substanzontologie kein starres Substitutionsmodell, in dem die Wörter (als Lautbilder) den Dingen (als Bedeutungen) gleichsam natürlich anhaften würden, so dass die okkasionelle Verwendung eines Wortes lediglich bedeuten würde, dass dieses Wort den ›Ort‹ und damit die Bedeutung eines anderen einnehmen müsste. Vielmehr konnten die Wörter kreativ benutzt (neu ›gesetzt‹) werden, um die wahrgenommenen Aspekte der Welt zu bezeichnen.

Im Verhältnis zum Narrativ der historischen Zäsur ist diese Unterscheidung bedeutungsvoll. Das Narrativ baut z. T. auf der Vorstellung, dass die Substanzontologie im Mittelalter und in der Antike mit einem naiven Sprachrealismus verbunden war. Nach diesem sind die Wörter gewissermaßen nur Etikette der Dinge. Die sprachliche Operation der Metapher erschöpft sich dann durch die Substitution dieser Etikette, während die intendierte Bedeutung sich mit der Bedeutung der ›richtigen‹ Etikette identifizieren lässt. Wenn schon im Mittelalter der Gedanke theoretisch erfasst wurde, dass sich mit der Verwendung auch die Bedeutung verändern konnte, bewirkt das eine Störung dieses Narrativs. Es legt den Schluss nahe, dass die Kritik eines ›topologischen‹ Sprachmodells des Mittelalters als interaktionstheoretisches Argument gegen die klassische Theorie der Metapher (ITR (1)) historisch nicht ganz adäquat ist.

Diese Feststellung soll unten (§ 3.3) in Bezug auf die vormodernen metaphorntheoretischen Textstellen, die in Beschreibungen der klassischen Theorie der Metapher kursieren, weiterentwickelt werden. Es wird sich dabei erweisen, dass das metaphorologische Analysemodell, das sich aus diesen Textstellen rekonstruieren lässt, am besten durch den von den vormodernen Schriftstellern selber verwendeten Begriff der ›Übertragung‹ verstanden werden kann, während der Begriff der ›Substitution‹ den in den Texten vorausgesetzten Prozess der Metaphernrezeption verstellt. Die von der Interaktionstheorie gegen die klassische Metaphorntheorie gerichteten Argumente (hier v. a.

ITR (2)–(4)) betreffen deshalb nicht diese Theorie als empirische Größe, sondern lediglich das moderne Konstrukt der Substitutionstheorie.

3.3. Das klassische Modell der Metapher

Als der erste bekannte Theoretiker der Metapher gilt Aristoteles. Seine Definition der Metapher als das ›Übertragen‹ (griech. ἐπιφορά) eines Wortes auf einen anderen Bereich ist folgenreich und findet sich sinngemäß in allen rhetorischen Abhandlungen der Antike und des Mittelalters.[90] Der vorliegende Abschnitt, der die Beschreibung der klassischen Metaphorntheorie zur Aufgabe hat, setzt deshalb bei Aristoteles an.

Für das Mittelalter waren die Schriften des Aristoteles zu den Tropen freilich erst seit der Mitte des 13. Jahrhunderts – und dann keineswegs allgemein – verfügbar. Im Gegensatz zum islamischen Raum, in dem das Werk des Aristoteles schon früh verbreitet war, blieben dem lateinischen Mittelalter bis ins 12. Jahrhundert nur ein paar logische Schriften, teilweise durch die Vermittlung des Boethius, zugänglich. Im 13. Jahrhundert wurden aber mehrere Werke ins Lateinische – nicht selten aus dem Arabischen – übertragen. Am wichtigsten sind in diesem Zusammenhang die *Poetik* (griech. ποιητική) und die *Rhetorik* (τέχνη ῥητορική), Werke, in denen die Tropen ausführlich besprochen werden. Arabische Kommentare dieser beiden Werke des *Philosophicus* wurden im 12. Jahrhundert vom dem europäischen Mittelalter schlechthin als *Commentator* bekannten Averroes verfasst und im Toledo der Jahre 1254 und 1256 von Hermannus Alemannus ins Lateinische übertragen.[91] Nicht lange danach wurden die beiden kommentierten Texte von Wilhelm von Moerbeke († 1286) übersetzt; nach der geringen Anzahl der auf uns überkommenen Handschriften zu urteilen, scheinen sie jedoch wenig Verbreitung gefunden zu haben.[92] Eine zweite Übersetzung der *Rhetorik*, die *Translatio anonyma sive vetus*, stammt vermutlich von einem Autor aus dem Kreis des Bartholomaeus von Messina (13. Jahrhundert). Anfang des 13. Jahrhunderts entstanden auch die sogenannten *poetriae novae*, die direkt auf Aristoteles zurückgreifen.[93]

---

[90] Eggs 2001, Sp. 1103.

[91] Krewitt 1971, S. 14; siehe zum *Poetik*-Kommentar des Averroes *Poetica*, S. XXIII–VI (*praefatio*) und 39–74 (Textausgabe).

[92] Vgl. Klopsch 1980, S. 41. – Hier wird trotzdem nach den lateinischen Texten zitiert, weil die lateinischen Kernbegriffe anderswo in der mittelalterlichen Tradition vorkommen und so die Kontinuität – und Variation – dieser Tradition sichtbar machen lassen. Als Hilfe für den Leser sind die ungefähr entsprechenden Zeilen des griechischen Textes in Klammern angegeben. Die Übersetzungen orientieren sich an *Poetica*, *tr.* Schmitt und *Rhetorica*, *tr.* Rapp I, die auf den griechischen Texten basieren.

[93] Vgl. Eggs 2001, Sp. 1118.

Wie die eben dargelegte Textgrundlage andeutet, darf die unmittelbare Wirkung der aristotelischen Poetik auf das Mittelalter nicht zu hoch eingeschätzt werden. Durch Autoren wie Cicero[94] († 43 v. Chr.), Quintilian[95] († ca. 96) und die für die Tropenlehre des Mittelalters bedeutungsvolle Herennius-Rhetorik (1. Jahrhundert v. Chr.)[96] übte Aristoteles jedoch einen unübersehbaren mittelbaren Einfluss auf das Mittelalter aus.

3.3.1. Das aristotelische Analysemodell

Die zentrale Stelle der aristotelischen Diskussion zur Metapher findet sich in *Poetica*, *c.* 21,[97] wo vier Typen der ›Metapher‹ (*metaphora*) zuerst kurz definiert, dann weiter expliziert werden. Die Definition der vier Typen lautet:

> *Metaphora autem est nominis alieni illatio* [griech. *ὀνόματοσ ἀλλοτρίον ἐπιφορά*] *aut a genere ad speciem* [*aut a specie ad genus aut a specie ad speciem*] *aut proportionale.*[98]

Zentral für alle Typen platziert Aristoteles den Begriff ›Übertragung‹. Der Begriff ist selbst eine Metapher: Ein semantisches Phänomen wird mit einer geographischen Ortsveränderung verglichen. Was hat dieses Bild zu bedeuten?

Das n i c h t übertragene Wort (z. B. lat. *sto* ›stehen‹ von Menschen gesagt) nennt die lateinische *Poetik*-Übersetzung Wilhelms von Moerbeke, wie auch die spätere rhetorische Tradition des Mittelalters, das *proprium*.[99] Es ist dies die übliche Bezeichnung eines bestimmten begrifflichen ›Unterschieds‹ (*differentia*) in einer Sprachgemeinschaft. Von dieser weichen nicht nur Metaphern,

---

[94] In die Stillehre des Mittelalters fanden die Schriften des Cicero vor allem durch Augustinus, dann durch die *rhetores minores* sowie durch die Rezeption von Quintilian ihren Weg. Krewitt 1971, S. 35.

[95] Die unmittelbare Wirkung Quintilians auf das frühe Mittelalter darf nicht überschätzt werden. Für die karolingische Zeit z. B. darf man Quintilian in erster Linie als Vertreter eines Systems sehen, das in anderen Quellen zugänglich war. Wenigstens im 11. und 12. Jahrhundert wurde aber die Tropenlehre von Quintilians *Institutio oratoria* direkt benutzt. Vgl. Krewitt 1971, S. 52 f. und Gallo 1971, Appendix I.

[96] Die *Rhetorica ad Herennium*, deren anonymer Autor nach dem Widmungsempfänger als Auctor ad Herennium bekannt ist, dürfte fast gleichzeitig mit Ciceros Werk *De inventione*, mit dem sie auch inhaltliche Ähnlichkeiten aufweist, entstanden sein, und wurde häufig auch für ein Werk Ciceros gehalten.

[97] *Poetica*, S. 25–27 (1457.a.30–58.a.15).

[98] ›Die Metapher ist das Übertragen eines fremden Wortes, und zwar entweder von der Gattung auf die Art [oder von der Art auf die Gattung, oder von einer Art auf eine andere,] oder gemäß der Analogie‹; *Poetica*, S. 26.9 f. (1457.b.5–10). – Unter den vier Typen, die im griechischen Text vorzufinden sind, fehlen in der lateinischen Übersetzung Wilhelms von Moerbeke zwei, die Wilhelm aber in der darauffolgenden Explikation der Definition aufgreift. Die beiden Typen sind hier nach Vorlage des griechischen Textes und dem Wortlaut der Explikation Wilhelms in Hakenklammern ergänzt.

[99] *Poetica*, S. 26.3–6 (1457.b.1–5).

sondern auch ›Glossen‹ aus anderen Sprachgemeinschaften ab.[100] Ihnen gemeinsam ist, dass sie im Verhältnis zum normalen Sprachgebrauch eine ungewöhnliche Weise sind, bestimmte Unterschiede zu bezeichnen (z. B. lat. *sto* von Schiffen gesagt, d. h. ›vor Anker liegen‹). Deshalb kann Aristoteles das metaphorisch angewandte Wort als ›fremd‹ (*alienus*) bezeichnen: ›fremd‹ nämlich im Verhältnis zum normalen Verwendungsbereich (im Fall von *sto* z. B. [MENSCHEN]). Kognitionslinguistisch kann dieses Phänomen als die Profilierung eines Wortes auf eine sekundäre Domäne beschrieben werden. Darauf komme ich in einem späteren Kapitel zurück.[101]

Als kontextuell ›fremd‹ stellt die Metapher, wie sie später u. a. Quintilian nennt, ein *improprium* dar. Mit neuzeitlicher Terminologie[102] könnte man sagen, dass sie nach der Auffassung des Aristoteles eine ›okkasionelle Verwendungsweise‹ eines Wortes ist, die von der ›usuellen‹ abweicht.[103]

›Übertragen‹ wird das Wort folglich von jedem potentiellen Kontext, in dem es die konventionelle Bedeutung hat, in einen Kontext – eben die metaphorische Aussage –, in dem es unkonventionell ›be-deutet‹. Deshalb ist die Folgerung von Gerhard Kurz schwer nachvollziehbar, Aristoteles sehe vom Kontext des Wortes (dem Satz) gänzlich ab,[104] denn die Verwendung eines Wortes kann usuell oder okkasionell nur in einem bestimmten Kontext vorkommen. Das interaktionstheoretische Argument ITR (2), dass die Metapher nur als Satz, nicht als Einzelwort beschrieben werden kann, muss somit schon in der klassischen Theorie vorausgesetzt werden.

Weil die normale Bedeutung des metaphorischen Wortes vom Rezipienten im Zusammenhang als falsch, sinnlos oder irrelevant eingeschätzt wird, provoziert die Übertragung eine Bedeutungssuche, die Aristoteles für die drei ersten Typen der ›Übertragung‹ anhand eines kategorialen Modells, in dem die Begriffe hierarchisch nach Art und Gattung, *species* und *genus*, geordnet werden, ausführlicher erläutert.

Dem mittelalterlichen Denken war diese hierarchische Begriffsordnung als das Modell des *arbor porphyriana* vertraut. Das Modell geht auf die *Isagoge* des Porphyrios († ca. 303) zurück, eine Einführung zur Kategorienlehre des Aristoteles, die in der lateinischen Übersetzung des Boethius als das wichtigste

---

[100] *Poetica*, S. 26.3–6 (1457.b.1–5).

[101] Siehe § 4.2.

[102] Vgl. Paul 1886, S. 66.

[103] Dagegen ist die Metapher nach Aristoteles keine ›Anomalie‹, die nur der Dichtung vorbehalten sei, eine Meinung, die manche moderne Forscher v. a. ausgesprochen interaktionstheoretischer Orientierung den vormodernen Metaphertheoretikern zuschreiben. Vgl. aber *Rhetorica*, S. 284.15 f. (1404.b.35): *omnes enim metaforis alloquuntur et convenientibus et propriis* (›alle nämlich unterhalten sich mit Metaphern und den eigentlichen und üblichen Ausdrücken‹).

[104] Kurz 2004, S. 9.

Lehrbuch des Mittelalters zur aristotelischen Logik weite Verbreitung fand. In dieser Schrift wird ausgeführt, wie jede *species* – jeder Begriff, der von mehreren Einzeldingen ausgesagt wird – anhand v. a. zweier anderer Prädikabilien[105] definiert werden kann, und zwar:

(1) des *genus*: dessen, was mehrere Dinge als Wesen gemeinsam haben, und
(2) der *differentia*: des ›Unterschieds‹, der zwei hierarchisch verbundene *genera* voneinander trennt.

Von Boethius und einer bis in die Neuzeit reichenden Tradition in seiner Nachfolge wurde die Relation zwischen diesen Prädikabilien in der Form eines Baumes veranschaulicht, dessen Stamm sich vom *summum genus* bis zum nicht weiter definierbaren *infima species* streckt (Abbildung 3.7).[106]

[105] Porphyrios hat fünf Prädikabilien oder ›Aussageweisen‹ – die Weisen, auf die über die Dinge gesprochen wird – unterschieden: *genus*, *species*, *differentia*, *proprium* und *accidens* (siehe § 3.1). Von diesen sind hier nur die ersten drei von Bedeutung.

[106] Die Figur ist von der Abbildung in Boethius, *Commentarii*, *lib.* III, Sp. 103 adaptiert und um einige Glieder abgekürzt.

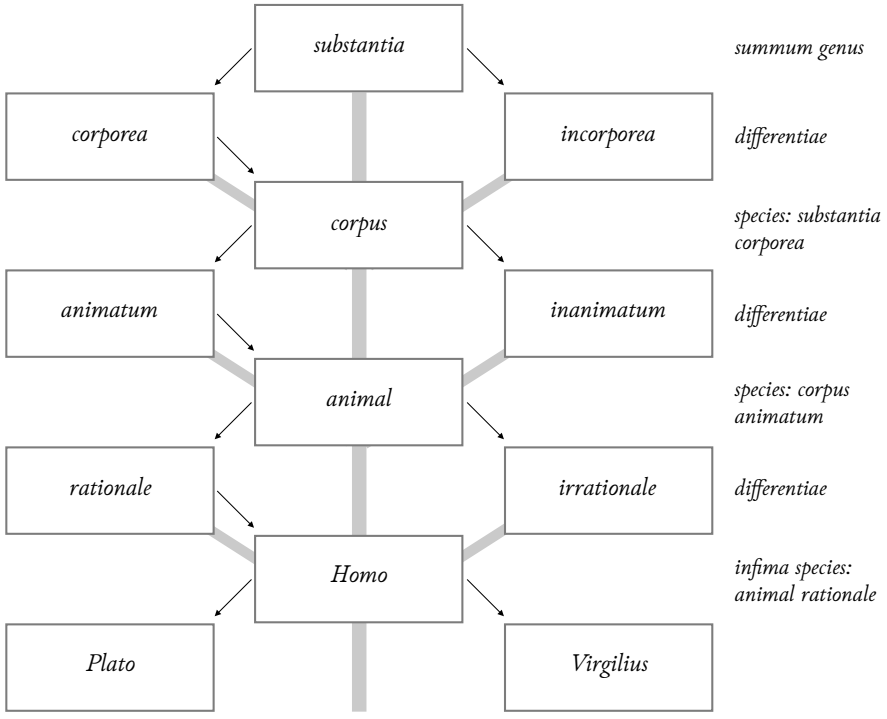


Abbildung 3.7. Begriffshierarchischer Baum (*arbor porphyriana*) des Einzeldings ›Plato‹.

In der hier dargestellten Hierarchie ist z. B. der Begriff [Körper] (*corpus*) eine Art des *summum genus* [Substanz] (*substantia*). Der Begriff [Körper] stellt aber auch seinerseits eine Gattung mit zwei Unterschieden – [belebt] (*animatum*) und [unbelebt] (*inanimatum*) – dar. Ein belebter Körper[107] wird *Tier* (*animal*) genannt. [Tier] ist deshalb die belebte Art der Gattung [Körper], usw. Plato und Virgilius schließlich sind keine Arten mehr, sondern Einzeldinge, auf die der Begriff [Mensch] (*Homo*) verweist.

Die beiden ersten Typen der Übertragung im Schema des Aristoteles sind begriffshierarchisch vertikal orientiert: sie betreffen Beziehungen zwischen Gattung und Art.

(1) Übertragung von der Gattung (A) auf die Art (B) (*a genere ad speciem*) [A → B]. Beispiel: *nauis autem mea hic stetit* (›hier steht mein Schiff‹) im Sinne von ›liegt vor Anker‹. [stehen] ist die Gattung für die Art [vor Anker liegen], d. h. der allgemeinere bzw. Oberbegriff, der viele besondere Arten bzw. Unterbegriffe des Stehens einschließt.

[107] Was ein unbelebter Körper – also die unbelebte Art der Gattung [Körper] – genannt wird, wird in diesem Schema nicht expliziert.

(2) Übertragung von der Art (B) auf die Gattung (A) (*a specie ad genus*) [B → A]. Beispiel: *iam decem milia Odyseus premia instutit* (›zehntausend edle Taten hat Odysseus vollbracht‹) im Sinne von ›viele‹. [ZEHNTAUSEND] ist eine Art der Gattung [VIELE], d. h. ein spezifischerer bzw. Unterbegriff, der im Oberbegriff [VIELE] enthalten ist.

Typ (1) und (2) der Übertragung nennt die spätere Terminologie ›Synekdoche‹ (eventuell auch ›Metonymie‹).[108] Erst die Typen (3) und (4) fallen eigentlich unter dem Begriff ›Metapher‹ im heutigen Sinne.

Wie Typ (1) und (2) wird bei Aristoteles auch Typ (3) begriffshierarchisch definiert. Im Unterschied zu den beiden ersten Typen bezieht sich die hier vorausgesetzte Beziehung jedoch horizontal auf Begriffe derselben Ebene:

(3) Übertragung von einer Art (A) auf eine andere (C) (*a specie ad speciem*), wo beide einer gemeinsamen Gattung (B) zugeordnet werden können [A(B) → C(B)]. Beispiel: In *aere animam hauriens*[109] (›mit dem Erz [dem Schwert] das Leben abschöpfend‹) und *secans duro aere* (›abschneidend mit dem harten Erz [dem Gefäß]‹) sind *haurio* ›abschöpfen‹ und *seco* ›abschneiden‹ derselben Ebene zugeordnete, also gleichrangige Arten der übergeordneten Gattung [WEGNEHMEN] (*auferre aliquid*). Die Wörter können deshalb ausgetauscht, das eine jeweils metaphorisch für das andere stehen.

Dies kann auch in der Weise näher expliziert werden, dass sowohl die Bedeutung des *signans* (A) als auch das eigentlich ›bedeutete‹ *signatum* (C), verschiedene Arten derselben Gattung (B) sind. Das heißt: C partizipiert an A, nicht weil der eine Begriff dem anderen untergeordnet ist, sondern weil beide Begriffe Arten von B sind (Abbildung 3.8; der Pfeil drückt Partizipation aus).[110]

---

[108] In der modernen Forschung wird häufig die Nähe zwischen Synekdoche und Metonymie, in der es sich ebenfalls um eine Übertragung von Wörtern innerhalb desselben Wirklichkeitsbereiches handelt, angemerkt. Unterschieden werden die beiden Tropen dadurch, dass die Metonymie auf einer z. B. kausalen oder räumlichen Kontiguitätsbeziehung beruht – ein Beispiel wäre die *pars pro toto*-Beziehung [GLAS (MATERIAL)] für [TRINKGEFÄSS (OBJEKT AUS DIESEM MATERIAL)]. Die Synekdoche hingegen basiert auf einer Beziehung von Besonderem und Allgemeinem, z. B. die kategoriale (bzw. konzeptuelle) *pars pro toto*-Beziehung [GLAS] (Unterbegriff) für [TRINKGEFÄSS] (Oberbegriff). Mit mittelalterlicher Terminologie berührt Synekdoche eine interne Struktur von Substanzen in Art–Gattungshierarchien, während Metonymie externe Bezüge von Substanzen durch die ›vier Ursachen‹ (*causa materialis*, *formalis*, *efficiens* und *finalis*) betrifft.

[109] Wilhelm (*Poetica*, S. 26.15) hat das Verb *exseco* verwendet, *haurio* bringt aber den Sinn des griechischen Beispiels anhand ἀρύειν ›abschöpfen‹ und τέμνειν ›abschneiden‹ deutlicher zum Vorschein.

[110] Vgl. auch Eco 1983. Zum Begriff ›Partizipation‹ siehe § 3.1.

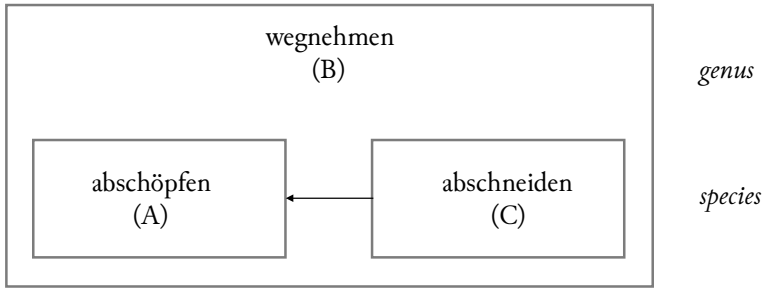


Abbildung 3.8. *Translatio a specie ad speciem.*

Die begriffshierarchische Beschreibung, die auf diese ersten drei Typen der Übertragung angewandt wurde, wird im 4. und letzten Typ aufgegeben.

(4) Übertragung nach der Analogie (*secundum analogiam*) [A : B ≈ C : D]. Was Aristoteles genau unter ›Analogie‹ versteht, expliziert er anhand des folgenden Beispiels:

> *Proportionale autem dico quando similiter habet secundum ad primum et quartum ad tertium; dicet enim pro secundo quartum aut pro quarto secundum, et aliquando apponunt pro quo dicere ad quod est.*[111] [...] *Aut quod senectus ad uitam et uespera ad diem; dicet igitur uesperam senectutem diei, aut, sicut Empedokles, et senectutem uesperam uite* [...].[112]

Die Begriffe, auf die in der metaphorischen Aussage Bezug genommen wird, verhalten sich folglich relational zueinander durch eine Beziehung der Ähnlichkeit.[113] In der später verfestigten Terminologie wird diese Art Übertragung auch ›Proportionsmetapher‹ (*proportionalis metaphora*) genannt.

Schließlich kennt Aristoteles auch einen fünften Typ der Metapher (im in *Poetica*, *c.* 21 etablierten, weiten Sinne des Wortes). Im berühmten Löwenbeispiel im dritten Buch der *Rhetorica* sagt Aristoteles nämlich, auch der ›Ver-

---

[111] *apponunt…est*] *apponunt* [*illud*], *ad quod* [*relatum*] *est* [*id*], *pro quo* [*translatum*] *dicit.*

[112] ›Von einer analogen Verwendungsweise spreche ich, wenn sich das Zweite zum Ersten ähnlich verhält wie das Vierte zum Dritten. Analogie aber nenne ich es, wenn die zweite Größe sich zur ersten ähnlich verhält wie die vierte zum dritten; man wird nämlich anstelle des Zweiten das Vierte oder anstelle des Vierten das Zweite nennen, und manchmal fügt man hinzu, worauf das bezogen wird, für das das Übertragene gesagt wird. [...] Oder: Was das Alter in Bezug auf das Leben ist, ist auch der Abend in Bezug auf den Tag; deshalb wird man den Abend das Alter des Tages oder auch, wie Empedokles, das Alter den Abend des Lebens [...] nennen‹; *Poetica*, S. 26.17–26 (1457.b.15–25).

[113] Rapp (*Rhetorica*, *tr.* Rapp II, S. 923 f.) argumentiert, der Abend und das Alter könnten auch als Arten der Gattung [Ende], also als eine Metapher des 3. Typs aufgefasst werden. Dazu kritisch Schmitt (*Poetica*, *tr.* Schmitt, S. 626). Eggs (2001, Sp. 1105) meint, dass Typ (3) und (4) »unterschiedliche Aspekte des gleichen Vorgangs« reflektieren.

gleich‹ (*assimilatio*; griech. *εἰκών*) sei eine Metapher.[114] Metapher ist also hier der Ober-, Vergleich der Unterbegriff. Der Unterschied zwischen den beiden Tropen ist für Aristoteles gering (*modicum*); er liegt vornehmlich in der Art der Aufstellung. In dieser Hinsicht ist es der Vergleich, der den einfacheren Tropus darstellt:[115] weil weitläufiger formuliert, sei er auch weniger angenehm, und weil er nicht wie die Metapher ausdrückt, ›dass dieses jenes sei‹ – ›folglich sucht auch die Seele nicht danach‹ (*et non dicit sicut hoc illi; non igitur neque inquirit hoc anima*),[116] d. h.: der Vergleich weist ausdrücklich darauf hin, wo die Ähnlichkeit der aktualisierten Begriffe liegt, und bietet daher einen »geringeren Anreiz zur eigenen Erkenntnissuche«.[117]

Aus der obenstehenden Übersicht geht deutlich hervor, dass Aristoteles in *Poetica*, *c.* 21 *μεταφορά* als einen Oberbegriff verwendet: Gemeint werden alle Tropen, die durch den oben erläuterten Prozess der ›Übertragung‹ funktionieren. In der *Rhetorica* werden jedoch Typ (3) und (4) als Typen der Metapher im engeren Sinne hervorgehoben.[118] Diese Abgrenzung von Typ (1) und (2) wird von Aristoteles selbst implizit dadurch begründet, dass er Typ (3) und (4) als Metaphern gemäß der Analogie – also als Tropen der Ähnlichkeit – behandelt.[119] Das Prinzip der Ähnlichkeit wird auch an anderen Stellen bei Aristoteles als wesentlicher Zug der Metapher hervorgehoben. Wenn man z. B. auf etwas vorher nicht Bezeichnetes Bezug nehmen will, kann man Metaphern verwenden – aber damit sie gelingen und verstanden werden können, darf das metaphorisch verwendete Wort vom Bezeichneten nicht allzu verschieden sein, denn das Verstehen baut auf der intellektuellen Fähigkeit, Ähnlichkeiten zu erkennen.[120] In dieser Aktivität liegt ein besonderer Genuss,

---

[114] *Rhetorica*, S. 289.1 (1406.b.20).

[115] Vgl. Cicero, der den Vergleich als irgendwie ›schwächer‹ einschätzt, denn wenn eine Metapher zu ›stark‹ (›plump‹, ›roh‹, lat. *durus*) wirkt, sollte sie durch eine Vergleichsphrase wie *ut ita dicam* abgemildert werden. *De oratore*, III.41.165.

[116] *Rhetorica*, S. 298.26 f. (1410.b.20).

[117] *Poetica*, *tr.* Schmitt, S. 635.

[118] Vgl. z. B. *Rhetorica*, S. 299.16 f. (1411.a.1): *Metaforis autem quatuor existentibus complacent maxime que secuncum analogiam* [...] (›Während es vier Typen der Metapher gibt, kommen die nach der Analogie gebildeten am besten an‹).

[119] Vgl. Eggs 2001, Sp. 1104. Eggs meint (ebd.), ein zweites Kriterium sei die Zugehörigkeit der metaphorischen Termini zu heterogenen Wirklichkeitsbereichen. Bei Aristoteles kann ich dieses Kriterium, als Unterscheidungskriterium, jedoch nicht belegen, und auch in der modernen Metaphernforschung ist es problematisch (vgl. z. B. Barnden 2010, S. 25).

[120] *Rhetorica*, S. 285.25–86.3 (1405.a.35–b.1): *Adhuc autem non de longe sed ex cognatis et uiusdem speciei transferre que non nominata nominando quod pronuntiatum manifestum est quia cognatum* (›Ferner darf man nicht von weither, sondern muss aus dem Verwandten und Gleichartigen übertragen, wenn man das Unbenannte benennen soll, das, wenn es ausgesprochen wird, offenbar ist, weil es verwandt ist‹). Vgl. *Poetica*, S. 29.15 f. (1459.a.5–10): *Solum enim hoc neque ab alio est accipere, estque signum eufye; nam bene metaforizare est simile considerare* (›Allein dies

den Aristoteles auch als Lerneffekt der Metapher thematisiert (vgl. unten). Das Prinzip der Ähnlichkeit, die kreative Ähnlichkeitssuche als Moment der Metapherninterpretation, bleibt z. B. für den Auctor ad Herennium[121] und im Grunde für alle Rhetoriklehren des Mittelalters zentral.[122] Typ (1) und (2) dagegen sind eher begriffshierarchisch ›intern‹ bestimmt und können nicht in derselben Weise durch eine Ähnlichkeit der Begriffe definiert werden.[123]

Die traditionellen Haupttypen der ›Metapher‹ im weiteren Sinne können folglich in der Weise ›aristotelisch‹ unterschieden werden, dass die Begriffe der Synekdoche begriffshierarchisch intern, die der Metonymie (deren Inklusion in den vier Typen des Aristoteles nicht selbstverständlich ist) begriffshierarchisch extern durch Beziehungen der Kontiguität (vier-Ursachen-Lehre) und die der Metapher im engeren Sinne begriffshierarchisch extern durch Beziehungen der Ähnlichkeit miteinander verbunden werden.[124] Für Aristoteles stehen die begriffshierarchischen Relationen im Zentrum des Interesses, so dass die Metonymie aus seiner Darstellung eigentlich ausfällt und die Metapher ›zunächst‹ (als Typ (3)) als ›doppelte Synekdoche‹, d. h. durch Beziehung beider Begriffe auf einen gemeinsamen Oberbegriff, beschrieben wird.

3.3.2. ›Substitution‹ *vs.* ›Übertragung‹

In den metapherntheoretischen Quellen der Antike und des Mittelalters ist das Konzept der ›Übertragung‹ für die Definition der Metapher wesentlich. Diese Bestimmung der Metapher stammt, wie oben ausgeführt, von Aristoteles und wurde nach ihm weitertradiert. Sie blieb durch das Mittelalter bestehen und findet sich im 13. Jahrhundert demgemäß auch in den *poetriae novae*, die die Tropenlehren der vorausgehenden Jahrhunderte systematisierten.[125]

---

nämlich kann man nicht von einem anderen übernehmen, sondern ist Zeichen hoher Begabung. Denn gute Metaphern zu finden bedeutet, Ähnlichkeiten zu erkennen‹).

[121] *Rhetorica ad Herennium*, IV.34.45.

[122] Vgl. z. B. Cicero: Ob eine Übertragung wohlgefunden ist oder nicht, kommt auf die Ähnlichkeit des übertragenen Wortes (bzw. des damit ›eigentlich‹ bezeichneten Dinges) mit dem uneigentlich bezeichneten Ding an: *si simile nihil habet, repudiatur* (*De oratore*, III.39.157). Deshalb sei auch das Unähnliche zu vermeiden – so die ausdrückliche Vorschrift in III.40.162 (*primum est fugienda dissimilitudo*). In der Ähnlichkeitssuche liegt ein besonderer Reiz der Metapher, da sie den Geist hin und her zwischen den Dingen führt (*De oratore*, III.40.160).

[123] Strub (1991, S. 304) weist darauf hin, dass Sätze, die synekdochische und metonymische Verhältnisse ausdrücken, nicht in Vergleiche umgeformt werden können; vgl. z. B. *Zahlen sind (*wie) nichtmaterielle Dinge* und *Menschen sind (*wie) Lebewesen*. In den Vergleichsätzen werden zwei begriffshierarchisch horizontal, nicht vertikal aufeinander beziehbare Bereiche vorausgesetzt.

[124] Vgl. Strub 1991, S. 326.

[125] Der Name *poetria nova*, den die Rezeption zuerst der Dichtungslehre des Galfrid von Vinsauf (*Poetria nova*, 1210; zur Metapher siehe *v.* 770–923) verehrte, nimmt nicht auf einen

So bezieht sich schon Cicero bei seiner Beschreibung der Tropen explizit auf Aristoteles. Den aristotelischen Terminus *μεταφορά* übersetzt er mit *translatio*, ›Übertragung‹, einem Begriff, den er – wiederum wie der griechische Philosoph – auch in einem weiten Sinne für die Tropen im allgemeinen,[126] *quae transferuntur et quasi alieno in loco conlocantur*,[127] verwendet.

Durch die Übertragung entfernt sich der Sprecher nach Cicero vom gewöhnlichen Sprachgebrauch; die übertragenen Wörter sind *verba aliena*, die *verba propria* ersetzen.[128] Sie wirken durch Veränderung *per immutationem*[129] – d. h. im Grunde durch dieselbe sprachliche ›Ortsveränderung‹, die bei dem Austausch eines Synonyms durch ein anderes stattfindet. Im Unterschied zu den Synonymen wird aber bei den Tropen ein semantisch nicht verwandtes[130] – aber in irgendeiner Hinsicht ähnliches – Wort an die Stelle des *verbum proprium* gesetzt.

---

genuin neuen Griff Bezug, sondern soll eher den Status der Poetik als ordnender Synthese des Materials, das Kommentatoren Jahrhunderte lang um die *Ars poetica* – die *Poetria vetus* – des Horaz versammelt hatten, andeuten. Andere Quellen waren u. a. die Herennius-Rhetorik und die Quintilian-Tradition, als Vorbild der Gestaltung diente die Rhetorik des Cicero. Als neue Tendenz kann aber eine Wiederbelebung der lange ›vergessenen‹ aristotelischen Tropenlehre gespürt werden. Vgl. Eggs 2001, Sp. 1119.

[126] Unter diesen versteht Cicero neben Metapher und Katachrese auch die Allegorie und die Metonymie. Krewitt 1971, S. 41.

[127] *De oratore*, III.37.149.

[128] *Orator*, XXIV.80. – Cicero kann deshalb die *translatio* auch mit *abusio* bezeichnen, als Abweichung vom sprachlichen Usus.

[129] In einem engeren Sinne aber bezeichnen *verba immutata* nur die Metonymie, *in quibus pro verbo proprio subicitur aliud quod idem significet sumptum ex re aliqua consequenti* (›in welchen [Fällen] für das ›eigentliche‹ Wort ein anderes, einem anderen passenden Ding entnommenes [Wort] substituiert wird, das dasselbe bedeutet‹), die von den *verba translata* im engeren Sinne – Metapher und Katachrese – unterschieden wird, *quae per similitudinem ab alia re aut suavitatis aut inopia causa transferuntur* (›die wegen der Ähnlichkeit von einem anderen Ding entweder aufgrund der Annehmlichkeit oder des Mangels übertragen werden‹); *Orator*, XXVII.92. Vgl. Krewitt 1971, S. 40 f.

[130] Hier muss die ›semantische Bedeutung‹ des Wortes als die lexikale Kernbedeutung verstanden werden.

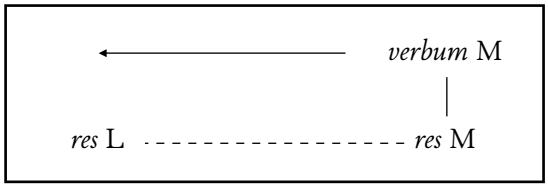


Abbildung 3.9. Modell der metaphorischen *verbum–res*-Beziehung.

Ganz ähnlich definiert *Rhetorica ad Herennium* die Metapher kurzgefasst als die ›Übertragung‹ (*translatio*) eines *verbum* von einer *res* auf eine andere aufgrund einer *similitudo*.[131] Der Vorgang wird in Abbildung 3.9 verdeutlicht, wo der Pfeil den Prozess der Übertragung des metaphorischen Wortes (M), die durchgezogene Linie die Relation zwischen Ding und Zeichen und die gestrichelte Linie die Ähnlichkeitsrelation zwischen den bezeichneten Dingen zeigen.

Auch Quintilian, bei dem die Metapher einen hervorragenden Platz unter den Tropen einnimmt, bezeichnet die Metapher als *translatio*, *verba translata* bzw. *tralata* oder auf Griechisch *μεταφορά*:[132] *Tralatio quoque, in qua vel maximus est orationis ornatus, verba non suis rebus accommodat*.[133] Den letzteren Prozess führt Quintilian so weiter aus:

> *Transfertur ergo nomen aut verbum ex eo loco in quo proprium est in eum in quo aut proprium deest aut tralatum proprio melius est*.[134]

---

[131] *Rhetorica ad Herennium*, IV.34.45. Zu bemerken ist, dass hier nicht von Übertragung in einen anderen ›Ort‹ (*locus*) oder auf eine andere ›Bedeutung‹ (*significatio*), wie bei Quintilian (*Institutio*, 8.6.5 und 8.6.1), sondern zwischen ›Dingen‹ bzw. ›Sachverhalten‹ (*res*) gesprochen wird.

[132] Quintilian, *Institutio*, 8.6.4–18.

[133] ›Auch die Metapher, die die größte Zierde der Rede ist, verwendet Wörter für Dinge, die ihnen nicht ›eigen‹ sind‹; *Institutio*, 8.2.6.

[134] ›Ein Nomen oder ein Verb ist also aus dem Ort übertragen, in dem es ›eigen‹ ist, an einen Ort, an dem es entweder kein ›eigentliches‹ Wort gibt oder wo das übertragene Wort besser ist als das ›eigentliche‹‹; *Institutio*, 8.6.5 f. – Vgl. auch 9.1.4: *Est igitur tropos sermo a naturali et principali significatione tralatus ad aliam ornandae orationis gratia, vel, ut plerique grammatici finiunt, dictio ab eo loco in quo propria est tralata in eum in quo propria non est* (›Ein Tropus ist also Sprache, die von ihrer natürlichen und hauptsächlichen Bedeutung zu einer anderen aufgrund der Ausschmückung der Rede, oder, wie die meisten Grammatiker es definieren, ein Ausdruck, der von einem Ort, an dem er ›eigen‹ ist, auf einen anderen, an dem er nicht ›eigen‹ ist, übertragen wird‹). Dies unterscheidet den *tropos* von den *figurae*, die nämlich aus mehreren Wörtern bestehen, die in ihrer natürlichen Bedeutung und Wortfolge verwendet werden, während im Tropus (wie Metapher, Metonymie, Synekdoche, Katachrese, Allegorie und, in den meisten Fällen, Hyperbel) einzelne Wörter ausgetauscht werden (*verba alia pro aliis*; 9.1.4–6).

Wie Quintilians Aussage deutlich macht, braucht es vorher kein ›eigentliches‹ Wort zu geben (*deest*), das von einem ›uneigentlichen‹ ›ersetzt‹ werden soll, oder aber ist das metaphorische Wort ›besser‹ (*melius*) als das schon vorhandene ›eigentliche‹ Wort. Diese Einsicht stammt nicht erst aus der lateinischen Rhetoriktradition, sondern wird bereits bei Aristoteles explizit ausgedrückt und geht in der klassischen Tradition nie verloren. Am deutlichsten kommt sie in der Thematisierung des Phänomens der Katachrese (z. B. *Tischbein*) zum Vorschein, in der es einfach kein früheres Wort gibt, das hätte ersetzt werden können.[135]

Unter den Vorschriften im 8. Buche der *Institutio oratoria* führt Quintilian die in diesem Zusammenhang vielsagende Regel an: *Metaphora enim aut vacantem locum occupare debet aut, si in alienum venit, plus valere eo quod expellit*: Die Metapher sollte entweder eine Leerstelle besetzen oder, wenn sie etwas anderes ersetzt, effektiver sein als das, was sie verdrängt.[136]

Diese Feststellung mag im Hinblick auf die obigen Ausführungen, in denen die Metapher gerade durch die ›Ersetzung‹ eines *verbum proprium* definiert wurde, paradox erscheinen; sie muss aber letztendlich so verstanden werden, dass das *verbum proprium* auch eine Leerstelle im Wortschatz sein kann: Es kann ein ›eigentliches‹ Wort geben, muss es aber nicht.

Die durch die Übertragung bewirkte ›Ortsveränderung‹ kann deshalb eigentlich nicht primär als Relation zwischen Wörtern bestimmt werden. Diese metasprachliche Verkürzung der Operation der ›Übertragung‹ als einer Relation zwischen Elementen auf Wortebene ist verständlich, weil wir ja von Begriffen und Dingen nur mit Wörtern sprechen können. Wie der Fall der Katachrese zeigt und die explizite Beschreibung etwa der *Rhetorica ad Herennium* von der Metapher als Übertragung eines Wortes auf ein ›Ding‹ (*res*) verdeutlicht,

---

[135] Vgl. z. B. Aristoteles *Poetica*, S. 27.2–5 (1457.b.30–35). Der Terminus *catachresis* (*abusio*) ist nach-aristotelisch; er wird z. B. vom Auctor ad Herennium (IV.45) gebraucht. In der stoischen Wortschöpfungslehre wird das Phänomen durch die Bildung von Metaphern *necessitatis causa* (wegen Ermangelung eines Wortes) thematisiert (vgl. Krewitt 1971, S. 22 f.). Die spätere Rhetorik spricht auch von *inopia causa*; vgl. z. B. Cicero, *De oratore*, III.38.155. In *Orator* (XXIV.81) führt Cicero das Phänomen etwas weiter aus und erklärt es als allgemein verbreitet, nicht bloß als eine Angelegenheit der Dichtung. So würden Metaphern von *urbani*, Leuten aus der Stadt, ebenso häufig verwendet wie von *rustici*, Leuten vom Lande, die u. a. sagten, der Weinstock ›treibe Edelsteine‹ (*gemmo* < *gemma* ›Edelstein‹ bzw. ›Knospe‹), die Äcker ›dürsten‹, die Feldfrucht sei ›froh‹, das Getreide ›verschwenderisch‹ (*gemmare vitis, sitire agros, laetas esse segetes, luxuriosa frumenta*).

[136] Quintilian, *Institutio*, 8.6.18. Vgl. auch *Institutio*, 8.6.7: Einige ›uneigentlich‹ gebrauchte Wörter vermögen die Eigenschaften der Dinge viel treffender auszudrücken, als es Wörter, die ›eigentlich‹ am Platz wären, jemals hätten tun können (*Iam incensum ira et inflammatum cupiditate et lapsum errore significandi gratia: nihil enim horum suis verbis quam his arcessitis magis proprium erit*).

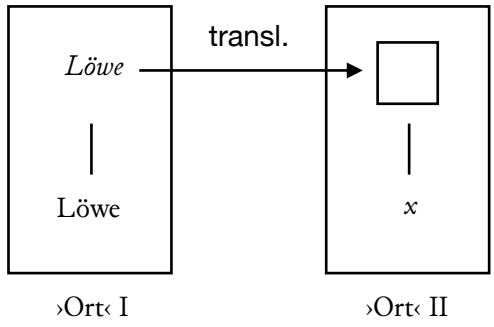


Abbildung 3.10. Modell der Übertragung.

wurde aber die Veränderung des ›Ortes‹ (*locus*) auch in der rhetorischen Tradition im Grunde von den bezeichneten Dingen und Begriffen her gedacht.

Abbildung 3.10 zeigt anhand der Löwenmetapher (Satz 3.1), dass *Löwe* im Ort I ›eigentlich‹, d. h. vom Begriff (bzw. Ding) [LÖWE] verwendet wird. Im Ort II, in den *Löwe* ›übertragen‹ wird, füllt das Wort entweder eine Leerstelle oder es ›ersetzt‹ ein *verbum proprium*. Die usuelle Bedeutung des *proprium* ist aber nicht mit der gemeinten Bedeutung, die hier bezeichnenderweise als *x* wiedergeben wird, identisch, denn dann fehlte jeder Grund dafür, wie *Löwe* ›besser‹ sein könnte als die ›eigentliche‹ Bezeichnung.

Das moderne Konstrukt der ›Substitutionstheorie‹ lokalisiert seinerseits den Prozess der Metaphernproduktion ausschließlich auf der Wortebene. So beschreibt Max Black die diese Theorie definierende Operation durch den Vorgang, »daß ein metaphorischer Ausdruck anstelle eines äquivalenten wörtlichen Ausdrucks gebraucht [wird]«.[137] Im obenstehenden Modell ist aber die Operation der ›Ersetzung‹, die das *proprium* und dessen Bedeutung fokussiert (vgl. Abbildung 3.2), ganz sekundär im Verhältnis zu der das übertragene Wort und den gemeinten Begriff fokussierenden Operation der ›Übertragung‹.

Die Interpretation des klassischen Metaphernmodells als eines Modells der ›Substitution‹ geht von der falschen Auffassung aus, dass das substanzontologische Sprachdenken mit einem naiven Sprachrealismus, nach dem jeder Begriff mit jeweils einem Wort gekoppelt sei, gleichgesetzt werden könnte. Wie § 3.2 zeigte, kann in diesem Denken jedoch nur die Auffassung der Relation Ding–Begriff, nicht aber die der Relation Begriff–Wort als ›realistisch‹, d. h. als *naturaliter* gegeben, charakterisiert werden. Vielmehr werden die Wörter kreativ benutzt, um bestimmte Unterschiede in der Welt zu bezeichnen und dadurch kenntlich zu machen.

[137] Black 1954 [1996], S. 61.

Dies kann durch ein einfaches Beispiel, das Aristoteles selbst bespricht, um den Lerneffekt der Metapher zu erläutern, veranschaulicht werden. In diesem Beispiel bezieht sich Aristoteles implizit auf eine Stelle der *Odyssee*, in der das Alter metaphorisch *Stoppel* genannt wird.[138] Um diese Metapher zu verstehen, muss man den Begriff [STOPPEL] als Art einer Gattung des Abgeblühten, und als in dieser Hinsicht dem Begriff [ALTER] ähnlich, konzipieren. Im Verstehensprozess wird also auch [ALTER] derselben Gattung des Abgeblühten untergeordnet.[139]

Wie man leicht erkennt, ist dies aber nicht die einzig mögliche oder gar gewöhnliche Weise, in der diese Begriffe definiert werden können, sondern profiliert wird vielmehr eine Eigenschaft, auf die der Produzent der Aussage im spezifischen Zusammenhang aufmerksam machen will.[140] Am Ende der Bedeutungssuche kann der Rezipient – so Aristoteles – deshalb etwas Neues finden, was er mit den aktuellen Begriffen früher nicht verknüpfte.

Das begriffshierarchische Analysemodell des Aristoteles darf also nicht so aufgefasst werden, als ob es jedes Wort in eine rigide Struktur, in der ihm jeweils eine Definition zugeschrieben würde, einstufte. Vielmehr ist vom jeweiligen sprachlichen Kontext, d. h. von Verwendung und Intension abhängig, welche der Unterschiede, die einen Begriff wie unterschwellige Zweige der *arbor porphyriana* umgeben, profiliert werden. Denn die Aufgabe des aristotelischen Metaphernmodells ist nicht die logische Definition der Wörter; eher zielt es darauf, die in der Bedeutungskonstruktion der Alltagssprache relevanten Prädikabilien zu erkennen und zu klassifizieren.[141] Ronald Langackers kognitionslinguistisches Modell der strukturierten aber verwendungsorientierten Domänenmatrix kommt – wie ich später zeigen werde – diesen Ideen erstaunlich nahe.[142]

Die substitutionstheoretische Beschreibung derselben Metapher als ›Substitution‹ des metaphorisch gebrauchten Wortes *Stoppel* (M) durch das *tertium comparationis* ›abgeblüht‹ (C) als buchstäblich gemeintes *verbum proprium* (L) greift im Vergleich mit dem aristotelischen Modell deutlich zu kurz. Denn [ABGEBLÜHT] bedeutet ja, wie man leicht sieht, nicht dasselbe, wenn es von der Art [ALTER] als wenn es von der Art [STOPPEL] gesagt wird; das Wort *abgeblüht* liefert m. a. W. nicht die Paraphrase der Metapher, sondern bezeich-

---

[138] Homer, *Odyssee* 14.213–15: »[...] nun aber ist alles [das Leben des Jünglings] dahingegangen, doch erkennst du es gleichwohl, denke ich, wenn du auch nur die Stoppel siehst [...]«.

[139] *Rhetorica*, S. 298.21 f. (1410.b.15): *quando enim dixit senectutem calamum, decit disciplinam et notitiam per genus; ambo enim florem perdiderunt* (*ambo* [...] *perdiderunt*] vgl. *Translatio anonyma sive vetus*, S. 139.12: *utraque enim deflorantem*).

[140] Vgl. auch *Poetica*, *tr.* Schmitt, S. 637.

[141] Vgl. *Poetica*, *tr.* Schmitt, S. 631.

[142] Siehe § 4.2.

net lediglich die zu übertragende Eigenschaft. Anders ausgedrückt: [ABGEBLÜHT] ist hier kein *verbum proprium*, sondern nur ein neues *verbum alienum*, das immer noch der Paraphrase bedürftig ist und zu dem etwas hinzukommt.

Während Aristoteles im Beispiel *aere animam hauriens*[143] das Verb *seco* als das die Metapher paraphrasierende *verbum proprium* identifiziert, lässt er in der Stoppel-Metapher das *proprium* also unausgesprochen, wahrscheinlich weil es auf Griechisch einfach kein Wort gab, das die gemeinte Eigenschaft buchstäblich bezeichnen konnte. In dieser Funktion, das Unbenannte benennen zu können, muss eine der bemerkenswertesten Leistungen der Metapher gesehen werden. Dass Aristoteles den wesentlichen ›Lerneffekt‹ der Metapher mit der unerwarteten Erkenntnis veranschaulicht, dass auch im Alter eine Art des ›Abgeblühten‹ herrscht, zeigt, dass diese Einschätzung schon in der ersten formulierten Metapherntheorie geteilt wurde.[144]

Etwas Ähnliches macht später auch Cicero zum Thema, wenn er die Metapherninterpretation als eine intellektuelle Leistung beschreibt, deren Genuss darin liegt, dass der Geist in eine unerwartete Richtung geführt wird und trotzdem ans Ziel gelangt – d. h. das Ähnliche im Unähnlichen findet.[145] Einen besonderen Genuss der übertragenen Rede sieht er in ihrer Fähigkeit, die Sinne – und vor allem die Augen – anzusprechen:

---

[143] Metapherntyp (3), § 3.3.1.

[144] Die kognitive Funktion der Metapher, dass durch die Entdeckung des Ähnlichen im Unähnlichen, des Bekannten im Unbekannten, neue Zusammenhänge erfahren werden, hebt Aristoteles mehrmals hervor. Wegen dieser Funktion sei die Interpretation von Metaphern der logischen Schlussfolgerung der Philosophie verwandt; wie der Ausdeuter der Metapher, so habe nämlich auch der Philosoph die Aufgabe, in weit auseinander liegenden Dingen das Ähnliche zu erkennen (vgl. *Rhetorica*, S. 302.3–5 [1412.a.10–15]). Dank dieser Eigenschaft habe die Metapher auch etwas mit dem Rätsel gemeinsam, denn in beiden beruhe das Geistreiche auf einer Täuschung, auf einem Gefühl, dass man durch die Aussage zu einer neuen, unerwarteten oder der Erwartung sogar entgegengesetzten Erkenntnis gekommen sei, so dass die Seele zu sich selbst zu sagen scheine: *»sicut verum, ego autem peccavi«* (»Wie wahr, aber ich irrte mich!«; S. 302.11–14 [1412.a.20]). Dies ist auch der Grund dafür, dass die Metapher weder sonderbar (*alienam*) noch oberflächlich (*superficialiter*) (bzw. offenkundig, *manifestis*, S. 302.3 [1412.a.10]) sein dürfe, denn im ersten Fall werde es schwierig, sie zu begreifen bzw. die gemeinte Ähnlichkeit zu erkennen (*difficile enim conspicere*) und im letzteren Fall bewirke sie nicht, dass der Rezipient etwas Neues erfährt (S. 299.12 f. [1410.b.30–35]; der letztgenannte Schluss wird im griechischen Text ausdrücklich gezogen; in Wilhelms Übersetzung kann er aus dem Zusammenhang, in dem es um die bewirkte *doctrina* oder den Lernerfolg geht, gefolgert werden).

[145] *De oratore*, III.40.160. So noch Galfrids *Poetria nova* (um 1210), *v.* 802–4: *Talis transsumptio verbi | Est tibi pro speculo: quia te specularis in illo | Et proprias cognoscis oves in rure alieno* (›Eine derartige Übertragung der Wörter ist dir wie ein Spiegel, denn du siehst dich in ihm und erkennst deine eigenen Schafe auf einer fremden Wiese‹).

Nam et odor urbanitatis et mollitudo humanitatis et murmur maris et dulcitudo orationis sunt ducta a ceteris sensibus; illa vero oculorum multo acriora, quae paene ponunt in conspectu animi, quae cernere et videre non possumus.[146]

Von Cicero wird also die Metapher mit einem kognitiven Mehrwert verbunden, der z. T. in dem liegt, was im oben zitierten Textstück treffend als ein Führen des Abwesenden ›vor unser geistiges Auge‹ (*ponere in conspectu animi*) benannt wird: Mithilfe von Wörtern aus dem Bereich der mit der äußeren Welt interagierenden Sinne bekommen wir mit den ›Augen des Geistes‹ das vorher Unsichtbare zu sehen bzw. das Unreflektierte zu erkennen. Die hierdurch produzierte Bedeutung ließe sich mit ›eigentlichen Wörtern‹ (*propriis verbis*) nur weit umständlicher ausdrücken[147] – eine Einsicht, die mit einer Auffassung von der Metapher als bloßer Substitution schwer vereinbar erscheint.

An dieser Stelle scheint es angemessen, die Diskussion an ITR (3) – das Argument von der Metapher als Anomalie – anzuknüpfen. Nach den obenstehenden Überlegungen kann die Metapher nicht als ein bloßes Werkzeug des sprachlichen Schmucks gelten. Vielmehr diente sie auch nach der klassischen Theorie der Metapher wichtigen kommunikativen und erkenntnistheoretischen Funktionen; allerwenigstens wurde ihr das Vermögen zuerkannt, das zuvor Unbezeichnete oder mit ›normaler Sprache‹ schwer Ausdrückbare bekannt zu machen und zu kommunizieren. Wie ITR (1) und (2) richtet sich ITR (3) folglich nicht gegen die empirische vormoderne Theorie, sondern lediglich gegen die Substitutionstheorie der Metapher.

Ähnliches gilt auch für ITR (4), das interaktionstheoretische Argument gegen die Paraphrasierbarkeit der Metapher:

In einer naheliegenden Deutung der ursprünglichen Ausführungen Max Blacks[148] richtet sich das Argument gegen die Annahme der Substitutionstheorie, dass die Metapher durch ein einzelnes *verbum proprium* – in der *metaphora in praesentia* das *tertium* – eindeutig ersetzbar wäre. Dass diese Annahme dem klassischen Analysemodell der Metapher zugeschrieben worden ist, wird darauf zurückzuführen sein, dass im klassischen Modell der ›bedeute-

---

[146] ›Denn der Geruch feiner Bildung, die Zartheit menschlichen Empfindens, das Murmeln des Meeres und die Süßigkeit der Rede sind von den übrigen Sinnen hergenommen; doch die Ausdrücke, welche den Gesichtssinn anregen, sind viel lebhafter; sie stellen fast vor unser geistiges Auge, was wir nicht wahrnehmen und sehen können‹; *De oratore*, III.40.161; *tr.* Nüßlein.

[147] *De oratore*, III.39.158.

[148] Ausdrücklich sagt Black, die Metapher ließe sich nicht »durch wörtliche Übersetzungen« ersetzen (1954 [1996], S. 78). Diese breite Formulierung stellt dem Wortlaut nach die Paraphrasierbarkeit von Metaphern überhaupt in Frage, was z. T. richtig, aber auch trivial ist – dazu weiter unten, wo das Argument auch nach dieser und noch nach einer dritten Deutung besprochen wird.

te‹ Begriff (*signatum*) den absolut zentralen Platz einnimmt und alles andere als ›Konnotationen‹ aufgefasst wird. So kann es in der *metaphora in praesentia* mit gewissem Recht den Anschein haben, als wäre nur das profilierte *tertium* von Bedeutung. Durch dieses ist die Metapher annähernd eindeutig und ohne Umständlichkeit paraphrasierbar, und der Kontrast zu dem von Black unterstellten semantisch reichen ›Implikationssystem‹ ist dann offenkundig. In der Literatur der vormodernen Metaphorentheorie wird demgemäß immer nach dem Gemeinten, nicht nach ›den‹ Gemeinten gefragt. Dies stimmt mit dem Sprachmodell[149] überein, nach dem ein Wort verwendet wird, um einen bestimmten Gegenstand oder eine Eigenschaft zu bezeichnen und zu kommunizieren. Wenn so Achilles ein ›Löwe‹ genannt wird, wird nicht der ganze Held, sondern nur sein Mut – die im Zusammenhang relevante zu kommunizierende Eigenschaft – löwenartig konfiguriert.

Allerdings muss das *tertium* – hier [MUT] –, wie oben gezeigt wurde, als eine Verkürzung des Analysemodells verstanden werden, die *inopia causa* für das irgendwie semantisch reichere oder anders gewichtete *signatum* steht.[150] Das angegebene *tertium* ließe sich auch weiter spezifizieren, aber nur auf Kosten einer gewissen Umständlichkeit, die sozusagen das subjektive Element der Metaphernrezeption – das unmittelbare kognitive Greifbarwerden des Gemeinten – ausblendet.

Etwas von diesem Problem hat Black mit der Behauptung getroffen, dass die Metapher nicht »ohne Verlust an kognitivem Gehalt [*cognitive content*]« paraphrasierbar sei.[151] Worin dieser ›kognitive Gehalt‹ bestehe, geht aus den Ausführungen Blacks erst allmählich hervor. Black gibt zuerst zu, dass eine Paraphrase »[b]is zu einem gewissen Punkt« gelingen kann. »Doch die Reihe wörtlicher Aussagen, die man so erhält, besitzt nicht dieselbe mitteilende und aufklärende Kraft wie das Original«. Denn die Paraphrase könne die semantischen Eigenschaften nur auflisten, nicht aber nach ihrem Gewicht abstufen.[152]

Dieses Argument gilt jedoch nicht nur der Paraphrase von Metaphern, sondern der Paraphrase jedes sprachlichen Ausdrucks. Die Wörter, die wir

---

[149] Vgl. § 3.2.2.

[150] Auf diese Folgerung zielt auch die von Nieraad mit Hinweis auf Todorov gemachte Unterscheidung zwischen der metasprachlichen Operation des Metaphorentheoretikers und der metaphorischen Operation des Metaphernverwenders. Die »metasprachliche Operation« ist die Paraphrase einer nicht-lexikalisierten Bedeutung *x* des Ausdrucks M mit der lexikalisierten Bedeutung des Ausdrucks L. Wenn diese Operation mit der metaphorischen Operation identisch wäre, hätte aber der Metaphernproduzent – so Nieraad – keinen Grund, nicht einfach das Wort L zu verwenden. Vgl. Nieraad 1977, S. 13 f.

[151] Black 1954 [1996], S. 78. Der Kursivsatz wurde im Verhältnis zum Original von mir verändert. Die Hakenparenthesen stammen vom Hg.

[152] Black 1954 [1996], S. 78 f.

verwenden, verwenden wir ja nämlich in der Regel gerade deshalb, weil ihr Inhalt nicht durch einfache 1 : 1-Übersetzungen mit anderen Wörtern ersetzbar ist. Die Schwierigkeit, genau denselben Inhalt mit anderen Wörtern zu treffen, betrifft somit nicht nur (wenn auch, weil es hier häufig um okkasionelle Verwendungen geht, in höherem Grad) die Metapher; dass auch die Paraphrase der Metapher nicht den gleichen Effekt haben kann wie das einzelne, denselben Inhalt unmittelbar vermittelnde Wort, versteht sich dann von selbst, und es kann auch nicht der Zweck der Paraphrase sein, diesen Effekt zu haben, sondern nur, den entsprechenden Inhalt erklärend zu vermitteln. Wenn dem so ist, muss die Metapher, wie jeder sprachliche Ausdruck, in ihrer jeweiligen kontextuellen Aktualisierung prinzipiell – aber prinzipiell immer nur annäherungsweise – paraphrasierbar sein.

So verstanden fällt das Paraphrasierbarkeitsargument letztlich mit dem Argument der Substituierbarkeit des metaphorischen Wortes zusammen. Dieses Argument ist jedoch nur als Einwand gegen ein (empirisch nicht belegbares) Metaphernmodell, in dem die definierende Operation der Metapher die ›Ersetzung‹ eines Wortes durch ein anderes sei, nicht aber als Argument gegen das klassische Modell gültig.

Freilich kann das Argument auch anders gedeutet werden, nämlich in dem Sinn, dass die Metapher mehr als andere Mittel des sprachlichen Ausdrucks ›mehrdeutig‹ sei. Nach diesem Verständnis liegt das Problem nicht in der Schwierigkeit, das *tertium* mittels einer Paraphrase effektvoll und eindeutig zu definieren, sondern darin, dass es überhaupt kein *tertium*, nur eine Reihe subjektiv projizierbarer Eigenschafen gibt. Mit diesem Argument, das besser als das Argument gegen die ›Eindeutigkeit der Metapher‹ (ITR (5)) rubriziert werden kann, wird aber eine wirkliche Differenz zwischen Vormoderne und Moderne sichtbar. Um diese Differenz fassbar machen zu können, wende ich mich im folgenden Abschnitt der neuzeitlichen Entwicklung der Metaphernrezeption zu.

■ Zusammenfassung

Aufgabe des vorhergehenden Abschnitts war es, die ›klassische Theorie der Metapher‹ anhand der relevanten Quellen kritisch zu beschreiben. Von der objektsprachlichen Ebene wurde das Konzept ›Übertragung‹ als Kernbegriff zur Kennzeichnung der nach der obigen Darlegung im klassischen Modell zentralen Operation geholt. Diese Operation ersetzt die Operation der ›Substitution‹, die die begriffliche Bedeutungskonstruktion der klassischen Metaphorntheorie nicht adäquat beschreiben kann.

Die interaktionstheoretische Kritik gegen die klassische Theorie als auf das Wort beschränkt, richtet sich gegen ein Modell der Substitution, trifft aber

nicht das eher auf Begriffsebene arbeitende Modell der Übertragung (ITR (2)). In diesem Modell – im Unterschied zum Modell der Substitution – ist die Metapher nicht bloß ein ›Schmuck‹, sondern erfüllt wichtige kognitive und semantische Funktionen wie das ›Vor-Augen-Führen‹ und die Bezeichnung des vorher Unbenannten (ITR (3)). Schließlich ist weder die Metapher im klassischen Modell durch ein einzelnes *verbum proprium* eindeutig und erschöpfend paraphrasierbar noch die Metapher im interaktionstheoretischen Modell unparaphrasierbar (ITR (4)); eher ist die Paraphrase jedes sprachlichen Ausdrucks prinzipiell möglich aber prinzipiell auch immer unzureichend.

Die Darstellung hat folglich gezeigt, dass die Interaktionstheorie nicht in einem derart schroffen Gegensatzverhältnis zur klassischen Theorie steht, wie im Narrativ der historischen Zäsur dieser Theorien behauptet wird. Trotzdem wird man nur unter bestimmten Bedingungen sagen können, dass der Bruch »weitgehend fiktiv« ist.[153] Die ›Fiktion‹ – das Narrativ – ist nämlich, daran halte ich fest, von einem ontologischen Paradigmenwechsel abhängig und kann als eine Antwort auf wesentliche Veränderungen in der Geschichte der Metaphorik gesehen werden. Diese Auffassung soll unten näher begründet werden.

3.4. Aufbruch zur Moderne

Die vorhergehenden Abschnitte haben gezeigt, dass das Narrativ eines metaphorologischen Bruches zwischen einer vormodernen Substitutionstheorie und einer diese ersetzenden Interaktionstheorie der Metapher auf einer irreleitenden Reduktion der klassischen Metaphertheorie und des antiken und mittelalterlichen Sprachdenkens beruht. Ich meine eher, dass viele der Einsichten, die angeblich erst mit der Interaktionstheorie gewonnen wurden, schon in der klassischen Theorie beachtet wurden. In dieser Hinsicht wird bezüglich der grundlegenden Funktionsweise der Metapher Kontinuität behauptet; die Metapher wurde immer als die in einem neuen Bedeutungsprodukt resultierende okkasionelle Verwendungsweise eines Wortes gesehen.

Mit den Veränderungen, die das Denken über Sprache und Welt mit der allmählichen Auflösung der Substanzontologie in der Neuzeit erfuhr, haben sich aber auch die Erwartungen auf dieses Bedeutungsprodukt geändert. Diesen Erwartungen bei der Rezeption entspricht eine spezifisch ›moderne‹ Produktionsästhetik der Metapher. Die Interaktionstheorie der Metapher kann als eine Reaktion auf diese Ästhetik gedeutet werden. Damit hat aber die interaktionstheoretische Forschung der Metapher Qualitäten zugeschrieben und

[153] Birus/Fuchs 1988, S. 159.

z. T. in das Analysemodell eingebaut, die nicht unbedingt der vormodernen Metapher zukommen. Dies betrifft v. a. die Argumente gegen die Eindeutigkeit der Metapher (§ 3.4.1; vgl. ITR (5)) und die Ähnlichkeitsthese (§ 3.4.2; vgl. ITR (6)).

3.4.1. Die mehrdeutige Metapher

Im interaktionstheoretischen Analysemodell der Metapher wird ein ganzes System von ›assoziierten Gemeinplätzen‹ mit dem metaphorischen Wort verbunden, das auf den thematischen Begriff ›projiziert‹ werden soll.[154] Wenn die von Max Black mit dem Beispielsatz *Der Mensch ist ein Wolf* geführte Diskussion[155] auf das klassische Beispiel der Löwenmetapher angewandt wird, heißt das, dass ›mutig‹ nur eine unter vielen möglichen Paraphrasen wäre: »Wenn der Mensch ein Wolf ist, dann sucht er seine Beute unter anderen Lebewesen, ist er wild, hungrig, in ständigen Kampf verwickelt, ein Aasfresser und so fort.«[156] Die Metapher scheint aus dieser Perspektive also mehrdeutig zu sein, ja Mehrdeutigkeit erscheint sogar als ihr eigentliches Charakteristikum: Sie sei nicht auf éine Bedeutung reduzierbar, sondern ihre Leistung bestehe darin, dass sie vieles auf einmal sagen könne. In den Worten Gert Hübners: »Da der metaphorische Ausdruck die Identifikation des eigentlich Gemeinten zwar anleitet, aber nicht zwingend festlegt, gibt es für die Interaktionstheorie prinzipiell keine Eindeutigkeit für Metaphern.«[157]

In dieser Beschreibung erkennt man deutlich die Kennzeichnungen von Frauenlobs Dichtung in der modernen Forschung wieder, Stichwörter wie ›Ambivalenz‹ und ›Gleichzeitigkeit‹ der Bedeutungen sind leicht assoziierbar.[158] Indessen kann in Frage gestellt werden, ob diese Stichwörter wirklich ›der Metapher‹ inhärent oder vielmehr das Ergebnis eines historisch spezifischen Auslegungsverfahrens sind.

Nicht bestritten werden soll die Tatsache, dass das Mittelalter die Mehrdeutigkeit in die hermeneutische Praktik miteinberechnete, und zwar nicht nur im trivialen Sinn, dass jedes Wort auch eine übertragene Bedeutung haben kann, sondern auch im sehr ›modernen‹, dass jeder Rezipient seine eigene Perspektive und sein enzyklopädisches Wissen mit in die hermeneutische Situation bringt und dass jede Auslegung daher ein subjektives Element enthält. So sieht sich Wilhelm von Conches († 1154) bemüßigt, den Lesern seines

[154] Vgl. § 3.1.2, mit Abbildung 3.3.
[155] Black 1954 [1996], S. 70–72.
[156] Black 1954 [1996], S. 71 f.
[157] Hübner 2004, S. 135.
[158] Vgl. § 1.4.

Kommentars zur *Consolatio* des Boethius zu sagen, sie sollten keinen Anstoß nehmen, wenn sie auch eine andere Interpretation des von ihm ausgelegten Orpheus-Mythos fänden, denn dass unterschiedliche Erwägungen oder Betrachtungsweisen (*considerationes*) auch unterschiedliche Interpretationen (*expositiones*) ergeben könnten, sei – vorausgesetzt, dass jede Auslegung von Widersprüchen frei sei – nur erfreulich.[159] Eine alternative Deutung einer dunklen Stelle sei nach Wilhelm also keineswegs problematisch, sie müsste nur in sich stimmig sein.

Darüber hinaus müsste die alternative Deutung auch ›wahr‹, d. h. in Übereinstimmung mit den Autoritäten und der christlichen Tradition sein.[160] Für diese Auffassung spricht sich Augustinus aus, der die Fähigkeit des göttlichen Wortes der Heiligen Schrift preist, mehrere Bedeutungen hervorzubringen, der aber gleichzeitig betont, dass jede Auslegung durch offenbare Tatsachen und eindeutige Textstellen gestützt werden müsse, bis entweder die Intention des Autors oder – wenn dies unmöglich sei – andere Wahrheiten entdeckt seien.[161] Ähnliche Aussagen gibt es auch für die profane Literatur.[162]

Paradox schlägt dieses Streben nach Einheitlichkeit in der hermeneutischen Praxis jedoch in sein Gegenteil um. Jens Pfeiffer hat die regelrechte ›Kommentierungswut‹ des Mittelalters z. T. auf die beabsichtigte Funktion des Kommentars, den Textsinn für jede neue hermeneutische Situation abzusichern, zurückgeführt. Da die Situationen sich ständig abwechseln, bringe dieses Auslegungsverfahren nämlich ein »subversives Element« ins Spiel, »das den Anspruch, die Suche nach Sinn ein für allemal stillzustellen, konterkariert«.[163] Dass der hermeneutische Prozess der semiotischen Zuordnung von einem

---

[159] [...] *si aliquis legens Fulgentium aliter hanc fabulam exponi videat, idcirco hanc nostram non vituperet, quia de eadem re secundum diversam considerationem diverse inveniuntur expositiones. Sed non est curandum de diversitate expositionum, immo gaudendum, sed de contrarietate si in expositione esset*. Wilhelm von Conches, *Glosae super Boetium*, hier nach Jeauneau 1957, S. 47.

[160] Vgl. Brown 1998, S. 31–35.

[161] *Quamvis itaque divini sermonis obscuritas etiam ad hoc sit utilis, quod plures sententias veritatis parit et in lucem notitiae producit, dum alius eum sic, alius sic intellegit – ita tamen ut quod in obscuro loco intellegitur, vel adtestatione rerum manifestarum vel aliis locis minime dubiis asseratur; sive, cum multa tractantur, ad id quoque perveniatur quod sensit ille qui scripsit, sive id lateat, sed ex occasione tractandae profundae obscuritatis alia quaedam vera dicantur* [...]. Augustinus, *De civitate Dei*, *lib*. XI, XIX (*Loeb* 413, S. 496).

[162] Darauf weisen ausdrücklich Ziolkowski (1993) und Rider (2013) hin. Auf die einzig wahre, christlich fundierte Bedeutung des Textes zielt wohl auch Marie de France im »Prolog« ihrer *Lais*, als sie (sich auf Priscian berufend) von den antiken Dichtern sagt, dass diese ihre Texte ›ziemlich dunkel‹ (*assez oscurement*) schrieben, damit spätere Rezipienten die Worte glossieren und diesen ›ein Mehr an Sinn‹ hinzugeben könnten (*que peüssent gloser la letre | e de lur sen le surplus metre*; *v*. 15 f.). So sollten auch die künftigen Rezipienten der *Lais* den christlichen Kern der Bedeutung ausloten. Spitzer 1959, S. 10 f. Die Stelle ist aber bekanntlich selbst mehrdeutig.

[163] Vgl. Pfeiffer 2009, bes. S. 13–18, das Zitat S. 17.

›transzendentalen Signifikat‹ ausgeht, das selbst diesem Prozess entzogen ist,[164] verhindert also nicht, dass die Auslegungspraxis sich in agonaler Vielfalt entwickelt. Der im Mittelalter verbreitete Vergleich des Buchstabens mit einer Prostituierten, die sich bald diesem, bald jenem darbietet,[165] zeigt, dass der mittelalterliche Mensch sich dieser Sachlage selbst bewusst war.

In jeder Anwendung musste die Bedeutung des ›Buchstabens‹ allerdings objektiv untermauert, befestigt, begründet werden – eine Praxis, die die Vorstellung von der zugrunde liegenden Ordnung, an der das ›subversive Element‹ somit nicht sichtbar zu rütteln vermag, reziprok legitimiert. Im Vergleich mit Blacks Modell, in dem alle möglichen (Be)deutungen gleichzeitig ›gelten‹, ist dieser Diskurs auffallend regulativ. Vielleicht lässt er schon ahnen, dass hinter der vertrauten Oberfläche des Mehrdeutigkeitsdiskurses des Mittelalters eine Fremdheit liegt, in der die Differenz zur Moderne weilt.

Die Differenz lässt sich auf einen Umbruch des ontologischen Diskurses zurückführen und durch diesen veranschaulichen.

Mit dem allmählichen Untergang der Substanzontologie in der Neuzeit und dem Übergang zur Moderne haben tiefgreifende Veränderungen im menschlichen Denken stattgefunden, die die früher[166] geschilderten Auffassungen zum Verhältnis zwischen Sprache und Wirklichkeit, die nicht zuletzt die scholastische Philosophie so lange beherrschten, schließlich umgestürzt haben.

Dieser Umbruch ist öfter, unter jeweils verschiedenen Blickpunkten, geschildert worden, so z. B. in Heinrich Rombachs groß angelegter Untersuchung zur paradigmatischen Ersetzung der Substanzontologie durch eine Ontologie des ›Systems‹ in der Neuzeit und eine der lebendigen ›Struktur‹ in der Moderne.[167] Mit einem besonderen Hinblick auf die Entwicklung der Meta-

---

[164] Vgl. Derrida 1972 [1990]. Pfeiffer (2009) erwähnt das Konzept des ›transzendentalen Signifikats‹ in einem Zitat von J. Hörisch (S. 13), lässt aber die Instrumentaliserbarkeit des Begriffes dahingestellt sein (S. 14). Wenigstens als emischer Metabegriff soll er sich aber auf das Mittelalter beziehen lassen, d. h. als Bezeichnung für die etische Vorstellung von der Konstanz des Systems.

[165] So z. B. bei Adelard von Bath. Siehe Bezner 2005, S. 400 f., mit weiteren Belegen, und vgl. Pfeiffer 2009, S. 16.

[166] Vgl. § 3.2.

[167] Rombach 1965–1966. Die ›Wende‹ sieht Rombach in Denkern wie Nikolaus Kopernikus († 1543), Giordano Bruno († 1600) und Johannes Kepler († 1630) verkörpert. Zum Beispiel habe Kopernikus die Vollkommenheit der Sterne nicht mehr von ihrer Substanz, sondern von ihrer Konstellation hergeleitet, d. h. von ihrer Anordnung (Relation) im Verhältnis zueinander. Auch der moderne Strukturgedanke habe aber frühe Anfänge, u. a. in der deutschen Mystik und bei Cusanus.

phorik ist Christian Strub der Umwandlung nachgegangen.[168] Freilich charakterisiert Strub die vormoderne Metaphorentheorie als eine »Ähnlichkeitstheorie«, d. h. ganz im Sinne der häufig kritisierten Vorstellung von der Metapher als eines ›verkürzten Vergleichs‹. Diese Einschätzung mag, wie ich oben gezeigt habe, etwas zu kurz greifen.[169] Strubs ideengeschichtlich orientierte Analyse der veränderten Sicht auf die kreative Kraft der Sprache in der Neuzeit und deren Folgen für die Einschätzung der modernen Metapher kann aber ungeachtet dieser Diskrepanz in Bezug auf die vormoderne Metaphorik hier aufgegriffen werden.

Für Strub wird ein früher Einschnitt im älteren Denken durch den »ersten modernen Denker«,[170] Cusanus († 1464), markiert, der die Sprache nicht wie in der Substanzontologie in direktem Bezug auf die Schöpfung Gottes, sondern als auf sich selbst bezogenes, d. h. ›innerweltliches‹ Phänomen bestimmte.[171] Durch Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹ wurde der schon hier keimende Gedanke, dass der menschliche Zugang zu den Dingen nicht unmittelbar – wie im Abbildvorstellung des substanzontologischen Denkens –, sondern nur mittelbar durch die Sprache gegeben ist, endgültig eingelöst. Da schon die von Kant postulierten ›reinen Formen‹ des Denkens sprachlich vermittelt sind, war damit der Weg hin zur Vorstellung geöffnet, dass es eine vorsprachliche Wahrheit, die mit der Sprache objektiv beschreibbar wäre, nicht geben könne (so Hamann).[172]

Dieses neue Denken kann mit der in § 3.2 geschilderten Substanzontologie und dem damit verbundenen Sprachdenken fruchtbar kontrastiert werden.

Während in der Substanzontologie die Begriffe in einer unmittelbaren Beziehung zum ewigen Sein und zum Wesen der Dinge standen, sind im postsubstanzontologischen (›funktionenontologischen‹,[173] ›nachanalogischen‹[174]) Denken der Mensch und seine sprachlich verfasste Welt von der Welt der

---

[168] Strub 1991. Strub stützt sich an mehreren wichtigen Stellen auf Köller (1975), der seinerseits wiederum stark von Rombach abhängig ist.

[169] Wie Debatin (1995, S. 24, A. 44) bemerkt, verliert die Metapher in der von Strub als »konsistent« dargelegten Vergleichstheorie »zugleich das, was sie schon bei Aristoteles auszeichnet: ihre über den bloßen Schmuck hinausgehende kognitive und kreative Kraft [...]«. Die Vergleichstheorie ist als Beschreibung der vormodernen Metaphernrezeption nicht defizitär, aber auch nicht ausreichend.

[170] So Cassirer in Bezug auf die Behandlung des Erkenntnisproblems in der Schrift *De docta ignorantia*, in der die Ungreifbarkeit des Absoluten und Unbedingten durch die – nach Cusanus – aristotelische Logik des Endlichen behauptet wurde. Cassirer 1927 [2013], S. 11–14, das Zitat S. 11.

[171] Strub 1991, S. 488.

[172] Strub 1991, S. 490.

[173] Rombach 1965–1966.

[174] Köller 1975.

Dinge, von der außersprachlichen Wirklichkeit, getrennt. Das Wesen der Begriffe, die Wahrheit, ist nicht mehr durch die Übereinstimmung mit einer stabilen, unbedingten Wirklichkeit (*adaequatio intellectus et rei*) abzusichern, sondern diese Wirklichkeit ist nur durch die menschlich bedingte Sprache überhaupt erreichbar.

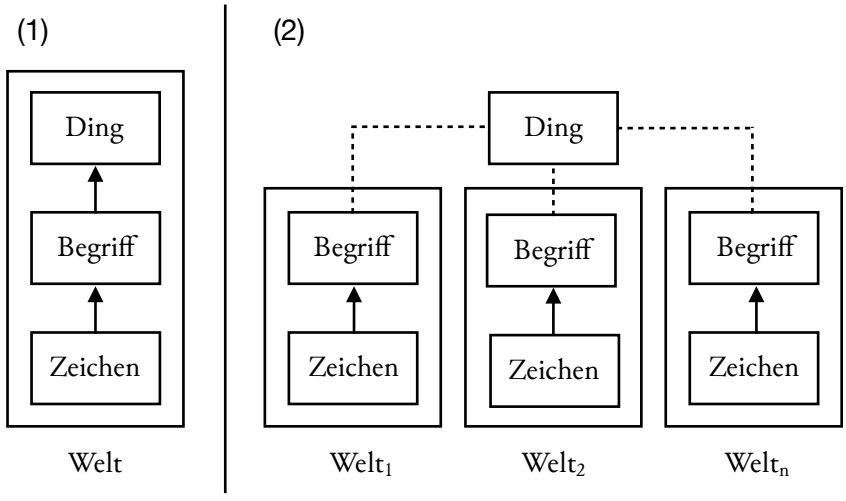


Abbildung 3.11. (1) Substanz- und (2) postsubstanzontologische Wirklichkeitsmodelle.

Im einen Fall gibt es nur éine Welt: die einst von Gott geschaffene, nur durch göttliches Eingreifen veränderbare Wirklichkeit. Im zweiten aber kann es, da die innersprachliche Welt bedingt und ohne letzten Grund ist, unendliche Welten geben, die sprachlich konstruiert sind und werden.

Dieser tiefgreifende Unterschied kann durch ein einfaches Modell verdeutlicht werden (Abbildung 3.11). In (1) wird die substanzontologische Wirklichkeit der einen Welt, in der die Relation zwischen Sprache und Dingen in einem ungebrochenen Verhältnis zueinander stehen, in (2) die neuzeitliche Wirklichkeit der unendlichen Welten dargestellt.

Die in dieser neuen hermeneutisch-ontologischen Situation entwickelte sprachskeptische Haltung kann exemplarisch durch die bekannte Passage bei Friedrich Nietzsche, in der zuerst jedem Wort,[175] schließlich auch der ganzen Sprache der Status einer Metapher zugeschrieben wird, demonstriert werden:

> Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen [...]:

[175] Was sei ein Wort? »Ein Nervenreiz, zuerst übertragen in ein Bild! Erste Metapher. Das Bild wird nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher.« Nietzsche 1873 [1966], S. 312.

> die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind [...].[176]

Die Sprache, auch die Begriffe, decken sich hier nicht mehr mit der Wirklichkeit, sondern bilden bestenfalls ein subjektives Modell der Wirklichkeit. Von diesem Horizont der Erkenntnis der welt- und wirklichkeitserzeugenden Kraft der Sprache aus kann die Metapher jetzt ›wiederentdeckt‹ werden – so schon in der Romantik, wo Goethe die Metapher dem Symbol, in dem das unaussprechbare Allgemeine im Einzelnen gegenwärtig werde, annähert,[177] sodann im Surrealismus, der die »kühne Metapher« zum Programmpunkt erhebt,[178] die gerade nicht die objektive Analogie sucht, sondern umgekehrt zwei möglichst weit entfernte Bereiche zusammenzwingt und so durch Forcierung der Ähnlichkeit unter gleichzeitiger Bewahrung der Differenz die Subjektivität des Vergleiches in den Blickpunkt rückt. In diesen Zusammenhang gehört auch die ›absolute Metapher‹, ein Konzept, das zuerst von Hugo Friedrich eingeführt wurde, um die negative Erfahrung begrifflich fassbar zu machen, dass die ›moderne Metapher‹ nicht mehr auf das auffallend Ähnliche, sondern vielmehr das Unähnliche abzielt.[179]

Das Interesse liegt hier nicht mehr darin, das Gemeinte zu finden (die Metapher zu ›enträtseln‹). Eher soll der Rezipient vor den unendlichen Möglichkeiten innehalten, in jeder angestellten Analogie etwas Ähnliches, aber jeweils gleich subjektiv Ähnliches, zu finden; er soll in der gewollten Ambivalenz bleiben, über die nicht in Eindeutigkeit einlösbare Mehrdeutigkeit reflektieren. Ein bekanntes Beispiel der resultierenden Produktionsästhetik ist »das zufällige Zusammentreffen einer Nähmaschine und eines Regenschirms auf einem Seziertisch« (Graf von Lautréamont).

Gerade diese Erwartungen an die Funktionsweise der Metapher finden sich in so mancher Formulierung der neueren Frauenlob-Forschung wieder.[180] Allerdings entsprechen sie einer dezidiert modernen Problematik. Die Meta-

---

[176] Nietzsche 1873 [1966], S. 314. Vgl. Strub 1991, S. 494, A. 50.

[177] Goethe 1833 [1907], Nr. 1113: »Die Symbolik verwandelt die Erscheinung in Idee, die Idee in ein Bild, und so, daß die Idee im Bild immer unendlich wirksam und unerreichbar bleibt und, selbst in allen Sprachen ausgesprochen, doch unaussprechlich bliebe.«

[178] Vgl. Weinrich 1980, Sp. 1184.

[179] Vgl. Nieraad 1977, S. 38. – Bekannter ist das Konzept der ›absoluten Metaphern‹ vielleicht in der Fassung Blumenbergs im Sinn von »›Übertragungen‹, die sich nicht ins Eigentliche, in die Logizität zurückholen lassen« (Blumenberg 1960 [1998], S. 10). Damit meint Blumenberg Metaphern als v. a. in der Wissenschaft verfestigte und dort seiner Meinung nach notwendige »Grundbestände« (im Unterschied zur Auffassung von ihnen als zu überholenden ›Restbeständen‹), die das nicht anders als metaphorisch Ausdrückbare zu versprachlichen versuchen.

[180] Vgl. § 1.4.

pher nimmt hier, mit der Formulierung Strubs, die neue Rolle eines die Kontingenz der sprachlichen Vermittelteit von Weltmodellen thematisierenden »reflexive[n] Sprachmoment[s]« ein (S. 495). Was sie reflektiert, ist die zentrale Grunderfahrung der Moderne, dass die Welt nicht ein Rätsel ist, das gelöst werden kann (so die alte Metaphorik), sondern »immer ein Rätsel bleibt, das höchstens durch eine radikal subjektive Neukonstruktion einer Privatwelt negiert« werden kann (S. 479).

In der alten Metaphorik hingegen ist die Ambivalenz nur eine Zwischenstufe, die es zu überschreiten gilt. Wenn sie – z. B. in der *aenigma* – produktionsästhetisch erzeugt wird, hat sie den Zweck, mithilfe der objektiven Konstanten der ewig gleichbleibenden Wirklichkeit durchdrungen zu werden. Dem modernen Begriff der Ambivalenz ist die ›Mehrdeutigkeit‹, die im oben erläuterten Mehrdeutigkeitsdiskurs des Mittelalters abgehandelt wurde, dagegen fremd: In diesem Diskurs repräsentiert Mehrdeutigkeit zunächst eine in eindeutige und hierarchisierbare Alternativen eingelöste, durchstoßene Ambivalenz, die nicht mehr ambivalent ist.

Erst in diesem Rahmen lässt sich eigentlich der Begriff *obscuritas* sinnvoll explizieren. In der historischen Zeit, wie Manfred Fuhrmann bemerkt, wurde das Wort nicht nur mit *nox* und *nubes*, sondern auch mit *lux* verbunden; es bedeutete nicht die absolute, schwarze Finsternis, sondern eher dämmerige Schattierungen: »[D]er Geist fühlt sich ein in den Dämmerschein, und stets bieten sich dem eindringenden Suchen hinlängliche Konturen dar.«[181] Die ontologisch fundierte Grundlage dieser Poetik der Dunkelheit ist nicht das Primat der Subjektivität, sondern die Vorstellung einer gemeinsamen, objektiv gegebenen und beschreibbaren Ordnung, in der die Konturen und Hinweise immer auf dasselbe verweisen.

Zwar liegen auch im klassischen Metaphernmodell die Bedeutungen, die in der modernen Interaktionstheorie als ›System assoziierter Gemeinplätze‹ repräsentiert werden, bereit, aber nur als potenzielle Bedeutungen, die mit einem Wort (bzw. Ding) verknüpft sind. In der kontextuellen Aktualisierung der Metapher bzw. in einer spezifischen Interpretation wird aber die Mehrzahl dieser Bedeutungen unterdrückt; selegiert wird das *tertium comparationis*. In alternativen Interpretationen können andere *tertia* selegiert werden; diese entsprechen allerdings unterschiedlichen ›Erwägungen‹, wie es Wilhelm von Conches ausdrückte, die wiederum ›objektiv‹ zum Ziel führen können.

In Bezug auf diese Rezeptionsweise bedeutet die Interaktionstheorie Blacks ein Defizit. Ihr fehlen die notwendigen Selektionsregeln, die die praktische Selektion der Merkmale hätte erklären können. In Bezug auf die moderne

[181] Fuhrmann 1966, S. 50.

Metaphorik lässt sich aber die Tatsache, dass diese Regeln fehlen, diagnostisch als Antwort auf ein spezifisch modernes Auslegungsverfahren – auf das Innehalten in der Ambivalenz – verstehen.[182]

Das Fazit lautet, dass die weitgehende Ähnlichkeit der Metaphernmodelle der Vormoderne und der Moderne folglich nicht bedeutet, dass das praktische Auslegungsverfahren in beiden Epochen gleich aussah. Vielmehr muss die hermeneutische Differenz, die ich früher mit Gadamer als den spannungsvollen Ort zwischen Fremdheit und Vertrautheit der Überlieferung definierte,[183] auch im Analysemodell der Metapher ›bewahrt‹ werden. Methodisch darf aber eine spezifisch moderne ›Mehrdeutigkeit‹ dann nicht im Modell eingebaut sein. Ein Modell, das dem Auslegungsverfahren der mittelalterlichen Hermeneutik entsprechen will, muss vielmehr offen sein, die Determinationssignale des Textes einzuverleiben, die die eine oder auch die andere Deutung in Übereinstimmung mit dem dem modellhaften Rezipienten zugänglichen Weltwissen ermöglichen könnten.

3.4.2. Die wirklichkeitserzeugende Metapher

Der Germanist Gerhard Neumann schreibt in einer Untersuchung zur ›absoluten‹ Metapher bei den ausgemacht ›modernen‹ Dichtern Stéphane Mallarmé und Paul Celan:

> Celans Metaphern sind ›absolut‹; denn ihr uneigentliches Glied tritt allein in Erscheinung. Ihr Eigentlichkeitsbezug wird verschwiegen – wenn auch keineswegs getilgt. Sie unterscheiden sich von den ›absoluten‹ Metaphern mallarméscher Prägung dadurch, daß sie Wirklichkeit noch nicht besitzen, vielmehr diese als ein Besetzbares ansteuern [...].[184]

›Absolut‹ sind die Metaphern Celans nach der Meinung Neumanns allerdings nicht, weil sie Nichts bedeuten würden; eher erfahre bei diesen Metaphern der Begriff der ›Bedeutung‹ in seinem herkömmlichen Sinn eine »Komplizierung«: Der Dichter sehe sich immer auf die Sprache angewiesen, wolle aber gleichzeitig über die Grenzen der Sprache hinausdrängen.

---

[182] Durch einen sinnvollen Zufall wurde der klassische Aufsatz Blacks (1954) nur ein Jahr nach dem Aufsatz, in dem Gustav Bergmann (1953) den Begriff der ›linguistischen Wende‹ (*linguistic turn*) prägte, veröffentlicht. (Bergmann selbst führt die Wende auf Wittgensteins *Tractatus* von 1922 zurück.) Mit dem Begriff wollte Bergmann die Vorstellung von der Sprache als nicht hintergehbare Bedingung des Denkens einfangen und die Einsicht thematisieren, dass die Erfassung der Wirklichkeit nicht jenseits der Sprache führen kann, sondern mit einer Explizierung der Sprache zusammenfällt. Blacks Interaktionstheorie ist ein Kind dieser Wende.

[183] Siehe § 2.1.2.

[184] Neumann 1970, S. 215.

> Somit wäre die ›absolute‹ Metapher ein sprachliches Mittel zur Erfassung von ›etwas‹, das sprachlich nicht ausdrückbar ist. Sie wäre eine Form des ›Bedeutens‹, wobei das ›Bedeutete‹ im Dunkeln bleibt. Sie wäre ein Mittel der Erkenntnis, deren Gegenstand sich hartnäckig entzieht.[185]

Die moderne Metapher versucht, das noch nie Bezeichnete auszudrücken. Allein: diese Funktion der Metapher ist gar nicht so ›modern‹. Man sieht, dass die erste zitierte Passage noch im Bann der Vorstellung des substitutionstheoretischen Narrativs steht: das ›Eigentliche‹ werde bei Celan verschwiegen. Das ›Eigentliche‹ wird von der Metapher aber immer verschwiegen, so dass es erforderlich wird, in die Aussage Neumanns – sollte sie keine Plattitüde sein – etwas anderes einzulesen, nämlich die Erwartung, dass die Metapher immer etwas schon Bezeichnetes – das ›Substitut‹ – bedeuten würde. Wenn aber von der Substitutionstheorie abgesehen wird, hat die Metapher vielmehr immer gerade die Funktion gehabt, das vorher nicht Bezeichnete zu bezeichnen.

Das Standardbeispiel wäre die Katachrese. Allerdings kann behauptet werden, dass der Gegenstand der Katachrese sich nicht immer so »hartnäckig entzieht«, wie die Bedeutung der Celanschen Metaphern. Dieser Unterschied wäre freilich zunächst graduell. Indessen gibt es vormoderne Beispiele auch von ›hartnäckigen‹ Metaphern.

Das Standardbeispiel in diesem Fall sind Metaphern über Gott: Das, was außerhalb alles menschlichen Begriffsvermögens steht, ist nach mittelalterlicher Auffassung nicht mit ›eigentlichen‹ Begriffen der bekannten ›kreatürlichen‹ Welt fassbar; über Gott und die äußersten Dinge kann nur metaphorisch und annäherungsweise gesprochen werden. Wenn es um Gott geht, werden Formen des Bekannten gebraucht, um das Unbekannte, das ganz Andere zu bezeichnen; aus der Welt der Natur werden Sprachzeichen geschaffen, deren ›eigentlich‹ Bezeichnetes nie völlig erfassbar ist, Analogien, deren Analogon notwendig durch eine ›Ähnlichkeit bei noch größerer Unähnlichkeit‹ repräsentiert wird. In gewisser Hinsicht nimmt Gott in diesem System interessanterweise eine ähnliche Strukturstelle ein, wie die außersprachlichen Dinge in der Ontologie der Moderne.

Trotzdem wird in den neueren metaphorntheoretischen Publikationen häufig angenommen, dass die eben beschriebene Funktion der Metapher ein spezifisch ›modernes‹ Phänomen wäre. Während die Metaphern nach der vormodernen Metaphorntheorie vorher gegebene Ähnlichkeiten nur ›abbilden‹ würden, nehme die Interaktionstheorie an, dass die Metaphern »ihre Analogien erst stiften, ihre Korrespondenzen erst schaffen und somit demiurgische Werkzeuge sind«[186] (vgl. ITR (6)). So hat Christian Strub in einem Artikel

[185] Neumann 1970, S. 215.
[186] Weinrich 1963 [1996], S. 331.

von 1995 argumentiert, dass das substanzontologische Denken eine »Entdeckungswelt«, das neuzeitliche Denken dagegen eine »Erfindungswelt« impliziere.[187] In der ersteren könne die Metaphorik zwar Verborgenes in der Welt aufdecken, nicht aber wirklich Neues in sie bringen, während in der letzteren die Referenten einer Aussage nicht ›objektiv‹ vorhanden sein müssten, sondern als ganz neue Objekttypen konstruiert werden könnten.

Der hier relevanten Veränderung in der Geschichte des Denkens ist Hans Blumenberg im Bereich der Kunst, derer ja die Metapher gewissermaßen ein Teil ist, näher nachgegangen.[188] Blumenberg meint, dass das wirkende Können des Menschen – die *τέχνη*, und damit auch die Kunst – seit der Mimesis-Lehre des Aristoteles als Nachahmung der Natur verstanden wurde. Diese Vorstellung schließt zwar ein, dass das noch nicht Dawesende als das in der Natur als *natura naturata* Liegengelassene ins Sein gerufen werden kann, aber nur als Vollendung des generativen Prozesses der *natura naturans* durch das Aufnehmen der schon dawesenden Seinsmöglichkeit.[189] Erst als die Scholastik im 11. Jahrhundert die Begriffe ›Allmacht‹ und ›Unendlichkeit‹ miteinander verband, wurde nach Blumenberg die Vorstellung einer kontingenten Welt geboren (›Gott kann auch anders, weshalb gerade so?‹). Die ›Erfindung‹ entwickelt sich jetzt allmählich zum »signifikative[n] Akt« der Moderne (S. 57), in der der Mensch sich selbst und seine ›originäre Potenz‹ bestätigt. Die Kunst stellt neues Sein dar: »das Kunstwerk will nicht mehr nur etwas bedeuten, sondern es will etwas sein« (S. 93). Der Künstler – Dichter, Maler – wird zum Demiurgen, der durch seine Wörter und Bilder nicht nur Wirklichkeit rekonstruiert, sondern sie konstruiert – Henri Matisse: »Ein neues Bild ist ein einmaliges Ereignis, eine Geburt, die das Weltbild, wie es der Menschengeist erfaßt, um eine neue Form bereichert.«[190]

Das interaktionstheoretische Argument von der wirklichkeitserzeugenden Kraft der Metapher lässt sich entschieden in dieser Tradition verorten. Eine andere Frage ist freilich, ob diese Tradition allgemeine Geltung beanspruchen kann.

Die Behauptung, dass die moderne Metapher Ähnlichkeit ›schaffe‹, stößt unweigerlich auf das Problem, wie etwas aus nichts geschaffen werden könnte. Dieses Problem kann zu einem Gegenargument verschärft werden: Wenn ein

---

[187] Strub 1995, S. 118.

[188] Blumenberg 1957 [2012].

[189] Blumenberg 1957 [2012], S. 55; vgl. auch ders. 1960 [1998], S. 81. Die Kunst vermag also das verborgene ›Werdeziel‹, die Entelechie der Dinge zu vollbringen. Aber: »Möglich ist immer nur, was seiner *μορφή* nach schon wirklich ist: der Kosmos ist das All des Wirklichen und des Möglichen zugleich« (1957 [2012], S. 71). Seiendes kommt nur aus Seiendem; das Zeugende produziert immer wieder seine eigene Wesensform.

[190] Zitiert nach Blumenberg 1957 [2012], S. 57.

Subjekt, das unentrinnbar in die Sprache eingebunden ist, einen außersprachlichen Reiz zum ersten Mal benennen will, muss es den neuen Begriff irgendwo in die schon dawesende sprachliche Struktur eingliedern, denn nur im Verhältnis zu anderen sprachlichen Merkmalen ist ein Begriff überhaupt sinnvoll. Der neue Begriff wird somit nicht aus dem Nichts, sondern aus einer schon vorher existenten Struktur geschaffen; ohne diese vorexistente Struktur wäre es dem Rezipienten unmöglich, die Metapher überhaupt zu verstehen.[191]

Auch Blumenberg,[192] auch Strub[193] scheinen zu meinen, dass die ›Erfindungswelt‹ irgendwie eine Sackgasse war. Strub schreibt, dass seit Beginn der Moderne das Bewusstsein, dass wir über die sprachlichen Grenzen unserer Welt nicht hinaus können, immer deutlicher geworden sei; übrig bleibe nur das, was Wittgenstein das »Anrennen gegen die Grenze der Sprache« nennt. Nach diesem Verständnis kann auch die Metapher die Grenzen der Sprache nicht erweitern, sondern sie lediglich ›zeigen‹.

Erst aus dieser Sicht lässt sich der Unterschied zwischen der Konstruktion und der Rekonstruktion von Ähnlichkeit richtig bewerten. Er stellt sich als ein Problem der Perspektive dar: Wenn in der Vormoderne eine neue Ähnlichkeit sprachlich geschaffen wurde, würde man aus einer substanzontologischen Perspektive notwendig gemeint haben, sie sei als fehlendes Glied der immer gleichen Wirklichkeit ›entdeckt‹ worden. In der Moderne würde man gemeint haben, dieselbe Ähnlichkeit sei ›geschaffen‹ worden. Aus einer Metaperspektive ist aber die sprachliche Handlung in beiden Fällen identisch. Freilich ist diese metasprachliche Feststellung nur von einer konstruktivistischen Perspektive her möglich.

Die Ähnlichkeitsthese (ITR (6)) kann folglich als Reflex eines Selbstverständnisses der Moderne gesehen werden. Als solcher mag sie noch das Verfahren der Metaphernproduktion und -rezeption beeinflussen. In einer Zeit, die es als höchste Aufgabe sieht, ihre ›originäre Potenz‹ zu bestätigen, wird die Tendenz sein, ›kreative‹ Analogien zu produzieren und sie in der Rezeption zu suchen. Eine Epoche, die in der Abbildung und Vollendung der von Gott geschaffenen Natur das Ideal sah, würde die Ziele unterschiedlich setzen. Wie

---

[191] Vgl. Loewenberg 1978, S. 346: »For any metaphor, obvious or recondite, we want to say that speakers of the language who have the requisite background knowledge can understand it. [...] The possibility of speakers' understanding a novel metaphor does exist prior to any metaphorical utterance, and is a precondition of it«.

[192] Ganz am Ende seines Aufsatzes (1957 [2012], S. 93) lässt Blumenberg ahnen, dass trotz allem manches darauf hin deute, dass die Phase der »gewalttätigen Selbstbetonung [...] nur Übergang war«. Im bestürzten Wiedererkennen des Künstlers kündigt sich an, dass schließlich »nur e i n e Welt die Seinsmöglichkeiten gültig realisiert und daß der Weg in die Unendlichkeit des Möglichen nur die Ausflucht aus der Unfreiheit der Mimesis war«.

[193] Strub 1995, S. 123 f.

in Bezug auf die Mehrdeutigkeit der Metapher dürfte hier eine Differenz zwischen der vormodernen und der modernen Metaphorik vorliegen, aber auch hier betrifft sie nicht die Metaphernmodelle, sondern lediglich das Auslegungsverfahren.

3.5. Zusammenfassung

In § 3.1 wurde ein verbreitetes Narrativ präsentiert, nach dem eine defizitäre, auf einem naiven Sprachrealismus fußende Substitutionstheorie der Metapher Mitte des 20. Jahrhunderts von einer objektiv gültigen Interaktionstheorie ersetzt worden sei. In § 3.2 wurde aber gezeigt, dass im substanzontologischen Denken der Vormoderne kein solcher Sprachrealismus, wie in diesem Narrativ vorgestellt wird, vorherrschend war, und in § 3.3 wurde dargelegt, dass auch die Substitutionstheorie eine Reduktion der vormodernen Betrachtungsweise ist. In Wirklichkeit sind viele der Züge, die in der interaktionstheoretischen Forschung als Kriterien der Differenz zur Vormoderne aufgearbeitet wurden (vgl. ITR (1)–(6), § 3.1.2), schon in der vormodernen Literatur geläufig.

(1) Das ›topo-logische‹ Sprachmodell: Die vormoderne bzw. klassische Metaphorentheorie war nicht nach einem starren sprachrealistischen Modell geordnet, nach dem ein Wort jeweils einem Begriff entsprach. Vielmehr konnten Wörter kreativ benutzt werden, um bestimmte Unterschiede in der Welt zu kommunizieren.
(2) Die Metapher als Wort: Die Metapher funktioniert nach dem klassischen Modell nicht als einzelnes Wort, vielmehr wird ihre Bedeutung immer im Kontext der metaphorischen Aussage bestimmt.
(3) Die Metapher als Anomalie: Die Metapher ist auch nach dem klassischen Modell kein bloßer sprachlicher ›Schmuck‹, sondern vermag das bisher Unbenannte oder mit ›normaler‹ Rede nicht genau Benennbare zu bezeichnen.
(4) Die Substituierbarkeit der Metapher: Daher ist die Metapher auch nach dem klassischen Modell nicht durch ein einzelnes, schon früher existentes *tertium* ersetzbar. Wesentlich war nicht die ›Substitution‹ von Wörtern, sondern vielmehr ihre ›Übertragung‹ in neue Verwendungsbereiche.
(5) Die Eindeutigkeit der Metapher: Auch nach dem klassischen Modell ist die Metapher prinzipiell mehrdeutig, nicht aber ›ambivalent‹. Eher hat jede Interpretation zum Ziel, die Dunkelheit der übertragenen Rede zu durchdringen.

(6) Die Ähnlichkeitsthese: Auch die vormoderne Metapher kann Ähnlichkeit ›konstruieren‹, was innerhalb des substanzontologischen Denkens jedoch als ein ›Entdecken‹ des Ähnlichen konzipiert wird.

ITR (1)–(6) sind daher keine gültigen Argumente gegen die klassische Theorie der Metapher, sondern lediglich gegen die Substitutionstheorie der Metapher. Diese stellt sich allerdings als ein Konstrukt der modernen Forschung dar, das zumeist nur als Folie erarbeitet wurde, vor welcher die auf Interaktion bauenden Theorien entwickelt werden konnten.[194] Daher bestand wenig Interesse, zu untersuchen, ob eine Substitutionstheorie im Mittelalter wirklich vertreten wurde. Zum Beispiel hat Olaf Jäkel auf die »höchstens oberflächliche« Aristoteles-Lektüre von Johnson, Lakoff und Turner als modellhaften Vertretern der kognitionslinguistischen Metaphorentheorie hingewiesen.[195] Das vorliegende Kapitel hat aber gezeigt, dass die vormoderne Metaphorentheorie keine Theorie der ›Substitution‹, sondern ein Modell der ›Übertragung‹ war.

Das bedeutet, dass die Substitutionstheorie nicht als die vormoderne Theorie der Metapher gelten kann (vgl. Hypothese I, § 2.1.2). Die angeblich radikale historische Zäsur ›Substitutions- *vs.* Interaktionstheorie‹ lässt sich folglich als teilweise fiktiv relativieren. Auch als Fiktion widerspiegelt sie immerhin das Wahrnehmen eines veränderten Sprachdenkens und damit eine für das Verstehen der Metapher wesentliche hermeneutische Differenz zwischen Mittelalter und Neuzeit. Diese Differenz liegt jedoch nicht in zwei grundverschiedenen Erklärungsmodellen, sondern allenfalls in den Erwartungen auf die bedeutungserzeugenden Funktionen der Wörter.

Dies betrifft z. B. die Mehrdeutigkeit der Metapher, die in der modernen Metaphernrezeption eine endlose Semiose nahelegt,[196] während die klassische Rezeption auf das gemeinte *tertium* hinsteuert. Als Folge des neuzeitlichen Sprachskeptizismus hat sich das Interesse überhaupt von diesem *tertium* weg auf die Reflexion des Unähnlichen als Bereichs der subjektiven Kreativität verlagert. Das sind allerdings hermeneutische Probleme, die zunächst das praktische Auslegungsverfahren, nicht aber die im Modell vorgegebenen semantischen Operationen berühren. Diese Probleme deuten allerdings an, dass es trotz allem Gründe dafür gibt, die Richtigkeit der Historizitätsthese und damit die Existenz einer hermeneutischen Differenz zwischen den Metaphorentheorien der Vormoderne und der Moderne teilweise zu bejahen. Demgemäß wären auch nicht alle Annahmen der Interaktionstheorie auf vormoderne Metaphorik unbedingt anwendbar (vgl. Hypothese II, § 2.1.2).

---

[194] Allerdings wird manchmal heute eine regelrechte Substitutionstheorie vertreten; vgl. Jäkel 1997, S. 90 mit Beispielen und Rolf 2005, K. 8.

[195] Jäkel 1997, S. 95, A. 13.

[196] Vgl. Emonds 1986, S. 59 f.

Als dritte Alternative zwischen der Annahme, die Substitutionstheorie sei die vormoderne Theorie der Metapher gewesen (›emische Analyse‹, § 2.1.2), und der Behauptung, die Interaktionstheorie biete eine objektiv gültige Metaphorentheorie (›etische Analyse‹, § 2.1.2), drängt sich folglich das Bedürfnis auf, eine Metaphorentheorie zu konstruieren, die der hermeneutischen Situation des Mittelalters Rechnung trägt. Dies wird die Aufgabe des folgenden Kapitels sein.

4. Kognitionslinguistische Metapherntheorie

Im vorhergehenden Kapitel wurde gezeigt, dass das klassische Modell der Metapher als ein Modell der ›Übertragung‹ gekennzeichnet und beschrieben werden kann. Dieses Modell ist jedoch in den empirischen Darlegungen als analytisches Werkzeug wenig ausgefeilt. Die Aufgabe des vorliegenden Kapitels ist, mit der Metasprache und dem theoretischen Instrumentarium der kognitiven Linguistik ein Analysemodell zu erarbeiten, das mit den vormodernen Erwartungen auf das Bedeutungsprodukt kongruent ist. Dieser Aufgabe wird unterstellt, dass das im empirischen Material vorgefundene Modell der Übertragung durch die Errungenschaften der kognitionslinguistischen Forschung theoretisch und terminologisch geschärft und entwickelt werden kann, um Prozesse zu beschreiben, die in der klassischen Metapherntheorie zwar nicht vorhergesehen, deren hypothetische Annahme aber notwendig sind, um das vormoderne Bedeutungsprodukt erklären zu können.

Bevor die obengenannte Aufgabe in Angriff genommen wird, sollen jedoch einige Grundannahmen der Kognitionslinguistik erläutert werden (§ 4.1). Diese Exposition hat zwei Ziele: Zum ersten bildet sie einen Hintergrund, vor dem die Mechanismen hinter dem später auszuarbeitenden analytischen Apparat leichter verständlicher sein werden, und zum zweiten erklärt sie, welche Aspekte des breiten Felds der Kognitionslinguistik in der vorliegenden Arbeit eine zentralere Stellung einnehmen.

In § 4.2 soll dann ein kontextsensitives Analysemodell der Metapher vorgeschlagen werden, das beansprucht, durch textnahe Analysen einem in einer historischen Interpretation mittelalterlicher Metaphern plausiblen Bedeutungsprodukt nahe kommen und den Prozess hinter der Interpretation erklären und beschreiben zu können. Darauf werden in § 4.3 einige besonders relevante Typen der Elemente und Strukturen, die in der metaphorischen Bedeutungskonstruktion abgerufen werden können, im kognitionslinguistischen Rahmenwerk definiert. Das Kapitel endet mit einer kurzen Zusammenfassung (§ 4.4).

4.1. Kognitionslinguistische Grundannahmen

In der kognitiven Linguistik wird ein verwendungsbasiertes Modell von Bedeutungskonstruktion vertreten. Nach der Perspektive dieses Modells repräsentiert ein Wort nicht eine stabile Assoziation zwischen einem linguistischen

Ausdruck und einer festen kognitiven Einheit bzw. einem konstanten Konzept, sondern im Grunde wird angenommen, dass die Bedeutung eines Wortes proteisch ist.[1]

Die Auffassung kann durch das Konzept des ›Nutzungsvorgangs‹ (*usage event*) näher erläutert werden. Ein Begriff kann demgemäß definiert werden als ein symbolischer Ausdruck, der von einem Sprachproduzenten in einer besonderen Situation für einen besonderen Zweck zusammengefügt wird.[2] Dieser Nutzungsvorgang definiert jede sprachliche Einheit,[3] d. h.: die Bedeutung jedes Wortes wird immer *ad hoc* im Kontext gebildet und nicht einfach abgerufen. Nach dieser Sichtweise ›enthält‹ ein Wort nicht seine Bedeutung (*the conduit metaphor*),[4] sondern Bedeutung wird durch die Aktivierung der Knoten eines begrifflichen Netzwerks – durch Selektion und Unterdrückung von Eigenschaften – konstruiert. Auch Kategorien sind nicht fest umrissen, sondern können je nach Bedarf neu konstruiert werden – eine Auffassung, die der Psychologe Lawrence Barsalou durch für den Einzelfall (*ad hoc*) geschaffene Kategorien wie [SACHEN, DIE MAN BEI FEUER VON ZU HAUSE MITNEHMEN WÜRDE] oder [SACHEN AUF EINEM SCHREIBTISCH, DIE MAN VERWENDEN KÖNNTE, UM EINEN NAGEL EINZUSCHLAGEN] veranschaulicht hat.[5]

Das heißt natürlich nicht, dass die Sprache jeder Stabilität entbehrte, nur muss diese als graduell aufgefasst werden. Sprachliche Strukturen, die häufig aktualisiert werden, werden durch einen Prozess der Automatisierung ›verfestigt‹ (*entrenched*);[6] sie bekommen den Status von linguistischen Einheiten und können direkt als solche aus dem Langzeitgedächtnis abgerufen werden.[7] Die zentralen Merkmale dieser verfestigten Einheiten werden in der Regel jedes Mal, wenn das Wort – auch bei fehlender kontextueller Einrahmung – benutzt wird, abgerufen; sie machen den Inhalt von dem aus, was manchmal die ›buchstäbliche‹, ›wörtliche‹ oder ›normale‹ Bedeutung des Wortes genannt wird. Sowohl bei Spracherwerb als auch bei Sprachveränderung gilt folglich, dass ein Wort ganz grundsätzlich nur als Konsequenz seiner Verwendung

---

[1] Evans/Green 2006, S. 213.

[2] Langacker 1987, S. 66.

[3] Langacker 2008, S. 220.

[4] Vgl. Langacker 1987, S. 161. Das Konzept (dt. ›Kanalmetapher‹) wurde von Reddy (1979) eingeführt, um eine Art, in der wir über Kommunikation denken und sprechen, zu bezeichnen.

[5] Barsalou 1983; vgl. Croft/Cruse 2004, S. 92

[6] Langacker 1987, S. 162: »established concepts are simply entrenched cognitive routines«. Vgl. S. 59 u. ö.

[7] Auch die mentalen Strukturen, auf die sprachliche Bedeutung baut, können stabil sein und dadurch zur Stabilität des Sprachsystems beitragen; z. B. spricht Ronald Langacker von ›konzeptuellen Archetypen‹: beinahe universale Begriffe wie [DING], [HANDLUNG] und [FIGUR-GRUND], die das Kind sehr früh kennt und die vielleicht in angeborenen konzeptuellen Fähigkeiten begründet sind. Vgl. Taylor 2002, S. 12.

überhaupt sinnvoll ist: enkodierte Bedeutung ist eine Funktion von pragmatischer Bedeutung.

Mit dem verwendungsbasierten Modell der Sprache stark verbunden ist die Anschauung, dass Bedeutung ›enzyklopädisch‹ ist.[8] Nach der entgegengesetzten traditionellen Perspektive gleicht Wortbedeutung den in einem Wörterbuch gespeicherten Einträgen. Diese Anschauungsweise ist mit der oben im Zusammenhang mit Chomskys generativer Grammatik kurz erwähnten Modularitätsthese vereinbar.[9] Der modernen, auf weit ältere Vorstellungen aber zurückgehenden[10] Modularitätsthese zufolge ist die menschliche Kognition ein System von verschiedenen, hierarchisch geordneten Subsystemen, die zwar miteinander interagieren, je für sich aber autonom nach eigenen Prinzipien arbeiten. Ein Argument für eine derartige Struktur ist, dass Schäden in verschiedenen Bereichen des Gehirns auch verschiedene kognitive Fähigkeiten zu beeinträchtigen scheinen.[11] Aus dieser Sicht sei linguistisches Wissen mit Wortwissen, z. B. mit der Kenntnis der Bedeutung eines Wortes wie *Schuhbänder*, identisch. Dies ist die Art von Wissen, die im spezialisierten linguistischen Modul enthalten sei – im Unterschied zum Weltwissen, das man z. B. in einer Enzyklopädie finden könnte, wie etwa die Kenntnis, wie man seine Schuhbänder bindet oder wo man sie kaufen kann.[12] Aus einer kognitionslinguistischen Perspektive ist aber diese Unterscheidung zwischen linguistischer (denotationeller) und nicht-linguistischer Bedeutung – einschließlich sozialen, kulturellen und körperlich basierten Wissens – ein Konstrukt. Ein Wort kennen, heißt mit Wittgenstein, wissen, wie und wann man es benutzen kann. Dies setzt unter vielen anderen Arten von Wissen solche Kenntnisse von schematischen Repräsentationen der Erfahrung voraus, die Charles Fillmore in den 1970er und 80er Jahren in seiner Theorie der Frame-Semantik thematisierte. Anstelle der Auffassung von Sprache als etwa aus im mentalen Lexikon gespeicherten, kernhaften Wörterbucheinträgen bestehend, wird in der kognitiven Linguistik deshalb eine Definition von Sprache angenommen, nach der

---

[8] Vgl. Langacker 1987, S. 154–58.

[9] Vgl. § 2.2. Einführend dazu Robbins 2010 und Hufendiek/Wild 2015, bes. Abt. 5, S. 291–95.

[10] Alte Wurzeln hat die Modularitätsthese schon in der Lehre des Begründers der Phrenologie, Franz Joseph Gall († 1828), dass die kognitiven Funktionen an verschiedenen Orten des Gehirns lokalisiert sind.

[11] Gegen dieses Argument führt Prinz (2006, S. 23 f.) an, dass Bereiche mit spezifischen Funktionen sehr schwierig zu definieren sind; ein Schaden in einem gewissen Bereich kann bei verschiedenen Individuen auch verschiedene Fähigkeiten beeinträchtigen. Eher sprechen die Belege dafür, dass ein und derselbe Bereich im Gehirn bei mannigfaltigen Aufgaben aktiv ist. Diese Tatsachen kann ein konnektionistisches Modell, im Unterschied zum modularen, erklären. Zu diesem Modell komme ich unten zurück.

[12] Das Beispiel stammt von Evans/Green 2006, S. 208.

Wortbedeutung nicht unabhängig vom ›großen Inventar strukturierten Wissens‹,[13] das das konzeptuelle System ausmacht, verstanden werden könne.

Schon vor diesem Hintergrund wird auffällig, dass die traditionell scharf umrissene Distinktion zwischen Semantik und Pragmatik in der kognitiven Linguistik nicht aufrechtzuerhalten ist. Die Semantik arbeitete früher nur mit dem als linguistisch enkodiert angesehenen Wortwissen, während der Pragmatik die ›externe‹ Seite der Sprachverarbeitung, insbesondere die Bedeutung von Kontext und nicht-linguistischem Wissen, überlassen wurde. Die Auffassung von Bedeutung als enzyklopädisch bringt aber mit sich, dass der Bereich von kontextueller, auf Weltwissen basierter Bedeutungskonstruktion zu einem unauflöslichen Teil der Semantik wird.[14]

Dies hat auch zur Folge, dass die Modularitätsthese in der kognitiven Linguistik einer holistischen Sichtweise weichen muss. In den letzten Jahren haben empirische Beweise allmählich die Ansicht gestärkt, dass das modulare Modell des Sprachsystems keine interessanten Entsprechungen in der realen Struktur des menschlichen Geistes abbildet. An der Stelle scheint es angemessen, den Geist als ein Netzwerk miteinander verbundener Systeme und Subsysteme zu beschreiben.[15] Dieses neue Modell mit dem Namen ›Konnektionismus‹ geht auf die durch Fortschritte der Neurophysiologie entdeckte Funktionsweise des menschlichen Gehirns zurück.[16] Das Modell setzt eine Vielheit durch erregende (exzitatorische) oder hemmende (inhibitorische) Relationen miteinander vernetzter Knoten an, die gewichtet sind, d. h. bestimmte Werte für ihre Aktivierbarkeit aufweisen. Wissen entsteht durch die Verbindungen zwischen den Einheiten des Netzwerkes; Lernen beruht auf einer Modifizie-

---

[13] »[the] large inventory of structured knowledge«. Evans/Green 2006, S. 208.

[14] Croft 2002, S. 163. Ähnlich Taylor 1989 [2002], S. 334: »In rejecting the notion of an autonomous linguistic faculty, cognitive linguistics necessarily removes the need for pragmatics as a separate branch of study. All meaning is, in a sense, pragmatic [...]«. Die graduelle Nähe zwischen Semantik und Pragmatik ist heute einer der Grundsätze der kognitiven Linguistik; siehe Croft/Cruse 2004, Evans/Green 2006, Ungerer/Schmid 2006 und Langacker 2008, S. 40 f.

[15] Hufendiek/Wild 2015, S. 292.

[16] Das konnektionistische Modell ersetzt z. T. das frühere Computermodell, weil es die tatsächliche Funktionsweise des Gehirns besser denn sowohl dieses als auch das modulare Modell abzubilden scheint. Die Anerkennung des konnektionistischen Modells bedeutet, dass die Trennung zwischen Geist und Gehirn, die in der früheren, vom cartesischen Dualismus beeinflussten Betrachtungsweise zur menschlichen Kognition vorherrschend war, zum größten Teil aufgegeben wird: Die Verbindungen zwischen sprachlichen Einheiten entsprechen, wenigstens theoretisch, den neuronalen Verbindungen im Gehirn. Unklar bleibt allerdings, genau wie diese Entsprechungen aussehen oder wie die Sprachelemente im Gehirn identifiziert werden sollen. Heute sind wir weit davon entfernt, durch Analysen der Gehirnaktivität genaue Aussagen über die Sprache machen zu können. Der Untersuchungsgegenstand der kognitiven Sprachwissenschaft werden vielmehr noch eine lange Zeit die sprachlichen Produkte bleiben, die uns das detaillierte Wissen über die Sprache seit jeher geliefert hat.

rung der Gewichtung der Verbindungen entsprechend der Veränderung der Synapsenverbindungen zwischen Nervenzellen im Gehirn. Die Aktivierung ist graduell, so dass gewisses Wissen latent liegt; nur wenn sie über einen Schwellenwert steigt, wird der Output präsent.[17] Diese Einsichten sind u. a. für das Verstehen der kognitiven Bahnung eines Begriffes, z. B. durch Iteration von Elementen aus seinem semantischen Umfeld, wichtig.

Für ein historisches Material mag das oben skizzierte Rahmenwerk beim ersten Anblick problematisch erscheinen. Wie kann die nutzungsbasierte Verwendung der Sprache studiert werden, wenn die Sprachbenutzer seit langem tot sind? Und auf welche Weise sind die Elemente und Strukturen des enzyklopädischen Wissens, die Geflechte der konzeptuellen Netzwerke eines mittelalterlichen Gehirns heute rekonstruierbar? Diese Probleme sind aber weder neu noch spezifisch für die Kognitionslinguistik. Jeder Philologe, der ein Wort und seine Verwendung in einem mittelalterlichen Text interpretieren will, arbeitet schon implizit mit diesen Netzwerken und mit Annahmen über die kognitiven Mechanismen des Gehirns; sonst würde er nämlich kein Wort deuten und keine Hypothese über die Bedeutung von Texten im Mittelalter aufstellen können.

Aus dieser Perspektive versteht sich die Kognitionslinguistik in erster Linie als ein Mittel, die Aktivierungen, Verbindungen und Verwendungen von historischen Wissensstrukturen, die in traditionellen philologischen Analysen zumeist unreflektiert bleiben, theoretisch zu erklären und explizit zu machen. Gerade diese Eigenschaften sind aber für das Verstehen der Funktionsweise der Metapher, wo es gilt, nicht nur das Was, sondern vielmehr auch das Wie der übertragenen Rede deutlich zu machen, zentral.

4.2. Ein domänenbasiertes Metaphernmodell

Nach einem von Friedrich Ohly angeführten Beispiel konnte *Löwe* im Mittelalter metaphorisch ›Christus‹ bedeuten, weil man sich von diesem Tier vorstellte, dass es seiner Natur nach immer mit offenen Augen schlafe, »wie Christus, als Mensch gestorben, als Gott doch lebte«.[18] Wegen anderer Eigenschaften, die ebenfalls zum mit dem Begriff [LÖWE] verbundenen Netzwerk enzyklopädischen Wissens gehörten, konnte das Wort aber auch ganz umgekehrt den Teufel bedeuten.[19] Ob das eine oder andere, konnte nur aus dem sprachlichen Kontext geschlossen werden: zunächst natürlich aus dem typi-

[17] Schwarz 2008, S. 25.
[18] Ohly 1958 [1977], S. 9.
[19] Vgl. 1. *Pt.* 5.8.

scherweise aus zwei Wörtern bestehenden metaphorischen Ausdruck, dann aus dem weiteren textuellen Zusammenhang.

Dieser Art der Kontextdetermination trägt z. B. Bernhard Silvestris mit der Beobachtung Rechnung, dass bei ein und demselben Autor *Venus* (1) ›Sinnenlust‹, (2) ›Sphärenharmonie‹ bedeutet. Die erste Bedeutung wird nach Bernhard aktuell, wenn Venus ›in Verbindung‹ (*juncta est*) mit *Vulcan* erscheint (aus deren Vereinigung Cupido hervorgeht), die zweite, wenn die Göttin mit *Anchises* als Mutter des Aeneas auftaucht.[20] Die umgebenden Wörter determinieren die gemeinte Bedeutung; aus der besonders in ›dunklen‹ Texten potenziell endlosen Semiose wird also nur ein *signatum* ›be-deutet‹.

Um diese Auslegungspraxis theoretisierbar zu machen, möchte ich das kognitionslinguistische Konzept der ›Domäne‹ einführen. Diesem Konzept entspricht keine bestimmte Kategorie des sprachanalytischen Denkens des Mittelalters, sondern das Konzept wird hier metasprachlich verwendet, weil es Mechanismen beschreibbar macht, für die argumentiert werden kann, dass sie im mittelalterlichen Sprachdenken und praktischen Auslegungsverfahren vorausgesetzt wurden.

Das Konzept ›Domäne‹ ist schon seit den Anfängen der ›konzeptuellen Theorie der Metapher‹ ein zentraler Teil der kognitionslinguistischen Metaphorntheorien. Trotzdem besteht, wie Karen Sullivan notiert, keine allgemeine Einigung über die Definition der in Metaphern wirksamen Domänen.[21] Eine ähnliche Ansicht wird von Gerard Steen in seiner Diskussion des Problems ausgedrückt.[22] Beschreibungen in der einschlägigen Literatur umfassen ziemlich breit angelegte Definitionen wie »an internally coherent knowledge construct or ›any kind of conception or realm of experience‹ (Langacker [...])«[23] oder »structured blocks of knowledge and experience which constitute the background for linguistic meaning«.[24]

Diese Offenheit des Konzepts ist aber notwendig. Dies wird durch die ursprüngliche Entfaltung der Theorie der Domänen in der Kognitiven Grammatik Ronald W. Langackers deutlich.[25] Dort wurde ›Domäne‹ als ein übergreifendes Konzept eingeführt, um den Inhalt zu bezeichnen, den ein Begriff als ›Basis‹ seiner Bedeutung aufruft,[26] d. h. als den ›Kontext‹, der die Bedeutung

[20] Brinkmann 1971, S. 326.
[21] Sullivan 2013, S. 20.
[22] Steen 2007, S. 179–81 und 183.
[23] Ruiz de Mendoza Ibáñez 2014.
[24] Barcelona 2003, S. 32.
[25] Langacker 1987, K. 4.
[26] Langacker 2008, S. 44.

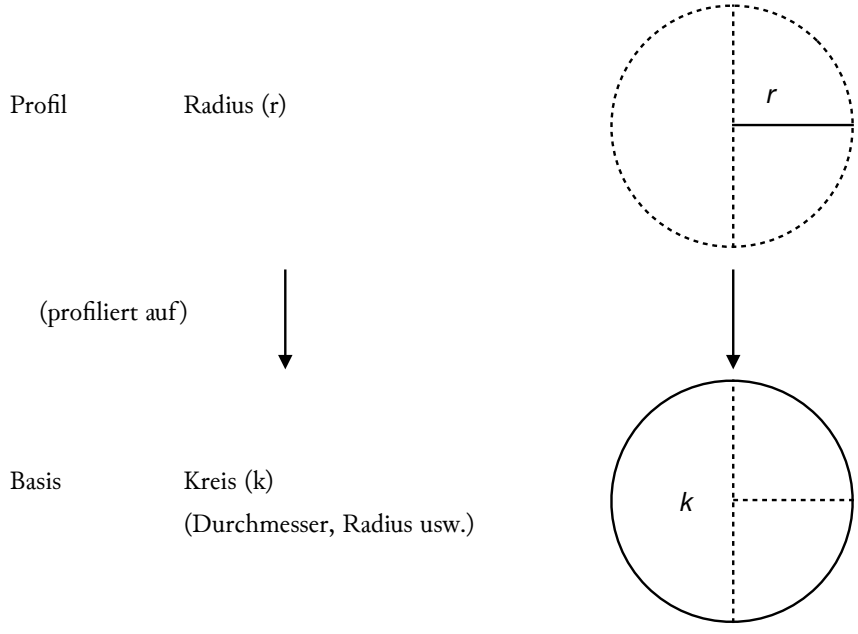


Abbildung 4.1. Domänen (Basis–Profil).

einer semantischen Einheit determiniert.[27] Dieser Kontext kann nun aus den verschiedenartigsten Strukturen bestehen. So können sowohl ein einzelner Begriff als auch die Inhalte eines empirisch zusammenhängenden Wirklichkeitsbereichs eine ›Domäne‹ sein, was Langackers Definition von Domäne als »[a]ny coherent area of conceptualization relative to which semantic structures can be characterized (including any kind of experience, concept, or knowledge system)« [28] klar ausdrückt.

Die Rolle der Domänen in der Bedeutungskonstruktion wird am einfachsten durch ein Beispiel verdeutlicht.[29]

Jeder Begriff ist nur durch seine Einbindung in einer größeren Wirklichkeit, d. h. in einem Kontext verstehbar. Dieser Kontext muss nicht eine sprachliche Äußerung sein, sondern ist u. a. auch das mental gespeicherte enzyklopädische Wissen. Der Begriff [Radius] wird als ›der halbe Durchmesser eines Kreises‹ definiert. [Radius] kann nicht isoliert, sondern nur vor dem Hintergrund des Begriffes [Kreis] verstanden werden: [Kreis] ist dem Be-

[27] Vgl. Langacker 1987, S. 147: »All linguistic units are context-dependent to some degree. A context for the characterization of a semantic unit is referred to as a domain.«

[28] Langacker 1991, S. 547.

[29] Das Beispiel bei Langacker 1987, S. 183 f. und Croft/Cruse 2004, S. 14–16.

griff [RADIUS] intrinsisch.[30] Langacker nennt den aktuellen Hintergrund ›Basisdomäne‹ oder ›Basis‹ (*base*) und den vom Wort *Radius* in dieser Domäne denotierten oder ›profilierten‹, d. h. fokussierten Begriff das ›Profil‹ (*profile*) (Abbildung 4.1).

Die Basis ist der unmittelbare Umfang (*scope*) des Profils. Weit gefasst breitet sich aber der Umfang in ein komplexes Netzwerk von semantischen Einheiten aus: Die Domäne [KREIS] ist selbst komplex und besteht aus Begriffen wie [BOGEN] und [DURCHMESSER], die ihrerseits nur vor dem Hintergrund der Geometrie oder (noch basaler) des Begriffes [RAUM] verstanden werden können. Diese miteinander vernetzten, immer abstrakteren Einheiten sind bei der Konzeptualisierung von Kreisen vorausgesetzte Domänen. Typischerweise reichen diese vertikal hierarchisierten Domänen jedoch nicht aus, um den vollen Umfang des Inhalts einer semantischen Einheit zu beschreiben; [VATER] z. B. ist nicht nur ein genealogischer Begriff, der auf die Basis der Relation [ELTER–KIND] profiliert ist, sondern ist auch ein lebendiges Ding und Teil einer Familie – Begriffe, die ihre eigenen konzeptuellen Netzwerke voraussetzen. Zusammen machen sie die ›Domänenmatrix‹ des Begriffes [VATER] aus.[31]

Die Domänenmatrizen sind keine ahistorischen Größen. Die Matrix von [VATER] z. B. sieht sicher heute anders aus als im Mittelalter. Bei der Auslegung von Metaphern des Mittelalters kann deshalb nicht davon ausgegangen werden, dass Inhalt und Struktur der Matrizen mit dem neuzeitlichen Wörterbuchwissen übereinstimmen.

Diese Netzwerktheorie ist eng mit der in der Kognitionslinguistik vertretenen Vorstellung von einem enzyklopädischen, Pragmatik umfassenden Wissen verbunden. So kann alles, was in der Semantik traditionell als ›Konnotation‹ bezeichnet wird – d. h. alles, was über die reine Denotation bzw. Kernbedeutung hinaus mitbezeichnet oder assoziiert wird, »also Begleitvorstellungen und Assoziationen, die okkasionell oder usuell, individuell oder sozial sein können«[32] – Basisdomäne konzeptueller Profilierung sein. Auch diese Verwendungsaspekte der Wörter sind in einem konzeptuellen Netzwerk, in der Domänenmatrix, integriert und können aus einer kognitionslinguistischen Perspektive vom Prozess der Bedeutungskonstruktion nicht ausgeklammert und auch nicht von dem im engeren Sinne ›semantischen‹ Wissen sinnvoll abgegrenzt werden.[33]

---

[30] Vgl. auch Taylor 2002, S. 195.
[31] Langacker 1987, S. 147.
[32] Eggs/Kalivoda 1998, Sp. 1243.
[33] Vgl. Taylor 2002, S. 201 f.

Für das Verstehen der Funktionsweise der Metapher ist entscheidend, dass Wörter auch auf eine andere Domäne als die normale profiliert werden können. Die Regel, die diese sprachliche Operation verlangt, hat William Croft *the conceptual unity of domain* – ›die konzeptuelle Einheitlichkeit der Domäne‹ – genannt.[34] Das Konzept umschreibt die Erwartung der Rezipienten einer sprachlichen Aussage, dass voneinander abhängige Wörter in derselben Domäne zu interpretieren sind,[35] also den bekannten Umstand, dass sinnvolle Sätze semantisch kohärent sein sollen. Die Regel ist folglich nichts Neues.[36] Bei Croft wird die Regel allerdings in das kognitionslinguistische Rahmenwerk integriert und aus der Perspektive dieses Rahmenwerks verstanden.

Croft meint, dass in der Metapher normalerweise Wörter aus zwei getrennten Domänen syntaktisch kombiniert werden. Es sind eigentlich diese primären Basisdomänen der metaphorischen Wörter, die miteinander ›verglichen‹ werden. Weil nun diese Domänen nicht kohärent sind, verlangt die Regel der konzeptuellen Einheitlichkeit der Domäne, dass nur eine von ihnen als Basisdomäne des Satzes gesetzt wird. Weil diese Domäne das ›Thema‹ des Satzes definiert – das, von dem im Satz ›die Rede‹ ist –, kann sie auch als die ›thematische Domäne‹ bezeichnet werden. Diese Domäne ist ungefähr äquivalent mit dem, was in den kognitionslinguistischen Metaphorntheorien sonst ›Zieldomäne‹ genannt wird. Die anderen Wörter müssen ›in‹ dieser Domäne interpretiert werden, d. h.: diese Domäne funktioniert als der notwendige Hintergrund, ›auf‹ die die anderen Wörter kohärent profiliert werden können. Die Interpretation in der thematischen Domäne bildet folglich eine semantisch einheitliche Bedeutungsebene, die traditionelle ›Figuralebene‹.

Nach der in dieser Arbeit vertretenen Auffassung des klassischen Modells der Metapher als eines Modells der ›Übertragung‹ leuchtet ein, dass die von Croft beschriebene sprachliche Operation dem sehr nahe kommt, was in der klassischen Metaphorntheorie als die ›Übertragung‹ eines Wortes aus einem ›eigentlichen‹ an einen ›fremden Ort‹ bezeichnet wird. Die Analogie ist freilich nur oberflächlich, denn *locus* hat in der klassischen Theorie der Metapher eine andere Bedeutung als ›Domäne‹ in der Kognitionslinguistik. Trotzdem deutet sie an, dass die vormodernen Theoretiker Mechanismen der Metaphorninter-

[34] Croft 2002.

[35] Ausdrücklich formuliert bei Croft 2002, S. 165: »all of the elements in a syntactic unit must be interpreted in a single domain«.

[36] Entsprechende Aussagen lassen sich, um hier ein beliebiges Beispiel der historischen Metaphernforschung zu nehmen, u. a. bei Michel (1987, S. 162) belegen: »Das Ganze dominiert die einzelnen Teile. Dieses dominierende Ganze ist zunächst einmal der nächste Kontext. [...] Offenbar verfährt der Interpret nach einer ökonomischen Regel des ›kleinsten Übels‹: Er trachtet danach, dem Satz mit möglichst wenig Aufwand eine Deutung zuordnen zu können«.

pretation beobachteten, die dem domänenbasierten Modell nicht wesensfremd ist.[37]

Um linguistisch beschreiben zu können, wie die metaphorische Bedeutungskonstruktion im Einzelnen zugeht, geht Croft[38] von der Theorie der syntaktischen Relationen in der Kognitiven Grammatik Ronald Langackers aus. Nach Langacker[39] können die Relationen zwischen den Bestandteilen eines Satzes durch das Phänomen der ›Dependenz‹ (*dependence*, ›Abhängigkeit‹) und der ›Autonomie‹ (*autonomy*, ›Selbständigkeit‹) beschrieben werden. Croft meint, dass die thematische Domäne in der Regel vom ›autonomen‹ (A) Wort, das keinen anderen Begriff voraussetzt, evoziert wird. Von diesem Wort werden andere, zumeist semantisch ärmere Wörter in dem Sinn ›abhängig‹ (D) sein, dass sie eine Substruktur enthalten, deren schematische Rollen mit konkretem Inhalt gefüllt bzw. (in der Terminologie Langackers) ›elaboriert‹ werden müssen.

Zum Beispiel ist im Satz *Miriam singt* das Verb *singt* abhängig (D), weil in der Argumentstruktur von [SINGEN] ein schematischer [SÄNGER] als Substruktur enthalten ist und vom Verb verlangt wird.[40] *Miriam* (A) elaboriert diese Substruktur von [SÄNGER]. Die zu elaborierende Substruktur nennt

---

[37] Aristoteles identifiziert auch auf analytischer Ebene einen Mechanismus, der den Domänen sehr nahe kommt, nämlich die Gattungen des ›Belebten‹ und des ›Unbelebten‹, die er bei der Erläuterung des Konzepts des ›Vor-Augen-Führens‹ (*ante oculos facere*) verwendet; vgl. *Rhetorica*, S. 301 f. (1411.b.24–12.a.10). Die Gründe, warum Aristoteles gerade diese Gattungen hervorhebt, sind deutlich: Zum ersten sind [BELEBT] und [UNBELEBT] sehr inklusive Domänen, die die Kohärenz von einer Unmenge weit entfernter Begriffe begründen können, und zum zweiten stimmen diese Domänen mit dem Zweck überein, die rhetorisch wichtige ›Versinnlichung‹ und ›Verlebendigung‹ der metaphorischen Aussage zu beschreiben (vgl. Lausberg 1990, § 559, S. 287). Diese Klassifizierung hat sich dann auch in der späteren Rhetorik durchgesetzt. So nahm Tryphon, vielleicht durch Aristoteles angeregt, diese Übertragungsdomänen auf und systematisierte sie in vier Arten: (1) [BELEBTES] → [BELEBTES], (2) [UNBELEBTES] → [UNBELEBTES], (3) [BELEBTES] → [UNBELEBTES] und (4) [UNBELEBTES] → [BELEBTES]. Diese Vierergruppe wird in der rhetorischen Tradition nach Tryphon übernommen (Lausberg 1990, § 559). Quintilian (*Institutio*, 8.6.9 f.) führt dieselbe Einordnung an, ordnet aber jede Gruppe intern in umgekehrter Richtung (*y pro x* statt *ab x ad y*): (1) belebte Dinge (*animata*) für belebte, (2) unbelebte (*inanimata*) für unbelebte, (3) unbelebte für belebte und (4) – was Quintilian, aus denselben Gründen wie Aristoteles, als die wichtigste Leistung der Metapher sieht – belebte für unbelebte. Diese Einteilung hat noch die *Poetria nova* des Galfrid von Vinsauf beeinflusst (*Poetria nova*, S. 199 f.). Galfrid fokussiert die Übertragung von Belebtem auf Unbelebtes und umgekehrt und räumt, ganz wie Quintilian, der ersten Art der Übertragung die wichtigste Stellung ein. – Der Hg. Gallo verzeichnet ebd., S. 200, A. 147 auch weitere Belege bei Donatus (4. Jahrhundert), Beda († 735) und Matthäus von Vendôme (12. Jahrhundert).

[38] Croft 2002, bes. S. 191–94.

[39] Vgl. Langacker 1987, K. 8.

[40] Enthalten ist daneben auch wenigstens das Gesungene, nämlich der Gesang.

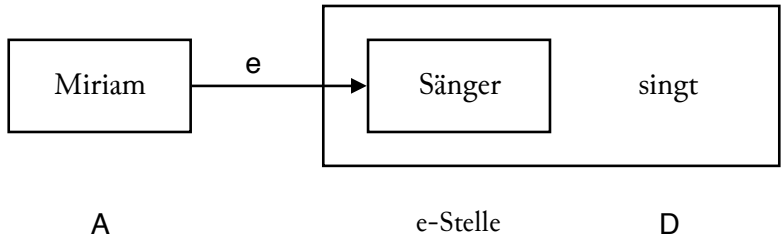


Abbildung 4.2. *Miriam singt* als Relation der Autonomie und Dependenz.

Langacker den *elaboration site* oder *e-site* (›e-Stelle‹).[41] Schematisch kann der Satz wie in Abbildung 4.2 dargestellt werden. (Der Pfeil drückt die Operation der Elaboration aus.)[42]

Als analytisches Werkzeug zur Interpretation übertragener Rede scheint mir die Autonomie–Dependenz-Relation jedoch begrenzt und nur bedingt anwendbar.

Zum Beispiel können nach Croft auch autonome Wörter auf der Literalebene nicht-thematisch sein, also ›übertragen‹ gedeutet werden; diese seien jedoch durch einen Mechanismus, den Croft *domain highlighting* nennt und der in etwa der Metonymie gleichkommt, zu interpretieren. In diesem Fall werden nach Croft nicht Strukturen in Domänen anderer Wörter elaboriert, sondern das metonymisch gedeutete Wort gewährt ›Zugriff‹ auf einen salienten Begriff in seiner eigenen Domänenmatrix.[43] So ruft im Satz *Ich lese Goethe* das abhängige Verb die Basisdomäne [LITERATUR] auf, wobei *Goethe* auf [WERK] eher als auf [AUTOR] in der Domänenmatrix des Schriftstellers Zugriff gewährt. Aus der umfangsreicheren Untersuchung Karen Sullivans, die

[41] Bei näherer Betrachtung ist die Theorie weit komplexer. Z. B. können mehrere Autonomie–Dependenz-Relationen gleichzeitig in demselben Satz existieren. Das Phänomen ist außerdem skaliert, denn die Substrukturen z. B. von einem Verb und einem Ortsadverb können gegenseitig eine Elaboration durch das andere Wort erfordern: Das Adverb verlangt einen Prozess (ein Verb), das Verb einen Ort als Substruktur, wobei aber die eine Relation salienter sein wird als die andere. Im Satz *Ich las die Zeitung im Zug* verlangt der Akt des Lesens einen Ort, die Ortsangabe verlangt aber in einem höheren Grad ein Verb.

[42] Bei Langacker geht der Pfeil immer in die umgekehrte Richtung. Hier ist es aber das Wichtige, zu indizieren, dass A die schematische e-Stelle mit konkretem Inhalt ›füllt‹. Dieser Praxis folgt auch Sullivan 2013.

[43] Dies unterscheide die Metonymie von der Metapher, die Croft als *domain mapping* bezeichnet. Das letztere Konzept geht auf George Lakoff und Mark Johnson zurück, die in ihrer ›konzeptuellen Theorie der Metapher‹ die Metapher als einen »mapping across domains« auffassten. Vgl. Lakoff/Johnson 1980 [2003] und Croft 2002, S. 174. Der Begriff ›Datenmapping‹ wird im Bereich der elektronischen Datenverarbeitung für das Abbilden von Daten aus unterschiedlichen Datenmodellen verwendet; in der KMT beschreibt ›Mapping‹ die Zuordnung von Eigenschaften vom metaphorischen zum thematischen Terminus.

Crofts Analyse aufnimmt und weiterentwickelt,[44] geht aber hervor, dass diese Unterscheidung zu kategorisch ist: Unter gewissen Bedingungen kann ein autonomes Wort entweder thematisch oder nicht-thematisch sein. Wenn es nicht-thematisch ist, kann es entweder metonymisch oder metaphorisch gedeutet werden.[45] Die Frage ist dann, ob *domain highlighting* von der Autonomie–Dependenz-Relation wirklich ›evoziert‹ wird oder nicht vielmehr mit dieser häufig zusammenfällt, weil semantisch reichere (also zumeist autonome) Wörter nicht abstrakte Schemen, sondern konkrete Eigenschaften hervorrufen.

Die übergreifende Frage, ob ein Wort thematisch ist oder nicht, kann – wie Croft selbst betont[46] – die Autonomie–Dependenz-Relation ebenfalls nicht erklären. Die ›Quelle‹ der konzeptuellen Einheitlichkeit der Domäne kann außerhalb der Satzgrenzen liegen oder pragmatisch bedingt sein.[47]

In dieser Hinsicht gleicht die Bestimmung der Domäne sehr dem Problem der Definition dessen, was traditionell ›Thema‹ genannt wird. Der Begriff (griech. *θέμα* ›Gegebenes, Aufgestelltes‹) lässt sich etymologisch als das, was als Gegenstand der Behandlung aufgestellt wird, verstehen.[48] Ludger Hoffmann definiert ihn näher als den kommunikativ konstituierten Gegenstand oder Sachverhalt, von dem in einem Text fortlaufend die Rede ist und der für die Aktanten präsent oder von ihnen als präsent zu erwarten ist. Das Thema muss entweder zuvor verbalisiert worden sein oder sich im aktuellen Aufmerksamkeitsbereich befinden und daher einen »Bereich kontinuierlicher Orientierung« bilden.[49] Für die Feststellung des Themas gibt es, wie Klaus Brinker hervorhebt, keine mechanische Vorgehensweise, sondern das Verfahren ist interpretativ.[50] Als wichtiges Indiz kann z. B. die Wiederaufnahme thematischer Ausdrücke gelten; dabei lässt sich die Thematizität allerdings erst rück-

---

[44] Vor allem analysiert Sullivan (2013) eine größere Anzahl grammatischer Konstruktionen. Sie ergänzt auch Crofts Modell mit Werkzeugen aus anderen Theorien aus dem kognitionslinguistischen Rahmenwerk, v. a. der Konstruktionsgrammatik, der konzeptuellen Theorie der Metapher und der Frame-Semantik.

[45] Vgl. z. B. Sullivan 2013, Tabelle 6.3, S. 96. Die Metonymie nimmt Sullivan nicht auf; ihre Beispiele zeigen aber Metaphern vor, wo nach Croft Metonymien zu erwarten wären.

[46] Croft 2002, S. 197–99.

[47] Vgl. Croft 2002, S. 195. Dasselbe bemerkt Sullivan 2013, S. 165.

[48] Vgl. *KEW*, *s. v. Thema* (vgl. griech. *τιθέναι* ›setzen, stellen, legen‹). Auf Englisch spricht man von *topic*. Eng verwandt mit, aber vom hier gemeinten theoretischen Begriff fernzuhalten ist das bekannte Begriffspaar ›Thema–Rhema‹ der Prager Schule; vgl. dazu Heinemann/Heinemann 2002, S. 70 und Brinker 2010, S. 44.

[49] Hoffmann 2000, S. 350.

[50] Brinker 2010, S. 50.

blickend festmachen, indem die Ausdrücke mit dem interpretierten Ganzen des vorher und nachher Gesagten semantisch integriert werden.[51]

Im kognitionslinguistischen Rahmenwerk lässt sich das Problem des Themas etwas näher ausarbeiten. So entspricht die wichtige Erkenntnis, dass das Thema immer graduell ist – z. B. kann es gleichzeitig [EIN DING], [EINE PERSON], [HERR MÜLLER], [HERRN MÜLLERS FÄHIGKEITEN], [HERRN MÜLLERS AKADEMISCHE FÄHIGKEITEN] usw. sein[52] –, dem Umstand, dass nach kognitionslinguistischem Verstehen verschiedene Teile weit gespannter Domänenmatrizen prozessual aktiviert werden können. Im Satz *Goethe ist seit langem tot, ist aber immer noch wichtig zu lesen* wird *Goethe* zuerst auf die Basisdomäne [MENSCH], dann auf [LITERATUR] profiliert; die Domänen gehören aber auch noch zu derselben Domänenmatrix des Begriffes [GOETHE], der das übergreifende Thema ausmacht: die Domänenmatrix bleibt im Hintergrund der Textverarbeitung aktiviert und dient als eine latente Grundlage, von der dann die Begriffe [AUTOR] und [WERK] abrufbar sind. Auch im isolierten Satz *Die Goethe ist untergegangen* kann man dank des Artikels sagen, dass das *Goethe* genannte Schiff[53] und nicht vielmehr der leidende Verfasser gemeint ist. Dagegen könnte *Die Sonne ist untergegangen* auch von einem Schiff handeln,[54] und die Bedeutung des Verbes ist seinerseits von der Domäne dieses autonomen Worts abhängig.

Häufig wird es folglich unmöglich sein, eine ›Quelle‹ der thematischen Domäne im einzelnen Satz zu identifizieren. Vielmehr wird diese satzübergreifend im Laufe der Interpretation etabliert.

Diese Begrenzungen des Erklärungswerts der Autonomie–Dependenz-Relation werden im letzten Kapitel der erwähnten Untersuchung Sullivans, in dem u. a. die Allegorie – eine Form, der die Sprache Frauenlobs häufig nahekommt – und andere satzübergreifende Konstruktionen erläutert werden, deutlich. Hier wird die Autonomie–Dependenz-Relation als analytisches Werkzeug ausdrücklich aufgegeben.[55] Dies hat eine gewisse Undeutlichkeit bezüglich der Reichweite des Erklärungswerts der Relation zur Folge. Obwohl der Ansatz interessant ist, muss er folglich weiterentwickelt werden, was aber nicht die Aufgabe der vorliegenden Arbeit sein kann.

Den zentralen Vorteil des Ansatzes Crofts und Sullivans sehe ich eher darin, dass er die Rolle semantisch eher schematischer Bedeutungsträger wie Adverbien und Präpositionen zu erklären und zu beschreiben vermag: Diese

[51] Vgl. Hoffmann 2000, S. 351.
[52] Vgl. Lambrecht 1994, S. 119.
[53] Die Goethe war der letzte Schaufelraddampfer, der den deutschen Rhein befuhr.
[54] Die Sonne war von 1969 bis 2016 ein deutsches Forschungsschiff.
[55] Vgl. Sullivan 2013, S. 149 f.

liefern Substrukturen, die von semantisch reicheren Wörtern der thematischen Domäne elaboriert werden. Diese Einsicht ist auch ohne die Autonomie–Dependenz-Relation analytisch funktionell. Dem obigen Ansatz entnehme ich deshalb in erster Linie die Regel der konzeptuellen Einheit der Domäne und die Erklärung, wie Begriffe in fremden Domänen elaboriert werden.

Auch die Regel der konzeptuellen Einheitlichkeit der Domäne muss allerdings weiterentwickelt werden. Als Provokation der ›Übertragung‹, d. h. der Interpretation gewisser Wörter in einer fremden Domäne, ist nämlich das Kriterium der semantischen Kohärenz der Domänen nicht hinreichend. So ist der Satz von John Donne: *Niemand ist eine Insel*,[56] natürlich logisch wahr, im buchstäblichen Sinne aber nichtssagend und daher wenig informativ. Um sinnvoll zu sein, verlangt er eine metaphorische Deutung. Der Rezipient wird also gezwungen, statt [ERDKUNDE] etwa eine thematische Domäne [MENSCHLICHE BEZIEHUNGEN] anzusetzen und das Wort *Insel* auf diese zu profilieren. Semantische Inkohärenz ist dann höchstens eine Folge der Interpretation, nicht deren Grund. Ganz wie im Fall der ›Quelle‹ der Domäne können hier (z. B. relevanztheoretisch objektivierbare) pragmatische Gründe der Relevanz, der Wahrheit usf. hinzukommen.

Wie das oben ausgeführte Modell auf übertragene Rede appliziert werden kann, wird am einfachsten anhand konkreter Beispiele veranschaulicht. Zu diesem Zweck greife ich zuerst (a) die oben[57] schon behandelten Darlegungen des Aristoteles zum Phänomen der Synekdoche, dann (b) das Standardbeispiel der Löwenmetapher auf. Die Anbindung an diese Beispiele aus der klassischen Metapherntheorie erlaubt eine Überprüfung, inwiefern das in der klassischen Theorie erwartete Bedeutungsprodukt mit dem des kognitionslinguistischen domänenbasierten Analysemodells übereinstimmt.

(a) In Typ (1) der Metapher – der Übertragung von Gattung zu Art – führt Aristoteles den Satz *nauis autem mea hic stetit* an und erklärt *stetit* ›stehen‹ als Gattung der Art ›vor Anker liegen‹: ›vor Anker liegen‹ sei die spezifische Art des ›Stehens‹, die von Schiffen gesagt werde. Diese Analyse hat offenbare Berührungspunkte mit der domänenbasierten Analyse.

Aus kognitionslinguistischer Perspektive evoziert das Wort *nauis* die Basisdomäne des Satzes: es ist von Schiffen die Rede. Die primäre Basisdomäne von *stetit* ist aber [MENSCHLICH], eine Domäne, die mit der thematischen Domäne semantisch inkohärent ist. Die konzeptuelle Einheitlichkeit der Domäne verlangt deshalb, dass ein oder mehrere Wörter auf die thematische Domäne profiliert werden. Die schematische Substruktur von [STEHEN] (zu der z. B.

[56] Donne 1624, Meditation XVII, S. 415: *No Man is an* Island.
[57] Siehe § 3.3.1.

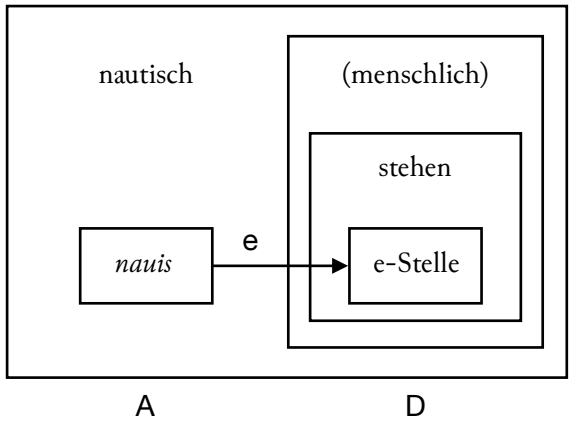


Abbildung 4.3. [STEHEN] in der Domäne [NAUTISCH].

[KONTAKT MIT DEM BODEN], [AUFRECHTE HALTUNG], [FESTE RÄUMLICHE POSITION] usw. gehören) wird dabei von konkreten Füllwerten aus der Basisdomäne (z. B. [ANKER], [RUMPF], [WASSER]), in diesem Fall *nauis*, elaboriert. Abbildung 4.3 stellt dar, wie [STEHEN] nach diesem Modell in der Domäne [NAUTISCH] interpretiert wird. Die Parenthese bedeutet, dass die Domäne unterdrückt wird.

Im Vergleich mit der aristotelischen Analyse sind zunächst die Ähnlichkeiten auffallend. Die von Aristoteles identifizierte allgemeine ›Gattung‹ gleicht der schematischen Substruktur von [STEHEN], die von vielen ›Arten‹ gesagt, d. h. in vielen spezifischen Domänen interpretiert werden und dort konkrete Füllwerte erhalten kann. Offenbar ist auch, dass Aristoteles die kontextuelle Bestimmung der Basisdomäne implizit mit in Berechnung zieht, denn nur in Bezug auf Schiffe kann *stetit* als Gattung von [VOR ANKER LIEGEN] identifiziert werden.

Aber auch die Unterschiede sind wichtig. Aristoteles paraphrasiert den Satz so, dass das Schiff vor Anker liege. Diese Paraphrase setzt eine Reihe Konklusionen voraus, die mit der domänenbasierten Analyse des Satzes ganz kongruent sind: der Akt des Stehens enthält Argumentrollen, die – mit den Füllwerten des Schiffes besetzt – bedeuten, dass man den Anker geworfen hat, so dass das Schiff mit dem Meeresboden verbunden ist, dass es stillsteht usw. – also ›vor Anker liegt‹. Die einzelnen Eigenschaften, die gerade durch die Synekdoche [STEHEN (NAUTISCH)] am Zustand des Schiffes hervorgehoben werden, werden jedoch in der Paraphrase ausgeblendet. Denn der Ausdruck ›vor Anker liegen‹, der unter befindlichen Ausdrücken dem Gemeinten wahrscheinlich am nächsten kommt, hebt wiederum andere Eigenschaften hervor. Die Paraphrase des Aristoteles kommt dem Vorsatz der metasprachlichen Analyse ent-

gegen, das ›eigentlich Gemeinte‹ zu benennen; die Mechanismen, die von dieser Analyse eigentlich vorausgesetzt werden, können aber erst durch den detaillierten Apparat der modernen Linguistik adäquat beschrieben und erklärt werden.

(b) Im Satz *Achilles ist ein Löwe* (3.1) evoziert *Achilles* die thematische Domäne. Weil der Satz in der Regel ganz kontextlos dasteht, ist eine exakte Bestimmung dieser Domäne schwierig; man wird aber annehmen können (und die Wahl von *Löwe* als Vergleichsterminus stärkt diese Annahme), dass von Achilles nicht bloß als ›Menschen‹, sondern vielmehr in seiner typischen Eigenschaft als ›Krieger‹ die Rede ist. In diesem Fall enthält das metaphorische Wort jedoch keinen schematischen ›Frame‹, der durch Füllwerte der thematischen Domäne elaboriert werden kann; bei Substantiven wird vielmehr die semantisch reiche Domänenmatrix für die Bedeutungskonstruktion nutzbar gemacht.[58] Nicht die ganze Fülle enzyklopädischen Wissens über Löwen wird jedoch aktiviert, sondern nur saliente Eigenschaften, die dem Löwen als auf die Domäne [KRIEGERISCH] profiliert zukommen. (Der Pfeil in Abbildung 4.4 drückt die Prädikation der gemeinten Eigenschaft aus.)

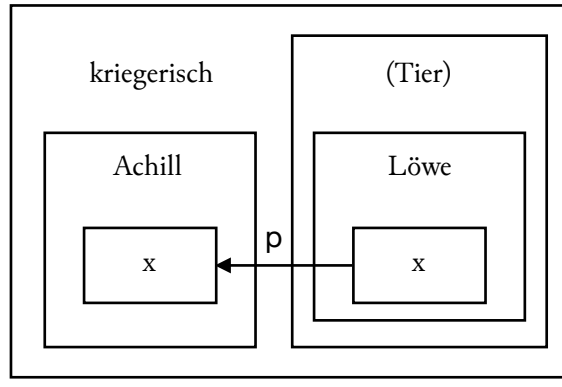


Abbildung 4.4. *Achilles ist ein Löwe* als ›Übertragung‹.

Welche spezifischen Eigenschaften selegiert werden, ist wegen der geringen Kontextdetermination in diesem Fall sehr offen. Als Standardbeispiel wird das *tertium* [MUTIG] angenommen. Ganz wie im Fall (a) ist das *tertium* – die Gattung der vergleichbaren Eigenschaften – allerdings nicht notwendig mit den

[58] In Übereinstimmung mit ihrem Analysemodell nimmt Sullivan (2013, S. 107) auch in diesem Fall einen Frame an, dieser sei jedoch unterspezifiziert und daher von wenig Bedeutung. Vielmehr seien Metaphern des Typs ›A ist B‹ v. a. wichtig, um verschiedene visuelle Eigenschaften zu projizieren.

domänenspezifischen Arten der Eigenschaften identisch.[59] Der Grund, gerade *Löwe* als metaphorische Bezeichnung zu wählen, kann m. a. W. eine für den Löwen saliente Eigenschaft sein, die von Menschen normalerweise nicht erwähnt wird und für die deshalb ein ›eigentliches‹ Wort fehlt.

Wesentlich ist, dass auch in solchen Fällen, wo ein eindeutiges *signatum* identifiziert werden kann, die Metapher nicht auf eine Substitution des *signans* durch dieses reduzierbar ist. Denn wir haben es nicht mit Wörtern als Etiketten der Dinge zu tun, sondern mit Begriffen, deren gesamte Domänenmatrix bei der Bedeutungskonstruktion abrufbar ist.

Dieses peripher mit einem Wort verbundene Wissen nennt die moderne Sprachwissenschaft ›Konnotation‹. Dem Mittelalter war dieses Phänomen wenigstens sinngemäß bekannt, obwohl keine terminologische Deckung mit dem Konzept der modernen Semantik besteht.[60] So bezeichnet Roger Bacon († 1292) mit *cointellectio* den Umstand, dass das *proprium*, d. h. das eigentümliche aber nicht notwendige Prädikat [ZUM-LACHEN-FÄHIG] an den Begriff [MENSCHEN], Arten an die Gattung usw. zu denken veranlassen.[61] Mit dem Konzept der ›Konnotation‹ gemeinsam ist, dass diese Merkmale nicht zur *ratio* (›Definition‹) des Wortes, sondern zum weiten Feld des assoziativen Wissens gehören.

In der rhetorischen Tradition wird der Bedeutung der Domänenmatrix in der metaphorischen Bedeutungskonstruktion durchaus Rechnung getragen. Zum Beispiel beruht die ›Anstößigkeit‹ eines Wortes – dessen Vermeidung in der lateinischen Rhetorik zu den fünf ›Gründen‹ (*causae*), die für die Verwen-

---

[59] Das heißt nicht, dass Tieren in vormoderner Zeit nicht häufig menschliche Eigenschaften zugeschrieben wurden: das wurden sie bekanntlich. So wurde z. B. der Löwe in der griechischen Antike u. a. gerade als mutig vorgestellt; er gehe mit stolzen Gedanken in den Kampf; v. a. wird er vor dem Kampf von χάρμη aufgefüllt, demselben Hochgefühl, das den Krieger befällt. Vgl. Clarke 1990, S. 146 f., mit weiterer Literatur. Beim Löwen kommen aber diese Eigenschaften in einer besonders prägnanten Weise zum Vorschein, so dass das Zeichen *Löwe* das wirklich Gemeinte ›besser‹ profiliert als die eigentlichen Bezeichnungen.

[60] Der Terminus ›Konnotation‹ (*connotatio*) wurde schon in der mittelalterlichen Scholastik verwendet, jedoch in einer mit dem heutigen Sinn kaum zu vereinbarenden Weise. Für die Scholastiker waren paronymische Ausdrücke (*derivata*, *denominativa*) (vgl. Pinborg 1972, S. 30) wie *albus* (›weiß‹) ›konnotativ‹, weil sie den gemeinten Gegenstand nur ›mit-notierten‹ (*connotare*), d. h.: für sich (*per se*) bezeichneten sie nur Akzidenzien, die jeweils zu einer konkreten Substanz gehören müssten – dies im Unterschied zu absoluten Ausdrücken wie *Pferd*, die die Substanz unmittelbar bezeichneten. Ebenfalls mit der modernen Bedeutung von ›Konnotation‹ vergleichbar, aber auch kontrastierbar ist die mittelalterliche Unterscheidung zwischen Denotation und Intension/Bedeutung. Das Denotat wurde hier mit *nominatio/appelatio* (*suppositio*) bezeichnet, der Begriff durch *significatio*. Das Denotat ist aber das konkrete Ding (*res*), was mit der ›Kernbedeutung‹ nicht ganz übereinstimmt, während die *significatio* eben auch die ›Kernbedeutung‹ – im Sinne der Definition des Dinges – angibt.

[61] Vgl. Eggs/Kalivoda 1998, Sp. 1245.

dung der übertragenen Rede angeführt werden, gehörte[62] – im Grunde auf seiner usuellen Verwendung in bestimmten Kontexten, d. h. auf seiner Profilierung auf niedrig stehende Domänen. Wenn an der Stelle dieses Wortes ein weniger anstößiger Ausdruck gewählt wird, wird metaphorisch etwa derselbe Begriff wie früher profiliert, allerdings fehlen die mit dem ›eigentlichen‹ Wort verknüpften niedrigen Domänen. Die *obscenitas* gehört also nicht zum Profil, sondern zur mit dem profilierten Begriff verbundenen Domänenmatrix, d. h. zur Konnotation des Wortes.

Auch die Funktion des Redeschmucks (*ornatus*) ist in erster Linie konnotativ. Wenn z. B. Christus metaphorisch ›Blume‹ genannt wird, ist das Profil auf der Figuralebene noch [CHRISTUS]; auf der Literalebene werden aber die Eigenschaften der Blume ›mitgemeint‹. Dabei können einige Eigenschaften in der aktuellen Verwendung zentraler sein, so z. B. ein an andere im Text aktivierte Domänen anschließbarer Begriff. Wenn die Rhetoriker den einen oder anderen Ausdruck als *pulchrum* oder *aptum* beschreiben, zielt das auf solche konnotative Merkmale.

Für das hier erörterte Beispiel (b) wird die Bedeutung der Konnotation am deutlichsten, wenn die *metaphora in praesentia* in die *metaphora in abesentia* *Der Löwe stürzte auf ihn*,[63] in der der thematische Begriff L (hier: [ACHILLES]) nicht explizit genannt wird, umgewandelt wird. Denn auf der Figuralebene profiliert [LÖWE] hier nur L, nicht C ([MUTIG]) – und gleichzeitig muss C in der Domänenmatrix von [LÖWE] aktiviert werden, um diese Bedeutung herzustellen: Achilles wird *Löwe* genannt, weil er als mutig (und zwar: wie der Löwe) konnotiert werden soll.

Das oben erläuterte Analysemodell scheint den mittelalterlichen Erwartungen auf das Bedeutungsprodukt der Metapherninterpretation zu entsprechen. Das Modell beschreibt Mechanismen der Bedeutungskonstruktion, die in der reduktionistischen Substitutionstheorie ausgeklammert werden, erlaubt aber auch eine weit größere Detailliertheit, als im Rahmenwerk der klassischen Rhetorik hätte erreicht werden können.

Die diskutierten Beispiele machen auch die Vorteile des Analysemodells im Vergleich mit dem in Max Blacks Interaktionstheorie entwickelten ›Filtermo-

[62] Die für das Mittelalter wirkungsvolle *Rhetorica ad Herennium* (IV.34.45) teilt die *causae* katalogartig in fünf Punkte ein: Der Grund (1) der Anschaulichkeit (*rei ante oculos ponendae causa*), (2) der Kürze (*brevitas causa*), (3) der Vermeidung des anstößigen Ausdrucks (*obscenitatis vitandae causa*), (4) der Bedeutungssteigerung oder -minderung (*augendi vel minuendi causa*) und (5) des Redeschmucks (*ornandi causa*).

[63] Vgl. Aristoteles, *Rhetorica*, S. 289.1–4 (1406.b.20–25): *leo fremuit* (›ein Löwe stürzte (auf ihn)‹; *tr*. Rapp).

dell‹ deutlich.[64] Dieses Modell sollte das Prinzip der ›Interaktion‹ zwischen zwei Begriffen eines metaphorischen Ausdrucks beschreiben und erklären. Gerade das hat es aber nicht getan. Das Modell Blacks lediglich postuliert die Interaktion – die gegenseitige Beeinflussung der Begriffe – und beschreibt dann in der Tat nur die ›Projektion‹ der Eigenschaften vom einen zum anderen Begriff. Die Projektion ist allerdings nur eine Folge der Interaktion, nicht die (vollständig beschriebene) Interaktion selbst. Die Mechanismen hinter der Tatsache, dass gerade diese und nicht vielmehr andere Eigenschaften selegiert werden, dass also die metaphorischen Begriffe einander gerade in der Weise *x* beeinflussen, lässt aber Blacks Modell ungeklärt.

Die Ursache dafür kann im Zusammenhang mit dem obenstehenden Domänenmodell näher bestimmt werden. Aus der Perspektive dieses Modells geht nämlich hervor, dass die Interaktion nicht nur als eine Relation zwischen den profilierten Begriffen beschrieben werden kann, sondern vielmehr auch die Beziehung zwischen Profil und Basis berührt. Indem Black die Basis (bzw. den ›Kontext‹) aus seinem Modell ausklammert, macht er auch jede Determination der zu projizierenden Eigenschaften unmöglich.

Im Zusammenhang mit der Mehrdeutigkeit der Metapher[65] wurde diese Sachlage auf zwei Weisen gedeutet. Aus der Perspektive der Moderne, die wegen der Ontologie der vielen Welten die Interpretation als endlose Semiose nahelegt, kann das Modell Blacks als Antwort auf eine spezifisch moderne hermeneutische Situation gesehen werden. Aus einer vormodernen substanzontologischen Perspektive ist das Modell aber defizitär, weil es nämlich nicht den Determinationsprozess erklären kann, der hier erwartet wurde. Diesen kontextuellen Determinationsprozess beschreibt das domänenbasierte Analysemodell der Metapher.

4.3. Elemente der Bedeutungskonstruktion

Das oben beschriebene kontextsensitive domänenbasierte Metaphernmodell beschränkt die scheinbare Eigenwilligkeit der Metapher. Bei der Interpretation ruft der Text selbst im Zusammenspiel mit dem Rezipienten historisch bedingte, aber relativ stabile Wissensstrukturen auf, die im Gehirn des Rezipienten gespeichert sind. In diesen Strukturen liegt sowohl die Stabilität der textuellen Bedeutung als auch der semantische Reichtum des Textes.

Ob plausibel ist, dass diese Wissensstrukturen abgerufen werden, kann relevanztheoretisch begründet werden. Die Relevanztheorie (RT) wurde in § 2.1.1 als hermeneutische Hilfstheorie erläutert. Im Grunde besagt sie, dass das Ab-

[64] Siehe § 3.1.2.
[65] Siehe § 3.4.1.

rufen einer Wissensstruktur oder eines Wissenselements dann plausibel ist, wenn der dadurch gewonnene kognitive Output höher ist als der Input, d. h.: die Interpretation, die diese kognitive Operation voraussetzt, muss informativ reichhaltig, relevant und kohärent sein, während das Abrufen der Wissensstruktur relativ wenig aufwendig sein muss (die Struktur muss naheliegen, salient bzw. bekannt sein usw.). Eine mathematische Sicherheit ist im Bereich der Semantik freilich nicht erreichbar: Hier muss jede einzelne Interpretation nach ihren eigenen Voraussetzungen beurteilt werden.

Einige dieser Wissensstrukturen, die in der Interpretation abgerufen werden und so Struktur und Inhalt zur Bedeutung beitragen können, sollen unten definiert und kurz exemplifiziert werden. Die Darlegung beansprucht keine Vollständigkeit, sondern ist eine Auswahl der für die Analyse der Bildsprache Frauenlobs besonders fruchtbaren Elemente der Bedeutungskonstruktion.

4.3.1. Das enzyklopädische Wissen

Zwischen der kognitionslinguistischen Auffassung vom sprachlichen Wissen als ›enzyklopädisch‹ und netzwerkbasiert und den mittelalterlichen Vorstellungen von der Sprache[66] besteht eine gewisse Verwandtschaft. Nach der verbreiteten mittelalterlichen Vorstellung der ›zweiten Sprache‹ konnte z. B. ein ›Ding‹ durch das Netzwerk des mit ihm verbundenen Wissens über ein *tertium* auf das gemeinte *signatum* hinweisen. Die Bezüge zwischen den Dingen konnten assoziativer Art sein und von Bibelstellen unterbaut werden – eine Betrachtungsweise, die mit der traditionellen Semantik der Moderne wenig gemeinsam hat, die sich aber im Rahmenwerk der Kognitionslinguistik theoretiserbar machen lässt. Natürlich können die sprachlich nutzbargemachten Bezüge aus einer modernen Perspektive nicht als Bezüge zwischen den ›Dingen‹ verstanden werden; auf einer Metaebene können sie aber als konzeptuelle Strukturen – als das Netzwerk komplexer Domänenmatrizen im enzyklopädischen Wissen – beschrieben werden.

4.3.2. Frames

›Domäne‹ wurde oben als ein absichtlich breiter und offener Begriff, der für unterschiedliche Wissensstrukturen stehen kann, definiert. Eine Art der Domäne ist der ›Frame‹.[67]

---

[66] Siehe § 3.2.

[67] Im Bereich der künstlichen Intelligenz wird auch zwischen Frames und Scripts unterschieden, wobei die letzteren eher von Sequenzen von Ereignissen oder Handlungen ausgemacht werden. Es gibt auch weitere Konzepte, wie ›Szenario‹ u. a. m.

Das Konzept ›Frame‹ (Deutsch ›Rahmen‹) wurde von Charles Fillmore in den 1970er und 80er Jahren entwickelt[68] und beschreibt eine im Langzeitgedächtnis gespeicherte schematisierte Repräsentation der Erfahrung. Das Konzept ist mit dem Konzept der ›Domäne‹ verwandt, denn Fillmore meint, dass ein Wort nicht ohne seinen Frame verstanden werden kann, ähnlich wie Langacker behauptet, dass ein Wort seine Bedeutung erst im Kontext seiner Domänen erhält. Im Unterschied zum Konzept ›Domäne‹ hebt ›Frame‹ aber spezifisch den Aspekt einer festen Rollenstruktur hervor. Zum Beispiel ruft die Aussage *Kriemhild rächte den Tod Siegfrieds* den Frame [RACHE] auf.[69] Dieser Frame besteht aus einer Struktur von Partizipantenrollen, in diesem Fall [RÄCHER], [TÄTER] und [UNRECHT]. Diese schematischen Rollen können konkrete Füllwerte erhalten. In unserem Fall ist Kriemhild die [RÄCHERIN] und der Tod Siegfrieds das erlittene [UNRECHT], für das Rache genommen werden muss. Es kann auch vorausgesetzt werden, dass es einen [TÄTER] gibt, der Siegfried erschlagen hat. Das braucht nicht explizit ausgesagt zu werden, sondern das Wissen ist im Frame, der bei allen Rezipienten der Aussage etwa gleich aussieht, enthalten. Der Frame strukturiert auch die Relationen zwischen den Rollen: [RÄCHER] steht in einer bestimmten Relation zu [TÄTER], in einer anderen zu [UNRECHT] usw.

Frames sind z. B. beim Phänomen der Metonymie wirksam. Die Aussage *Hat der Fisch noch seine Rechnung bekommen?* ist, buchstäblich aufgefasst, Unsinn (d. h.: falls nicht die ganze Aussage als Fabel gedeutet wird). Das Wort *Fisch* muss metonymisch auf einen Kunden bezogen werden. Die Kontiguitätsrelation zwischen [FISCH] und [KUNDE] leistet der Frame [RESTAURANT], in dem [FISCH] im buchstäblichen Sinn die Rolle [BESTELLUNG] füllt, metonymisch aber als ›Zugriffspunkt‹[70] zur Rolle [KUNDE] fungiert. In der normalen Domänenmatrix von [FISCH] gibt es keine Kunden, nur Seegras, Plankton und Wellen.

Ein Beispiel für einen in der mittelalterlichen Hermeneutik kognitiv bedeutungsvollen Frame liefert die besondere Form der Allegorie, die in der Bibelhermeneutik seit Origenes die Typologie ausmacht.[71] Der Frame enthält Rollen, in denen typischerweise Begebenheiten des Alten Testaments (das Vorbild oder *typus*) als Realprophetien von Ereignissen im Neuen Testament

---

[68] Z. B. Fillmore 1985. Einen rezenten Überblick gibt Evans/Green 2006, K. 7.2.

[69] Vgl. Sullivan 2013, S. 18. Das Standardbeispiel ist der Frame [KOMMERZIELLE TRANSAKTION], mit den Partizipantenrollen [VERKÄUFER], [KÄUFER], [WARE] und [PREIS].

[70] Vgl. Langacker 1993, S. 30: »the entity that is normally designated by a metonymic expression serves as a reference point affording mental access to the desired target (that is, the entity actually being referred to).«

[71] Als ›Allegorie‹ wurde die Typologie im Mittelalter, teilweise wegen der Benennung der Typologie in *Gal*. 4.24 als *allegoria*, genannt.

(dem Gegenbild oder *antitypus*) gedeutet werden.[72] So sind in *Gal.* 4.24, wo die Typologie unter dem Namen *allegoria* auftaucht, die Söhne Abrahams Füllwerte der ›Typen‹, die beiden Testamente Füllwerte der ›Antitypen‹. Zwei Beziehungen zwischen den Rollen des typologischen Frames sind möglich: entweder eine Relation der Antithese (Adam–Christus; Sintflut–Taufe) oder eine der Analogie (Jona im Bauch des Walfisches–dreitägige Grabesruhe Christi[73]); beide sind aber zumeist kausal nach einem Modell ›Verheißung–Erfüllung‹ auslegbar.

4.3.3. ICMs

In seiner *Cognitive grammar* greift Langacker zwei Konzepte auf, die in der kognitiven Linguistik neben seinem Konzept ›Domäne‹ und häufig gleichbedeutend mit diesem verwendet werden.[74] Das erste Konzept ist ›Frame‹, das zweite das von George Lakoff entwickelte ›idealisierte kognitive Modell‹ (*idealized cognitive model*, ICM).[75] Wie ›Domäne‹ zeigt auch der Begriff ›ICM‹ gewisse Ähnlichkeiten mit dem Konzept ›Frame‹. Das ICM ist eine organisierte Wissensstruktur, die ziemlich detailliert und komplex sein kann, aber gleichzeitig ›idealisiert‹ ist, d. h. aus schematischen Vorstellungen (eben ›Modellen‹) über die Welt besteht. Das ICM muss aber nicht die strikte Rollenstruktur eines Frames haben, sondern fokussiert in der Auffassung Lakoffs eher auf kulturelle Wissenselemente wie sittliche Vorstellungen, soziale Muster usf.[76]

Wiederum wird ein Beispiel den Charakter des Konzepts ›ICM‹ am klarsten zum Vorschein kommen lassen.[77] Ein häufig zitiertes semantisches Rätsel ist das Problem, dass, während wir *Junggeselle* eindeutig und einstimmig als einen ›nicht verheirateten erwachsenen Mann‹ definieren dürften, wir aber ebenso eindeutig zugeben müssen, dass der Papst – obwohl *per definitionem* ein nicht verheirateter erwachsener Mann – kein Junggeselle sein kann. Das Rätsel wird gelöst, wenn wir einsehen, dass Junggeselle auf ein ›idealisiertes Modell‹ der Wirklichkeit profiliert ist, das der reellen Komplexität der Wirklichkeit nicht entspricht. Dieses ICM setzt voraus, dass ein Mann normalerweise heiratet,

---

[72] Dadurch unterscheidet sie sich von der Wortprophetie. Vgl. Suntrup 2009, Sp. 842.

[73] *Mt.* 12.40.

[74] Langacker 2008, S. 46.

[75] Lakoff 1987, bes. K. 4 (S. 68–76) und vgl. das Sachwörterverzeichnis, *s. v. Idealized conceptual models*. Einen Überblick geben u. a. Croft/Cruse 2004, S. 28–32 und Evans/Green 2006, S. 269–85 (vgl. S. 248–269 in Beziehung zu Roschs Prototypentheorie).

[76] Das ›ICM‹ ist deshalb das umfassendere Konzept, ›Frame‹ eine Art davon; vgl. Evans/Green 2006, S. 279 und die entgegengesetzte Meinung bei Langacker 2008, S. 47.

[77] Vgl. Lakoff 1987, S. 70 f., 85 f. u. ö., Croft/Cruse 2004, S. 28 f., Evans/Green 2006, S. 270 f. und Taylor 2002, S. 202

wenn er erwachsen wird. Der Papst ist aber kein ›normaler Mann‹ und passt in dieses ICM nicht hinein. Auch ein homosexueller Mann, der mit seinem Freund lebte, wäre kein Junggeselle: Das ICM begreift auch die sexuelle Neigung ein. Schließlich impliziert das ICM, dass w e n n ein erwachsener Mann allen Erwartungen zum Trotz unverheiratet bleibt, das dann das aus eigenem Willen geschehe. So nicht die Jungfer. Unter anderem deshalb ist *Jungfer* niedriger konnotiert als *Junggeselle*.

4.3.4. Prätexte und Geschichten

Die mittelalterliche *ruminatio*[78] – das meditativ wiederholte Lesen, das in einer Einverleibung der Wörter im Sinne eines fast körperlichen Gedächtnisses resultierte – wurde vorzüglich in Bezug auf die Heilige Schrift verwendet. Diese Praxis führte dazu, dass die göttlichen Wörter im kulturellen Wissen der Rezipienten gespeichert und als ›Zitate‹ kognitiv abrufbar waren. Jean Leclercq schreibt:

> It is this deep impregnation with the words of Scripture that explains the extremely important phenomenon of reminiscence whereby the verbal echoes so excite the memory that a mere allusion will spontaneously evoke whole quotations and, in turn, a scriptural phrase will suggest quite naturally allusions elsewhere in the sacred books.[79]

In diesem Zusammenhang ist das von Leclercq verwendete Konzept ›Hakenwörter‹ (*hook-words*) ansprechend, d. h. Wörter, die dermaßen stark in gewissen biblischen Textpassagen verankert sind, dass sie diese Passagen fast notwendig evozieren. Bibelstellen brauchen deshalb nicht Wort für Wort wiedergegeben zu werden, sondern können durch ›Hakenwörter‹ aktiviert werden.

Sprachwissenschaftlich können diese ›Hakenwörter‹ ganz in Analogie mit anderen Wörtern als Auslöser verstanden werden, die Zugriff zu Wissensstrukturen – wie etwa zu gespeicherten Daten auf einem Computer durch einen Befehl – gewähren. Die Wissensstrukturen selbst sind jedoch schwieriger zu definieren.

Deutlich ist, dass sie weder mit ›Frame‹ noch mit ›ICM‹ gleichgesetzt werden können. Ich werde deshalb versuchen, der kognitionslinguistischen Analyse ein Konzept der Literaturwissenschaft, spezifisch der Intertextualitätsfor-

---

[78] Das wiederholte Lesen der göttlichen Wörter als Praxis der Klosterkultur wurde häufig in Bilder der Verdauung gekleidet. Der Prozess der lesenden Meditation als solche wurde folglich als *ruminatio* ›Wiederkäuen‹ bezeichnet. Siehe Leclercq 1957 [1982], S. 73, mit Belegen, und Robertson 2011, S. 98; vgl. S. 63–74 und die Nachweise *s. v. alimentary metaphors*, »Index«, S. 243.

[79] Leclercq 1957 [1982], S. 74.

schung, nutzbar zu machen, nämlich das Konzept ›Prätext‹.[80] Dieses Konzept, das einen Text bezeichnet, auf den ein anderer Text in konkret greifbarer Weise Bezug nimmt, ist bei der Untersuchung konkreter Texte und deren Rezeption zentral und muss es auch bei der Analyse der Bedeutungskonstruktion in diesen Texten sein.

Die Bestimmung des Begriffs ›Text‹ im Konzept ›Prätext‹ kann an die zur Narratologie gehörige Definition von ›Narrativ‹ anknüpfen. Eine gewöhnliche Ansicht unter Narratologen ist, dass ein ›Narrativ‹ als eine Kombination von (1) ›Handlung‹ und (2) ›Geschichte‹ (frz. *discourse* und *histoire*, engl. *plot* oder *narrative* und *story*, russ. сюже́т und фа́була) verstanden werden kann.[81]

(1) Unter ›Geschichte‹ wird – sehr vereinfacht – das gemeint, was erzählt wird. ›Geschichte‹ ist aber nicht mit ›Stoff‹ im Allgemeinen gleichzusetzen, sondern bezeichnet vielmehr die spezifisch in einer bestimmten Erzählung wiedergegebenen Ereignisse, Szenerien und Figuren.[82] David Herman nennt das mit einem brauchbaren Begriff die *storyworld*:[83] Die *storyworld* ist das, was der Rezipient zu (re)konstruieren hat, umfasst also auch die zeitlichen, sozialen u. a. Beziehungen zwischen den Bestandteilen der Geschichte. Dadurch wird deutlich, dass die *storyworld* eine kognitive Größe ist: Die Geschichte wird so, als ob sie wirklich wäre, also als eine Art ›mögliche Welt‹ konstruiert, in der die innere Logik, die zeitliche Abfolge und die Figuren unabhängig von einer historisch objektivierbaren Wirklichkeit existieren.

(2) Vor diesem Hintergrund kann die ›Handlung‹ als die bestimmte Weise definiert werden, in der die *storyworld* narrativ geordnet wird. Zum Beispiel kann eine Zeitfolge, die in der ›Geschichte‹ in der Folge $a : b : c$ auftritt, in der Handlung als $a : c : b$ erscheinen. Die ›Handlung‹ kann somit gewissermaßen als die in materialen Zeichen enkodierte ›Form‹, als der ›Signifikant‹ eines mentalen ›Signifikats‹ verstanden werden.

Als eine ›Repräsentation‹ des erzählten Stoffes ist ein ›Narrativ‹ gleichzeitig das repräsentierende Medium (Handlung) und der repräsentierte Inhalt (Geschichte);[84] es ist die sprachliche Aktualisierung einer Geschichte, während ›Geschichte‹ ein Narrativ in virtueller Form ist.[85]

---

[80] Vgl. Pfister 1985, der S. 26–30 anwendbare Kriterien zur Skalierung der Intertextualität diskutiert, d. h. zum Grad, in dem ein Text als Prätext gelten kann.

[81] Ryan 2005.

[82] Vgl. Shen 2005.

[83] Herman, *ed.* 2009, S. 17.

[84] Herman, *ed.* 2009, S. 17.

[85] Ryan 2005. Ich ziehe hier den Begriff ›sprachlich‹ dem von Ryan verwendeten Begriff ›textuell‹ vor, um den Ausschluss mündlich verfestigter Formen zu vermeiden.

Um als Prätext erkannt werden zu können, muss ein Narrativ folglich nicht nur als Geschichte, sondern auch in einer bestimmten sprachlich verfestigten Form unter den Rezipienten eines Textes bekannt sein. Wird es als Prätext erkannt, so kann das Narrativ, ähnlich wie alles mental gespeicherte Wissen, Struktur und Inhalt zur Bedeutungskonstruktion beitragen.

4.3.5. Konzeptuelle Metaphern und Metonymien

In der kognitionslinguistischen Forschung hat der Begriff der ›konzeptuellen Metaphern‹ von früh an einen bedeutenden Platz gehabt. In der vorliegenden Arbeit sind konzeptuelle Metaphern von untergeordneter Bedeutung, denn diese beschreiben mentale Strukturen, die häufig zu basal sind, um für das Verstehen historisch-spezifischer Fälle der Bedeutungskonstruktion von eigenem Interesse zu sein.[86] Weil sie aber gleichzeitig einen wichtigen Mechanismus in der kognitiven Verarbeitung von Metaphern darstellen und so ein unerlässlicher Teil jedes Erklärungsmodells von Metaphern sind, sollen sie auch hier Erwähnung finden.

Eine konzeptuelle Metapher kann als eine kognitiv fest verankerte schematische Analogiestruktur, die zwei normalerweise getrennte Wirklichkeitsbereiche – die ›Quell-‹ und die ›Zieldomäne‹ (*source* und *target domain*), also die Basisdomänen des *signans* und des *signatum* – miteinander verbindet, definiert werden. Dabei ist die Quelldomäne gewöhnlich die konkretere und hat die Funktion, die abstraktere Zieldomäne zu strukturieren (das inzwischen klassisch gewordene Beispiel: [LIEBE IST EINE REISE], z. B. *Es ist eine holprige Fahrt gewesen*).

Dass gewisse konzeptuelle Domänen bevorzugt werden, um andere zu strukturieren, ist keine neue Einsicht.[87] Neu ist allerdings der Vorschlag, dass diese Analogierelationen wenigstens bei gewissen besonders basalen Meta-

---

[86] Dasselbe gilt z. B. ›Bildschemen‹ (*image schemas*). Das Konzept definierte M. Johnson (1987, S. XIX) als einfache, ›schematische‹ – d. h. abstrakte und modal unabhängige – Repräsentationen (›Bilder‹) oder Wissensstrukturen, die nur höchst elementare und allgemeine Strukturen beschreiben, wie z. B. [OBEN–UNTEN], [ZENTRUM–PERIPHERIE], [DING], [BEHÄLTER], [KRAFT], [GLIED], [TEIL–GANZES] und [WEG] (M. Johnson 1987; Lakoff 1987; ders. 1993).

[87] McGlone 2001, S. 90 (mit Hinweisen); vgl. Jäkel 1999. Debatin (1995, K. 4, A. 46) sagt diesbezüglich: »Es ist in diesem Zusammenhang erstaunlich, daß die Untersuchungen von Lakoff und Johnson im angloamerikanischen Raum als große Innovation gefeiert werden. Dies kann (schlichte Ignoranz einmal ausgeschlossen) angesichts der reichhaltigen Bildfeldtheorien und -untersuchungen im europäischen Raum nur als Zeichen mangelnder wissenschaftlicher Kommunikation gedeutet werden [...]«. Z. B. zeigt schon Curtius (1948, S. 138 ff.) auf verfestigte Bildfeldprojektionen im Mittelalter, wie Schifffahrtsmetaphern, die mit Vorliebe für poetische und rhetorische Tätigkeiten, und Speisemetaphern, die für die Rezeption oder Charakterisierung geistiger Inhalte benutzt wurden.

phern – den sog. ›primären Metaphern‹[88] – auf konkrete Erfahrungen zurückgehen, die dann im Gehirn fest verdrahtet worden sind.

Diese Theorie stellt eine etwas spätere Entfaltung der ursprünglichen KMT dar, einen Teil der sogenannten ›neuralen Theorie der Metapher‹ (*neural theory of metaphor*), die zusammen mit der von Christopher Johnson[89] adaptierten ›Konflationstheorie‹ (*conflation theory*) eine mögliche Erklärung zur Entstehung konzeptueller (und primärer) Metaphern gab.[90] Die Vorbedingung des Gedankengangs ist die Beobachtung, dass gewisse sensomotorische und subjektive Erfahrungen tendieren, gemeinsam aufzutreten; wenn z. B. einer Sache mehr hinzugefügt wird, so nimmt die Höhe zu. Beim jungen Kind werden dabei Nervenbahnen in verschiedenen kognitiven Domänen gleichzeitig aktiviert. Diese simultane ›Feuerung‹ von Neuronen führe nun – im Einklang mit dem Hebbschen »Neurons that fire together wire together« – zu einer Konflation oder Verschmelzung der Domänen, d. h. zu einer konzeptuellen Metapher [MEHR IST OBEN]. Wenn die kognitiven Fähigkeiten des Kindes sich entwickeln, würden die Domänen sich wieder trennen, aber die Assoziation zwischen ihnen – die konzeptuelle Metapher – bleibe bestehen.

---

[88] Vgl. Grady 1997 und 1998. In primären Metaphern (*primary metaphors*) gehe die Quelldomäne (z. B. [NÄHE]) unmittelbar auf sinnliche Wahrnehmungen zurück, während das Zielkonzept (z. B. [ÄHNLICHKEIT]) das Resultat einer konzeptuellen Beurteilung – eines ›subjektiven Urteils‹ (*subjective judgment*) – der Daten sei, was mittels der zugänglicheren Domäne gedeutet werden müsse (z. B. [ÄHNLICHKEIT IST NÄHE]: *Die Farben kommen einander ganz nahe*; vgl. Evans/Green 2006, S. 304–7). Ein wichtiger Vorteil der Annahme primärer Metaphern besteht nach Grady darin, dass sie erklären können, warum Theorien z. B. durch ›solide Argumente‹ gestützt werden, nicht aber ›Türfenster‹ haben können (vgl. Grady 1997, S. 270). Nach Grady sei nämlich die hier angeblich wirksame konzeptuelle Metapher [THEORIEN SIND GEBÄUDE] in Wirklichkeit eher eine ›komplexe Metapher‹ (*complex metaphor*), die aus zwei elementareren, primären Metaphern, [BESTEHEN IST AUFRECHT BLEIBEN] und [ORGANISATION IST PHYSISCHE STRUKTUR], zusammengesetzt sei. In keiner der Quelldomänen dieser primären Metaphern gibt es irgendwelche Fenster, die auf die Domäne der Theorien projiziert werden könnten; dagegen stellen sie Strukturen zur Verfügung, nach denen Theorien z. B. ›solide‹ sein oder ›konstruiert‹ werden können.

[89] Johnson 1999.

[90] Vgl. Lakoff/Johnson 1999 und Lakoff 2008.

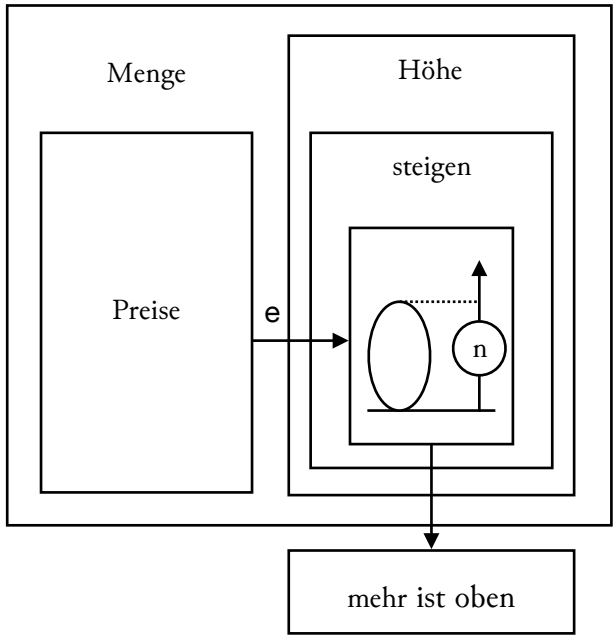


Abbildung 4.5. Die konzeptuelle Metapher [MEHR IST OBEN] in *Die Preise sind gestiegen*.

Auf diese Weise können viele oft sehr geläufige Metaphern, die früher für nicht endgültig auflösbar galten, auf empirische Korrelationen zurückgeführt werden.[91] So ist der Satz *Die Preise sind gestiegen* (Abbildung 4.5) eine Metapher, denn Preise können nicht buchstäblich in die Höhe gehen. Im domänenbasierten Modell der Metapher kann der Satz so gedeutet werden, dass *Preise* eine Substruktur in [STEIGEN] elaboriert. Diese Struktur kann schematisch durch eine Position auf einer zweidimensionalen vertikalen Skala repräsentiert werden. Dass eine höhere Position eine ›Zunahme‹ bedeuten würde, wäre aber wiederum auch eine metaphorische Interpretation (das Problem der ›Metapher in der Metapher‹), denn buchstäblich ist oben nicht ›mehr‹ als unten. Den Ausweg aus diesem Zirkel bietet die konzeptuelle Metapher [MEHR IST OBEN], die der Verwendung von *steigen* in einer fremden Domäne zugrunde liegt (vgl. den außerhalb der Domänen laufenden Pfeil in der Abbildung).

Dazu, ob die oben gebotene ontogenetische Erklärung der konzeptuellen Metaphern richtig ist, kann hier nicht Stellung genommen werden. Nicht umgangen kann jedoch ein anderes Problem werden, nämlich der Einwand, dass diese Art ›Korrelation‹ (*correlation*)[92] zwischen zwei Begriffen in demselben Erfahrungsbereich normalerweise ein Kriterium nicht der Metapher, son-

[91] Vgl. z. B. Carston 2002, S. 354–56.
[92] So schon Lakoff 1987, S. 276 unter dem Titel »Experiential bases of metaphors«.

dern der Metonymie ist: Weil zwei Phänomene häufig zusammen miteinander wahrgenommen werden, kann die Bezeichnung des einen Begriffes für das andere stehen ([MEHR STEHT FÜR OBEN]).[93] Dieser nahe Zusammenhang zwischen konzeptuellen Metaphern und der Metonymie hat die Prägung eines neuen Namens: ›Metaphtonymie‹, für die Wechselwirkung dieser Tropen, einschließlich der Metonymie als Grundlage gewisser Metaphern, veranlasst.[94] Weitere Untersuchungen zum Zusammenhang zwischen Metapher und Metonymie sind von Günter Radden, unter anderem in einem mit dem provokativen Titel »How metonymic are metaphors?« benannten Artikel, vorgenommen worden.[95] Hier richtet Radden die Aufmerksamkeit darauf, dass die sogenannten ›primären Metaphern‹ in der Regel eine metonymische Grundlage aufzuweisen scheinen (S. 412). In der Untersuchung Raddens werden sie deshalb einfach ›metonymiebasierte Metaphern‹ (*metonymy-based metaphors*) genannt. Die radikale Schlussfolgerung aus all diesen Überlegungen findet sich bei John R. Taylor schon 1989, der feststellt, es sei verlockend, ›alle metaphorischen Beziehungen als metonymisch begründet‹ aufzufassen.[96]

Die Aktivierung konzeptueller Metonymien kann eine plausible Grundlage für die Assoziierung gewisser Domänen und damit für die kognitive Verarbeitung darauf bauender Metaphern liefern. Auch wenn konzeptuelle Metaphern auf einem höheren Abstraktionsniveau (z. B. die Liebe als Reise) die Produktion und Rezeption sprachlicher Aussagen sicher erleichtern können, können

---

[93] Das Argument wird eingehend behandelt von Barnden 2010 und neuerdings auch von Littlemore 2015, S. 132–37. Vgl. zusammenfassend Steen 2014, S. 124: »Even though it is probably always possible to detect at least one or two parameters that are similar between the two domains, such as the scalar or gradable quality of ›more‹ and ›up,‹ this does not mean that the basic mechanism of understanding quantity is grounded in the conceptual structure of height: a more plausible argument may be made that the two are instead related via correlation and association. The problem is, however, that this is very close to the notion of contiguity, which is the traditional structuralist criterion for metonymy.«

[94] Goossens 1990.

[95] Radden 2002.

[96] »all metaphorical associations as being grounded in metonymy« (Taylor 1989 [2002], S. 342). Der einzige Fall, den Taylor bereit war, von dieser Regel auszunehmen, waren synästhetische Phänomene, wie z. B. [LAUTSTÄRKE FÜR FARBE] (*schreiende Farben*) oder [SENKRECHTE FÜR TONHÖHE] (*hohe Töne*), für welche es nämlich schwierig ist, eine erfahrungsmäßige Korrelation zu belegen. Barcelona (2003) hat aber argumentiert, dass, auch wenn es keine offenbare erfahrungsmäßige Korrelation von Farbe mit Geräusch an sich gibt, es eine Korrelation mit einer Unterdomäne des Begriffes [GERÄUSCH] gebe, die Barcelona [ABWEICHENDE GERÄUSCHE] ([DEVIANT SOUNDS]) nennt. Ein abweichendes (lautes, lärmendes) Geräusch zieht die Aufmerksamkeit auf sich. In diesem Sinn kann ein abweichendes Geräusch für eine Farbe stehen, die ebenfalls auffällt: die ›grell‹ oder ›schrill‹ ist. Alternativ könnte man einen Begriff [INTENSIVE GERÄUSCHE], mit dem modalübergreifenden strukturierenden Prinzip [INTENSITÄT] als *tertium comparationis*, vorschlagen, denn ein abweichendes Geräusch braucht nicht stark zu sein, während ein intensives Geräusch jedoch abweichen kann (aber nicht muss).

solche schematische Analogiestrukturen häufig auf konzeptuelle Metonymien zurückgeführt werden und haben deshalb an sich einen sekundären Erklärungswert für die kognitive Motivation von Metaphern.

4.4. Zusammenfassung

In diesem Kapitel wurde versucht, ein Analysemodell der Metapher auszuarbeiten, das die reduktionistische Sichtweise der Substitutionstheorie überwinden kann, ohne jedoch die allzu ›modernen‹ Erwartungen auf das metaphorische Bedeutungsprodukt, die in der klassischen Version der Interaktionstheorie vertreten werden, in das Modell einzubauen.

Es wurde vorgeschlagen, dass ein solches Modell im theoretischen Rahmenwerk der Kognitionslinguistik entwickelt werden kann (§ 4.1). In diesem Rahmenwerk wird eine verwendungsbasierte Sprachauffassung vertreten, die besonders geeignet scheint, um den okkasionellen Charakter metaphorischer Sprache zu beschreiben. Darüber hinaus hat die kognitive Sprachwissenschaft aber auch ein reiches theoretisches Inventar geschaffen, um eher verfestigte Strukturen der Sprache zu erklären. Das kognitionslinguistische Netzwerkmodell, das zur Erklärung der Verknüpfung und Verarbeitung solcher Strukturen herangezogen wird, ist auf denselben Prozess der Bedeutungskonstruktion gerichtet, der im Fokus der für diese Arbeit zentralen Frage nach der Funktionsweise der Metaphern Frauenlobs liegt.

Das hier vorgeschlagene Modell baut auf die v. a. in der Kognitionsgrammatik gewonnene Einsicht in die Rolle der ›Domänen‹ in der Bedeutungskonstruktion (§ 4.2), eine Einsicht, die dem Konzept der ›Übertragung‹ in der klassischen Theorie der Metapher naheliegt. Der Fokus des Modells liegt auf der kontextuellen Bestimmung der metaphorischen Bedeutung. Die ›Unterdetermination‹, die im interaktionstheoretischen Modell gewissermaßen eingebettet liegt, kann im domänenbasierten Modell nur anhand des empirischen Kontexts festgestellt werden.

Das domänenbasierte Modell schließt auch eine ›Substitution‹ von Begriffen nicht aus.[97] Allerdings wird in ihm der Raum für weitere Prozesse der Bedeutungskonstruktion offen gehalten. Die Kognitionslinguistik bietet eine theoretisch kohärente Metasprache, mit der diese Prozesse beschrieben werden können. Diese Prozesse werden jedoch nicht vorausgesetzt, sondern ihre

[97] Dagegen wird eine Substitution von Wörtern, wie sie in der Substitutionstheorie traditionell angenommen wird, kategorisch ausgeschlossen, denn die Sprache wurde nie – weder im Mittelalter noch in der Moderne – durch ein ›topo-logisches‹ Modell beherrscht, was im Kapitel zur Historizität der Metapher nachgewiesen wurde.

Aktivierung muss anhand des textuellen Kontexts jeweils plausibel gemacht werden.

Wichtige Elemente der Bedeutungskonstruktion, die in der Kognitionslinguistik thematisiert werden, wurden in diesem Kapitel kurz präsentiert (§ 4.3). Hier waren besonders Konzepte für normalerweise als eher pragmatisch und konnotativ beurteiltes Wissen wichtig. Zum Beispiel thematisiert die mittelalterliche Vorstellung von der ›zweiten Sprache‹ Beziehungen und Wissenselemente, die heute nicht alle sprachwissenschaftlichen Traditionen als strikt ›semantisch‹ sehen würden. In der holistischen Sprachauffassung der kognitiven Linguistik sind diese Beziehungen und Elemente jedoch analysierbar.

Dritter Teil

Frauenlobs *Marienleich*

5. Die Funktionsweise der Bilder Frauenlobs

Im Kapitel zur Historizität der Metapher (§ 3) versuchte ich zu zeigen, dass weder die Substitutions- noch die Interaktionstheorie in ihren traditionellen Formen in allen Einzelheiten für die Untersuchung mittelalterlicher Bildsprache angemessen ist. Trotzdem gelangte ich zu dem Ergebnis, dass der in der metaphorntheoretischen Literatur wahrgenommene ›Bruch‹ zwischen diesen Theorien z. T. eine historisch nachweisbare Veränderung im Sprachdenken widerspiegelt. Mit der Neuzeit, und v. a. in der Moderne, werden neue Erwartungen an die Bedeutungsleistungen der Metapher gestellt.

In § 4 wurde deshalb ein kognitionslinguistisches Analysemodell vorgelegt, das weder die reduktionistische Substitution noch die interaktionstheoretische Ambivalenz der Metapher voraussetzt, das aber für beide Charakteristika als mögliche Anteile der Metaphernrezeption offen ist. In diesem kontextsensitiven Modell wird das Vorhandensein dieser Anteile allerdings vom ›Text selbst‹, d. h. von der *intentio operis* im Zusammenspiel mit dem ›modellhaften Leser‹,[1] bestimmt.

Das vorliegende Kapitel knüpft wieder an die Hauptfrage der vorliegenden Arbeit an, die zugleich das ›Grundproblem‹ der Frauenlob-Forschung ist: Die Frage nach der Bedeutung der Bilder in der Dichtung Frauenlobs. Diese Frage wurde in § 2.1.1 näher eingegrenzt zur Frage nach dem Wie der Bilder: Nicht was sie bedeuten, sondern das grundlegendere Problem ihrer Funktionsweise ist hier in erster Linie interessant. Auf einem unterschiedlichen Verstehen davon dürften die ebenso disparaten Meinungen darüber zurückgehen, wie die ›Dunkelheit‹ von Frauenlobs Dichtung zu beurteilen sei: etwa als leeres Prahlen der Textoberfläche, oder vielleicht umgekehrt: als beabsichtigte Ambivalenz auf der Figuralebene? Nur die eingehende analytische Beschreibung einer historisch nachvollziehbaren Konstruktion von Bedeutung an einzelnen Textstellen kann eine begründete Antwort geben.

Wie sich zeigen wird, kann die Analyse auch ganz weniger Verse sehr komplex sein und einer umfangreichen Erörterung bedürfen. Eine derartige Analyse des gesamten Frauenlob-Corpus wäre deshalb eine gigantische Aufgabe und ist im Rahmen dieser Arbeit nicht durchführbar.

Als Alternative könnte ein engerer Themenbereich ausgesucht und anhand der Texte, in denen er vorkommt, untersucht werden. Das offenbare Risiko

[1] Vgl. § 2.1.1.

bei solch einem Verfahren wäre, dass der Blick auf das Ganze verloren ginge. Die folgende Untersuchung wird allerdings zeigen, dass die Bedeutungskonstruktion zu einem großen Teil vom Textganzen abhängig ist. Bedeutungskonstruktion muss hier als ein Prozess aufgefasst werden, der sich satzübergreifend durch ein Hin und Her zwischen den Textteilen, vom ersten und bis zum letzten Vers, vollzieht. Die in früheren Arbeiten praktizierte Methode, isolierte Textstellen losgelöst zu interpretieren und in Listen zu bündeln, wird damit teilweise disqualifiziert oder wenigstens als problematisch gesehen.

Für die vorliegende Analyse ist deshalb ein einzelnes, aber textlich umfassendes und an Bildern reiches Werk ausgewählt worden: der *Marienleich*. Die Analyse kann deshalb nicht für die Bildsprache des ganzen Oeuvres Frauenlobs Geltung beanspruchen, sondern beabsichtigt nur, in diesem Gedicht belegbare Tendenzen zu veranschaulichen. Diese Tendenzen sollen nichtsdestoweniger einen wichtigen Einblick in die Funktionsweise der komplexen Formen der Bildsprache des Dichters gewährleisten.

Auch der *Marienleich* soll nicht in seinem vollen Ausmaß untersucht werden. Das liegt teils am Umfang, teils aber an den Wiederholungen, die eine derartige Analyse zur Folge hätte. Viele der Bilder werden nämlich in derselben Weise funktionieren, und ihre Auslegung würde nur dieselben Mechanismen und Prozesse noch einmal darlegen. Im Folgenden werden deshalb vorzugsweise Textstellen untersucht, die in der Forschung kontrovers diskutiert worden sind oder die wegen ihrer auffallenden ›Dunkelheit‹ aus einer semantischen und poetologischen Perspektive besonders interessant sind. Um zu untersuchen, ob auch weniger komplexe Bilder auf eine Weise funktionieren, die jenseits der bloßen 1 : 1-Paraphrase führt, werden allerdings auch einfache Miniallegorien analysiert (vgl. § 5.2.5).

Im Fokus der Diskussion stehen Themen, die in den vorhergehenden Kapiteln relevant waren: Wenn die Bilder sich durch die Operation der Substitution nicht erschöpfen, worin besteht dann der Mehrwert, der über die Identifizierung des gemeinten *signatum* hinausgeht? Worin besteht die die ›Dunkelheit‹ der Dichtung rechtfertigende Artistik? Leisten die Bilder etwas, was mit normaler Sprache nicht erreicht werden könnte? Erzeugt die Bildsprache eine absichtliche Ambivalenz, oder funktioniert sie eher durch eine Hierarchisierung von Sinnebenen und durch eine klare Profilierung des ›eigentlich Gemeinten‹? Und durch welche textlichen Mittel werden die Bedeutungszuweisungen im letzteren Fall erzeugt?

Da die Problembereiche einander häufig kreuzen, ist eine thematische Gliederung, die sich an diesen Fragen orientiert, nicht möglich. Auch eine Einteilung nach den grammatischen Konstruktionen, in denen die Metaphern vorkommen, ist nicht durchführbar, da ›ein‹ Bild sich häufig über mehrere

Verse streckt und so mehrere Konstruktionen umfasst. Weil die Belege oft nur im Kontext der Versikel oder Halbversikel sinnvoll diskutiert werden können, empfiehlt sich eher eine Gliederung nach Versikeln, die dann vorzugsweise in der Reihenfolge, in der sie im Text vorkommen, untersucht werden.

Vor der Analyse wird unten eine kurze Beschreibung des Materials gegeben, um den Leser allgemein darin zu orientieren (§ 5.1). Danach folgt die Textuntersuchung (§ 5.2). Jeder Abschnitt der Textuntersuchung endet mit einer kurzen Zusammenfassung, die die wichtigsten Resultate der Analysen hervorhebt.

5.1. Beschreibung des Materials

Die Frage nach der Funktionsweise der Bildsprache in der Dichtung des Heinrich Frauenlob wird in dieser Arbeit anhand seines *Marienleichs* (oder *Vrouwenleichs*) untersucht. Dieses Gedicht darf nach Karl Stackmann »zum Größten« gezählt werden, »das deutsche Dichtung im Mittelalter hervorgebracht hat«.[2] Dieses Werturteil mag außerhalb der Grenzen der Mediävistik keine breite Wirkung gewonnen haben, im Mittelalter scheint die Meinung Stackmanns allerdings vertretbar gewesen zu sein. »Kein Text der bis ca. 1350 entstandenen deutschsprachigen Lieddichtung literarischen Anspruchs ist häufiger bezeugt«, bemerkt Gisela Kornrumpf.[3] Zwölf- oder dreizehnmal ist das Gedicht überliefert,[4] darunter sechsmal mit Melodie.[5] Die lateinische Bearbeitung des Leichs, in der *Wiener Leichhandschrift* überliefert,[6] bekundet das große Interesse am Text im Mittelalter.[7]

---

[2] Stackmann 1998 [2002], S. 27.

[3] Kornrumpf 2008, S. 176.

[4] Die Handschriften sind F, C, W, t, E, L, r (ab Versikel 13.38) und in den Fragmenten K, M, N, Q und U. Eine ausführliche Beschreibung der Handschriften und Fragmente der Frauenlob-Überlieferung wird in *GA* II, S. 20–157 gegeben. Der ›dreizehnte‹ Textzeuge des *Marienleichs* (Hs. V) ist verschollen. Die Hs. wurde 1797 erwähnt und probeweise von Johann Michael Cosmas Peter Denis, Kustos an der kaiserlich-königlichen Hofbibliothek, zitiert. Die Hs. soll »einige Strophen von der Mutter Gottes« enthalten haben. Die zitierten Stellen entsprechen Strophen 3–5, 8–9 und 11. Siehe *GA* I, S. 155–57.

[5] Melodien sind in W und t samt den Bruchstücken K, N, Q und U überliefert. Im Mittelalter sind nur sechs Leichs mit vollständiger Melodie überliefert, drei davon sind die drei Leichs Frauenlobs. de Boor 1997, S. 309.

[6] *Wlat.* (14. Jahrhundert).

[7] Der Zweck der Übersetzung kann diskutiert werden; die Funktion, den Text außerhalb des deutschen Sprachbereichs zugänglich zu machen, ist nicht so offenkundig, wie es auf den ersten Blick scheint. So versteht Kühne (2002) den *Wlat.* nicht so sehr als Übersetzung denn als »poetische[n] Kommentar« (S. 7). Die Bearbeitung könnte dann als eine Klärung des Inhalts in der gelehrten Metasprache der Zeit aufgefasst werden.

Auch unter Frauenlobs eigenem Oeuvre genoss der *Marienleich* eine hervorragende Stellung, was daraus hervorgeht, dass er häufig den ersten Platz in den handschriftlichen Frauenlob-Sammlungen einnimmt.[8] Auch Matthias von Neuenburg hebt unter den Werken des Dichters besonders den *Marienleich* hervor. Als er um 1350 die Grablegung Frauenlobs beschreibt, fügt der Chronist am Ende seines Berichtes, von dem oben ein Stück schon zitiert wurde,[9] hinzu: *Cantica canticorum dictavit Teutonice, que vulgariter dicuntur ›Unser Frowen laich‹ et multa alia bona*.[10]

Der ›Leichs‹[11] gab es zu Frauenlobs Zeit schon eine Menge. Heute sind aus der Zeit 1190 bis ca. 1350 um 45 Leichs überliefert, so dass sich Frauenlob mit seinem *Marienleich* in eine Tradition einschrieb.[12] Diese Gattung war eine »lyrische Prunkgattung«, eine herausfordernde Aufgabe, die in ihren avancierten Formen zum »Probestück meisterlicher Kunstfertigkeit« wurde.[13] In der Stauferzeit hat sich kein Dichter getraut, mehr als einen einzelnen Leich zu dichten,[14] von Frauenlob stammen aber nicht weniger als drei künstlerisch erhabene Leichs: der *Minneleich*, der *Kreuzleich* und der *Marienleich*.

Der Umfang der Leichs variiert stark; im Vergleich zu seinen Vorgängern ragt aber der *Marienleich* Frauenlobs mit seinen 20 immer längeren, bis zu 40 Versen umfassenden Versikeln hervor. Der Leich besteht aus strophenähnlichen Bauelementen, die nach der formal verwandten mittellateinischen Sequenz ›Versikel‹ genannt werden. Jeder Versikel ist in zwei metrisch identische Hälften geteilt, unter sich sind die Versikel jedoch verschieden und haben auch eine jeweils eigene Melodie.[15]

---

[8] So in Hs. C. Hs. t lässt den *Marienleich* sogar ihre ganze Sammlung von Meisterliedern einleiten. Vgl. Kornrumpf 2008, S. 176 f.

[9] Vgl. § 1.1.

[10] ›Er hat das *Hohelied* auf Deutsch gedichtet, das im Volksmund ›Unser Frowen laich‹ genannt wird, und [hat auch] viele andere gute Gedichte [gemacht]‹. *Chronica Mathiae de Nuwenburg*, S. 312.

[11] Der deutsche Leich ist mit dem Lai weder formal noch inhaltlich identisch. Ein wortgeschichtlicher Zusammenhang mit afrz. *lai* (dessen Etymologie ihrerseits umstritten ist) könnte bestehen, ist aber nicht geklärt. Die deutsche Bezeichnung dürfte zunächst auf germ. **laika* ›spielen, tanzen, hüpfen‹ zurückgehen (vgl. *KEW*, *s. v. Leich*).

[12] Zu den Leichs von Jungfrau Maria zählen Walthers Marienleich (*ed.* Maurer, S. 9–15), der Leich Reinmars von Zweter (*ed.* Roethe, S. 401–11), der Marienleich Hermanns des Dâmen (*HMS* III, S. 160–70) und ein anonymer Leich (Bartsch, *ed.* 1858, S. 189–91). Keiner von ihnen erreicht bei weitem die Dunkelheit des *Marienleichs* Frauenlobs.

[13] Vgl. de Boor 1997, S. 308–19, die Zitate auf S. 309 und 311.

[14] Später wird die Gattung produktiver, v. a. in der heutigen Schweiz; vgl. de Boor 1997, S. 309.

[15] Vgl. März 1987. Vertont wurde der *Marienleich* (im ›Goldenen Ton‹) von dem Ensemble ›Sequentia‹: *Frauenlob's Marienleich. (Heinrich von Meissen, ca. 1260–1318.)* Dir. von Barbara Thornton und Benjamin Bagby. Westdeutscher Rundfunk, 2000. Die Melodien konnten in den Interpretationen der vorliegenden Arbeit nicht berücksichtigt werden.

Inhaltlich fügt sich Frauenlobs *Marienleich* in die Reihe der traditionellen Thematik religiöser Leichs, die entweder auf Marienpreis oder auf Preis des Erlösungswerkes gerichtet sind. Auch Themen, die für uns heute auffällig scheinen mögen, haben häufig ihre Vorgänger in der Leichtradition: so die Präexistenz Mariens im Leich Hermanns des Dâmen, so die Bildlichkeit der Inkarnation in Konrads von Würzburg *Goldener Schmiede*, in der auch die Teilhabe Mariens am Erlösungswerk durch die Inkarnation wiederkehrt.[16]

Die Frage der Datierung des *Marienleichs* ist zu kompliziert, um hier in aller Ausführlichkeit diskutiert werden zu können.[17] Auch eine Inhaltsübersicht ist schwierig zu formulieren. Der erste Versikel inszeniert den Text als Vision, indem die Szene der *Offenbarung*, in der Johannes die mit Maria identifizierte apokalyptische Frau erblickt,[18] aufgerufen wird. Das lyrische Ich fällt hier mit dem biblischen Visionär zusammen (*Ei ich sach*, 1.1). In Versikel 2–8 wird dann in wechselnder *dû*- und *ir*-Anrede Maria direkt angesprochen, bis sie in Versikel 9 selbst das Wort ergreift.[19] Ein inhaltlicher Bruch liegt hier jedoch eigentlich nicht vor, denn das ganze Gedicht ist aufgebaut wie ein hymnisches Lob verschiedener Eigenschaften und heilsgeschichtlich wichtiger Augenblicke (v. a. des Inkarnationsgeschehens), um die es meditativ kreist, und ent-

---

[16] Vgl. de Boor 1997, S. 315.

[17] Mit (angeblichen) Hinweisen und Anklängen in anderen mittelalterlichen Texten argumentieren Schröder (1930) und Bertau (1954, S. 92–97, 1964, S. 189–98 und 1978, 230 f., wo Bertau auf die Datierungsfrage zurückkommt und seine früheren Argumente – in Antwort an Wachinger 1973 – wiederholt und verstärkt). Diese würden zunächst auf eine ›frühe‹ Entstehung (»vor 1290«; Bertau 1954, S. 97), vielleicht am Hofe des Pragerkönigs Wenzel, zeigen. In diesem Fall wäre das Publikum nach Bertau (ebd., S. 93) wohl zunächst »das Prager Domkapitel oder theologisch gebildete Personen des Hofes«. Dabei denkt Bertau (ebd., A. 229) in erster Linie an den Kreis des späteren Erzbischofs von Mainz, Peter von Aspelt. Dieser war seit 1286 Notar der böhmischen Kanzlei in Prag, seit 1289 Kanzler König Wenzels II., von 1306–1320 Erzbischof von Mainz und als solcher ein Gönner Frauenlobs in dessen letzten Lebensjahren. – Für eine späte Datierung des *Marienleichs* spricht laut H. Thomas (1939) ein sprachliches Kriterium: der *-n*-Abfall, der sich in 15.5 f. (*wurden* : *bürde*) und 10.23 (*lune* : *brunen*) belegen lässt. Dieser Sprachzug ist westlich, nach Osten soll er nur bis ins Thüringische gereicht haben. Wenn Frauenlobs Beiname *von Meißen* für die Mundart des Dichters verbindlich war, müsse er laut Thomas in späteren Zeiten seines Lebens westliche Dialektzüge aufgenommen haben. Der *Marienleich* gehöre dann dieser Spätzeit an. Als Entstehungsort denkt Thomas zunächst an den »erzbischöflichen Hof zu Mainz« (ebd.; das Zitat auf S. 205).

[18] *Apoc.* 12.1.

[19] Die *ich*-Rede unterscheidet den *Marienleich* u. a. von Konrads *Goldener Schmiede*, in der die *dû*-Anrede verwendet wird, und verbindet ihn mit der Liturgie, zu der auch sonst sowohl formale (vgl. den *responsorium*-artigen Aufbau der Versikel) als auch textuelle Bezüge bestehen (vgl. Gärtner 1988). Stackmann (1998 [2002]) führt S. 23, A. 41 Lesetexte des Messformulars der katholischen Kirche an, wo Maria in *ich*-Rede spricht. Interessant ist, dass Maria hier wie im *Marienleich* mit Sapientia identifiziert wird.

zieht sich daher den Ordnungsprinzipien einer chronologisch fortschreitenden Erzählung.[20]

Zu den Quellen des Leichs zählt v. a. das *Hohelied* Salomos; die Textzitate aus diesem Lied sind so zahlreich, dass dem Leich der Name *Cantica canticorum* zugeschrieben wurde.[21] Außerdem benutzt Frauenlob fleißig die *Offenbarung* und die salomonischen Bücher. *Hohelied*-Kommentare und mariologische Schriften muss er gekannt haben. Auch mit der *Physiologus*-Tradition war er vertraut. Augustinus nennt er immerhin beim Namen,[22] und ein Einfluss des Alanus ab Insulis († 1202), den er auch nennt,[23] wurde mehrmals angenommen; die Naturphilosophie der Schule von Chartres, mit der Alanus verbunden war, muss ebenfalls als Frauenlob bekannt vorausgesetzt werden.[24] Eher spekulativ ist die gedankliche Verbindung des *Marienleichs* mit den Lehren des Mystikers Meister Eckhart, des Zeitgenossen Frauenlobs.[25]

Die meisten Interpretationen des *Marienleichs*, die die Forschung hervorgebracht hat, liegen in der Form von Stellenkommentaren vor. Wichtig sind noch, ihrem Alter zum Trotz, die Kommentare in der Ausgabe Ludwig Pfannmüllers von 1913[26] und in Karl Heinrich Bertaus *Untersuchungen zur geistlichen Dichtung Frauenlobs* von 1954.[27] Auch Gerhard Schäfer legt im Zusammenhang mit seinen *Untersuchungen zur deutschsprachigen Marienlyrik des 12. und 13. Jahrhunderts* einen ausführlichen Stellenkommentar vor.[28] Unschätzbar ist die von Karl Stackmann und Bertau besorgte *Göttinger Ausgabe*,[29] der Burghart Wachingers Kommentar einige neue Ergebnisse hinzufügt.[30]

---

[20] Zur Gänze des Leichs vgl. z. B. Bertau 1964, S. 185–95; Stackmann 1988; Wachinger 1992.

[21] Hss. E (*Hie hebt sich an cantica canticorum*) und t (*Diss ist vnser frauwen leich* [...] *zu latin Cantica canticorum*). *GA* II, S. 613. Der lateinische Titel *Cantica canticorum* kann natürlich auch darauf anspielen, dass das Gedicht das beste Frauenlobs sei. Meyer 2009, S. 57, A. 7.

[22] *GA*, I.15.4.

[23] *GA*, III.4.2 und 5.1.

[24] Vgl. Krayer 1960 und Huber 1988, S. 136–99.

[25] Eine Beziehung zwischen Frauenlob und Meister Eckart wurde schon von Pfannmüller angenommen (*Pf.*, S. 20 und 23 und vgl. die Hinweise im Textkommentar, z. B. S. 115 f. und 130). Vgl. die Zusammenführung der beiden Personen unter einer Rubrik im Abschnitt »Frauenlob and Meister Eckhart« in Palmer 1997, S. 82–85. Vgl. auch Newman 2006, S. 135.

[26] *Pf.*, S. 74–127.

[27] Bertau 1954, S. 106–31.

[28] Schäfer 1971, K. IV, S. 81–142. Gegen die Tendenz bei Schäfer, Alanus ab Insulis als »Quelle« (S. 81) des *Marienleichs* zu sehen und diesen als »Dechiffrierschlüssel zur eindeutigen Fixierung des Sinns hinter den Bildern zu gebrauchen« wendet sich zu Recht Wachinger (1992, S. 31; hier auch das letztere Zitat).

[29] *GA* II, S. 613–59 und vgl. *GAWb*.

[30] Wachinger 2010, S. 823–71. Zu den neueren Kommentaren gehört auch Newman 2006.

Darüber hinaus gibt es natürlich auch Deutungen zu einzelnen Textstellen sowie Bezugnahmen auf Textstellen innerhalb spezifischer Themenbereiche.[31]

Der in der untenstehenden Analyse zitierte Text folgt der Ausgabe Karl Stackmanns.[32] Diese Ausgabe benutzt für die ersten 13 Versikel Hs. W als Leithandschrift und für die restlichen Versikel – für die der Text in W fehlt – Hs. C. Alternative Lesarten anderer Handschriften werden in Fällen, wo sie für die Argumentation relevant sind, angeführt; da es aber gilt, die Funktionsweise der Bilder eines Frauenlob nahestehenden Textes und nicht die der Bilder jeder möglichen Lesart zu erfassen, wird keine Vollständigkeit in der Wiedergabe der Abweichungen beansprucht.

5.2. Analyse

5.2.1. *muter* [...] *des lammes und der tuben*: Das ICM der Trinität (*GA*, I.2.b)

›Idealisierte kognitive Modelle‹ (ICMs) wurden oben[33] als idealisierte Wissensstrukturen definiert. Diese können Frames enthalten, sind aber nicht mit diesen identisch, sondern bestehen vielmehr aus einem Netzwerk von verschiedenen, kulturell bedingten Vorstellungen über die Welt. Unten soll die Rolle eines bestimmten ICM in der Bedeutungskonstruktion in *Marienleich* 2.b untersucht werden. Kann das Konzept des ICM zur Erklärung beitragen, wie die Bilder in diesem Halbversikel funktionieren?

Wegen der überaus dunklen Bildsprache, die *Marienleich* 2.b kennzeichnet, konnte sich der Herausgeber Ludwig Pfannmüller offenbar nicht enthalten, den verstimmten Ausruf, der Halbversikel sei »eine[] der wirrsten Ideenknäule der ganzen Dichtung«, schriftlich zu verfestigen.[34] Diese Worte fanden noch siebzig Jahre später in der Bemerkung Gerhard Schäfers zu demselben Halbversikel Widerhall:

> Die Tendenz zur paradoxen Aussage, Stilzug der ›Gattung‹ Marienlyrik, entfaltet sich bei Frauenlob ins Manieristische. Die einzelnen, ›bedeutenden‹ Bildinhalte werden ineinander verwoben und stoßen sich aneinander; der rätselhafte Knäuel von (wörtlich genommenem) Un-sinn entpuppt sich erst spiritualiter als ›höherer Sinn‹.[35]

---

[31] Diese Deutungen werden, insofern sie relevant sind, im Laufe der Analyse der vorliegenden Arbeit besprochen.

[32] *GA* I, S. 236–83.

[33] § 4.3.3.

[34] *Pf.*, S. 78.

[35] Schäfer 1971, S. 88.

Das revidierte Verständnis des ›Knäuels‹ seit Pfannmüller zeigt sich im Wechsel des Attributs *wirr* auf *rätselhaft*: Während Pfannmüller die ›Verwirrung‹ noch dem Dichter anlastet, meint Schäfer, das ›Rätsel‹ könne sinnvoll entschlüsselt werden. Trotzdem bleibt bei Schäfer das Urteil Pfannmüllers teilweise unverändert.[36] Denn auch für Schäfer ist der Literalsinn »Un-sinn«; auch für ihn ist die Textoberfläche in erster Linie etwas, was man durchdringen muss, um zur eigentlichen Bedeutung zu gelangen.[37] Aus dieser Sichtweise – der Substitutionstheorie *in nuce* – gleicht der Deutungsprozess einer Art des Rätsellösens, wo die widerspruchsvolle Literalebene, einmal entschlüsselt, wieder vergessen werden könnte. Inwiefern das berechtigt ist, soll unten nachgeprüft werden.

Der ganze Halbversikel lautet (*v.* 12–22):

Sie tet rechte
als sie solde,
ja, die holde
15 *trug den blumen sam ein tolde.*
vrouwe, ob ir muter würdet
des lammes und der tuben, *iur truben*
ir liezet iuch sweren?
da von mich
20 *nicht enwundert,*
ob iuch die selbe spise
kan wol zu der früchte gestiuren.

■ *v.* 14 f.

Das Thema bzw. die Basisdomäne des ersten Bildes in Marienleich 2.b: *ja, die holde,* | *trug den blumen sam ein tolde* (*v.* 14 f.), wird dem Leser schon am Anfang des Halbversikels nahegelegt; die einleitende Aussage *Sie* [Maria] *tet rechte* | *als sie solde* (*v.* 12 f.)[38] weist nämlich auf die Inkarnation. Auf diese Deutung wird ihrerseits durch den Versikelanfang hingewiesen (*v.* 1–4):

Nu merket,
wie sie trüge,
die gefüge,
der naturen zu genüge[.]

[36] »Man wird Pfannmüllers oben zitiertes Urteil nicht ganz von der Hand weisen können [...]« (Schäfer 1971, S. 88).

[37] Schäfer 1971, S. 88.

[38] *Sie tet rechte als* (N; vgl. t: *Sie tet auch waz*) ist die beste Lesart; vgl. die in *GA* verzeichneten Abweichungen anderer Handschriften (z. B. *Unn̄ hat ȯ̊ch das* (*waz*, E), C).

Was (bzw. wen) Maria ›trägt‹, ist hier – wo das Objekt zunächst[39] freilich ausgespart wird – der inkarnierte Christus. Die Rekurrenz des Verbs *tragen* in 2.b (*v.* 15), mit demselben Subjekt wie in 2.a (*v.* 14: *die holde*, d. h. Maria), macht plausibel, dass auch in 2.b dasselbe Motiv und unter dem Bild der ›Blume‹ auch dasselbe Objekt wiederholt werden.

Auf die Inkarnation deutet daneben auch das Attribut *die gefüge* ›die Fügsame‹ in 2.a (*v.* 3), das spezifisch als komprimiertes ›Zitat‹ der Verkündigungsszene in *Lucas* aufgefasst werden kann: Das Wort funktioniert als Auslöser, der *Luc.* 1.28–38 als Prätext der Stelle bereitstellt.[40] ›Fügsam‹ war Maria (2.a), *rechte als sie solde* tat die Jungfrau (2.b) nach mariologischer Tradition nämlich vornehmlich in dem Augenblick, wo sie sich dem Willen Gottes hingab, als *ancilla Domini* – die Magd Gottes[41] – sich bei der Verkündigung diesem ›fügte‹.[42] Das Wort *gefüge* in 2.a korrespondiert anaphorisch mit dem Inhalt von 2.b (*v.* 12 f.) und bietet so dem Rezipienten auch hier Deutungsstütze.

Die Aussage, Maria trage Christus *sam ein tolde*,[43] baut auf ein ICM, einen verfestigten Komplex von Vorstellungen und Prätexten, für welche die Aussa-

---

[39] Vgl. aber *v.* 5–11, wo die Identität des ›Getragenen‹ (*mit dem sie was gebürdet*, *v.* 5) außer Frage steht.

[40] Die Zentralität dieses Motivs beim Rezipienten wird auch von *Wlat.* gestützt, wo sich im entsprechenden Versikel einige Verse finden, die in der deutschen Vorlage keine wortwörtlichen Entsprechungen haben. *v.* 16 f.: [*Christus,*] *quem Gabriel vocauit* | *Emanuel, nobiscum theos*, nimmt deutlich Bezug auf die Inkarnation, nämlich auf *Mt.* 1.23 (*Ecce virgo in utero habebit, et pariet filium, et vocabunt nomen ejus Emmanuel, quod est interpretatum: Nobiscum Deus* ›Siehe, die Jungfrau wird empfangen, und einen Sohn gebären; und sie werden ihm den Namen Emmanuel geben, welches verdolmetscht heißt: Gott mit uns!‹; *tr.* Allioli; Prätext: *Is.* 7.14). *v.* 22: [*pater,*] *qui te matrem elegit sponte*, scheint sich auf die Vorstellung von Maria als *vas electionis* zu beziehen.

[41] *Luc.* 1.38: *Ecce, ancilla Domini! Fiat mihi secundum verbum tuum.*

[42] Zu *gefüge* in diesem Sinn, siehe *BMZ*, *s. v. gevüege* 1 und vgl. 4, ›angemessen, passend‹. Vgl. auch Schäfer 1971, S. 88. Zwar wird das Wort in Hs. E auf Latein mit *tenera seu gracilis* ›zart oder dünn‹ glossiert, was eine rein sprachlich belegbare und mögliche Übersetzung ist (vgl. *BMZ*, *s. v. gevüege* 5). In diesem Sinn – ›die Zierliche, voller Anstand auftretende‹ – deuten Stackmann und Haustein das Wort (*GAWb*, *s. v. gevüege*). Im textuellen Zusammenhang erscheint jedoch die Erwähnung von Mariens Fügsamkeit besser fundiert als die ihres ›Anstandes‹. Es lässt sich auch fragen, ob nicht der Übersetzer des *Marienleichs* ins Latein in Hs. W das Wort in diesem Sinn, nämlich als *parens virgo* ›fügsame, gehorsame Jungfrau‹, aufgefasst hat, die Bezeichnung jedoch auf Grund des Reimes zum Anfang des folgenden Versikels (*Wlat.* 3.1) verlagert hat, wo der Ausdruck nur als ungefähre Übersetzung von *bernde meit* des deutschen Textes auftritt. – Eine ganz andere Deutung vertreten Krayer und Ettmüller. Diese fassen *gefüge* als Akk. n. Pl. auf und beziehen es auf *krone* in 1.8 (»die kunstvoll zusammengefügten Dinge (der Krone)«; Krayer 1960, S. 120 und vgl. *Et.*, S. 1). Diese Krone trug sie (*sie trüge*) nach Krayer *der naturen zu genüge*, d. h.: so dass es der Krone der Natura des Alanus entsprach. Kritik dagegen Schäfer 1971, S. 86 und *GA* II, S. 615, z. St.

[43] Das hier wahrscheinlich auf das Subjekt Maria bezogene Wort *tolde* kann als ›Baumwipfel; Krone eines Baumes oder Strauches‹ übersetzt werden; vgl. *BMZ*, *s. v.* und *GA* II, S. 615, z. St.

ge beim Rezipienten als Auslöser funktioniert. Ich nenne das ICM hier *radix Jesse*.

Das ICM stützt sich typologisch auf v. a. zwei Prätexte des Alten Testamentes. Der erste davon ist *Is*. 11.1 f.:

> *et egredietur virga de radice Iesse et flos de radice eius ascendet | et requiescet super eum spiritus Domini.*[44]

Der zweite ist *Num*. 17.6–8:

> *Locutusque est Moses ad filios Israhel, et dederunt ei omnes principes virgas per singulas tribus; fueruntque virgae duodecim absque virga Aaron.* | [...] | *sequenti die regressus invenit, germinasse virgam Aaron in domo Levi; et turgentibus gemmis eruperant flores qui foliis dilatatis in amigdalas deformati sunt.*[45]

Die typologische Ausdeutung dieser Stellen von der *radix Jesse* und der *virga Aaron* setzt z. T. das Wissen der Prophetie von I. *Sam*. 16.1–13 voraus. Evoziert wird die Vorstellung, dass aus dem Stamm Jesse künftig ein König, wie einst David, der jüngste Sohn Jesse, kommen wird. Schon für Tertullian (3. Jahrhundert) war diese Prophetie der Grund, *Is*. 11.1 f. typologisch auf Christus auszulegen: Die Wurzel (*radix*) bedeute Jesse, der Stamm oder das Reis (*virga*) die Jungfrau (*virgo*) Maria und die Frucht oder Blüte (*flos*) Christus. Auch Bernhard von Clairvaux bezog in dieser Tradition die *virgo* auf die *virga de radice Jesse*, »auf welchem wird ruhen der Geist des Herrn«, was Bernhard mit der Überschattung Mariens durch den Heiligen Geist in Verbindung setzte. Dieselbe Vorstellung von Christus als *flos* konnte auch mit anderen Texten typologisch verbunden werden.[46] Als Folge dieser Auslegung erscheint in der bildenden Kunst das Reis schon um das Jahr 1000 als Attribut der Gottesmutter.[47]

Im Zusammenhang der Inkarnation ist das Bild *blume–tolde* in *Marienleich* 2.b nur eines unter vielen anderen im Mittelalter geläufigen Motiven, die Bilder der Vegetation verwenden, um die *privilegia carnis*, die unverletzte Jung-

---

Die Begründung des Bildes durch Brun von Schönbecks *myrrenbundelin* bei Bertau (1954, S. 104) ist m. E. nicht notwendig.

[44] ›Und ein Reis wird hervorkommen aus der Wurzel Jesse, und eine Blume aufgehen aus seiner Wurzel. | Und der Geist des Herrn wird auf ihm ruhen‹; *tr*. Allioli.

[45] ›Und Moses redete zu den Söhnen Israels, und es gaben ihm alle Fürsten Stäbe nach den einzelnen Stämmen; und der Stäbe waren zwölf außer dem Stabe Aarons. | [...] | und als er des andern Tages wieder hinging, fand er grünend den Stab Aarons des Hauses Levi: den vollen Knospen entblühten Blumen, welche, die Blätter ausbreitend, zu Mandeln sich gestalteten‹; *tr*. Allioli.

[46] So von Bernhard mit *Cant*. 2.1 (*sponsus*): *Ego flos campi et lilium convallium* (›Ich bin eine Blume des Feldes, und eine Lilie in den Tälern‹; *tr*. Allioli). Vgl. Schiller 1966, S. 26–33.

[47] Schiller 1966, S. 26. Reichliche Textbelege, die auf diese Vorstellung zurückgehend Christus und Maria mit Pflanzensymbolik darstellen, sammelt Salzer 1893 [1967], S. 29–31.

fräulichkeit Mariens (*Maria, sine conceptione fecunda*), zu veranschaulichen.[48] Kern des ICM ist ein allegorischer Frame, in dem einerseits die Werte [MARIA] (*signatum*) und [PFLANZE] (*signans*) eine Rolle, die nur sehr ungefähr mit [URSPRUNG] bezeichnet werden kann, andererseits [CHRISTUS] (*signatum*) und [FRUCHT] (*signans*) die Rolle [PRODUKT], das aus dem [URSPRUNG] hervorgeht, besetzen (Tabelle 5.1).

Rolle	[URSPRUNG]	[PRODUKT]
signans	*tolde*	*bluome*
signatum	Maria	Christus

Tabelle 5.1. Zentraler Frame des ICM *radix Jesse*.

Die Analogien, auf die sich die Relationen des Frames stützen, zielen auf die Vorstellung, dass Christus aus der Heiligen Jungfrau auf eine ähnlich wundersame Weise wie die Blume aus der Pflanze hervorgeht: beide – die Pflanze und die Mutter Gottes – produzieren ohne sexuelle Verbindung ihre ›Frucht‹, die von demselben Stoff wie diese und trotzdem ganz andersartig ist. Nur beiläufig bemerkt setzt diese Vorstellung natürlich auch ihrerseits ein ICM als Basisdomäne voraus, das ihre Inhalt erst sinnvoll macht, nämlich den ganzen Vorstellungskomplex der Jungfrauengeburt, der die Empfängnis Jesu vom Heiligen Geist, die Trinitätslehre und andere Elemente einschließt.

Die Wortwahl *tolde* für Maria in *Marienleich* 2.15 ist in diesem Zusammenhang doppelt sinnvoll. *tolde* profiliert den höchsten Teil einer Pflanze. In die Domäne [MENSCHLICH] und auf Maria übertragen kann das Wort mittels einer konzeptuellen Metapher [OBEN IST GUT][49] erstens als Lob Mariens wirken: Sie ist das ›Höchste‹, dem dennoch Christus als noch ›höhere‹ Blüte entspringt. Zweitens kann *tolde* den obersten Teil des ›Stammbaums‹ profilieren, der aus der *radix Jesse* gewachsen ist und der mit der *virga Maria* und ihrem Kinde vollendet wird.[50]

Ginge man nach der Substitutionstheorie vor, wäre die Interpretation mit der Identifizierung des *signans blumen* mit Christus und *tolde* mit Maria schon abgeschlossen. Die ›un-sinnige‹ Textoberfläche wird durchgedrungen und der ›Sinn‹ – die Paraphrase – erreicht. Die obige Analyse von *v.* 14 f. zeigt aber, dass der Wortlaut der Textoberfläche andere, durchaus ›sinnvolle‹ Funktionen erfüllt, die die wörtliche Paraphrase nicht erfassen kann. Denn nur die Bilder,

[48] Vgl. *Pf.*, S. 5 und 77. Ähnliche Bilder im *Marienleich* verzeichnet Bertau 1954, S. 104.

[49] Vgl. die in § 4.3.5 besprochene konzeptuelle Metapher [OBEN IST MEHR]. [OBEN] ist aber auch [MACHT] (vgl. *die Oberschicht*, *überlegen* usw.). In der menschlichen Erfahrung korrelieren diese Werte häufig miteinander. Vgl. Lakoff/Johnson 1980 [2003].

[50] Vgl. Bild 5.1.

nicht die *propria*, können diese Funktionen ausführen. Dadurch, dass die heilige Mutter als *tolde* profiliert wird, wird durch die aktivierten Prätexte der Bibel ein typologisches Schema ›Verheißung–Erfüllung‹ (ICM der *radix Jesse*) abgerufen. Ferner profiliert das Bild nicht nur Maria als Mutter Christi; der aktivierte Frame lädt den Rezipienten ein, ihre unverletzte Jungfräulichkeit in ihrer Mutterschaft mitzudenken.

Diese ›lediglich‹ konnotativen Effekte, die jedoch in höchstem Grad zum Prozess der Bedeutungskonstruktion gehören, sind im Zusammenhang relevant und wahrscheinlich intendiert. Die in diesen Versen aktivierten Strukturen haben aber damit ihre Rolle nicht ausgespielt. Wie ich zeigen werde, bleibt aber das ICM aktiviert und für die Bedeutungskonstruktion des Halbversikels verwendbar.

■ *v.* 16 f.

Mit den jetzt folgenden Bildern wechselt der Seinsbereich vom Pflanzen- zum Tierreich. Das lyrische Ich redet hier die schwangere Jungfrau direkt an (*v.* 16 f.):

> *vrouwe, ob ir muter würdet*
> *des lammes und der tuben*[.]

Was mit ›Lamm‹ und ›Taube‹ gemeint wird, ist nicht unmittelbar ersichtlich. Das Lamm wurde schon im vorhergehenden Halbversikel (*v.* 10) eingeführt und muss dort, u. a. wegen der deutlichen Bibelreferenz (Prätext: *Apoc.* 14.1), Christus bedeuten. Die Taube dagegen ist zumeist ein Bild für den Heiligen Geist. Wenn aber Maria nicht als Mutter des Heiligen Geistes aufgefasst werden soll, müsste auch die Taube für Christus stehen.[51] Eine derartige Deutung (›die Mutter Christi und Christi‹) wäre jedoch tautologisch.

Diese Schwierigkeiten lösen sich erst, wenn man die Vorstellung von Maria als ›Mutter Gottes‹ (*Mater Dei*, *Dei genitrix*)[52] und damit auch das ICM der

[51] Deshalb meint wohl Hübner (2000, S. 196, A. 110), der Heilige Geist könne kaum – wie Pfannmüller, mit der Wortwahl Hübners, »insinuiert« (vgl. *Pf.*, S. 12) – gemeint sein, sondern nur Christus. Dieselbe Deutung macht schon Bertau (1954, S. 104); dieser kann jedoch das Bild vom Sohn Mariens als Taube »sonst nur in der Gnosis und im frühen oriental[ischen] Christentum« belegen, wo nämlich πνεῦμα (Geist) und Λόγος (Wort) gleichgesetzt wurden. Wachinger (2010, S. 827) weist jedoch auf einige bei Salzer (1893 [1967], S. 136, A. 1) angeführte Belegstellen. Diese kann ich mit einem Hinweis auf Konrads *Goldene Schmiede*, *v.* 1970–73 – wo gerade die Inkarnation das Thema ist – ergänzen. Schäfer (1971, S. 87, A. 4) will offen lassen, ob die Taube der Heilige Geist oder vielleicht Christus als Friedensbringer sei.

[52] Als Θεοτόκος ›Gottesgebärerin‹ wurde Maria im Konzil von Ephesos im Jahr 431 bezeichnet. Das *Ave Maria* der Ostkirche fing mit diesem Wort an (Θεοτόκε Παρθένε, χαῖρε ›Gottesgebärerin, Jungfrau, freue dich‹), aber auch in der Westkirche gewann die Bezeichnung Einstieg in das Gebet (*Sancta Maria, Mater Dei,* | *ora pro nobis peccatoribus,* | *nunc et in hora mortis nostrae*).

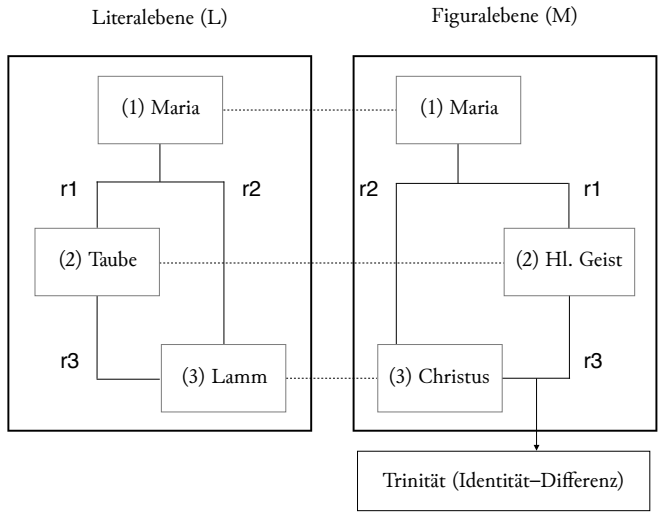


Abbildung 5.1. Konzeptuelles Netzwerk in *Marienleich* 2.b.

Trinitätslehre als Basisdomäne abruft.[53] Ist nämlich Christus, gemäß der Trinitätslehre, mit dem dreieinigen Gott wesensgleich, so ist Maria Mutter nicht nur des Sohnes, sondern auch des Vaters und des sie inkarnierenden Heiligen Geistes – d. h. der sich aus dem Himmel hernieder senkenden ›Taube‹.

Um die im Text derart integrierten Elemente verstehen zu können, muss der Rezipient aus dem aktivierten Inhalt ein konzeptuelles Netzwerk konstruieren.[54] Die Relationen dieses Informationsgeflechtes sind jedoch in seinem Weltwissen bereits enthalten. Die Konstruktion des Netzwerkes ist deshalb kognitiv wenig aufwendig, erfordert aber trotzdem eine Umdeutung sämtlicher auf der Literalebene gegebenen Informationen.

Dabei kann das Element [MARIA] sowohl auf der Literal- als auch auf der Figuralebene profiliert werden. Dies kann in einem schematischen Netzwerkmodell veranschaulicht werden (Abbildung 5.1), in dem [MARIA] in den Inputbereichen L (Literalebene) und M (Figuralebene) als Input 1 repräsentiert ist. Die im Text linguistisch repräsentierten Konzepte [TAUBE] und [LAMM] in Inputbereichen 2_L und 3_L auf der Literalebene sind durch konven-

In dem Frauenlobs Werk nahestehenden *Hern Frouwenlobes gekrænter reie* wird dieselbe Vorstellung explizit ausgedrückt; vgl. *Kolmarer Meisterlieder* 5.48: *got vater sun und geist hastu geberen*, und 5.67: *Mariâ, gotes tohter, muoter, frouwe*.

[53] Genau diese »einfache Gleichung« nimmt Pfannmüller (*Pf.*, S. 12) als Deutungsgrundlage der Stelle an.

[54] Vgl. § 4.1.

tionalisierte Bedeutungsrelationen mit [DEM HEILIGEN GEIST] und [CHRISTUS] in Inputbereichen 2_M und 3_M auf der Figuralebene verbunden.

Zwischen Bereich 2_L und 3_L besteht eine durch das Wort *muter* (*v.* 16) determinierte Verwandtschaftsrelation wie sie zwischen Geschwistern besteht ($r3_L$). Dieser Relation entspricht analog eine Relation ($r3_M$) zwischen den Bereichen 2_M und 3_M. Bei der Übertragung der Begriffe in den Bereichen 2_L und 3_L wird offenbar, dass auch die Relation $r3_L$ umgedeutet werden muss: zwischen den Bereichen 2_M und 3_M ist sie im Literalsinn nicht sinnvoll. Durch Zugriff auf das ICM der Trinitätslehre kann aber $r3_M$ als Relation der Einheit unter gleichzeitiger Unterscheidung umgedeutet werden.

Vor dem Hintergrund dieser Basisdomäne können nun auch die Relationen zwischen Inputbereich 1_L und 2_L ($r1_L$) bzw. 3_L ($r2_L$) sinnvoll gedeutet werden. Auch diese Relationen sind auf der Literalebene vom Wort *muter* als Verwandtschaftsrelationen (Mutter und Sohn) determiniert. $r2_L$ kann auf der Figuralebene als $r2_M$ bewahrt werden: Maria ist die Mutter Christi. Als Mutter des Heiligen Geistes ($r1_M$) kann sie dagegen nur dann aufgefasst werden, wenn die in $r3_M$ etablierte Wesenseinheit von den Konzepten in den Bereichen 2_M und 3_M mitgedacht wird. Auch diese Relation wird also bewahrt, ihre Installation auf der Figuralebene forciert aber erneut die Profilierung der Inputbereiche 2_M und 3_M auf die Trinitätslehre.

Wichtig erscheint, dass diese so aktivierte Wesenseinheit nur als Identität mit bewahrter Differenz sinnvoll konzipiert werden kann: Die Taube und das Lamm referieren nicht auf éin Konzept auf der Figuralebene, sondern auf zwei, die miteinander identisch sind und es nicht sind. Maria ist Mutter der ›Taube‹ und ist es nicht. In diesem ›Ist nicht‹ steckt die nicht thematisierte, durch die Wahl des Bildes der Taube aber trotzdem konnotierte Rolle des Heiligen Geistes als der sich vom Himmel herabsenkenden, Maria inkarnierenden Hypostase Gottes, die zugleich Voraussetzung dafür ist, dass sie Mutter des ›Lammes‹ wird.

Auch diese durch die Differenz freigesetzte Rolle kann die verschiedenen Inputbereiche miteinander verbinden. Diese Perspektivierung des Netzwerkes von der Rolle des Heiligen Geistes aus erfordert jedoch auf der Figuralebene eine Umdeutung der Relation $r1_M$ von einer statischen Verwandtschaftsrelation in eine prozesshafte Relation der Inkarnation ($r1'_M$): Input $2_M \rightarrow$ ($r1'_M$) Input $1_M \rightarrow$ ($r2_M$) Input 3_M. Die Wahl der Taube als *signans* für den Sohn der Heiligen Jungfrau ist wegen seiner konnotativen Werte geeignet, diese schon in der Differenzierung von Taube und Lamm projektierte Prozessrelation zu akzentuieren.

Aber auch die Wahl des Lammes als *signans* für Christus dürfte nicht zufällig sein. Das Lamm wurde schon im vorhergehenden Halbversikel als Bild für Christus etabliert (*v.* 2.8 ff.):

und sach in
doch besundert
10 *in eines lammes wise*
uf Sion, dem berge gebiuren.

Die Stelle hat als Prätext *Apoc.* 14.1: *Et vidi, et ecce Agnus stabat montem Sion* [...]. Schäfer sieht wohl zu Recht dieses Bild als Gegenstück zu dem gerade vorher, in *Marienleich* 2.6 f. geschilderten: *den sach sie vor ir sitzen mit witzen | in siben liuchteren*, das ebenfalls der Offenbarung nachgebildet ist.[55] In diesem ersten Bild sei Christus *figuraliter* inmitten der sieben »noch in Gefahr und Anfechtung stehenden Gemeinden« (Leuchter),[56] d. h. inmitten der *Ecclesia militans* dargestellt; nach dem anderen Prätext steht er dagegen »inmitten seiner Erwählten, die die Gefahr und Anfechtung überstanden haben«, d. h. inmitten der *Ecclesia triumphans*.[57] Das Thema der Kirche wird nach Schäfer schon in *Marienleich* 1 aufgegriffen, wo die steingeschmückte *wunderkrone* auf das neue Jerusalem als Vollendung der Kirche deute.[58] Wenn diese Auslegung berechtigt ist, soll das Lamm als *signans* für Christus schon in 2.a mit Triumph, Sieg und Vollendung konnotiert sein.

Weil das Lamm in 2.b ebenfalls für die Bedeutung ›Christus‹ verwendet wird, können die aktivierten Konnotationen in diesen Zusammenhang übertragen werden. Diese konnotative Bedeutung des Lammes kann dann mit der der Taube in Zusammenspiel gebracht werden: Die Taube bedeutet die Voraussetzung der Inkarnation, das Lamm die Vollendung. Diese als kausale Relation konstruierbaren Bedeutungen sind mit der Struktur von $r1'_M$ als Prozess der Inkarnation kongruent. In der Identität–Differenz-Relation ($r3_M$) der Inputbereiche 2_M und 3_M ist die Vorstellung von Voraussetzung und Vollendung durch das Wunder der Inkarnation vorbereitet.

Auf der Literalebene wird die wichtige Relation zwischen den Inputbereichen 2 und 3 als Paradoxie dargestellt. Die Begriffe [LAMM] und [TAUBE] gehören einerseits durch die übergeordnete Gattung [TIER] zu demselben Wirklichkeitsbereich; durch intrinsische *advocatio* können sie einander herbeirufen.[59] Eingeordnet in eine Verwandtschaftsstruktur mit Maria als Mutter erscheinen sie andererseits absurd, denn weder kann ein Tier Sohn eines Men-

[55] *Apoc.* 1.12–16.
[56] Vgl. *Apoc.* 21 und 3.
[57] Schäfer 1971, S. 86 f.
[58] Schäfer 1971, S. 84.
[59] Vgl. Gervasius von Melkley, *Ars poetica*, S. 126–31.

schen noch können zwei Tiere von unterschiedlichen Tierarten Geschwister sein. Es soll jetzt deutlich geworden sein, dass die Paradoxie auf der Literalebene aber nicht als bedeutungslose Spitzfindigkeit[60] abgetan werden kann. Aus einer linguistischen Perspektive funktioniert sie doch eben dadurch, dass sie, um auf der Figuralebene aufgelöst werden zu können, die Aktivierung theologischer Lehrsätze und einen im Verhältnis zur buchstäblich denotierenden Sprache komplexeren Verstehensprozess erzwingt, der denotativ zwar (auch) in einer Substitution resultiert, der kognitiv aber die Einbeziehung über die Denotate weit hinausgehender Wissensbestände forciert.

■ *v.* 17 f.

In *v.* 17 f. wechselt der Wirklichkeitsbereich der Bilder auf der Literalebene wieder: *iur truben*, setzt das lyrische Ich seine Anrede an Maria fort, *ir liezet iuch sweren?*[61]

In Verbindung mit Christus legt das Bild der ›Traube‹ eine Reihe von Prätexten nahe, die in der exegetischen Tradition verwendet wurden, um diese Beziehung typologisch zu begründen. Ein prominentes Beispiel ist das apostolische Bild von Christus als Weinstock und dem Vater als Weingärtner.[62] Ein anderes ist die alttestamentliche Erzählung von den Kundschaftern, die als Zeichen dafür, dass sie in Kanaan das gelobte Land gesehen hatten, eine Weinranke mit einer großen Traube an einer Stange heimtrugen.[63] Das letztere Motiv wurde ursprünglich allegorisch auf das künftige Glück im himmlischen Paradies gedeutet;[64] schon die Väter sahen aber in dieser Traube ein Symbol für Christus und verbanden sie typologisch mit anderen Bibelstellen.[65]

Dieses Bild von Christus als Traube war seinerseits eng verwoben mit einem Bild von Maria als der den Sohn tragenden Weinrebe. Das Motiv war im Mittelalter weit verbreitet. Bereits die frühchristlichen Väter, v. a. in der Ost-

---

[60] So Pfannmüller, der auf der einen Seite die scheinbare Paradoxie ›Maria als Mutter des Heiligen Geistes‹ erlauben will, auf der anderen aber meint, das Bild stehe »auf der äußersten Grenze des durch Rabulistik Erreichbaren« (*Pf.*, S. 12).

[61] Das Fragezeichen stammt von *GA*. *HMS* hat einen Doppelpunkt, *Et.* ein Semikolon und *Pf.* einen Punkt. *Et.* und *Pf.* setzen stattdessen das Fragezeichen hinter *tuben* in *v.* 17, wo *HMS* und *GA* ein Komma haben. Im Kontext des Verkündigungsprätexts erinnert die Stelle inhaltlich an *Luc.* 1.31: *Ecce concipies in utero et paries filium* ›Siehe, du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären‹.

[62] *Io.* 15.1: *Ego sum vitis vera et Pater meus agricola est* (›Ich bin der wahre Weinstock, und mein Vater der Weingärtner‹, *tr.* Allioli).

[63] *Num.* 13.24. Vgl. Molsdorf 1926, Nr. 18.

[64] Stork 2001, Sp. 1029.

[65] A. Thomas 1972.b, Sp. 494.

kirche, kannten es,[66] und im 12. Jahrhundert wurde es in liturgische Gebete und Gesänge auch der lateinischen Kirche aufgenommen.[67] In der bildenden Kunst hat Maria entsprechend die Weinrebe als Attribut; z. B. trägt sie eine Krone oder ein Zepter aus Weinlaub.[68]

Dieser Vorstellungskomplex bildet wahrscheinlich den Hintergrund zu Bildern von Christus als Traube in der mittelhochdeutschen Dichtung, so in Reinbots *Der heilige Georg* (1. Hälfte des 13. Jahrhunderts), *v.* 2745–47:

2745 *du frône wingarte,*
in dir mit süezem zarte
wuohs der lebendic troube.[69]

Nun heißt es in *Marienleich* 2.18, die Traube solle Maria *sweren*, d. h. ›schwer machen, belasten‹. Pfannmüller weist in diesem Zusammenhang auf das oben erwähnte Kundschafter-Motiv, in dem die Traube freilich nicht ausdrücklich als ›schwer‹ bezeichnet wird, trotzdem aber als groß und schwer gedacht werden muss.[70] Problematisch erscheint freilich, dass Maria, wenn die Stelle auf

---

[66] In den Auslegungen der Väter wurde u. a. *Eccl.* 24.23 (*Ego quasi vitis fructificavi suavitatem odoris, et flores mei fructus honoris et honestatis* ›Wie ein Weinstock trug ich wohlriechende, liebliche Früchte; und meine Blüten sind ein herrlich und ehrlich Gewüchs‹; *tr.* Allioli) auf Maria gedeutet, aus deren fruchtbarer Jungfräulichkeit die Zyprustraube von Engedi (*Cant.* 1.13: *Botrus cypri dilectus meus mihi in vineis Engaddi* ›Mein Geliebter ist mir eine Cyprus-Traube von den Weinbergen Engaddis‹; *tr.* Allioli) hervorwuchs, die später in der Kelter (*Is.* 63.1–6) – am Kreuz – ›gepresst‹ wurde. In der Ostkirche war die Darstellung von Maria als Rebe und dem Sohn als Traube seit alters bekannt und wurde in Marienhymnen, Predigten und in den Gesängen bei der Eucharistiefeier verbreitet – so in den Hymnen Ephräms († 373): »In Deinem Schoß hast du, o Reine, empfangen der Unverweslichkeit Traube wie eine Rebe, aus welcher der Unsterblichkeit Ströme wie Wein uns quellen lassen das ewige Leben« (zit. nach A. Thomas 1974, S. 189).

[67] Egbers/Liebl 1994, S. 701; vgl. A. Thomas 1972.a, Sp. 490. Thomas (1974, S. 190) verweist auf einen Schriftsteller des 12. Jahrhunderts, nach dem die Kirche zu seiner Zeit *Eccl.* 24.23 zum Lob Mariens »las« und »sang«. Auch in Predigten, lateinischen Hymnen und Marienliedern wurde Maria als Weinrebe versinnbildlicht (Belege bei Salzer 1893 [1967], S. 39 f. und 196 f., Egbers/Liebl 1994, S. 702 und A. Thomas 1974, S. 190 f., wo Quellen aus dem 12.–14. Jahrhundert angeführt werden).

[68] Holzskulptur, Kiedrich, um 1330 (Egbers/Liebl 1994, S. 702). Die frühe Bedeutung des Motivs wird durch den im 11. Jahrhundert bekundeten Namen *Notre Dame de la Treille* (Weinlaub) einer Marienstatue in Lille bezeugt (ebd.). Auf dem Trivulzio-Kandelaber (Mailand, Dom) aus dem späten 12. Jahrhundert werden Maria und das Kind ikonographisch dargestellt als von Ranken von Traubenbüscheln umgeben. Diese Abbildung der Madonna mit Weinreben – der sog. ›Weinrebenmadonna‹ – ist in der Skulptur seit dem 13. Jahrhundert bezeugt. Sie erreichte ihre Blütezeit in der Spätgotik und der Renaissance, hauptsächlich im süddeutschen Raum, einschließlich Österreichs und Südtirols (ebd.). Für weiterführende Literatur, siehe A. Thomas 1970.

[69] 2745 *du* [...] *wingarte*] Maria. 2747 *der lebendic troube*] Christus.

[70] Vgl. die Stange als Transportmittel in der biblischen Quelle und die vielen Interpretationen des Motivs in der bildenden Kunst des Mittelalters.

das Kundschafter-Motiv profiliert wird, mit der Stange korrespondieren muss. Im Mittelalter wurde die Stange aber zumeist auf das Kreuz und das ganze Motiv in erster Linie nicht auf die Schwangerschaft Mariens, sondern auf die Passion Christi gedeutet.[71] Da deshalb der Frame des Kundschafter-Motivs in der mittelalterlichen Bibelhermeneutik mit ›antitypischen‹ Füllwerten sozusagen schon besetzt ist, muss auch Pfannmüller zugeben, man wisse folglich »nicht recht, als was der Dichter sich Maria dabei eigentlich denkt«, und er schließt, dass hier »ein für Verherrlichung Mariens recht wenig geeigneter Bibeltext in bizarrer Weise ausgebeutet« worden sei.[72]

Die meisten Interpreten scheinen gleichwohl gemeint zu haben, dass dieses Bild von den Kundschaftern zu naheliegend ist, um aufgegeben werden zu können, haben jedoch verschiedene Lösungen vorgeschlagen, um den typologischen Prätext auf die gemeinte Figuralebene bei Frauenlob sinnvoll beziehen zu können.[73]

Meines Erachtens reicht das ICM der ›Weinrebenmadonna‹ aus, um das Bild zu verstehen: Die Weinrebe Maria wird mit ihrer ›Leibesfrucht‹[74], Chris-

---

[71] So Ambrosius von Mailand (4. Jahrhundert), *De fide ad Gratianum* 4.12.167 (*PL* 16, Sp. 648.D–649.A): *Sed non solum se esse vitem dixit, sed etiam botryonem voce prophetica nuncupavit, tunc quando ad vallem botryonis exploratores Moyses iussu Domini direxit* [...]. *Quae est illa vallis, nisi humilitas incarnationis, et fecunditas passionis?* (›Aber nicht nur er selbst sagte, er sei eine Weinrebe, sondern auch eine prophetische Stimme nannte ihn einen Traubenstängel, als Moses auf Befehl des Herrn die Kundschafter zum Tal der Traubenstängel aussandte [...]. Was ist dieses Tal, wenn nicht die Demut der Inkarnation und die Fruchtbarkeit der Passion?‹). Ähnlich Hippolyt und Honorius Augustodunensis, die den vorderen Träger als die Propheten, die vor der Ankunft Christi, den hinteren als die Apostel, die nach seiner Ankunft predigten, deuten (A. Thomas 1936, S. 55 f.). Diese Auslegung wurde im 12. Jahrhundert wieder aufgegriffen (Stork 2001, Sp. 1029). Vgl. den Klosterneuburger Altar des Nikolaus von Verdun (um 1181), wo die Kundschafter einen Weinstock mit Trauben an einer Stange tragen: Die Trauben sind Christus, die Stange ist das Kreuz (siehe Schiller 1968, Abb. 417, S. 478; Text S. 138; weitere Belege aus der bildenden Kunst des Mittelalters bei A. Thomas 1936, S. 97–102). Vgl. auch Molsdorf 1926, Nr. 18, 150, 382 u. ö.

[72] *Pf.*, S. 77 f.

[73] Bertau (1954, S. 105) meint, die ›Traube‹ bedeute nicht nur Christus, sondern auch ›*dilectus*-Gottvater‹, darüber hinaus aber auch metonymisch ›Wein‹ (im Sinne des heiligen Geistes). Die Verse paraphrasiert Bertau mit: »von dem Geliebten ließt ihr euch schwängern«. Schäfer (1971, S. 87 f.) denkt bei den Kundschaftern an das Schwangerwerden Mariens, aber zugleich an das Kreuz, und führt den Altar des Meister Bertram als Beleg für die Vorstellung an, »daß Christus bei der Inkarnation mit dem Kreuz gedacht wird« (S. 88). Wachinger (2010, S. 827 f.) schließt zwar einen Einfluss des Kundschafter-Motivs nicht aus, will aber die Stelle lieber aus einer Kombination von Stellen aus *Cant.*, *Eccl.* und *Apoc.* (der Vision des schwangeren Weibes) herleiten.

[74] Zur Vorstellung der ›Leibesfrucht‹ Mariens, vgl. *Luc.* 1.42: *benedicta tu inter mulieres et benedictus fructus ventris tui*. Die Bibelworte wurden auch in das Gebet *Ave Maria* aufgenommen. Vgl. zu dieser Bibelstelle die Auslegungen des Richardus a St. Laurentino, *Laudes Mariae* I, *c.* 7.

tus der Traube, ›belastet‹, d. h. schwanger. Eine ähnliche Bedeutung hat das Bild der Traube auch in *Marienleich* 19.28 f.:

> *er will, daz ich sin herbest si, und hat in mich gedrücket*
> *die truben, da min vater sich hat selben in gebücket.*

er steht hier für den *vriedel* (19.27), den *sponsus*, d. h. Gott, die ›Traube‹ ist Christus und der ›Vater‹ ist beides zugleich: Christus als mit dem Vater wesensgleich. In diesen Versen kommt freilich ein ICM hinzu, das in *Marienleich* 2 nicht aktuell wird: das ICM von Christus in der Kelter.[75] In *Marienleich* 19.28 f. hat Frauenlob dieses traditionelle Motiv originell umgewandelt, indem er Maria als *herbest* die Rolle der Kelter und des Keltertreters übernehmen lässt und so, durch stark verdichtete Bilder, ihr heilsgeschichtliches Agens auf dem Weg zur Erlösung durch das Blut Christi betont. Dadurch, dass Maria in diesen Versen als [Behälter], nicht als [Pflanze] konzipiert wird, wird das ICM der Weinrebenmadonna als Basisdomäne hier unterdrückt.

Das Motiv von Maria als Weinrebe, Christus als Traube ist gewissermaßen analog mit Christus der *bluome* und Maria der ›tragenden‹ *tolde* in 2.15 und kann an das durch diese Wörter aktivierte ICM der *radix Jesse* angeschlossen und durch dieses ICM angesichts seiner Salienz verstärkt werden (Tabelle 5.2).

	Rolle	[Ursprung]	[Produkt]
ICM: *radix Jesse*	*signans*	*tolde*	*bluome*
ICM: Weinrebenmadonna	*signans*	[Weinstock]	*trûbe*
	signatum	Maria	Christus

Tabelle 5.2. Analoge ICM in *Marienleich* 2.b.

[75] Die Entwicklung des ICM ist von A. Thomas (1936) gründlich erforscht worden. Das Motiv von ›Christus in der Kelter‹ erweitert das Bild vom Christus am Kreuz in Anlehnung an *Num.* 13.23 f., das ICM hat aber ein von diesen Bibelversen unabhängiges Leben geführt. Das Motiv eines Mannes, der in einer Kelter (Weinpresse) mit einem Stampfholz oder mit den Füßen die Trauben zerstampft, erscheint zum Teil als eine typologische Auslegung von *Is.* 63.3 (*torcular calcavi solus et de gentibus non est vir mecum calcavi eos in furore meo et conculcavi eos in ira mea* ›Ich trete die Kelter allein, und ist niemand unter den Völkern mit mir. Ich habe sie gekeltert in meinem Zorn und zertreten in meinem Grimm‹; vgl. *Apoc.* 19.15: [...] *et ipse calcat torcular vini furoris irae Dei omnipotentis* ›[...] und er tritt die Kelter des Weins des grimmigen Zorns Gottes, des Allmächtigen‹). Daneben bestand aber (schon seit Gregor dem Großen) die Auslegung des Motivs des Keltertreters auf das Blutopfer Christi. Diese Auslegung, die sich auf den Bilderkreis von Christus am Kreuz als Traube stützen konnte, dürfte durch die Gegenwart der ›Traube‹ in der Eucharistie, als des in Wein verwandelten Blutes Christi, begünstigt worden sein. Spätestens im 12. Jahrhundert nimmt deshalb der Keltertreter in der bildenden Kunst die Züge Christi an, der sein eigenes Blut aus den Trauben presst.

Eine derartige Verbindung des ›Weinstocks‹ Maria mit der Wurzel Jesse ist auch andernorts belegt.[76] In dieser Weise kann ein früher abgerufenes ICM latent fortlaufen und die Vereinheitlichung der Sinnbildung an späteren Stellen, an die es anschließbar ist, unterstützen.

■ *v.* 19–22

Das Ende des Versikels (*v.* 19–22) hat den Interpreten viel Kopfzerbrechen bereitet; wahrscheinlich war aber schon Pfannmüller auf dem richtigen Weg, als er auf eine Bibelstelle wie *Cant.* 2.3: *fructus ejus dulcis gutturi meo*, als mögliches Vorbild hinwies:[77] Im Kontext des *Hoheliedes* wird das Essen der Traube (*spise*, *v.* 21), das Trinken des (aus der Traube hergestellten) Weines mit der Vereinigung mit dem Geliebten assoziiert. Eine ähnliche Verwendung des Motivs findet sich interessanterweise auch im *Marienleich* (4.8 f.). Diese Bedeutung passt auch im Kontext von *Marienleich* 2.b: Die Vereinigung Mariens mit Gott führt zur *früchte* (*v.* 22), d. h. zur Geburt Christi oder vielleicht – in einem abstrakteren Sinne der ›Frucht‹ dieser *unio* – zur Erlösung der Menschheit.

Auf der Literalebene erfahren diese *signantia* für Gott und Christus bei Frauenlob jedoch eine merkwürdige ›Vertextung‹, im ursprünglichen Sinn von *textere* als ›flechten‹. Durch ein Demonstrativpronomen (*die selbe*, *v.* 21) wird der Rezipient nämlich gezwungen, die *spise* im Sinn von Gott oder dem als Hypostase Gottes von ihm ›fließenden‹ (vgl. den Wein!) Heiligen Geist mit der Traube zu identifizieren. Der Literalsinn, dass die gegessene Traube ›zur Frucht verhilft‹, scheint jedoch widersinnig. Man wird hier Schäfer zustimmen müssen: »Frauenlob denkt nicht im Bild, sondern in dessen spiritueller Bedeutung«.[78] Die Identität zwischen *truben* und *spise* wird nämlich nur sinnvoll, wenn man sie auf die schon früher im Halbversikel zugegriffene Basisdomäne der Trinitätslehre profiliert, so dass die Identitätsrelation auf der Literalebene auf der Figuralebene in eine Relation der Identität mit Differenz umgedeutet

[76] Vgl. Stork 2001, Sp. 2030.

[77] *Pf.*, S. 78, freilich mit dem Bedenken, das Bild könnte ebenso gut auf ein Märchenmotiv zurückgehen. Pfannmüller deutet die letzten Verse so, dass die Traube, mit der Maria eben schwanger wurde, Maria jetzt schwanger mache – dadurch nämlich, dass sie die Traube verspeise (*Pf.*, S. 78). Das meint auch Schäfer (der A. 2 Bertaus oben erwähnte Deutung dagegen als »nicht haltbar« kritisiert): Maria »verspeist« die Traube, »die Speise verhilft nun zu der Frucht [*v.* 22], nämlich wiederum der Traube« – ein Bild, das Schäfer aber selbst als »schwer verständlich« bezeichnet (1971, S. 88). *GA* übergeht die komplizierte Stelle ganz. Wachinger (2010, S. 828) weist neuerdings wiederum auf die von Pfannmüller vorgeschlagene Parallele, die in Verbindung mit anderen Prätexten aus der Bibel auf Gott als Traube und die Vereinigung mit ihm als Essen der Traube deuten würden.

[78] Schäfer 1971, S. 88.

wird. Nur durch diese Operation kann die Traube gleichzeitig die ›Leibesfrucht‹ (Christus, *v.* 17), und, als *die selbe spise*, den Geliebten (Gott) samt der Vereinigung mit ihm bezeichnen (*v.* 21). Die auf der Literalebene unsinnige Identität wird folglich – als eine letzte Variation der vielen im Versikel verwendeten Bilder der unbefleckten Inkarnation – durch die auf der Figuralebene konstruierte Differenz wieder sinnvoll.

■ Exkurs: Das *Stammheimer Missale*

Als Abschluss der Explikation dieses Versikels sei ein kleiner Exkurs erlaubt. Der enge Zusammenhang der bisher aufgenommenen Themen und ihre Kontemplation im mittelalterlichen Denken können nämlich durch eine Darstellung zur Oration des *assumptio*-Festes Mariens im *Stammheimer Missale* aus St. Michael in Hildesheim (Cod. 64, fol. 146; um 1160)[79] aus der Perspektive der bildenden Kunst beleuchtet werden (Bild 5.1).

[79] Abgedruckt mit freundlicher Genehmigung des J. Paul Getty Museum, Los Angeles.

Bild 5.1. *Virga de radice Jesse* (*Stammheimer Missale*, Cod. 64, fol. 146).

In dieser Illustration wird Maria als gekrönte Jungfrau aus königlichem

Stamm abgebildet, nämlich als *Dei genitrix* (vgl. den Bildtext) der ›Wurzel Jesse‹. Dieser Stamm wird bildlich als Weinstock dargestellt. Der Weinstock – die F-Initiale der Seite – wächst aufwärts von Jesse durch Maria, die die Mitte des Stammes bildet, und wird von Christus gekrönt. Auf diesen senkt sich die Taube, der Heilige Geist, hinab.

Zwar stammt die Taube auf dem Bild der *Stammheimer Missale* aus dem Taufbericht[80] und hat also hier eine Bedeutung, die nicht auf die Inkarnation bezogen ist.[81] Trotzdem sind die Übereinstimmungen auffallend. Die Illustration wirkt fast wie eine Abbildung unserer Frauenlob-Stelle und weist interessanterweise dieselbe Simultaneität der Darstellung auf, ein gleiches Nebeneinander, das der Rezipient kognitiv zerlegen und rekonstruieren muss, um sowohl die Bestandteile des Ganzen als auch ihren Zusammenhang verstehen zu können.

■ Zusammenfassung

Die in *Marienleich* 2.b dargestellte Literalebene wirkt – wenn man sie wörtlich nimmt – befremdlich. Die buchstäblichen Bedeutungen sind miteinander assoziiert, sie bilden aber keine kohärente Geschichte: Als geschlossene ›Allegorie‹ – als *metaphora continua* im Sinn Quintilians – funktioniert der Text nicht. Gleichzeitig ist er aber mehr als eine Sammlung von Einzelbildern, die von den *signata* einfach substituiert werden könnten. Die viel komplexere Bedeutungskonstruktion, die die Deutung des Textes erfordert, wird greifbar, wenn der Text als Integration einander z. T. zuwiderlaufender, z. T. unterstützender Strukturen und Bedeutungselemente analysiert wird. Es zeigt sich dann, dass die kognitive Verarbeitung neben der Substitution von Konzepten auch die Umdeutung von Relationen erfordert und dass neben dem Profil auch Konnotationen eine wichtige Rolle in der Konstruktion des konzeptuellen Netzwerkes spielen.

Für diese Operationen sind enzyklopädische Wissensstrukturen bedeutsam. In *Marienleich* 2.b erweist sich v. a. die durch das ICM der Trinitätslehre bereitgestellte Identität–Differenz-Relation als sinnstiftend.

Aber auch die Wörter auf der Literalebene sind wichtig. Die durch sie untermauerte Kohärenz deutet an, dass sie sorgsam gewählt sind, um die Bedeutungskonstruktion zu unterstützen und zu bereichern. Diese semantische Bereicherung geschieht zunächst auf konnotativer Ebene.

---

[80] *Marc.* 1.10 f.

[81] Die Taube steht hier für die Anerkennung Christi durch Gott, *Marc.* 1.11: *Tu es Filius meus dilectus, in te conplacui* (›Du bist mein geliebter Sonn, an dir habe ich Wohlgefallen‹; *tr.* Allioli).

Hier spielen auch intratextuell aufgebaute Bedeutungen eine Rolle. Was z. B. das Lamm in einer unmittelbar vorhergehenden Strophe konnotiert, kann in der nächsten wieder aktuell werden und so verstärkt mitklingen.

Bedeutung kann also nicht in losgelösten Sätzen studiert werden, sondern wird erst durch den Prozess der Interpretation konstruiert. Ein ruminierendes, ›nach-denkendes‹ und erinnerndes Lesen ist hier nicht nur sinnvoll, sondern wird durch die intratextuellen Bezüge geradezu notwendig. Ein weiteres Beispiel dafür ist die aktive Rolle der ICM in der Bedeutungskonstruktion. Wenn diese kognitiv aktiviert sind, können sie latent noch fortlaufen und später im Prozess der Interpretation wieder aktuell werden.

Wenn etwa Pfannmüller in *Marienleich* 2.b ein ›wirres Ideenknäuel‹ sieht, dürfte das nicht zuletzt daran liegen, dass er diesen unterliegenden Sinnstrukturen, die im religiösen Leben des mittelalterlichen Menschen ständig bedeutsam waren, nicht genug Beachtung geschenkt hat. Das ruminierende Durchdenken und Verinnerlichen dieser religiösen Wahrheiten kann nur dann herabsetzend als das Ausklügeln von ›Spitzfindigkeiten‹ bezeichnet werden, wenn der Kontakt mit den religiösen Grundlagen dieser Dichtung in die Distanz des rationalen Philologen umgeschlagen ist.

5.2.2. *Ein bernde meit*: Nur schmückende Szenerien? (*GA*, I.3.a)

Auch in *Marienleich* 3.a spielen ICM eine Rolle bei der Bedeutungskonstruktion; daneben erfüllen auch Frames[82] mit spezifischen Rollenkonfigurationen eine wichtige Funktion in der Bestimmung der Bedeutung. In diesem Halbversikel wird aber v. a. die Frage interessant, wie eine ganze Szenerie von semantisch verwandten Bildern Bedeutung erzeugt. Die Behauptung der früheren Forschung, dass hier die ›schmückende‹ Textoberfläche Oberhand gewinnt, muss überprüft werden. Und auch wenn die ›schmückende‹ Funktion primär ist, bleibt ihre eventuelle Rolle in der Bedeutungskonstruktion weitgehend unklar.

Der erste Halbversikel von *Marienleich* 3 stellt in der Tat ein passendes Material dar, um darzulegen, wie die zu einer mehrere Verse umfassenden *metaphora continua* erweiterte Bildsprache funktionieren kann. Der Text lautet (*v.* 1–7):

Ein bernde meit und eren riche vrouwe, din ouwe
von dem grozen himeltouwe
blumen birt in werder schouwe.
man höret der turteltuben singen, erklingen, volringen
5 *nach süzes meien horden.*

[82] Vgl. § 4.3.2.

hin ist des winters orden,
die blünden winrebe diner frucht sint vollen smachaft worden.

Dem Halbversikel wurde von Bertau eine programmatische Bedeutung zugeschrieben, indem er ihn als Beispiel für den seiner Meinung nach charakteristischen Stil des *Marienleichs* anführte.[83] In diesem Halbversikel seien die Bilder weniger als Bezeichnungen von bestimmten Denotaten als zur Schmückung verwendet worden (S. 59); die »gegenständliche Bedeutung« behaupte ihren Vorrang und die »Szenerie« breite sich auf der Literalebene aus, während die »bildliche Bedeutung« auf der Figuralebene verschleiert werde (S. 64). Diese »Spannung« zwischen figurativer und literaler Bedeutung gehöre zu den bestimmenden Zügen des *Marienleichs* (S. 65).

Bertaus Wortwahl der »Szenerie« erscheint an dieser Textstelle besonders geeignet für die Bezeichnung der *metaphora continua*. Die meisten Lexeme des Halbversikels gehören nämlich zu ein und demselben Wirklichkeitsbereich: auf der Bildebene lassen sie sich als kohärente Aussage, als Beschreibung der blühenden Natur lesen.

Dies führte schon Pfannmüller zum Vergleich mit dem gattungstypischen ›Natureingang‹ des Minnesangs.[84] Problematisch an diesem Vergleich ist, dass die Auswahl der von Frauenlob verwendeten Bilder vom Dichter selbst nicht frei getroffen wurde. Denn in *Cant.* 2.11–13, die wahrscheinlich die Quelle des Halbversikels ausmacht, sind fast sämtliche Bestandteile der Szenerie vorzufinden. Die Bibelstelle lautet:

> *Iam enim hiemps transiit, imber abiit et recessit; | flores apparuerunt in terra, tempus putationis advenit, vox turturis audita est in terra nostra; | ficus protulit grossos suos, vineae florentes dedederunt odorem. Surge, amica mea, speciosa mea, et veni.*[85]

Die folgende Tabelle macht deutlich, welche Aussagen in *Cant.* 2.11–13 welchen Aussagen in *Marienleich* 3.a (und b) entsprechen.

Cant. 2.11–13	*v.*	*Marienleich* 3.a (und b)
iam enim hiemps transiit	6	*hin ist des winters orden*
imber abiit et recessit	2	*von dem grozen himeltouwe*
flores apparuerunt in terra	3	*blumen birt in werder schouwe*

[83] Bertau 1954, S. 64.

[84] *Pf.*, S. 78. Ähnlich behauptet Newman (2006, S. 178), der Dichter verändere hier die verwendeten Bilder aus der Bibel in Richtung der hohen Minne.

[85] ›Denn der Winter ist schon vorüber, der Regen hat aufgehört, und ist vergangen; | die Blumen sind erschienen [im] Lande, die Zeit des Beschneidens ist gekommen, die Stimme der Turteltaube hat man gehört in unserem Lande; | der Feigenbaum brachte seine Knoten hervor, die blühenden Weinberge geben ihren Geruch. Steh auf, meine Freundin, meine Schöne, und komm!‹; *tr.* Allioli.

tempus putationis	5	*süzes meien*
vox turturis audita est in terra nostra	4	*man höret der turteltuben singen*
ficus protulit grossos suos	–	–
vineae florent dederunt odorem	7	*die blünden winrebe (diner frucht) sint vollen smachaft worden*
Surge amica mea, speciosa mea, et veni	10	*›kom, lieb, kom‹* (3.b)

Tabelle 5.3. Entsprechungen zwischen *Cant.* 2.11–13 und *Marienleich* 3.a (und b).

Wenn diese Zuordnungen zutreffen, ist die einzige Aussage, die bei Frauenlob keine unmittelbare Entsprechung findet, *ficus protulit grossos suos*. Dass die wörtlichen Anklänge folglich aus dem *Hohelied* übernommen sind, schließt allerdings nicht aus, dass der Natureingang des Minnesangs als zusätzliche Folie für die Deutung dienen soll. Gemeinsam für die beiden potentiellen Prätexte sind nämlich nicht nur die Bilder aus dem Bereich der Natur (z. B. der Übergang vom Winter zum Frühling), sondern auch ihre Deutung auf die Liebe hin, denn der Inhalt des biblischen Prätextes: die Liebesbegegnung zwischen *sponsus* und *sponsa*, wird auch im von Pfannmüller als »eine[n] Art von Kuppelszene«[86] beschriebenen nächsten Halbversikel (*Marienleich* 3.b) explizit thematisiert. Hier gibt es auch zusätzliche Merkmale, die als Auslöser einer Assoziation zum Minnesang geeignet sind: so die erotische Begegnung im Rosengarten (*v.* 12 f.) und nicht zuletzt das höfisch konnotierte Wort *friedel* (*v.* 8) als Bezeichnung für den *sponsus*.[87] Es lässt sich deshalb argumentieren, dass Frauenlob die biblischen Bilder neu funktionalisiert, dass er den Inhalt des *Hohelieds* auf die Domäne des Minnesangs profiliert.

Auch wenn somit angenommen werden kann, dass das übergreifende Thema von *Marienleich* 3.a die Liebe ist, wird aber die Entschlüsselung der exakten Bedeutung der verwendeten Bilder zunächst zurückgehalten; der Rezipient verbleibt in der ›metaphorischen Differenz‹.[88]

---

[86] *Pf.*, S. 78.

[87] Diese Art höfischer Einfärbung gibt es auch anderorts im *Marienleich*. Am auffälligsten ist wohl die Bezeichnung des *sponsus* in 11.22 als *min amis curtois*.

[88] Sehr vereinfacht ist Pfannmüllers Annahme, »jedes Stück der Naturszenerie« stelle »selbst wieder Maria« dar (*Pf.*, S. 78). Bertau (1954, S. 64 und vgl. den Kommentar, S. 106 f.) hingegen vertritt die spezifischere Deutung, dass Maria in diesem Halbversikel vom Heiligen Geist Christus empfängt; *himeltouwe* bezeichne dann den befruchtenden Heiligen Geist, *ouwe* die befruchtete Maria und *blumen* den in ihr inkarnierten Christus. Dagegen meint Schäfer, die Tugend und Reinheit Mariens stünden im Zentrum. Den Inhalt des ganzen Versikels deutet Schäfer (1971, S. 89) folgendermaßen: »So wie die Zeit des Frühlings gekommen ist, ist auch Maria vorbereitet für die Inkarnation«. In diese Richtung geht auch die Auslegung Wachingers (2010, S. 828): Gegen *blumen* als Christus spreche der Plural, der eher »an Marias Tugenden [...] oder, da Moral hier nicht akzentuiert wird, an ihre durch Himmelsgnade geweckte Schönheit und Vollkommenheit« denken lasse.

Das liegt daran, dass der Text des Halbversikels fast ausschließlich auf der Bildebene bleibt; er bildet eine Art ›Miniallegorie‹, die einzig durch den Anfang des 1. Verses und die auf das hierin enthaltene Subjekt verweisenden deiktischen Pronomina *din*[89] (*v.* 1) und *diner* (*v.* 7) durchbrochen wird. Dadurch, dass also jede Art explizite Allegorese fehlt: dass sämtliche Bilder *metaphorae in absentia* darstellen, wird die Identifizierung der *signata* erschwert.

Indessen gibt der Text reichliche Hinweise, in welcher Richtung der *sensus spiritualis* zu suchen ist.

Zunächst schränkt die einleitende Identifizierung des thematischen Subjekts als Maria (*Ein bernde meit und eren riche vrouwe*, *v.* 1) die Bereiche ein, auf welche *himeltouwe* (*v.* 2) referieren kann. Denn in Verbindung mit Maria wurde dieses Bild vor allem mit dem Heiligen Geist verknüpft.

Die religionsgeschichtlichen Wurzeln dieser Verbindung liegen in der weltweit verbreiteten und uralten Vorstellung von der Hochzeit zwischen dem männlichen, durch Regen befruchtenden Himmel und der weiblichen Erde, die als befruchtete auch Ernte bringt, verborgen. Diese Elemente:

(1) [Himmel (männlich)]	(2) [Erde (weiblich)]	(3) [Ernte]
(4) [Regen]		

Tabelle 5.4. Standardwerte des ›agrarischen‹ Frames.

sind die Standardwerte eines ›agrarischen‹ Frames mit etwa den folgenden Partizipantenrollen:

(1) [befruchtend]	(2) [befruchtet]	(3) [Frucht]
(4) [Mittel]		

Tabelle 5.5. Partizipantenrollen des ›agrarischen‹ Frames.

In der christlichen Tradition wurde dieser Frame als typologisches Deutungsschema funktionalisiert. Im Neuen Testament kann die Frame-Struktur in der

[89] *din ouwe* fasst Bertau (1954, S. 58 und 64) als ein Beispiel dessen auf, was er »Attribution« nennt: Der Bildempfänger (z. B. Maria) ist im Text der Sprechende oder Angesprochene, braucht aber statt des Personalpronomens (*ich*, *dû*) als Selbstbezeichnung einen Bildspender (z. B. *ouwe*), dessen Zugehörigkeit zum Bildempfänger durch ein Possessivpronomen (*mîn, dîn*) ausgedrückt wird. Dadurch »droht die metaphorische Identität von Person und Sache zu zerbrechen: die Sache erscheint als ein Attribut der Person« (ebd., S. 58). Die Beobachtung gleicht dem, was Pfannmüller mit dem Begriff »ich-mîn- [bzw. dû-dîn-]Verschiebung« zu fassen versucht (*Pf.*, S. 16): Das Possessivpronomen gibt eine Relation der Identität an; der Bildspender tritt für den Bildempfänger ein (*dîn ouwe* = ›*dû ouwe*‹). Vgl. auch die lateinische Fassung, wo das Attribut in *eren riche vrouwe* (*v.* 1) auf die *ouwe* übertragen ist (*Wlat.* 3.1: *honoris diues pratum*).

Geschichte der Inkarnation wiedererkannt werden. Die ›antitypischen‹ Füllwerte des Frames sind in dieser Geschichte:

(1) [Vater]	(2) [Maria]	(3) [Sohn]
(4) [Der Heilige Geist]		

Tabelle 5.6. Antitypische Füllwerte des Frames.

Im Alten Testament war der Tau, den die Früchte der Erde aufsaugen und sich so ›einverleiben‹, besonders geeignet, als Typus für den Antitypus der im Himmel wie auf Erden gleichbleibenden Substanz – der Dreieinigkeit in ihren Hypostasen – zu stehen. Die ›typischen‹ Füllwerte konnte dann z. B. die Geschichte von Gideons Vlies,[90] das schon von den Kirchenvätern auf die Jungfrauengeburt ausgelegt wurde, liefern; es gab aber auch zahlreiche andere Bezugsstellen, die für die Besetzung der Typus-Werte nutzbar gemacht wurden.[91]

Dieser Motivkomplex ermöglichte nun eine unmittelbare Bezugnahme auf Maria, v. a. über die Beschreibung ihrer ›Überschattung‹ in *Luc.* 1.35:

> *Et respondens angelus dixit ei: Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi, ideoque et quod nascetur ex te sanctum vocabitur Filius Dei.*[92]

Dementsprechend gibt es eine Reihe Belege sowohl aus der mittellateinischen als auch aus der mittelhochdeutschen geistlichen Dichtung, wo *ros, himeltou* und *tou* den Heiligen Geist oder der ›Same Gottes‹, den Maria empfing, bedeuten.[93] Dieses typologische Deutungsschema wurde derart habitualisiert, dass Rupert von Deutz († 1129) einfach feststellen konnte: *Spiritus sanctus supervenit in beatam Virginem, qui in sanctis Scripturis per rorem solet significari.*[94]

---

[90] *Iud.* 6.37. Mittelalterliche Belege für Maria als Widderfell Gideons werden von Salzer (1893 [1967], S. 40–42) angeführt.

[91] Vgl. *Is.* 45.8: *Rorate caeli desuper et nubes pluant iustum; aperiatur terra et germinet salvatorem, et iustitia oriatur simul. Ego Dominus creavi eum* (›Tauet ihr Himmel von oben, die Wolken mögen regnen den Gerechten; die Erde tu' sich auf, und sprosse den Heiland; und die Gerechtigkeit entspringe zugleich! Ich, der Herr, schaffe ihn!‹; *tr.* Allioli) und *Ps.* 71.6 (vom künftigen Friedensfürsten): *Descendet sicut pluvia in vellus, et sicut stillantia super terram* (›Er wird herabkommen wie der Regen auf das Fell, und wie Regenträufel auf die Erde‹; *tr.* Allioli).

[92] ›Der Engel antwortete, und sprach zu ihr: Der heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Allerhöchsten dich überschatten; darum wird auch das Heilige, welches aus dir geboren werden soll, Sohn Gottes genannt werden‹; *tr.* Allioli.

[93] Siehe Bertau 1954, S. 106.

[94] Rupert von Deutz, *Commentaria in Matthaeum*, I.572 (*PL* 168, Sp. 1329.A). Die Vorstellung war auch in den Hymnen verbreitet: *Sicut terram pluvia, | sic divina gratia | virginem fecundat*. Salzer 1893 [1967], S. 5, mit weiteren Belegen von Maria als fruchtbringender Erde.

Der ganze, oben beschriebene Vorstellungskomplex, der in diesen Belegen wahrscheinlich mitgedacht werden soll, darf als ein mehr oder weniger verfestigt strukturiertes Denkmodell und somit als ICM aufgefasst werden. Dieses ICM hat wahrscheinlich dem Übersetzer des Frauenlob-Textes ins Lateinische vorgeschwebt. Interessanterweise hat nämlich die lateinische Fassung des *Marienleichs* für *blumen* den Singular *florem* – im Unterschied nicht nur zu Frauenlob, sondern auch zur biblischen Vorlage.[95] Wenn diese Abweichung inhaltlich und nicht bloß formal begründet ist,[96] kann das darauf hindeuten, dass der Übersetzer den Wortlaut der Literalebene an eine Figuralebene anpasste, auf der das singuläre *signatum* Christus also einen Singular *flos* forderte.

In diese Richtung weist auch das Attribut *presignatum*,[97] das der Übersetzer – sich wiederum gegenüber seiner Vorlage frei verhaltend – *florem* zugeschrieben hat, denn dieses Attribut passt vorzüglich dem in diesem ICM ›vorhergesagten, (typologisch) angekündigten‹ Christus.

Es scheint deshalb plausibel, dass das oben beschriebene ICM in Verbindung mit dem Thema Maria und dem Lexem *himeltouwe* derart salient war, dass wenigstens der mittelalterliche Übersetzer *himeltouwe*, *ouwe* und *blumen* auf den Heiligen Geist, Maria und Christus bezog.

(1) –	(2) *ouwe*	(3) *blumen*
(4) *himeltouwe*		

Tabelle 5.7. ›Typische‹ Füllwerte des Frames im *Marienleich*.

Indessen ist die Interpretation des Übersetzers keine sichere Gewähr dafür, dass dies die intendierte Deutung des deutschen Textes ist.

Schwer zu erklären ist – folgt man dieser Interpretation – die Wahl (in sämtlichen Handschriften), bei *blumen* den Plural des biblischen Prätexts für Christus zu behalten. Mit Bertau könnte man argumentieren, dass die Literalebene sich hier von der Figuralebene losgelöst habe, vielleicht weil der Plural etwa für die Szenerie der *ouwe* besser passen würde. Wiederum weist aber der Text selbst in eine andere Richtung.

Der zweite Halbversikel – die ›Kuppelszene‹ – fängt mit einem *Des*[98] an: die Liebesbegegnung wird auf unbestimmte Art als Folge des Inhalts des ersten

[95] *Wlat*. 3.3.

[96] Ein Akk. Pl. *flores* hätte einfach für ein *florem* stehen können, dagegen hätte der Akk. Pl. des Attributs *presignatum* das Reimschema (vgl. *v*. 1: *pratum, pregratum,* 2: *irrigatum*) verletzt.

[97] *Wlat*. 3.3.

[98] So alle Hss.

Halbversikels gesehen. Die Inkarnation kann aber schwerlich als Vorbereitung der Liebesbegegnung aufgefasst werden.[99]

Das Argument wird dadurch erhärtet, dass nicht nur der erste, sondern auch der zweite Halbversikel auf ein und denselben Ausschnitt des *Hohelieds* baut (vgl. *v.* 10, *›kom, lieb, kom‹*). Nach den durch den Prätext erweckten Erwartungen dürfte hier demnach eher als zwei getrennte Bilder (Inkarnation und Liebesbegegnung) éin thematischer Zusammenhang geschildert sein.

Es gibt aber Bedeutungen von *himeltouwe*, die nur teilweise auf das obenstehende ICM profiliert sind und die v. a. nicht die Deutung von Christus als ›Frucht‹ voraussetzen.

So scheint eine Stelle in der *Litanei*[100] Heinrichs auf eine Vorstellung zurückzugehen, dass der Tau, den die Jungfrau bei der Überschattung vom Heiligen Geist empfing, mit ihrer ›Gnadenfülle‹ gleichgesetzt werden konnte (*v.* 270–73):

270 *waſch unſ mit dem trore,*
da mite dih der heilige geiſt begoz,
do dih der gotiſ ſun zu einer mutir irkoſ.

Und in Konrads *Goldener Schmiede* scheint der Tau ganz allgemein für die große Gnade Gottes zu stehen (*v.* 178–81):

davon du bist für elliu wip
gerüemet und gesegenet,
180 *begozzen und beregenet*
mit dem himeltouwe.[101]

Nach theologischem Verständnis wurde Maria schon bei ihrer unbefleckten Empfängnis mit Gnade begabt, die dann durch die Inkarnation vermehrt und bei ihrer Aufnahme in den Himmel vervollkommnet wurde.[102] Diese Gnade hatte eine heilsgeschichtlich hervortretende Bedeutung. Die ursprüngliche Gnade Mariens wurde als Voraussetzung dafür gesehen, dass sie, das ›Gefäß Gottes‹, mit Christus inkarniert werden konnte: Der Sohn Gottes musste von einer durch Gnade ausgezeichneten Frau geboren werden. Zu den Gnadengaben, durch die die Jungfrau also geheiligt war – *per gratiam sanctificans* –, gehörte vor allem das *privilegium* der Sündenfreiheit: Die Mutter Gottes war von Geburt aus von der Erbsünde befreit. Andere Gnadengaben waren die Gabe

[99] Als Ausweg böte sich die Annahme einer chronologischen Umkehrung, mit der Inkarnation als teleologischer Vorausschau und der Liebesbegegnung als Rückblick, an; dies würde aber zu einer Verdopplung des Begegnungsmotivs (in 3.2) führen.

[100] Der älteste Teil der ältesten Handschrift, wo das Gedicht bewahrt ist (Graz, Universitätsbibliothek, Ms. 1501), wird auf die 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts datiert.

[101] 178 *du*] Maria.

[102] Vgl. Thomas de Aquino, *Summa theologia*, III, *q.* 27, 5 *ad* 2.

der Weisheit (*donum sapientiae*) und die Gnade aller Tugenden (*gratia virtutum*). Zusammen machten sie die ›Gnadenfülle‹ aus, derentwegen der Engel in *Luc.* 1.28 die Jungfrau mit den Worten: *Ave, gratia plena*, anreden konnte.

Wenn *himeltouwe* in diesem Sinn gedeutet wird, wird der Plural von *blumen* sinnvoll: Die ›Frucht‹ im typologischen Frame bedeutet (noch) nicht Christus, sondern die Gnadengaben, die die Jungfrau für die Inkarnation Christi vorbereiten.

Mit dieser Interpretation lassen sich die anderen Wörter des deutschen Textes gut vereinbaren:

Wäre schon in 3.a die Inkarnation gemeint, ließe sich *bernde meit* in *v.* 1 als ›schwangere Jungfrau‹ deuten.[103] Dieses Oxymoron erübrigt sich nun, weil nämlich ›fruchtbare Jungfrau‹ eine sprachlich mögliche[104] und im Zusammenhang passendere Übersetzung ist: Als ›fruchtbare Jungfrau‹ und ›ehrenreiche Frau‹ erfüllt Maria in jeder Hinsicht die Kriterien des durch den Anklang an den Minnesang assoziierten umworbenen Objektes.

turteltuben[105] (*v.* 4) steht für Maria, nicht nur weil die Taube im Mittelalter ein verbreitetes Symbol für die Heilige Jungfrau war,[106] sondern auch weil die Taube außer in der von Frauenlob paraphrasierten Stelle *Cant.* 2.12 auch in *Cant.* 2.14 vorkommt und dort auf die *sponsa* bezogen wird.[107]

Die Wahl der Taube als Bild dürfte an dieser Stelle nicht zufällig sein, denn die Hoffnung auf die Zeit der Freude, von der hier die Rede ist (*süeze meie*, vgl. unten), ist eine der im Christentum ältesten belegten Bedeutungen dieses Bildes.[108] Zudem galt sie im Mittelalter als reines Wesen und als Bote Got-

---

[103] So Oswald (2007, S. 136), die den Ausdruck freilich als »Vexierbild« deutet: »[I]m nächsten Moment«, und zwar schon im nächsten Satz, »kippt der Entwurf«, und der Ausdruck bedeute jetzt nicht mehr die »fruchttragende Jungfrau« der *Offenbarung*, sondern die »fruchtbare [...] Braut« des *Hoheliedes*. Von der letzteren ist aber schon im vorhergehenden Versikel die Rede, so dass es nicht selbstverständlich ist, dass ein Rezipient das *meit* in Versikel 3 zuerst auf die schwangere Himmelskönigin in Versikel 1 zurückführen würde. Man könnte freilich sagen, dass der Ausdruck ›zunächst‹ mehrdeutig ist, »[i]m nächsten Moment« aber näher determiniert wird.

[104] Vgl. *BMZ*, *Lexer* und *GAWb*, *s. v. bernde*.

[105] *tuben* ist Singular: vgl. die lateinische Vorlage, *Cant.* 2.12: *vox turturis audita est in terra nostra*, und die lateinische Übersetzung des *Marienleichs*, Sing. *turtur* (*Wlat.* 3.4).

[106] Vgl. Salzer 1893 [1967], S. 134–40.

[107] *Columba mea in foraminibus petrae* (›Meine Taube in den Felsenklüften‹; *tr.* Allioli). Diese Stelle wird auch in einer Augustinus zugeschriebenen Predigt (vgl. Salzer 1893 [1967], S. 136) auf Maria gedeutet.

[108] Die Taube – mit einer Anspielung auf die Arche Noahs – mit einem Ölzweig als Anzeichen, dass es jenseits der Sintflut Land gibt, hat schon die ältesten christlichen Gräber in den römischen Katakomben als Bild für die Sehnsucht der Seele nach dem ewigen Frieden jenseits des Lebens geziert (vgl. Menzel 1856 II, S. 435 f.). Als Bote der himmlischen Hoffnung (Engel) ist die Taube früh belegt (ebd. S. 437–39).

tes.[109] Die Wahl kann als Beispiel dafür gelten, dass der Dichter das *signatum* nicht nur ›denotieren‹, sondern in einem bestimmten Licht erscheinen lassen, linguistisch gesprochen: mit einem Mehrwert an Konnotationen evozieren wollte, die im Kontext relevant und anschließbar sind und die folglich bei der Aktivierung des profilierten Begriffes mitklingen.

Nun hört man die ›Turteltaube‹, Maria, singen und mit voller Kraft danach streben (*volringen*), dass die Gaben des *süezes meien* – des Höhepunkts des Frühlings als Zeit des Blühens und Gedeihens – als ein ›Schatz‹ gesammelt werden: *horden* verstehe ich als einen substantivierten Infinitiv des swV. *horden* ›horten, als Schatz sammeln‹.[110] Ob dieser Vorgang auf die anwachsende Gnade Mariens oder auf die dadurch vorbereitete Ankunft Christi bezogen wird, ist nicht ausschlaggebend: Die folgende Aussage: *hin ist des winters orden* (*v.* 6), lässt sich – als Anspielung auf die Beendigung des ›Adamswegs‹ vom Sündenfall her – durch beide Deutungen motivieren.[111]

Es bleibt dann der letzte Vers des Halbversikels: *die blünden winrebe diner frucht sind vollen smachaft worden* (*v.* 7).[112] Wenn vorausgesetzt wird, dass das Thema des Halbversikels die Vorbereitung Mariens für die Inkarnation ist,

---

[109] Vgl. Menzel 1856 II, S. 435–45.

[110] Bertau versteht eindeutig *horden* als eine Form von *hort*, vgl. Bertau 1954, S. 64: »des süezen meien hort«, und 107: »zu »hort« für Christus [...]«. Als Substantiv habe ich diese Form aber nur als swN. *horden* belegen können, also als einen substantivierten Infinitiv des Verbs *horden*: *FindeB* verzeichnet *s. v.* zwei Belege, der eine davon in *Die Minneburg*, *v.* 2531: *durch himels horden*, der andere in *Historien der Alden E*, *v.* 1547 f.: *In daz ander teil in daz norden | Ist des himelriches horden*. Dieses Verb ist von *hort* ›Schatz‹ abgeleitet und bedeutet ›als Schatz bewahren, einen Schatz sammeln‹ usw. (*BMZ*, *s. v. horden*).

[111] Ein vergleichbares Bild überliefert das dem literarischen Schaffen Frauenlobs nahestehende Gedicht *Kolmarer Meisterlieder* 6. Hier heißt es *v.* 843 über Jungfrau Maria: *diu brâht nâch winters kelte den liehten sumer glanz*. Auf diesen Vers folgt dann eine sich über viele Verse erstreckende, *Marienleich* 3.a nicht unähnliche Schilderung des Frühlings (*v.* 845–54: die Blumen blühen, die Vögel singen, usf.), die mit einer Allegorese der Bilder der Blumen und des Winters endet. *der winter*, heißt es dort (*v.* 859), *was der helle twanc*.

[112] Bertau (1954, S. 64) deutet Mariens *frucht* auf Christus, die diese ›Frucht‹ tragende *winrebe* (*die winrebe diner frucht*) auf den Leib Mariens. Nicht ersichtlich ist, warum die ›Weinrebe‹ (Maria) als *smachaft* (›durch den Geruch wahrnehmbar‹) bezeichnet wird: Wenn das Thema ihre ›Frucht‹ (Christus) ist, sollte es dann nicht er sein, der mit diesem Attribut gekennzeichnet würde? Wie auch immer die Konsequenzen von Bertaus Deutung im Detail verstanden werden, wirkt der Plural von *winrebe* (wie auch von *blumen* in *v.* 3) als Bezeichnung für Maria befremdend. – Schäfer (1971, S. 89) schlägt eine andere Deutung vor und versteht *frucht* als identisch mit der *frucht* in 2.2 und somit mit Christus am Kreuz, die *winrebe* dann als den aus Christus erwachsenen ›Spross‹, d. h. »die von Christus am Kreuz erworbenen Verdienste«. Diese Deutung setzt einen gewaltigen Sprung in der Zeit, von der Inkarnation zur Kreuzigung, voraus. Die Brücke zwischen den beiden Zeitabschnitten stellt nach Schäfer die Vorstellung dar, dass die künftigen Verdienste des Gekreuzigten der Jungfrau schon »im voraus angerechnet« waren, so dass der Vers eigentlich auf diese ihr gegebene Gnade hinweise. Von dieser könne nun gesagt werden, sie sei (in Maria) *vollen smachaft worden*.

fügen sich die herkömmlichen Zuordnungen der hier verwendeten Bilder bequem in den Zusammenhang ein:

Die ›Frucht‹ Mariens (*diner frucht*) ist Christus. Diese Zuordnung ist kognitiv salient, denn im vorhergehenden Versikel (2.17) wurde Christus mit *iur* (Mariens) *truben* bezeichnet. Auch in Versikel 3 ist die Frucht eine Traube, wie aus der Phrase *die blünden winrebe diner frucht* (mit Auflösung des Genitivs als: ›zur Frucht gehörend‹, d. h. im Zusammenhang: ›auf denen die Frucht wächst‹) hervorgeht.[113]

Die *winrebe* blühen jetzt und duften (*sind vollen smachaft worden*), d. h.: sie sind reif dafür, die Frucht hervorzubringen. Die naheliegende Analogie zwischen den impliziten Blüten und den Blumen in *v.* 3 legt den Rückschluss nahe, dass diese Reife der Jungfrau in ihrer Gnadenfülle liegt. Gleichzeitig liegt eine Assoziation zur Geschlechtsreife auf der Hand.

In diesem letzten Vers kommt die ganze Frühlingsthematik des minnesanghaftigen Natureingangs wirklich zum Tragen, denn hier erst wird das Ziel des Strebens der Natur genannt. Der Adamsweg ist beendet; die Blüten des Frühlings, der neuen Zeit, duften und lassen ahnen, dass die Zeit der Hoffnung da ist. Aber die Hoffnung worauf? Auf die ›Frucht‹, die ›Traube‹, durch deren ›Saft‹ – das Blut Christi – die Erlösung kommt. Inkarnation und Kreuzigung klingen hier mit, Motive, die durch den vorhergehenden Versikel vorbereitet sind und deren Salienz, im Fall der Inkarnationsthematik, durch den Anklang an Minnesang und *Hoheslied* nochmal verstärkt wird.

So überspannt die ›Szenerie‹ andeutungsweise den ganzen Heilsweg von Adam zu Christus. Die Behauptung, die Metaphorik erschöpfe sich durch die Funktion der ›Schmückung‹, erscheint aus dieser Perspektive als eine gewaltige Reduktion der metaphorischen Bedeutungskonstruktion.

■ Zusammenfassung

Die obenstehende Analyse erlaubt zwei scheinbar gegensätzliche Schlussfolgerungen. Zum ersten scheint sie die Substitutionstheorie zunächst zu bestätigen: Die *signantia* profilieren in einem 1 : 1-Verhältnis habitualisierte *signata*. Dies läuft konträr zur einleitend angeführten Ansicht Bertaus, dass die Bildsprache in *Marienleich* 3.a nicht ›denotativ‹ sondern ›schmückend‹ funktioniere und dass die Beziehungen zwischen den Bedeutungsebenen lose seien; eher lässt sich der Gegenteil behaupten: Ist nur das beabsichtigte Thema (die Basisdomäne) festgestellt, ergeben sich die *signata* fast von selbst.[114]

---

[113] Maria erscheint hier also als Weingarten (nicht, mit Bertau, als Weinrebe), ein traditionell eingebürgertes Motiv; vgl. Salzer 1893 [1967], S. 39 f.

[114] Das heißt nicht, dass nicht auch andere Lesarten möglich sind: vgl. die obenstehenden Erläuterungen zur lateinischen Fassung.

Zum anderen aber erschöpft sich die Deutung keineswegs durch die Substitution des *signans* mit einem *signatum*. Weil der Text dazu einlädt, auch auf der Literalebene eine kohärente Geschichte zu konstruieren, bleiben die in dieser Geschichte aktivierten Bedeutungen bei der kognitiven Herstellung der Figuralebene aktiv und für die Bedeutungskonstruktion auch auf dieser Ebene produktiv. Auf der Literalebene wird z. B. die Aktivierung der salienten konnotativen Bedeutung der Taube als Sinnbild der Hoffnung nahegelegt. Dies korrespondiert mit einer auf der Figuralebene relevanten Bedeutung, so dass die Konnotation auch dort zum Tragen kommen kann. In dieser Weise wird das konnotative Bedeutungspotenzial der Bilder sowohl aktiviert als auch selegiert. War z. B. die Taube jemals zu einem ›toten‹ Bild erstarrt, so kann hier von einer Remetaphorisierung durch Vertextung der Bilder gesprochen werden. Durch ziemlich knappe Wörter (in nur sieben Versen) wird so eine komplexe Geschichte von Hoffnung und Erfüllung konstruiert.

Außerdem exemplifiziert die Analyse, wie der Text die Aktivierung kulturell habitualisierter Frames herbeiführt. Einzelne Wörter wie *himeltouwe* können dabei als Auslöser dienen; die Besetzung der Partizipantenrollen durch konkrete Füllwerte auf der Figuralebene wird jedoch erst durch die Kohärenz des Textes als Ganzes determiniert. Die überlieferte Übersetzung des *Marienleichs* ins Lateinische zeigt aber, dass auch die Standardwerte derart habitualisiert sein können, dass sie die Textverarbeitung z. T. auch im Widerspruch zur textuellen Kohärenz beherrschen.

5.2.3. *durchsunken hat sin drilch*: Mischung der Bedeutungsebenen (*GA*, I.4)

Wie die vorhergehende Analyse zeigte, entwirft Frauenlob häufig Szenerien, die sprachlich allegorisch geschlossene Ebenen ausmachen. An einigen Stellen gestaltet er aber den Text so, dass ein einzelnes Wort die Grenzen dieser Ebenen durchbricht und der spirituelle Hintergrund die allegorische Oberfläche durchdringt, was interessante Effekte der Sinnkonstruktion zur Folge hat.

Ich werde das Phänomen hier anhand von *Marienleich* 4 veranschaulichen. Der ganze Versikel lautet (*v.* 1–18):

Nu lougen nicht durch icht der schicht, daz dich sunderlich
der künig in sinen keler furte.
dich rurte
sin grüzen.
5 *wie nu, ver meit, hat ir iuch wol versunnen?*
wir gunnen
der wunnen
iu wol, daz ir den win habt getrunken
mit der milch so süzen.

10 *Ich wene wol, iu sol den zol sin munt machen kunt,*
wa durch die murehüter quamen,
iu namen
den mandel.
waz sucht ir, meit, so spate in disen gazzen?
15 *kein lazzen,*
wir vazzen
die liebe. an iuwern wunden durchsunken
hat sin drilch den wandel.

Burghart Wachinger hat diesen Versikel als einen »Extremfall unruhiger Inszenierung« gekennzeichnet.[115] Meines Erachtens wird die potentielle Unruhe jedoch durch den diegetischen Rahmen geregelt, in dem die Sprecherinstanz (bzw. die *filiae Sion* des *Hohelieds* oder alle Menschen?)[116] die *sponsa* anredet; dabei wird sie intradiegetisch an zwei Geschichten erinnert: Die erste ist die in 4.a behandelte Verführungsgeschichte, die zweite die Geschichte vom Mantelraub in 4.b. Die zweite Sprecherinstanz des Versikels (*v.* 14–17 bis *liebe*) gehört zu dieser intradiegetisch erzählten Geschichte. Die Einheitlichkeit wird zusätzlich gestärkt, wenn man sich bewusst macht, dass beide Geschichten im *sensus spiritualis* auf ein und dasselbe Thema bezogen sind: Die Inkarnation.

Beide Halbversikel benutzen das *Hohelied* als Prätext:

Versikel 4.a baut auf *Cant.* 1.3 (*Introduxit me rex in cellaria sua*) und 2.4 (*Introduxit me in cellam vinariam*) und gestaltet, mit zusätzlicher Hilfe der Bildsprache aus *Cant.* 5.1 (*bibi vinum meum cum lacte meo*, und vgl. 4.11), die Szene als heimliche Liebesgeschichte zwischen dem König und dem verführten Mädchen. Dabei muss Frauenlob freilich die in *Cant.* 5.1 vorgefundenen Sprecherrollen umbesetzen,[117] um sie mit seiner neu konstruierten Geschichte zum Passen bringen zu können: Im *Hohelied* ist es der *sponsus*, der Wein und Milch trinkt, bei Frauenlob die *sponsa*.

Die wiederholte Bezugnahme auf den Prätext erfüllt hier die Funktion, enzyklopädisches Wissen zu aktivieren, um die für Frauenlob relevanten Rollen und ihre Beziehung zueinander sowohl auf der Literal- als auch auf der Figuralebene auf eine sprachlich und kognitiv ökonomische Weise zu identifizieren: der König ist der *sponsus* (Gott), das Mädchen die *sponsa* (Jungfrau Maria) und ihre heimliche Begegnung bedeutet *spiritualiter* die Inkarnation.

Ein allegorisches *signatum* des Worts *keler* (*v.* 2) als eines konkreten Ortes, zu dem Gott die Jungfrau führte, kann in der Inkarnationsgeschichte natürlich nicht gefunden werden. *keler* soll wohl den Ort der Inkarnation im Allgemei-

[115] Wachinger 1992, S. 30.

[116] Vgl. Wachinger 1992, S. 30 bezüglich des Plurals *wir* in *v.* 5. Die erzähltechnische ›Funktion‹ des Plurals ist sicher, den Prätext herbeizuzitieren.

[117] Vgl. § 5.2.4.

nen bezeichnen. Gleichzeitig ist das *signans* reich an Konnotationen, die in der Domäne der Inkarnation spezifisch profiliert werden könnten. So wird Maria selbst häufig als *cella (vinaria)*, *cellarium* bezeichnet[118] – zunächst weil in ihr die ›Weintraube‹, Christus, liegt. In diesem Licht ist der Wein in Kombination mit der im Zusammenhang verbreiteten Metapher des ›Fließens‹ im Motiv des Weintrinkens (*v.* 8 f.) geeignet, Assoziationen zur Inkarnation zu erwecken. Bezeichnet wird aber nur der Akt – wie in *v.* 2 der Ort – der Inkarnation im Allgemeinen (denn was sollte in allegorischer 1 : 1-Übertragung neben dem Wein die ›Milch‹ bezeichnen?). Die Zitate des Prätexts werden folglich benutzt, um auf das Unaussprechliche zu ›zeigen‹, es lediglich allgemein zu bezeichnen und erst konnotativ aufzuladen.

Auf das Thema der Inkarnation soll sich sicher auch das Motiv des Grußes (*sin grüzen*, 4.4), das Frauenlob zur Szenerie des *Hohelieds* addiert, beziehen. Auf der Literalebene konstruiert Frauenlob das Motiv als Teil der Liebesbegegnung; gleichzeitig ruft es aber den an die Figuralebene anknüpfbaren Prätext der *salutatio angelica* (*Luc.* 1.28) ab. Dieser Prätext dürfte auch in *Marienleich* 4.b abgerufen werden und dort zur Sinnkonstruktion beitragen.[119]

In Versikel 4.b fängt nun eine Geschichte an, die sich auf ein anderes, das 5. Kapitel des *Hohelieds*, stützt. Hier wird u. a. erzählt, wie die *sponsa* den *sponsus* sucht. Frauenlob hat die folgende gewaltsame Szene aufgegriffen, *Cant.* 5.7:

> *Invenerunt me custodes qui circumeunt civitatem, percusserunt me et vulneraverunt me; tulerunt pallium meum mihi custodes murorum.*[120]

Auf dasselbe Kapitel baut wohl auch die Frage in *v.* 14, *was sucht ir, meit* [...]*?* – hier nach *Cant.* 5.17:

> *Quo abiit dilectus tuus, o pulcherrima mulierum? quo declinavit dilectus tuus? Et quaeremus eum tecum.*[121]

---

[118] Salzer 1893 [1967], S. 503.

[119] Siehe unten.

[120] ›Da fanden mich die Wächter, die in der Stadt umhergehen; die schlugen mich, und verwundeten mich; die Wächter der Mauern nahmen mir meinen Mantel‹; *tr.* Allioli. – Wachinger (2010, S. 830 f., zu *v.* 10–18) schlägt vor, dass Frauenlob vielleicht auch an *Cant.* 3.3 denkt: *Invenerunt me vigiles qui custodiunt civitatem. Num quem dilexit anima mea vidistis?* (›Da fanden mich die Wächter, welche die Stadt bewachen. Habt ihr ihn, den meine Seele liebt, gesehen?‹; *tr.* Allioli). An beiden Bibelstellen sucht die *sponsa* den *sponsus*. Kern (1971, S. 198 f., A. 68) meint aber, die *custodes* seien von den *vigiles*, auf die sich Frauenlob dann in 15.24 (*die wechter miner bürge*) beziehe, zu unterscheiden. *die wechter* in 15.24 können sehr wohl mit Ettmüller als »die die h. jungfrau bewachenden, ihre hausgenossen« verstanden werden (*Et.*, S. 274, z. St.). Diese wissen nach *Marienleich* 15.24–27 nichts über das Geheimnis der Inkarnation und können deshalb mit den *murehüter* in 4.11 nicht identisch sein.

[121] ›Wo ist denn dein Geliebter hingegangen, o schönste unter den Weibern? Wo hat sich dein Geliebter hingewendet? so wollen wir ihn mit dir suchen!‹; *tr.* Allioli. Diese Stelle zitiert

Frauenlob hat aber die Worte nicht in die Münder der ›Töchter Jerusalems‹ gelegt, sondern gibt sie als Anrede der Wächter zu verstehen. Dadurch hat er sie auch des freundlich Hilfreichen beraubt und ihnen stattdessen einen bedrohenden Ton gegeben.

Die Geschichte vom Mantelraub, die im Prätext eine physische Gewalttat wiedergibt, scheint bei Frauenlob eine sexuelle Vergewaltigung zu insinuieren.[122] Diese Lesart wird schon durch das Inkarnationsthema auf der Figuralebene des ersten Halbversikels nahegelegt, wird aber für den zweiten Halbversikel erst durch die merkwürdige Mischung der Bedeutungsebenen bestätigt, die sich in den beiden letzten Versen des Versikels (*v.* 17 f.) vollzieht.

Dass das spirituelle Thema auch des zweiten Halbversikels die Inkarnation sein sollte, ist nämlich keineswegs selbstverständlich. Nach Pfannmüllers Übersicht über die exegetischen Kommentare zu *Cant.* 5.7 wird die *sponsa* hier gewöhnlich als *Ecclesia* gedeutet; die *custodes* werden dann »als *dictatores* und *doctores*« verstanden, »die die Kirche [...] mit dem Schwert des Glaubens verwunden«.[123] Daneben gibt es auch eine Auslegungstradition, in der die *sponsa* auf Maria interpretiert wird. So deutet Honorius in einer leichten Abwandlung der ekklesiologischen Auslegung die *custodes* auf *praelati Ecclesiae* [...], *custodes legis Dei*, die Maria mit Reue (*compunctione et poenitentia*) überfielen,[124] und Rupert von Deutz meint, die *custodes* seien die *amici* Mariens, die sie *conferendo et colloquendo* ›verwundeten‹.[125] Alanus seinerseits deutet die *custodes* auf die die Kirche hütenden *prophetae et alii antiqui Patres*, die Maria mit *amor divinus* ›schlugen‹, sie *gladio verbi Dei in suis Scripturis* ›verwundeten‹. Alanus legt folglich die Stelle gemäß seiner Interpretation von Teilen des *Hohelieds* als auf das Bibel-Studium Mariens bezogen[126] aus. In dieser Weise deutet er schließlich auch den Mantelraub: *abstulerunt a me velamen ignorantiae patriarchae et prophetae*.[127]

Der Text Frauenlobs lässt sich aber in diese Auslegungstraditionen nicht einordnen.[128] Das wird in *Marienleich* 4.17 f. angedeutet, wo der Dichter eine

---

auch Pfannmüller im kritischen Apparat (*Pf.*, S. 53), wenngleich als Anmerkung zu *v.* 19 ff., was in *GA v.* 15 ff. (*kein lazzen* [...]) entspricht.

[122] Vgl. Pfannmüller, der die Stelle als eine zwischen den Zeilen gebotene »Erzählung von *nôtnunft*« – d. h. *de raptu seu violenta corruptione virginum seu mulierum* (*BMZ*, *s. v.*) – versteht (*Pf.*, S. 11 und vgl. 83).

[123] *Pf.*, S. 80.

[124] *Expositio in Cantica canticorum*, *c.* V (*PL* 172, Sp. 438.A–B).

[125] *Commentaria in Cantica*, *lib.* V (*PL* 168, Sp. 917 f.).

[126] Vgl. *Elucidatio in Cantica canticorum*, *c.* V (*PL* 210, Sp. 87.B): *in sacris Scripturis summa intentione studebat Virgo, ut notitiam haberet de Christo* [...].

[127] *Elucidatio in Cantica canticorum*, *c.* V (*PL* 210, Sp. 87.B).

[128] Dies behaupte ich u. a. im Widerspruch zu Schäfer (1971, S. 92), der umgekehrt die Exegese des Alanus als Leitfaden seiner Interpretation benutzt.

teilweise explizite – obwohl noch rätselhafte – Exegese der Literalebene seines Versikels gibt:

> [...] *an iuwern wunden durchsunken*
> *hat sin drilch den wandel.*[129]

Die *wunden* (*v.* 17) referieren noch auf den Inhalt der allegorisch geschlossenen Literalebene, auf die intradiegetische Geschichte des von den Wächtern wund geschlagenen Mädchens. *v.* 18 bewirkt jedoch eine Störung an der sonst intakten Textoberfläche:

Das Pronomen *sin* (*v.* 18) kann grammatisch nicht auf das intradiegetische Subjekt des Halbversikels, die *murehüter* (die in *v.* 14–17 bis zum Wort *liebe* auch die Sprecherinstanz ausmachen), referieren, sondern muss – wie auch *sin* im ersten Vers des Halbversikels – auf das versikelübergreifend diegetische männliche Singularsubjekt verweisen, das in *v.* 2 als *der künig* näher bestimmt wird. Dadurch entsteht eine enge Verbindung der beiden Halbversikel: Der König der Verführungsgeschichte (Prätext: *Cant.* 1.3) wird jetzt unmittelbar in die Mantelraubgeschichte (Prätext: *Cant.* 5.7) einbezogen.

Diese Verschmelzung der Geschichten der Literalebene bewirkt eine Störung der normalerweise erlaubten Kausalzusammenhänge, die in diesen Versen kritisch wird: Der *drilch* des Königs – was immer damit gemeint wird[130] – sinkt durch die von den Wächtern geschlagenen Wunden (und so *den wandel*).

Gleichzeitig enthalten diese Verse die Lösung dieser Störung. Die Lösung liegt in der Auflösung der Spannung zwischen zwei Geschichten durch den Hinweis auf eine dritte.

Das Hauptwort des Pronomens *sin* in *v.* 18, das stM. *drilch*, scheint nämlich weder auf die Verführungsgeschichte noch auf die Mantelraubgeschichte auf der Literalebene bezogen werden zu können, sondern muss direkt auf die spirituelle Bedeutung der Figuralebene bezogen werden. In der primären Bedeutung – ›ein mit drei fäden gewebtes zeug‹ (vgl. lat. *trilex, trilix*)[131] – ergibt das Wort im Zusammenhang keinen Sinn. In übertragener Bedeutung werden aber ein Adjektiv *drilich*, *drilch* und ein Adverb *drilîche* verwendet, um die Einheit der drei Personen der Trinität auszudrücken.[132] So wird an einer Stelle

---

[129] Der letzte Vers ist von den Herausgebern rekonstruiert worden. Siehe den Apparat z. St. in *GA* II, S. 618.

[130] Auf die Bedeutung dieses Wortes wird unten näher eingegangen.

[131] *Lexer*, *s. v.*; ›drei fäden zu einem vereint‹, *BMZ*, *s. v.* Das Wort *drilch* (*drilich*) bedeutet als Adjektiv ›dreifach‹. Zu vergleichen ist mit dem Adjektiv *zwilch, zwilich* ›doppel-, zweifädig‹, das dem lat. *bilix* nachgebildet ist.

[132] Vgl. Boppe (2. Hälfte des 13. Jahrhunderts), I.13 (*HMS* II, S. 380): *des gotheit ist in ein geweben, | unt doh in drilich gevlohten unt gestrikket* [...]. Im *Alten Passional*, Hs. D (Ende des 13. Jahrhunderts), wird Gott als *einveldigē vnd drilch* bezeichnet (S. 150.53). Eine ähnliche Verwendung ist auch in einer möglicherweise auf Frauenlob zurückgehenden Stelle in den *Kolmarer*

in der *Goldenen Schmiede* des Konrad von Würzburg das Paradox oder *wunder* (*v.* 322 f.) behandelt, dass Maria die Tochter desselben Gottes war, der sie sowohl schuf als auch von ihren Brüsten *vil reine milch* (*v.* 327) sog. Denn Gott ist, erklärt Konrad, [...] *in der einekeite drilch* | *und einlich in der trinitat* (*v.* 328 f.).[133] Wenn aber *drilch* bei Frauenlob im Sinn der ›Dreieinigkeit‹ verstanden wird, hat das zur Folge, dass das dazugehörende Pronomen *sin* nicht auf den *künig* auf der Literalebene in 4.a referiert, sondern vielmehr auf das spirituelle *signatum* dieses *signans* bezogen sein muss: *sin drilch* ist nicht die Dreieinigkeit des Königs der Verführungsgeschichte sondern Gottes in der Inkarnationsgeschichte.

Die kognitive Präsenz der Figuralebene bei der Verarbeitung der Literalebene kommt also in der sprachlichen Formulierung zum Vorschein. Hermeneutisch liegt die Funktion darin, die ›Unruhe‹ des Wechsels zwischen scheinbar zusammenhangslosen Geschichten, die markante Inkohärenz auf der Literalebene durch den Hinweis auf das eigentlich Gemeinte zu tilgen. Die letzten Verse können somit als eine auf das Wort *drilch* extrem verkürzte Exegese gelesen werden, die jedoch zum Preis hat, dass die Figuralebene die bisher allegorisch geschlossene Literalebene durchbricht, deren Einheit stört und zerstört und aggressiv die Wiederherstellung der kognitiven Kohärenz sowohl fordert als auch bewirkt.

Die Einbeziehung des göttlichen Agenten der Inkarnationsgeschichte in die Mantelraubgeschichte legt nahe, den Spiritualsinn auch der letzteren auf die Domäne der Inkarnation zu profilieren.

Freilich gibt es keine bewährte Vorstellung, nach der die Trinität bei der Inkarnation durch die Wunden Mariens sinkt. Im Mittelalter weit verbreitet war dagegen die Idee, dass die Empfängnis Mariens durch das Ohr geschah. So dichtet Walther von der Vogelweide:

> *durch ir ôre enpfienc si den vil süezen,*
> *der ie ân anegenge was und muoz ân ende sîn.*[134]

Meisterliedern 6 belegt, an der der Dichter Jungfrau Maria selbst *v.* 467 ff. über das Mysterium der Dreieinigkeit sagen lässt: *got was got, bleip got ungemeilet,* | *got von got schiet got ungeteilet,* | *got in dem trône, got in mînem lîbe,* | *got drilich wonet in mir schône*.

[133] Vgl. auch *Goldene Schmiede*, *v.* 353 (vom Namen Gottes): *drivalteclichen underbriten*, wo *underbriten* Partizip von *underbrîden* ›durchweben, -wirken, -sticken‹ ist.

[134] Walther, *ed.* Lachmann, S. 36.36 f. – Vgl. *Lateinische Sequenzen*, Nr. 239, S. 188: *Gaude virgo, mater Christi,* | *quae per aruem concipisti* | *Gabriele nuntio* (vgl. Nr. 237, S. 187 und Nr. 241–43, S. 189 f.). Die Verse sind auch in englischer Übersetzung in einer Handschrift aus dem 13. Jahrhundert bewahrt: *Glade us maiden, moder milde,* | *Þurru þin herre* [d. h. ›dein Hören‹] *þu were wid childe; Gabriel he seide it þe* (*English lyrics*, S. 32 f.). Ähnlich dichtet Konrad, *Goldene Schmiede*, *v.* 1970–73: *Er flouc dur diner oren tor* | [...] | *in einer tuben wise*.

Mag dieses Bild auch befremdlich erscheinen, ist es gleichwohl theologisch begründet. Denn Christus ist das ›Wort‹ (*verbum*) Gottes,[135] das in Maria Fleisch annahm. Diese Vorstellung kommt auch in den sprachlichen Formulierungen der mittelhochdeutschen Texte zu diesem Thema zum Ausdruck, in denen Christus als das ›Wort‹ bezeichnet wird, das durch das Ohr Mariens hineinging.[136] Die Lehre wurde nicht nur allgemein mit der Vorstellung der Inkarnation verbunden, sondern spezifischer auch mit der Verkündigung Mariens durch den Erzengel Gabriel: die *salutatio* des Engels – das Wort *Ave* – wird so zum Wort Gottes, als welches Christus in der Jungfrau inkarniert wird.[137]

Als theologische Erklärung dieses Bildes bot sich sehr früh die Vorstellung an, dass Maria aus dem Glauben ›fruchtbar‹ wurde: Durch das gläubige Annehmen der Botschaft ›empfing‹ sie Christus.[138] Wegen seiner Anschaulichkeit gewann das Bild Einwirkung auch in der bildenden Kunst.[139] Dass es aber auch ganz wörtlich geglaubt werden konnte, zeigt Albertus Magnus, der meint, einwenden zu müssen, dass das *verbum Angeli in aere sonuit, et non permansit*.[140]

Auf der Literalebene bietet *Marienleich* 4.17 *an iuwern wunden durchsunken* eine anschauliche Analogie zu diesem Bild der Inkarnation auf der Figuralebene: Die Dreieinigkeit sinkt durch eine Öffnung in den Körper Mariens ein.

Dabei ist freilich das Bild der Wunden eine gewagte Neuerung Frauenlobs.[141] Die Deutung wird aber dadurch gestärkt, dass die für diese Profilie-

---

[135] *Io.* 1.14.

[136] Vgl. Konrad, *Goldene Schmiede*, *v.* 1028–31: *in dich besloz sich unde vielt* | *des males aller sælden hort,* | *do sich daz vaterliche wort* | *von himmel in din herze warf.*

[137] Ausführlich entfaltet wird das Bild bei Konrad, *Goldene Schmiede*, *v.* 1278–93: *dir brahte ein engel sinen gruoz* | *verr uz der himel kore:* | *der want sich durch din ore* | *zuo diner brüste reine,* | *darinne er wart ze beine* | *und in das fleisch verwandelt,* | [...] |1286 *gelückes vil uns brahte* | *ave der vaterliche spruch,* | *der durch din ore an allen bruch* | *dir gie ze herzen unde sleich*. Vgl. bei Frauenlob *GA*, X.1.7: *von einem worte daz geschach: ave daz wunder machet*.

[138] So schon Ephräm der Syrer († 373). Vgl. Gössmann 1957, S. 117 und 199. Dort auch weitere Belege der Vorstellung (siehe Register, *s. v. Empfängnis durch das Ohr*).

[139] So wird z. B. auf dem Nordportal der Würzburger Marienkapelle (15. Jahrhundert) neben Maria nicht nur der Engel mit dem ›englischen Gruß‹, *Ave Maria, gratia plena* [...], sondern auch Gott Vater abgebildet, der durch ein langes Rohr mit dem Ohr der Jungfrau verbunden ist. Ganz ähnlich auch im *Evangeliar von Gengenbavch* (Cod. bibl. fol. 28, Bl. 81^{v}; um 1150). Auf der schönen Illustration zur Verkündigung Mariens im Lukasevangelium sieht man, wie eine rote Linie von der Taube (dem heiligen Geist) zum Ohr Mariens läuft. (Hs.: http://digital.wlb-stuttgart.de [2017.08.01].)

[140] Zitiert nach Gössmann 1957, S. 160.

[141] Das Bild ist im Zusammenhang der Vergewaltigungsszene auf der Literalebene assoziativ effektvoll. Die blutigen Wunden des vergewaltigten Mädchens legen den Gedanken an das weibliche Geschlechtsteil nahe. Ich verweise hier auf das Wort *schranz* (›Riss, Spalt‹), das Frauenlob in ähnlichen Zusammenhängen wohl für die *vulva* der Jungfrau verwendet; vgl.

rung erforderte Basis – der Prätext der Verkündigung, *Luc.* 1.28 – schon in 4.a abgerufen wurde: durch die Worte *sin grüzen* (4.4) ist die Vorstellung der *salutatio* des Erzengels an Maria schon gebahnt und daher kognitiv wenig aufwendig zu assoziieren.

Das Objekt des Satzes – *den wandel* (*v.* 18), den die Dreieinigkeit *durchsunken hat* – fügt sich in diese Deutung zwanglos ein und erhält erst durch sie eine sinnvolle Bedeutung. Denn dadurch, dass die Trinität Fleisch annimmt, wird die veränderliche, unbeständige Welt des Geschaffenen, also der *wandel*,[142] vom ewig beständigen Sein Gottes wirklich ›durchbrochen‹.

Den endgültigen Schlüssel und die Bestätigung der Annahme, dass *Marienleich* 4.b *spiritualiter* auf die Inkarnation Bezug nimmt, gibt, wie Pfannmüller richtig erkannte,[143] Frauenlob selbst in *Marienleich* 20.26–29:

> *der vröuden crisoliten mich durchslichen,*
> *do mir der angeborne nebel wart geistlich ab gestrichen.*
> *sust ein roup der mantel was,*
> *mir die röuber nimmerme entwichen,*

und 12.30 f.:

> 30 *ich binz der tron, dem nie entweich*
> *die gotheit, sit got in mich sleich.*

Die intratextuellen Parallelen – gestärkt durch wörtliche Anklänge – machen plausibel, dass die mantelraubenden *murehüter* in 4.11 mit den mantelraubenden *röuber* in 20.29, die *nimmerme entwichen*, gleichzusetzen sind. Diese sollen ihrerseits mit der *gotheit* in 12.31, die Maria (*der tron*) *nie entweich*, – und da-

---

Marienleich, Versikel 14.12: *min cleider bliben* [...] *an allen schranz* (d. h. ›mein [Mariens] Körper blieb [bei der Inkarnation] unverletzt, intakt‹), und *GA*, VIII.19.20: *an allen schranz got nam zu dir die vlucht* (d. h. ›ohne deine [Mariens] Jungfräulichkeit zu verletzen, dring Gott in dich hinein‹). Vgl. auch *GA*, III.15.3, wo *berendigen vrouwen schranz* wohl für das Geschlechtsteil gebärender Frauen steht. In *GA*, II.9.10 f. wird *scharte* (›durch schneiden, hauen od. bruch hervorgebrachte vertiefung od. öffnung: scharte, *fractura*, *fractus*‹; *Lexer*, *s. v.*) im Kontext der Inkarnation mit Maria verbunden: diese sei *scharten* | *vri*. Das Wort kann auch ›Wunde‹ bedeuten (*Lexer*, ebd.).

[142] Ich schließe mich hier teilweise Wachinger (1992, A. 16, S. 29) an, der *wandel* mit der »unvollkommenen Veränderbarkeit der sublunarischen Welt« assoziiert. Unsicher bin ich, ob das Wort, wie Wachinger zu meinen scheint, mit dem *angebornen nebel* in 20.27 zu identifizieren ist. Dieser *nebel* scheint mir jedenfalls deutlich mit dem *mantel* in 20.28 und daher auch mit dem *mandel* in 4.13 identisch zu sein. Der *mandel* wird aber in 4.b der Jungfrau persönlich ›genommen‹ (*iu namen* | *den mandel*, 4.12 f.), was wohl eher auf eine Maria selbst betreffende Veränderung als ein Ereignis in der Heilsgeschichte der Menschheit anzuspielen scheint: Wenn Maria in Versikel 20 das ›Kreaturliche‹ genommen würde, bedeutete das, sie werde vergöttlicht – eine Deutung, der die Fortsetzung in 20.30 f. (*alsust ich menschlich gotlich wart* [...]) freilich nicht widerspricht. Zum Mantel vgl. auch unten, A. 145.

[143] *Pf.*, S. 81.

her mit der Dreieinigkeit, dem *drilch* in 4.18, – identisch sein. Nur teilidentisch mit diesen kann *got* sein, der in Maria ›schlich‹ (*sleich*, 12.31).[144]

In diesen Parallelstellen wird auch der *mandel* (4.13 und vgl. 20.28) explizit als *der angeborne nebel* (20.27) ausgelegt – ein Bild, das freilich auch seinerseits theologisch ausgedeutet werden muss.[145]

In unserem Zusammenhang bedeutsam ist v. a., dass Frauenlob durch diese intratextuellen Parallelen die letzte ›Unruhe‹ von *Marienleich* 4 tilgt. Es wird jetzt offenbar, dass Versikel 4.b nicht nur das gleiche Thema wie 4.a – die Inkarnation – behandelt, sondern durchgehend auch dieselben Aktanten, wenn auch in verschiedenen Gestalten auf verschiedenen diegetischen Ebenen, benutzt, um dieses Thema variierend zu gestalten. Der *drilch*, die dreieinige Gottheit in *Marienleich* 4.18, tritt in *Marienleich* 4.10–17 als die Wächter des *Hohelieds* auf; die Dreieinigkeit raubt Maria den Mantel, schlägt sie wund und sinkt durch die Wunden Mariens und so durch den *wandel* hindurch (vgl. Abbildung 5.2).

---

[144] Nach Wachinger (2010, S. 847) werde durch die hier vorgenommene Differenzierung zwischen *got* und *gotheit* »die leibliche Präsenz Gottes in Maria, die vorübergehend war, von der fortdauernden spirituellen Präsenz« unterschieden.

[145] Wachinger (1992, S. 29) erwägt sowohl die Schleier der Unwissenheit als auch die Erbsünde und »sonstige Mängel« des Menschseins Mariens, bedauert aber, dass Frauenlob »keine expliziten Hinweise« gibt. Auf die erstere Alternative kann das stM. *zol* in *v.* 10 f. deuten. Ettmüllers Deutung des Wortes (*Et.*, S. 268, zu 4.12–14 und 15–17: ›ich vermuthe, sein mund wird euch ausschelten (euch die rechnung, aufzählung im einzelnen vollkommen vorlegen)‹; Z. 11–13 seien dann die »frage des scheltenden«) scheint mir ganz unbeholfen. Die Deutung Schäfers (1971, S. 92), der, wie gewöhnlich, Alanus folgt, kann nur die Unangemessenheit von Alanus als Fazit des *sensus spiritualis* bei Frauenlob zeigen. Wenig überzeugend scheint mir auch die Annahme Stackmanns und Hausteins, *zol* bezeichne die ›Abgabe‹, »die im Verzicht auf die Mitwirkung der Natur beim Inkarnationsgeschehen besteht« (*GAWb*, *s. v. zol* 1). Nicht nachvollziehen kann ich schließlich die Interpretation Newmans (2006, S. 180). Mit ihrer Deutung von *zol* als das Wissen über das Mysterium der Inkarnation knüpft sie offenbar an Schäfer an. Aber warum wäre dieses Wissen ein ›Tribut‹, eine ›Gebühr‹, die Maria zu bezahlen habe (»the »toll« [...] she pays for her erotic initiation«)? Ich deute *zol* vorschlagsweise auf Christus: Maria wisse also noch nicht, was (bzw. wen) sie ›abzugeben‹ habe (vgl. *BMZ*, *s. v. zol*).

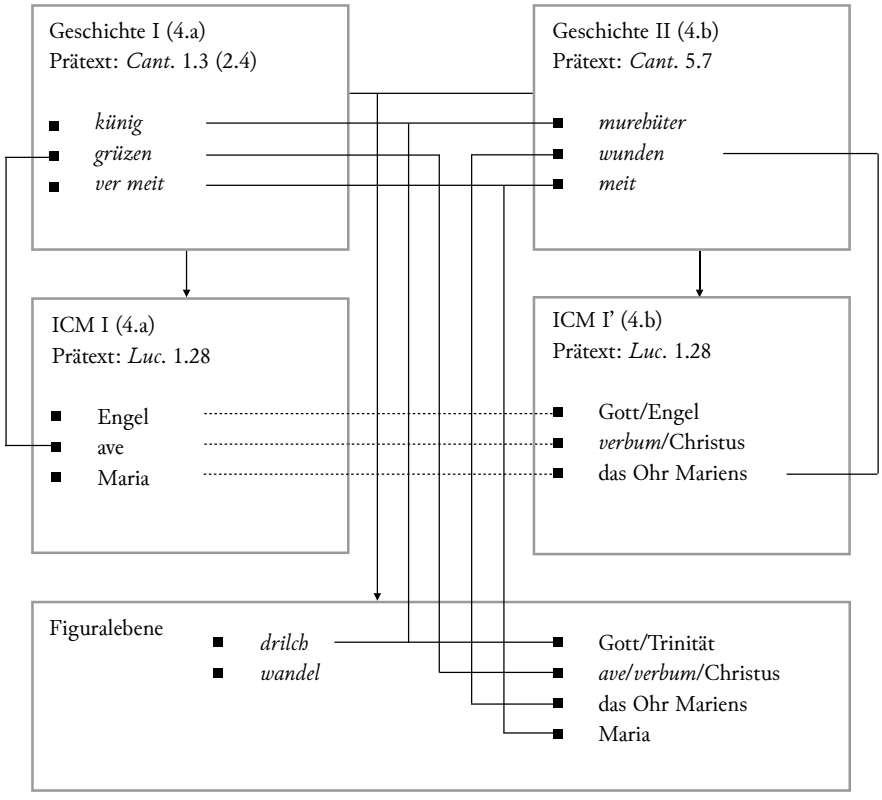


Abbildung 5.2. Sinngebende Strukturen in *Marienleich* 4.

Die Vergewaltigung, die Pfannmüller »zwischen den Zeilen« ahnte,[146] erweist sich jetzt als ein weitaus raffinierter verwendetes Motiv, als dieser sich dachte. Die gewaltsame Geschichte, die Frauenlob als bildliche Darstellungsform der Inkarnation wählt, hat wohl nicht den einfachen Effekt des Skandalösen zum Zweck. Die Gewaltsamkeit soll sich auf die Inkarnation beziehen; sie ist aber nicht allegorisch auf einzelne Stationen des Inkarnationsgeschehens auszulegen. In ähnlicher Weise wie in 4.a die Bilder – der *keler* (*v.* 2), der *win* und der *milch* (*v.* 8 f.) – *signata* allgemein und abstrakt bezeichnen, so behält auch die intradiegetische Miniallegorie in Marienleich 4.b eine gewisse Autarkie: Jedes Einzelbild (z. B. die *gazzen*, *v.* 14) weder muss noch kann allegorisch rückübertragen werden, sondern dient eher dazu, die Szenerie auf der Literalebene lebendig darzustellen. Die dadurch erzeugten Konnotationen – in 4.b v. a. die Gewaltsamkeit – sind aber durchaus auf die Konzipierung des allge-

[146] Vgl. *Pf.*, S. 81.

mein Bezeichneten ausgerichtet. Wenn die Inkarnation in 4.b also als ›gewaltsam‹ konnotiert, als lebendige Szene der ›Vergewaltigung‹ ›vor Augen geführt‹ wird, zeigt sich das als mit dem Inhalt der beiden letzten Verse des Versikels kongruent und daher als überlegte produktionsästhetische Strategie. Die Inkarnation, in der das ewige Sein Gottes in die vergängliche Welt dringt (*v.* 17 f.), ist nämlich etwas Übernatürliches, tut gewissermaßen an der Natur ›Gewalt‹.

Dem entsprechen interessanterweise auch poetologisch die letzten Verse des Versikels, in denen Frauenlob den *sensus spiritualis* den *sensus litteralis* oder *historicus* – die Sprache der sich ›wandelnden‹ Welt – gewaltsam durchdringen lässt.

■ Zusammenfassung

Die Mischung der Ebenen in *Marienleich* 4.17 f. kann als eine Art komprimierte Exegese verstanden werden. Die Verse liefern den Schlüssel, durch den das kognitiv komplexe Inventar von Wissenselementen, die vom Versikel aktiviert werden, strukturiert und auf eine Geschichte auf der Figuralebene bezogen wird, die den sprachlichen Formulierungen erst ihre Einheit und volle Bedeutung gibt. Dieses Vorgehen hat nicht den typischen Charakter einer *allegoria permixta*, denn das Wort *drilch* bildet hier die einzelne Ausnahme in einer sonst bis zum letzten Vers geschlossenen Allegorie. Die Methode scheint vielmehr spezifisch angebracht, um den Rezipienten in der Spannung der ›Dunkelheit‹ zu halten, so dass er zuerst gezwungen wird, die Literalebene als kohärente Geschichte zu verarbeiten. Er wird die spirituelle Bedeutung der Verse schon ahnen, die Auslegungsmöglichkeiten durchdenken; erst am Ende bekommt er das ›Fazit‹. Dann werden aber die auf der Literalebene etablierten Bedeutungen konnotativ nachwirken; die grausame Gewaltsamkeit der Mantelraubgeschichte wird der Inkarnationsgeschichte auf der Figuralebene ihre besondere Farbe geben, die sicher intendiert und mit dem spirituellen Inhalt kohärent ist.

5.2.4. *ich az den veim*: Anwendung des Prätexts (*GA*, I.9.a)

Die stetige Bezugnahme Frauenlobs auf bestimmte Texte der Bibel – v. a. auf das *Hohelied* – geht schon durch die handschriftlich bezeugte Benennung des *Marienleichs* als *Cantica canticorum* deutlich hervor. Welche Rolle haben aber die als ›Prätexte‹[147] verwendeten Bibelstellen in der Bildsprache des *Marien-*

[147] Vgl. § 4.3.4.

leichs? Wie werden das Bedeutungspotenzial und die Bedeutungszuschreibungen der Bibel ausgenutzt, um hier Bedeutung zu konstruieren?

In *Marienleich* 9.a geben die ersten zwei Verse das spirituelle Thema an:

> *Ich bin ez die groze von der kür,*
> *min wille ist kreftig und ouch mür.*

Gemeint ist Maria als *vas electionis* (*von der kür*), die bei der Inkarnation einen eigenen Willen hatte und sich doch dem Willen Gottes fügte.[148] Die Aussage bietet Deutungsstütze zu den jetzt folgenden Versen, die sämtlich bildlich sind und sich *spiritualiter* gerade auf die Inkarnation beziehen.

Die hier verwendeten Bilder sind alle einem ziemlich engen Zusammenhang des *Hohelieds* entnommen; v. a. *Cant.* 5.1–6 wird extensiv als Prätext verwendet. Was daran besonders interessant, von den Herausgebern jedoch größtenteils unkommentiert ist, ist aber die Weise, in der Frauenlob seine Vorlage ›ausgebeutet‹, die Bilder – mit einem Susanne Köbele entlehnten Ausdruck – ›umbesetzt‹ hat.

Köbele verwendet den Terminus ›Umbesetzung‹ nicht theoriegebunden, sondern terminologisch offen, um eine »Gleichzeitigkeit von Bildebene und Bedeutungsebene« bei Frauenlob begrifflich einzufangen.[149] Der Begriff lässt sich aber heuristisch umfunktionalisieren, um so eine m. E. zentralere Operation in der Textrezeption des *Marieneichs* zu beschreiben. In diesem hier relevanten Sinn ›umbesetzt‹ werden in erster Linie die Referenzbezüge der *signantia* bei Frauenlob im Verhältnis zum jeweilig aktuellen Prätext.

Die Methode, eine bekannte Textstelle als Material zu verwenden, durch die Vertextung der Bilder aber eine Umdeutung ihrer Referenzen und Relationen zu evozieren, ist eine von Frauenlob im *Marienleich* durchgängig angewandte Strategie. Er verwendet sie u. a. auch in 6.a[150] und 7.a,[151] häufig ge-

---

[148] Vgl. *Luc.* 1.28–38. Weil der *wille* Mariens auch in der Tugendliste in 7.b (*v.* 16) vorkommt, obwohl diese Eigenschaft nicht zu den traditionellen Tugenden gehört, sieht auch Pfannmüller die große Bedeutung des Begriffes bei Frauenlob ein, weiß jedoch nicht, genau welche Bewandtnis es mit ihm haben soll (*Pf.*, S. 84 f.). Zu Pfannmüllers Verweis (S. 85) auf die »Kontroversen zwischen Thomisten und Scotisten über den Primat von Wille (*voluntas*) oder Erkenntnisfähigkeit (*intellectus*) auf dem Weg zu Gott« bemerkt Wachinger (2010, S. 837, zu 9.2), damit sei »die spezifische mariologische Bedeutung von *wille* [...] noch nicht erklärt«. Dadurch, dass das Agens Mariens anerkannt wird, erscheint aber ihre Hingabe unter den Willen Gottes umso preiswürdiger. Die Idee wird auch in 2.3 und 2.12 f. thematisiert (siehe § 5.2).

[149] Köbele 2000, S. 215.

[150] Mit *sunder valles wan* (6.4) soll sicher die Tradition vom Sturz der Engel oder Höllensturz, die im Christentum mit der Auslegung des Origenes vom Fall des Morgensterns in *Is.* 14.12 (1–17) als dem Fall eines Engels begann, assoziiert werden; anstatt von den Engeln braucht Frauenlob hier jedoch das Motiv von den Kirchen, wohl durch *Apoc.* 1.20 (*septem stellae Angeli sunt septem ecclesiarum*) dazu angeregt. Vgl. Bertau 1954, S. 109. – *v.* 6 f. desselben Versikels beziehen sich auf die sieben Engel in *Apoc.* 1.20. An diese sieben Engel der sieben Gemein-

folgt von einer von der dichten Bildsprache abweichenden Anmerkung, die wohl zunächst extradiegetisch als metatextuelle Einräumung der Sprecherinstanz (bzw. des Autors), dass er vom Prätext abweicht, zu verstehen ist.[152]

Um zu zeigen, welche Funktionen der Sinnkonstruktion die Strategie erfüllt, kann man nicht mit der Identifizierung des Prätextes anhalten, sondern es muss im Einzelnen beachtet werden, wie die Ausbeutung des erotischen Prätexts den *sensus spiritualis* bei Frauenlob erzeugt.

Bei Frauenlob lautet der Halbversikel:

Ich bin ez die groze von der kür,
min wille ist kreftig und ouch mür.
gein liebem liebe ich mich erbür.
daz venster miner klosentür,
5 *da gieng min lieb so triutlich vür.*
sin hant mich rurte, des ich spur,
sie was von süzem touwe naz,
ez duchte mich ein honigvaz.
ich az den veim
10 *und tranc den seim,*
do quam ich heim.
des wart mir baz,
waz wirret daz?

Im Prätext wird die Geschichte wie folgt gestaltet.

In *Cant.* 5.1 wird zuerst erzählt, wie der *sponsus* in seinen Garten kommt (*Veniat dilectus meus in hortum suum*). Er hat seinen Honig samt seinem Seim (*favum cum melle meo*) gegessen und seinen Wein samt seiner Milch (*vinum meum cum lacte meo*) getrunken und fordert seine Freunde auf zu essen, zu trinken und sich zu betrinken.

Die *sponsa* schläft mittlerweile; ihr Herz aber wacht, und der Geliebte klopft jetzt an die Tür, bittet sie aufzumachen, *soror mea, amica mea, columba*

---

den soll Johannes nach *Apoc.* 2 und 3 die sieben Sendschreiben senden; bei Frauenlob sind es aber die Engel, die die Sendschreiben (*botschaft*, *v.* 7) zu den sieben Kirchen führen.

[151] Die Verse 2–7 stützen sich auf *Apoc.* 1.12–16, werden aber bei Frauenlob, statt auf eine himmlische Vision, teilweise auf Maria übertragen. *die siben liecht lucerne* (*v.* 2) werden in Frauenlobs Vorlage, hier *Apoc.* 1.20, ausdrücklich mit den sieben Kirchen identifiziert, und die sieben Sterne (vgl. *v.* 3: *liuchten sam die sterne*) sind nach derselben Stelle die Engel der Kirchen; bei Frauenlob sind diese Bilder aber auf die sieben Geister in Maria (vgl. *Marienleich* 6.10 und 6.18 f.) zu beziehen.

[152] Vgl. 6.7: *als ich mich versan* (*Wlat.*: *ut reor*); 7.1: *Ob ich die warheit lerne*; in 8.18 gibt die Aussage *als ich meine* zu erkennen, dass die vorhergehende Prädikation (*die sint jacint genennet*, ebd.) nicht herkömmlich ist bzw. nicht zu den paraphrasierten Wörtern des *Künig Salomon* (*v.* 14–17 ≈ *Cant.* 5.14 und 7.2) gehört. Von Versikel 9 (8.25) ab wird die Rede in den Mund Mariens gelegt und damit enden diese Aussagen der visionären Sprecherinstanz.

mea, immaculata mea (5.2).[153] Besonders die letzten beiden Attribute (*columba*, *immaculata*) sind wie auf die Jungfrau Maria zugeschnitten. Und als der *sponsus* fortsetzt: *quia caput meum plenum est rore et cincinni mei guttis noctium* (5.2),[154] liegt einem christlichen Rezipienten die Vorstellung vom Heiligen Geist, der die Jungfrau wie Tau ›überschattete‹ (*Luc.* 1.35), nicht weit entfernt.

Die *sponsa* aber habe, sagt sie, den Rock schon ausgezogen, solle sie sich wieder anziehen? Sie habe ihre Füße gewaschen, solle sie sie wieder besudeln? (5.3). Nein, das braucht sie nicht; der Geliebte will herein, *Cant.* 5.4–6:

> *Dilectus meus misit manum suam per foramen, et venter meus intremuit ad tactum ejus.* |5 *Surrexi ut aperiem dilecto meo. Manus meae stillaverunt myrrham, et digiti mei pleni myrrha probatissima.* | *Pessulum ostii mei aperui dilecto meo* [...].[155]

An diese Geschichte knüpft nun Frauenlob an. Die ersten Verse der Erzählung in *Marienleich* 9 sind unmittelbar aus dem Ende der *Hohelied*-Passage geholt. *v.* 3 (*gein liebem lieb ich mich erbür* ›lieblich [liebesbereit?] erhebe ich mich gegen den Geliebten, d. h.: um ihm zu begegnen‹) entspricht *Cant.* 5.5 *Surrexi*, und die folgenden drei Verse (4–6: *daz venster miner klosentür,* | *da gieng min lieb so triutlich vür.* | *sin hant mich rurte, des ich spür* [...]) geben den Inhalt von *Cant.* 5.4 wieder. Nun aber fangen die referentiellen Umbesetzungen an.

Bei Frauenlob ist die Hand des *sponsus von süzem touwe naz* (*v.* 7). Das ist im Prätext nicht der Fall. In diesem Zusammenhang (*Cant.* 5.5) ist es die Hand der *sponsa*, die von Myrrhen trieft. Dagegen sind der Kopf und die Locken des *sponsus* – freilich in einem anderen Zusammenhang (*Cant.* 5.2) – voll des Taues. Diese Bilder sind aber bei Frauenlob auf die in Abbildung 5.3 dargestellte Weise selektiv integriert. (Nicht integrierte Elemente sind hier in Parenthesen gesetzt.)

---

[153] ›meine Schwester, meine Freundin, meine Taube, meine Unbefleckte!‹; *tr.* Allioli.

[154] ›denn mein Kopf ist voll des Taues, meine Locken voll nächtlicher Tropfen‹; *tr.* Allioli.

[155] ›Mein Geliebter steckte seine Hand durch die Öffnung, und mein Leib [lat. *venter*, eig. ›Bauch, Unterleib‹] erzitterte, als er sie berührte. |5 Ich stand auf, meinem Geliebten aufzumachen; meine Hände troffen von Myrrhen, und meine Finger waren voll der köstlichsten Myrrhen. | Ich machte meinem Geliebten den Riegel meiner Türe auf [...]›; *tr.* Allioli.

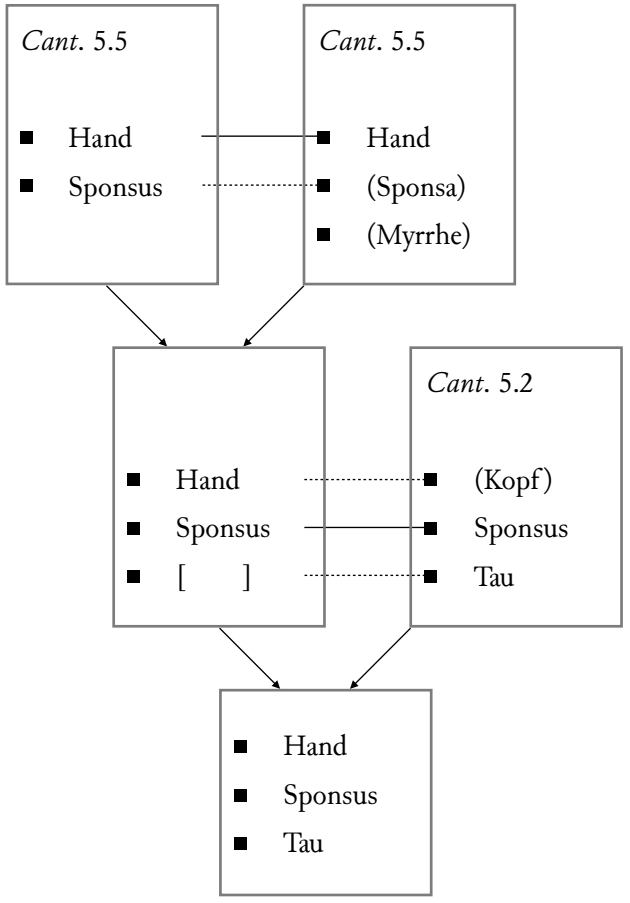


Abbildung 5.3. Prätextintegration in *Marienleich* 9.a.

Die Hand der *sponsa*, voll der Myrrhen, ist also bei Frauenlob zur Hand des *sponsus*, voll des Taues, geworden.

Durch diese neue Verbindung der Hand des *sponsus* mit dem Tau evoziert der deutsche Dichter für das – schon im Prätext vorhandene – Bild von der Berührung der *sponsa* durch die Hand des *sponsus* eine ganz eigensinnige Bedeutung, deren Tiefsinn aber erst im Licht der Figuralebene zum Vorschein kommt. Denn wird die so konstruierte Literalebene auf die Inkarnation bezogen (ICM der Überschattung Mariens),[156] so muss der Tau auf der Figuralebene den die Jungfrau inkarnierenden Heiligen Geist profilieren. Der *sponsus* – nach traditioneller *Hohelied*-Exegese der Typus Gottes – ›berührt‹ die *sponsa*

[156] Vgl. § 5.2.2.

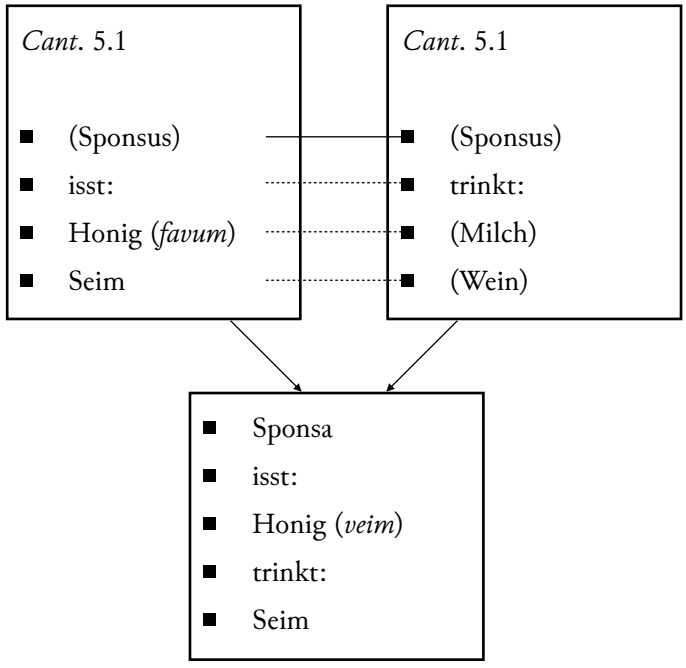


Abbildung 5.4. Prätextintegration in *Marienleich* 9.9 f.

– Maria – mit seiner *von süzem touwe* nassen Hand: Durch die zarte Berührung Gottes wird der Heilige Geist auf die Jungfrau übertragen.[157]

Der nächste Vers (*ez duchte mich ein honigvaz*, *v.* 8) ist wohl hinzugefügt, um eine sinnvolle Verbindung zwischen den Versen 3–7 und 9 f. herzustellen. Diese einfache Verbindung verändert aber die Bedeutung des in den letzteren Versen enthaltenen Bildes des *Hohelieds* vollständig.

Die Verse 9 f. (*ich az den veim* | *und tranc den seim*) entsprechen in etwa *Cant.* 5.1. Dort aber ist es der *sponsus* (nicht die *sponsa*), der Honig und Seim (nicht nur Honig) isst und (statt des Seims) Wein und Milch trinkt. Die Umbesetzungen, die folglich auch hier stattfinden, folgen jedoch wiederum einem Modell, in dem die vorhandene Struktur soweit möglich behalten wird. Die Integration der Bilder ist in Abbildung 5.4 veranschaulicht.

Die Bilder werden also auf die *sponsa* übertragen, wobei die Handlungen des Trinkens und Essens beibehalten, die getrunkenen Substanzen jedoch durch die gegessenen ausgetauscht werden.

Die letztere Umbesetzung ist bedeutsam. Allein die mit Honig verbundenen Substanzen (*veim* und *seim*) werden behalten. Dadurch wird eine Bezie-

[157] Der wörtliche Anklang an die Verse *Marienleich* 4.3 f.: *dich rurte* | *sin grüzen*, die genau dasselbe Motiv der Inkarnation durch Bilder des *Hohelieds* beschreiben, ist wohl nicht zufällig.

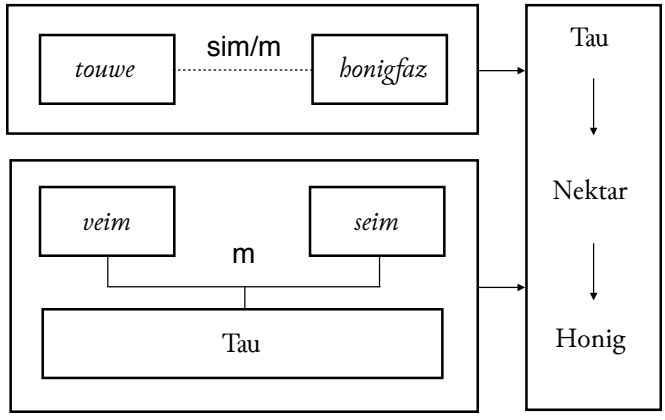


Abbildung 5.5. Die [Tau steht für Honig]-Metonymie in *Marienleich* 9.a.

hung der Kontiguität mit dem *süse*[*n*] *touwe* in *v.* 7 hergestellt, explizit angedeutet durch den Vergleich des Taues mit einem *honigvaz* in *v.* 8. Den Rezipienten allgemein bekannt soll nämlich sein, dass Honig aus dem Nektar der Blumen gewonnen wird. Dieser galt aber seinerseits, nach einer althergebrachten, im Volksglauben bis in die Moderne weiterlebenden Vorstellung, als ein Produkt des himmlischen Taues, besonders des Morgentaues.[158] Honig ist also, metonymisch, Tau. Die Aussage, dieser gleiche einem *honigvaz*, ist folglich geeignet, das enzyklopädische Wissen von einer Kausalitätskette zwischen Tau und Honig ([Tau → Nektar → Honig]) zu aktivieren.

In *v.* 9 f. werden dann der gegessene Honig und der getrunkene Seim eingeführt, und zwar als etwas Thematisches, als etwas schon Bekanntes: Obwohl von ihnen nicht vorher die Rede war, werden sie mit dem bestimmten Artikel als *den veim* und *den seim* bezeichnet. Das legt die Annahme nahe, dass diese Wörter hier bildlich für etwas anderes, schon vorher Bekanntes stehen: Weil jetzt vorausgesetzt werden kann, dass die oben erwähnte Kausalitätskette beim Rezipienten kognitiv gebahnt ist, können *veim* und *seim* metonymisch verwendet werden und für den in *v.* 7 erwähnten Tau stehen (Abbildung 5.5).

Die komplexe Umbesetzung hat zur Folge, dass der *sponsa* in Frauenlobs Rekonstruktion der *Hohelied*-Passage unterstellt wird, den Tau direkt aus der sie berührenden Hand des *sponsus* zu trinken und zu essen.

Besonders wenn der Rezipient – was wahrscheinlich ist – den Prätext vor Augen hatte, kann das aktivierte enzyklopädische Wissen vom Honig eventuell noch weiter bemüht werden. Denn aus Honig werden bekanntermaßen

[158] Das *opus classicum* ist Roscher 1883. Ein Reflex der Vorstellung im Mhd. ist wohl in den Zusammensetzungen *honec-trôr*, *honec-tou* zu sehen.

Rauschgetränke hergestellt, so dass *veim* und *seim* bei Frauenlob eigentlich nicht Honig und Seim auf Kosten von Milch und Wein in *Cant.* 5.1 hervorheben, sondern eher sowohl dem gegessenen Honig als auch dem getrunkenen Rauschtrank (dem Wein) entsprechen. Diese konnotative Ladung, die Assoziation zum Rausch, die die Wörter v. a. im Hinblick auf den Prätext[159] bekommen können, ist an der entflammten Liebesszene aber auch auf deren spiritueller Bedeutungsebene anschließbar.

Der letzte Vers, der sich in *Marienleich* 9.a auf die Passage des *Hohelieds* bezieht (*do quam ich heim*, *v.* 11), bedient sich *Cant.* 5.1 – des Anfangssatzes der ganzen Textstelle – als Prätext: Der *sponsus* kommt in seinen Garten.[160] Auch hier hat Frauenlob die Rollen umbesetzt: bei ihm ist es die *sponsa*, die ›nach Hause‹ kommt. Und auch hier ist die durch diese Umbesetzung *spiritualiter* ermöglichte Bedeutung tiefgründig:

Auf der Literalebene wird das Essen und Trinken des Honigs durch diesen Vers als Ursache der Heimkehr der *sponsa* dargestellt.[161] Das ergibt wenig Sinn. *v.* 11 ist freilich derselben Quelle wie die anderen Bilder des Halbversikels entnommen worden, lässt sich aber nicht wie diese in eine kohärente Geschichte auf der Literalebene eingliedern, sondern bekommt seine Bedeutung erst in direktem Bezug auf die Figuralebene. Hier – wie auch anderswo im *Marienleich*[162] – lässt der Dichter folglich die Bedeutungsebenen sich in der sprachlichen Formulierung mischen: Die ›Heimkehr‹ kann nur eine Folge der Vereinigung der Jungfrau mit Gott sein, und wohl zwar mit Gott als Sein, als Quelle und Ursprung alles Seienden.

Die Liebesvereinigung bewegt sich hier ins Mystische; es liegt nicht fern, eine Art *remanatio*, eine Rückkehr zu und Wiedervereinigung mit Gott durch die Teilhabe am Heiligen Geist aus der ›Heimkehr‹ der Jungfrau herauszulesen.

■ Zusammenfassung

Frauenlobs ›Ausbeutung‹ von *Cant.* 5.1–6 ist eine Art Exegese seines Prätextes. Die Aktanten – *sponsus* und *sponsa* –, der Tau als eingebürgertes Symbol des Heiligen Geistes und die Berührung des Geliebten sind die zentralen Elemente, die die Passage für eine spirituelle Auslegung auf die Inkarnation pas-

---

[159] Vgl. auch *Cant.* 5.1: *comedite, amici, bibete et inebriamini, carissimi* (›esset, Freunde, und trinket, und berauschet euch, Allerliebste!‹; *tr.* Allioli).

[160] Wachinger (2010, S. 838, z. St.) denkt eher an *Cant.* 3.4, was mit der hier vorgelegten Auffassung einer konzentrierten und strukturierten Benutzung Frauenlobs von *Cant.* 5.1–6 schlecht passen würde.

[161] Hss. E, F, K und L haben *do* ›dann‹; C und t haben *sust* ›so, in solcher Weise‹.

[162] Siehe § 5.2.3.

send macht. So wie Frauenlob die Geschichte erzählt, steht sie jedoch nicht im *Hohelied*: Beim deutschen Dichter hat der *sensus spiritualis* den Vorrang eingenommen; um diesen herum sind die Bilder umorganisiert, die Rollen umbesetzt.

Diese Umbesetzung der Bilder wird feinfühlig vorgenommen; auch die wenigen Elemente, die von Frauenlob addiert werden, können auf verschiedene Weise aus den Dingbedeutungen der vorgefundenen Wörter konstruiert werden – so v. a. das Kausalitätsverhältnis zwischen Tau und Honig, das bei Frauenlob ein Bindeglied der ganzen Szene darstellt. Durch diese Methode ist es dem Dichter gelungen, das Sensuelle der Schilderung im Verhältnis zur Vorlage gewaltig zu steigern. Der Halbversikel ist ein Paradebeispiel der Kunst, ein bekanntes Thema durch bekannte Bilder auf eine neue Weise zu gestalten.

Eine deutliche Funktion der Textzitate ist, dass durch sie die ganze Szenerie des Prätexts zum Mitklingen gebracht werden kann. Dies führt nicht zuletzt dazu, dass die gemeinten Personen und das *spiritualiter* geschilderte Vorgehen mehr oder weniger eindeutig sind: Mit dem Prätext werden auch die Basisdomäne und daher die möglichen Bedeutungszuschreibungen der Textpassage verständlich.

Der Bibeltext ist aber Frauenlob nicht in dem Sinne ›heilig‹, dass jedes Wort hier eine feste Bedeutung haben müsste. In *Marienleich* 9.a wird umgekehrt deutlich, wie gänzlich unangemessen die Vorstellung eines ›topologischen‹ Sprachmodells, nach dem ein Wort das Etikett eines Dinges sei, hier ist.[163] Im Text Frauenlobs werden neue Bedeutungszuschreibungen, die auf die Steigerung der Erotik abzielen, evoziert; für ihn sind die Bilder des biblischen Prätexts ›nur Bilder‹, die zur Veranschaulichung des Gemeinten je nach Bedarf des Künstlers umorganisiert werden dürfen; sie gehören zum dinghaften ›Schleier‹ der Dinge, hinter dem die christliche Wahrheit – unterschiedlich perspektiviert und angenähert – nach substanzontologischer Anschauungsweise allerdings gleich bleibt.

5.2.5. *Den slangen beiz min harm*: Inkarnationsmysterium im Miniformat (*GA*, I.9.14)

Ein großer Teil des *Marienleichs* besteht aus ›Miniallegorien‹: kurze, zumeist nur einige Wörter umfassende Bilder, die demselben Wirklichkeitsbereich entstammen und die sich im Literalsinn als eine kohärente Geschichte lesen lassen. Die Auslegung dieser Miniallegorien ist in den meisten Fällen metaphertheoretisch unproblematisch. Gemäß dem traditionellen Auslegungsmodell der Allegorie werden die *signantia* durch *signata* substituiert, die zu einem

[163] Vgl. ITR (1), § 2.1.2.

gemeinsamen Wirklichkeitsbereich gehören und sich kohärent lesen lassen. Auch die im Verb enthaltene Substruktur lässt sich zwischen den Domänen übertragen. Wenn diese Bilderreihen trotzdem ›dunkel‹ erscheinen, kommt das in erster Linie auf die exklusive Art des für ihre ›Enträtselung‹ benötigten Weltwissens an.

Ein gutes Beispiel dafür, wie eine Miniallegorie im *Marienleich* funktioniert und welchen Mehrwert die Bilder mitführen, stellt *v.* 9.14 dar:

> *Den slangen beiz min harm, ich wisel.*

Der Vers macht eine Art der Miniallegorie, mit drei bildlich gebrauchten Wörtern aus demselben Wirklichkeitsbereich (dem Tierreich), aus.

Die Pronomina *min* und *ich* beziehen sich auf Jungfrau Maria. Sie stellt die thematische Erzählerin des Versikels dar. Die anderen Wörter können offensichtlich nicht buchstäblich auf Maria bezogen werden und müssen deshalb im übertragenen Sinn bzw. in einer fremden Domäne gedeutet werden.

Die Sinnsuche wird teils durch den Text, teils durch habitualisierte Strukturen im enzyklopädischen Wissen der Rezipienten unterstützt.

Die Schlange (*Den slangen*) war im Mittelalter ein bewährtes Symbol für den Teufel.[164] Den religionsgeschichtlichen Hintergrund dieser Tatsache zu kennen, erübrigt sich für den Rezipienten, der nur diese Konvention der bildlichen Bedeutungszuschreibung kennen muss.

Diese Zuschreibung bleibt zunächst hypothetisch, wird jedoch durch den Zusammenhang mit der Verbphrase [...] *beiz min harm* bestätigt. Dass ein positiv konnotiertes Tier ein negativ konnotiertes bezwingt oder ihm schadet (e-Stelle von *beiz*), war nämlich ein in religiösen Zusammenhängen in verschiedenen Graden der Schematizität habitualisierter allegorischer Frame mit den Standardwerten [CHRISTUS] und [SATAN] auf der Figuralebene.

Unter den spezifischeren Ausformungen dieses Frames gab es z. B. eine, in der das Wiesel – von dem das Hermelin (*harm*) eine Unterart ist – den Basilisken zu Tode beißt.[165] Dieser Subframe wurde laut Dietrich Schmidtke[166] spätestens im 12. Jahrhundert in Analogie zum Hydrus-Krokodil-Bericht des *Physiologus* ausgebildet, dürfte aber teilweise auch auf das schon bei Isidor u. a. belegte Metawissen einer natürlichen Feindschaft zwischen dem Wiesel und der Schlange bzw. dem Basilisken[167] zurückgehen (Abbildung 5.6).

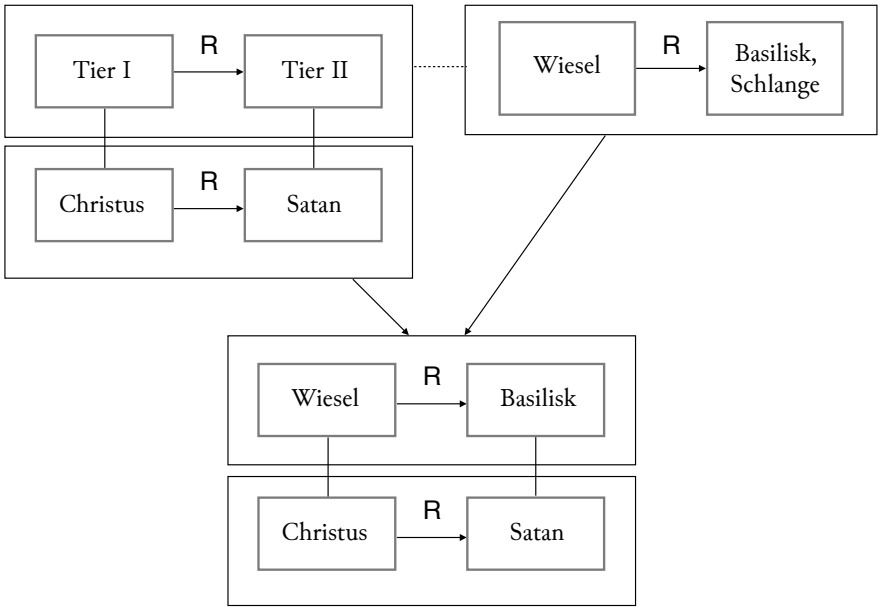
---

[164] Es genügt hier, auf die bei Schmidtke (1968, S. 395–403) angeführten Belege hinzuweisen.

[165] Schmidtke 1968, A. 956 f. und vgl. S. 320, *s. v. Hydrus.*

[166] Schmidtke 1968, A. 956.

[167] Siehe Salzer 1893 [1967], S. 65 f.



R = feindliche Relation

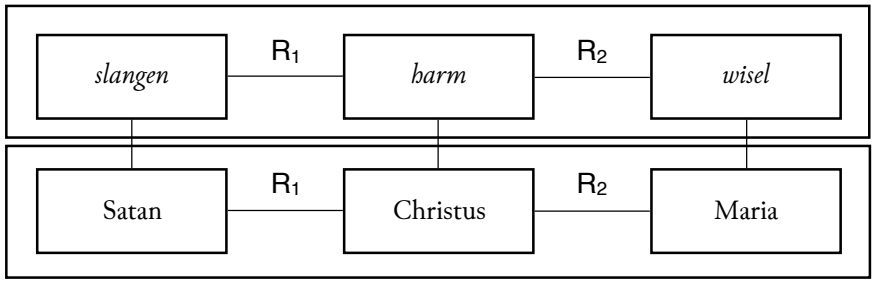
Abbildung 5.6. Der Subframe [Wiesel–Basilisk].

Die Annahme, dass *harm* und *slangen* die in *Marienleich* 9 als intendierte Füllwerte dieses Subframes funktionieren, wird durch das Pronomen *min* erhärtet: Auf der Figuralebene kann die possessive Beziehung des Genitivs durch enzyklopädisches Wissen als das Verwandtschaftsverhältnis zwischen Christus und Maria spezifiziert werden.

Der Subframe liefert folglich Rollen, deren Standardwerte mit den konkreten Werten des Textes zusammenpassen und die die allegorische Auslegung der Schlange und des Hermelins auf Satan und Christus beinahe automatisch herbeiführen.

Die restliche Phrase (*ich wisel*) scheint zunächst überflüssig. Die von Stackmann bevorzugte Lesart *min harm, ich wisel* ist außerdem nur in Hs. K (14. Jahrhundert) belegt, während die meisten anderen Handschriften *hermelwisel* haben. Dieses Wort ist ein *ἅπαξ λεγόμενον*, könnte aber als Zusammensetzung der Form *hermel*(*in*) (= *harm*)[168] mit *wisel*, also als ›Hermelin-Wiesel‹ oder, mit Ettmüller, ›das weisse wiesel‹[169] verstanden werden.

[168] *Lexer*, *s. v. hermelîn*.
[169] *Et.*, S. 270, z. St.



R_1 = feindliche Relation
R_2 = Verwandtschaftsrelation

Abbildung 5.7. Literal- und Figuralebene in *Marienleich* 9.14.

Mit dieser Lesart erspart man sich die Mühe, einen Sinn der Phrase *ich wisel* herauszufinden. Indessen erscheint die etwas dunkle Neuschöpfung *hermelwisel* als Sinnbild für Christus unmotiviert. Motiviert ist dagegen die Lesart *min harm, ich wisel*, und zwar durch einige Verse aus Konrads von Würzburg *Goldener Schmiede*, die wahrscheinlich Frauenlobs Vorbild der Stelle ausmachen (*v.* 160–63):

160 *bî dir bezeichent ist diu wisel,*
diu daz hermelin gebar,
daz den slangen eitervar.
ze tôde an sîner krefte beiz.[170]

Im Zusammenhang dieser Passage hat wahrscheinlich der Wiesel–Basilisk-Frame den Ausgangspunkt gebildet. Konrad hat jedoch statt des Wiesels das weiße Hermelin, ein passendes *signatum* für Christus, eingesetzt. Wegen der Artverwandtschaft dieser beiden Tierarten konnte er so statt Christus dessen Mutter als ›Wiesel‹ bezeichnen – ein komprimiertes Bild für das Inkarnationsmysterium, für die Vorstellung, dass die Jungfrau ein Kind gebar, das ihr gleich und trotzdem ungleich vollkommener war als sie.

Weil dieselben Zuschreibungen [Hermelin = Christus], [Wiesel = Maria] auch in *Marienleich* 9.14 vorkommen, ist plausibel, dass die Lesart *harm* [...] *wisel* direkt auf Konrad zurückgeht, wo sie unmittelbar motiviert erscheint, während die Zusammensetzung *hermelwisel* für [Christus] wohl erst durch diese Lesart motiviert ist.

Durch die Phrase *ich wisel* wird Maria bei Frauenlob, noch komprimierter als bei Konrad, als Mutter Christi und so gewissermaßen als Voraussetzung

[170] 160 *dir*] Maria.

der beschriebenen Handlung – der Bezwingung Satans – hervorgehoben (Abbildung 5.7).

■ Zusammenfassung

Die Auslegung von *Marienleich* 9.14 zeigt, dass die Deutung hier mit begrifflichen Substitutionen vorgeht. Die *signata* müssen freilich nach ihrer kontextuell bedingten Relevanz und nach Kohärenzkriterien selegiert werden. Die *signantia* sind jedoch punktuell paraphrasierbar; sie führen keine unendlichen Assoziationsketten herbei, sondern bezeichnen auf der Figuralebene wohl abgegrenzte und definierbare Bedeutungselemente.

Die Relation zwischen den *signantia* und den *signata* ist teils ganz konventionell ([SCHLANGE = SATAN]), teils gründet sie in habitualisierten Frames – wie im Falle [HERMELIN = CHRISTUS] – oder kann – im Falle [WIESEL = MARIA] – mithilfe der Aktivierung von solchen und von konventionellem Wissen (Maria ist die Mutter Christi, das Hermelin ist eine Art des Wiesels) kognitiv hergestellt werden.

Die Verarbeitung des Verses kann folglich mit einer Art Substitutionstheorie beschrieben werden – vorausgesetzt aber, dass die Bedeutungskonstruktion durch die sprachlichen Elemente, deren Abrufung der Verarbeitungsprozess kognitiv erfordert, ergänzt wird. Denn ein Teil der aufgezeigten Sprachkunst liegt zwar bereits in dieser Komprimierung der Information in wenigen Wörtern. Allerdings fügen die Wörter etwas hinzu, was die bloße Paraphrase der Substitution nicht erfassen kann – in diesem Fall die Beziehung zwischen Jungfrau Maria und Christus als dem Sohn ihrer selbst und Gottes zugleich. Dieser kognitiv konstruierte Mehrwert kommt durch die Verfremdung zustande, die die Metapher – als *alienoloquium*[171] – dadurch bewirkt, dass sie das Bekannte in neue Worte kleidet, so dass der Rezipient auf unbekannten Wegen zum Gemeinten hin durchdringen muss. So wird er gewissermaßen gezwungen, das Bekannte auf neue Weise zu perspektivieren. Er findet es als Paraphrase wieder und erkennt es, aber das, was ihn auf dem Weg zurück dazu führte, wird jetzt zur ›Bedeutung‹ (im weiten Sinne der Kognitionslinguistik) hinzugefügt.

Dieses einfache Beispiel zeigt folglich, wie unzureichend die Substitutionstheorie auch dann ist, wenn von einem Sprachdenken ausgegangen wird, das von modernen Vorstellungen wie der Ambivalenz als ›endloser Semiose‹ oder der ›wirklichkeitserzeugenden Kraft‹ der Metapher völlig getrennt ist.

---

[171] *Allegoria est alienoloquium.* | *Aliud enim sonat, et aliud intellegitur* [...]. Isidor, *Etymologiae*, I.XXXVII.22.

5.2.6. *der palme, dem min grüzen quam*: Das Kreuz in der Spannung zwischen Verheißung und Erfüllung (*GA*, I.9.19 f. und II.18.3)

Eine schon in der rhetorischen Tradition erkannte Leistung der Bildsprache ist, dass die Metaphorik mit knappen Wörtern eine Sachlage aussagen kann, die mit ›normaler Sprache‹ nur weit umständlicher auszudrücken wäre. Frauenlob nutzt diese Funktion raffiniert aus, um eine semantisch dichte Textoberfläche zu erzeugen.

Dies soll unten anhand der Verse 9.19 f. des *Marienleichs* demonstriert werden. Um diese Verse in ihrem Kontext verstehen zu können, seien aber zuerst die umgebenden Verse kurz erläutert.

Der Halbversikel 9.a lautet:

Den slangen beiz min harm, ich wisel.
15 *min süzer touwig morgenrisel*
durchbrach des herten fluches kisel.
min wünschelrute sunder zwisel
streich abe der swarzen helle misel.
do wart gerötet sunder prisel
20 *der palme, dem min grüzen quam.*
sprich, edeler, wiser friund Adam,
wie min gesuch
den dinen fluch
brachte in unruch.
25 *mir meide zam*
wol muter scham.

v. 14 macht eine Miniallegorie aus, deren Deutung oben bereits diskutiert wurde.[172] Kurz bedeutet sie, dass der Sohn Mariens Satan schadete.

Das zweite Bild (*v.* 15 f., *min süzer touwig morgenrisel* | *durchbrach des herten fluches kisel*) bezog schon Pfannmüller auf *Num.* 20, wo Moses für das in der Wüste dürstende Volk mit seinem Stab Wasser aus dem Felsen schlägt. Diese Interpretation würde mit den folgenden Versen übereinstimmen: *min wünschelrute sunder zwisel* | *streich abe der swarzen helle misel* ›Meine Wünschelrute ohne Gabel | wischte den Aussatz, die Lepra der schwarzen Hölle ab‹ (*v.* 17 f.), wobei *wünschelrute* natürlich dem Stab Moses entsprechen würde. Für diese Deutung spricht, dass die Verse eine mögliche Vorlage in Konrads von Würzburg *Goldener Schmiede* (*v.* 664–67) haben:

du bist diu wünschelgerte,
665 *dâ mite ûz eime steine*
wart ein wazzer reine
geslagen in der wüeste.

[172] Siehe § 5.2.5.

Dieses auf Maria bezogene Bild weist deutlich auf *Num.* 20 hin. Die *signata* der im Bild von *Marienleich* 9.b enthaltenen *signantia* sind jedoch unterschiedlich identifiziert worden. Zur Veranschaulichung sind hier die Vorschläge einiger Ausleger in einer Tabelle aufgestellt.

	Pf.	Rosenhagen 1928	Bertau 1954	Newman 2006
morgenrisel	Maria?	Quell der Erlösung	Christus	Maria
wünschelrute	Maria	Maria	Maria	Maria

Tabelle 5.8. Deutungsvorschläge von *morgenrisel* und *wünschelrute* (*GA*, I.9.15–18).

Bertau meint, *Num.* 20 gebe keine Erklärung dafür, dass Frauenlob das Bild des *süzer touwig morgenrisel*[173], des Morgentaus, verwendet.[174] Stattdessen erinnert Bertau an eine Vorstellung, nach der Tautropfen, die nach ins Innere eines Steines (des *kisel* bei Frauenlob) gelangt waren, in eine Perle verwandelt wurden. Als Perle – ein viel benutztes Symbol für Christus – traten sie wieder ins Freie, ohne den Stein zu beschädigen.

Dass Frauenlob eine gewisse Stelle als Prätext verwendet, bedeutet jedoch nicht, dass er die dort vorgefundenen Rollen in seinem Text nicht unterschiedlich besetzten kann. Wenn er das Quellwasser in Morgentau umdeutet, ist mit diesem *signatum* wahrscheinlich der Heilige Geist (evtl. mit Ausblick auf den Sohn) gemeint. *des herten fluches kisel* dürfte aber nicht die mit Christus schwangere Maria sein, sondern muss den ›Fluch‹ Adams, den Sündenfall, bedeuten. Eine Integration dieser Vorstellungen ist kontextuell sinnvoll: Der Heilige Geist hat durch die Inkarnation (durch Christus) den Sündenfall beendet.

Wenn diese Interpretation berechtigt ist, kann man sich auch fragen, ob *min wünschelrute* wirklich auf Maria zu beziehen ist. Pfannmüller versteht diese Konstruktion mit Possessivpronomen als eine »*ich–mîn*-Verzerrung«.[175] Er meint, dass *mîn* hier als ›ich‹, d. h. ›ich, Maria, Wünschelrute‹, zu deuten sei. Bertau will eher von »Attribution« sprechen: *mîn* deute auf einen besonderen Aspekt, auf ein Attribut Mariens.[176] *min harm* in *v.* 14 soll aber zweifelsohne der Sohn Mariens, die zweite Person der Trinität, sein. Wenn nun auch *min morgenrisel* in *v.* 15 der Heilige Geist bzw. Christus, die zweite bzw. dritte Person der Dreieinigkeit, profiliert, dann gibt es keinen Grund, weshalb nicht auch *min wünschelrute* auf die Trinität bezogen werden könnte.

[173] stM. *risel* ›das Herabfallende‹ (zu *rîsen* ›steigen‹, aber auch ›fallen‹). Der kurze Wurzelvokal (vgl. stM. *rîsel* ›Regen‹) ist durch den Reim gesichert.

[174] Bertau 1954, S. 112.

[175] *Pf.*, S. 89.

[176] Bertau 1954, S. 112.

Die Beschreibung *sunder zwisel* ›ungespalten, ohne Gabel‹ hat die Ausleger verwirrt. Barbara Newman meint, hier solle ein Gegensatz zur gespaltenen Zunge der Schlange in *v.* 14 aufgezeigt werden.[177] Aber warum dann überhaupt *wünschelrute*, die ihrer Natur nach gespalten ist? Stackmann schlägt seinerseits vor, dass »vielleicht [...] in dem Paradox ein Hinweis auf den übernatürlichen Charakter des Vorgangs« liege.[178] Beide Vorschläge scheinen etwas unbeholfen. Wenn *wünschelrute* aber auf die Trinität bezogen ist, vereinen sich die Bilder der ersten fünf Verse des Halbversikels miteinander und ergeben Klarheit: *min wünschelrute sunder zwisel* bezeichnet ein Mysterium, etwas, das nicht sein kann und jedoch ist: die Wünschelrute ist ungespalten, die Trinität ist eine Wesenseinheit in drei Personen. Durch den Sohn kommt durch Maria der Heilige Geist in die Welt.

Das dritte Bild (*v.* 19 f.) machen die Verse aus, die das eigentliche Thema des vorliegenden Abschnitts sind: *do wart gerötet sunder prisel | der palme, dem min grüzen quam*. Ich werde auf diese Verse bald zurückkommen.

Der Schluss des Versikels bietet nur kleinere Schwierigkeiten. *min gesuch* ›mein Ertrag (für ausgeliehenes Geld)‹ bedeutet wohl die Erlösung, die durch die Kreuzigung Christi der Menschheit zuteil wurde. Auch in Versikel 11 (*v.* 33) wird Christus als das ›Geld‹ Mariens bezeichnet, das den Fluch Adams vertrieb. – Die zwei letzten Verse des Versikels (*v.* 25 f.: *mir meide zam | wol muter scham*) deutet auf das Paradox der immerwährenden Jungfräulichkeit der Mutter Christi.

Die zwei großen Themen des Halbversikels sind demnach Geburt und vor allem Erlösung. Im Licht dessen kehre ich jetzt zu *v.* 19 f. zurück.

Mhd. *prisel* oder *prisilje* heißt heute ›Brasilholz‹ (*Caesalpinia echinata*). Von diesem Baum kommt ein Holzfarbstoff, der bei Oxidation eine rötliche Farbe bekommt. Dies stimmt mit dem Lexem *gerœtet* überein. *der palme* bedeutet gewöhnlich ›die flache Hand‹, lat. *palmus*. Das Maskulinum wechselt aber mit dem Femininum (*diu palme*) in der Bedeutung ›Palmbaum‹ bzw. ›Palmzweig‹. In Übersetzung: ›So wurde gerötet, ohne Farbstoff, der Palmbaum (bzw. die Handfläche) von dem – oder kausal: dessentwegen – mein Gruß kam‹.

Wir sehen, was da steht, aber wie soll man das, was da steht, verstehen?

Pfannmüller versteht *der palme* im Sinn von ›Hand‹ und denkt an die »Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand« in *Mt.* 12. ›Gerötet‹ heiße dann: ›Lebensröte verliehen‹. ›Begrüßt‹ sei diese Hand, weil Christus sie mit den Worten: *Extende manum tuam*, anredete.[179] Nach Bertau bedeute das Wort

[177] Newman 2006, S. 185.
[178] *GA.*, z. St.
[179] *Pf.*, S. 90 f.

palme eher ›Palmbaum‹ und sei ein Christussymbol;[180] für Schäfer[181] – der, wie gewöhnlich, Alanus ab Insulis als ›Fazit‹ seiner Auslegung nimmt – ist es ein Symbol des Kreuzes. Rosenhagen, schließlich, denkt »an den Palmbaum auf der Flucht von Ägypten, der sich mit seinen Früchten zum Jesuskind in Mariens Schoß niederneigt«.[182]

Das Anliegen der vorliegenden Untersuchung ist aber nicht nur, ein passendes *signatum* des Wortes *palme* zu finden, sondern vielmehr zu verstehen, wie die Bildsprache hier funktioniert.

Der Kontext legt die Annahme eines Priming-Effekts für die Wörter der textuellen Umgebung in der Richtung einer Domäne [ERLÖSUNG] nahe. Dieser Effekt soll (zusammen mit anderen kontextuellen Bestimmungen) bei den Lesern eine Aktivierung der Bedeutung ›Palmbaum, Palmzweig‹ hervorgerufen haben. Die Palme war nämlich schon biblisch ein Symbol des Sieges – eine Assoziation, die in der Domänenmatrix von [ERLÖSUNG] bereit liegt.[183] Diese Bedeutung der Palme geht natürlich auf Christi Einzug in Jerusalem am Palmsonntag (*Io.* 12.13), aber auch noch weiter, auf die alttestamentliche und auch auf die antike Symbolik zurück.[184]

Der Palmbaum soll seinerseits – wie auch Schäfer meint – bildlich das Kreuz denotieren. Das offenkundige *tertium comparationis* ist [BAUM]; das Kreuz wird nämlich häufig als ›Kreuzbaum‹ (*lignum crucis*) vorgestellt. Neben diesem semantischen Element bleibt aber das Element [SIEG] konnotativ salient, denn das Kreuz bedeutet den Sieg Christi über den Tod: Durch die Kreuzigung, das ›Bundesopfer‹ Christi, wurde der Weg zur Erlösung, die Verbindung der Menschen mit Gott wiederhergestellt.

Diese Deutung stimmt mit *v.* 19 überein: *do wart gerötet sunder prisel* – gerötet, heißt das, nicht mit Brasilholz, sondern mit Blut. *v.* 19 und die erste Hälfte des 20. Verses rufen demnach eine Figuralebene hervor, auf der der Rezipient vor dem blutigen Kreuz auf Golgatha steht.

Einige Forscher haben auch die zweite Hälfte des 20. Verses – *von dem* bzw. *dem min grüzen quam*[185] – in diese Kreuzigungsgeschichte einordnen wollen.

---

[180] Bertau 1954, S. 113.

[181] Schäfer 1971, S. 100 f.

[182] Rosenhagen 1928, S. 159 f. *mîn grüezen* = ›der Gruß an mich‹.

[183] Vgl. Konrad von Würzburg, *Pantaleon* (zit. nach *Lexer*, *s. v. palme*): *der sigenünfte palmen tragen*.

[184] Die Palme repräsentiert den siegreichen König, Judas Makkabäus, im Makkabäerkrieg (II. *Mcc.* 10.7), und bei den Römern war die Palme ein Zeichen des Triumphes; z. B. war ein Palmwedel das Attribut der Siegesgöttin Victoria. Zur Kulturgeschichte der Palme als Siegeszeichen siehe Demandt 2002, S. 92 f. (griechisch-römisch) und S. 29 (jüdisch-christlich).

[185] Die Lesarten von *v.* 20 variieren kräftig. Die von Pfannmüller (*Pf.*) und Stackmann (*GA*) bevorzugte Lesart: *der palme, dem*, ist emendiert. Der Dativ ohne Präposition findet sich aber in

So erwägt Newman, ob nicht an »the devotional lyrics known as *Planctus Mariae*« zu denken wäre, in denen »Mary often »greets« the cross by reproaching it for her son's sufferings«.[186] Man kann jedoch in Frage stellen, wie passend die Bezeichnung eines Vorwurfs mit dem Substantiv *grüzen* ist. Ferner scheint die theologische Bedeutung der Klage Mariens im Vergleich mit den anderen Motiven des Versikels auffallend gering; relevanztheoretisch fügt sie nichts hinzu.

Sowohl der Wortlaut von *min grüzen* als auch der im Genitivobjekt vorausgesetzte Aktant (Maria) legt jedoch einen ganz anderen Prätext nahe, nämlich *Luc.* 1.28 und das Thema der *angelica salutatio*, die Begrüßung Mariens durch den Erzengel Gabriel. Die Form *min* ist dann als ein objektiver Genitiv zu verstehen: *min grüzen* heißt: ›der mich (Maria) betreffende Gruß‹.

Wenn dieser Prätext der *salutatio* mitgedacht wird, wird allerdings der räumliche und zeitliche Zusammenhang mit der vorhergehenden Geschichte völlig aufgehoben; ein neuer mentaler Bereich wird aufgerufen, in dem der Rezipient sich jetzt im Nazareth zur Zeit der Verkündigung befindet. In *v.* 19 steht der Rezipient in der Zeit, wo Jesus schon an das Kreuz geschlagen worden war, um einen Vers später in die Zeit vor seiner Geburt geworfen zu werden.

Trotzdem werden die beiden Geschichten kausal zusammengehalten, nämlich durch die adverbiale Bestimmung *von dem* ›dessentwegen‹.[187] Man könnte sagen, dass die Verkündigungsgeschichte bloße Verheißung ist; dieser Geschichte ›entspricht‹ aber im Sinn einer erfüllenden Antwort das blutige Kreuz als hoffnungsreiches Siegeszeichen. In der Verbindung der beiden Geschichten kommt folglich die konnotative Bedeutung des Palmbaums zum Tragen. Mit dem Tod Christi wurde die *salutatio angelica* als Verheißung erfüllt.

Dass Maria ›für das Kreuz‹, ›für das Blut Christi‹ begrüßt wurde, bedeutet folglich: In ihr wurde Christus inkarniert, damit er sterben, den Weg zur Vertilgung der Sünden öffnen konnte. Dieser Sinn wurde schon durch die konnotative Bedeutung des Worts *palme* antizipiert, das in dieser Bedeutung schillernd an der Grenze der beiden zeitlich-räumlich getrennten Geschichten steht und zwischen ihnen vermittelt.

---

den Hss. im Femininum: *die palme der* (K L V, vgl. *der palmen der*, E F). *Codex Manesse* (C) hat eine Lesart *von dem*, der durch t unterstützt wird: *der palm da mir der grvß von kam*.

[186] Newman 2006, S. 186.

[187] So Hs. C und vgl. t, *da mir der grvß von kam*. Vgl. *Lexer*, *s. v. von*: »causal: von, durch, vor, wegen, aus, die ursache od. den urheber, den grund anzeigend«. Auch mit dem Dativ ohne Präposition (*palme, der* bzw. *dem*) ist eine Deutung ›für den‹ möglich.

Marienleich 9.19 f. ist scheinbar einfach. Im sehr knappen Raum von zwei Versen wird aber ein Kunstwerk geschaffen. Der Rezipient wird zwischen zwei weit getrennten Zeitabschnitten, in die heilsgeschichtliche Spannung zwischen Verheißung und Erfüllung versetzt. Das Wort *palme* ist durch sein Profil und sein Konnotat ein Konzentrat dieser Bildlichkeit.

Derselbe Effekt wird aber noch deutlicher an einer anderen Stelle erreicht. Hier erlaube ich mir kurz, außerhalb des Rahmens zu treten und als Abschluss zwei Verse aus dem *Kreuzleich* als verdeutlichendes Beispiel heranzuziehen.

Frauenlobs *Kreuzleich* handelt vom Kreuz, an dem Christus gekreuzigt wurde. In Versikel 18.3 f. wird das Kreuz selbst angesprochen:

> *uf dir der tot*
> *brach sin brot.*

Die Ortsangabe (*uf dir* [*criuze*]) gehört also zum übergreifenden Thema des Textes, dem Kreuz Christi, und kann *literaliter* verstanden werden. Das Wort *tot* evoziert in Verbindung mit dem Kreuz unmittelbar die aktuelle Geschichte: die Kreuzigung.

Die Verbphrase *brach sin brot* ist in sich kohärent. Dagegen hat dieser Vers in seinem buchstäblichen Sinn weder in der Szene der Kreuzigung einen Platz, noch ist er im Zusammenhang mit dem abstrakten Begriff [TOD] semantisch kohärent. Mit William Croft kann man sagen, dass die Regel der ›konzeptuellen Einheitlichkeit der Domäne‹ verlangt, dass er auf die übergeordnete Basisdomäne des Satzes profiliert wird.

Mit der Terminologie Crofts muss *tot* autonom sein und die Basisdomäne bestimmen. In dieser Domäne kann die schematische Substruktur von *brach* elaboriert werden. Die e-Stelle des Verbs enthält wenigstens ein Subjekt (Füllwert: *tot*) und ein irgendwie ›zerstörtes‹ Objekt (Füllwert: *brot*). Die Bedeutung dieser Konstruktion erscheint – zunächst – fast tautologisch: Dass der Tod etwas ›zerstört‹ heißt, dass er etwas ›tötet‹.

Auch *brot* wird sowohl in der Domäne [TOD] als auch in der Substruktur von *brach* interpretiert. Die vernichtende Handlung des Todes verlangt aber ein belebtes Objekt: das unbelebte *brot* kann im buchstäblichen Sinne nicht getötet werden. Diese Inkohärenz evoziert eine Suche nach etwas, was *brot* als Objekt dieser Konstruktion auf die Domäne [BELEBT] profilieren kann.

Bei diesem Prozess liefern der Kotext und das von ihm aktivierte enzyklopädische Wissen Deutungsstütze. In der abgerufenen Geschichte der Kreuzigung ist die Rolle des Getöteten salient und inhaltlich festgelegt. Der am Kreuz Getötete ist Christus.

Das Wort *brot* ist für dieses *signatum* geeignet. Die Vorstellungen von Christus als *panis vivus* und sein Körper als das Brot der Eucharistie erleichtern und stärken die Deutung.

Derart gedeutet können die zwei Verse (mit Tilgung der obengenannten Tautologie) ungefähr mit der folgenden Paraphrase wiedergeben werden: ›Christus starb am Kreuz‹.

Gleichzeitig fungiert das Kreuz auf der Literalebene als Altar, auf dem der Tod in der Rolle eines Priesters das Brot (die Hostie) bricht.[188] Der Deutungsprozess ist hier umgekehrt im Vergleich mit der obigen: Das Brotbrechen verlangt ein belebtes Subjekt, die Eucharistie liefert den Priester als Füllwert. Diese eucharistische Geschichte wird jedoch nicht profiliert: ›Eigentlich gemeint‹ wird nicht, dass ein Priester – völlig *non aptus* als *der tot* bezeichnet – die Hostie bricht, was in Bezug auf das Thema eine unerwartete Szene wäre. Durch die Bilder wird die Eucharistie allerdings konnotiert, ›mitgemeint‹.

Dies ist sicher intendiert: Die Wortwahl erlaubt es Frauenlob, Christus ›als‹ Abendmahlsbrot, und d. h. als Heil der Menschheit durch die Eucharistie, zu perspektivieren. Die ›Tautologie‹ hat somit einen konnotativen Mehrwert. In dieser Weise wird der Rezipient an die Gegenwart und Aktualität der Passionsgeschichte in seinem eigenen Leben erinnert. Im Rahmen der kognitiven Bedeutungskonstruktion bedeutet die Wortwahl die Hinzufügung einer zeitlichen Dimension, die Akzentuierung der ständig latenten Spannung zwischen Verheißung und Erfüllung: Christus wurde am Kreuz getötet (so die denotierte Passionsgeschichte), damit der Christ in der Eucharistie erlöst werden kann (so die konnotierte Eucharistiegeschichte).

Dieser für die Bedeutung und Wirkung der Verse zentrale Kausalzusammenhang liegt allein im Literalsinn der *signantia*, in der Konnotation, nicht in den profilierten *signata*. Die Paraphrasierung des gemeinten Profils gibt folglich nur ein Bruchstück von dem wieder, was in der Bedeutungskonstruktion der Verse geleistet wird.

■ Zusammenfassung

In sowohl *GA*, I.9.19 f. als auch II.18.3 resultiert die augenfällige ›Dunkelheit‹ nicht zuletzt aus den auf knappem Raum konzentrierten Bildern, die kohärent sein müssten, auf der Literalebene aber inkohärent sind. Dem entspricht eine semantische Konzentration, die in der Bedeutungskonstruktion freigesetzt wird; in der ›buchstäblichen‹ Bedeutung liegt ein konnotativer Mehrwert, der über die profilierten *signata* hinausgeht, mit diesen aber zusammenspielt. Durch die Bilder können derart verschiedene Sinndimensionen in demselben Wort gleichzeitig ausgedrückt werden; Profil und Konnotation, Figural- und

[188] Vgl. auch Köbele 2007, S. 182 f.

Literalebene können zeitlich getrennte Ebenen thematisieren und diese wieder ursächlich miteinander verbinden.

In den hier besprochenen Fällen verbinden sich im Bild des Kreuzes Verkündigung, Kreuzigung und Eucharistie mittels eines Schemas der Verheißung und Erfüllung. Auf diese Weise werden die Bildwörter durch ihre übertragene Verwendung im Text mit zeitübergreifenden Sinndimensionen aufgeladen. Die ursprüngliche Dunkelheit, die wegen der Inkohärenz als Ambivalenz erschien, wird so als Mehrdeutigkeit eingelöst. Die im Text aufgezeigte ›Artistik‹ besteht u. a. in der Erschaffung einer Textoberfläche, die dicht und daher auch dunkel ist, die aber trotzdem – mittels der in ihr enthaltenen textuellen Hinweise – eine sowohl komplexe als auch kohärente Bedeutung auf der Figuralebene in nachvollziehbarer Weise konstruieren lässt. Diese Feststellung kommt der alten Anschauung von der Metapher als ›Rätselraten‹ nahe. Das Rätselraten endet aber nicht mit der Restitution des ›eigentlichen Wortes‹, sondern in der kognitiven Aktivierung der Mehrdeutigkeit.

5.2.7. *Der smid von oberlande*: Anrennen gegen die Grenze der Sprache (*GA*, I.11.a und 12.20–24)

Im Kapitel zur Historizität der Metapher wurde beschrieben, wie der Metapher der Moderne als spezifisches Kennzeichen zugeschrieben worden ist, dass sie die Wirklichkeit, die sie bezeichnet, damit erst ›schaffe‹. Die moderne Metapher sei wirklichkeitserzeugend.[189] Die Metaphorik Frauenlobs für die äußersten Dinge der religiösen Mysterien weist mit dieser modernen Anschauungsweise gewisse Ähnlichkeiten auf. Der Unterschied ist, dass die bezeichnete Wirklichkeit hier als bereits zuvor existent und durch theologische Lehrsätze festgelegt gedacht wird. Ähnlich ist, dass auch Frauenlob scheint, etwas *literaliter* schwer Benennbares profilieren zu wollen. Das Resultat dieser sprachlichen Operation ist aber kein neues Profil, sondern das Neue liegt in der Perspektivierung und Konnotation des schon Bekannten aber nie endlich Benennbaren.

In *Marienleich* 11.a häufen sich die Bilder der Inkarnation. Diese Bilder geben einen Einblick in die Weise, in der Frauenlob sich asymptotisch dem Mysterium nähert.

Das erste der sechs Bilder (*v.* 1 f.):

> *Der smid von oberlande*
> *warf sinen hamer in mine schoz.*

[189] Vgl. § 3.4.2.

er worchte siben heiligheit.[190]

Tobias Kemper, der den ideengeschichtlichen Hintergrund des Bildes gründlich untersucht hat, nennt es »[e]ines der schwierigsten Bilder in Frauenlobs Marienleich«.[191] Kemper zeigt aber, dass Gott im Mittelalter häufig als ›Schmied‹ vorgestellt wurde. Die Vorstellung geht auf die Worte in *Mt.* 13.55 über Jesus: *nonne his est fabri filius?* zurück. Diese Aussage konnte in der patristischen Exegese auf Gott als Vater Christi bezogen werden, weil Gott die Welt geschaffen hat und so – wie Josef – als ›Handwerker‹ (*faber*) bezeichnet werden kann.[192] Im Mittelalter wurde aber die Bedeutung von *faber* auf ›Schmied‹ eingeengt.

Deutungsstütze bietet in *Marienleich* 11 die Ortsangabe *oberlant*, die auf der Literalebene als Toponym passt, aber gleichzeitig eine mehrmals belegte Bezeichnung des Himmels – des ›Aufenthaltsorts‹ Gottes – ist.

Der *hamer* (*v.* 2) seinerseits soll nach Kemper für Christus stehen. Für diese Deutung bietet – über die Gleichsetzung Christi mit dem vom Himmel kommenden ›Wort‹ Gottes (*Sap.* 18.15; *Io.* 1.1) – *Ier.* 23.29[193] samt Auslegungen davon[194] einen Anhaltspunkt.

Die Berechtigung dieser Zuschreibungen zeigt sich eigentlich erst am Ende des 2. Verses: *in mine* [Mariens] *schoz* gehört zur thematischen Ebene des Leichs und evoziert durch das Wort *schoz* die Geschichte der Inkarnation als Basisdomäne der Verse. In dieser Geschichte sind außer Maria die wichtigsten Aktanten natürlich die Personen der Trinität. Die ersten zwei Verse können folglich so paraphrasiert werden, dass Gott den Sohn in den Schoß Mariens sandte: *smid* = Gott, *oberlande* = Himmel und *hamer* = *verbum* Christus. Auch der ›Wurf‹ ist ein treffendes *signans*, um die gewaltsame Bewegung von oben, die die Seinsebenen mächtig durchbricht, zu bezeichnen.[195]

---

[190] 3 *er*] Stackmann (*GA* I, S. 256) emendiert nach K und L zu *ich*. E, F und t haben aber *er* und C *vnd*, was sinngemäß mit *er* übereinstimmt (das Subjekt von *worchte* ist auch in diesem Fall der *smid*). Das Verb *worchte*, das mit der Aktivität des Schmieds gut zusammenpasst, verstärkt die Annahme, dass *v.* 3 zu demselben Bild wie die beiden vorangehenden Verse gehört, also nicht eine neue Aktivität Mariens einführt.

[191] Kemper 1999, hier S. 201.

[192] Andere religiöse Bilder Frauenlobs aus dem Bereich der Handwerksberufe verzeichnet Peter 1957, S. 38 f.

[193] *Numquid non verba mea* [...] *quasi malleus conterens petram?* (›Sind meine Worte nicht [...] wie ein Hammer, der Felsen zerschmettert?‹; *tr.* Allioli). Die Bibelstelle wurde schon von Pfannmüller (*Pf.*, S. 95) zur Erklärung herangezogen.

[194] Vgl. Kemper 1999, S. 211 f.

[195] Zum stV. *werfen* als Bezeichnung der Sendung des ›Wortes‹ von oben, siehe Kern 1971, S. 38 mit A. 28. Das Verb wird auch in *GA*, II.9.11 f. für die Inkarnation in Maria verwendet: *daz tet der sun* [...] | [...], *der sich in enger brüste garten warf.*

Die *signantia* und ihre *signata* sind also u. a. in der christlichen Tradition wohl begründet. Kemper meint deshalb, mit Stackmann feststellen zu können, dass die Bilder »nicht okkasionell, sondern usuell« sind.[196] Meines Erachtens muss man aber den Blick über die begrifflichen Substitutionen hinaus heben und auf die Vertextung der Wörter achten, um die durch die Bilder geleistete Bedeutungskonstruktion erfassen zu können.

Auf der Literalebene bilden die Verse beinahe eine geschlossene Allegorie. Die kohärenzstiftende Basisdomäne wird hier v. a. durch *smid* und *hamer* evoziert und kann etwa als die Aktivität des Schmiedens beschrieben werden. Das Verb *warf* kann in dieser Domäne kohärent im Sinn von ›schleudern, schlagen‹ gedeutet werden.[197] Mit dieser Aktivität stimmt auch das Verb *worchte* in *v.* 3 überein, so dass auch dieser Vers (entgegen Stackmann)[198] zu demselben Bild gehören dürfte: Durch seine schöpferische Aktivität verfertigte der Schmied *siben heiligheit*. Mit dem letzteren Ausdruck sind wohl die sieben Sakramente gemeint, die es Gott ermöglichen, im Diesseitigen weiterzuwirken.

In dieser Domäne inkohärent sind in ihren primären Bedeutungen *schoz* und *siben heiligheit*. Um auf der Literalebene Kohärenz zu stiften, muss der Rezipient diese Wörter auf die fremde Domäne des Schmiedens profilieren.

Im Frame der Aktivität des Schmiedens kann *in mine schoz* als Ortsangabe zur Bewegung des Hammers eine Rolle füllen, die in der Basisdomäne mit dem Wert [Amboss] besetzt ist. Der Schoß Mariens wird also in der Domäne des Schmiedens als Amboss konzipiert – eine Interpretation, für die exegetisch bewährte Bilder von Maria als ›Werkstatt‹ der Inkarnation – z. B. als Backofen[199] – angeführt werden können.

Auch *siben heiligheit* muss in dieser Domäne interpretiert werden: Der Ausdruck elaboriert eine Substruktur des Verbs *worchte* und füllt die Rolle des verfertigten Objekts.

Diese Bedeutungen sind freilich nicht ›eigentlich gemeint‹; thematisch sind vielmehr gerade *schoz* und *siben heilgheit*. Die auf der Literalebene erzeugten Bedeutungen sind allerdings ›mitgemeint‹ und tragen so zur Bedeutungskonstruktion der Verse bei.

So wird Gott durch das durch *smid* aktivierte *tertium comparationis* als Schöpfer (des Alls)[200] konnotiert, Christus durch *hamer* als Werkzeug. Beson-

---

[196] Kemper 1999, S. 213.

[197] Vgl. *Lexer*, *s. v. wërfen*: ›in schnelle bewegung setzen, werfen, schleudern, stossen [...]‹.

[198] Vgl. den Stellenkommentar oben.

[199] Vgl. § 5.2.9.

[200] Die Rolle als Schöpfer muss von der Rolle als Erzeuger getrennt werden, denn Christus ist »gezeugt, nicht geschaffen« (*genitum, non factum*). Es gibt folglich keine kausale Beziehung zwischen dieser Konnotation und der Akt der Inkarnation, sondern vielmehr ein Verhältnis der paradoxen Kontrastierung. In ähnlicher Weise kontrastiert wird Gott als Schöpfer (*schepher*) mit

ders die letztere Bedeutung ist im Zusammenhang wichtig. In der thematischen Domäne der Inkarnation muss der 3. Vers nämlich zunächst so interpretiert werden, dass Gott durch Christus (der in Maria inkarniert wurde, *v.* 1 f.) *siben heiligheit* schuf. Gott schaffe nicht Christus mit dem Hammer, sondern er sendet Christus als ›Hammer‹, damit dieser die sieben Sakramente einrichten kann. Die von der Literalebene herrührende Konnotation von Christus als Werkzeug Gottes ist also auf der Figuralebene sinnvoll und relevant.

Auch die intendierte Aktivierung erotischer Konnotationen ist plausibel; bevor die thematische Domäne festliegt, kann eine annähernd kohärente Deutung von *v.* 1 f. nämlich auch durch Übertragung des ›Hammerwurfes‹ (unter Beibehaltung des Schmiedes, des Mädchens und des Schosses im Literalsinn) in einer durch *schoz* evozierten sexuell orientierten Domäne erreicht werden – allerdings nur zeitweilig. Diese Deutung muss bald wieder aufgegeben werden, weil *hamer* in der übergreifenden thematischen Domäne zweifellos Christus profiliert. Die erotische Konnotation knüpft aber an eine allgemeine Tendenz des *Marienleichs* an und ist deshalb trotzdem salient.[201]

Worin die Artistik der drei Verse liegt, ist leicht objektivierbar. Die konnotativen Bedeutungen unterstützen und verstärken die profilierten Bedeutungen auf der Figuralebene. Daneben stellen die komprimierten Informationen und das dahinter liegende, für die Entschlüsselung notwendige Wissen die technische Kompetenz und das intellektuelle Kapital des Dichters zur Schau. Profiliert wird allerdings nichts, was über die traditionellen Lehrsätze hinausgeht. Wenn die Bilder den Rezipienten dem Mysterium näher bringen, so wohl nur deshalb, weil sie das ihm konkret Bekannte konnotieren und so das Gemeinte in einer neuen Weise ›vor Augen führen‹.

Das zweite Bild ist in seiner Erotik unverhohlen (*v.* 8):

> *ich slief bi drin*[.]

Auf Maria bezogen hört das sich blasphemisch an. *slief* ist aber nur ein Bild. Auch gegen ein Bild könnte freilich eingewendet werden, es sei *inaptum* verwendet. Die Verwendung erotischer Bilder zur Beschreibung der Inkarnation hat jedoch einen im *Marienleich* durch Textzitate häufig ›angeführten‹ Präzedenzfall hoher Autorität: die sinnliche Geschichte des *Hohelieds*.

---

sich selbst als dem inkarnierten Sohn z. B. auch in *GA*, II.11.6–8; vgl. z. B. auch I.11.4: *ich trug in, der den himel und die erden treit*.

[201] Die Deutung ist nicht weit hergeholt. In diesem erotischen Sinne verstand Alanus in *De planctu Naturae* den *malleus* ›Hammer‹ und *incus* ›Amboss‹, nämlich als Werkzeuge der Göttin Natura, die sie der Göttin Venus überließ. Vgl. Krayer 1960, S. 161–65, der sich jedoch davor hütet, die Verse als Ganzes »erotisch« zu verstehen (S. 170).

Diese Bilder profilieren das Mysterium, bei *slief* ist das *tertium* etwa [INTIME VEREINIGUNG]. Die Dreizahl indiziert, dass alle drei Teile der Trinität (Vater, Sohn und Heiliger Geist) an der Inkarnation beteiligt sind.

Zur potentiellen Konnotation werden die Einzelheiten des sinnlichen Akts bereitgestellt: [PHYSISCHE NÄHE], [VEREINIGUNG DER KÖRPER], [ZÄRTLICHKEIT] usw. Diese konnotativen Elemente werden nicht ›gesagt‹, nicht logisch behauptet oder semantisch profiliert. Ihre kognitive Aktivierung ist nichtsdestoweniger fast unvermeidbar. Würde man aber versuchen, bestimmte *signata* für sie zu finden, dann bliebe man bei einer Analogie ›bei der immer größeren Unähnlichkeit‹ stehen. Denn: die physische Nähe der Körper ist nicht die Nähe Gottes zu Maria, ihre Vereinigung nur entlegen mit der Inkarnation vergleichbar, und die Zärtlichkeit Gottes ist nicht die Zärtlichkeit des Liebhabers. Auf diese Mysterien hinter dem Schleier des Dinghaften kann lediglich ›gezeigt‹ werden.

Das dritte Bild (*v.* 9 f.):

des wart ich fruchtig, voller güte
10 *süze in süze mir do sneit.*

Die Satzanalyse des komplexen 10. Verses soll wohl mit Stackmann so verstanden werden, dass das erste *süze* ein Feminin-Abstraktum und Subjekt des Satzes, das zweite ein halbprädikativ gebrauchtes, auf das Objekt (*in*, den Sohn) bezogenes Adjektiv ist.[202] Die im Bild wirksame ›Süßigkeit‹ kann auf den Heiligen Geist bezogen werden, dem im *Marienleich* diese Qualität des Öfteren zugeschrieben wird.[203] Dadurch, dass dem Sohn dieselbe Qualität wie dem Heiligen Geist prädiziert wird, wird die Wesenseinheit beider miteinander konnotiert.[204]

Im Verb *sneit* kehrt das Handwerkerbild von *v.* 1 f. wieder, ersetzt jedoch den Schmied mit dem Schneider. Dieses Bild wird in Versikel 14 allegorisch entfaltet (*v.* 1 ff.):

Ein snider sneit mir min gewant,
[...].
die wile und ich min cleider truc, er was so cluc,
daz er uz minen cleidern sneit im cleider an,
10 *die waren baz dann mine cleider vil getan,*
und doch min cleider bliben ganz
an allen bruch, an allen wanc, an allen schranz,
[...].
15 *Als er daz wunderliche cleit*

[202] *GA* II, S. 632, z. St.
[203] Vgl. *GA*, I.9.7, 9.15, 15.19, 15.28 und 18.8.
[204] Vgl. die *blume*-Bilder in I.19.b. Siehe dazu § 5.2.10.

het wunderlich an sich geleit,
ez was so wit und was so breit,
daz ez besloz den grozen, der da himel und erde in henden hat.
doch ward an im verschroten sit die selbe wat.

Die Kleidermetaphorik für die Inkarnation hat eine lange ideengeschichtliche Tradition.[205] Gott schafft hier den irdischen Körper Mariens und schafft sich daraus auch selbst einen Körper: die fleischliche Gestalt Christi (*v.* 1–10). Und trotzdem blieb der Körper Mariens unbeschädigt, d. h. ihre Jungfräulichkeit unverletzt (*v.* 11 f.).[206] Die Paradoxie der Inkarnation Gottes – dass der allgegenwärtige Gott in Christus Fleisch annahm – ist nur theologisch, durch die Wesenseinheit der Personen der Trinität zu verstehen (*v.* 15–18). Die fleischliche Gestalt Gottes wurde aber wieder ›zerstört‹, nämlich durch die Kreuzigung Christi (*v.* 20).

In einem ruminierenden Lesen wird der Rezipient von Versikel 14 erinnernd zu *v.* 11.10 zurückkehren und eventuelle Lücken in dem ausfüllen können, was dort nur angedeutet wird. In diesem kurzen Vers ist aber ein großer Teil der Allegorie schon enthalten. Das stV. *snîden* enthält als Substruktur ein ›Zeug‹, woraus ›geschnitten‹ wird. Was ›ausgeschnitten‹ wird, ist Christus (*in süze*). Ein Stück des ›Kleids‹ Mariens wird hier zum Körper Christi; analog zur Wesenseinheit *Spiritus–Filius* (*süze–süze*) steht in demselben Vers die Kontiguität Christus–Maria.

Viertes Bild (*v.* 11):

min alter vriedel kuste mich[.]

Dazu wäre das schon Gesagte nur zu repetieren: Erotik wird konnotiert, die unbegreifliche ›Berührung‹ Mariens mit dem Göttlichen (die Inkarnation) schemenhaft profiliert. Ergänzt wird hier der die Erotik legitimierende Hinweis zum *Hohelied*-Prätext (*vriedel* = *sponsus*).

Das fünfte Bild thematisiert den Blick Mariens (*v.* 13):

ich sach in an, do wart er junc[.]

Die Stelle hat zwei intratextuelle Bezüge, die beide in Versikel 12 zu finden sind.

(1) In *Marienleich* 12.17 wird gesagt, dass der *alte fenix* (Gott) sich in Maria *erjungen*, durch sie wiedergeboren werden wollte. Die ›Verjüngung‹ Gottes ist hier auf die Inkarnation zu deuten. *Marienleich* 11.13 deutet wohl dasselbe Vorgehen an.

---

[205] Siehe *Pf.*, S. 106, Krayer 1960, S. 41–49 samt Register und *GA* II, S. 641, mit Belegen und weiterführender Literatur.

[206] Vgl. dazu *GA*, VIII.19.20: *an allen schranz got nam zu dir* [Maria] *die vlucht*. StM. *schranz* ›Riss, Spalt‹ wird im *Minneleich* (*GA*, III.13.3) spezifisch für die weibliche Scheide verwendet.

Das Vorgehen wird hier spezifisch mit dem Blick Mariens verbunden. Dieses Motiv wird an einer anderen Stelle des *Marienleichs* näher thematisiert:

(2) In Versikel 12.6 wird vom Blick Gottes gesprochen, der die präexistente Jungfrau stets begierig betrachtet habe: *er sach mich stetes an in siner ewiclichen ger*. In 11.13 beantwortet die Jungfrau diesen göttlichen Blick.

Was am Blick der Jungfrau macht Gott jung? Wenn das Thema die Inkarnation ist (vgl. 12.17), verjüngt sich der uralte, ewige Gott Vater (*min alter vriedel*, 11.11) im Sohn. Es ist möglich, dass in *Marienleich* 11.13 eine Inkarnation durch den Blick angedeutet wird. In diesem Fall könnte der Vorgang durch das im Minnesang althergebrachte Motiv der Internalisierung der oder des Geliebten durch die Augen erfolgen: Durch den Blick internalisiert die Jungfrau Gott – so wird er, in liebendem Begehren, inkarniert, in Christus wieder jung.[207]

Konnotiert wird durch dieses Bild die Liebesbeziehung, denkbar auch die verjüngende Kraft der Liebe.[208] Profiliert wird aber wiederum nur das Allgemeine, Unbegreifliche: *ich sach* bezeichnet den Vorgang der Inkarnation.

Das letzte Bild behält den Rezipienten in der erotischen Spannung, in der Szenerie des *Hohelieds* (Prätext *Cant*. 1.1: *Osculetur me osculo oris sui, quia meliora sunt ubera tua vino*[209]). Zu den Einzelheiten der Inkarnation wird hier nichts hinzugefügt (*v*. 17 f.):

> *er jach, min brüstel weren süzer dann der win,*
> *da barg er sich mit fugen in.*

Bevor die obenstehende Analyse zusammengefasst wird, schließe ich hier unmittelbar eine Analyse eines Verses aus *Marienleich* 12 an, der in ganz ähnlicher Weise wie die obenstehenden Bilder funktioniert.

In *Marienleich* 12.20–24 breitet sich eine kleine Naturszenerie aus:

> 20 *Ich binz ein wurzenricher anger,*
> *min blumen, die sint alle swanger,*
> *ir saffes brehender smac vil gelwer varwe treit.*
> *ei, welch ein flüzzig, zinsig bach*

---

[207] Vgl. die Diskussion von 12.6 in § 5.2.8. Dort wird argumentiert, dass auch dieses Bild die Inkarnation profiliert. Die Bilder sind also (nach meiner Interpretation) ganz analog, nur wird der Vorgang in *Marienleich* 11 von Maria her, in 12 von Gott her gesehen. Dass die Analogie intendiert ist, ist wegen der textuellen Nähe der beiden Stellen plausibel.

[208] Vgl. Reinmar von Zweter, *ed*. Roethe I.51 f.: *Durch minne wart der alde junc, | der ie was alt ân ende*.

[209] ›Er küsse mich mit dem Kusse seines Mundes; denn deine Brüste sind besser als Wein‹; *tr*. Allioli. Diese Worte sind hier auf den *sponsus* bezogen, vgl. aber *Cant*. 4.10: *pulchriora ubera tua vino* (auf die *sponsa* bezogen).

die blumen min durchfiuchtet, daz sie stan nach wunsche entsprungen.[210]

Aus dieser Szenerie greife ich hier *v.* 22 auf:

ir saffes brehender smac vil gelwer varwe treit.

Analysiert man den Vers kognitionsgrammatisch, kann *ir* [der *blumen*] *saffes* als autonom bestimmt werden; die Phrase evoziert die Basisdomäne, zu der auch *smac* gehört. Diese Wörter sind in ihren primären Bedeutungen semantisch kohärent: der ›Blumensaft‹ kann duften. Damit nicht kohärent sind dagegen die Wörter *brehender* und *gelwer varwe*, die in ihren primären Bedeutungen eher in der Domäne des Schauens gehören.

Wenn man die konnotativen Werte der Wörter bestimmen will, bietet die Kognitionslinguistik mehrere Werkzeuge. Wie gewöhnlich bei modalitätsüberschreitenden Metaphern, kann *brehender* mit Hilfe von konzeptuellen Metonymien in der Domäne von [DUFT] gedeutet werden.[211] Hier ist zunächst eine konzeptuelle Metonymie [LICHT STEHT FÜR INTENSITÄT] relevant. Die spezifischen Inputs der beiden Domänen können dann weiter korreliert sein, z. B. durch eine Korrelation wie ›stärkeres Licht steht für stärkere Intensität‹.[212]

Was dagegen *gelwer varwe* in der Domäne [DUFT] bedeute, ist auf diesem Weg nicht bestimmbar; hier muss eher durch kontextuelle Determinationsmerkmale im enzyklopädischen Wissen – der ›zweiten Sprache‹ – nach einer relevanten Bedeutung gesucht werden.

Pfannmüller bemerkt im Kommentar seiner Ausgabe des *Marienleichs*, dass sofern Frauenlob sich in *v.* 22 »bei *gelwer* etwas gedacht hat, kann man auf den Krokus verfallen«.[213] Weil aus dem indischen Krokus Safran gewonnen wird, assoziiert deshalb Wachinger[214] die Stelle mit *Cant.* 4.12–15: *Hortus conclusus,* [...] | [...] | *nardus et crocus,* [...] *murra et aloe cum omnibus primis unguentis,* |15 *hortorum puteus aquarum viventium, quae fluunt impetu de Libano.*[215] Die Parallele ist sicher berechtigt. In dieser *Hohelied*-Passage finden sich sowohl der *wurzenricher anger* und als auch der *bach* von *Marienleich* 12.20 und 23 wieder.

Nun wurde der aus dem Krokus gewonnene Safran u. a. als ein kostbarer Farbstoff verwendet, der so mit Luxus verknüpft wurde. Auf diesem Weg

---

[210] 23 *brehender*] so von den Hgg. nach F hergestellt, die anderen Lesarten ergeben ihre eigenen Probleme (z. B. *bernder*, E t) | *gelwer*] *gelf*er ›glänzend, von heller farbe‹, t.

[211] Vgl. § 4.3.5.

[212] Vgl. *Lexer*, *s. v. brëhen*: ›plötzlich u. stark leuchten, glänzen, funkeln‹.

[213] *Pf.*, S. 101.

[214] Wachinger 2010, S. 846.

[215] ›Ein verschlossener Garten, [...] | [...] | Narden und Safran, [...] mit Myrrhe und Aloe und allen köstlichen Salben, |15 eine Quelle der Gärten, ein Brunnen lebendiger Wasser, die ungestüm vom Libanon fließen‹; *tr.* Allioli.

entstand früh eine Verbindung der gelben Farbe mit Weltlichkeit, Verführung und Sexualität.[216] Im Kontext des *Marienleichs* wäre die kognitive Aktivierung dieser Verbindung sinnvoll, denn das Thema der hier behandelten Verse ist die Inkarnation, was besonders in den folgenden Versen (z. B. *v.* 31, *sit got in mich sleich*) deutlich wird.

Einiges spricht folglich dafür, dass *gelwer varwe* den Krokus des Prätexts und, über ihn, Sexualität assoziieren lassen soll. Das sind aber alles noch Konnotationen. Was diese Wörter *spiritualiter* profilieren, ist eine andere Frage. Die thematische Basisdomäne, von der ›eigentlich‹ die Rede ist, muss etwa als [GNADENGABEN] bestimmt werden. Was z. B. [DUFT] in dieser Domäne bedeute, scheint sich jedem Versuch der Definition zu entziehen.

Die Schwierigkeit auch früherer Forscher, hinter diese Bilder zu drängen,[217] will ich aber nicht als Misserfolg betrachten. Auch wenn sich ein *tertium* des *signans* und des *sensus spiritualis* (etwa im Bereich der Sexualität) identifizieren ließe, wäre die dadurch geschaffene Analogie in diesem Fall nur eine *analogia entis*, eine Ähnlichkeit bei größerer Unähnlichkeit. Denn die Liebe zwischen Gott und Maria ist nicht die normale Liebe der Menschen.

Und trotzdem gibt der ›synästhetisch kühne‹ Vers,[218] dessen Bilder die Sinne mitreißen, eine Ahnung von der ›funkelnden‹, ›glänzenden‹ Gnade, die dank des Heiligen Geistes die Jungfrau *durchfiuchtet*.

Das Resultat ist eine Interpretation, in der die Figuralebene als leere Projektionsfläche belassen wird, während der Rezipient in der konnotativ reichen Sinnlichkeit der Literalebene schwelgt. Alles ist hier ›Vor-Augen-Führen‹, alles ein Lebendigmachen dessen, was als existent vorausgesetzt und trotzdem nicht völlig erkennbar ist.

Auf diese Weise nähert sich der Rezipient schrittweise dem Mysterium; in ständiger Umbenennung wird dieses umkreist, nie aber unmittelbar benannt, denn hinter die Bilder führt in diesem Bereich einfach kein Weg.

Scheint nicht das Mysterium in dieser Hinsicht eine ähnliche Strukturstelle einzunehmen, wie im modernen Sprachdenken das außersprachliche Ding,

---

[216] Siehe Harvey 1975. Vgl. *GA* II, S. 635, z. St.

[217] Die Unvereinbarkeit der hier aktuellen Modalitäten des Duftens und des Schauens führte Pfannmüller dazu, sich zu diesem Vers besonders abwertend zu äußern: »[E]in Satz wie ›der leuchtende Duft des Blumensaftes trägt viel gelber Farben‹ (12.22) ist nicht mehr ›Stileigentümlichkeit‹, sondern eine mangelhafte Entwicklung des geistigen Schauens; er zeigt in Fr[auenlob] einen einseitig auditiven Typus. (Purer Optimismus wäre es, bei dem angezogenen Satz von ›Synästhesie‹ zu sprechen)« (*Pf.*, S. 17, die Parenthese ebd., A. 1). Ein Forscher neueren Datums, Huber (2002, S. 46), nennt die Stelle etwas objektiver nur »synästhetisch kühn«, und Oswald (2007, S. 138) sieht in denselben Versen den »Versuch, die Sprache zum Stimulus verschiedener anderen Sinne [als den des Schauens (?)] werden zu lassen«.

[218] Vgl. Wachinger in der vorhergehenden Anmerkung.

über welches nur in Metaphern gesprochen werden kann? Die Dichtung leistet hier dasselbe »Anrennen gegen die Grenze der Sprache« (Wittgenstein) wie die Metaphorik der Moderne, die die Grenzen der sprachlich verfassten Wirklichkeit nie transzendieren, sondern lediglich zeigen kann.[219]

■ Zusammenfassung

In sieben Bildern umkreist der Rezipient in *Marienleich* 11 und 12.22 das Mysterium. In diesen Bildern wird das ›Allgemeine‹ der Inkarnation – wohl bekannte theologische Lehrsätze – profiliert; das Originelle, ›Spezifische‹ der sprachlichen Formulierung geht in der Funktion der (v. a. erotischen) Konnotation auf. Auch hier bleiben die angezeigten Analogien freilich jeweils nur *analogiae entis*, Ähnlichkeiten bei einer immer größeren Unähnlichkeit. Durch sie wird auf das nicht benennbare Wunder gezeigt, gesagt werden kann es nicht.

Frauenlob ist hier aber keine Ausnahme, kein Vorläufer der Moderne, Nominalist oder »Grenzgänger der Substanzontologie«,[220] sondern nur so – nur durch unähnliche Ähnlichkeiten – kann nach einer im Mittelalter verbreiteten Meinung über die äußersten Dinge gesprochen werden.

5.2.8. *ich got*: Bildsprache an der prekären Grenze der Orthodoxie? (*GA*, I.12)

In der neueren Frauenlob-Forschung wird häufig – ganz im Gegensatz zu einer substitutionstheoretischen Analyse der Metapher – die kreative Kraft der Metapher betont, ihre Macht, das Unvereinbare zusammenzuziehen; dank ihrer könne Frauenlob im *Marienleich* die Jungfrau schließlich mit Gott selbst identifizieren.

Eine nähere Analyse, wie die Metapher dies leiste, fehlt aber, und es ist überdies nicht sicher, dass eine derartige Untersuchung die obengenannte Folgerung bestätigen würde.

In Versikel 12, wenig nach der Mitte des *Marienleichs*, kann eine gewisse Intensivierung sprachlich durch die Häufung der früher nur vereinzelt vorkommenden *ich binz*-Anaphern bemerkt werden. Nach der Meinung Christoph Hubers wird diese sprachliche Steigerung inhaltlich von einer konzeptuellen begleitet. Durch die Konstruktion ›*ich* + Kopula + metaphorische Prädikation‹, die die Identität Mariens zu bestimmen versucht, scheine

[219] Vgl. § 3.4.2.
[220] Hübner 2006, S. 461.

paradoxerweise die Differenz zwischen Maria und Gott schrittweise aufgehoben zu werden:

> Frauenlob treibt die orthodoxen Marienepitheta an eine prekäre Grenze, an welcher Gottheit und Geschöpf in ihrem Sein zu verschwimmen beginnen. Dies gelingt, wie Susanne Köbele feststellt, durch die Leistung der Metapher mit ihrem Umschlags- oder Umbesetzungseffekt, der unterschiedliche Funktionen in einem Bild zusammenzuziehen vermag.[221]

Diese Erklärung Köbeles ergänzt Huber durch »das Konzept der Emanation, in dem – von der Bildvorstellung des Fließens nicht zu lösen – die eine Gottheit sich in die Verschiedenheit der Hypostasen verströmt und paradox im anderen das eine bleibt«.[222] Was die Metapher hier ›zusammenziehe‹, sei also Gott und Maria.

Im Aufsatz Hubers wird indessen nicht untersucht, durch welche linguistischen Operationen dieser Vorgang zustande kommt oder wie das Identität-Verhältnis im Einzelnen konzipiert wird. Meines Erachtens ist aber die Differenz in diesem Versikel durchgängig wichtiger als die Identität. Die Metapher hat nicht die Funktion, die Aktanten zu verschmelzen, sondern vielmehr, ihr Zusammenspiel und ihre Dependenz aufzuzeigen.

Die untenstehende Analyse dieses Problems wird sich an jene *ich binz*-Anaphern in Versikel 12 halten, in denen die erwähnte Annäherung Mariens an Gott aktuell wird: *v.* 1 f., *v.* 3–6, die Miniallegorien in *v.* 14–19 und *v.* 30 f., mit einem Ausblick auf das Ende des Versikels (*v.* 32–36).[223]

■ *v.* 1 f.

Marienleich 12 fängt mit den Versen an:

> *Ich binz ein zuckersüzer brunne*
> *des lebens und der bernden wunne.*

Der unmittelbare Prätext ist *Cant.* 4.15: *fons hortorum, puteus aquarum viventium, quae fluunt impetu de Libano.*[224] Diese Bibelstelle ist aber in einen größeren Kontext (*Cant.* 4) eingebunden, in dem der *sponsa* durch die Konstruktion ›Subjekt + Kopula + Prädikatsnomen‹ (wobei das Prädikatsnomen ein Bild ist) verschiedene Eigenschaften zugesprochen werden. Weil die Sprecherinstanz hier der *sponsus* ist, steht die Kopula in der 2. oder 3. Person (*es*, *tuae…sunt*

---

[221] Huber 2002, S. 47; meine Hervorhebung. Der Hinweis auf Köbele 2000.

[222] Huber 2002, S. 47.

[223] Nicht behandelt wird die unproblematische *v.* 11 f. Die ›Siglenszenerie‹ in *v.* 20–24 und die ›Kurzgeschichte‹ in *v.* 25–29 berühren nicht die Identität-Differenz-Verhältnis, werden aber in einem anderen Kontext erörtert.

[224] ›eine Quelle der Gärten [bist du], ein Brunnen lebendiger Wasser, die ungestüm vom Libanon fließen‹; *tr.* Allioli.

usw.).[225] *Marienleich* 12 ist von einer entsprechenden Konstruktion beherrscht, nur spricht die Jungfrau in diesem Text von sich selbst, so dass die Kopula hier in der 1. Person steht (*ich binz*). Die Häufung der Konstruktion in beiden Texten führt diese ganz eng aneinander. Bilder aus dem gleichen biblischen Kontext benutzt Frauenlob auch in der Bildszenerie *v.* 20–24, so dass die Präsenz des Prätexts in einem ruminierenden Lesen auch für die knappen zwei ersten Verse kataphorisch verstärkt wird.

Diese komprimierten ›Textzitate‹ im Text Frauenlobs sind dazu geeignet, den Prätext zum Mitklingen zu bringen. Die Nachklänge des Prätextes bei Frauenlob fasse ich folglich nicht als unbewusste Gedankenverknüpfungen des Autors, sondern als beabsichtigte Anhaltspunkte für die kognitive Konstruktion einer Szenerie auf, die die Bedeutungskonstruktion anreichern soll. ›Anreichern‹ heißt jedoch nicht in Richtung auf eine ›unendliche Semiose‹ öffnen, sondern eher umgekehrt die Deutungsmöglichkeiten eingrenzen. Der Prätext steuert Kontext hinzu, der bedeutungsdeterminierend funktioniert.

Bei der Interpretation des *brunne des lebens* (*v.* 1 f.) und des *wurzenricher anger* (*v.* 20) klingen so die weiteren Bestimmungen der ›Quelle‹ und des ›Gartens‹ in *Cant.* 4.12–15 mit. In einer christlichen exegetischen Tradition werden diese Bilder herkömmlich auf die jungfräuliche Mutterschaft Mariens gedeutet. Die Motive und ihre metaphorische Profilierung in dieser Domäne sind aber auch außerhalb eines exegetischen Kontexts verbreitet. Von Teppichen und Gemälden ist z. B. das Bild des *hortus conclusus* in *Cant.* 4.12 bekannt: *Hortus conclusus, soror mea sponsa, hortus conclusus, fons signatus.*[226] Die Identifizierung sowohl des verschlossenes Gartens als auch der versiegelten Quelle mit Maria erfolgt traditionell durch ein *tertium comparationis*: als Jungfrau war und blieb auch Maria ›versiegelt‹.[227]

In *Cant.* 4.13 wird dann vom ›Gewächs‹ Mariens gesagt, es sei ein ›Paradies von Granatapfelbäumen‹.[228] Auch der Granatapfelbaum ist Maria, und dessen Frucht, der Granatapfel, Christus.[229]

Über das Wort *paradisus* wird in einem christlichen Kontext außerdem fast unvermeidlich der Garten Eden assoziiert, so dass der Granatapfelbaum mit dem Baum des Lebens (einer Präfiguration des Kreuzbaums, der ebenfalls

---

[225] Im Lateinischen wird das Kopulaverb natürlich zumeist ausgelassen.

[226] ›Ein verschlossener Garten bist du, (meine) Schwester, meine Braut, ein verschlossener Garten, eine versiegelte Quelle‹; *tr.* Allioli.

[227] Salzer 1893 [1967], S. 9.

[228] *Emissiones tuae paradisus malorum punicorum cum pomorum fructibus* [...] ›Dein Gewächs ist ein Paradies von Granatapfelbäumen mit der Frucht ihrer Äpfel [...]‹; *tr.* Allioli.

[229] Belege des Bildes von Maria als Christus tragendem Granatapfelbaum bei Salzer 1893 [1967], S. 19 und 161 f. Das Bild verwendet Frauenlob auch im *Marienleich*, vgl. *GA*, I.8.9.

Christus ›trägt‹)[230] und die Wasser mit dem Fluss, der den Paradiesgarten bewässert,[231] zusammenfallen. Durch die *aquae viventium* (*Cant.* 4.15), die aus dem Brunnen hervorfließen, werden ferner Stellen wie *Io.* 7.37 von den ›Strömen des lebendigen Wassers‹ (*flumina aquae vivae*), die aus dem Gläubigen hervorgehen werden, abgerufen. In allen diesen Bildern ist das Schema ›Urzeit–Zukunft‹ präsent: Der ›Apfel‹ Christus und der ›Fluss‹ aus Eden sind Wege zurück aus der Vertreibung aus dem Paradies.

So wird vom Prätext eine Reihe von Bedeutungsdeterminationen der von Frauenlob verwendeten Wörter nahegelegt. Nach keiner der möglichen Determinationen profiliert das ›Leben‹, dem Maria in *v.* 1 f. ein *brunne* ist, alles Leben im allgemeinen (so behaupte ich im Gegensatz zu Huber[232]), sondern das Leben, das aus dem paradiesischen Brunnen hervorströmt, kann im Licht des Prätexts und dessen paradiesischen Brunnens nur das ›neue Leben‹ sein, das von Christus als *Adam novus* den Gläubigen zukommt.

Gleichzeitig weisen die Verse implizit auf das Hervorbringen eines spezifischen Lebens: auf die Geburt Christi. Denn ein *brunne* des durch Christus hervorfließenden und von ihm verkörperten Lebens ist Maria als Mutter Christi. Konnotativ verstärkt wird diese Vorstellung durch das mit der Domänenmatrix von [FRUCHTBAR], [FRUCHTTRAGEND], [SCHWANGER] assoziierte

---

[230] Das typologische Modell *lignum vitae* : *lignum crucis* ist seit dem 5. Jahrhundert belegt. Mit diesem Modell wird auch die Typologie von Christus als *Adam novus* verbunden: Adam hat durch die erste aktive Sünde (*peccatum originale*) der Menschheit, die den Menschen von Gott getrennt hat, gleichzeitig die Erbsünde, an welcher jeder Mensch seitdem passiv teil hat, begründet: Jeder Mensch in der Nachfolge Adams ist, auch wenn er Gutes will, mit einer Neigung zum Bösen geboren. Mit Christus aber wurde der Weg zurück ins Paradies bereitet; er hat der Menschheit wieder ermöglicht, an dem ewigen Leben, das Adam und Eva durch die Ursünde verweigert wurde, teilzuhaben, die Früchte des Baums des Lebens wieder zu genießen (vgl. *Apoc.* 2.7: *Vincenti dabo edere de ligno vitae, quod est in Paradiso Dei mei*). – Von Maria als einem Baum, der im Paradies wächst, sprechen eine Vielfalt Belege auf Latein sowie in deutscher Sprache (vgl. Salzer 1893 [1967], S. 6 f.). Dieser Baum wird als der ›Lebensbaum‹ (*lignum vitae*, *arbor vitae*) identifiziert (ebd., S. 7). Als Lebensbaum im Paradies wird Maria in der 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts z. B. von Reinbot bezeichnet: *du lebendic holz ûz paradîs* (Reinbot, *Der heilige Georg*, *v.* 2756); auf Latein wird derselbe Gedanke in einem Hymnus aus dem 15. Jahrhundert formuliert: *lignum vitæ es benigna* | *paradisi inter ligna,* | *mater dei Maria* (*Lateinische Hymnen* II, *ed.* Mone, Nr. 418.23 ff.). Dieser Baum gibt der Menschheit die Frucht des Heils: *Ayn plůnder paum in paradeys,* | *dein fruht ift aller werlde ein ſpeif* (*Das deutsche Kirchenlied* II, Nr. 63, Str. 1; 13./14. Jahrhundert; vgl. *Lateinische Hymnen*, *ed.* Morel, Nr. 172.1 ff.: *Aue virgo, vitae lignum, quae* [...] *mundo fructum attulisti*). Diese Frucht ist Christus: *Der bovme der ift Div here chüniginne Ir obz vnd ir fruht ift der hailig chrift* (*Altdeutsche Predigten*, Nr. 33.30; 14. Jahrhundert). Die Frauenlobs Vrouwenleich nahestehende *Goldene Schmiede* wählt den Granatapfel als Bild Christi: *aphalter* [Apfel-baum] *von Punike,* | *diu wildu granatephel treit,* | *rilicher smac ist uns bereit,* | *den uns din obz erteilet* (Konrad, *Goldene Schmiede*, *v.* 1324 ff.).

[231] *Gen.* 2.10.

[232] Huber 2002, S. 47: »Aber sie [Maria] ist auch selbst das befruchtende Prinzip (12.1 f.: *Ich binz ein zuckersüzer brunne* [...]).«

Partizip *bernden*. Darüber hinaus kann die Deutung auf z. T. habitualisierte Bedeutungsbezüge Rekurs nehmen, weil die Bilder des Brunnens und der Quelle häufig gerade auf die Mutterschaft Mariens hin gedeutet werden.[233]

In diesen Versen ist die Differenz zwischen Gott und Maria folglich ganz dominierend. Maria fließt nicht als abstraktes Prinzip des Lebens mit Gott zusammen, sondern wird in ihrer Funktion als Mutter Christi gelobt.[234] ›Prekär‹ ist die Grenze, an der sich Frauenlob hier bewegt, nur sehr bedingt. Denn als Mutter Christi kann Maria noch orthodox als der ›Brunnen‹ des ›lebendigen Wassers‹ bezeichnet werden. Freilich wird in diesem Bild die originäre ›Quelle‹, Gott Vater, ausgeklammert. Das aber ist eine Perspektivierung, die im Rahmen des hyperbolischen Marienlobs lizenziert ist.

■ *v.* 3–6

Die folgenden Verse (3–6) lauten:

ich binz ein spiegel der vil klaren reinekeit,
da got von erst sich inne ersach,
5 *ich was mit im, do er entwarf gar alle schepfenunge,*
er sach mich stetes an in siner ewiclichen ger.

Das Bild des Spiegels stammt von *Sap.* 7.26; Maria ist wie die göttliche ›Weisheit‹ (*sophia*) *speculum sine macula Dei maiestatis* ›der makellose Spiegel der Herrlichkeit Gottes‹. Auch die folgenden Verse von der Präexistenz Mariens sind im Prätext (*Prv.* 8.22 f. und 29 f.) auf die Weisheit bezogen. Die Voraussetzung dieser Verbindung war lange vor Frauenlob gegeben;[235] in der Exegese wurden Eigenschaften der Weisheit seit jeher auf Maria übertragen, eine Beziehung, die durch die Liturgie der großen Marienfeste *In Nativitate* (8. Sept.) und *Conceptio immaculata Beatae Mariae Vigininis* (8. Dez.) verbreitet wurde, zu denen Texte von der alttestamentlichen Weisheit gelesen und mariologisch gedeutet wurden. Denn wie die Weisheit Gottes – und wie auch das ›Wort‹ Gottes, mit dem Sapientia in denselben Texten übrigens ebenfalls identifiziert wurde – von Ewigkeit her, vor aller Schöpfung, mit Gott war, so war auch Maria im Heilsplan Gottes vorgesehen: Die Prädestination von Christus als dem inkarnierten ›Wort‹ entspricht der Konprädestination seiner Mutter, in der er Fleisch annahm.[236]

---

[233] So Salzer 1893 [1967], S. 323. Belege für Christus als Fluss, der aus Maria strömt, ebd., S. 71.

[234] So übrigens auch – was die Deutung bestätigt – in den an denselben Prätext anschließenden *v.* 20–24.

[235] Im unmittelbaren Umfeld Frauenlobs baut auch Konrads *Goldene Schmiede*, *v.* 286 auf diese Vorstellungen.

[236] Kern 1971, S. 81; vgl. Peter 1957, S. 118 f. und Stolz 1996, S. 195 f.

Michael Stolz, der eine ähnliche Stelle bei Heinrich von Mügeln[237] untersucht, stellt einen Vergleich mit dem chartrensischen *Noys* (*Nous*) an, der sich, aus Gott hervorgegangen, als weibliches Prinzip zu diesem gesellt;[238] im Unterschied zur chartrensischen Tradition übernehme bei Mügeln und Frauenlob jedoch Maria die Funktionen des Noys.[239] Stolz meint überdies, »[j]enseits der biblischen Verankerung«, bei Frauenlob auch »eine Metaphorik des Sehens [...], die in neuplatonischer Tradition eine Emanation Gottes in seine Schöpfung vergegenwärtigt« spüren zu können.[240] Stolz verweist hier auf Huber, der auf »emanatorische[] Modelle[]« hinweist, in denen der Blick als »kosmogonische Metapher« für »den Ausfluß Gottes in die endliche Schöpfung« stehe.[241]

Dies heißt wohl aber, zu viel in die Stelle hineinzulesen, denn weder wird hier eine ›Emanation‹ Gottes in Maria angedeutet noch wird Maria m. E. als ›Natur‹ thematisiert. Ein Anhaltspunkt einer derartigen Deutung könnte noch in der Auffassung gefunden werden, dass Maria als *brunne* in *v.* 1 f. die lebensspendende Kraft der Natur repräsentiere. Wie ich oben zeigte, gibt der aktuelle Prätext aber Anlass zur Skepsis dieser Interpretation gegenüber.

Ganz umgekehrt finde ich, dass – bei beiden Dichtern – wiederum die Differenz zwischen Gott und Maria vor ihrer Identität den Vorrang einnimmt. Bei Mügeln wird das *bilde* Mariens im Herzen Gottes wahrgenommen, bei Frauenlob sieht Gott sich ›in‹ (*da...inne*) Maria. Bei Frauenlob wird das Differenzverhältnis weiter dadurch akzentuiert, dass er in das vorzeitliche ›Zusammensein‹ Mariens mit Gott auch das Liebesverhältnis zwischen *sponsus* und *sponsa* zurückprojiziert und dieses dadurch zeitlos macht (*v.* 6).[242]

Ich frage mich sogar, ob das Spiegelbild nicht – was v. a. der erotische 6. Vers nahelegt – zunächst als Präfiguration der Inkarnation zu verstehen ist.

Das Bild gleicht sehr anderen Bildern bei Frauenlob, die die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens profilieren. Man kann hier von einer Art ›Spiegelgeschichte‹ reden, auf die Frauenlob rekurriert. Brünhilde Peter unterscheidet bei Frauenlob zwei Varianten dieser Geschichte: (a) Gott Vater spiegelt sich in der Jungfräulichkeit Mariens; sie, der Spiegel, nimmt das Ebenbild Gottes im Sohn unbeschädigt auf; (b) Maria ist das Glas, durch das die Sonne

---

[237] Heinrich von Mügeln, *Der Tum* 119.1–8.

[238] Der platonische Weltgeist wird in dieser Weise ›verweiblicht‹. Als ›Vernunft‹ ist dieser Nous zu jeder Zeit mit der alttestamentlichen *sophia* identifizierbar.

[239] Stolz 1996, S. 197, mit Hinweisen u. a. zu Bernardus Silvestris und Alanus.

[240] Stolz 1996, S. 196.

[241] Huber 1988, S. 147 und 148 mit A. 40, dort mit Hinweis auf *GA*, I.12.3 ff.

[242] Mit zunehmender Erotisierung in *v.* 7 f.: *wie rechte wol ich tet im in den ougen, | ich zarter, wolgemuter rosegarte!* Der ›Garten‹ erinnert wieder an *Cant.* 4.12, was die schon aktivierte *sponsus–sponsa*-Motivik erneut aktualisiert.

(Gott) hindurchscheint.[243] In *Marienleich* 12.3–6 ist natürlich Variante (a) am relevantesten, beide Varianten bauen aber auf eine ähnliche Vorstellung. *Marienleich* 12.4 ist dazu ganz analog: Gott sieht ›sich‹ in Maria, dem Spiegel. Im Licht der obenstehenden Bildvarianten muss das aber nicht bedeuten, dass er Maria als mit sich wesensgleich sieht; näher liegt dann die Deutung, dass er sich selbst als den inkarnierten Sohn buchstäblich ›in‹ Maria sieht.

Der erotische Kontext und die obenstehende Interpretation von *v.* 1 f. stärken diese Deutung. Weiter gestärkt wird sie durch eine Parallelstelle im vorhergehenden Versikel, an der umgekehrt der Blick Mariens auf Gott ebenfalls auf die Inkarnation gedeutet wurde.[244]

Wenn die obenstehende Interpretation berechtigt ist, geht die Vorstellung der ›Emanation‹ folglich nicht über die traditionellen Bilder für die Dreieinigkeit hinaus.

■ *v.* 14–19

Die Verse 14–19 bestehen aus drei sehr komprimierten, die *ich binz*-Anapher gleich viele Male wiederholenden Allegorien:

ich binz die stimme, do der alte leo lut
15 *die sinen kint uf von des alten todes flut.*
ich binz die glut,
da der alte fenix inne sich erjungen wolte.
ich binz des edelen tiuren pelikanes blut
und han daz allez wol behut.

Alle drei Allegorien gehen auf die Tradition des *Physiologus* zurück.[245]

(1) Nach dieser Tradition wurden die Jungen des Löwen (*v.* 14 f.) tot geboren; der Löwenvater erwecke sie aber nach drei Tagen durch Brüllen zum Leben. In der christlichen Tradition wurde das Bild entweder auf Gottvater gedeutet, der seinen Sohn am dritten Tage von den Toten erweckt (in diesem Fall wird das Brüllen ausgeklammert), oder auf Christi Schrei am Kreuz, das die Menschheit vom ›Tod‹ (Sündenfall) zum neuen Leben (Erlösung) erweckt.[246] Bei Frauenlob bildet im Zusammenhang der Hinweis auf das ›neue Leben‹ einen wohlgeformten Parallelismus mit dem *brunne des lebens* in *v.* 1 f., so dass diese Deutung aus kontextuellen Gründen vorzuziehen ist. Den ›Löwenkindern‹ entsprechen dann die Menschen, was mit dem Plural auf der Literalebene (*die sinen kint*) übereinstimmt.

---

[243] Peter 1957, S. 143 f. und vgl. S. 36.

[244] *GA*, I.11.13; vgl. § 5.2.7 zu Versikel 12.13.

[245] Vgl. bereits die Hinweise in *Et.*, S. 272 und *Pf.*, S. 99. Vgl. *GA* II, S. 635 und die untenstehenden Bemerkungen.

[246] Schmidtke 1968, S. 332 f.

Zu fragen bleibt, in welcher Hinsicht Maria wie eine ›Stimme‹ sei, die die Menschheit erweckt. Die Folgerung liegt nahe, dass das *tertium comparationis* [MITTEL] ist,[247] was nämlich die Stimme in der Löwengeschichte, Maria in der Heilsgeschichte ausmacht. Ein ›Mittel‹ ist Maria in diesem Kontext aber zunächst als *vas electionis*, als der ›Ort‹, der die Inkarnation ermöglichte. Wenn diese Annahme berechtigt ist, besteht wiederum eine Parallele mit dem *brunne* der ersten Verse des Versikels, als welcher Maria gerade als Mutter Christi bezeichnet werden kann.

(2) Der *Physiologus*-Tradition vom Vogel Phönix (*fenix*) (*v.* 16 f.) erzählt, dass der alt gewordene Phönix sich im Feuer verbrennt; aus der Asche entsteht aber ein neuer Phönix (denn es existiert nur jeweils einer).[248] In einem christlichen Kontext wird das Motiv natürlich auf das Inkarnationsereignis und auf Gott, der in Christus neue Gestalt annimmt, gedeutet. Der ›Ort‹ dieses Ereignisses ist Maria.

Frauenlob behält dieses Bild, konzipiert aber Maria in einer Abwandlung des *Maria fornus*-Motivs[249] eher als das aktive Instrument (*glut*) der Inkarnation. Diese Funktion kommt ihr wiederum als ›Ort‹ zu und nicht deshalb, weil sie etwa mit der im All wirkenden Schöpferkraft Gottes identifiziert wird.

(3) Die letzte Miniallegorie (*v.* 18 f.) baut auf die Vorstellung, dass der Pelikan seine Jungen durch das Blut seines eigenen Herzens wieder zum Leben erweckt.[250] Christlich-allegorisch wird das auf den Erlösungstod Christi gedeutet, dessen Blut die Menschheit zum ›neuen Leben‹ rettet. Bei Frauenlob ist diese Vorstellung schon kognitiv vorbereitet (vgl. *v.* 1 f.), so dass die Deutung leicht zu erzielen ist.

Im Verhältnis zur christlichen Auslegungstradition ist bei Frauenlob das Einzigartige, dass Maria in seinem Text mit dem Blut Christi identifiziert wird. Hier bewegt sich Frauenlob außerhalb der Grenzen der traditionellen Anwendung des Motivs, und der Wortlaut legt es nahe, eine ebenso unorthodoxe Identität Mariens mit Gott als konzeptuelle Grundlage der Anomalie anzunehmen.

Allein: Maria kann auch in einer weniger blasphemischen Weise Christi Blut sein,[251] nämlich weil ihre Teilhabe an der Inkarnation nicht zuletzt darin

---

[247] Die oft wiederholte Beobachtung, dass Maria als »Medium« (Schäfer 1971, S. 109), »the operative, life-giving element« (Newman 2006, S. 194) oder »Instrument« (Wachinger 2010, S. 845) des hier geschilderten Vorgangs dargestellt wird, äußerte schon Pfannmüller (*Pf.*, S. 27).

[248] Schmidtke 1968, S. 377–79.

[249] Siehe § 5.2.10.

[250] Schmidtke 1968, S. 367–69.

[251] Vgl. *GA*, II.11.5: *Er* [Gott] *lit nu in einer bernden meide bluote*. Die Lesart *bluote* in F (vgl. t *blůte*, W *plute*) wird von Ettmüller und von der Hagen vorgezogen (*GA* hat *blüte*), wohl

bestand, Christus fleischliche Gestalt zu geben. Deshalb kann sie an seinem Blut einen besonderen Anteil haben, und zwar wiederum als der irdische, fleischliche ›Ort‹ der Inkarnation.

Ein Vergleich mit einem ähnlichen Bild in Konrads *Goldener Schmiede* ist, wie immer, relevant. In *v.* 468–83 verwendet auch Konrad die Allegorie des Pelikans. Hier sind zuerst Maria und ihr Herz (*v.* 476) bzw. Leib (*v.* 479) das *himelnest* (*v.* 468), das Gott (der Pelikan) besucht; danach vergießt Gott das Blut seines Herzens für seine toten Kinder, die Menschen (*v.* 480–83). Die Pelikan-Allegorie wird also auf zwei zeitlich getrennte Szenen ausgelegt, in denen Maria lediglich der ›Ort‹ der Inkarnation ist, auch wenn sie als diese auch zur Voraussetzung der Kreuzigung und der Erlösung aller Menschen durch das Blut Christi wird. Unmittelbar darauf fügt Konrad allerdings hinzu (*v.* 484 f.): *von dir ist worden gotes wort | zu bluote und ze fleische*. Dass die Teilhabe Marias an der Inkarnation auch zum erlösenden Blut beiträgt, ist ein Gedanke, der hier in jedem Fall bereit liegt.

Die vornehmliche ›Leistung‹ von Frauenlobs Bildsprache ist in allen drei Miniallegorien, dass die Unumgänglichkeit Mariens als Glied und Instrument in der Heilsgeschichte betont wird. Eine Identität mit Gott wird der Jungfrau nur partiell durch Teilhabe an der Inkarnation und damit an der Fleischwerdung Christi zugesprochen.

■ *v.* 30–36

In den letzten der hier zu besprechenden *ich binz*-Anaphern (*v.* 30 f.) wird eine Identität Mariens mit Gott allerdings fast unabweisbar – wie Huber schreibt: »Sie [Maria] wirkt selbst mit an der Erlösung, der Passion und der Auferstehung (36: *ich leit, ich brach den tot*)«.[252] Zugespitzt und durch eine Ellipse konzentriert wird das in *v.* 33 ausgedrückt: *ich got, sie got, er got*. »Die mystische Vereinigung Gottes mit Maria ist hier«, schreibt auch Burghart Wachinger, »bis zur Identifizierung gesteigert.«[253]

Das Bild, das am Anfang dieser identifizierenden Aussagen steht, rückt aber die Differenz stärker in den Fokus (*v.* 30 f.):

30 *ich binz der tron dem nie entweich*
die gotheit, sit got in mich sleich.

---

nicht zuletzt wegen des Reims mit *guote* in *v.* 1. Vgl. auch Kiepe 1972, S. 23: »Jetzt liegt er im Blut einer schwangeren Jungfrau«.

[252] Huber 2002, S. 47.

[253] Wachinger 1992, S. 42.

Mit dem ›Thron‹ kann sehr wohl, wie Wachinger vorschlägt, der Stuhl Gottes in *Apoc.* 4.2 ff. gemeint sein;[254] Maria als der ›Stuhl‹ Gottes ist aber wiederum der ›Ort‹ der Inkarnation. Dies wird bestätigt durch die schon von Pfannmüller – mit Parallelen bei Meister Eckhart[255] – als wichtig erkannte Unterscheidung *got* : *gotheit* (*Deus* : *Deitas*), die wohl zwischen dem zeitweilig in Maria inkarnierten Sohn und der fortdauernden spirituellen Präsenz Gottes in ihr differenziert.[256]

Durch die Inkarnation, sagen die Verse folglich, wurde Maria geheiligt;[257] dadurch, dass Gott in ihr Fleisch annahm, partizipiert sie an die Trinität, ist sie ›göttlich‹. Es zeigt sich, dass die zugrundeliegende Relation nicht so sehr metaphorisch als vielmehr metonymisch ist: Maria gab Christus seine fleischliche Gestalt; daher kann Christus für sein Fleisch, sein Fleisch (Blut) für Maria stehen. *ich got* in *v.* 33 zielt wohl auf dieselbe metonymische Teilidentität. Mit dieser Deutung stimmt schließlich auch *v.* 36 (*ich leit* [...]) auffallend gut überein, denn nach einer theologischen Lehrmeinung war es nur das ›Fleisch‹, also der von Maria stammende Teil Christi, das in der Passion litt und starb.[258] Diese Vorstellung thematisiert Frauenlob wohl auch in *Marienleich* 16.5 f.: *er kint und ich muter.* | *er tet, ich leit.*[259]

■ Zusammenfassung

Blickt man zusammenfassend auf Versikel 12 zurück, so kann festgestellt werden, dass eine totale – und dann ebenso ›mystische‹ wie ketzerische – Aufhebung der Differenz zwischen Gott und Maria durch die Metaphorik nicht mit Sicherheit nachweisbar ist. Auf der Textoberfläche mag es so scheinen, als ob Maria als abstrakte schöpferische Kraft dargestellt und mit Gott selbst identifiziert wird. Eine nähere Analyse zeigt aber, dass die Bilder konzipiert sind, um Vorstellungen ganz innerhalb des Rahmens eines Differenzverhältnisses zwischen Gott und Maria zu evozieren. Nie verschwimmen Gott und Maria in ihrem Wesen, sondern umgekehrt ist es die grundlegende Stabilität der aufrechterhaltenen Differenz, die in den sprachlichen Formulierungen das Spiel mit derselben ermöglicht.

---

[254] Wachinger 2010, S. 847. Als Alternative kommt der Thron Salomos in Frage. Wenn *Apoc.* 4.2 ff. der gemeinte Prätext ist, kann *schar* in *v.* 32 sich auf die ›vierundzwanzig Alten‹, die in weißen Gewändern um diesen Stuhl Gottes sitzen, (eher als auf die Trinität) beziehen.

[255] *Pf.*, S. 23 f. und 101 f.

[256] Vgl. auch Wachinger 2010, S. 847.

[257] Vgl. *GA*, I.11.9: *des wart ich fruchtig, voller güte.*

[258] Wachinger (2010, S. 847 f.) identifiziert die Fragestellung in der *quaestiones*-Literatur.

[259] Vgl. auch 15.28 f.: *die süze miner sele nar* | *gebar den geist, ich menschen clar.*

Die Analyse lässt erkennen, dass der ganze Versikel sich im Grunde um dasselbe Thema dreht: die Inkarnation. Durch die Bildsprache wird dieses Thema jedoch so perspektiviert, dass die Bedeutung der Inkarnation ständig in Relation zur Erlösung der Menschheit durch Christus gesehen wird. Die Jungfrau Maria ihrerseits lassen die Bilder als ›Ort‹ der Inkarnation und damit als Voraussetzung der Erlösung erscheinen. Ihr Anteil an der Inkarnation bestimmt so ihre Rolle in der Heilsgeschichte. In einer letzten, auf das höchstmögliche Lob Mariens abzielenden Zuspitzung wird diese Tendenz dahin getrieben, dass Maria der Formulierung nach eine agentive Rolle in der Passion zugeschrieben wird (*ich leit*). Auch diese Rolle baut aber auf ein Differenzverhältnis: nicht darauf, dass Maria mit Gott und folglich mit Christus ›identisch‹ sei, sondern darauf, dass sie durch die Inkarnation an seiner physischen Gestalt teilhat.

5.2.9. *ich drasch, ich mul*: Bedeutungskonstruktion zwischen Profil und Konnotation (*GA*, I.12.25–29)

»Es gibt im Marienleich Fälle, in denen nur der gegenständliche Zusammenhang restlos sinnvoll ist« – so erläutert Karl Bertau die für den *Marienleich* angeblich charakteristische »Rätselspannung der Bildreden« und exemplifiziert das an Versikel 12.25–29:[260]

25 *ich binz ein acker, der den weize zitig brachte her,*
da mit man spiset sich in gotes tougen.
ich drasch, ich mul, ich buch linde und nicht harte,
wan ich mit olei ez bestreich;
des bleib sin biz so süzlich weich.

Die übertragene Bedeutung der Stelle sei nach Bertau nur in sehr großen Zügen klar: Die Verse beziehen sich auf Maria als Mutter Christi; dieser wird seinerseits ausdrücklich mit dem Brot des Abendmahlsmysteriums (*gotes tougen*, *v.* 26) verbunden.[261] »Aber was bedeutet »ich drasch, ich muol, ich buoch linde und nicht harte«? Dies bezieht sich nur innerhalb des Gegenständlichen auf das Bild von der Bereitung des Weizens zum Brot. Eine gleichmäßige Übertragung in das metaphorische Verständnis ist für die Einzelheit, etwa »dreschen«, nicht möglich.«[262]

Die Feststellung rührt an die für die Frauenlob-Forschung zentrale Frage: »Läßt sich Frauenlobs Begriffs- und Bildersprache wirklich als bloßes sich

[260] Bertau 1954, S. 64 f.
[261] So schon Pfannmüller (*Pf.*, S. 101).
[262] Bertau 1954, S. 65.

selbst bedeutendes Klanggebilde begreifen?«.[263] Bertau lässt die Frage bei der Feststellung der »Rätselspannung« liegen. Um das Problem weiterzubringen, muss man sich aber m. E. von der substitutionstheoretischen Vorstellung von Bedeutungskonstruktion als lediglich einer Beziehung zwischen *signans* und *signatum* frei machen; erst diese erweiterte Sicht macht den Blick frei für die weiteren Funktionen der Bildsprache. Im Folgenden werde ich darlegen, wie das beschrieben werden kann.

Der unmittelbare Prätext von *v.* 25 ist *Cant.* 7.2: *Venter tuus sicut acervus tritici, vallatus liliis.*[264] Das Prätextzitat ruft die Inkarnation und Maria als Mutter Christi als naheliegende Themen hervor. In *v.* 25 wird mittels der ›agrarischen‹ Bilder des ›Ackers‹ und des ›Weizens‹ an dem letzteren Motiv festgehalten. Diese Bilder benutzen eine theologisch eingebürgerte Frame-Struktur, die ich schon für *Marienleich* 3.a darlegte (Tabelle 5.4–Tabelle 5.6). Maria erscheint hier als die von Gott befruchtete ›Erde‹, die Christus als ›Frucht‹ hervorbringt.

Die Besetzung der Partizipantenrolle [FRUCHT] in diesem Frame mit *weize* (*triticum*) führt jedoch in eine andere Richtung als die Naturbilder in *Marienleich* 3.a.[265]

Linguistische Voraussetzung für die metaphorische Profilierung von Christus mit *weize* ist eine Metonymie, derer sich Frauenlob übrigens auch in *Marienleich* 12 bedient: Weil aus dem Weizen das Mehl, aus dem Mehl das Brot hergestellt wird, steht *Weizen* metonymisch für ›Brot‹.[266] Im eucharistischen Mysterium des Neuen Testamentes bedeutet das an die Apostel und beim Abendmahl an die Versammlung ausgeteilte Brot seinerseits den für die Menschheit geopferten Körper Christi (*panis vitae*).[267] Es ist also der als Abendmahlbrot perspektivierte Christus, der als Weizen erscheint, der von Maria als ›Erde‹ wachsen kann.

Die Installierung des Weizen-Bildes in der obigen Frame-Struktur kann noch durch die typologische Identifizierung von Christus mit dem *panis de coelo* bzw. *angelicus*, also mit dem als Regen oder Tau (*ros*) vom Himmel fallenden *manna* im Alten Testament,[268] verstärkt werden, denn diese Typologie

---

[263] Huber 1977, S. 182.

[264] ›Dein Bauch ist wie ein Weizenhaufen, von Lilien umlagert‹; *tr.* Allioli. Dieses Kapitel des *Hohelieds* wird in Frauenlobs *Marienleich* abermals verwendet, vgl. mit dem Apparat in *Pf.*

[265] Vgl. zu diesem Bild in der patristischen Literatur Salzer 1893 [1967], S. 113, A. 2.

[266] Dieses Kausalverhältnis kommt bekanntlich schon im Wort *Weizen* zum Ausdruck: »das gemeingermanische wort steht im ablautverhältnis zu *weisz*, adj., das getreide wurde benannt nach dem weiszen mehl, das es liefert« (*DWB*, *s. v. weizen*).

[267] I. *Cor.* 11.24: *hoc est corpus meum pro vobis*; vgl. *Mt.* 26.17–29, *Luc.* 22.14–20 und *Marc.* 14.12–26. Vgl. *Io.* 6.48.

[268] *Ex.* 16 und *Ps.* 77.23–25.

hat wiederum dieselbe Frame-Struktur (Standardwerte: [HIMMEL], [ERDE], [ERNTE] und befruchtender [REGEN]) als Grundlage. Der Tau präfiguriert hier den Heiligen Geist, das Himmelsbrot den *panis vivus, qui de coelo descendi*, Christus.[269] Vor diesem Hintergrund kann folglich die mystische Verwandlung des Taues in Brot als Typus der Wesenseinheit des Heiligen Geistes und des inkarnierten Sohnes verstanden und als kraftvolles Bild der Inkarnation eingesetzt werden.

Die bisher nur konnotierte Gleichsetzung Christi mit dem Abendmahlbrot wird nun in *v.* 26 von Frauenlob explizit gemacht: *da mit*, mit dem Weizen (*v.* 25), heißt metonymisch ›mit Brot‹; in der Domäne von *gotes tougen* heißt das die Hostie.

Frauenlob versetzt hier die Szene auf der Literalebene von der *Hohelied*-Geschichte zur Geschichte der Eucharistie. Eine ›Exegese‹ im strikten Sinne ist das nicht, denn das *signatum* in *v.* 25 (Christus) wird in *v.* 26 noch nicht benannt, sondern nur durch ein neues Bild als das ›eigentlich Gemeinte‹ verdeutlicht. In diesem neuen Bild wird das in *v.* 25 lediglich *figuraliter* gebrauchte Wort *weize* freilich auch *literaliter* gemeint: Der ›Weizen‹, den Maria (als ›Acker‹) hervorbrachte – d. h. Christus – (*v.* 25), wird im Abendmahl wirklich als Weizen (Brot) verspeist. Das ›eigentlich Gemeinte‹ bleibt aber – zugleich – Christus. Dieses ›Zugleich‹ gewährleistet letztlich nicht ›die Metapher‹: Das Spiel des Textes mit den Bedeutungsebenen und Geschichten führt zu Paradoxien, die am Ende nur durch die im Abendmahlsmysterium realisierte Transsubstantiationslehre gelöst werden können.

In *v.* 27 verwandelt sich die Szenerie noch einmal. Die implizit unterstellte metonymische Verbindung zwischen dem Weizen (*v.* 25) und dem – von Frauenlob ebenfalls nicht explizit genannten – Brot (*v.* 26) wird nun als Bild des Brotbackens expliziert. Auf der Literalebene bleibt der Rezipient im Bilde (›Ernte‹, ›Brot‹, ›Brotbacken‹), auf der Figuralebene werden aber neue Transfigurationen evoziert.

Die konzeptuelle Grundlage des Verses bleibt noch das Bild von Christus als *panis vivus* oder *vitae*. Als mögliche Prätexte schlug Ludwig Pfannmüller *Ruth* 2.17 (*excutiens*, für das Bild des Dreschens)[270] und *Gen.* 18.6[271] vor. Die letztere Stelle wurde im Mittelalter häufig auf die Inkarnation ausgelegt; die

---

[269] *Io.* 6.30–35 und 6.51 (*Ego sum panis vivus qui de coelo descendi*).

[270] *Collegit ergo in agro usque ad vesperam, et quae collegerat virga caedens et excutiens, invenit hordei quasi oephi mensuram, id est tres modios* ›Also las sie auf dem Felde bis zum Abend, und da sie mit dem Stabe schlug und ausklopfte, was sie gelesen, fand sie beiläufig das Maß eines Ephi Gerste, das ist drei Modius‹; *tr.* Allioli.

[271] *Festinavit Abraham in tabernaculum ad Saram, dixitque ei: Accelera, tria sata similae commisce, et fac subscinericios panes* ›Da eilte Abraham in das Zelt zu Sara, und sprach zu ihr: Eile, und knete drei Maß Weißmehl, und backe Aschkuchen‹; *tr.* Allioli.

›drei Maß feinsten Weizenmehls‹ (*tria sata similae*) wurden nämlich als die in Christus vereinigten Substanzen Gott, Geist und Fleisch, das *tabernaculum* als der Mutterleib Mariens, in dem sie Christus ›backte‹, gedeutet.[272]

Festzuhalten ist v. a. die in diesen exegetischen Auslegungen evozierte Konzeption von Maria als Backofen – ein Bild, das sich in eine Reihe von ähnlichen, auf die Inkarnation bezogenen Bildern von Christus als ›Weizen‹ oder ›Brot‹ einordnen lässt. So wurde Maria als ›Scheune, Speicher‹ (*Maria horreum*) bezeichnet, die den ›Weizen‹ Christus lagerte, als ›Mühle‹ (*Maria pistrinum*), in der das Getreide zum ›Brot des Lebens‹ gemahlen wurde (*ibi pistus fuit panis vitae*), und schließlich als ›Backofen‹ (*Maria furnus et clibanus*).[273]

Zu beachten ist, dass bei allen diesen Bildern von einem christlichen Ausleger immer zugleich die auch in *Marienleich* 12 thematisierte Hostie der Eucharistie mitgedacht wurde. So konnten die Analogien auch in die Messe eingearbeitet, das ganze ICM in der Symbolik des Abendmahls vergegenwärtigt werden. Das Aufbewahren der konsekrierten Hostien im Tabernakel aktualisiert z. B. das auf den Mutterleib Mariens gedeutete *tabernaculum* in *Gen.* 18.6.[274] Und da die Hostie ein ›Opfer‹ (lat. *hostia*) – nämlich der geopferte Körper Christi – ist, konnten auch die Bestimmungen für das Speisopfer im Alten Testament in den Vorstellungskreis mit einbezogen werden. Dementsprechend bemerkt Richardus a St. Laurentino: *Unde super illud Levitici, II.4:* Cum obtuleris sacrificium coctum in clibano, *dicit Glossa: »Uterus beate Virginis clibanus«*.[275] Die von Richardus angeführte Stelle lautet in seiner Ganzheit (*Lv.* 2.4): *Cum autem obtuleris sacrificium coctum in clibano de simila, panes scilicet absque fermento conspersos oleo et lagana azyma oleo lita*.[276] ›Ungesäuert‹ waren auch die Hostien in der Westkirche etwa seit dem 9./11. Jahrhundert. Das Speisopfer wurde so zum Typus des Abendmahls und gleichzeitig zur Präfiguration der Inkarnation.

Es ist nicht notwendig, an bestimmte Prätexte zu denken, um den Vers Frauenlobs (12.27) mit einer zusätzlichen Klangtiefe zu füllen, sondern es ist ausreichend, auf die allgemeinen Bilder von Maria als Mühle, Ofen usw. hin-

---

[272] So Richardus a St. Laurentino, *Laudes Mariae* I.4.8 (S. 34[b]).

[273] Richardus a St. Laurentino, *Laudes Mariae* X.22–24, mit Hinweis u. a. auf *Gen.* 18.6. Vgl. auch David von Augsburg, *ed.* Pfeiffer, S. 376.28–40: *dû* [Christus] *himeliches brôt,* [...] *dû dâ gebacken wurde in der aller reinisten muter lîbe,* [...] *ze samene gemischet wart zuo dem melwe menslîcher natûre*, usw.

[274] Siehe oben. Maria als *Christi tabernaculum*: Salzer 1893 [1967], S. 19 und 116, A. 2.

[275] Richardus a St. Laurentino, *Laudes Mariae* X.24 (S. 500[b]).

[276] ›Willst du aber ein Speisopfer bringen vom Gebackenen im Ofen, so soll es von Weißmehl sein, nämlich ungesäuerte Kuchen mit Öl besprengt, und ungesäuerte Fladen, mit Öl bestrichen‹; *tr.* Allioli.

zuweisen. Die Bestimmungen *Ich drasch*, *ich mul*, *ich buch* finden alle ihre Ebenbilder in den Vorstellungen von Maria als dem ›Ort‹, wo der *panis vitae* menschliche Gestalt annahm, und gewinnen aus der in der *Marienleich*-Passage etablierten Thematik (*v.* 25: Saaten, *v.* 26: Brot) unmittelbare Relevanz, nicht als chronologische ›Stationen‹ dieses Prozesses, sondern eben als Anspielungen, als komprimierte Zitate der verschiedenen kognitiv abgerufenen Motive.

Bertaus Frage, was etwa *dreschen* in der Inkarnation ›bedeute‹ (d. h. wie die ›Substitution‹, die richtige ›Paraphrase‹ laute), ist deshalb schief gestellt. Richtig ist seine (freilich beschränkt informative)[277] Beobachtung, dass die Literalebene sich zu einem kohärenten Bild ausbreitet. Dieses Bild ist jedoch kein »bloßes sich selbst bedeutendes Klanggebilde«, sondern erfüllt für die Bedeutungskonstruktion belangvolle Funktionen.

Diese Funktionen bestehen v. a. in der Aktivierung von Prätexten, Frames und Motiven, die bei der Rezeption des Textes mitgedacht werden sollen.

Diese Wissenselemente sind nicht die ›Schlüssel‹ zur ›Bedeutung‹, denn was denotativ ›bedeutet‹ bzw. profiliert wird, ist in großen Zügen schon von Anfang an klar. Sie sind aber trotzdem unumgängliche Elemente der Bedeutungskonstruktion – vorausgesetzt, dass zu dieser auch das kognitiv Konnotierte gezählt wird.

- Denotativ ›bedeuten‹ *drasch*, *mul* und *buch* jeweils nur dasselbe (a, b, $c = x$): das abstrakte, schwer begreifbare Ereignis, dass Gott im Leib Mariens fleischliche Gestalt annahm.
- Konnotativ ›bedeuten‹ die Bilder aber die Pluralität von spezifischen Geschichten (hier: Präfigurationen), in denen dasselbe Thema verschiedenartig perspektiviert wird (a, b, $c = x$, y, z).

›Konnotiert‹ wird folglich in diesem Zusammenhang konkret die Inkarnation als Erfüllung einer uralten Verheißung, Maria als Voraussetzung der Hostie und Christus als ›Speisopfer‹. Durch die sprachlichen Formulierungen auf der Literalebene wird die alttestamentliche Tradition im Frauenlob-Text lebendig, das vorausgesetzte enzyklopädische Wissen der Rezipienten aktiviert.

In diesem Zusammenhang ist auch das Agens, das Maria v. a. durch die drei Verben *drasch*, *mul* und *buch* zugeschrieben wird, interessant. Kognitionsgrammatisch kann dieses Agens dadurch erklärt werden, dass Maria hier eine e-Stelle von Verben elaboriert, deren Substruktur ein aktives Subjekt voraussetzt, das ein Objekt (heftig) bearbeitet. Durch diese sprachlichen Operationen wird die Schwangerschaft auf eine Weise (mit Aristoteles) ›vor Augen geführt‹, die mit ›normaler‹ Sprache schwer auszudrücken wäre. –

[277] Schon Kretschmann verbuchte *v.* 25–29 als »Kurzgeschichte«.

Die letzten Verse der ›Kurzgeschichte‹ (*v.* 28 f.) wiederholen das in *v.* 26 eingeführte Spiel mit Bedeutungsebenen und Geschichten, verstärken den agentiven Anteil Mariens an der Inkarnation und führen gleichzeitig das *panis vitae*-Motiv zu seiner letzten heilsgeschichtlichen Konsequenz.

Wahrscheinlich soll *v.* 28 noch ein Bedeutungselement auf der Figuralebene profilieren. Öl als ein zum Weizen hinzukommender Bestandteil des Brotes erinnert nämlich an die auch im Motiv von *Maria furnus et clibanus* thematisierte Vorstellung von den in Maria sich mischenden Substanzen; im Licht der Salienz dieser Vorstellung für die Inkarnation will Frauenlob mit *olei* möglicherweise den Anteil Mariens an der Inkarnation andeuten: die fleischliche Gestalt, mit der sie Christus ›überstreich‹.[278]

Auf der Literalebene wird diese Handlung ursächlich (*v.* 28, *wan*) mit den Qualitäten *linde* und *nicht harte* (*v.* 27) in Beziehung gesetzt, die adverbiell vom Brotbacken verwendet werden, die wohl aber resultativ auf das Brot übertragen werden dürfen.[279] Wenn diese Qualitäten auch *figuraliter* dem ›Brot‹, Christus, zukommen, dürften sie zunächst in einer der Bedeutungen verstanden werden, die sie auch normalerweise haben, wenn sie auf Menschen bezogen sind; *linde* heißt dann etwa ›weich, sanft, zart, milde‹,[280] in Bezug auf Christus in seinem Verhältnis zu den Menschen aber vielleicht eher ›gnädig‹. Das mit *wan* ausgedrückte Ursachenverhältnis kann dann auch auf die Figuralebene sinnvoll übertragen werden; der Sinn wäre etwa: ›Ich habe Christus als ein mildes, gnädiges Wesen hervorgebracht, denn ich gab ihm fleischliche Gestalt‹, d. h.: Maria ermöglichte es Gott, sich zu ›erniedrigen‹, den Menschen gleich zu werden.

Konnotativ erfüllt der Vers die Funktion, durch wörtliche Anklänge (das Brot mit Öl bestreichen) den Zusammenhang mit dem schon erwähnten Prätext *Lv.* 2.4 weiter zu verstärken. Dadurch wird Christus als Speisopfer stärker konnotiert. Gleichzeitig werden sowohl Maria, da sie bei Frauenlob selbst die präfigurativ vorgeschriebene Handlung des Bestreichens ausführt, als auch die

---

[278] Pfannmüller (*Pf.*, 101) und Wachinger (2010, S. 846 f.) greifen die Stelle auf, verzichten aber auf die Identifizierung des *signans* mit einem bestimmten *signatum*. Bertau, der in *Sangverslyrik* (1964, S. 197) auf die Stelle zurückkommt, vergleicht mit *GA*, II.18.1: *Got sin öl und sinem cresem*, wo *öl* die menschliche Natur Christi im aus Öl und Balsam (der göttlichen Natur Christi) bestehenden Chrisam bedeute (vgl. Bertau 1954, S. 150 und Menzel 1856 II, S. 167 f.). In *GA*, I.12.28 würde dann *mit olei ez bestreich* heißen, dass Maria Christus »die Menschengestalt überstreifte«. Gegen diese Deutung kann eingewendet werden, dass der Chrisam, auf den sich diese zweigeteilte Natur der Inhalte bezieht, in *GA*, II.18 als Thema ausgeschlossen ist, da hier nur das Öl verwendet wird. Der Hinweis auf den Chrisam ist m. E. nicht notwendig, um das Bild verständlich zu machen.

[279] Die Verbindung der Sätze ›ich backte weich und nicht hart, denn ich bestrich das Brot mit Öl‹ wird nur sinnvoll, wenn die erstere Handlung metonymisch für das Resultat steht.

[280] *BMZ*, *Lexer* und vgl. *GAWb*, *s. v. linde*.

Inkarnation als solche als Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung dargestellt.

Der nächste Vers (*v.* 29) führt einen neuen Kausalzusammenhang ein: Weil Maria das ›Brot‹ einmal ›weich backte‹ (27) und ›mit Öl bestrich‹ (28), d. h.: weil das ›Brot des Lebens‹ in ihr inkarniert wurde, *des bleib sin biz* [es zu beißen] *so süzlich weich* (29). Dem ersten Augenschein nach bleiben die Bedeutungszuschreibungen in *v.* 29 genau derselben Art und Natur wie in *v.* 28: *literaliter* ist dort das Brot weich, *figuraliter* Christus. Doch was heiße *figuraliter* ›sein Biss‹? Der Vers scheint semantisch so nicht zu funktionieren.

Der Widerspruch scheint nur dadurch vermieden werden zu können, dass der ganze Vers eben nicht bildlich, sondern buchstäblich verstanden wird: Es sei wirklich das Brot im wörtlichen Sinne, das zum Kauen *süzlich weich* bleibe. Dann aber zerbricht der Kausalzusammenhang auf der Figuralebene, denn in *v.* 28 war ›eigentlich‹ Christus gemeint.

Allein: im Zusammenhang ist das buchstäblich verstandene Brot, in Übereinstimmung mit *v.* 26, die Hostie. Von dieser Sachlage aus ist es nun relevanztheoretisch leicht zu begründen, dass das Attribut *süzlich weich* nicht auf die Speisequalität, sondern vielmehr metonymisch auf die Wirkung der Hostie bezogen sein soll. In dieser Weise bleibt *süzlich weich* auch *literaliter* sinnvoll, gleichzeitig wie die Einbeziehung des Mysteriums des Abendmahls den Kausalzusammenhang zwischen Christus auf der Figural- und dem Brot auf der Literalebene bewahrt.

Denn die Hostie ist zugleich der Körper Christi. Weil also Gott in Maria Fleisch wurde, kann uns ›deshalb‹ (*des*) das Abendmahlsbrot Erlösung bringen (bleibt es *süzlich weich* zum Kauen).[281]

Diese die ›Kurzgeschichte‹ abschließende Rückbindung der Thematik in die lebenswirkliche Realität der Eucharistie hat nicht zuletzt den Effekt, dass sie die unmittelbare Nähe des Inkarnationswunders und dessen gnadenspendende Wirkung auf den einzelnen Rezipienten unterstreicht. Die Brotmetaphorik erreicht hier ihre letzte heilsgeschichtliche Konsequenz.

In diesem letzten Vers der ›Kurzgeschichte‹ wird auch der agentive Anteil Mariens an der Inkarnation auf die Spitze getrieben. In den vorangehenden Versen wurde das Agens Mariens durch Verben in der 1. Person Singular profiliert: Maria *drasch*, *mul*, *buch*, *bestreich* das ›Brot‹ *mit olei*. Im letzteren Bild

[281] Die Qualitäten *linde und nicht harte* in *v.* 27 und *süzlich weich* in *v.* 29 entsprechen einander semantisch. Sie sind aber auch ontologisch identisch. Auch wenn sie sich im ersteren Fall auf Christus (etwa ›gnädig‹), im letzteren auf die Wirkung des Abendmahls beziehen, können sie auf die durch die Inkarnation gezeigte Gnade Gottes zurückgeführt werden. In der sprachlichen Formulierung kommt das dadurch zum Ausdruck, dass sie allesamt auf das ›Brot‹ bezogen werden.

hat die Betonung des Agens orthodox noch einen gewissen Sinn, insofern es nämlich berechtigt ist, im Bestreichen mit Öl die von Maria stammende fleischliche Gestalt Christi zu sehen. In *v.* 29 stößt aber der durch das Adverb *des* hervorgerufene Kausalzusammenhang, durch den Maria als Voraussetzung der Eucharistie und deren Wirkung konzipiert wird, gewiss an die Grenzen der Orthodoxie.

■ Zusammenfassung

In den behandelten Versen wird *figuraliter* profiliert, dass Christus in Maria inkarniert wurde. ›Nur‹ konnotiert wird die Inkarnation als Erfüllung alttestamentlicher Verheißung und die agentive Bedeutung Mariens für die Inkarnation und die Eucharistie. Durch ein Spiel mit Bedeutungsebenen und Geschichten wird darüber hinaus die Transsubstantiationslehre kognitiv aktiviert und zur Entschlüsselung der Verse abgerufen. Das komplexe Funktionieren der Bildsprache in diesen Versen lässt sich daher durch die Substitution und Restitution von *signantia* und *signata* nicht vollständig beschreiben. Auch wenn diese Operationen für das Verstehen des Textes grundlegend sind, kommen andere Aspekte zur Bedeutungskonstruktion hinzu; jedes Bild ›bedeutet‹ immer mehr als bloß sein *signatum*.

5.2.10. *Er blume von mir blume*: ›Vexierbilder‹ als Ambivalenz oder Hierarchie? (*GA*, I.19.b und 1)

Susanne Köbele hat den reizvollen Begriff »vexierbildliche Erscheinungen« in die Frauenlob-Forschung eingeführt.[282] Der Begriff wird von Köbele nicht näher definiert, sondern benennt gewisse, anhand des Halbversikels *Marienleich* 19.b exemplifizierte »Umschlagphänomene«, »zwischen den Polen umspringende Prozesse, die zur Simultanerfassung auffordern«.[283] Zentral für das

[282] Köbele 2000, bes. S. 218 f. und 2003, S. 84–89 (das Zitat S. 86). Auch Marion Oswald hat – in unmittelbarer Abhängigkeit von Köbele – den Begriff ›Vexierbild‹ bzw. ›Kippfigur‹ für die Frauenlob-Forschung nutzbar zu machen versucht (Oswald 2007). Ein ›vexierbildliches Phänomen‹ sieht Oswald im scharfen Wechsel bzw. in scharfer Mischung der auf der Textebene herbeizitierten Prätexte in *Marienleich* 3 und 10. Dort werde Maria zuerst als die schwangere Frau der *Offenbarung* geschildert, dann aber »kippt der Entwurf – einem Vexierbild ähnlich – in die Bildwelt des *Hohenliedes* um« (S. 136); Maria sei also beides, *sponsa* und schwangere Frau. Allein, das ist kein Kippbild. Denn Oswald definiert selber, S. 139, A. 47: »Es handelt sich hierbei um Gestaltphänomene, die sich auf wenigstens zwei unterschiedliche Weisen sehen lassen.« Im angeführten Beispiel lässt Frauenlob aber nicht Maria (a) simultan in zwei Weisen (b, c) sichtbar werden, sondern mithilfe von Bildern aus verschiedenen Prätexten werden zwei Aspekte (b, c) nacheinander demselben Referenten (a) zugeschrieben.

[283] Köbele 2003, S. 19. Vgl. Köbele 2000, S. 215, wo (gemäß dem Thema des den Beitrag enthaltenden Bandes) bes. die »Opposition ›geistlich‹–›weltlich‹« fokussiert wird.

Funktionieren des Phänomens stellt Köbele den »Widerspruch einer Differenz- und Identitätsbeziehung«, der teils durch syntaktische, teils durch semantische Prozeduren textuell zur Geltung kommen kann.[284] In unserem Zusammenhang interessieren v. a. die durch die Bildsprache erzeugten, semantischen Prozeduren.

Der Halbversikel ist ein Musterbeispiel für die in der ›geblümten Rede‹ beliebte Verwendung des Polyptotons des Wortes *bluome*. Allein in den siebzehn Versen dieses Halbversikels kommt *blume* in verschiedenen Flexionsformen und als Verb (*v.* 23) elfmal vor, die Artnamen *liljen* und *rosen* (*v.* 19) nicht einberechnet. Diese häufige Verwendung des Wortes *blume* im *Marienleich* diente Stackmann als Beispiel des von ihm identifizierten »Prinzips« bei den ›Blümern‹, Bildwörter der gleichen Bildsphäre in ihrer potenziellen Bedeutungsvielfalt zu aktualisieren.[285] Allein in den ersten Versen von *Marienleich* 19.b (*v.* 18–23) steht nämlich das *signans blume* für so verschiedenartige Bedeutungen wie Christus (*v.* 20, 22 und 23),[286] Maria (*v.* 20 und 22) und die Stadt Nazareth (*v.* 22) und konnotiert darüber hinaus den Frühling als Zeit der Freude (*v.* 21 und 22). Die Verse lauten:

Nu streuwet mir die blumen in min klosen,
bestecket mich mit liljen und mit rosen!
20 *er blume von mir blume wolde entspriezen,*
und daz was in der zit, daz sich die blumen schouwen liezen.
die stat hiez Blume, da der blume uz mir blume warf sich in der blumen zit,
und mit dem blumen han ich mich geblümet wit.

Die Untersuchung Köbeles hat eigentlich die Lieder Frauenlobs zum Gegenstand; in *Marienleich* 19.b findet Köbele allerdings dasselbe »oszillierende Spiel von Konnotation und Denotation« verdeutlicht, das auch Lied 3 kennzeichne; »Maria in eine erotische Frühlingsnatur versetzend, spielt auch dieser Text mit der hohen Ambiguität konnotativer Elemente«.[287] Mit ›konnotativen Elementen‹ sind wohl einfach die Bilder gemeint, die, aus dem *Hohelied* geholt und *spiritualiter* auf die Inkarnation bezogen, gleichzeitig an den Natureingang des Minnesangs erinnern. Die diskursive Anschließbarkeit dieser von Köbele mit dem Stichwort ›weltlich‹ überschriebenen Bilder[288] an den Minnesang ist für Köbele wichtig:

[284] Köbele 2003, S. 86; das Zitat in Köbele 2000, S. 218.
[285] Stackmann 1972, S. 452.
[286] An einigen dieser Stellen kann auch, wie häufig, Gott mitgemeint sein.
[287] Köbele 2003, S. 84.
[288] Köbele 2003, S. 84: »Die Naturbilder rufen in beiden Gattungskontexten jeweils beide Referenzsysteme auf. Beide Pole (geistlich, weltlich) bleiben wirksam [...]«.

> [E]s ist gerade der enge Kontakt mit weltlicher Liebesdichtung, der ein Bilddenken freisetzt, das dem geistlichen Thema eine neue Spannung abgewinnt. Herkunfts- und Zielbereich der metaphorischen Aussage lassen sich dabei nicht trennscharf abgrenzen, die Bereichsdifferenz verwischt sich [...].[289]

Als ›Herkunfts-‹ und ›Zielbereich‹ werden mit der Terminologie moderner Metaphorntheorien die Literal- und Figuralebene der metaphorischen Aussage bezeichnet. In der ›Verwischung‹ dieser Ebenen verortet Köbele die »vexierbildlichen Erscheinungen«, hier die mit dem Wort *blume* konstruierten Bilder, in denen Maria ›simultan‹ als Mutter Christi und als eins mit Gott erscheine:

> Die rekurrenten *blume*-Metaphern fordern eine Simultanwahrnehmung, für die Differenz (als Herkunftsbeziehung: *der blume uz mir blume*) und zugleich für die Aufhebung der Differenz (ich *blume*, er *blume*). Auf diese Weise holen im ›Marienleich‹ immer wieder minnesangdurchlässige Naturmetaphern Maria aus der Mittlerposition in eine gottunmittelbare Position [in der »Umdeutung des Inkarnationsmysteriums zur Liebes-Einheit«, ebd.]. Über ein ›absolutes Minnekonzept‹[290] verwischt sich die Bereichsdifferenz (Herkunfts- und Zielbereich der Metapher) [...].[291]

Köbele scheint also – wenn ich ihre Darlegungen richtig verstehe – der Meinung zu sein, dass die Bilder auf der Figuralebene die Inkarnation (›Differenz‹: Maria → Christus) ›denotieren‹ und auf der Literalebene eine im ›weltlichen‹ Minnesang beheimatete Liebesvereinigung (›Identität‹: Maria = Christus) ›konnotieren‹. In der Verarbeitung der sprachlichen Formulierung *der blume uz mir blume* seien diese Ebenen aber kaum auseinanderzuhalten; *blume* fungiere hier als ein ›Vexierbild‹, das neben der Denotation in einem »oszillierende[n] Spiel« auch die Konnotation zur Geltung bringe.

Diese Interpretation, die das ›Gleichzeitige‹, ›Ambivalente‹, ›Mehrdeutige‹ akzentuiert, hebt Köbele gegen die Deutung Hübners ab, der statt ›Verwischung der Bereichsdifferenz‹ »stärker die Differenz (von »Bibelmotivik« und »Minnesangtopik«)« betone: »Die Sprachartistik« – so Hübner in einem Zitat bei Köbele – »betrifft die höfische Einfärbung des Geschehens, rührt indes

---

[289] Köbele 2000, S. 219; vgl. 2003, S. 85.

[290] In Köbele 2000, S. 219, A. 11 folgt auf die »universale[] Liebeskonzeption« im entsprechenden Zusammenhang noch ein Hinweis auf Steinmetz 1994. Im letzteren Artikel wird dies auf S. 232 in folgender Weise näher expliziert: »Bei Frauenlob bewirkt das (von Ralf-Henning Steinmetz historisch erläuterte) ›universale Prinzip‹ Minne eine Durchlässigkeit der Zeichenfelder (Natur, Minne, Maria) [...].« Nach diesem Prinzip sei Minne in ihren Differenzierungen (z. B. weltlich–geistlich) jeweils dasselbe; eine scharfe Trennung verbiete sich daher (ebd. und vgl. S. 231 und 234).

[291] Köbele 2003, S. 85 und vgl. 2000, S. 219.

nicht an die Substanz«.[292] In diesen Äußerungen erkennt man wieder den Streit zwischen den substitutions- und den interaktionstheoretisch orientierten Richtungen der Metapherninterpretation, unter denen Hübner zunächst die ›hierarchisierende‹ Orientierung vertritt. Köbele will ganz im Gegenteil gerade die ›Verwischung der Bereichsdifferenz‹ als etwas für Frauenlob Spezifisches kennzeichnen und grenzt den Dichter im Hinblick auf diese Qualität nicht nur gegen gattungsnahe Kollegen wie Heinrich von Mügeln, sondern auch gegen eine mystische Dichterin wie Mechthild von Magdeburg ab. Denn freilich seien auch bei diesen rekurrente *bluome*-Bilder vorzufinden, diese denotierten aber allegorisch Christus und Maria, setzten sie nicht gleich.[293]

In der Marienexegetik – die Köbele nicht berührt – war das Spiel mit der Polyvalenz der Blumenmetaphorik zur Zeit Frauenlobs allerdings schon eingebürgert. So belegt Pfannmüller in *Legenda aurea* die Etymologie: *Nasareth interpretatur flos. Unde dicit Bernardus, quod flos nasci voluit de flore, in flore et floris tempore*.[294] Die Stelle geht wohl auf das Traktat *Vitis mystica* zurück, das fälschlich Bernhard von Clairvaux zugeschrieben wurde. Hier werden Maria die Worte in den Mund gelegt: *voluit concipi flos in flore intra florem, id est, intra Nazareth, quod interpretatur Flos, ut fieret ipse flos florens, hoc est Nazarenus*.[295] Diese Passage wurde u. a. auch beim Zeitgenossen Frauenlobs Ulrich von Etzenbach rezipiert. Der zentrale Teil der Passage bei Ulrich, die einen ausdrücklichen Hinweis auf *sant Bernhart* enthält (*v.* 3083), lautet:

> *in der bluomen wolde ein bluome*
> *werden uns ze heil geborn*
> *von einer blüenden rôse ân dorn*.[296]

---

[292] Köbele 2003, S. 85, A. 213, mit dem Zitat von Hübner 2000, S. 192. Hübner diskutiert an der zitierten Stelle zwar nicht *Marienleich* 9, sondern 2 und 5, das Problem (Bibelmotivik–Minnesangtopik) ist aber dasselbe.

[293] Köbele 2003, S. 86 f. zu Mügeln (vgl. auch S. 88 f.) und Konrad, die weder eine derartige »*blume*-Vervielfältigung« noch eine »Neu- und Umdefinition einzelner Bilder und Begriffe«, wie sie bei Frauenlob vorkommen, kennen würden. Zu Mechthild ebd., S. 87 f. Zu den Sangsprüchen in Tönen Frauenlobs S. 88, in denen die Rekurrenz der *bluome*-Bilder auf der Textebene, die ontologische Identität auf der Sinnebene fehle und der erotische Kontext »sorgfältig ferngehalten« werde. In Köbele 2000, S. 219, A. 9 führt Köbele die naturallegorischen geistlichen Lieder Muskatbluts, in denen »jedes Bild im analogischen Bezug» aufgehe, als einen »maximale[n] Kontrast« zum Versikel Frauenlobs an, in dem »›weltlich‹ und ›geistlich‹ sich scheiden und überschneiden« in »metaphorische[n] Gleichungen (*blume*)«.

[294] *Pf.*, S. 124. Auf andere Parallelen, v. a. aus dem Umfeld des Albertus Magnus († um 1280), weist Oswald 2007, S. 135, A. 29 hin.

[295] Pseudo-Bernhard, *Vitis mystica*, *c.* XVII (*PL* 184, Sp. 669.D).

[296] 3086 *bluomen*] Nâzarêt, *v.* 3081. Ulrich von Etzenbach, *Wilhelm von Wenden*, *v.* 3086–88. Der Hinweis auf Ulrich stammt von Wachinger 2010, S. 865, zu *Marienleich* 18–23.

Bemerkenswert ist nun, dass die *aequivocatio* der sprachlichen Formulierung, die Köbele bei Frauenlob als Bürge einer ›ontologischen Identität‹ deutet, schon in diesen wenigen, mit der *Marienleich*-Passage motivgeschichtlich eng verwandten Beispielen (vgl. *flos de flore*, *flos in flore*) belegbar ist. Diese stehen aber nicht in einem ›erotisierenden‹ Kontext, und so soll in diesen Belegen – folgt man der Argumentation Köbeles – auch die Vorstellung einer »Liebes-Einheit« fehlen. Die Annahme liegt deshalb nahe, dass diese Vorstellung auch bei Frauenlobs Verwendung derselben Bilder in Wirklichkeit gar nicht beabsichtigt wird. Denn für sich allein reicht der Gleichklang zweier Wörter als Beweis einer ontologischen Identität der *signata* nicht aus. Ein solcher Gleichklang kann freilich eine Beziehung konnotieren; ob – und welche[297] –, bliebe jedoch zu untersuchen.

In den besprochenen Versen des *Marienleichs* wird freilich eine Liebesvereinigung konnotiert, nämlich durch die Anklänge an den gattungstypischen Natureingang des Minnesangs.[298] Diese Anklänge verstärken den erotischen Charakter, der dem primären Prätext des Halbversikels – dem *Hohelied* – schon eigen ist. Auf der Figuralebene profilieren diese Bilder die Inkarnation. Die Inkarnation wird also übertragen als Liebesvereinigung dargestellt, aber keineswegs als »Liebes-Einheit«. Wenn irgendeine ›Einheit‹ in diesem Halbversikel thematisiert wird, so die auf die Trinitätslehre zurückgehende Wesenseinheit von Christus und Gott (*er blume*, *v.* 20). Von der behaupteten ›Identität‹ bleibt folglich, soweit mir ersichtlich, nicht mehr übrig als ein Spiel mit den Bezeichnungen,[299] die eine ontologische Einheit von Gott und Maria ebenso wenig implizieren wie von Maria und Nazareth.

Statt einer ›Verwischung der Bereichsdifferenz‹ sehe ich also in *Marienleich* 19.b eine deutliche Hierarchisierung der Bedeutungsebenen, statt offener Mehrdeutigkeit (›Ambivalenz‹, ›Gleichzeitigkeit‹) ein Vertrauen in die kontextuelle Determiniertheit bzw. Determinierbarkeit von habitualisierten Bedeutungsbezügen.

Das heißt aber nicht, dass ›vexierbildliche Erscheinungen‹ im *Marienleich* nicht vorkommen. Vielleicht werden aber durch die Aufladung des Begriffes mit Konzepten wie ›Ambivalenz‹ und ›Verwischung der Bereichsdifferenz‹ allzu moderne Erwartungen an die Bildsprache des Mittelalters gestellt, denn in einem Metaphernmodell, das auf der Analogisierbarkeit der Bedeutungsebe-

---

[297] Z. B. könnte auch eine Kontiguitätsbeziehung gemeint sein.

[298] Vgl. *v.* 31: *des vluches winter*, usw. Auch die Metaphorik des jahreszeitlichen Wechsels ist im Zusammenhang mit dem Prätext von *Marienleich* 19.b, dem *Hohelied*, nichts Neues; vgl. *Pf.*, S. 125, zu 31 f.

[299] Eine hinreichende ›Funktion‹ des zum Vorschau gebrachten Gleichklangs hat Wachinger (2010, S. 865, zu 19.18–23) darin gesehen, dass dieser »das Wunder der Inkarnation als Fügung erscheinen« lasse.

nen basiert, würde eine Verwischung der Bereichsdifferenz das Fundament des Modells unterminieren.

Das Vexierbildphänomen könnte mit einem dem mittelalterlichen Denken angemesseneren, die Hierarchisierung der Bedeutungsebenen bewahrenden Modell kognitionslinguistisch als Wechsel der Basisdomäne erklärt werden. Unten soll dargelegt werden, dass durch diese Interpretation des Vexierbildphänomens ein linguistisch verwertbares und gleichzeitig die Affinität mit seinem wahrnehmungspsychologischen Ursprung bewahrendes Konzept gewonnen werden kann, die sich für die Analyse der Dichtung Frauenlobs nutzbar machen lässt.

Das ›Vexier-‹ (lat. *vexere* ›plagen, schütteln‹) oder ›Kippbild‹ ist ein wahrnehmungspsychologisches Phänomen. Von den Vexierbildern, die zeitlich in der Kunst des späten Mittelalters greifbar werden, gibt es viele Unterarten,[300] so dass die breite Definition, die Grimm ansetzt: ›bild mit einem in der zeichnung verborgenen betrug, scherz‹,[301] einen guten Ausgangspunkt bietet. Eigentlich stellen diese Gestaltphänomene jedoch keine Besonderheit der bildenden Kunst dar, sondern sind schon in unserer alltäglichen Wahrnehmung präsent.

Viele Wahrnehmungen sind auf dem Input-Stadium im Grunde mehrdeutig. Erst indem sie u. a. aufgrund unserer Kenntnisse der erwarteten Anordnung der äußeren Welt organisiert werden, wird diese Mehrdeutigkeit überwunden bzw. wird eine Deutung der Wahrnehmungen erreicht. Es gibt aber Fälle, wo mehrere Deutungen plausibel sind, wo die Ambiguität nicht in Eindeutigkeit aufzulösen ist. In der Wahrnehmungsforschung werden diese Phänomene häufig ›bistabile Wahrnehmungen‹ genannt, weil die Wahrnehmungsbilder einander gegenseitig ausschließen und nur das eine von ihnen gleichzeitig dominant sein kann. Das Phänomen ist nicht auf die visuelle Wahrnehmung beschränkt, sondern umfasst auch andere Modalitäten, wie den Gehör- und den Tastsinn.[302]

[300] Hier nur drei Beispiele: (1) Eine Figur ist im Bild ›verborgen‹, so dass sie aufgefunden werden muss; (2) ein Bild, dass auf den ersten Blick logisch konstruiert erscheint, zeigt sich bei genauerem Hinsehen gegen die Gesetze z. B. der Geometrie zu verstoßen, es ist also ›unmöglich‹ (z. B. Oscar Reutersvärds ›Tribar‹, auch ›Penrose Dreieck‹ genannt); (3) das ganze Bild wechselt je nach Perspektivierung Sinn oder Inhalt.

[301] *DWB*, *s. v. vexierbild*.

[302] Alais/Blake 2015.

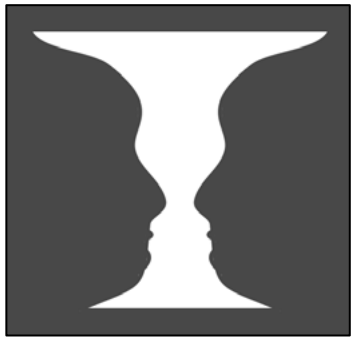


Bild 5.2. ›Rubins Vase‹.

Das Vexierbild ›Rubins Vase‹ (Bild 5.2)[303] ist doppeldeutig. In der einen Deutung (a) zeigt es zwei Gesichter (schwarz), in der anderen (b) eine Vase oder einen Becher (weiß).

Diese Deutungen schließen sich gegenseitig aus, und der Wahrnehmer wechselt zwischen der einen und der anderen. In (a) identifiziert er die Teilsegmente der Konturen als Nasen, Lippen und Stirnen der Gesichter, in (b) als Schale, Schaft und Fuß des Bechers. Im Gehirn sind die neurobiologischen Grundlagen des Phänomens an der Synchronisierung der Aktionspotenziale von verschiedenen Gruppen von kortikalen Neuronen erkennbar.[304] Gesteuert wird der Wahrnehmungsprozess durch kognitive schematische Strukturen, wie z. B. das prototypische Modell, die ›Gestalt‹, eines Gesichts. Derartige Strukturen führen in den beiden obigen ›Deutungen‹ dazu, dass das Gewicht jeweils auf etwas anderes gelegt wird: Was in (a) als salient hervorgehoben wird (z. B. als Lippen der Gesichter), wird in (b) in den Hintergrund gedrängt (z. B. als der leere Raum hinter den Verzierungen des Bechers).

In der Wahrnehmungspsychologie gilt Rubins Vase somit auch als Beispiel des ›Figur–Grund-Phänomens‹: Das, worauf sich der Wahrnehmer konzentriert, was in den Vordergrund dringt, wird als ›Figur‹ wahrgenommen, für welche die für diese Deutung nicht-salienten Züge den ›Grund‹ bilden. Dieses kognitive Phänomen ist unmittelbar für die kognitive Linguistik verwertbar. Zum Beispiel kann die semantische Rolle des Patiens im Passivsatz als ›Figur‹ beschrieben werden, während im Aktivsatz das Patiens den ›Grund‹ ausmacht.[305]

Das Phänomen ist aber auch mit der Profilierung von Konzepten vergleichbar. Das Profil des Konzepts kann dann als die ›Figur‹ verstanden werden, die

[303] Originalbild: ›Facevase‹, hochgeladen von https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/bd/Facevase.png [2017.12.14].

[304] Vgl. Wildgen 2008, S. 203 und Engel u. a. 2001, S. 707.

[305] Taylor 2002, S. 11.

als Teil einer virtuellen Bedeutung – der Domänenmatrix – in einer bestimmten Verwendung aktiviert und hervorgehoben wird, während andere semantische Merkmale in den Hintergrund gedrängt werden. Diese Merkmale bilden in Analogie mit dem Gestaltphänomen den ›Grund‹. (Sie sind nicht mit der Basisdomäne zu verwechseln, die eher die Voraussetzung dafür ist, dass sie als Grund zurücktreten.) Im Fall von Rubins Vase gibt es gewissermaßen zwei Basisdomänen, auf die jeweils der eine oder andere Wahrnehmungsinhalt (Gesicht, Becher) als ›Figur‹ profiliert wird.

Die *metaphorae continuae*, in denen der Schlüssel zur Figuralebene zunächst zurückgehalten wird (z. B. *Marienleich* 3.a), kommen dagegen einem solchen ›Vexierbildphänomen‹ ziemlich nahe. Die Bilder erzeugen hier zunächst auf der Literalebene eine eigenständige semantische Kohärenz; sie funktionieren beinahe autonom als selbständige Bedeutungsebene. Erst wenn der Schlüssel zum *sensus spiritualis* gefunden wird, ›kippen‹ die Bilder und die Figuralebene öffnet die Wörter für die Profilierung auf eine sekundäre Basisdomäne.

Dasselbe Phänomen kann auch dadurch herbeigeführt werden, dass zwei konkurrierende Figuralebenen etabliert werden. Ein solcher Fall kann in *Marienleich* 1 identifiziert werden. Der Versikel lautet:

Ei, ich sach in dem trone
ein vrouwen, die was swanger.
die trug ein wunderkrone
vor miner ougen anger.

5 *Sie wolte wesen enbunden,*
sust gie die allerbeste,
zwelf steine ich zu den stunden
kos in der krone veste.

Der unmittelbare Prätext des Versikels ist *Apoc.* 12.1 f.:

> *Et signum magnum apparuit in coelo: Mulier amicta sole, et luna sub pedibus ejus, et in capite ejus corona stellarum duodecim; | et in utero habens clamabat parturiens, et cruciabatur ut pariat.*[306]

In der exegetischen Tradition wurde die hier visionär geschilderte ›apokalyptische Frau‹ gewöhnlich auf eine von zwei Weisen gedeutet: (1) als Maria die Himmelskönigin[307] und Mutter Christi, (2) als die Kirche (*Ecclesia*).[308] Im

[306] ›Und es erschien ein großes Zeichen im Himmel: Ein Weib mit der Sonne bekleidet, den Mond unter ihren Füßen, und auf ihrem Haupt eine Krone mit zwölf Sternen. | Und sie war schwanger, und schrie in Kindesnöten, und hatte große Qual, um zu gebären‹; *tr.* Allioli.

[307] Als *regina coeli* wurde Maria wenigstens seit dem 12. Jahrhundert gefeiert. In der bildenden Kunst wurde dieses Thema im Motiv der Krönung der Jungfrau – der letzten Station im Leben Mariens – veranschaulicht. Vgl. außer *Apoc.* 12.1–7 *Cant.* 4.8 und *Ps.* 45.11 f.

[308] *Pf.*, S. 75 f.

Lichte dessen, dass im *Marienleich* Maria als Mutter Christi ein wiederkehrend hervortretendes Thema ist, drängt sich auch in diesem Zusammenhang zunächst die erstere Deutung auf. Diese Deutung lässt sich am Text kohärent durchführen. Dass im Text die extradiegetisch zeitlich getrennten Motive der in den Himmel aufgenommenen Königin (vgl. die *Assumptio Beatae Mariae Virginis*) und ihrer Schwangerschaft diegetisch ›gleichzeitig‹ vorkommen, ist dabei nicht als erzähllogische ›Inkohärenz‹ aufzufassen, denn innerhalb der Logik des sowohl durch den Prätext (die Vision des Johannes von Patmos) als auch durch weitere textuelle Hinweise (*ich sach*, *v.* 1) abgerufenen prophetisch-visionären Rahmens des Versikels können diese Aspekte in der Vision der apokalyptischen Frau simultan zum Vorschein kommen.[309]

Bei genauerem Hinsehen werden aber Risse in dieser Deutung sichtbar, die den Versikel auf eine andere Lesart öffnen.

So ist bemerkenswert, dass Frauenlob die im Prätext eindrucksvollen Züge der Sonne und des Mondes in seinem Text ausspart; diese erscheinen erst in einem anderen Zusammenhang (Versikel 10.10–13). Am auffallendsten ist aber, dass der Dichter die *wunderkrone* der Himmelskönigin statt mit den zwölf Sternen der *Offenbarung* (dem Zodiakus) mit zwölf Steinen geschmückt sein lässt.[310] Rudolf Krayer will diese Abweichung spezifisch auf Alanus ab Insulis zurückführen, in dessen *De planctu Naturae* die Krone der Natura mit ›Edelsteinen‹ (*gemmae*) geschmückt ist, die hier freilich auf den Zodiakus auszulegen sind.[311] Weil Frauenlob Alanus nachweislich kannte,[312] wäre ein Einfluss des *Planctus* an sich nicht unwahrscheinlich. Ein intratextueller Bezug weist aber in eine andere Richtung.

In *Marienleich* 20, dem letzten Versikel des Leichs, wird nämlich wieder eine Reihe von Steinen erwähnt, die wohl als die zwölf Steine in der Mauer des neuen Jerusalems (*Apoc.* 21.19 f.) zu deuten sind, das sich in den Letzten Tagen vom Himmel herabsenken wird.[313] Die Symmetrie der Erwähnung von

---

[309] Reichliche mittelalterliche Abbildungen, die von derselben Gleichzeitigkeit gekennzeichnet sind, findet man in Schiller 1991, S. 397–462. Die *mulier amicta sole* wird hier mit Sternenkrone und Kind, das manchmal einem Engel im Himmel übergeben wird, manchmal im Bauch der schwangeren Frau erscheint, abgebildet.

[310] Andere Belege für die Sternenkrone Mariens bei Bertau 1954, S. 103; vgl. Salzer 1893 [1967], S. 373–77. Älter als Frauenlob ist Konrads *Goldene Schmiede*, hier *v.* 1836 f.: *zwelf sternen mit ir glanze | din houbet zierent schone*.

[311] Krayer 1960, S. 119. Ähnlich nannte schon Bernhard von Clairvaux in einer rhetorischen Frage die Sterne in der Krone der apokalyptischen Frau ›Edelsteine‹ (*gemmae*): *Quis illas aestimet gemmas? quis stellas nominet, quibus Mariae regium diadema compactum est* (*PL* 183, Sp. 433.A; vgl. Krayer, ebd., jedoch mit einem unrichtigen Quellenhinweis).

[312] Vgl. *GA*, III.5.1.

[313] So Pfannmüller (*Pf.*, S. 125). Weil in *Marienleich* 20.15 und 25 von Maria gesagt wird, dass sie die Steine *trug*, meint Bertau (1954, S. 129), ein Bezug auf das Gewand des Hohen

Steinen am Anfang und am Ende des Leichs legt es nahe, die ›Edelsteinliste‹ in *Marienleich* 20 als eine Explikation der zwölf nicht näher spezifizierten Steine in *Marienleich* 1 zu lesen. So verbinden sich Anfang und Ende des Leichs miteinander.[314]

Die Annahme einer Analogie zwischen der mit zwölf Edelsteinen geschmückten Krone Mariens und der mit zwölf Edelsteinen geschmückten Mauer des himmlischen Jerusalems ist nicht weit hergeholt. Die Gleichsetzung ›Maria = Jerusalem‹ stützt sich auf eine ältere Tradition.[315] Eine starke Beziehung zwischen der Jungfrau und der Stadt bestand darin, dass beide für die Kirche stehen konnten; diese Deutung der Jungfrau findet sich schon im hier besprochenen Text, *Marienleich* 6.11 f., wo sie explizit mit der Kirche verglichen wird. Die Analogie zwischen Maria und Jerusalem am Anfang und Ende des *Marienleichs* führt somit die alternative Auslegung der apokalyptischen Frau in *Marienleich* 1 auf die Kirche zu neuer Aktualität.

Im Licht dieser Auslegung erscheint nicht nur Frauenlobs Ersetzung der Sterne der *wunderkrone* Mariens durch Steine, sondern auch seine Aussparung des Motivs der Sonne und des Mondes von seiner Darstellung der *mulier amicta sole* sinnvoll. Diese Maßnahmen ebnen sozusagen den Weg für die Deutung der Frau auf die Kirche; sie klammern Elemente aus, die bei einer alternativen Profilierung des Textes neben der ›Figur‹ *Ecclesia* irritierend aus dem ›Grund‹ hervorstechen würden.

In demselben Sinne kann auch eine andere Auslassung Frauenlobs im Verhältnis zum Prätext verständlich werden. Die Information *cruciabatur ut pariat* (*Apoc.* 12.2) nämlich hat keine Entsprechung in *Marienleich* 1. Barbara Newman meint, dass die Entscheidung für eine Weglassung theologisch gestützt sein kann: Mariens Entbindung ging ohne Schmerzen vor sich, weil ihre

---

Priesters in *Ex.* 39.10 ff., das ebenfalls mit zwölf Steinen geschmückt ist, liege näher; diese wurden im Mittelalter als ›Tugendsteine‹ Mariens gedeutet. Wachinger (2010, S. 868) wendet gegen beide Interpretationen ein, dass keine der biblischen Edelsteinlisten mit den von Frauenlob angeführten Steinen ganz übereinstimmt; hier darf man wohl aber der ›dichterischen Freiheit‹ Raum gewähren. Die Zahl zwölf kann sich in *Marienleich* 20 auf verschiedene Weise ergeben: Pfannmüller (*Pf.*, S. 126) erwägt, ob *granatin* (*v.* 34) vielleicht kein Edelstein, sondern ein Granatapfel sein soll; Wachinger (ebd.) bemerkt, dass *adamas* in *v.* 17 im Zusammenhang unpassend negativ gedeutet wird und dass Perlen (*v.* 36) im strengen Sinne keine ›Edelsteine‹ sind. Andere Kandidaten für die Liste sind die Wörter (nicht nur Substantive!) *rubinröte* (*v.* 14, stF.), *smaragd* (15, stM.), *saphir* (16, M.), *jaspis* (19, M.), *berillen* (21, swM.), *jachandine* (22, Adj.), *topasieren* (23, swV.), *calcedonete* (24, swV.), *amatisten* (25, swM.), *crisoliten* (26, swM.) und *brasem* (35, stM.).

[314] So zuletzt Pfeiffer 2009, S. 40.

[315] Belege für die Bezeichnung von Maria mit dem Namen *Jerusalem* finden sich bei Salzer 1893 [1967], S. 377.

Empfängnis ohne Sünde war.[316] Schon Pfannmüller bemerkt aber, dass bereits die bibelexegetische Tradition, die auf eine Deutung von *Apoc.* 12 auf die *Ecclesia* zielte, diese mit der Kirche schwer zu vereinbarenden Wörter gern verschwieg.[317]

In diese Richtung geht auch Gerhard Schäfers Erklärung, der in der steingeschmückten Krone in *Marienleich* 1 einen »Hinweis auf ein zukünftiges noch ausstehendes Ereignis« sieht: »das Kommen des himmlischen Jerusalems als die Vollendung der Kirche«.[318]

Die Deutung setzt eine zweite Basisdomäne voraus, in der neben dem Rückblick auf die schwangere Jungfrau ein Blick in die Zukunft erlaubt wird. Auf diese Domäne profiliert, erscheint Maria als das neue Jerusalem, ihre Krone als die (durch die Edelsteine weiter bedeutungsträchtige) Stadtmauer. Die Deutung – zuerst nur eine Möglichkeit – wird allerdings erst rückblickend gestärkt, so dass das erste Bild, kippbildartig, in ein neues umschlägt. Prozessual, durch ein ruminierendes und erinnerndes Lesen, wird die Semantik bereichert, der Versikel um eine neue Sinnebene vertieft – und doch nicht so, dass die Wörter sich in Richtung auf eine ›endlose Semiose‹ auftun oder dass die Sinnbereiche zusammenfallen, sondern nur durch die Etablierung einer zusätzlichen, zeitlich und thematisch abgrenzbaren Figuralebene.

■ Zusammenfassung

Das Konzept ›Vexierbild‹ lässt sich kognitionslinguistisch explizieren und als linguistisches, nicht nur als wahrnehmungspsychologisches Phänomen bewerten. In früheren Auslegungen, die in *Marienleich* 19.b Vexierbilder im Sinn einer oszillierenden Ambivalenz gesehen haben, scheint aber die Sachlage, dass ein Wort durch viele *impositiones* mehrere Dinge profilieren kann,[319] mit einer ontologischen Identität der profilierten *signantia* verwechselt worden zu sein. Allerdings lassen sich vexierbildliche Phänomene im *Marienleich* anderswo nachweisen. Die hier untersuchten Bilder sind aber nicht durch eine Ambivalenz gekennzeichnet, sondern kommen vielmehr erst durch die deutliche Hierarchisierung von Bedeutungsebenen zustande; durch die graduelle Profilierung auf eine alternative, klar unterscheidbare Domäne ›kippt‹ das Bild um.

---

[316] Newman 2006, S. 176. Vgl. Muskatblut, *ed.* Groote, Nr. 7.31 f.: [...] *junffrau du wurde* | *an allem smertzen swanger*. Frauenlob hat aber anderswo die Geburtsschmerzen der Jungfrau zum Thema gemacht, *GA*, V.112.9 ff.: *nannte er* [Gott] *sie* [Maria] *nach der vrühte* | *– daz zam wol der züchte –,* | *so sprach er ›vrouwe‹ und nicht ›wib‹: vro we bernder trüchte* [stF. *truht* ›Last‹; zu *tragen*], | *vro von der lust, we durch die burt*.

[317] *Pf.*, S. 76.

[318] Schäfer 1971, S. 84.

[319] Vgl. § 3.2.2.

6. Auf dem Weg zum Verständnis

Diese Arbeit begann mit einem Rätsel: Die ›geblümte‹ Dichtung Heinrich Frauenlobs wurde schon im Mittelalter – wie teilweise noch in der modernen Forschung – offenbar v. a. wegen ihrer ›Dunkelheit‹ getadelt, und gleichzeitig scheinen diese besonders dunklen Texte im Mittelalter auch großen Ruhm erfahren zu haben. Die erlebte Dunkelheit der Texte Frauenlobs kann folglich weder als Folge der zeitlich–kulturellen Distanz (HYP (1), § 1) gesehen werden noch dürfte sie durch mangelhafte Fähigkeiten des Dichters verursacht sein (HYP (2)). Als dritte Alternative bietet sich, die Dunkelheit als fruchtbares Problem aufzufassen (HYP (3)). Dies ermöglicht es, sich ernsthaft die Frage nach ihren Funktionsweisen und ihrem Mehrwert (im Verhältnis zu weniger dunklen Ausdrucksweisen) zu stellen. Die Erhellung der Dunkelheit, derart als konstruktives Problem konzipiert, verspricht damit potenziell eine Annäherung an ein besseres Verständnis des Frauenlobschen Werkes.

In dieser Arbeit wurde der Begriff ›dunkle Rede‹ eher als der in der Frauenlob-Philologie eingebürgerte Begriff ›geblümte Rede‹ – der, trotz wissenschaftlicher Bemühungen, unscharf geblieben ist – als Eingang zur Dichtung Frauenlobs gewählt (§ 1.3). Im Mittelalter wurden der Dunkelheit mehrere Funktionen zugeschrieben, die der modernen Poesie teilweise fremd sind, die aber wichtige Aspekte der Frauenlob-Texte erschließen können. Diese Funktionen können jedoch nicht von vornherein den Texten zugeschrieben werden, sondern lassen sich nur durch eine eingehende Textanalyse erschließen.

Es wurde häufig festgestellt, dass die Dunkelheit von Frauenlobs Dichtung nicht zuletzt von ihrer reichen Metaphorik – ihren *redebluomen* – herrührt.[1] Ich habe gezeigt (§ 1.4), dass dieser Bilderreichtum in der früheren Forschung sehr verschiedenartig, ja geradezu konträr beurteilt wurde. Ein tieferes Verstehen der Metaphorik war allerdings teilweise behindert, bis Karl Stackmann 1972 die entscheidende Frage nach der Funktionsweise der Bilder stellte: Nur wenn man erklären kann, w i e die Bilder funktionieren, statt nur ihre Paraphrase zu geben, wird man ihre Rolle in der Bedeutungskonstruktion der Texte richtig einschätzen können. Diese Arbeit versteht sich als Beitrag zu dieser aktuellen Forschungsrichtung.

---

[1] Vgl. den mehrdeutigen Titel dieser Arbeit, *Gefiolierte blüte kunst*, und die Erörterungen dazu im Vorwort. Die Deutung, dass die Dichtkunst mit *redebluomen* geschmückt ist, wäre wenigstens für die Dichtung Frauenlobs zutreffend.

An der Frage nach der Bedeutungskonstruktion hat sich in der neueren Forschung eine heftige Debatte entzündet. Im Zentrum steht hier das breitere hermeneutische Problem der Historizität der Metapher. Während z. B. Susanne Köbele (2003) meint, die häufig auf Quintilian zurückgeführte ›zweischichtige‹ Substitutionstheorie der Metapher sei der ambivalenten Dichtung Frauenlobs unangemessen, ist Gert Hübner (2004) der Meinung, dass diese Theorie – eher als die moderne Interaktionstheorie – die für die Analyse mittelalterlicher Metaphorik einzig adäquate Metaphorntheorie sei.

Die in dieser Debatte relevante Trennlinie habe ich in dieser Arbeit als ein ›Narrativ der historischen Zäsur‹ zwischen der Substitutions- und der Interaktionstheorie der Metapher identifiziert (§ 3.1). Die Reichweite dieses Narrativs umfasst auch Bereiche weit außerhalb der Frauenlob-Philologie und ist in einem breiten metaphorntheoretischen Diskurs vorherrschend.

Nach diesem Narrativ habe die Interaktionstheorie in der Moderne die vormoderne Substitutionstheorie ersetzt. Ich habe in der Forschungsliteratur zwei Analysen dieser metaphorntheoretischen Zäsur erkannt. Während eine ›etische Analyse‹ die Interaktionstheorie als theorieinternen Fortschritt und somit als die objektiv für jede Epoche gültige Metaphorntheorie deutet (vgl. die Position Köbeles), fasst eine ›emische Analyse‹ sie als nur epochenspezifisch gültig und die Substitutionstheorie folglich als für die Analyse mittelalterlicher Metaphorik angemessen auf (vgl. die Position Hübners). Im Narrativ wird in beiden Analysen vorausgesetzt, dass die Substitutionstheorie auf einer mit einem naiven Sprachrealismus gepaarten Substanzontologie beruht, die ihre Relevanz in der Neuzeit verloren habe. Nach der etischen Analyse betraf diese ontologische Sichtweise allerdings nur die Theorie, während die Metaphernpraxis stets interaktionstheoretisch funktionierte. Nach der emischen Analyse hat die vorherrschende Ontologie auch die Metaphernpraxis beeinflusst.

Nach der in dieser Arbeit vertretenen Meinung lässt sich die Metaphernpraxis einer Epoche nicht ganz von den metaphorntheoretischen Strömungen loslösen. Diese Behauptung ist nicht in dem Sinne zu verstehen, dass die Theorie die Praxis überall beeinflusst. Zwar ist die Annahme eines Einflusses in dieser Richtung nicht ganz unberechtigt. Wichtiger ist aber die Feststellung, dass die theoretischen Darlegungen die Praxis teilweise reflektieren. Vor allem zeigen die rhetorischen Traktate und die ontologischen Diskussionen der Antike und des Mittelalters, welche Bedeutungsprodukte man sich von den Bildern erwartete und wie man sich vorstellte, dass die Sprache funktionierte.

In einer Diskussion der sprachphilosophischen Voraussetzungen der mittelalterlichen Metaphorntheorie (§ 3.2 und 3.4) habe ich argumentiert, dass einige Vorstellungen, von denen die Interaktionstheorie abhängig ist, dem mittel-

alterlichen Denken fremd waren. Ich meine, dass das Mittelalter mit der Idee, dass es möglich sei, die außersprachliche Wirklichkeit mit der Sprache abzubilden, eine Art ›optimistischen Realismus‹ hegte. Hier besteht eine Differenz zum sprachkritischen Denken der Moderne, nach dem wir Bedeutung sprachintern schaffen, nicht aber jenseits der Grenze der Sprache gehen können. Dieses veränderte Sprachdenken hat auch die Erwartungen auf die Leistungen der Sprache verändert. Die Interaktionstheorie lässt sich als eine Antwort auf diese veränderte hermeneutische Situation verstehen, in der die Sprache sich gleichsam im Fluss befindet. In dieser Theorie wird die Metapher als ein demiurgisches Werkzeug erkannt, das die Kraft hat, Wirklichkeit sowohl zu erzeugen als auch zu zerstören. Weder die prinzipielle Unterdetermination (Ambivalenz) der Bedeutung noch die wirklichkeitserzeugende Kraft der Metapher, die im interaktionstheoretischen Analysemodell eingebaut sind, kommen aber mit der substanzontologischen Abbildvorstellung überein, die der Sprache in der Schöpfung und letztlich in Gott selbst ein beständiges Fundament gibt.

Das Abbildverhältnis zwischen Sprache und Wirklichkeit wurde jedoch nicht nach einer Art ›naiven Realismus‹ so vorgestellt, dass die Wörter (als Lautbilder) ›Etikette‹ der Dinge waren, sondern ganz wie in der Moderne dachte man sich, dass Wörter kreativ verwendet werden konnten, um interessante Aspekte der Wirklichkeit sprachlich zu kommunizieren. Die Substitutionstheorie arbeitet aber gerade mit dieser Vorstellung von Wörtern als ›Etiketten‹. Die zentrale metaphorische Operation besteht nach dieser Theorie in der Ersetzung des metaphorisch gebrauchten Wortes durch das ›richtige‹ (*verbum proprium*), und damit auch durch die Bedeutung dieses Wortes. Im Vergleich sowohl mit dem Sprachdenken als auch mit den metapherntheoretischen Darlegungen der Vormoderne erweist sich die Substitutionstheorie aber als eine Reduktion dessen, was man sich im Mittelalter vom sprachlichen Bild (auch theoretisch) erwartete: Die vormoderne Metapherntheorie war nicht eine Theorie der ›Substitution‹, sondern lässt sich vielmehr als eine Theorie der ›Übertragung‹ beschreiben, nach der das an einen fremden ›Ort‹ (den metaphorischen Kontext) übertragene Wort nicht nur das *proprium* bedeutet, sondern ihre eigene Bedeutung mit sich ›trägt‹ und daher ›besser‹ als dieses (wenn es überhaupt eines gibt) sein kann (§ 3.3).

Ich deute folglich die metapherntheoretische Zäsur als teilweise fiktiv. Das veränderte Sprachdenken hat die Erwartungen auf die möglichen Leistungen der Sprache beeinflusst. Das substitutionstheoretische Metaphernmodell bedeutet aber eine Reduktion der vormodernen Metaphorik. Gleichzeitig hat das interaktionstheoretische Modell allzu moderne Erwartungen einverleibt, um universelle Gültigkeit beanspruchen zu können.

Für die Untersuchung der Dichtung Frauenlobs bedeutet dies, dass weder die Interaktions- noch die Substitutionstheorie in ihrer traditionellen Form anwendbar ist. In dieser Arbeit wird stattdessen ein domänenbasiertes Analysemodell der Metapher vorgeschlagen, um die Bilder des *Marienleichs* durch kontextuelle Hinweise interpretieren zu können. Kern des Modells ist die Annahme, dass der Rezipient ein metaphorisch verwendetes Wort auf eine übergeordnete kohärenzbildende Domäne profilieren muss, um die Aussage sinnvoll zu interpretieren (Crofts Regel der ›konzeptuellen Einheitlichkeit der Domäne‹). Die kognitive Sprachwissenschaft liefert ein Rahmenwerk, das die Anschaulichkeit und terminologische Eindeutigkeit der analytischen Konstruktion schärft und die kognitiven Mechanismen der sprachlichen Textverarbeitung in einer plausiblen Weise theoretisch untermauert (§ 4). Das Modell kann noch mit einer ›Substitution‹ von Begriffen arbeiten, ist aber gleichzeitig sensibel für kontextuelle Signale der Bedeutungsdetermination und steht also jenseits der Dichotomie ›Substitution–Interaktion‹.

In § 5 habe ich mithilfe des kognitionslinguistischen Analyseapparats das Funktionieren der dunklen Bildsprache im *Marienleich* zu zeigen versucht. Nicht sämtliche Stellen dieses bildreichen Leichs wurden untersucht, sondern nur eine Auswahl, an denen sich die in der obenstehenden Diskussion zentralen Probleme verdeutlichen ließen.

In der Analyse ging es weniger um das Was als um das Wie der Bilder: Das Ziel war es nicht, ein ›Fazit‹ des *Marienleichs* zu präsentieren, sondern anhand plausibilisierbarer Interpretationen auf einen W e g zu zeigen, dem ein ›modellhafter Rezipient‹ mit einem modellhaften Weltwissen folgen kann, um durch die Hinweise des Textes Bedeutung zu konstruieren. Präziser war die in § 2.1.1 gestellte Frage zu beantworten:

- Welches sind die kognitiven Prozesse, die im Zusammenspiel mit dem gegebenen Input zu den metaphorischen Bedeutungsprodukten im *Marienleich* führen können?

Die hier berücksichtigten Bedeutungsprodukte sind nicht die einzig möglichen, sollen aber als Produkte eines modellhaften Rezipienten plausibel sein, sollen sich also unter konkurrierenden Interpretationen behaupten können.

Die analytische Konstruktion der kognitiven und sprachlichen Mechanismen hinter einem bestimmten Bedeutungsprodukt versteht sich nicht als eine Darlegung wirklicher Vorgänge im Gehirn mittelalterlicher Rezipienten, sondern bezweckt, zusammen mit dem gegebenen Input (dem Text) auf eine nachvollziehbare Weise erklären und veranschaulichen zu können, wie dieses Produkt in einer relevanztheoretisch ökonomischen Weise konstruiert werden kann. Relevanztheoretisch ökonomisch heißt nicht, dass einfach die bequemste Deutung vorgezogen wird, sondern auch komplexe Deutungen können den

Vorrang haben, wenn sie einerseits kognitiv wenig aufwendig sind, anderseits aber reiche ›kognitive Effekte‹ ergeben.

In den oben untersuchten Textstellen ist die übergreifende Basisdomäne der untersuchten Bilder verhältnismäßig konstant: Im Text geht es um Jungfrau Maria und ihre Rolle in der Heilsgeschichte, besonders in der Inkarnation. Die Subdomänen wechseln aber, wie erwartet, und verfestigen sich häufig erst spät im Verlauf der Interpretation.

Ein deutliches Beispiel dafür ist Versikel 3.a (§ 5.2.2), in dem die Inkarnation als Basisdomäne durchaus möglich ist, aber eine weniger kohärente Deutung ergibt als eine Auslegung auf die Vorbereitung Mariens auf die Inkarnation. Hier wurde aber anhand der lateinischen ›Übersetzung‹ des *Marienleichs* gezeigt, dass auch die inkohärentere Deutung vorgezogen werden konnte. Diese Version hat nicht den Status eines Fazits zur ›korrekten‹ Auslegung des deutschen Textes, sondern bestätigt nur das Selbstverständliche: dass mehrere Deutungen möglich sind. In diesem Fall wurde die Deutung wahrscheinlich von kulturell stark eingeprägten Frames beeinflusst.

Ein zweites Beispiel ist Versikel 4 (§ 5.2.3). In diesem Versikel bleibt die Zuordnung bestimmter *signata* zu den *signantia* zumindest unsicher, bis ganz am Ende ein einzelnes Wort – *drilch* – die ›Exegese‹ gibt und wiederum die Inkarnation als Basisdomäne bestimmt. Der Rezipient wird auf diese Weise sozusagen in der Schwebe gehalten; er wird mögliche Profilierungen versuchen, bevor der Text den Schlüssel zur Bedeutung liefert. Den Effekt der plötzlichen und unerwarteten Entdeckung des Bekannten auf neuen und unbekannten Wegen wird der Rezipient nur bei der ersten Rezeption erfahren haben; das nächste Mal war der Weg schon alt und das Ziel erwartet. Parallelfälle bieten der Witz und das Rätsel, die noch stärker auf dem Überraschungseffekt beruhen. In einem komplex konstruierten Text wird man aber noch bei der zweiten oder dritten Rezeption neue Hinweise entdecken und man kann die durchdachte Struktur des Textes bewundern und genießen. So wird man den Weg der Interpretation mehrmals beschreiten, um sich so langsam zum Ziel führen zu lassen.

Ein Extremfall der verzögerten Bedeutungszuschreibung sind die ›Vexierbilder‹, die in éiner Domäne profiliert werden, bevor eine andere Textstelle nahelegt, dass auch eine zweite wahrscheinlich intendiert wurde. Ein solcher Fall ist der 1. Versikel (§ 5.2.10), in dem die apokalyptische *mulier amicta sole* zuerst als Maria funktioniert, am Ende des Leichs wahrscheinlich aber als die triumphierende Kirche perspektiviert wird. Die Domäne wechselt und das Bild ›kippt um‹.

Die Basisdomänen werden kontextuell bestimmt, z. B. durch Anklänge der Wörter an bestimmte Frames und Prätexte, durch grammatische Überein-

stimmung der *signantia* u. a. mit dem Numerus der *signata* einer bestimmten Geschichte. Wie erwartet, funktioniert hier die substitutionstheoretische Auffassung der Metapher als eines einzelnen Wortes in der Praxis nicht. Vielmehr muss die Bedeutungskonstruktion als Prozess verstanden werden, in dem die Interpretation einer ersten Stelle auf die einer zweiten nachwirkt. So beeinflusst die bildliche Verwendung des ›Lammes‹ in Versikel 2.a die Bedeutung desselben Bildes in 2.b (§ 5.2.1), und die ›Traube‹ in 2.b wirkt auf die ›Frucht‹ in Versikel 3 weiter (§ 5.2.2).

Aus einer kognitionslinguistischen Perspektive ist besonders interessant, dass auch größere Wissensstrukturen – hier v. a. Frames und ICMs – während des Interpretationsvorganges fortlaufen, also latent und für weitere Deutungen benutzbar bleiben (v. a. § 5.2.1). Diese zumeist ziemlich allgemein bekannten Strukturen bieten dem Rezipienten Deutungsstützen, indem sie die potenzielle Ambiguität der Textoberfläche durch vorbestimmte Rollen strukturieren und in eine bestimmte Richtung lenken.

Die Analyse zeigt, dass die Bestimmung der Basisdomäne zumeist eine eindeutige und kohärente Deutung erlaubt. Die Bildsprache Frauenlobs funktioniert in diesem Sinne wie eine Art ›Substitutionstheorie‹: ein Begriff wird durch einen anderen ersetzt; die Taube profiliert Maria, die Schlange Satan (z. B. § 5.2.2 und 5.2.5).

Die Beschreibung der metaphorischen Operation als eine ›Substitution‹ ist jedoch – wie schon in § 3.3.2 deutlich wurde und was sich hier anhand der Dichtung Frauenlobs konkret bestätigt – eine Reduktion dessen, was eigentlich geschieht. Erschöpfte sich die metaphorische Operation durch die Ersetzung eines Wortes durch ein anderes, so könnte nicht erklärt werden, warum gerade das gewählte *signatum* und nicht vielmehr ein anderes verwendet wird. Bereits in der rhetorischen Tradition wurde allerdings dem Mehrwert, den das *signatum* zur Bedeutung hinzufügt, Rechnung getragen. Dieser Mehrwert, der in den rhetorischen Traktaten v. a. als Effekte auf der Literalebene – z. B. als die Kürze des Ausdrucks, der Effekt des ›Vor-Augen-Führens‹ und die Konnotation[2] – thematisiert wird, kann nicht durch eine Theorie der Substitution erfasst werden.

Die klassische Theorie der Metapher muss aber, nach den Resultaten des 3. Kapitels der vorliegenden Arbeit, in erster Linie als eine Theorie der ›Übertragung‹ verstanden werden, die primär nicht Wörter, sondern Begriffe betrifft. Das metaphorisch verwendete, in eine fremde Domäne ›übertragene‹ Wort, führt die ganze Domänenmatrix des *literaliter* profilierten Begriffes mit sich in den Prozess der Bedeutungskonstruktion hinein. Dieses tief ins semantische

[2] Vgl. die fünf *causae*, § 4.2.

und pragmatische Wissen des Rezipienten reichende begriffliche Netzwerk bildet die virtuelle Bedeutung, die als Konnotation abrufbar ist.

Als ›Profil‹ auf der Figuralebene wird dagegen nur die durch ein *tertium* vermittelte ›Analogie‹ aufgefasst. Das Profil kann als Paraphrase die metaphorische Bedeutung wiedergeben. Diese Paraphrase ist aber immer unzureichend, denn zur ›Bedeutung‹ gehört – wie schon die holistische Auffassung von Bedeutung in der Kognitionslinguistik nahelegt[3] – der ganze Prozess der Bedeutungskonstruktion: alles, was zur Perspektivierung des Gemeinten gehört und was zusätzliche Sinndimensionen herbeiführt: aktivierte Strukturen, Prätexte und Konnotate.

Auf der einen Seite scheint die Substitutionstheorie also mit der starken Tendenz einer 1 : 1-Relation der *signantia* und *signata* übereinzustimmen, die nicht nur die theoretische Tradition der Rhetorik, sondern auch der konkrete Text des *Marienleichs* durch seine Determinationshinweise nahelegt. Aus dieser Perspektive erscheint die Interaktionstheorie der Metapher in ihrer klassischen Form als für die Analyse eines mittelalterlichen Materials teilweise defizitär, weil nach ihr alles, was mit dem *signatum* assoziiert ist, zum Profil beitragen würde.

Auf der anderen Seite muss ein funktionales Analysemodell auch die weiteren semantischen und kognitiven Prozesse der Bedeutungskonstruktion neben dem metaphorischen Profil adäquat erfassen können. Dies wird durch ein Analysemodell geleistet, das die volle Semantik des übertragenen Wortes berücksichtigen und diese – im Unterschied zum interaktionstheoretischen Modell – im Kontext nach Relevanz auch selegieren kann.

In der älteren Frauenlob-Forschung wurde das Spiel mit der Textoberfläche durchaus wahrgenommen, zumeist aber als leere Variation abgewertet. So wurde Oskar Saechtigs Identifizierung des ›formalen Kunstprinzips‹ Frauenlobs mit der pauschalen Feststellung gepaart, dass diese Kunst uns Heutigen wenig zu bieten habe.[4] In diese Richtung geht auch die schon früher zitierte Meinung eines Forschers jüngerer Zeit, Burghart Wachingers, der von der »Enttäuschung« spricht, die die allgemeine Erfahrung moderner Rezipienten des Frauenlob-Corpus sei; »nach äußerst mühsamer Arbeit der Entschlüsselung und Textkonstitution« entpuppe sich nämlich »die Aussage eines Textes letztlich als konventionell, wenn nicht sogar als trivial«.[5]

Diese Art Einschätzungen scheint mir aber noch zu sehr auf einem substitutionstheoretischen Denken zu beruhen. Denn erst eine Konzeption der ›Formkunst‹ als Teil der Bedeutung ermöglicht eine tiefere Anerkennung

---

[3] Vgl. § 4.1.
[4] Vgl. § 1.4.
[5] Wachinger 1985, S. 120 und vgl. § 2.1.1.

dieser Kunst als ›Kunst‹; erst das Eintauchen in das zum Profil ›bloß Hinzukommende‹ kann zu einem besseren Verständnis der eigentlichen ›Leistung‹ der Bildsprache Frauenlobs führen.

Im methodischen Teil der vorliegenden Arbeit wurde die Relevanztheorie herangezogen, um einen theoretischen Hintergrund für die Frage zu erzeugen, wie tief ein Rezipient in einen Text eindringt.[6] Die Argumentation lief im Wesentlichen darauf hinaus, dass ein Rezipient nicht immer bei der einfachsten Deutung bleiben wird, wenn er bei einem größeren Aufwand im Prozess der Verarbeitung einen noch größeren kognitiven Output erwarten kann.

In Frauenlobs *Marienleich* wird diese Erwartung erfüllt. In der dicht komprimierten Textoberfläche ist ein derart reiches Wissen kodiert, dass es sich kognitiv lohnt, jedes Wort zu ergründen. Wenn diese Erwartung nicht schon von der Gattung des Leichs nahegelegt wird, so wird der Rezipient sie schrittweise aufbauen. Dies regt ein ›ruminierendes‹ (d. h. ›wiederkäuendes‹) Lesen an,[7] ein meditatives und anreicherndes Lesen, in dem der Rezipient sich im Text hin und zurück bewegt.

In diesem Sinne stellte Bertau schon 1966 fest, jedes Bild des *Marienleichs* verlange »eine ungeteilte Aufmerksamkeit. Der Marienleich will kommentiert sein. Die Form des Umgangs mit ihm ist sozusagen die gelehrte Interpretation«.[8]

Für ein ruminierendes Lesen wird die Identifizierung des Figuralsinns nicht ausreichen. Die obenstehende Analyse des *Marienleichs* zeigt, dass der Rezipient durch die Textoberfläche in die Welt religiöser Lehrsätze geführt wird; die ›Entschlüsselung‹ des Figuralsinns e r f o r d e r t häufig die Aktivierung dieser Art enzyklopädischen Wissens. In dieser Weise wird das Rezipieren notwendig zu einer Kontemplation von zentralen Wissenselementen der christlichen Religion und Theologie, von Bibelstellen und Lehrsätzen.

So wird in Versikel 2 die Paradoxie der Textoberfläche erst durch die Trinitätslehre in Verständlichkeit verwandelt; das schwer begreifbare Wunder wird so zum verbürgten Schlüssel, der die widersprüchlichen Schleier der Dinge in Logizität auflöst (§ 5.2.1). Die Trinitätslehre ist hier nicht ›eigentlich gemeint‹, sie gehört nicht zum profilierten Figuralsinn; ihre Aktivierung ist allerdings notwendig, um eine kohärente Deutung des Textes herbeizuführen,

---

[6] Siehe § 2.1.1.

[7] Vgl. auch § 4.3.4.

[8] Bertau 1966, S. 318. Vgl. Pfeiffer, der ebenfalls von den »auf Kommentierung angelegten Texte[n] Frauenlobs« spricht (2009, S. 42). Bei einer musikalischen Aufführung des *Marienleichs* gab es zu einer solchen ›tiefen‹ Rezeption natürlich weniger Gelegenheit als für einen Rezipienten, der den Text memoriert hatte oder dem sie in einer Handschrift zugänglich war. Man kann aber mutmaßen, dass der Text für eine ideale, nicht nur für eine durchschnittliche Rezeptionssituation konzipiert wurde.

sie ist somit ›mitgemeint‹. Wenn die moderne Forschung die ›Verrätselung‹ solcher Lehrsätze im *Marienleich* als ›Spitzfindigkeiten‹ abtut, vergisst sie nicht nur den religiösen Charakter dieser Dichtung, sondern auch die profunde Bedeutung, die diese Lehrsätze im religiösen Leben der mittelalterlichen Rezipienten des Leiches hatten.

Dass die bildreiche Textoberfläche die Aktivierung religiöser Wissenselemente und -strukturen evoziert, statt, wie die *verba propria*, unmittelbar das Gemeinte zu profilieren, ist somit nicht als ›Umweg‹ zu verstehen. Eher kommt gerade auf diesem Weg ein existentiell engagierendes Lesen zustande, durch das der Rezipient selbst – durch den Text dazu veranlasst – die tiefsten religiösen Wahrheiten in neuen Zusammenhängen aufdeckt und kontemplierend durchdenkt.

Im Licht des Sprachdenkens des Mittelalters und vor dem Hintergrund der Substanzontologie bekommt die kontemplierende Enträtselung eine ontologische Dimension. Das Sprachdenken des Mittelalters impliziert keinen Realismus im Sinne einer ›topo-logischen‹ Wort–Ding-Relation, wohl aber einen Realismus im Sinne der Vorstellung, dass den sprachlich enkodierten Strukturen Bezüge in der außersprachlichen Wirklichkeit ›entsprechen‹; dass die begriffliche Welt sozusagen eine Antwort auf die ›Zu-sprache‹ der Welt der Dinge ist, die die Begriffe abbilden.[9] Der Weg durch die sprachliche Oberfläche führt aus dieser Sicht nicht nur in ein sprachliches Spiel, in die Konstruktion einer subjektiven Welt, wie der Ästhetik der modernen Metaphorik unterstellt werden kann, sondern der Weg der Metapher führt in die Zusammenhänge der Welt selbst.

Ich wende mich hier entschieden gegen die Tendenz der Forschung, die zur ›Dunkelheit‹ führende Komplexität der Dichtung Frauenlobs als nur ein Prahlen mit artistischer Kompetenz zu sehen. So schreibt Burghart Wachinger einerseits, dem *Marienleich* könnte wohl nicht angelastet werden, frömmigkeitsgeschichtlich in »ein ästhetisierendes interesseloses Wohlgefallen« an der sprachlichen Gestaltung zu verfallen. »Und doch fällt es wohl nicht nur mir schwer, das artistische Spiel der Sprachformen und Reimklänge, Verrätselungen und Bildkombinationen, das dieser Text bietet, durchgängig unter dem Aspekt einer geistlichen *contemplatio* und *adoratio* zu verstehen.«[10]

Ich meine aber, dass gerade *contemplatio* und *adoratio* als wesentliche Teile der Artistik des *Marienleichs* aufgefasst werden können. Ein wichtiger Aspekt der formalen Technik Frauenlobs ist nämlich, dass der Text den Rezipienten lotsend in die christliche Wahrheit versenkt und ihn zwingt, etwa Modelle der

[9] Vgl. § 3.2.
[10] Wachinger 1992, S. 25.

Verheißung und Erfüllung (§ 5.2.6) kognitiv zu vergegenwärtigen, um den Spiritualsinn verständlich machen zu können, und die Jungfrau in diesen Modellen zu verorten. Diese kognitiven Prozesse sind in der Bedeutungskonstruktion integriert; sie sollen nicht nur in der Textrezeption vorausgesetzt, sondern auch in der Textproduktion intendiert sein und gehören somit zur im Text aufgezeigten Artistik.

Dies wird allerdings nur offenbar, wenn man den ganzen Prozess der Bedeutungskonstruktion als einen konstitutiven Teil des *Marienleichs* sieht. Die in der Bedeutungskonstruktion aufgerufenen Wissenselemente und konzeptuellen Netzwerke von Relationen werden nicht immer Teil des paraphrasierten Profils sein. Eine einseitige (der Substitutionstheorie naheliegende) Beachtung des Profils wird deshalb immer riskieren, lediglich einen ›trivialen Inhalt‹ festzustellen und die kognitive und semantische Leistung der ›Form‹ als Oberflächenphänomen auszuklammern.

Die letztere, substitutionstheoretisch orientierte Anschauungsweise legt es auch nahe, die aus dem Fehlen der exegetischen Signale und der semantischen Dichte des Textes resultierende ›Dunkelheit‹ als ein *vitium* zu sehen, das die ›Entschlüsselung‹ des Textes nur verhindert. Richtig an dieser Anschauungsweise ist, dass die Dunkelheit durchstoßen werden will: Der Text fordert nicht zum Verbleib in der Ambivalenz auf – darauf werde ich unten zurückkommen. Um den Text auch modernen Rezipienten wirklich versteh- und genießbar zu machen, muss aber der Prozess der Entschlüsselung selbst zum ›Inhalt‹ des Textes gerechnet werden.

Gleichzeitig ist es nicht immer möglich, hinter das Dunkel der Bilder zu dringen. In einigen Fällen gibt es einfach keinen Weg, der hinter die Bildlichkeit führt – so in Versikel 11.a und 12.20–24 (vgl. § 5.2.7). Hier nähert sich Frauenlob asymptotisch dem Mysterium, bleibt aber im Dunkeln, weil von einigen Dingen nur dunkel bzw. metaphorisch gesprochen werden kann.

Frauenlobs Bildsprache weist an diesem Punkt Ähnlichkeiten mit der in den neuplatonischen Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita wurzelnden mystischen Tradition auf. Diese Tradition ist mit der traditionellen christlichen Hermeneutik eng verschränkt, u. a. weil auch sie sich die Erkenntnis der göttlichen Wahrheit zum Ziel setzt. Der Unterschied liegt v. a. darin, dass sie die Dunkelheit nicht als eine Hülle sieht, die durchstoßen, ›enträtselt‹ werden soll, sondern die endgültige, jede Begrifflichkeit überschreitende Rätselhaftigkeit Gottes als notwendig akzeptiert.

Walther Haug hat diese apophatische Theologie anhand der in der mittelalterlichen Mystik verbreiteten Metaphorik des Lichtes dargestellt, das, sich von Gott als höchstem Sein ergießend, durch alle Stufen des Seienden strömt, aber gleichzeitig immer schwächer und in der dichten Materie schließlich

verdunkelt wird. Auch in der materiellen diesseitigen Welt können aber Funken des Lichtes sichtbar werden, so dass der Mensch durch Betrachtung der geschaffenen Dinge doch zur ungeschaffenen Wahrheit aufsteigen kann.[11] Wie ich in § 3.2.1 gezeigt habe, war dieses neuplatonisch beeinflusste Modell der hierarchischen Partizipation alles Seienden am Sein nicht nur dem mystischen Denken des Mittelalters geläufig; in der Mystik konnte es aber als Teil eines seelischen Erkenntnis- und Aufstiegsprozesses auf besonders fruchtbare Weise funktionalisiert werden.

Die Welt gilt also als ein trübes Abbild des Jenseitigen und wird so zum Mittel der höchsten Erkenntnis. Die Literatur unterscheidet sich in dieser Hinsicht nicht von der zu kontemplierenden Welt; in der Sprache widerspiegeln sich die Strukturen der Wirklichkeit, so dass der Text nicht weniger als die Welt zeichenhaft auf Höheres hinweist.[12] ›Dunkle Rede‹ wird so als notwendiger Teil der Theophanie konzipiert, denn im Dunkeln zeigt sich das in seiner reinen Form nicht fassbare Licht.

In der mystischen Tradition bekommt das ›Unähnliche‹ interessanterweise eine ebenso ausgesprochene Relevanz wie in der Metaphorik der Moderne.[13] Das ›ganz Andere‹, Gott, liegt z. T. jenseits der Ausdrucksmöglichkeiten der Sprache, auf eine Weise, die gewissermaßen mit der Auffassung des neuzeitlichen Sprachskeptizismus gegenüber der Welt der Dinge übereinstimmt. Gleichzeitig ist auch hier eine grundlegende Differenz zu beachten: Indem die Welt an Gott und am Sein partizipiert, sind ihre in der Sprache zum Vorschein kommenden Bezüge nach mittelalterlichem Denken nicht arbiträr, sondern in der Verhüllung offenbart sich Gott. Obwohl das Sein sich mit der Sprache nicht s a g e n lässt, ist die Sprache folglich in einer ganz bestimmten Weise ›geeignet‹, auf das Sein zu z e i g e n. Diese Position lässt sich aber mit dem Begriff ›Skeptizismus‹ schwer vereinen, sondern kann adäquat nur als eine im Grunde optimistische Haltung gekennzeichnet werden.

In dieser Differenz zwischen dem vormodernen und dem modernen Denken offenbart sich auch die Trennlinie zwischen der traditionellen und der neueren, eher interaktionstheoretisch beeinflussten Sichtweise in der Frauenlob-Forschung. Der behaupteten Selbständigkeit des Bildes, das sich an der Eindeutigkeit der referentiellen Bezüge nicht festmachen ließe – das sich von der Erwartung eines ›Denotats‹ fast losgemacht habe –, steht hier die Vorstellung von der Eingebundenheit des Bildes in ein objektives, am transzendenta-

[11] Haug 1998, S. 209 f.

[12] Zur Literatur als *integumentum*, als ›Verhüllung‹ einer höheren Bedeutung, vgl. Brinkmann 1971, bes. S. 319–26.

[13] Vgl. § 3.4.

len Signifikat des Seins festgemachtes Geflecht der Dingbedeutungen gegenüber.

Nach der letzteren Vorstellungsweise wird das metaphorisch ›Gemeinte‹ nicht in jedem individuellen Sprechakt neu geschaffen, sondern lediglich ›bedeutet‹. Die Erwartung einer grenzenlosen Kreativität der Bedeutungskonstruktion wird eingedämmt. Im mittelalterlichen Denken liegt in der begrifflichen Eingebundenheit des Bildes allerdings eine große Möglichkeit verborgen. Die übertragene Rede, die gerade durch das metaphorisch verwendete Wort auf ein Drittes ›zeigt‹, kann dank des ›verweisenden‹ Charakters der stofflichen Hülle des Seienden eine zentrale Erkenntnisfunktion gewinnen. Von Gott ist es deshalb eigentlich nur möglich, in übertragener Rede zu sprechen. Durch die Kontemplation solcher Rede kann der Geist von den körperlichen zu den himmlischen Dingen aufsteigen.[14] In der Meditationsliteratur werden verschiedene Stufen unterschieden, die durch Prozesse der Wahrnehmung, der Vorstellungskraft und des Verstandes zum höchsten Verstehen führen und die mit der Kontemplation der Sprachzeichen und ihrer Bedeutungsrelationen – der Relationen der ›zweiten Sprache‹ – analog sind.

Diese Bedeutungsrelationen sind im begrifflichen Inventar des enzyklopädischen Wissens gespeichert. Um sie beschreiben zu können, reicht die Vorstellung vom ›Wort‹ als Lautbild und Kernbedeutung nicht aus, sondern auch Wissen wie enzyklopädische Kenntnisse der Kontiguitätsbeziehungen der Dinge und kulturell bedingte Assoziationen müssen beachtet werden. Die holistische Sprachauffassung der Kognitionslinguistik, in der diese Aspekte ebenfalls zur ›Bedeutung‹ gehören,[15] eignet sich für eine Analyse dieser Bedeutungselemente besonders gut. Auf kognitionslinguistischer Metaebene werden diese Elemente und ihre Relationen allerdings als sprachlich konstruiert aufgefasst. Auf Objektebene, im Sprachdenken des Mittelalters, sind sie den Dingen objektiv innewohnend und vermögen deshalb, graduell am höchsten Sein partizipierend, hinweisend zur äußersten Wahrheit zu führen.

Im *Marienleich* werden in ähnlicher Weise die allgemeinen Lehrsätze profiliert, während der Konnotation die Funktion zufällt, den Rezipienten der Spezifik des Mysteriums näher zu bringen, ihm das Mysterium ›vor Augen zu führen‹. Die Konnotationen weisen jedoch auf Analogien, die nur Ähnlichkeiten bei einer immer größeren Unähnlichkeit sind: die menschliche Sexualität z. B. ähnelt der intimen Relation zwischen Gott und der Heiligen Jungfrau, ist aber mit dieser nicht identisch.

---

[14] Vgl. Karnes 2011, S. 25, 26 und 29.
[15] Vgl. § 4.1.

Diese Ähnlichkeit des Unähnlichen und Unähnlichkeit des Ähnlichen muss mitgedacht werden, besonders, wenn die auffallend erotischen Bilder des *Marienleichs* rezipiert werden.

Diese Bilder haben die Forscher häufig verwundert. So fragte sich Timothy Jackson skeptisch, ob man Verse wie *ich slief bi drin* (11.8) oder *min pforten nie entslozzen wurden. | doch quam min vriedel drin* (15.5 f.) wirklich »ohne Verbildlichung«, d. h. ohne die Literalebene mitzudenken, lesen könnte und bemerkt zum Vergleich, dass im Jahre 1200 Exemplare einer *Hohelied*-Übersetzung verbrannt wurden, damit Laien und Laienmönche sie nicht lesen konnten.[16] Und Gustav Ehrismann meint, der Gehalt des *Marienleichs* werde »zu Ärgernis erregender Naturalistik, wenn die Liebe Gottes und der Jungfrau in erotische Sinnlichkeit ausartet«.[17]

Ich meine, dass die »Verbildlichung« auf der Literalebene durchaus intendiert ist. Sie hatte allerdings autoritative Vorbilder, die Frauenlob auch immer wieder hervorhebt; v. a. die wiederholten Bezugnahmen auf das *Hohelied* verliehen der Erotik des *Marienleichs* Legitimität. In beiden Texten – dem biblischen und dem Leich – ist der Ausgangspunkt, dass die Erotik als Allegorese aufzufassen ist, dass die irdische Liebe auf eine überirdische weist. Frauenlob geht freilich mit seiner Vorlage frei um; er ordnet die Bilder neu und besetzt sie um. Auf diese Weise treibt er die Erotik an eine äußerste Grenze des Erlaubten und nähert sich so wiederum der Sprache der Mystik, rührt sogar an die Vorstellung der mystischen *unio* (Versikel 9.a, § 5.2.4). Die auf der Literalebene gesteigerte Erotik schildert jedoch, ganz wie die Bilder der Mystik, auf der Figuralebene das (nicht-sexuelle) völlig Andere und kann deshalb als zeigendes Zeichen toleriert werden.

In dieser Hinsicht kann man sagen, dass die Literalebene bei Frauenlob einen sekundären Status einnimmt. Herbert Kretschmann stellte ehemals in seinem Buch zum *Stil Frauenlobs* fest:

> [D]ie Bilder sind ja nicht Selbstzweck, sondern Sinnbilder ohne Eigenwert, die über sich hinaus zu den obersten Werten Gott und Sittlichkeit weisen: die Außenwelt versinkt vor der höchsten Realität. Diese Wirklichkeitsfremdheit müssen wir Fr[auenlob] im Gegensatz zu seinem Meister Wolfram zuschreiben.[18]

Von einer »Wirklichkeitsfremdheit« Frauenlobs sollte man allerdings nicht mehr sprechen dürfen. Die Bilder entstammen ja häufig gerade der konkreten Welt um uns herum; ja, gerade wenn es gilt, das Ungreifbare zu schildern, ragen die sinnlichen, fühl- und spürbaren Eindrücke heraus (vgl. den ›synäs-

[16] Jackson 1988, S. 85 f. Zur Erotik des *Marienleichs* vgl. auch Meyer 2009.
[17] Ehrismann 1935, S. 303.
[18] Kretschmann 1933, S. 269.

thetischen‹ Vers 12.22, § 5.2.7).[19] Wiederum wie die Mystiker – wie etwa Mechthild von Magdeburg – erarbeitet Frauenlob literarisch die ›physischen‹ Sinneseindrücke, um den Rezipienten in das Erlebnis des Mysteriums mitzureißen.

Richtig ist allerdings, dass diese Bilder ganz in den Dienst des Spiritualsinns gestellt werden. Ihre eigene Logik ist sekundär; die kausale Folgerichtigkeit wird erst durch die Konstruktion der Figuralebene hergestellt (vgl. z. B. Versikel 9.a, § 5.2.4). Wenn in Versikel 4 (§ 5.2.3) die Figuralebene die sonst geschlossene Literalebene durchbricht, zeigt das, dass die bildliche, bisher nur angedeutete Bedeutung eigentlich die ganze Zeit das Primat hat (vgl. auch Versikel 11.a, § 5.2.7). Das führt nicht zum Schluss, dass die Bildsprache ›autark‹ sei (Stackmann), sondern eher dazu, dass ihre Logik stark vom Spiritualsinn abhängig ist.

Dies steht z. T. im Widerspruch zur neueren Frauenlob-Forschung, in der eine Tendenz spürbar ist, die ›Autarkie‹ der Bildsprache eher im Sinne ihrer ziemlich ›modern‹ erscheinenden Entbindung von einem definitiv festgelegten Figuralsinn zu deuten.

Der Standpunkt wird von einer in der älteren Forschung vertretenen, ›hierarchisierenden‹ Sichtweise abgegrenzt, die auf Quintilian u. a. zurückgeführt und häufig mit der Substitutionstheorie der Metapher verknüpft wird. Die obenstehende Analyse hat jedoch gezeigt, dass die untersuchten Stellen des *Marienleichs* viele Hinweise zur Bedeutungsdetermination enthalten. Auch wenn man die oben vertretenen Interpretationen im Einzelnen diskutieren kann, kann man mit Stütze im Text häufig argumentieren, dass der ›Autor‹ intendiert, den Rezipienten auf bestimmte Domänen hinzuweisen. Freilich kann ein Bild noch weitere Bedeutungen haben. Auch im Fall der ›Vexier-‹ oder ›Kippbilder‹ Frauenlobs ist die Mehrdeutigkeit allerdings nicht als Ambivalenz zu identifizieren. Im Gegenteil wird das ›Kippen‹ der Bilder erst durch die graduelle Etablierung hierarchischer Basisdomänen ermöglicht (§ 5.2.10). Dies ist aber kein besonders ›modernes‹ Phänomen, sondern im Gegenteil das uralte Verfahren der Hermeneutik des mehrfachen Schriftsinns.

Die Reaktion gegen das ›Quintilianische Modell‹ in der neueren Frauenlob-Forschung kann als ein Versuch gesehen werden, der reichen Semantik der Texte jenseits der bloßen Metaphernparaphrase Rechnung zu tragen. Diese Reaktion war berechtigt: Die Bildsprache Frauenlobs kann durch begriffliche Substitutionen nicht erschöpfend beschrieben und erklärt werden. Die Lö-

[19] Vgl. Wehrli (1980, S. 454), der bemerkt, dass je mehr die Sprache Frauenlobs »sich an ästhetische Reize und Experimente verliert, um so weniger kann sie eine geheime Sucht und Sehnsucht nach dem Namenlosen hinter dem inflatorischen Aufwand der Worte verleugnen [...]«.

sung ist aber nicht die Anwendung der Interaktionstheorie mit ihrer inhärenten Ambivalenzerwartung.

Denn freilich gibt es im *Marienleich* Ambivalenz: Diese rührt von der ›Dunkelheit‹ her, die keine unmittelbaren Bedeutungszuschreibungen zulässt. Die obenstehende Analyse hat allerdings gezeigt, dass die Dunkelheit vorläufig ist. Sie kann und will durchdrungen werden. Das kann auf mehrere Weisen geschehen: Die oben vertretenen, kognitionslinguistisch untermauerten Interpretationen sind nicht die einzig möglichen, sie zeigen aber, dass die stark strukturierte und recht ›logische‹ Bedeutung, die sich – entgegen der Meinung von Forschern wie Pfannmüller – konstruieren lässt, selten Ambivalenzen erlaubt.

Die ›Artistik‹ Frauenlobs – um derart zurückblickend wieder auf dieses Thema zu kommen – besteht folglich weder in einer modern anmutenden Ambivalenz auf der Figuralebene noch in einer »Irrationalität« der Literalebene (Kretschmann), sondern vielmehr in der durchdachten Konstruktion einer existentiell engagierenden Bedeutung durch eine äußerst komplexe und semantisch komprimierte Textoberfläche, die Bedeutungen freisetzt, aber auch kontextuell selegiert.

Primär aus dieser Komplexität rührt der ›dunkle‹ Charakter des *Marienleichs* her. Und gleichzeitig sind es diese Komplexität und der durch sie evozierte Prozess der Bedeutungskonstruktion, die die ›Dunkelheit‹ des Textes legitimieren. Relevanztheoretisch lässt sich das Verhältnis zwischen Komplexität und Legitimität der *obscuritas* im *Marienleich* Frauenlobs so formulieren, dass der kognitive Output der Interpretation den investierten Input übersteigt – metaphorisch gesprochen: das Ziel macht es der Mühe wert, die Dunkelheit zu durchdringen. Dieses Ergebnis setzt dabei voraus, dass der Weg ein Teil des Zieles ist.

Von hier aus öffnen sich auch neue Wege in die Zukunft.

Das Hauptanliegen der vorliegenden Arbeit war die Darlegung, wie Bedeutung durch Bilder konstruiert wird. Diese Arbeit konnte die metaphorische Bedeutungskonstruktion im *Marienleich* Frauenlobs präziser, als es bisher möglich war, beschreiben. Vor allem konnte linguistisch unterbaut und erklärt werden, wie die Metaphorik Bedeutungen erzeugt, die mit normaler Sprache nicht bzw. nur auf weit umständlichere Weise ausdrückbar wären.

Dadurch wurde gleichzeitig gezeigt, wie moderne Theorien auf ein mittelalterliches Material fruchtbar appliziert werden können. Der Weg führte hier jenseits der Substitutions- und Interaktionstheorie und neuen Modellen entgegen, die die historische Differenz zwischen Neuzeit und Mittelalter bewahren und kontextsensitiv die Spezifik der metaphorischen Bedeutungskonstruktion des Mittelalters beleuchten können.

Aus dieser Perspektive kann die in dieser Arbeit analysierte komplexe Dichtung Frauenlobs als ein exemplarischer Zugriffspunkt zur Hermeneutik dunkler Metaphorik im Mittelalter gesehen werden. Das Feld ließe sich aber erweitern. Ein Vergleich z. B. mit der mittelalterlichen Marienlyrik könnte durch einen verfeinerten analytischen Apparat zu detaillierteren und daher interessanteren Ergebnissen als bisher[20] führen. Brücken ließen sich beispielsweise auch zur mystischen Literatur oder zu anderen Dichtern des ›geblümten Stils‹ schlagen. Die nähere Beschreibung der Funktionsweisen und Zwecke der Metaphorik eines breiteren literarischen Feldes könnte Tendenzen und Beziehungen verdeutlichen und am Ende vielleicht auch zu einem besseren Verständnis der ›geblümten Rede‹, in all ihren Schattierungen, führen. Für diese Reise hat die vorliegende Arbeit hoffentlich in eine fruchtbare Richtung zeigen können.

[20] Vgl. die frühere Untersuchung Schäfers (1971).

Darstellungsverzeichnis

Die Abbildungen sind vom Verfasser hergestellt worden. Die Quellen der Bilder werden in den Anmerkungen im Text angegeben.

Bilder

Bild 1.1. Der Grabstein Heinrichs von Meißen im Mainzer Dom 10
Bild 1.2. *GA*, V.117 mit dem Namen *Regenbog* im Marginal (C, Bl. 403) 15
Bild 1.3. *Meister Heinrich vrouwenlop* (C, Bl. 399^{r}) 20
Bild 5.1. *Virga de radice Jesse* (*Stammheimer Missale*, Cod. 64, fol. 146) 182
Bild 5.2. ›Rubins Vase‹ 256

Tabellen

Tabelle 5.1. Zentraler Frame des ICM *radix Jesse*. 171
Tabelle 5.2. Analoge ICM in *Marienleich* 2.b. 179
Tabelle 5.3. Entsprechungen zwischen *Cant.* 2.11–13 und *Marienleich* 3.a (und b). 186
Tabelle 5.4. Standardwerte des ›agrarischen‹ Frames. 187
Tabelle 5.5. Partizipantenrollen des ›agrarischen‹ Frames. 187
Tabelle 5.6. Antitypische Füllwerte des Frames. 188
Tabelle 5.7. ›Typische‹ Füllwerte des Frames im *Marienleich*. 189
Tabelle 5.8. Deutungsvorschläge von *morgenrisel* und *wünschelrute* (*GA*, I.9.15–18). 218

Abbildungen

Abbildung 2.1. Relevanz ist gleich Output über Input 51
Abbildung 3.1. Modell der Substitutionstheorie. (a) Das *tertium comparationis* 76
Abbildung 3.2. Modell der Substitutionstheorie. (b) Die Restitution 76
Abbildung 3.3. Modell der Interaktionstheorie 79
Abbildung 3.4. Horizontale (1) und vertikale (2) Partizipation 84
Abbildung 3.5. Das semiotische Dreieck des *Peri hermeneias* 88
Abbildung 3.6. Modell der Wahrnehmung 89
Abbildung 3.7. Begriffshierarchischer Baum (*arbor porphyriana*) des Einzeldings ›Plato‹ 100

Abbildung 3.8. *Translatio a specie ad speciem* 102
Abbildung 3.9. Modell der metaphorischen *verbum–res*-Beziehung 106
Abbildung 3.10. Modell der Übertragung 108
Abbildung 3.11. (1) Substanz- und (2) postsubstanzontologische Wirklichkeitsmodelle 119
Abbildung 4.1. Domänen (Basis–Profil) 135
Abbildung 4.2. *Miriam singt* als Relation der Autonomie und Dependenz 139
Abbildung 4.3. [STEHEN] in der Domäne [NAUTISCH] 143
Abbildung 4.4. *Achilles ist ein Löwe* als ›Übertragung‹ 144
Abbildung 4.5. Die konzeptuelle Metapher [MEHR IST OBEN] in *Die Preise sind gestiegen* 155
Abbildung 5.1. Konzeptuelles Netzwerk in *Marienleich* 2.b 173
Abbildung 5.2. Sinngebende Strukturen in *Marienleich* 4 203
Abbildung 5.3. Prätextintegration in *Marienleich* 9.a 208
Abbildung 5.4. Prätextintegration in *Marienleich* 9.9 f. 209
Abbildung 5.5. Die [TAU STEHT FÜR HONIG]-Metonymie in *Marienleich* 9.a 210
Abbildung 5.6. Der Subframe [WIESEL–BASILISK] 214
Abbildung 5.7. Literal- und Figuralebene in *Marienleich* 9.14 215

Abkürzungsverzeichnis

Abkürzungen der Literatur finden sich im Literaturverzeichnis.

Texte und Handschriften der Frauenlob-Überlieferung

C	=	Heidelberg, Universitätsbibliothek, Codex palatinus germanicus 848 (*Manessischer Liederhandschrift* oder *Große Heidelberger Liederhandschrift*) [Grundstock um 1300, Nachträge 1. Hälfte des 14. Jhs.]
E	=	München, Universitätsbibliothek, 2° Codex manuscriptus 731 (*Hausbuch Michaels de Leone* oder *Würzburger Liederhandschrift*) [Mitte des 14. Jhs.]
F	=	Weimar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, Codex 4° 564 (*Weimarer Liederhandschrift*) [3. Viertel des 15. Jhs.]
J	=	Thürigen Universitäts- und Landesbibliothek, Jena. MS. El. f. 101 (*Jenaer Liederhandschrift*) [um 1330]
K	=	Berlin, Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, XX. HA Hs. 33, Bd. I [Anfang des 14. Jhs.]
L	=	Berlin, Staatsbibliothek, Manuscriptum germanicum 8° 403 [Komplizierte Geschichte; unsichere Datierung der einzelnen Teile]
M	=	München, Staatsbibliothek, Codex germanicus monacensis 5249/32 [Anfang des 15. Jhs.]
N	=	München, Universitätsbibliothek, 4° Codex manuscriptus 921 [14. Jh.]
Q	=	Melk, Stiftsbibliothek, Fragmentum germanicum 3 [14. Jh.]
r	=	Köln-Genf, Bibliotheca Bodmeriana, Codex Bodmer 62 (*Erlauer Gregorius-Handschrift*) [2. Hälfte des 14. Jhs.]
U	=	Breslau (Wrocław), Universitätsbibliothek, Codex I Q 368 a [Anfang des 14. Jhs.]
V	=	Denis Handschrift [verschollen]
W	=	Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Codex 2701 (*Wiener Leichhandschrift*) [14. Jh.]

Bücher der Bibel

Die Bibel wird nach der *Vulgata* zitiert. Der Text ist um der Lesefreundlichkeit willen vom Verfasser interpungiert. In den Übersetzungen Alliolis sind heute auffällige Schreibweisen (wie *Thau*) vom Verfasser stillschweigend modernisiert worden.

Vetus testamentum

Cant.	=	*Canticum canticorum* (*das Hohelied Salomons*)
Eccl.	=	*Ecclesiasticus* (*Jesus Sirach*)
Ex.	=	*Exodus* (I. *Buch Mose*)

Gen. = *Genesis* (II. *Buch Mose*)
Ier. = *Ieremias*
Is. = *Isaias*
Iud. = *Iudicum*
Lv. = *Leviticus* (III. *Buch Mose*)
Mcc. = *Macchabeorum*
Num. = *Numeri* (IV. *Buch Mose*)
Prv. = *Proverbia, id est Liber Salomonis* (*die Sprüche Salomos*)
Ps. = *Psalmorum liber* (*Psalmen*)
Sam. = *Samuel*
Sap. = *Sapientia* (*das Buch der Weisheit*)

Novum testamentum
Apoc. = *Apocalypsis beati Ioannis apostoli* (*die Offenbarung*)
Cor. = *Epistula beati Pauli apostoli ad Corinthios*
Gal. = *Epistula beati Pauli apostoli ad Galatas*
Io. = *Evangelium secundum Ioannem*
Luc. = *Evangelium secundum Lucam*
Marc. = *Evangelium secundum Marcum*
Mt. = *Evangelium secundum Matthaeum*
Pt. = *Epistula Petri*
Rom. = *Epistula beati Pauli apostoli ad Romanos*

Übrige Abkürzungen

Abkürzungen in Groteskschrift werden in den Darstellungen verwendet.

A = *autonomous* (›autonom‹)
c. = *caput* (›Kapitel‹)
D = *dependent* (›abhängig‹)
e = elaboriert
ed. = *editit* (›herausgegeben hat [es]‹) oder *editor* (›Herausgeber‹)
lib. = *liber* (›Buch‹)
m = Relation der Metonymie
p = Relation der Projektion
q. = *quaestio* (›Frage‹)
sim = *similitudo* (Relation der Ähnlichkeit)
s. v. = *sub voce/ibus* (›unter dem Ausdruck/den Ausdrücken‹)
tr. = *transtulit* (›übersetzt hat [es]‹)
v. = *versus* (›Vers‹)

Literaturverzeichnis

Unter Titeln verzeichnete Werke sind nach dem ersten Substantiv im Nominativ geordnet. Bei mehreren Ausgaben ist die als Standardwerk zitierte Ausgabe mit einem Sternchen (*) markiert.

Benutzte Handschriften und Ausgaben der Frauenlob-Überlieferung

Die Texte Frauenlobs werden, wenn nichts anderes angegeben wird, nach der Göttinger Ausgabe (*GA*), Bd. I zitiert.

C: http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg848. [2016.02.14. Die ganze Hs. C online.]

C, *ed.* Pfaff: *Die Grosse Heidelberger Liederhandschrift (Codex Manesse)*. Hg. von Fridrich Pfaff. 2., verbesserte und ergänzte Aufl. von Hellmut Salowsky. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1984.

E: https://epub.ub.uni-muenchen.de/10638/1/Cim._4.pdf. [2017.04.10. Die ganze Hs. E on-line.]

Et. [Ettmüller]: *Heinrichs von Meissen des Frauenlobes Leiche, Sprüche, Streitgedichte und Lieder* (= Bibliothek der gesammten deutschen National-Literatur 16). Hg. von Ludwig Ettmüller. Quedlinburg und Leipzig: Gottfr[ied] Basse, 1843. Nachdruck Amsterdam: Rodopi, 1966.

GA [Göttinger Ausgabe] I–II: Frauenlob (Heinrich von Meissen). *Leichs, Sangsprüche, Lieder*. Bd. I: *Einleitungen, Texte*. Bd. II: *Apparate, Erläuterungen, Anhänge, Register* (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Folge 3, 119 und 120). Auf Grund der Vorarbeiten von Helmuth Thomas hg. von Karl Stackmann und Karl Bertau. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.

GA-S [Göttinger Ausgabe, Supplement] I–II: *Sangsprüche in Tönen Frauenlobs. Supplement zur Göttinger Frauenlob-Ausgabe*. Bd. I: Einleitungen, Texte. Bd. II: Apparate, Erläuterungen. Unter Mitarbeit von Thomas Riebe und Christoph Fasbender hg. von Jens Haustein und Karl Stackmann (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse, F. 3, 232, 1/2). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

HMS: siehe unter »Sonstige Quellen«.

J: https://archive.thulb.uni-jena.de/hisbest/rsc/viewer/HisBest_derivate_00001155. [2017.04.12. Die ganze Hs. J online.]

Pf. [Pfannmüller]: *Frauenlobs Marienleich* (= Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker 120). Hg. von Ludwig Pfannmüller. Straßburg: Karl J. Trübner, 1913.

Wlat. [Die lateinische Fassung des *Marienleichs* (Wien Cod. 2701)]. In: *GA* I, S. 284–90.

Sonstige Quellen

Alanus ab Insulis. *Elucidatio in Cantica canticorum*. In: *PL* 210 (1855), Sp. 51–110.

Das alte Passional. Hg. von K[arl] A[ugust] Hahn. Neue Ausg. Frankfurt am Main: Heinrich Ludwig Broenner, 1857.

Ambrosius von Mailand. *De fide ad Gratianum*. In: *PL* 16 (1845), Sp. 527–698.

Aristoteles. *Poetica*:

* Aristoteles. *De arte poetica. Translatio Guillelmi de Moerbeka* (= Aristoteles latinus 33). Hg. von Erse Valgimigli. Überarbeitet von Ezio Franceschini und Lorenzo Minio-Paluello. 2. Aufl. Brüssel und Paris: Desclée de Brouwer, 1968.

tr. Schmitt: Aristoteles. *Poetik* (= Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung 5). Übers. und erläutert von Arbogast Schmitt. 2., durchgesehene und ergänzte Aufl. Berlin: Akademie Verlag, 2011.

Aristoteles. *Rhetorica*:

Aristoteles. *Rhetorica. Translatio anonyma sive vetus* (= Aristoteles latinus 31.1). Hg. von Bernhard Schneider. Leiden: E. J. Brill, 1978.

* Aristoteles. *Rhetorica. Translatio Guillelmi de Moerbeka* (= Aristoteles latinus 31.2). Hg. von Bernhard Schneider. Leiden: E. J. Brill, 1978.

tr. Rapp I–II: Aristoteles. *Rhetorik* (= Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung 4). I. Halbbd.: *Übersetzung*. II. Halbbd.: *Kommentar*. Übers. und erläutert von Cristof Rapp. Berlin: Artemis Verlag, 2002.

Augustinus. *De doctrina christiana*:

* Augustinus. *De doctrina christiana*. Hg. von Josef Martin, und *De vera religione*, hg. von Klaus-D. Daur. In: *Sancti Augustini opera*, Bd. 4.1 (= Corpus christianorum, series latina 32). Turnhout: Brepols, 1962.

tr. Pollmann: Aurelius Augustinus. *Die christliche Bildung. (De doctrina christiana.)* Übers., Anmerkungen und Nachwort von Karla Pollmann. Bibliographisch ergänzte Aufl. Stuttgart: Reclam, 2013.

Augustinus. *De civitate Dei*: Saint Augustine. *The city of God against the pagans* (= Loeb classical library 411–17). 7 Bde. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1957-1972.

Bartsch, *ed*. 1858: *Die Erlösung mit einer Auswahl geistlicher Dichtungen* (= Bibliothek der gesammten deutschen National-Literatur 37). Hg. von Karl Bartsch. Quedlinburg und Leipzig: Verlag von Gottfr[ied] Basse, 1858.

Bartsch, *ed*. 1860: *Mitteldeutsche Gedichte* (= Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 53). Hg. von Karl Bartsch. Stuttgart: Litterarisches Verein, 1860.

Bibel (*Vulgata*):

* *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*. Hg. von Robert Weber und Roger Gryson. 4., verbesserte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

tr. Allioli: *Die heilige Schrift des alten und neuen Testamentes*. Aus der Vulgata übers. von Joseph Franz Allioli. Illustrierte Handausgabe. Teil 1 (Altes Testament) und 2 (Neues Testament) in einem Bd. Landshut und München: Vogel'sche Verlagsbuchhandlung, 1850.

Boethius. *Commentarii*: Severinus Boethius. *Commentarii in Porphyrium a se translatum*. In: *PL* 64 (1847), Sp. 71–158.

Boethius. *Peri hermeneias* I–II: Anicius Manlius Severius Boetius. *Commentarii in librum Aristotelis Peri hermeneias: Editio prima* [I] und *Editio secunda* [II]. Hg. von Karl Meiser. Leipzig: Teubner, 1877–1880.

Chronica Mathiae de Nuwenburg (= Monumenta germaniae historica. Nova series 4). Hg. von Adolf Hofmeister. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1924–40.

Cicero. *De oratore*:

* Marcus Tullius Cicero. *Scripta quae manserunt omnia*. Bd. 3: *De oratore*. Hg. von Kazimierz F. Kumaniecki. Leipzig: Teubner, 1969.

tr. Nüßlein: Marcus Tullius Cicero. *De oratore. Über den Redner*. Latein/deutsch. Hg. und übers. von Theodor Nüßlein. Düsseldorf: Artemis & Winkler, 2007.

Cicero, Marcus Tullius. *Orator* (= Loeb classical library 342). Hg. und übers. von H[arry] M. Hubbell. Cambridge, Massachusetts und London, England: Harvard University Press, 1962. [Zuerst veröffentlicht 1939.]

Dante Alighieri. *Il Convivio* (= Le opere 3.2). Hg. von Franca Brambilla Ageno. Florenz: Casa Editrice Le Lettere, 1995.

David von Augsburg, *ed*. Pfeiffer: *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*. Bd. 1: Hermann von Fritslar, Nicolaus von Strassburg, David von Augsburg. Hg. von Franz Pfeiffer. Leipzig: G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, 1845.

Donne 1624: John Donne. *Deuotions vpon emergent occasions, and seuerall steps in my sicknes, digested into 1. Meditations vpon our humane condition. 2. Expostulations, and debatements with God. 3. Prayers, vpon the seuerall occasions, to him*. London: Gedruckt von A[ugustine] M[athewes] für Thomas Iones, 1624.

Everhard von Wampen. *Spiegel der Natur*: *Everhards von Wampen Spiegel der Natur. Ein in Schweden verfasstes mittelniederdeutsches Lehrgedicht*. Hg. von Erik Björkman (= Upsala universitets årsskrift 1902. Filosofi, språkvetenskap och historiska vetenskaper 3). Uppsala: Akedemiska bokhandeln, 1902.

Fuchs u. a. 2011: Rüdiger Fuchs, Britta Hedtke und Susanne Kern. »Mainz, SN1, Nr. 34†«. In: *Die deutschen Inschriften online*. http://www.inschriften.net/mainz/inschrift/nr/dio001-sn1-0034.html. [2017.04.10.]

Galfrid von Vinsauf. *Poetria nova*: *Poetria Nova* [Text und Übers.]. In: Ernest Gallo. *The* Poetria Nova *and its sources in early rhetorical doctrine*. Den Haag und Paris: Mouton, 1971, S. 13–129.

Gervasius von Melkley. *Ars poetica*: Gervais von Melkley. *Ars poetica* (= Forschungen zur romanischen Philologie 17). Hg. von Hans-Jürgen Gräbener. Münster Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1965.

Gottfried von Straßburg. *Tristan*. Nach dem Text von Friedrich Ranke neu hg., ins Neuhochdeutsche übers., mit einem Stellenkommentar versehen und einem Nachwort von Rüdiger Krohn. 3 Bde. (= Reclams Universal-Bibliothek 4471–73). Stuttgart: Reclam, 1980.

Heinrich. *Litanei*. In: *Mittelhochdeutsches Übungsbuch* (= Germanische Bibliothek 1, 3. Reihe, 2. Bd.). Hg. von Carl von Kraus. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1912, S. 19–53.

Heinrich Clûsenêre. *Marienlegende*. In: *Mitteldeutsche Gedichte* (= Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 53). Hg. von Karl Bartsch. Stuttgart: Litterarisches Verein, 1860, S. 1–39.

Heinrich von Mügeln. *Der meide kranz*: »Der meide kranz«. In: *Die kleineren Dichtungen Heinrichs von Mügeln*. 2. Abteilung (= Deutsche Texte des Mittelalters 84). Hg. von Karl Stackmann. Mit Beiträgen von Michael Stolz. Berlin: Akademie Verlag, 2003, S. 47–203 (Text).

Heinrich von Mügeln. *Der Tum*: »Der Tum«. In: Heinrich von Mügeln, *ed*. Stackmann, S. 147–219.

Heinrich von Mügeln, *ed*. Stackmann: *Die kleineren Dichtungen Heinrichs von Mügeln*. 1. Abteilung: *Die Spruchsammlung des Göttinger Cod. Philos. 21* (= Deutsche Texte des Mittelalters 50 und 51). Hg. von Karl Stackmann. 2 Bde. Berlin: Akademie-Verlag, 1959.

Heinrich von dem Türlin. *Die Krone* (Verse 12282–30042). Nach der Handschrift Cod.Pal.germ. 374 der Universitätsbibliothek Heidelberg nach Vorarbeiten von Fritz Peter Knapp und Klaus Zatloukal hg. von Alfred Ebenbauer und Florian Kragl (= Altdeutsche Textbibliothek 118). Berlin: De Gruyter, 2005.

Honorius Augustodunensis. *Expositio in Cantica canticorum*. In: *PL* 172 (1854), Sp. 347–496.

HMS [von der Hagen, *Minnesinger*] I–IV: *Minnesinger. Deutsche Liederdichter des 12., 13. und 14. Jahrhunderts aus allen bekannten Handschriften und früheren Drucken gesammelt und berichtigt, mit den Lesarten derselben, Geschichte des Lebens der Dichter und ihrer Werke, Sangweisen der Lieder, Reimverzeichnis der Anfänge, und Abbildungen sämtlicher Handschriften*. Hg. von Friedrich von der Hagen. 4 Bde. Leipzig: Barth, 1838–1856.

Historien des Alden E (= Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart, Sitz Tübingen 271). Hg. von Wilhelm Gerhard. Leipzig: K. W. Hiersemann, 1927.

Homer. *Die Odyssee* (= Die Bibliothek der alten Welt. Griech. Reihe). Übers. von Wolfgang Schadewaldt. Hg. von Olof Gigon. Zürich und Stuttgart: Artemis Verlag, 1966.

Isidor. *Etymologiae*: *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum*. 2 Bde. Hg. von W[allace] M[artin] Lindsay. Oxford: Oxford University Press, 1911.

Latenische Hymnen I–III, *ed*. Mone: *Lateinische Hymnen des Mittelalters*. Hg. von F[ranz] J[osef] Mone. 3 Bde. Freiburg im Bresgau: Herder, 1853–1855.

Lateinische Hymnen, *ed*. Morel: *Lateinische Hymnen des Mittelalters*. Größtentheils aus Handschriften schweizerischer Klöster als Nachtrag zu den Sammlungen von Mone, Daniel und anderen hg. von P. Gall Morel. Einsiedeln, New York und Cincinnati: C. und N. Benziger, 1868.

Das deutsche Kirchenlied I–II: *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des 17. Jh*. Hg. von Philipp Wackernagel. 2 Bde. Leipzig: Teubner, 1867–1877.

KLD [Kraus, *Liederdichter*] I–II: Deutsche Liederdichter des 13. Jahrhunderts. Hg. von Carl von Kraus. Bd. I: *Text*. Bd. II: *Kommentar*, besorgt von Hugo Kuhn. 2. Aufl., durchgesehen von Gisela Kornrumpf. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1978.

Konrad von Heimesfurt. *Hinvart Mariae:* Konrad von Heimesfurt. *»Unser vrouwen hinvart« und »Die urstende«*. Mit Verwendung der Vorarbeiten von Werner Fechter hg. von Kurt Gärtner und Werner J. Hoffmann (= Altdeutsche Textbibliothek 99). Tübingen: Max Niemeyer, 1989.

Konrad von Würzburg. *Die Goldene Schmiede: Die Goldene Schmiede des Konrad von Würzburg*. Hg. von Edward Schröder. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1926.

English lyrics: *English lyrics of the XIIIth century*. Hg. von Carleton Brown. Oxford: Clarendon Press, 1932.

Kolmarer Meisterlieder: *Meisterlieder der Kolmarer Handschrift* (= Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart 68). Hg. von Karl Bartsch. Stuttgart: Literarisches Verein, 1862. Nachdruck Hildesheim, Zürich und New York: Georg Olms Verlag, 1998.

Loeb: *Loeb classical library* 1 ff. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1912 ff.

Marie de France. *Lais*: *Die Lais der Marie de France* (= Bibliotheca Normannica 3). 2. verbesserte Aufl. Hg. von Karl Warnke. Max Niemeyer: Halle, 1900.

Die Minneburg. Hg. von Hans Pyritz (= Deutsche Texte des Mittelalters 43). Berlin: Akademie-Verlag, 1950.

Muskatblut, *ed*. Groote*: Lieder Muskatblut's*. Hg. von E[berhard] v[on] Groote. Köln: M. DuMont-Schauberg'schen Buchhandlung, 1852.

Quintilianus. *Institutio* [*Institutio oratoria*]*:* Quintilian. *The orator's education*. 5 Bde. (= Loeb classical library 124–27 und 494). Hg. und übers. von Donald A. Russell. Cambridge, Mass. und London: Harvard University Press, 2001.

PL: *Patrologiae cursus completus, series latina*. 221 Bde. Hg. von Jacques-Paul Migne. 1. Ausg. Paris: Migne, 1844–1965.

Altdeutsche Predigten: Altdeutsche Predigten und Gebete aus Handschriften. Hg. von Wilhelm Wackernagel. Basel: Schweighauserische Verlagsbuchhandlung, 1876.

Pseudo-Bernhard. *Vitis mystica, seu de Passione Domini*. In: *PL* 184 (1879), Sp. 635-740.

Ottokars Österreichische Reimchronik (= Monumenta Germaniae Historica. Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters 5). 2 Bde. Nach den Abschriften Franz Lichtensteins hg. von Joseph Seemüller. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1890–1893.

Reinbot. *Der heilige Georg: Der heilige Georg Reinbots von Durne* (= Germanische Bibliothek 3, Abt. 1). Nach sämtlichen Handschriften hg. von Carl von Kraus. Heidelberg: Carl Winter, 1907.

Reinmar von Zweter, *ed*. Roethe*:* Die Gedichte Reinmars von Zweter. Hg. von Gustav Roethe. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1887.

Richardus a St. Laurentino. *Laudes Mariae:* Richardus a S. Laurentino. *De laudibus B*[*eatae*] *Mariae Virginis libri 12*. In: Albertus Magnus. *Opera Omnia*. Bd. 36. Hg. von Auguste Borgnet. Paris: Vivès, 1898.

Rhetorica ad Herennium. Lateinisch-Deutsch. Hg. und übers. von Theodor Nüßlein. München und Zürich: Artemis & Winkler, 1994.

Rupert von Deutz. *Commentaria in Cantica*. In: *PL* 168 (1854), Sp. 839–962.

Rupert von Deutz. *Commentaria in Matthaeum*. In: *PL* 168 (1854), Sp. 1307–1634.

Lateinische Sequenzen: Lateinische Sequenzen des Mittelalters. Hg. von Joseph Kehrein. Mainz: Florian Kupferberg, 1873.

Tacitus, Publius Cornelius. *Agricola* (= Loeb classical library 35). Übers. von M[aurice] Hutton, revidiert von R[obert] M[axwell] Oilvie. Cambridge, Massachusetts und London, England: Harvard University Press, 1970. [Zuerst erschienen 1914.]

Thomas de Aquino. *Editio Leonina*: *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici opera omnia*. Hg. auf Geheiß des Pabst Leo XIII. Bd. 1 ff. Rom: Predigerorden, 1882 ff.

Thomas de Aquino. *Summa theologiae*. In: Thomas de Aquino, *Editio Leonina* 4–12 (1888–1906).

Der Jüngere Titurel: Albrechts Jüngerer Titurel. Hg. von Werner Wolf und Kurt Nyholm (= Deutsche Texte des Mittelalters 45 [1], 55 [2.1], 61 [2.2], 73 [3.1], 72 [3.2] und 79 [4]). 4 Bde. Berlin: Akademie Verlag, 1955–1995.

Ulrich von Etzenbach. *Wilhelm von Wenden* (= Deutsche Texte des Mittelalters 49). Hg. von Hans-Friedrich Rosenfeld. Berlin: Akademie-Verlag, 1957.

Vulgata: siehe Bibel.

Walther von der Vogelweide, *ed*. Lachmann: *Die Gedichte Walthers von der Vogelweide*. Hg. von Karl Lachmann. 13., aufgrund der 10. von Carl von Kraus bearb. Ausg. neu hg. von Hugo Kuhn. Berlin: Walter de Gruyter, 1965.

Walther von der Vogelweide, *ed*. Maurer: *Die Lieder Walthers von der Vogelweide*. Hg. von Friedrich Maurer (= Altdeutsche Textbibliothek 43). 1. Bändchen: *Die religiösen und die politischen Lieder*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1955.

Wilhelm von Sherwood. *Introductiones in logicam* (*Einführung in die Logik*) (= Philosophisches Bibliothek 469). Lateinisch-deutsch. Hg. und übers. von Hartmut Brands und Christoph Kann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995.

Wolfram von Eschenbach. *Parzival*: In: Wolfram von Eschenbach. Hg. von Karl Lachmann. Berlin: G. Reimer, 1833, S. 15–388.

Wörterbücher

BMZ [Benecke/Müller/Zarncke]: *Mittelhochdeutsches Wörterbuch*. Mit Benutzung des Nachlasses von Georg Friedrich Benecke ausgearb. von Wilhelm Müller und Friedrich Zarncke. 3 Bde. Leipzig: S. Hirzel, 1854–1866.

DWB: *Deutsches Wörterbuch*. Hg. von Jacob und Wilhelm Grimm. 16 Bde. Leipzig: S. Hirzel, 1854–1961.

FindeB: *Findebuch zum mittelhochdeutschen Wortschatz*. Hg. von Kurt Gärtner, Christoph Gerhardt, Jürgen Jährling, Ralf Plate, Walter Röll und Erika Timm. Mit einem rückläufigen Index. Stuttgart: S. Hirzel, 1992.

GAWb [*Göttinger-Ausgabe Wörterbuch*]: *Wörterbuch zur Göttinger Frauenlob-Ausgabe* (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Folge 3, 186). Red. von Karl Stackmann unter Mitarbeit von Jens Haustein. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

KEW [Kluge, *Etymologisches Wörterbuch*]: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Hg. von Friedrich Kluge. 23., erweiterte Aufl. Bearb. von Elmar Seebold. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1995.

Lexer: Matthias Lexer. *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*. 3 Bde. Leipzig: S. Hirzel, 1872–1878.

Forschungsliteratur

Die Forschungsliteratur ist des besseren Überblicks halber in Titel, die die Vormoderne nicht zum Hauptgegenstand haben, z. B. moderne Metaphertheorien und Kognitionslinguistik, und Titel, die hauptsächlich Mittelalter und Antike behandeln, unterteilt.

Moderne

Alais/Blake 2015: David Alais und Randoplh Blake. »Binocular rivalry and perceptual ambiguity«. In: *The Oxford handbook of perceptual organization*. Hg. von Johan Wagemans. Oxford: Oxford University Press, 2015, S. 775–98.

Asmuth 1991: Bernhard Asmuth. »Seit wann gilt die Metapher als Bild? Zur Geschichte der Begriffe ›Bild‹ und ›Bildlichkeit‹ und ihrer gattungspoetischen Ver-

wendung«. In: *Rhetorik zwischen den Wissenschaften. Geschichte, System, Praxis als Probleme des »Historischen Wörterbuch der Rhetorik«* (= Rhetorik-Forschungen 1). Hg. von Gert Ueding. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1991, S. 299–309.

Barcelona 2003: Antonio Barcelona. »On the plausibility of claiming a metonymic motivation for conceptual metaphor«. In: *Metaphor and metonymy at the crossroads: A cognitive perspective*. Hg. von Antonio Barcelona. Neue Ausgabe. Berlin und New York: Mouton de Gruyter, 2003, S. 31–58.

Barnden 2010: John A. Barnden. »Metaphor and metonymy: Making their connection more slippery«. In: *Cognitive Linguistics* 21 (2010), S. 1–34.

Barsalou 1983: Lawrence W. Barsalou. »Ad hoc categories«. In: *Memory & cognition* 11 (1983), S. 211–27.

Bergmann 1953: Gustav Bergmann. »Logical positivism, language, and the reconstructtion of metaphysics«. In: *Rivista critica di storia della filosofia* 8 (1953), S. 453–81.

Birus/Fuchs 1988: Hendrik Birus und Anna Fuchs. »Ein terminologisches Grundinventar für die Analyse von Metaphern«. In: *Zur Terminologie der Literaturwissenschaft. Akten des IX. Germanistischen Symposiums der Deutschen Forschungsgemeinschaft Würzburg 1986* (= Germanistische-Symposien-Berichtbände 9). Hg. von Christian Wagenknecht. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1988, S. 157–74.

Black 1954 [1996]: Max Black. »Die Metapher«. Übers. von Margit Smuda. In: Haverkamp 1996, S. 55–79. [Zuerst veröffentlicht in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 55 (1954), S. 273–94.]

Black 1977 [1996]: Max Black. »Mehr über die Metapher«. Übers. von Margit Smuda. In: Haverkamp 1996, S. 379–413. [Zuerst veröffentlicht in: *Dialectica* 31 (1977), S. 431–57.]

Blumenberg 1957 [2012]: Hans Blumenberg. »Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen«. In: Hans Blumenberg. *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede* (= Reclams Universal-Bibliothek 7715). Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2012, S. 55–103. [Zuerst veröffentlicht in *Studium Generale* 10 (1957), S. 266–83.]

Blumenberg 1960 [1998]: Hans Blumenberg. *Paradigmen einer Metaphorologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. [Zuerst veröffentlicht in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (1960), S. 7–142, Register S. 301–5.]

Brinker 2010: Klaus Brinker. *Linguistische Textanalyse. Eine Einführung in Grundbegriffe und Methoden* (= Grundlagen der Germanistik 29). 7., durchgesehene Auflage. Bearbeitet von Sandra Ausborn-Brinker. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 2010.

Carston 2002: Robyn Carston. *Thoughts and utterances. The pragmatics of explicit communication*. Oxford: Blackwell, 2002.

Cassirer 1927 [2013]: Ernst Cassirer. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (= Philosophische Bibliothek 650). Hamburg: Felix Meiner Verlag,

2013. [Zuerst veröffentlicht in: Studien der Bibliothek Warburg 10, Leipzig und Berlin: B. G. Teubner, 1927.]

Coenen 2002: Hans Georg Coenen. *Analogie und Metapher. Grundlegung einer Theorie der bildlichen Rede*. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2002.

Coseriu/Matilal 1996 I–II: Eugenio Coseriu und Bismal K. Matilal. »Der *φύσει-θέσει*-Streit. Are words and things connected by nature or by convention?«. In: *Sprachphilosophie. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung* (= Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 7). Hg. von Marcelo Dascal u. a. 2. Bde. Berlin: Walter de Gruyter, 1996, S. 880–900.

Croft 2002: William Croft. »The role of domains in the interpretation of metaphors and metonymies«. In: *Metaphor and metonymy in comparison and contrast* (= Cognitive linguistics research 20). Hg. von René Dirven und Ralf Pörings. Berlin und New York: de Gruyter, 2002, S. 161–205. [Leicht umgearb. Version der ersten Veröffentlichung in: *Cognitive linguistics* 4 (1993), S. 335–71.]

Croft/Cruse 2004: William Croft und Alan D. Cruse. *Cognitive linguistics* (= Cambridge Textbooks in Linguistics). Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Debatin 1995: Bernhard Debatin. *Die Rationalität der Metapher. Eine sprachphilosophische und kommunikationstheoretische Untersuchung* (= Grundlagen der Kommunikation und Kognition). Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1995.

Derrida 1976 [1992]: Jacques Derrida. »Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen«. Übers. von Rodolphe Gasché. In: *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*. Hg. von Peter Engelmann. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1992. [Die dt. Übers. zuerst veröffentlicht in: Jacques Derrida. *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976.]

Eco 1983: Umberto Eco. »The scandal of metaphor«. In: *Poetics today* 4 (1983), S. 217–57.

Eco 1989: Umberto Eco. »Denotation«. In: *On the medieval theory of signs*. Hg. von Costantino Marmo, Umberto Eco und Shona Kelly. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1989, S. 43–77.

Eco 1992.a: Umberto Eco. »Interpretation and history«. In: Umberto Eco. *Interpretation and overinterpretation*. Hg. von Stefan Collini. Cambridge u. a.: Cambridge University Press, 1992, S. 23–43.

Eco 1992.b: Umberto Eco. »Overinterpreting texts«. In: Umberto Eco. *Interpretation and overinterpretation*. Hg. von Stefan Collini. Cambridge u. a.: Cambridge University Press, 1992, S. 45–66.

Eco 1992.c: Umberto Eco. »Between text and author«. In: Umberto Eco. *Interpretation and overinterpretation*. Hg. von Stefan Collini. Cambridge u. a.: Cambridge University Press, 1992, S. 67–88.

Eder 2007: Thomas Eder. »Zur kognitiven Theorie der Metapher in der Literaturwissenschaft. Eine kritische Bestandsaufnahme.« In: *Zur Metapher. Die Metapher in*

Philosophie, Wissenschaft und Literatur. Hg. von Franz Josef Czernin und Thomas Eder. München: Fink, 2007, S. 167–95.

Eggs 2001: E[kkehard] Eggs. Artikel »Metapher«. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Hg. von Gert Ueding. Mitbegründet von Walter Jens in Verbindung mit Wilfried Barner. Bd. 5. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001, Sp. 1099–1183.

Eggs/Kalivoda 1998: Ekkehard Eggs und Gregor Kalivoda. »Konnotation/Denotation«. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Hg. von Gert Ueding. Bd. 4: *Hu–K*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1998, Sp. 1242–1256.

Elschenbroich 1959: Adalbert Elschenbroich. Artikel »Docen, Bernhard Joseph«. In: *Neue Deutsche Biographie* 4. Berlin: Duncker & Humblot, 1959, S. 8 f.

Emonds 1986: Heiner Emonds. *Metaphernkommunikation. Zur Theorie des Verstehens von metaphorisch verwendeten Ausdrücken der Sprache* (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik 454). Göppingen: Kümmerle Verlag, 1986.

Engel u. a. 2001: Andreas K. Engel, Pascal Fries und Wolf Singer. »Dynamic predictions: oscillations and synchrony in top-down processing«. In: *Nature reviews Neuroscience* 2 (2001), S. 704–16.

Evans/Green 2006: Vyvyan Evans und Melanie Green. *Cognitive linguistics. An introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

Evans u. a. 2007: Vyvyan Evans, Benjamin K. Bergen und Jörg Zinken. »The cognitive linguistics enterprise: an overview«. In: *The cognitive linguistics reader*. Hg. von Vyvyan Evans, Benjamin K. Bergen und Jörg Zinken. London: Equinox Publishing Co., 2007, S. 2–36.

Fauconnier/Turner 2002: Gilles Fauconnier und Mark Turner. *The way we think. Conceptual blending and the mind's hidden complexities*. New York: Basic Books, 2002.

Fillmore 1985: Charles Fillmore. »Frames and the semantics of understanding«. In: *Quaderni di semantica* 6 (1985), S. 222–54.

Geeraerts 1995: Dirk Geeraerts. »Cognitive linguistics«. In: *Handbook of pragmatics*. Hg. von Jef Verschueren, Jan-Ola Östman und Jan Blommaert. Amsterdam: John Benjamins, 1995, S. 111–16.

Geeraerts/Cuyckens, *ed*. 2007: *The Oxford handbook of cognitive linguistics*. Hg. von Dirk Geeraerts und Hubert Cuyckens. Oxford: Oxford University Press, 2007.

George 1895 [1930]: Stefan George. *Die Bücher der Hirten- und Preisgedichte, der Sagen und Sänge und der hängenden Gärten* (= Gesamt-Ausgabe der Werke 3). Berlin: Georg Bondi, 1930. [Zuerst veröffentlicht in Berlin: Verlag der Blätter für die Kunst, 1895.]

Goethe 1833 [1907]: Johann Wolfgang von Goethe. *Maximen und Reflexionen*. Nach den Handschriften des Goethe- und Schiller-Archivs. Mit einem Facsimile. Hg. von Max Hecker. Weimar: Verlag der Goethe-Gesellschaft, 1907. [Zuerst posthum veröffentlicht 1833.]

Goossens 1990: Louis Goossens. »Metaphtonymy: the interaction of metaphor and metonymy in expressions for linguistic action«. In: *Cognitive Linguistics* 1 (1990), S. 323–40.

Grady 1997: Joseph Grady. »THEORIES ARE BUILDINGS revisited«. In: *Cognitive Linguistics* 8 (1997), S. 267–90.

Grady 1998: Joseph Grady. »The ›conduit metaphor‹ revisited: A reassessment of metaphors for communication«. In: *Discourse and cognition: Bridging the gap*. Hg. von Jean-Pierre Koenig. Stanford: CSLI Publications, 1998.

Grice 1975: H. Paul Grice. »Logic and conversation«. In: *Speech acts* (= Syntax and Semantics 3). Hg. von Peter Cole und Jerry L. Morgan. New York: Academic Press, 1975, S. 41–58.

Grimm 1887: Wilhelm Grimm. *Kleinere Schriften* 4. Hg. von Gustav Hinrichs. Gütersloh: Verlag von C. Bertelsmann, 1887.

Halbfass 1972: W[erner] Halbfass. Artikel »Evidenz I«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von Joachim Ritter. Bd. 2. Basel und Stuttgart: Schwabe & Co., 1972, Sp. 829–32.

Haverkamp 1996: *Theorie der Metapher*. Hg. von Anselm Haverkamp. 2., um ein Nachwort zur Neuausgabe und einen bibliographischen Nachtrag ergänzte Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.

Hegel 1835–1838: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Vorlesungen über die Ästhetik*. [Zuerst posthum veröffentlicht 1835–1838.] http://www.textlog.de/5950.html. [2017. 02.21.]

Heinemann/Heinemann 2002: Margot Heinemann und Wolfgang Heinemann. *Grundlagen der Textlinguistik. Interaktion – Text – Diskurs* (= Reihe Germanistische Linguistik 230). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002.

Henle 1958 [1996]: Paul Henle. »Die Metapher«. Übers. von Friedhelm Herborth. In: Haverkamp 1996, S. 80–105. [Zuerst veröffentlicht in: Roger W. Brown u. a. *Language, Thought, and Culture*. Hg. von Paul Henle. Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan Press, 1958, S. 173–95.]

Herman, *ed*. 2009: *Basic elements of narrative*. Hg. von David Herman. Chichester, Großbritannien: Wiley-Blackwell, 2009.

Hoffmann 2000: Ludger Hoffmann. Artikel »(35.) Thema, Themenentfaltung, Makrostruktur«. In: *Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft. Text- und Gesprächslinguistik*. 1. Halbband: *Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung*. Hg. von Klaus Brinker. Berlin und Boston: De Gruyter Mouton, 2000, S. 344–56.

A. Huber 2005: Andreas Huber. *Metaphorik und Handeln. Metaphorisches Priming am Beispiel der vorgesetzten-Mitarbeiter-Kommunikation*. Diss. Universität Duisburg-Essen, 2005.

Hufendiek/Wild 2015: Rebekka Hufendiek und Markus Wild. »Faculties and modularity«. In: *The faculties: a history* (= Oxford Philosophical Concepts). Hg. von Dominik Perler. New York; Oxford University Press, 2015, S. 254–98.

Jäkel 1997: Olaf Jäkel. *Metaphern in abstrakten Diskurs-Domänen. Eine kognitiv-linguistische Untersuchung anhand der Bereiche Geistestätigkeit, Wirtschaft und Wissenschaft* (= Duisburger Arbeiten zur Sprach- und Kulturwissenschaft 30). Frankfurt am Main, 1997.

Jäkel 1999: Olaf Jäkel. »Kant, Blumenberg, Weinrich: Some forgotten contributions to the cognitive theory of metaphor«. In: *Metaphor in cognitive linguistics. Selected papers from the fifth International Cognitive Linguistics Conference, Amsterdam, July 1997* (= Current Issues in Linguistic Theory 175). Hg. von Raymond W. Gibbs und Gerard J. Steen. Amsterdam und Philadelphia: Benjamins, 1999, S. 9–27.

Johnson 1999: Christopher Johnson. »Metaphor vs. conflation in the acquisition of polysemy: The case of *see*«. In: *Cultural, psychological and typological issues in cognitive linguistics. Selected papers of the bi-annual ICLA meeting in Albuquerque, July 1995*. Hg. von Masako K. Hiraga, Christopher Sinha und Sherman Wilcox. Amsterdam: Benjamins, 1999, S. 155–69.

M. Johnson, *ed*. 1981: *Philosophical perspectives on metaphor*. Hg. von Mark Johnson. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.

M. Johnson 1987: Mark Johnson. *The body in the mind. The bodily basis of meaning, imagination, and reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Kemmann 1996: A[nsgar] Kemmann. Artikel »Evidentia«. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Hg. von Gert Ueding. Mitbegründet von Walter Jens in Verbindung mit Wilfried Barner. Bd. 3. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1996, Sp. 33–47.

Köller 1975: Wilhelm Köller. *Semiotik und Metapher. Untersuchungen zur grammatischen Struktur und kommunikativen Funktion von Metaphern* (= Studien zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft 10). Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1975.

Köller 2004: Wilhelm Köller. *Perspektivität und Sprache. Zur Struktur von Objektivierungsformen in Bildern, im Denken und in der Sprache*. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2004.

Koselleck 1972: Reinhart Koselleck. »Einleitung«. In: *Geschichtliche Grundbegriffe*. Hg. von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck. Bd. 1. Stuttgart: Klett Cotta, 1972, S. XIII–XXVII.

Kurz 2004: Gerhard Kurz. *Metapher, Allegorie, Symbol*. 5., durchgesehene Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

Lakoff 1987: George Lakoff. *Women, fire and dangerous things: what categories reveal about the mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Lakoff 1993: George Lakoff. »The contemporary theory of metaphor«. In: *Metaphor and thought*. Hg. von Andrew Ortony. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, S. 202–51.

Lakoff 2008: George Lakoff. »The neural theory of metaphor«. In: *The Cambridge handbook of metaphor and thought*. Hg. von Raymond W. Gibbs, Jr. New York: Cambridge University Press, 2008, S. 17–38.

Lakoff/Johnson 1980 [2003]: George Lakoff und Mark Johnson. *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press, 1980. [Nachdruck mit einem neuen Nachwort 2003.]

Lakoff/Johnson 1999: George Lakoff und Mark Johnson. *Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to Western thought*. New York: Basic Books, 1999.

Lambrecht 1994: Knud Lambrecht. *Information structure and sentence form. Topic, focus, and the mental representation of discourse referents* (= Cambridge Studies in Linguistics 71). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Langacker 1987–1991: Ronald W. Langacker. *Foundations of cognitive grammar*. Bd. 1: *Theoretical prerequisites* (1987). Bd. 2: *Descriptive application* (1991). Stanford, California: Stanford University Press, 1987–1991.

Langacker 1993: Ronald W. Langacker. »Reference-point constructions«. In: *Cognitive linguistics* 4 (1993), S. 1–38.

Langacker 2008: Ronald W. Langacker. *Cognitive grammar. A basic introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Lausberg 1990: Heinrich Lausberg. *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. 3. Aufl. Stuttgart: Steiner, 1990.

Levinson 1989: Stephen C. Levinson. »A review of relevance«. In: *Journal of Linguistics* 25 (1989), S. 455–72.

Littlemore 2015: Jeannette Littlemore. *Metonymy. Hidden shortcuts in language, thought and communication*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Loewenberg 1978: Ina Loewenberg. »Creativity and correspondence in fiction and in metaphors«. In: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 36 (1978), S. 341–50.

McGlone 2001: Matthew S. McGlone. »Concepts as metaphors«. K. 6 in: *Understanding figurative language: From metaphor to idioms* (= Oxford Psychology Series 36). Hg. von Sam Glucksberg. Oxford: Oxford University Press, 2001, S. 90–107.

Meuthen/Till 2003: Erich Meuthen und Dietmar Till. Artikel »Rhetorische Figur«. In: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft* 3. 3., neubearb. Aufl. Gemeinsam mit Harald Fricke, Klaus Grubmüller und Jan-Dirk Müller hg. von Klaus Weimar. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2003, S. 295–300.

Michel 1987: Paul Michel. *Alieniloquium. Elemente einer Grammatik der Bildrede* (= Zürcher germanistische Studien 3). Bern: P. Lang, 1987.

Neumann 1970: Gerhard Neumann. »Die ›absolute‹ Metapher: Ein Abgrenzungsversuch am Beispiel Stéphane Mallarmés und Paul Celans«. In: *Poetica* 3 (1970), S. 188–225.

Nieraad 1977: Jürgen Nieraad. *»Bildgesegnet und bildverflucht«. Forschungen zur sprachlichen Metaphorik* (= Erträge der Forschung 63). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.

Nietzsche 1873 [1966]: Friedrich Nietzsche. »Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn«. In: Friedrich Nietzsche. *Werke*. Bd. 3. Hg. von Karl Schlechta. 5.

durchgesehene Aufl. München: Carl Hanser, 1966, S. 309–22. [Posthum veröffentlicht, 1873 geschrieben.]

Paul 1886: Hermann Paul. *Principien der sprachgeschichte*. 2. Aufl. Halle: Max Niemeyer, 1886.

Pfister 1985: Manfred Pfister. »Konzepte der Intertextualität«. In: *Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien* (= Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft; 35). Hg. von Ulrich Broich und Manfred Pfister. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1985, S. 1-31.

Prinz 2006: Jesse J. Prinz. »Is the mind really modular?« In: *Contemporary debates in cognitive science* (= Contemporary debates in philosophy 7). Hg. von Robert Stainton. Malden, Massachusetts: Blackwell Pub., 2006, S. 22–36.

Radden 2002: Günter Radden. »How metonymic are metaphors?« In: *Metaphor and metonymy in comparison and contrast* (= Cognitive Linguistics Research 20). Hg. von René Dirven und Ralf Pörings. Berlin: Mouton de Gruyter, 2002, S. 407–33. [Umgearb. Version eines gleichnamigen Artikels, erschienen in Barcelona 2000, S. 93–108.]

Reddy 1979: Michael J. Reddy. »The conduit metaphor – a case of frame conflict in our language about language«. In: *Metaphor and thought*. Hg. von Andrew Ortony. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, S. 284–97.

Richards 1936 [1996]: Ivor Armstrong Richards. »Die Metapher«. Übers. von Margit Smuda. In: Haverkamp 1996, S. 31–52. [Zuerst veröffentlicht in: I. A. Richards. *The philosophy of rhetoric*. New York und London: Oxford University Press, 1936, S. 89–101, 115–27 und 134–37.]

Ricœur 1975 [1986]: Paul Ricœur. *Die lebendige Metapher* (= Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt 12). Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe. Übers. von Rainer Rochlitz. München: Wilhelm Fink Verlag, 1986. [Franz. Originalausg. Paris: Éditions du Seuil, 1975.]

Ritchie 2013: L. David Ritchie. *Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Robbins 2010: Philip Robbins. Artikel »Modularity of mind«. In: *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Hg. von Edward N. Zalta. Aufl. 2010. http://plato.stanford.edu/entries/modularity-mind/ [2015.12.22]

Rolf 2005: Eckard Rolf. *Metaphertheorien. Typologie, Darstellung, Bibliographie*. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2005.

Rombach 1965–1966: Heinrich Rombach. *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*. 2 Bde. Freiburg und München: Verlag Karl Alber, Bd. 1: 1965, Bd. 2: 1966.

Ruiz de Mendoza Ibáñez 2014: Francisco José Ruiz de Mendoza Ibáñez. »On the nature and scope of metonymy in linguistic description and explanation: Towards settling some controversies«. In: *The Bloomsbury companion to cognitive linguistics*. Hg. von Jeannette Littlemore und John R. Taylor. London und New York: Bloomsbury Academic, 2014, S. 143–66.

Ryan 2005: Marie-Laure Ryan. Artikel »Narrative«. In: *Routledge encyclopedia of narrative theory*. Hg. von David Herman, Manfred Jahn und Marie-Laure Ryan. London: Routledge, 2005, o. S.

Schöffel 1987: Georg Schöffel. *Denken in Metaphern. Zur Logik sprachlicher Bilder*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1987.

Schwarz 2008: Monika Schwarz. *Einführung in die Kognitive Linguistik* (= UniTaschenbücher 1636). 3., vollständig überarbeitete und erweiterte Aufl. Tübingen und Basel: A. Francke Verlag, 2008.

Searle 1979 [1993]: John Searle. »Metaphor«. In: *Metaphor*. Hg. von Andrew Ortony. 2. Aufl. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, S. 83–111. [Zuerst veröffentlicht 1979.]

Shen 2005: Dan Shen. Artikel »Story-discourse distinction«. In: *Routledge encyclopedia of narrative theory*. Hg. von David Herman, Manfred Jahn und Marie-Laure Ryan. London: Routledge, 2005, o. S.

Sperber/Wilson 1982: Dan Sperber und Deirdre Wilson. »Mutual knowledge and relevance in theories of communication«. In: *Mutual knowledge*. Hg. von N[eil] V. Smith. London: Academic Press, 1982, S. 61–85.

Sperber/Wilson 1995: Dan Sperber und Deirdre Wilson. *Relevance: communication and cognition*. 2. Aufl. Oxford: Blackwell, 1995.

Sperber/Wilson 2008: Dan Sperber und Deirdre Wilson. »A deflationary account of metaphors«. In: *The Cambridge handbook of metaphor and thought*. Hg. von Raymond W. Gibbs, Jr. New York: Cambridge University Press, 2008, S. 84–105.

Stählin 1914: Wilhelm Stählin. »Zur Psychologie und Statistik der Metaphern«. In: *Archiv für die gesamte Psychologie* 31 (1914), S. 297–425.

Steen 2007: Gerard Steen. *Finding metaphor in grammar and usage* (= Converging Evidence in Language and Communication Research 10). Amsterdam und Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2007.

Steen 2014: Gerard Steen. »The cognitive-linguistic revolution in metaphor studies«. In: *The Bloomsbury companion to cognitive linguistics*. Hg. von Jeannette Littlemore und John R. Taylor. London und New York: Bloomsbury Academic, 2014, S. 117–42.

Strub 1991: Christian Strub. *Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie*. Freiburg und München: Verlag Karl Alber, 1991.

Strub 1995: Christian Strub. »Abbilden und Schaffen von Ähnlichkeiten. Systematische und historische Thesen zum Zusammenhang von Metaphorik und Ontologie«. In: *Metapher und Innovation. Die Rolle der Metapher im Wandel von Sprache und Wissenschaft* (= Berner Reihe philosophischer Studien 16). Hg. von Lutz Danneberg, Andreas Graeser und Klaus Petrus. Bern, Stuttgart und Wien: Verlag Paul Haupt, 1995, S. 105–25.

Sullivan 2013: Karen Sullivan. *Frames and constructions in metaphoric language* (= Constructional Approaches to Language 14). Amsterdam und Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2013.

Taylor 2002: John R. Taylor. *Cognitive grammar* (= Oxford Textbooks in Linguistics). Oxford: Oxford University Press, 2002.

Taylor 2002 [1989]: John R. Taylor. »Category extension by metonymy and metaphor«. In: *Metaphor and metonymy in comparison and contrast* (= Cognitive Linguistics Research 20). Hg. von René Dirven und Ralf Pörings. Berlin: Mouton de Gruyter, 2002, S. 323–47. [Nachdruck von John R. Taylor. *Linguistic categorization: Prototypes in linguistic theory*. 2. Aufl. Oxford: Clarendon, 1995, K. 7. Zuerst veröffentlicht 1989.]

Tendahl 2009: Markus Tendahl. *A hybrid theory of metaphor. Relevance theory and cognitive linguistics*. London und Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009.

Thagard 2014: Paul Thagard. »Cognitive science«. In: *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Hg. von Edward N. Zalta. Herbstauflage 2014. http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cognitive-science/ [2015.02.11]

Ungerer/Schmid 2006: Friedrich Ungerer und Hans-Jörg Schmid. *An introduction to cognitive linguistics*. 2. Aufl. Harlow: Longman, 2006.

Vega Moreno 2007: Rosa Vega Moreno. *Creativity and convention: The pragmatics of everyday figurative speech* (= Pragmatics & Beyond 156). Amsterdam und Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2007.

Weinrich 1963 [1996]: Harald Weinrich. »Semantik der kühnen Metapher«. In: Haverkamp 1996, S. 316–39. [Zuerst veröffentlicht in: *Deutsche Vierteljahrsschrift* 37 (1963), S. 325–44.]

Weinrich 1980: Harald Weinrich. Artikel »Metapher«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 5. Hg. von Karlfried Gründer. Basel: Schwabe Verlag, 1980, Sp. 1179–86.

Wellbery 2010: David E. Wellbery. »Übertragen: Metapher und Metonymie«. In: *Literaturwissenschaft. Einführung in ein Sprachspiel* (= Rombach Grundkurs 3). Hg. von Heinrich Bosse und Ursula Renner. 2. überarbeitete Aufl. Freiburg im Bresgau u. a.: Rombach Verlag, 2010, S. 139–55.

Wildgen 2008: Wolfgang Wildgen. *Kognitive Grammatik. Klassische Paradigmen und neue Perspektiven*. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2008.

Wilson 2011: Deirdre Wilson. »Parallels and differences in the treatment of metaphor in relevance theory and cognitive linguistics«. In: *Intercultural Pragmatics* 8 (2011), S. 177–96.

Wilson/Carston 2006: Deirdre Wilson und Robyn Carston. »Metaphor, relevance and the ›emergent property‹ issue«. In: *Mind & language* 21 (2006), S. 404–33.

Wilson/Sperber 2012: Deirdre Wilson und Dan Sperber. *Meaning and relevance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Mittelalter und Antike

Arens 1958: Fritz Viktor Arens. *Die Inschriften der Stadt Mainz von frühmittelalterlicher Zeit bis 1650* (= Die Deutschen Inschriften. Hg. von den Akademien der Wissenschaften in Berlin, Düsseldorf, Göttingen, Heidelberg, Leipzig, Mainz, München und der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien. Bd. 2). München: Alfred Druckenmüller Verlag, 1958.

Andersson 2007: Bo Andersson. *Jacob Böhmes Denken in Bildern. Eine kognitionslinguistisch orientierte Analyse der Wirklichkeitskonstruktion in der* Morgen Röte im auffgang *(1612)*. Tübingen und Basel: A. Francke Verlag, 2007.

Bein 1988: Thomas Bein. Sus hup sich ganzer liebe vrevel. *Studien zu Frauenlobs Minneleich* (= Europäische Hochschulschriften, Reihe I: Deutsche Sprache und Literatur, Bd. 1062). Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang, 1988.

Bertau 1954: Karl Heinrich Bertau. *Untersuchungen zur geistlichen Dichtung Frauenlobs*. Diss. (masch.) Göttingen: Georg August-Universität, 1954.

Bertau 1964: Karl Heinrich Bertau. *Sangverslyrik. Über Gestalt und Geschichtlichkeit mittelhochdeutscher Lyrik am Beispiel des Leichs* (= Palaestra 240). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.

Bertau 1966: Karl Heinrich Bertau. »Genialität und Resignation im Werk Heinrich Frauenlobs«. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 40 (1966), S. 316–27.

Bertau 1978: Karl Heinrich Bertau. »Zum wîp-vrowe-Streit«. In: *Germanisch-romanische Monatsschrift* 28 (1978), S. 225–32.

Bezner 2005: Frank Bezner. Vela veritatis. *Hermeneutik, Wissen und Sprache in der intellectual history des 12. Jahrhunderts* (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 85). Leiden: Brill, 2005.

de Boor 1997: Helmut de Boor. *Die deutsche Literatur im späten Mittelalter* (= Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Gegenwart 3.1). 5. Aufl., neubearb. von Johannes Janota. München: C. H. Besck'sche Verlagsbuchhandlung, 1997.

Brinkmann 1928: Hennig Brinkmann. *Zu Wesen und Form mittelalterlicher Dichtung*. Halle: Max Niemeyer Verlag, 1928.

Brinkmann 1970: Hennig Brinkmann. »Die ›zweite Sprache‹ und die Dichtung des Mittelalters«. In: *Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters* (= Miscellanea mediaevalia 7). Hg. von Albert Zimmermann. Berlin: Walter de Gruyter, 1970, S. 155–71.

Brinkmann 1971: Hennig Brinkmann. »Verhüllung (»integumentum«) als literarische Darstellungsform im Mittelalter«. In: *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild* (= Miscellanea mediaevalia 8). Hg. von Albert Zimmermann. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1971, S. 314–39.

Brinkmann 1974: Hennig Brinkmann. »Die Zeichenhaftigkeit der Sprache, des Schrifttums und der Welt im Mittelalter«. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 93 (1974), S. 1–11.

Brinkmann 1980: Hennig Brinkmann. *Mittelalterliche Hermeneutik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1980.

Brown 1998: Catherine Brown. *Contrary things. Exegesis, dialectic, and the poetics of didacticism*. Stanford, California: Stanford University Press, 1998.

Cameron 2012: Margaret Cameron. »Meaning: Foundational and semantic theories«. In: *The Oxford handbook of medieval philosophy*. Hg. von John Marenbon. Oxford: Oxford University Press, 2012, S. 342–62.

Cöllen 2012: Sebastian Cöllen. »Minne und Metapher. Die Lichtmetaphorik Heinrichs von Morungen in kognitionslinguistischer Beleuchtung«. In: *Studia neophilologica* 84/2 (2012), S. 201–20.

Cöllen 2015: Sebastian Cöllen. »*Ein bernde saf der minnen bluote*. Bildsprache und Isotopie im Dienst der Rhetorik in Wahsmuot von Mülnhusen IV«. In: *»Ein Ewigs Feuer dir entbrant«. Germanistische Studien zu Sprache, Literatur und Kultur. Festschrift für Prof. Dr. Bo Andersson zum 60. Geburtstag* (= Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Germanistica Upsaliensia 59). Hg. von Daniel Solling und Dessislava Stoeva-Holm. Uppsala: Uppsala Universitet, S. 31–44.

Curtius 1948: Ernst Robert Curtius. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern: A. Francke Verlag, 1948.

Demandt 2002: Alexander Demandt. *Über allen Wipfeln. Der Baum in der Kulturgeschichte*. Köln, Weimar und Wien: Böhlau Verlag, 2002.

De Rijk 1982: Lambertus Marie De Rijk. »The origins of the theory of the properties of terms«. In: *The Cambridge history of later medieval philosophy: From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism, 1100–1600*. Hg. von Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg und Eleonore Stump. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, S. 159–173.

Egbers/Liebl 1994: Silke Egbers und Ulrike Liebl. Artikel »Weinrebenmadonna«. In: *Marienlexikon* 6. St. Ottilien: EOS, 1994, S. 701 f.

Ehrismann 1897: Gustav Ehrismann. *Untersuchungen über das mhd. gedicht von der Minneburg*. Habitilationsschrift Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg. Halle an der Saale: Ehrhardt Karras, 1897.

Ehrismann 1935: Gustav Ehrismann. *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters* (= Handbuch des deutschen Unterrichts an höheren Schulen 6). 2. Teil: *Die mittelhochdeutsche Literatur. Schlußband*. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1935.

Fasbender 2002: Christoph Fasbender. »›Frauenlobs Sterbegebet‹ in Johanns von Neumarkt Privatgebetssammlung«. In: *Studien zu Frauenlob und Heinrich von Mügeln*. Festschrift für Karl Stackmann zum 80. Geburtstag (= Scrinium Friburgense 15). Hg. von Jens Haustein und Ralf-Henning Steinmetz. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag, 2002, S. 125–44.

Freytag 1992: W[iebke] Freytag. Artikel »Allegorie, Allegorese«. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Hg. von Gert Ueding. Mitbegründet von Walter Jens in Verbindung mit Wilfried Barner. Bd. 1. Tübingen: Niemeyer, 1992, Sp. 330–93.

Friedrich 2015: Udo Friedrich. »Historische Metaphorologie«. In: *Literatur- und Kulturtheorien in der Germanistischen Mediävistik. Ein Handbuch*. Hg. von Christine Ackermann und Michael Egerding. Berlin und Boston: De Gruyter, 2015, S. 169–211.

Fuhrmann 1966: Manfred Fuhrmann. »Obscuritas. Das Problem der Dunkelheit in der rhetorischen und literarästhetischen Theorie der Antike«. In: *Immanente Ästhetik, ästhetische Reflektion. Lyrik als Paradigma der Moderne. Kolloquium Köln 1964* (= Poetik und Hermeneutik 2). Hg. von W[olfgang] Iser. München: Wilhelm Fink Verlag, 1966, S. 47–72.

Gärtner 1988: Kurt Gärtner. »Das Hohelied in Frauenlobs Marienleich«. In: *Cambridger ›Frauenlob‹-Kolloquium* (= Wolfram-Studien 10). Hg. von Werner Schröder. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1988, S. 105–16.

Gallo 1971: Ernest Gallo. *The* Poetria nova *and its sources in early rhetorical doctrine*. Den Haag und Paris: Mouton, 1971.

Gerok-Reiter 2009: Annette Gerok-Reiter. »Der Mainzer Dichter Frauenlob: Narr oder Dichterfürst?«. In: *Mainz im Mittelalter*. Hg. von Mechthild Dreyer und Jörg Rogge. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 2009, S. 131–43.

Gössmann 1957: Maria Elisabeth Gössmann. *Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters*. München: Max Hueber Verlag, 1957.

Harant 1997: Patricia Harant. *Poeta Faber. Der Handwerks-Dichter bei Frauenlob. Texte, Übersetzungen, Textkritik, Kommentar und Metapherninterpretation* (= Erlanger Studien 10). Erlangen und Jena: Palm & Enke, 1997. [Zugleich Diplomarbeit Universität Wien, 1996.]

Harvey 1975: Ruth Harvey. »›Gelwez gebende‹ – the *Kulturmorphologie* of a topos«. In: *German life and letters* 28 (1975), S. 263–85.

Haug 1998: Walter Haug. »Geheimnis und dunkler Stil«. In: *Geheimnis und Offenbarung* (= Schleier und Schwelle. Archäologie der literarischen Kommunikation 5, Bd. 2). Hg. von Aleida und Jan Assmann in verbindung mit Theo Sundermeier. Wilhelm Fink Verlag: München, 1998, S. 203–17.

Hildebrand 1967: Alexander Hildebrand. »*Ûz kezzels grunde gât mîn kunst*. Zu Frauenlob 165, 7«. In: *Euphorion* 61 (1967), S. 400–6.

Huber 1977: Christoph Huber. Wort sint der dinge zeichen. *Untersuchungen zum Sprachdenken der mittelhochdeutschen Spruchdichtung bis Frauenlob* (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 64). Zürich und München: Artemis Verlag, 1977.

Huber 2002: Christoph Huber. »*gepartiret und geschrenket.* Überlegungen zu Frauenlobs Bildsprache anhand des Minneleichs«. In: *Studien zu Frauenlob und Heinrich von Mügeln*. Festschrift für Karl Stackmann zum 80. Geburtstag (= Scrinium Friburgense 15). Hg. von Jens Haustein und Ralf-Henning Steinmetz. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag, 2002, S. 31–50.

Hübner 2000: Gert Hübner. *Lobblumen. Studien zur Genese und Funktion der »Geblümten Rede«* (= Bibliotheca Germanica 41). Tübingen und Basel: Francke, 2000.

Hübner 2004: Gert Hübner. »Überlegungen zur Historizität von Metaphorntheorien«. In: *Kulturen des Manuskriptzeitalters. Ergebnisse der Amerikanisch-Deutschen Arbeitstagung an der Georg-August-Universität Göttingen vom 17. bis 20. Oktober 2002* (= Transatlantische Studien zu Mittelalter und Früher Neuzeit 1). Hg. von Arthur Groos und Hans-Jochen Schiewer unter Mitarbeit von Jochen Conzelmann. Göttingen: V&R unipress, 2004, S. 113–54.

Hübner 2006: Gert Hübner. Rezension von Köbele 2003. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 125 (2006), S. 459–64.

Jackson 1988: Timothy Jackson. »Erotische Metaphorik und geistliche Dichtung. Bemerkungen zu Frauenlobs ›Marienleich‹«. In: *Cambridger ›Frauenlob‹-Kolloquium* (= Wolfram-Studien 10). Hg. von Werner Schröder. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1988, S. 80–86.

Jeauneau 1957: Edouard Jeauneau. »L'usage de la notion d'integumentum à travers les gloses de Guillaume de Conches«. In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 24 (1957), S. 35–100.

Karnes 2011: Michelle Karnes. *Imagination, meditation & cognition in the Middle Ages*. Chicago und London: The University of Chicago Press, 2011.

Kellner 1998: Beate Kellner. »*Vindelse*. Konturen von Autorschaft in Frauenlobs ›Selbstrühmung‹ und im ›*wip-vrowe*-Streit‹«. In: *Autor und Autorschaft im Mittelalter*. Kolloquium Meißen 1995. Hg. von Elizabeth Andersen, Jens Haustein, Anne Simon und Peter Strohschneider. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1998, S. 255–76.

Kemper 1999: Thomas A. Kemper. »*Der smit von oberlande*. Zu Frauenlobs Marienleich 11, 1 f. und verwandten Stellen«. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 121 (1999), S. 201–13.

Kern 2010: Susanne Kern. *Die Inschriften des Mainzer Doms und des Doms- und Diözesanmuseum von 800 bis 1350*. Bearb. auf Grundlage von Vorarbeiten von Rüdiger Fuchs und Britta Hedtke (= Mainzer Inschriften 1). Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2010.

Kibelka 1963: Johannes Kibelka. *der ware meister. Denkstile und Bauformen in der Dichtung Heinrichs von Mügeln* (= Philologische Studien und Quellen 13). Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1963.

Kiepe 1972: *Gedichte 1300–1500* (= Epochen der deutschen Lyrik 2). Nach Handschriften und Frühdrücken in zeitlicher Folge hg. von Eva und Hansjürgen Kiepe. München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1972.

Kiepe-Willms 1978: Eva Kiepe-Willms. »*Sus leret Herman Damen*: Untersuchungen zu einem Sangspruchdichter des späten 13. Jahrhunderts«. In: *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur* 107 (1978), 33–49.

King 2007: Peter King. »Rethinking representation in the Middle Ages: A vademecum to mediaeval theories of mental representation«. In: *Representation and objects of thought in medieval philosophy*. Hg. von Henrik Lagerlund. Aldershot: Ashgate, 2007, S. 81–100.

King 2015: Peter King. »Thinking about things. Singular thought in the Middle Ages«. In: Klima, *ed*. 2015, S. 104–21.

Kirsch 1930: Walter Friedrich Kirsch. *Frauenlobs Kreuzleich*. Dillingen an der Donau: Schwäbische Verlagsdruckerei, 1930. [Zugleich Diss. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1928.]

Kißling 1926: Helmut Kißling. *Die Ethik Frauenlobs (Heinrichs von Meißen)* (= Sächsische Forschungsinstitute in Leipzig. Forschungsinstitut für neuere Philologie 1.3). Halle (Saale): Verlag von Max Niemeyer, 1926.

Klapper 1933: Joseph Klapper. »Frauenlobfragmente«. In: Festschrift Theodor Siebs zum 70. Geburtstag (= Germanistische Abhandlungen 67). Hg. von Walther Steller. Breslau: M. & H. Marcus, 1933, S. 69–88.

Klima 2015: Gyula Klima. »Mental representations and concepts in medieval philosophy«. In: Klima, *ed*. 2015, S. 323–37.

Klima, *ed*. 2015: *Intentionality, cognition, and mental representation in medieval philosophy*. Hg. von Gyula Klima. New York: Fordham University Press, 2015.

Klopsch 1980: Paul Klopsch. *Einführung in die Dichtungslehren des lateinischen Mittelalters*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.

Köbele 2000: Susanne Köbele. »Umbesetzungen. Zur Liebessprache in Liedern Frauenlobs«. In: *Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters*. Hg. von Christoph Huber, Burghart Wachinger und Hans-Joachim Ziegeler. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2000, S. 213–35.

Köbele 2003: Susanne Köbele. *Frauenlobs Lieder. Parameter zu einer literarhistorischen Standortbestimmung* (= Bibliotheca Germanica 43). Tübingen und Basel: Francke, 2003.

Köbele 2017: Susanne Köbele. »Evidenz und Auslegung. Effekte bildlogischer Synchronisierungen in Frauenlobs *Kreuzleich*«. In: *Schriftsinn und Epochalität. Zur historischen Prägnanz allegorischer und symbolischer Sinnstiftung* (= Germanisch-romanische Monatsschrift, Beiheft 81). Hg. von Bernhard Huss und David Nelting. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2017, S. 145–85.

Kornrumpf 2008: Gisela Kornrumpf. »Konturen der Frauenlob-Überlieferung«. In: *Vom Codex Manesse zur Kolmarer Liederhandschrift. Aspekte der Überlieferung, Formtraditionen, Texte*. Bd. 1: *Untersuchungen* (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 133). Tübingen: Niemeyer, 2008, S. 169–97.

Kragl 2008: Florian Kragl. »Wie man in Furten ertrinkt und warum Herzen süß schmecken. Überlegungen zur Historizität der Metaphernpraxis am Beispiel von *Herzemaere* und *Parzival*«. In: *Euphorion* 102 (2008), S. 289–330.

Krayer 1960: Rudolf Krayer. *Frauenlob und die Natur-Allegorese. Motivgeschichtliche Untersuchungen. Ein Beitrag zur Geschichte des antiken Traditionsgutes*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1960.

Kretschmann 1933: Herbert Kretschmann. *Der Stil Frauenlobs* (= Jenaer germanistische Forschungen 23). Jena: Verlag der Frommannschen Buchhandlung, 1933.

Kühne 2002: Udo Kühne. »*Latinum super cantica canticorum*. Die lateinische Übertragung von Frauenlobs Marienleich«. In: *Studien zu Frauenlob und Heinrich von Mügeln*. Festschrift für Karl Stackmann zum 80. Geburtstag (= Scrinum Friburgense 15). Hg. von Jens Haustein und Ralf-Henning Steinmetz. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag, 2002, S. 1–14.

Lagerlund 2007: Henrik Lagerlund. »The terminological and conceptual roots of representation in the soul in late ancient and medieval philosophy«. In: *Representation and objects of thought in medieval philosophy*. Hg. von Henrik Lagerlund. Aldershot: Ashgate, 2007, S. 11–32.

Lange/Schöller 2012: Judith Lange und Robert Schöller. »Von Frauen begraben. Zur Generierung des Frauenlob-Bildes in Mittelalter und Neuzeit«. In: *Rezeptionskulturen. Fünfhundert Jahre literarischer Mittelalterrezeption zwischen Kanon und Populärkultur* (= Trends in medieval philology 27). Hg. von Mathias Herweg und Sefan Keppler-Tasaki. Berlin: De Gruyter, 2012, S. 210–25.

Leclercq 1957 [1982]: Jean Leclercq. *The love of learning and the desire for God. A study of monastic culture*. Übers. von Catherine Misrahi. New York: Fordham University Press, 1982. [Zuerst auf Französisch veröffentlicht 1957.]

Lieb 2005: Ludger Lieb. Rezension von Hübner 2000. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 134 (2005), S. 109–12.

Louis 2012: Felix Louis. *Metaphorik und Dunkelheit im* Parzival *Wolframs von Eschenbach*. Diss. Aachen: Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule, 2012.

Lütcke 1911: Heinrich Lütcke. *Studien zur Philosophie der Meistersänger. Gedankengang und Terminologie* (= Palaestra 107). Berlin: Mayer & Müller, 1911.

März 1987: Christoph März. *Frauenlobs Marienleich. Untersuchungen zur spätmittelalterlichen Monodie* (= Erlanger Studien 69). Erlangen: Palm & Enke, 1987.

Meier-Oeser 1997: Stephan Meier-Oeser. *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit* (= Quellen und Studien zur Philosophie 44). Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1997.

Menzel 1856 I–II: Wolfgang Menzel. *Christliche Symbolik*. 2 Bde. Regensburg: G. Joseph Manz, 1856.

Meyer 2009: Matthias Meyer. »Erotik und Religion. Frauenlobs ›Marienleich‹«. In: *Die Lust im Text. Eros in Sprache in der Literatur*. Hg. von Doris Moser. Wien: Praesens, 2009, S. 55–67.

Molsdorf 1926: Wilhelm Molsdorf. *Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst* (= Hersemanns Handbücher 10). 2., wesentlich veränderte und erweiterte Aufl. des *Führers durch den symbolischen und typologischen Bilderkreis der christlichen Kunst des Mittelalters*. Leipzig: Karl W. Hiersemann, 1926.

Mordhorst 1911: Otto Mordhorst. *Egen von Bamberg und ›die geblümte Rede‹* (= Berliner Beiträge zur germanischen und romanischen Philologie 43. Germanische Abteilung 30). Berlin: Emil Ebering, 1911.

Müllenhoff 1873: Karl Müllenhoff. »Mennor und Wippeon«. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 16 (1873), S. 143–46.

Müllenhoff 1900: Karl Müllenhoff. *Deutsche Altertumskunde* 4. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1900.

G. Müller 1927: Günther Müller. »Ergebnisse und Aufgaben der Minnesangforschung. Ein Literaturbericht«. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturgeschichte und Geisteswissenschaft* 5 (1927), S. 106–29.

U. Müller 1974: Ulrich Müller. *Untersuchungen zur politischen Lyrik des deutschen Mittelalters* (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik 55/56). Göppingen: Verlag Alfred Kümmerle, 1974.

Neeb 1919: Ernst Neeb. »Heinrich Frauenlobs Grab und ältester Grabstein im Domkreuzgang zu Mainz«. In: *Mainzer Zeitschrift* 14 (1919), S. 43–46.

Newman 2006: Barbara Newman. *Frauenlob's Song of songs: A medieval German poet and his masterpiece*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2006.

Nyholm 1971: Kurt Nyholm. *Studien zum sogenannten geblümten Stil* (= Acta academiae Aboensis, ser. A: Humaniora 39, Nr. 4). Åbo: Åbo Akademi, 1971.

Ohly 1958 [1977]: Friedrich Ohly. »Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter«. In: Friedrich Ohly. *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, S. 1–31. [Zuerst erschienen in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 89 (1958), S. 1–23.]

Oswald 2007: Marion Oswald. »*Vor miner augen anger* (1,4): Schauräume und Kippfiguren in Frauenlobs Marienleich. Eine Skizze«. In: *Imagination und Deixis. Studien zur Wahrnehmung im Mittelalter*. Hg. von Kathryn Starkey und Horst Wenzel. Stuttgart: S. Hirzel Verlag, 2007, S. 127–40.

Palmer 1997: Nigel F. Palmer. Kapitel »The high and later Middle Ages (1100–1450)«. In: *The Cambridge history of German literature*. Hg. von Helen Watanabe-O'Kelly. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, S. 40–96.

Panaccio 2009: Claude Panaccio. »Mental representation«. In: *The Cambridge history of medieval philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, S. 346–356.

Pasnau 1997: Robert Pasnau. *Theories of cognition in the later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997

Peter 1957: Brunhilde Peter. *Die theologisch-philosophische Gedankenwelt des Heinrich Frauenlob* (= Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 2). Speyer: Druck und Verlag der Jaegerschen Buchdruckerei, 1957.

Pfannmüller 1913: Ludwig Pfannmüller. »Frauenlobs Begräbnis«. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 38 (1913), S. 548–59.

Pfeiffer 2009: Jens Pfeiffer. »Dunkelheit und Licht. ›Obscuritas‹ als hermeneutisches Problem und poetische Chance«. In: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 50 (2009), S. 9–42.

Pinborg 1967: Jan Pinborg. *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter* (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 42.2). Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1967. [Zugleich Diss. Universität Kopenhagen, 1966.]

Pinborg 1972: Jan Pinborg. *Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick* (= problemata 10). Mit einem Nachwort von Helmut Kohlenberger. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann und Günther Holzboog, 1972.

Read 2015: Stephen Read. »Concepts and meaning in medieval philosophy«. In: Klima, *ed*. 2015, S. 9–28.

Rettelbach 1996: Johannes Rettelbach. »Abgefeimte Kunst: Frauenlobs ›Selbstrühmung‹«. In: *Lied im deutschen Mittelalter. Überlieferung, Typen, Gebrauch*. Chiemsee-Colloquium 1991. Hg. von Cyril Edwards, Ernst Hellgardt und Norbert H. Ott. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1996, S. 177–93.

Rider 2013: Jeff Rider. »The enigmatic style in twelwth-century French literature«. In: *Obscurity in medieval texts* (= Medium aevum quotidianum. Sonderbd. 30). Hg. von Lucie Doležalová, Jeff Rider und Alessandro Zironi. Krems: Medium aevum quotidianum, 2013, S. 49–62.

Rieckenberg 1974: Hans Jürgen Rieckenberg. Artikel »Johann von Neumarkt«. In: *Neue Deutsche Biographie* 10. Berlin: Duncker & Humblot, 1974, S. 563 f.

Robertson 2011: Duncan Robertson. *Lectio divina. The medieval experience of reading* (= Cistercian studies series 238). Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2011.

Rosenhagen 1928: Gustav Rosenhagen. »Frauenlobs Marienleich 9«. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 53 (1928), S. 14–26.

Saechtig 1930: Oskar Saechtig. *Über die Bilder und Vergleiche in den Sprüchen und Liedern Heinrichs von Meißen, genannt Frauenlob*. Marburg: Buch- und Kunstdruckerei Julius Schröder, 1930. [Zugleich Diss. Marburg: Philipps-Universität, 1929.]

Salzer 1893 [1967]: Anselm Salzer. *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters. Mit Berücksichtigung der patristischen Literatur. Eine literar-historische Studie*. Linz: K[aiserlich-]k[öniglich] Ober-Gymnasium der Benedictiner zu Seitenstetten in Nieder-Österreich, 1893. [Nachdruck Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.]

Schäfer 1971: Gerhard M. Schäfer. *Untersuchungen zur deutschsprachigen Marienlyrik des 12. und 13. Jahrhunderts* (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik 48). Göppingen: Verlag Alfred Kümmerle, 1971.

Schiller 1966–1991: Gertrud Schiller. *Ikonographie der christlichen Kunst*. Bd. 1: *Inkarnation, Kindheit, Taufe, Versuchung, Verklärung, Wirken und Wunder Christi* (1966). Bd. 2: *Die Passion Jesu Christi* (1968). Bd. 3: *Die Auferstehung und Erhöhung Christi* (1971). Bd. 4.1: *Die Kirche* (1976). Bd. 4.2: *Maria* (1980). Bd. 5.1: *Die Apokalypse des Johannes. Textteil* (1990). Bd. 5.2: *Die Apokalypse des Johannes. Bildteil* (1991). Gütersloh: Mohn, 1966–1991.

Schmidtke 1968: Dietrich Schmidtke. *Geistliche Tierinterpretation in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters (1100–1500)*. Teil I: *Text*. Teil II: *Anmerkungen*. 2 Bde. Diss. Berlin: Freie Universität, 1968.

Schönach 1887: Ludwig Schönach. »Urkundliches über die spielleute in Tirol. I. Von der mitte des XIII bis zur mitte des XIV jhs.«. In: *Zeitschrift für deutsches Alterthum und deutsche Literatur* 31 (1887), S. 171–85.

Schröder 1930: Edward Schröder. »Heinrich Cluzenere«. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 67 (1930), S. 152–54.

Schröder, *ed*. 1988: *Cambridger ›Frauenlob‹-Kolloquium* (= Wolfram-Studien 10). Hg. von Werner Schröder. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1988.

Spade 1982: Paul Vincent Spade. »The semantics of terms«. In: *The Cambridge history of later medieval philosophy: From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism, 1100–1600*. Hg. von Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg und Eleonore Stump. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, S. 188–96.

Spade 2002: Paul Vincent Spade. *Words, thoughts and things: An introduction to late medieval logic and semantic theory*. pvspade.com/Logic/docs/thoughts1–1.pdf [2017.01.29]

Spangenberg 1598 [1861]: Cyriakus Spangenberg. *Von der Musica und den Meistersängern*. Hg. von Adelbert von Keller (= Bibliothek des Litterarischen Vereins zu Stuttgart 62). Stuttgart: Litterarisches Verein, 1861.

Spitzer 1959: Leo Spitzer. »The prologue of the *Lais* of Marie de France and medieval poetics«. In: Leo Spitzer. *Romanische Literaturstudien* 1936–1956. Max Niemeyer Verlag: Tübingen, 1959, S. 3–14. [Zuerst veröffentlicht in: *Modern philology* 41 (1943–1944), S. 96–102.]

Stackmann 1976 [1997]: Karl Stackmann. »Probleme der Frauenlob-Überlieferung«. In: Karl Stackmann. *Mittelalterliche Texte als Aufgabe. Kleine Schriften* I. Hg. von Jens Haustein. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, S 196–220. [Zuerst veröffentlicht in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 98 (Tübingen 1976), S. 203–30.]

Stackmann 1980: Karl Stackmann. Artikel »Frauenlob«. *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. 2. Aufl. Hg. von Kurt Ruh. Bd. 2: *Comitis, Gerhard–Gerstenberg, Wigand*. Berlin und New York 1980, Sp. 865–77.

Stackmann 1995 [2002]: Karl Stackmann. »Quedam poetica. Die meisterliche Dichtung Deutschlands im zeitgenössischen Verständnis«. In: Karl Stackmann. *Frauenlob, Heinrich von Mügeln und ihre Nachfolger*. Hg. von Jens Haustein. Göttingen: Wallstein Verlag, 2002, S. 201–33. [Zuerst veröffentlicht in: *Literatur, Musik und Kunst im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit* (= Abhandlungen der Akademischen Wissenschaften in Göttingen, Historisch-philologische Klasse, Folge 3, Bd. 208). Hg. von Hartmut Boockmann u. a. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, S. 132–161.]

Stackmann 1998 [2002]: Karl Stackmann. »Magd und Königin. Deutsche Mariendichtung des Mittelalters«. In: Karl Stackmann. *Frauenlob, Heinrich von Mügeln und ihre Nachfolger*. Hg. von Jens Haustein. Göttingen: Wallstein Verlag, 2002, S. 9–33. [Zuerst veröffentlicht 1998 (= Bursfelder Universitätsreden 7).]

Steinmetz 1994: Ralf-Henning Steinmetz. *Liebe als universales Prinzip bei Frauenlob. Ein volkssprachlicher Weltentwurf in der europäischen Dichtung um 1300* (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 106). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1994.

Stork 2001: Hans-Walter Stork. Artikel »Wein«. In: *Lexikon für Theologie und Kirche* 10. 3., völlig neubearb. Aufl. Freiburg im Bresgau: Herder, 2001, Sp. 1027–30.

Suntrup 2009: R[udolf] Suntrup. Artikel »Typologie. B.I«. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Hg. von Gert Ueding. Bd. 9. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2009, Sp. 824–46.

Thomas 1939: Helmut Thomas. *Untersuchungen zur Überlieferung der Spruchdichtung Frauenlobs* (= Palaestra 217). Leipzig: Akademische Verlagsgesellschaft m. b. H., 1939.

A. Thomas 1936: Alois Thomas. *Die Darstellung Christi in der Kelter. Eine theologische und kulturhistorische Studie. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte und Volkskunde des Weinbaus* (= Forschungen zur Volkskunde 20/21). Düsseldorf: L. Schwann, 1936.

A. Thomas 1970: Alois Thomas. »Maria die Weinrebe«. In: *Kurtrierisches Jahrbuch* 10 (1970), S. 30–55, Abb. S. 3–15.

A. Thomas 1972.a: Alois Thomas. Artikel »Weinrebenmadonna«. In: *Lexikon der christlichen Ikonographie* 4. Freiburg am Bresgau: Herder, 1972, Sp. 489–91.

A. Thomas 1972.b: Alois Thomas. Artikel »Weintraube«. In: *Lexikon der christlichen Ikonographie* 4. Freiburg am Bresgau: Herder, 1972, Sp. 494–96.

A. Thomas 1974: Alois Thomas. »Die Weinrebenmadonna«. In: *Die Gottesmutter. Marienbild in Rheinland und Westphalen*. Hg. von Leonhard Küppers. Bd. 1. Recklinghausen: Bongers, 1974, S. 185–95.

Topsfield 1975: L[eslie] T[homas] Topsfield. *Troubadours and love*. London: Cambridge University Press, 1975.

Wachinger 1973: Burghart Wachinger. *Sängerkrieg. Untersuchungen zur Spruchdichtung des 13. Jahrhunderts* (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 42). München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1973.

Wachinger 1985: Burghart Wachinger. Rezension von *GA*. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 114 (Anzeiger 96, 1985), S. 119–30.

Wachinger 1988: Burghart Wachinger. »Hohe Minne um 1300. Zu den Liedern Frauenlobs und König Wenzels von Böhmen«. In: Wolfram-Studien X. Cambridger ›Frauenlob‹-Kolloquium 1986 (= Veröffentlichungen der Wolfram von Eschenbach-Gesellschaft). Hg. von Werner Schröder. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1988, S. 135–50.

Wachinger 1992: Burghart Wachinger. »Frauenlobs Cantica canticorum«. In: *Literatur, Artes und Philosophie*. Hg. von Walter Haug und Burghart Wachinger (= Fortuna vitrea 7). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1992, S. 23–43.

Wachinger 1999: Burghart Wachinger. Artikel »König Wenzel von Böhmen«. In: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. Bd. 10: *Ulrich von Lilienfeld–›Das zwölfjährige Mönchlein‹*. 2. Aufl. Hg. von Burghart Wachinger. Berlin und New York: Walter de Gruyer, 1999.

Wachinger 2010: Burghart Wachinger. *Deutsche Lyrik des späten Mittelalters*. Hg. von Burghard Wachinger. [Zuerst erschienen als Bd. 22 der *Bibliothek des Mittelalters in 42 Bänden*, Frankfurt am Main: Deutsche Klassiker, 2006.]

Wehrli 1980: Max Wehrli. *Geschichte der deutschen Literatur vom frühen Mittelalter bis zum Ende des 16. Jahrhunderts* (= Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart 1). Philipp Reclam jun.: Stuttgart, 1980.

Werminghoff 1919: Albert Werminghoff. »Der Frauenlobstein im Kreuzgang des Mainzer Domes«. In: *Mainzer Zeitschrift* 14 (1919), S. 39-46.

Zapf 2012: Volker Zapf. Artikel »Frauenlob«. In: *Deutsches Literatur-Lexikon. Das Mittelalter*. Hg. von Wolfgang Achnitz. Bd. 4: *Lyrik und Dramatik*. Mit einführenden Essays von Franz-Josef Holznagel und Klaus Vogelsang. Berlin und Boston: Walter de Gruyter, 2012, Sp. 592–605.

Ziolkowski 1993: Jan Ziolkowski. »Theories of obscurity in the Latin tradition«. In: *Mediaevalia* 19 (1993), S. 101–70.