SAECVLA SPIRITALIA



Zweiter Sonderband

2013

VERLAG VALENTIN KOERNER · BADEN - BADEN

ARTIUM CONJUNCTIO

Kulturwissenschaft und Frühneuzeitforschung
Aufsätze für Dieter Wuttke

Herausgegeben von Petra Schöner und Gert Hübner

Ruhr-Universität Bochum
Seminar für
Klassische Philologie

D
W 50

36284/13

2013

VERLAG VALENTIN KOERNER · BADEN - BADEN

Schöner, Petra / Gert Hübner (Hrsg):
Artium Conjunctio. Kulturwissenschaft und Frühneuzeitforschung.
Aufsätze für Dieter Wuttke
Herausgegeben von Petra Schöner und Gert Hübner
— Baden-Baden : Koerner, 2013
(Saecvla spiritalia ; Zweiter Sonderband)
ISBN 978-3-87320-497-3
ISSN 0343-2009
NE: Wuttke, Dieter

www.koernerverlag.de

Einbandgestaltung von Klaus D. Christof (Kitzingen). Titelbild nach einem kolorierten Titelholzschnitt von Gregor Reisch: Margarita philosophica nova. Straßburg 1508. Ausgabe im Besitz der Staatsbibliothek Bamberg, Inc.typ.Ic.I.12. Foto: Gerald Raab.
Gestaltung des Reihensignets von Jürgen Schulze (Göttingen) nach dem Verlegerzeichen des Christoph Plantin in Antwerpen.
Für die großzügige finanzielle Unterstützung der Drucklegung danken die Herausgeber dem Deutschen Seminar der Universität Basel.

Alle Rechte vorbehalten
© 2013
Printed in Germany



Dieter Wuttke in der Ulla Reiter-Ausstellung ›phantom me‹
(März/April 2012) im Bamberger Kesselhaus mit der Schaumstoff-Skulptur
›Five-Headed-Conductor‹ (2011).

tica“ ins Lateinische durch den Philosophen Friedrich Gottlob Born[20] aus den letzten Jahren des 18. Jahrhunderts wurde von den französischen Übersetzern Kants gern benutzt.

Andere Philosophen dürften diese Lateinprobe kaum bestehen. Ihre scheinbare Gedankentiefe und selbstverfertigte Etymologie verträgt derartige Experimente nicht. Sie werden in 100 oder maximal 200 Jahren nur noch Fußnoten in den Historischen Darstellungen der Philosophie des 20. Jahrhundert sein. Erasmus hat dank des von ihm gewählten Mediums die Chance, immer wieder neu in eine sich wandelnde Muttersprache übersetzt zu werden. Auch aus diesem Grund ist sein Platz in der Weltliteratur gesichert.

20 Immanuelis Kantii Opera ad philosophiam criticam, latine vertit Fredericus Gottlob Born. Tom. I-IV. Lipsiae: Schwickertus, 1796-1798.

Tugend und Habitus

Handlungswissen in exemplarischen Erzählungen

von Gert Hübner

I.

Gott, heißt es im „Meier Helmbrecht“, lässt kaum einen unbestraft, der tut, was er nicht tun soll.[1] Wernher der Gärtner begründet mit dieser Generalisierung das Ergehen seines Protagonisten, der verstümmelt und geblendet wird, weil sein Handeln die Ordnung verletzt hat. Als er zum Schluss am Galgen hängt, verheißt der Text allen, die sich wie er verhalten, dasselbe Ende (v. 1913-1918).

Erzählungen dieser Art beanspruchen, als Beispiel eine allgemeingültige Erkenntnis über die Prinzipien richtigen und falschen Handelns zu

1 *„got dem vil selten übersiht, / der tuot des er niht tuon sol“* (v. 1684f.). Wernher der Gartenære: Helmbrecht. Hrsg. von Friedrich Panzer und Kurt Ruh. 10. Aufl., besorgt von Hans-Joachim Ziegeler. (Altdeutsche Textbibliothek 11). Tübingen 1993. Vom Verhältnis zwischen Dichtung und Lehrhaftigkeit handelt Dieter Wuttke: Didaktische Dichtung als Problem der Literaturkritik und der literaturwissenschaftlichen Wertung. Ein wissenschaftspolitischer Essay (Friedrich Dürrenmatt, Günter Grass, Der Stricker). In: From Wolfram and Petrarch to Goethe and Grass. Studies in Honour of Leonard Forster. Ed. by Dennis H. Green, L. Peter Johnson, Dieter Wuttke. (Saecvla Spiritalia 5). Baden-Baden 1982, S. 603-622, wieder in: Dieter Wuttke: Dazwischen. Kulturwissenschaft auf Warburgs Spuren. 2 Bde. (Saecvla spiritalia 29 und 30). Baden-Baden 1996. Bd. 1, S. 251-278. Die Helmbrecht-Literatur ist zusammengestellt und ausgewertet bei Ulrich Seelbach: Kommentar zum „Helmbrecht“ von Wernher dem Gartenære. Göppingen 1987; ders.: Bibliographie zu Wernher der Gartenaere. (Bibliographien zur deutschen Literatur des Mittelalters 8). Berlin 1981; ders.: Bibliographie zu Wernher der Gärtner. Nachträge 1980 bis 2000 und Ergänzungen. In: Wernher der Gärtner: Helmbrecht. Die Beiträge des Helmbrecht-Symposiums in Burghausen 2001. Hrsg. von Theodor Nolte und Tobias Schneider. Stuttgart 2001, S. 83-116; Fritz Peter Knapp: Wernher der Gärtner. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 10 (1999) Sp. 927-936. Eine interpretatorische Skizze bietet Klaus Grubmüller: Die Ordnung, der Witz und das Chaos. Eine Geschichte der europäischen Novellistik im Mittelalter: Fabliau – Märe – Novelle. Tübingen 2006, S. 121-125.

belegen und zu veranschaulichen. Das exemplarische Erzählen[2] erfüllt seine Funktion, indem es einen strikten Kausalzusammenhang zwischen Handeln und Ergehen herstellt: Richtiges Handeln wird in der Geschichte durch Erfolg belohnt und falsches durch Misserfolg bestraft, damit gezeigt werden kann, welches Handeln richtig und welches falsch ist. Der Zusammenhang von Handeln und Ergehen muss dabei als Konsequenz von Gesetzmäßigkeiten erscheinen, die in der Welt tatsächlich wirken; andernfalls kann die Erzählung nicht beanspruchen, eine über den Einzelfall hinaus gültige Erkenntnis zu vermitteln.

Was vormoderne exemplarische Erzählungen als Bedeutungsangebot vermitteln, missverstehen wir heute gern als moralische Normen; dem historischen Sinn nach geht es jedoch um die Erkenntnis faktischer Gesetzmäßigkeiten. Exemplarisches Erzählen präsentiert die Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Schlechten als eine Ordnung des Sollens, die zugleich eine Ordnung des Seins ist; deshalb fällt das Gute mit dem Richtigen und das Schlechte mit dem Falschen zusammen. Diese Ordnung belohnt das Gute und bestraft das Schlechte zuverlässig, jedenfalls auf längere Sicht. *In the long run* kann der Lasterhafte nicht die Ordnung schädigen, sondern nur sich selbst, und nur der Tugendhafte kann durch ordnungsgemäßes Handeln dauerhaft erfolgreich sein. Die Funktion exemplarischen Erzählens setzt deshalb voraus, dass – in moderne Begriffe übersetzt – moralische Urteile aus empirischen Gesetzmäßigkeiten ableitbar sind.

Wegen dieses Zusammenhangs wird der Erkenntnisanspruch gestützt, wenn exemplarische Erzählungen von faktischen Begebenheiten han-

2 Zu Exemplum und exemplarischem Erzählen vgl. u. a. Karlheinz Stierle: Geschichte als Exemplum – Exemplum als Geschichte. Zur Pragmatik und Poetik narrativer Texte. In: Geschichte – Ereignis – Erzählung. Hrsg. von Reinhart Koselleck und Wolf-Dieter Stempel. (Poetik und Hermeneutik 5). München 1973, S. 347-375; Peter von Moos: Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die *historiae* im ‚Policraticus' Johanns von Salisbury. Hildesheim 1988; Exempel und Exempelsammlungen. Hrsg. von Walter Haug und Burghart Wachinger. (Fortuna vitrea 2). Tübingen 1991; Jens Haustein: Zum Verhältnis von exemplarischer Erzählung und Exempel an drei Beispielen aus der deutschen Literatur des Mittelalters. (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philolog.-hist. Kl. 139,6). Stuttgart - Leipzig 2006; Caroline Emmelius: Kasus und Novelle. Beobachtungen zur Genese des „Decameron" (mit einem generischen Vorschlag zur mittelhochdeutschen Märendichtung). In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch N.F. 51 (2010) S. 45-74.

deln: Tatsächliches Geschehen belegt die Ordnung des Seins zuverlässiger als erfundenes. Eine *historia* hat einen höheren Erkenntniswert als ein *argumentum* oder eine *fabula*,[3] denn nur sie ermöglicht es, allgemeine Gesetzmäßigkeiten aus Tatsächlichem zuverlässig abzuleiten. Erfundene Geschichten können demgegenüber nur solche Generalisierungen zuverlässig belegen, die schon bekannt sind und auf dem Wissen über das Tatsächliche gründen. Solange die Welt als ontologische Ordnung gedacht wird, ist ein eigenständiger Erkenntniswert des Erfundenen schwer vorstellbar, und solange menschliches Handeln als Bestandteil dieser Ordnung verstanden wird, kann das Erzählen von als erfunden eingeschätztem Handeln im Prinzip nur Erkenntnisoptionen von geringerem Wert generieren als das Erzählen von als tatsächlich geschehen geglaubtem Handeln.

Wenn eine Erzählung richtiges und falsches Handeln identifizieren soll, erfüllt sie ihre Erkenntnisfunktion deshalb am besten, indem sie vorgibt, die dargestellten Zusammenhänge zwischen Handeln und Ergehen nicht zu simulieren. Wer eingestandenermaßen erfundene Geschichten erzählt, kann einen exemplarischen Erkenntniswert nur behaupten, indem er die Übereinstimmung des Sinnangebots mit dem gesicherten kulturellen Wissen über die Welt glaubhaft macht. Gerade als erfunden präsentierte Geschichten können einen exemplarischen Geltungsanspruch ihres Sinnangebots am ehesten beanspruchen, wenn sie kulturell anerkannte und nicht in Frage stehende Bedeutungsordnungen aktualisieren.

Wie viele andere Erzählungen aus der Zeit zwischen dem 12. und dem 16. Jahrhundert konstituiert Wernhers „Helmbrecht" sein Sinnangebot durch den Bezug auf eine tugendethische Wissensordnung.[4] Ihrer antiken Wurzeln wegen hatte die moraltheologische Variante der Tugendethik schon seit ihrer Entstehung in der Spätantike eine eher rationalisti-

3 Zur Geschichte der Terminologie vgl. Joachim Knape: ‚Historie' in Mittelalter und früher Neuzeit. Begriffs- und gattungsgeschichtliche Untersuchungen im interdisziplinären Kontext. (Saecvla Spiritalia 10). Baden-Baden 1984; zur mediävistischen Fiktionalitätsdebatte zuletzt u. a. Sonja Glauch: An der Schwelle zur Literatur. Elemente einer Poetik des höfischen Erzählens. (Studien zur historischen Poetik 1). Heidelberg 2009; Ursula Peters / Rainer Warning [Hrsg.]: Fiktion und Fiktionalität in den Literaturen des Mittelalters. München 2009.

4 Vgl. zur Übersicht den Artikel von Peter Stemmer [u. a.]: Tugend. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie 10 (1998) Sp. 1532-1570.

sche Prägung, die durch die Aristotelesrezeption im 13. Jahrhundert noch einmal verstärkt wurde. Das Axiom ihrer Begründungssprache bestand in der Unterstellung, dass jeder Handelnde sein eigenes Wohlergehen anstrebt, und sie differenzierte zwischen dem Richtigen und dem Falschen anhand des Kriteriums der Dauerhaftigkeit – heute wäre von ‚Nachhaltigkeit' die Rede – des Handlungserfolgs. Tugendhaftes und vernünftiges Handeln fallen in einer solchen Episteme zusammen, weil die Vernunft erkennt, was unter den Bedingungen einer ontologisch gedachten Ordnung zu dauerhaftem Wohlergehen im Diesseits und im Jenseits führt.

Dagegen gründete die Tugendethik nicht vorrangig auf einer Unterscheidung zwischen schlechtem Eigennutz und guter Rücksichtnahme auf die anderen. Gegen die Vorteile einer Verbrecherexistenz beispielsweise optiert die Vernunft wegen der Erkenntnis, dass diese Vorteile immer nur kurzfristig sein können, weil die langfristig nicht überwindbaren Gesetzmäßigkeiten der Ordnung verhindern, dass man den eigenen Nutzen dauerhaft zum Schaden anderer befördern kann.[5] Eine altruistische Selbstbegründung hatte die Tugendethik deshalb genauso wenig, wie sie Ordnungsverhältnisse als Konsequenzen von Macht, Interessen oder Tradition verstehen konnte.

Tugendethisch fundierte exemplarische Erzählungen funktionieren umso einfacher, je mechanistischer sie den Zusammenhang zwischen Handeln und Ergehen konstruieren und je weniger Kontingenzen sie zulassen.[6] Am besten gelingt das, wenn Gott selbst die Rolle des Belohners und Bestrafers übernimmt, wie es in Märtyrerlegenden mit ihrer zuverlässig und prompt hergestellten Werkgerechtigkeit der Fall ist. Hier erhält die tugendethische Ordnung in der Figur des oder der Heiligen wegen der göttlichen Eingriffe ins Geschehen eine ungebrochene Präsenz in der Welt. Diesseits der Gattung Heiligenlegende stellt sich dem exemplarischen Erzählen ein nicht restlos tilgbares Problem: Die Ordnung soll einerseits als Mechanismus gelten; andererseits kann der Mechanismus, wenn Gott nicht selbst eingreift, nur die Folge menschlichen Handelns sein, dessen Kontingenz schwer völlig auszuräumen ist.

Wernher lässt keinen Zweifel daran, dass die Richter der Übeltäter in seiner Geschichte Instrumente Gottes sind (v. 1639 - 1650), und exemplifiziert den im vierten Gebot formulierten Zusammenhang von Handeln und Ergehen *ex negativo* als zuverlässigen Mechanismus: Wer Vater und Mutter nicht ehrt, dem ergeht es nicht wohl und er lebt nicht lange auf Erden. Doch selbst im „Helmbrecht" wird die auf potentiellen Handlungsoptionen beruhende Komplexion nicht vollständig unterdrückt.[7] Als der verstümmelte und geblendete Verbrecher nach Hause zurückkehrt und seinen Vater um Hilfe anfleht, blitzt mit der nahegelegten Analogie zum Gleichnis vom verlorenen Sohn[8] für einen Moment eine Handlungsalternative auf: Der gerechten Strafe könnte die ungerechte Gnade folgen, und der arme Krüppel müsste nicht auch noch aufgehängt werden. Das Recht freilich verlangte im Fall des Friedensbrechers genau dies, und so muss der Sohn am Strang enden.[9] Der Vater indes wird der Gleichnisanalogie zuliebe von einer Herzensregung angerührt, allerdings bloß für die Dauer von drei Versen (v. 1775 - 1777). Dann fügt er sich seiner Handlungsfunktion als Instrument der Ordnung und jagt den Sohn gnadenlos davon. Denn der Vater hat schon am Anfang der Geschichte geträumt, wie sie ausgehen wird, und seinem Sohn die Träume zur Warnung erzählt (v. 576 - 634); daran erinnert er ihn nun (v. 1786 - 1791).

Die Handlungsalternative ist im kulturellen Wissen fundiert: Die Erzählung bringt sie mittels der Allusion auf eine andere – die biblische – Erzählung ins Spiel. Gäbe es den Traum als Kundgabe des göttlichen Willens nicht, wäre die Entscheidung des Vaters zwischen Strafe und Gnade kontingent. Offenkundig gefährdet schon die potentielle Kontingenz menschlichen Handelns den Kausalmechanismus von Tun und Ergehen, weil sie den Verdacht evoziert, dass die Geschichte auch ein anderes Ende nehmen könnte und die Ordnung sich wenigstens im Diesseits vielleicht doch nicht mit alternativloser Berechenbarkeit immer wieder von selbst herstellt, indem sie den Ordnungsbrecher scheitern lässt. Selbst in

5 Vgl. dazu unten, Abschnitt IV.
6 Vgl. dazu Haustein [wie Anm. 2].

7 Ebd., S. 12f.
8 Vgl. dazu Hanns Fischer: Gestaltungsschichten im „Meier Helmbrecht". In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (PBB) 79 (1957) S. 85 - 109; Werner Schröder: Zur Tragik des Vaters im „Helmbrecht" Wernhers des Gärtners. In: Jahrbuch für Internationale Germanistik 34 (2002) S. 183 - 205.
9 Hannes Kästner: ‚Fride und Reht' im „Helmbrecht": Wernhers Maere im Kontext zeitgenössischer franziskanischer Gesellschafts- und Ordnungsvorstellungen. In: Wernher der Gärtner: Helmbrecht. Die Beiträge des Helmbrecht-Symposiums in Burghausen 2001. Hrsg. von Theodor Nolte und Tobias Schneider. Stuttgart 2001, S. 25 - 44.

streng konstruierten exemplarischen Erzählungen wie dem „Helmbrecht" gibt es diese Unbestimmtheit oder Nichtvorhersagbarkeit; Wernher scheint sie im Spannungsverhältnis zwischen den Träumen des Vaters, die das Geschehen als Mechanismus ausweisen, und seiner willentlichen Entscheidung gegen die Gnade geradezu offenzulegen. Denn natürlich beruht alle Handlungskontingenz darauf, dass ein Erzähler – ginge es um Theologie statt um Narratologie, müsste es heißen: dass Gott – dem Problem der menschlichen Willensfreiheit nicht einfach entgehen kann, wenn er sich zur Durchsetzung der Ordnung menschlicher Agenten bedient.

II.

Weil die historischen Quellen den tugendethischen Diskurs gut zugänglich machen, lässt sich relativ leicht identifizieren, wo exemplarische Erzählungen ihn aktualisieren und wo sie Sinnangebote in Spannungsverhältnissen zu ihm generieren. Ganz spannungsfrei fällt die Relation selten aus, solange nicht Gott selbst eingreift, weil die Kontingenz menschlichen Handelns in die tugendethischen Begründungszusammenhänge nicht vollständig integriert und in Erzählungen nicht vollständig beseitigt werden kann. Das Erzählen von menschlichem Handeln gewinnt seine kulturelle Funktion deshalb nicht zum wenigsten dadurch, dass eine axiomatische Theorie des Handelns – wie schon Aristoteles erläuterte – nicht möglich ist.[10] Indem das exemplarische Erzählen aber gerade auf ein generalisierungsfähiges Erkenntnisangebot zielt, füllt es eine Lücke, die die Tugendethik offenlassen muss: Es bringt Prinzipien des Handelns zur Anschauung, die eher den Status situationstypenbezogener Maximen als denjenigen axiomatisch begründeter und völlig situationsunabhängiger Gesetzmäßigkeiten haben.

10 So die „Nikomachische Ethik" VI, 3 - 6 (1139b - 1141a) mit der Unterscheidung zwischen Wissen (*episteme*), Können im Sinn von Hervorbringen (*techne* als der *poiesis* zugrundeliegende Fertigkeit) und Handeln (*praxis*, der die Klugheit – *phronesis* – zugrundeliegt): Wissen hat zum Gegenstand, was notwendig so ist; Können und Handeln haben zum Gegenstand, was sich auch anders verhalten könnte und deshalb nicht axiomatisierbar ist. Wie die Erläuterungen von *techne* und *phronesis* zeigen, hielt Aristoteles beides für mögliche Gegenstände von Reflexion und Systematisierung; nur eine axiomatische Theorie hielt er in beiden Fällen für nicht möglich, weil *poiesis* und *praxis* keinen allgemeinen Gesetzmäßigkeiten folgen (‚was sich anders verhalten kann'). Aristoteles: Nikomachische Ethik. Nach der Übersetzung von Eugen Rolfes bearb. von Günther Bien. Hamburg 1995, S. 133 - 137; vgl. dazu Sabine Seelbach: Labiler Wegweiser. Studien zur Kontingenzsemantik in der erzählenden Literatur des Hochmittelalters. (Beihefte zum Euphorion 58). Heidelberg 2010, S. 42f.

Viele Erzählungen aus der Zeit zwischen dem 12. und dem 16. Jahrhundert exemplifizieren freilich ein Maximenwissen, das noch über den Kontrast zwischen Theorieaxiomatik und Situationskontingenz hinaus in einer Spannung zur Tugendethik steht. Das wirft die Frage auf, ob es sich dabei um narrative Transgressionen handelt, die die tugendethischen Begründungszusammenhänge mittels ihrer Negation in Frage stellen, oder ob sich solche Erzählungen auf ein historisches Praxiswissen beziehen, das neben dem tugendethischen existierte. Die erstgenannte Option bevorzugen beispielsweise Interpretationen vormoderner Erzählungen, die mit Bachtins Begriff des Karnevalesken operieren. Im zweiten Fall bestünde die Spannung weniger zwischen einer tugendethischen Wissensordnung und subversiven Texten; die Texte würden vielmehr eher eine Spannung zwischen zwei Ordnungen kulturellen Wissens exponieren. Dieses insbesondere in der germanistischen Märenforschung etablierte Deutungsmuster rekurriert auf Begriffe wie ‚Klugheit der Praxis', ‚lebenspraktische Klugheit', ‚Erfahrungswissen' oder ‚pragmatische Lebensregeln'.[11] Eine kulturwissenschaftliche Explikation dieses Konzepts steht

11 Hedda Ragotzky: Gattungserneuerung und Laienunterweisung in Texten des Strickers. (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 1). Tübingen 1981; dies.: Das Märe in der Stadt. Neue Aspekte der Handlungsethik in Mären des Kaufringers. In: Germanistik – Forschungsstand und Perspektiven. Vorträge des Deutschen Germanistentags 1984. Hrsg. von Georg Stötzel. Berlin - New York 1985, Bd. 2, S. 110 - 122; dies.: Die ‚Klugheit der Praxis' und ihr Nutzen. Zum Verhältnis von erzählter Geschichte und lehrhafter Fazitbildung in Mären des Strickers. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (PBB) 123 (2001) S. 49 - 64; Christa Ortmann / Hedda Ragotzky: *significatio laicalis*. Zur Autorrolle in den geistlichen Bispeln des Strickers. In: Die Vermittlung geistlicher Inhalte im deutschen Mittelalter. Hrsg. von Timothy R. Jackson [u.a.]. Tübingen 1996, S. 237 - 253; dies.: Minneherrin und Ehefrau. Zum Status der Geschlechterbeziehung im „Gürtel" Dietrichs von der Glezze und ihrem Verhältnis zur Kategorie *gender*. In: Manlîchiu wîp, wîplîch man. Zur Konstruktion der Kategorien ‚Körper' und ‚Geschlecht' in der deutschen Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Ingrid Bennewitz und Helmut Tervooren. (Beihefte zur Zeitschrift für deutsche Philologie 9). Berlin 1999, S. 67 - 84; Marga Stede: Schreiben in der Krise. Die Texte des Heinrich Kaufringer. (Literatur, Imagination, Realität 5). Trier 1993, insbes. S. 239 - 248; Rüdiger Schnell: Literarische Spielregeln für die Inszenierung und Wertung von Fehltritten: Das Beispiel der ‚Mären'. In: Der

meines Erachtens noch aus. Sie hätte ‚Klugheit' weder als bloßes Wissen um situationsadäquate Normenaktualisierung[12] noch als anthropologische Konstante zu fassen, sondern als historische Ordnung eines kulturellen Praxiswissens, dessen genuiner Aktualisierungsort Erzählungen sind.

Gelegentlich bietet die literarische Überlieferung unterschiedliche Sinnzuweisungen an dieselbe Geschichte,[13] die den potentiellen Unterschied

Fehltritt. Vergehen und Versehen in der Vormoderne. Hrsg. von Peter von Moos. (Norm und Struktur 15). Köln 2001, S. 265 - 315; ders.: Erzählstrategie, Intertextualität und ‚Erfahrungswissen'. Zu Sinn und Sinnlosigkeit spätmittelalterlicher Mären. In: Wolfram-Studien 17 (2004) S. 367 - 404. Zu entsprechenden Konzepten in Fabliaux vgl. schon Jürgen Beyer: Schwank und Moral. Untersuchungen zum altfranzösischen Fabliau und verwandten Formen. (Studia Romanica 16). Heidelberg 1969.

12 So etwa Ragotzky: Gattungserneuerung [wie Anm. 11], die die in Stricker-Mären erzählte Klugheit als „praxisbezogene Fähigkeit" beschreibt, „die auf die situationsgemäße Realisierung von *wîsheit* abzielt" (S. 89). Weil *wîsheit* dabei tugendethisch als Erkenntnis der ontologischen Ordnung verstanden ist, besteht der Erkenntniswert der Erzählung folglich darin, dass sie den Rezipienten den Prozess der Normaktualisierung in der erzählten Situation vorführt. Dies lässt sich gut mit der prototypischen Differenzierung zwischen den Erzählformen Bispel und Märe bei Hans-Joachim Ziegeler: Erzählen im Spätmittelalter. Mären im Kontext von Minnereden, Bispeln und Romanen. (Münchener Texte und Untersuchungen zur Literatur des Mittelalters 87). München - Zürich 1985, in Übereinklang bringen. Im Anschluss an beide Modelle beschreibt deshalb Michael Waltenberger: Situation und Sinn. Überlegungen zur pragmatischen Dimension märenhaften Erzählens. In: Texttyp und Textproduktion in der deutschen Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Elizabeth Andersen [u. a.]. (Trends in Medieval Philology 7), Berlin - New York 2005, S. 287 - 308, die narrative Sinnkonstitution in Mären als eine situative Modalisierung und Differenzierung des Normenwissens mit der Funktion, „situative Bedingungen für die Geltung von Normen erfahrbar zu machen" (S. 303). Vgl. auch die Überlegungen von Michael Waltenberger: ‚Einfachheit' und Partikularität. Zur textuellen und diskursiven Konstitution schwankhaften Erzählens. In: Germanisch-romanische Monatsschrift N.F. 56 (2006) S. 265 - 287, die die narrative Sinnkonstitution in Schwankerzählungen des späteren 16. Jahrhunderts auf die Aktualisierung konkurrierender Diskurse gründen. – Ich möchte im Folgenden nicht bestreiten, dass es dies alles gibt. Gleichwohl scheint mir der kulturelle Sinn erzählten Handelns in vielen Fällen durch eine Interpretation als situationsbezogene Adaptation, Modalisierung, Differenzierung oder Transgression von Normen aus Ethik- und Rechtsdiskursen nicht hinreichend rekonstruierbar zu sein.

13 Zum vieldiskutierten Verhältnis zwischen erzählter Geschichte und Moralisierungen in Mären vgl. zuletzt Victor Millet: Märe mit Moral? Zum Verhältnis von weltlichem

zwischen der Aktualisierung tugendethischen Diskurswissens und Maximen praktischer Klugheit unmittelbar greifbar machen. Ein halbwegs berühmtes Beispiel dafür sind die verschiedenen Fassungen der Geschichte von der Halben Decke,[14] an deren Ursprung wahrscheinlich ein Predigtexempel stand und die auch zwei französischen Fabliaux den Stoff lieferte. In der vermutlich ältesten erhaltenen deutschsprachigen Bearbeitung, der wahrscheinlich im späteren 13. Jahrhundert verfassten „Halben Decke" II,[15] dient die Handlung einer Veranschaulichung des vierten Gebots:

Ein reicher Bürger, der als Inbegriff der Tugendhaftigkeit, insbesondere der Freigebigkeit eingeführt wird (v. 6 - 8), vermacht nach dem Tod seiner Frau den gesamten Besitz seinem jungen Sohn. Dieser lässt den Vater immer weiter verarmen, heiratet und bekommt seinerseits einen Sohn, der als Siebenjähriger anfängt, sich um die Versorgung des heruntergekommenen Großvaters zu kümmern. In einem kalten Winter schickt der frierende Großvater den Enkel zu dessen Vater, um von diesem eine alte Pferdedecke zu erbitten, die der Großvater einst selbst *„über mer"* mitbrachte (v. 101). Der Vater klagt über die Scherereien mit dem Alten und schneidet die Decke in zwei Hälften, deren eine dem Großvater genüge. Der Enkel bringt die halbe Decke dem dankbaren Großvater und

Sinnangebot und geistlicher Moralisierung in drei mittelhochdeutschen Kurzerzählungen. In: Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Christoph Huber [u. a.]. Tübingen 2000, S. 273 - 290; Ragotzky: ‚Klugheit der Praxis' [wie Anm. 11]; Michael Schilling: Poetik der Kommunikativität in den kleineren Reimpaartexten des Strickers. In: Die Kleinepik des Strickers. Texte, Gattungstraditionen und Interpretationsprobleme. Hrsg. von Emilio González und Victor Millet. (Philologische Studien und Quellen 199). Berlin 2006, S. 28 - 46; Christopher Young: At the end of the tale. Didacticism, ideology and the medieval German Märe. In: Mittelalterliche Novellistik im europäischen Kontext. Kulturwissenschaftliche Perspektiven. Hrsg. von Marc Chinca [u. a.]. (Beihefte zur Zeitschrift für deutsche Philologie 13). Berlin 2006, S. 24 - 47.

14 Ulla Williams: Das Märe von der „halben Decke" in der mittelhochdeutschen Literatur. Diss. masch. Lexington (Univ. of Kentucky) 1971; dies.: „Die halbe Decke". In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. 2., völlig neubearbeitete Auflage. Bd. 3 (1981) Sp. 405 - 411; Grubmüller [wie Anm. 1] S. 146f.

15 Gesammtabenteuer. Hundert altdeutsche Erzählungen. Hrsg. von Friedrich Heinrich von der Hagen. Stuttgart - Tübingen 1850. Bd. 2, S. 391 - 399 (zit.); Codex Karlsruhe 408. Bearb. von Ursula Schmid. Bern - München 1985, S. 322 - 330.

bittet seinen Vater danach um die andere Hälfte; er wolle sie aufbewahren, um sie einmal dem Vater geben zu können, wenn er alt sei und friere. Die Demonstration des Generationenvertrags bewirkt eine abrupte *conversio* des Vaters, der den Großvater von nun an zuvorkommend behandelt. Noch in der Erzählung selbst wird expliziert, dass die Geschichte als Exemplifikation des vierten Gebots verstanden werden soll: Der Vater fragt seinen Sohn am Ende, mit welcher Behandlung er im Alter zu rechnen habe; die Antwort lautet, es werde ihm ebenso gut ergehen wie jetzt dem Großvater. Die Erklärung des Gebots im Epimythion greift dies unmittelbar auf.

Mit ihrer zugespitzten Handlung scheint die Geschichte freilich eher zu demonstrieren, dass jeder eigennützig handelt und dass das Kalkül auf den Eigennutz die einzige erfolgversprechende Handlungsstrategie ist. In diesem Fall wäre eine solche Deutung aber wahrscheinlich ein modernes Missverständnis des vormodernen Sinnangebots, denn das mit der Handlung exemplifizierte vierte Gebot entspricht mit dem ausdrücklich formulierten Zusammenhang zwischen dem richtigen Verhalten gegenüber den anderen und dem eigenen Wohlergehen geradezu perfekt dem tugendethischen Grundgedanken: Gut ist dasjenige Handeln, das dem Handelnden selbst ein langfristig gutes Leben einträgt. Weil dies nur innerhalb einer stabilen Ordnung des Zusammenlebens denkbar ist, unterstellt die Tugendethik, dass in der langfristigen Perspektive der eigene Nutzen mit dem der anderen zusammenfällt.

Die Erkenntnis des Richtigen ist eine Leistung der Vernunft und überkommt den Vater wie eine Erleuchtung. Die Funktion des Enkels ähnelt derjenigen eines Legendenheiligen, in dessen Gestalt die göttliche Ordnung unmittelbare Präsenz im Diesseits erhält; wie auf einen wunderbaren Eingriff Gottes ins Geschehen folgt auf die Androhung der Strafe die Bekehrung des Sünders. Mit ihr demonstriert die Geschichte nicht den Gegensatz zwischen Altruismus und Egoismus, sondern den zwischen kurzfristigem und langfristigem Vorteil; den eingesparten Aufwendungen für den Unterhalt des Großvaters steht die Absicherung des eigenen Lebensabends gegenüber. Funktional auf diese Sinnkonstruktion bezogen sind die kontingenten Elemente der Handlung: Die frühere Freigebigkeit des Großvaters, die vom Großvater selbst importierte – also zu Recht beanspruchte – Decke und die Indienstnahme des tugendhaften Enkels durch den tugendhaften Großvater (v. 55 - 106) dienen als narrative Plausibilisierungen für den erzählten Erfolg der Tugend.

Anders als im „Helmbrecht" wird hier keine potentielle Handlungsalternative angedeutet, die den mechanischen Zusammenhang von Handeln und Ergehen aufbrechen könnte. Zwar setzt auch in der „Halben Decke" II ein menschlicher Agent die Ordnung durch, und das Mittel dazu ist der kontingente Einfall des Enkels, dem Vater auf eine sozusagen objektiv gewitzte Art mit der Spiegelstrafe zu drohen. Aber das heiligenlegendenartige Handlungsmuster rückt diesen Einfall in die Nähe einer göttlichen Inspiration, so dass über dem Geschehen eher die göttliche Providenz als die menschliche Klugheit zu walten scheint.

Eine Handlungsalternative gäbe es nur jenseits der tatsächlichen Konstruktion der Geschichte: Der Altersvorsorge könnte auch der Verzicht auf eine frühzeitige Vererbung des Besitzes dienen. Dieses Sinnangebot wird der Geschichte von der Halben Decke in mehreren Fassungen mittels der Epimythien ausdrücklich zugewiesen, ohne dass der Handlungsverlauf so verändert wäre, dass er diese Generalisierung ganz überzeugend tragen könnte. Zu diesem Zweck müsste der Vater dem Enkel am Ende erklären, dass er die halbe Decke im Alter nicht nötig haben werde, weil er seinen Besitz, anders als der törichte Großvater, nicht zu Lebzeiten zu übergeben gedenke. Ohne eine solche Änderung exemplifiziert die Handlung am Ende doch immer den im vierten Gebot hergestellten Zusammenhang von Handeln und Ergehen, auch wenn die Epimythien ihr einen anderen Sinn zuschreiben.

Der Verfasser der „Halben Decke" IV,[16] die eng mit den Fassungen III[17] und V[18] verwandt ist, hat den Initialfehler gleichwohl dem Großvater – hier ein tugendhafter Ritter – angelastet.[19] Aus Schmerz über den

16 Gesammtabenteuer [wie Anm. 15], Bd. 3, S. 729 - 736 (zit.); Codex Dresden M 68. Bearb. von Paula Hefti. Bern - München 1980, S. 130 - 140.

17 Edition: Ludwig Pfannmüller: Kleinere Beiträge zur Kenntnis der mittelhochdeutschen Novellendichtung. II. Über das Kotzenmaere. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 54 (1913) S. 244 - 247.

18 Kleinere mittelhochdeutsche Verserzählungen. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Jürgen Schulz-Grobert. (Reclams Universal-Bibliothek 18431). Stuttgart 2006, S. 148 - 167.

19 Das Konstruktionsprinzip ist seit den Stricker-Mären vor allem in Ehebruchsschwänken weit verbreitet, in denen dem Erfolg einer ehebrecherischen Frau gewöhnlich ein Verhalten des Ehemanns vorausgeht, das seiner ordnungsgemäßen Herrschaftsposition innerhalb der Ehehierarchie nicht gerecht wird. In Analogie dazu ermöglicht der unvorsichtige Vater hier das ordnungswidrige Handeln des Sohns.

Tod seiner Frau, die ihm nur einen Sohn geboren hat, heiratet er nicht wieder (v. 29 - 38), so dass sein Wohlergehen im Alter von dem einzigen Nachkommen abhängt. Diesen indes verheiratet er, ehe er den Besitz übergibt. Die dergestalt exponierten Fäden knüpft die Handlung dann fort: Es ist die vom Alten selbst ausgewählte Ehefrau des Sohns, die die immer schlechtere Behandlung verursacht. Der Alte muss aus seiner komfortablen *kemnat* zuerst in eine *kamer*, dann in die *stieg* neben der Küche und schließlich in einen *stadel* auf dem Hof umziehen; die *kemnat* braucht die Schwiegertochter für ihre Niederkunft und die Ammen des eigenen Sohns. Mittels der kausalen Verkettung kontingenter Vorgänge demonstriert die Erzählung, dass der Alte mit seinem tugendhaften, aber unklugen Handeln sein eigenes Unheil verursacht: Er hat alles auf eine Karte gesetzt, selbst den Teufel ins Haus geholt und den Ressourcenbedarf der Folgegeneration nicht bedacht. Damit dies keinem Rezipienten entgeht, gibt er sich später im Gespräch mit dem Enkel selbst die Schuld an der schlechten Behandlung durch seinen Sohn (*„Den schaden han ich mir selber getan“*, v. 209). Die Legendenanklänge sind zurückgenommen: Weil der Großvater selbst und aus Bescheidenheit nur eine halbe Decke verlangt, kann der mitleidige Enkel in einem längeren inneren Monolog auf die Idee kommen, den Vater um die andere Hälfte zu bitten; die Erleuchtung des Vaters fällt weniger abrupt aus, weil er den Enkel die Bitte einmal wiederholen lässt, ehe er reagiert; weil die Untugend auf die Schwiegertochter konzentriert ist, braucht die Erkenntnis des Sohns nicht das Ausmaß einer *conversio* anzunehmen.

Auch wenn die Erzählung selbst, nicht anders als im Fall der „Halben Decke“ II, den Mechanismus des vierten Gebots exemplifiziert, rät das Epimythion entschieden davon ab, sich darauf zu verlassen: Man soll im Alter genug Besitz behalten, um nicht von den Kindern abhängig zu sein (v. 352-370). Dafür hätte sich als biblische Autorität die praktischem Erfahrungswissen verpflichtete Spruchweisheit des *Ecclesiasticus* anführen lassen (Jesus Sirach 33,20-24):

> Dem Sohn, der Frau, dem Bruder und Freund gib keine Gewalt über dich, solange du lebst. [...] Denn es ist besser, dass deine Kinder zu dir bitten kommen, als dass du auf die Hände deiner Söhne schauen musst. [...] In der Zeit der Vollendung deiner Lebenstage, in der Stunde des Todes erst verteile das Erbe.

Das Epimythion der „Halben Decke“ IV spielt darauf nicht erkennbar an; möglicherweise überlässt es die Assoziation aber einfach den Rezipienten.

Die lebenspraktische Klugheit jedenfalls wird im Epimythion gerade wegen des Spannungsverhältnisses zum Sinnangebot der erzählten Handlung in eine deutliche Differenz zur tugendethischen Vernunft gesetzt und bekommt mittels des Differenzbezugs auf die Tugendethik zugleich einen spezifischen Inhalt zugewiesen: Klugheit rechnet damit, dass die anderen den Prinzipien tugendethischer Vernunft zuwiderhandeln und den eigenen kurzfristigen Vorteil über das eigene langfristige Wohlergehen stellen. Unter diesen Umständen fallen der eigene Nutzen und der der anderen nicht mehr zusammen, und der Handelnde muss durch situationsangemessenes Agieren seinen Erfolg sichern.

III.

Unübersehbar ist der Zweifel am Erfolg tugendethisch begründeten Handelns, den die ‚pragmatischen‘ Epimythien zur Geschichte von der Halben Decke zum Ausdruck bringen. Dass Sinnangebote dieser Art in spätmittelalterlichen Erzählungen auch in den Handlungskonstruktionen selbst mit zunehmender Häufigkeit in Erscheinung treten, hat Klaus Grubmüller als wachsende Skepsis gegenüber den mittelalterlichen Ordnungskonzepten interpretiert, die im 15. Jahrhundert in die narrative Demonstration einer kontingenten Welt mündete und aus der erst die Reformation einen Ausweg wies.[20] Vor allem Schwankerzählungen führten demnach mit immer größerer Drastik vor, dass die theologisch begründeten Ordnungsmodelle den Kontingenzen menschlichen Handelns keinen Sinn zu geben vermögen, sondern dass die chaotische Welt von sinnlosen Zufällen beherrscht wird. Das exemplarische Erzählen musste dabei als Funktionsmodell unausweichlich aufgegeben werden, weil es keine Ordnung mehr zu exemplifizieren, sondern nurmehr Unordnung zu demonstrieren gab.

20 Klaus Grubmüller: Das Groteske im Märe als Element seiner Geschichte. Skizzen zu einer historischen Gattungspoetik. In: Kleinere Erzählformen des 15. und 16. Jahrhunderts. Hrsg. von Walter Haug und Burghart Wachinger. (Fortuna vitrea 8). Tübingen 1993, S. 37-54; ders. [wie Anm. 1].

Textgeschichten wie die der „Halben Decke“ lassen sich gut mit der These vereinbaren: Die vermutlich älteste Fassung gibt die Handlung als Exemplifikation des vierten Gebots aus; die mutmaßlich jüngeren Fassungen bevorzugen die ‚pragmatische‘ Generalisierung. Aus der Reihe tanzt allerdings ausgerechnet Heinrich Kaufringer, der seine Bearbeitung des Stoffs entgegen der gern als autor- und zeittypisch eingeschätzten Abkehr vom Vertrauen in die alten Ordnungskonzepte strikt tugendethisch konstruiert und ausgelegt hat.[21]

In Frage stellen möchte ich nicht den Befund einer zunehmenden Skepsis gegenüber der Zuverlässigkeit tugendethischen Handlungswissens, sondern die Einschätzung, dass eine wachsende Anzahl von Erzählungen lediglich Ordnungslosigkeit zur Darstellung bringt. Vielmehr scheint in narrativen Texten schon seit dem 13. Jahrhundert der immer entschiedenere Wille zum Ausdruck zu kommen, eine Logik der Praxis als erfolgsträchtigeres kulturelles Handlungswissen gegen die Logik des tugendethischen Diskurses auszuspielen. Die ‚pragmatischen‘ Epimythien zur Geschichte von der Halben Decke beispielsweise unterstellen nicht, dass das menschliche Handeln keinen kalkulierbaren Prinzipien folgt, sondern lediglich, dass die Tugendethik kein erfolgversprechendes Kalkül zur Verfügung stellt. Von einer berechenbaren, aber nicht tugendethischen Ordnung der Praxis wiederum erzählte im späten 13. Jahrhundert beispielsweise schon „Der Schlegel“ von Rüdeger dem Hinkhofer.[22]

21 Heinrich Kaufringer: Werke. Studienausgabe. Hrsg. von Paul Sappler. Tübingen 1972, S. 224-227; zum Märendichter Kaufringer Marga Stede [wie Anm. 11]; Udo Friedrich: Metaphorik des Spiels und Reflexion des Erzählens bei Heinrich Kaufringer. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 21 (1996) S. 1-30; Ralf-Henning Steinmetz: Heinrich Kaufringers selbstbewusste Laienmoral. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (PBB) 121 (1999) S. 47-74; Michaela Willers: Heinrich Kaufringer als Märenautor. Das Œuvre des cgm 270. Berlin 2002; Grubmüller [wie Anm. 1], S. 175-191.

22 Novellistik des Mittelalters. Märendichtung. Hrsg., übersetzt und kommentiert von Klaus Grubmüller. (Bibliothek des Mittelalters 23). Frankfurt/Main 1996, S. 112-177. Zur weiten Verbreitung des Stoffs vgl. ebd., S. 1072-1075; Ulla Williams: Rüdeger der Hinkhofer. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. 2., völlig neubearbeitete Auflage. Bd. 8 (1992) Sp. 307-310. Wenig erkenntnisträchtig ist die 1961 eingereichte, spät gedruckte Dissertation von Margarete Koch: Der Schlegel. Zur Novelle von Rüdiger von Hünchoven. Kritische Ausgabe, Untersuchungen und Übersetzung. Hamburg 1993.

Das Promythion kündigt zwei Lehren an, die aus der Geschichte gezogen werden können: Kinder sollen Vater und Mutter ehren; Eltern sollen sich *vor der jugent ungüete* in Acht nehmen, denn nur jedes zehnte Kind vergilt dem Vater die *triuwe*, die der Vater ihm erwies (v. 12-15). – Ein reicher Kaufmann verteilt seinen Besitz nach dem Tod seiner Ehefrau an seine drei Söhne und zwei Töchter, weil er seinen eigenen Tod nahe glaubt und nicht noch einmal heiraten will. Als Gegenleistung erwartet er eine angemessene Versorgung in den Haushalten der Kinder. Bei einer ersten Besuchsrunde behandelt jedes Kind den Vater zuvorkommend und schickt ihn nach einiger Zeit mit der Begründung wieder fort, dass auch die anderen ihn gern versorgen wollten. Bei einer zweiten Runde zeigt sich, dass jedes Kind den Vater nur möglichst schnell wieder loswerden will; die Behandlung fällt nun schäbig aus. Der Vater bereut, seinen Besitz vorzeitig vererbt zu haben, sieht aber keinen Ausweg aus seiner Not. Da trifft er zufällig einen guten Freund, der die generelle Unzuverlässigkeit von Kindern beklagt und Rat weiß. Man lässt eine große Truhe mit fünf Schlössern anfertigen, die im Haus des Freunds aufbewahrt wird. Der Alte absolviert eine weitere Runde bei seinen Kindern und lässt sie jeweils einen Schlüssel sehen, den er scheinbar unter seinem Gewand versteckt. Die vorher ausgedachte und sorgfältig durchgeführte Strategie erregt die Neugier der Kinder, denen der Alte auf ihr Drängen von der Existenz eines weiteren, nach seinem Tod zu vererbenden Schatzes in der Truhe berichtet. Die Kinder schöpfen keinen Verdacht, erhalten jeweils einen der fünf Schlüssel und überbieten einander von nun an in der großzügigen Versorgung des Vaters. Nach seinem Tod finden sie in der Truhe einen Schlegel, an dem ein *brief* mit der folgenden Inschrift hängt (v. 1135-1147):

swer der sî, / der êre habe unde guot / und da bî sô närrischen muot, / daz er sîne habe gebe / sînen kinden und er selbe lebe / mit nœten und mit gebresten, / den sol man zem besten / slahen an die hirnbollen / mit disem slegel envollen, / daz im daz hirn mit alle / ûf die zungen valle, / und sol in denne vüern enwec / und werfen in einen rinderdrec![23]

23 „Wenn es einen gibt, der Ansehen und Besitz hat und dabei ein so törichtes Herz, dass er sein Eigentum seinen Kindern gibt und selbst in Not und Mangel lebt, dann soll man ihn am besten kräftig mit diesem Schlegel auf die Hirnschale schlagen, so dass ihm das ganze Hirn auf die Zunge fällt, und man soll ihn fortschaffen und auf den Kuhmist werfen.“

Die in der Situation Anwesenden und der Erzähler finden, dass den Kindern recht geschehen sei. Das Epimythion rühmt den guten Ratschlag des Freunds und leitet zwei Generalisierungen ab: Freunde sind verlässlicher als Verwandte; Narren werden auf der Welt betrogen und erregen das Mitleid der Weisen.

Das Epimythion, das den Schlegel als Narrenkeule ausweist, löst die Begriffe Weisheit und Torheit von ihrer tugendethischen Grundlage ab. Denn in der Tugendethik bezeichnet Weisheit das Unterscheidungsvermögen zwischen dem Guten als dem Tugendhaften und dem Schlechten als dem Lasterhaften; Torheit meint die Unfähigkeit, Tugenden und Laster erkennen und entsprechend handeln zu können.[24] Die erzählte Geschichte aktualisiert diese Bedeutungsordnung auch durchaus, insofern sie das Handeln der Kinder am gebrochenen vierten Gebot und, gemäß der im Promythion exponierten Sinnkategorie, der dem Vater nicht vergoltenen *triuwe* misst. Auch wenn es eigentlich die Habgier der Kinder ist, die den gesamten Handlungsverlauf einschließlich der vom Vater gestellten Falle begründet, akzentuiert die Erzählung doch die damit verbundene *untriuwe* – die durch Unaufrichtigkeit verdeckte Pflichtverletzung – mit besonderem Nachdruck. Die *untriuwe* gibt auch der mittels des vorgeblich versteckten Schlüssels ausgeführten Intrige des Vaters ihre zeichenhafte Bedeutung: Täuschung reagiert auf Täuschung. Im kurzfristigen Erfolg und langfristigen Scheitern des lasterhaften Handelns der Kinder behält die tugendethische Ordnung ihre Wirkungsmacht.

Allerdings scheitert das Laster nicht an dieser Ordnung, sondern an der List des Vaters, die als betrügerische Intrige kein tugendethisch begründbares Handeln darstellt. Vielmehr kalkuliert der Vater auf die Habgier der Kinder, um deren Lasterhaftigkeit für das eigene Wohlergehen zu instrumentalisieren. Allein dieses Kalkül auf die Lasterhaftigkeit der anderen erweist sich als erfolgreiches Handlungsprinzip, und zwar im

24 Prototypisch formuliert beispielsweise im „Moralium dogma philosophorum", das sich seit dem späteren 12. Jahrhundert weiter Verbreitung erfreute: Das Moralium dogma philosophorum des Guillaume de Conches. Lateinisch, Altfranzösisch und Mittelniederfränkisch. Hrsg. von John Holmberg. Uppsala 1929; im Anschluss daran auch in der Tugendlehre von Wittenwilers „Ring": Heinrich Wittenwiler: Der Ring. Nach dem Text von Edmund Wießner ins Neuhochdeutsche übersetzt und hrsg. von Horst Brunner. Stuttgart 2003, v. 4402 - 4962.

unübersehbaren Unterschied sowohl zum anfänglichen Vertrauen des Vaters in die Wirkungsmacht der Tugendethik als auch zum lasterhaften Handeln der Kinder. Die Erzählung demonstriert mit dieser Konstruktion nicht einfach die Herrschaft der Unordnung, sondern exemplifiziert ein durchaus verlässliches Prinzip: Weil das Laster einen Erkenntnisdefekt darstellt und die Lasterhaften blendet, lässt es sich zur Manipulation der Lasterhaften benutzen. Dieses Kalkül auf die Schlechtigkeit der anderen bezeichnet das Epimythion als ‚Weisheit'; unter den Begriff ‚Torheit' fiele dann sowohl das Handeln im Vertrauen auf die Tugendhaftigkeit der anderen als auch das vom Laster geblendete und deshalb unvorsichtige Handeln der Lasterhaften.

Der Text selbst benutzt den traditionellen Ausdruck ‚Weisheit' zur Bezeichnung eines nicht mehr tugendethischen Konzepts und codiert ihn dadurch um; zur Verdeutlichung der Differenz gegenüber der tugendethischen Weisheit bietet sich der Begriff ‚Klugheit' an. Die im „Schlegel" exemplifizierte Klugheit macht zunächst einen eher geschichtslosen Eindruck, weil der moderne Blick sie mit der instrumentellen Vernunft der Moderne identifiziert. Die in Erzählung und Epimythion hergestellten Differenzbezüge auf die Tugendethik machen jedoch ein historisch durchaus spezifisches Praxiswissen erkennbar. Wegen der unterstellten Erfolgsträchtigkeit integriert es sogar einige tugendethische Prinzipien: Die Unklugen sind Lasterhafte, die wegen ihrer Laster scheitern; der Kluge hat sein langfristiges Wohlergehen im Blick.

Anders als in den mit einem ‚pragmatischen' Epimythion versehenen Fassungen der Geschichte von der Halben Decke wird das Praxiswissen im „Schlegel" nicht nur vom tugendethischen unterschieden, sondern als ausgeführter Handlungsplan entfaltet. Der Vater braucht die List, um ans Ziel zu kommen, und fast schon ausdrücklich ist die List als Aktualisierung von Praxiswissen ausgewiesen, nämlich als Ratschlag des Freunds. Die Strategie, eine Truhe anfertigen zu lassen und die Kinder mit dem scheinbar versteckten Schlüssel neugierig zu machen, um dadurch jeden Verdacht einer Strategie zu verhindern, ist nämlich aus der Maxime ‚Instrumentalisiere die Fehler der anderen' nicht einfach ableitbar; sie hat eher den Status einer kreativen Applikation der Maxime auf die konkrete Situation.

Dass sich die Applikation nicht automatisch ergibt, repräsentiert die Erzählung mit der Ratlosigkeit des Vaters und der Ratgeberfunktion des

Ruhr-Universität Bochum
Seminar für
Klassische Philologie

Freunds. Dessen Idee leuchtet indes unmittelbar ein, weil die Simulation einer weiteren Erbschaft und die Simulation ihrer intendierten Verheimlichung optimal auf Habgier und *untriuwe* der Kinder abgestellt sind. So liefert die Erzählung ein Beispiel dafür, wie das generelle Prinzip klugen Handelns in einer spezifischen Situation konkretisiert wird, ohne dass dieser Konkretisierungsprozess über die Regeln hinaus generalisierbar wäre, dass die Falle für den Lasterhaften zu dessen Laster passen muss und dass Intrigen nicht den Verdacht erwecken dürfen, Intrigen zu sein. Das Praxiswissen, das hier exemplifiziert wird, lässt sich nicht axiomatisieren; es lässt sich nur erzählen, weil es allein in der kreativen Vermittlung zwischen Maxime und partikulärer Situation existiert.

Der exemplarische Erkenntniswert einer Geschichte wie der vom „Schlegel" besteht deshalb weder in der bloßen Demonstration eines abstrakten Klugheitskonzepts an einem konkreten Beispiel noch in einer konkreten Handlungsanleitung. Indem die Erzählung ein Beispiel für die nicht generalisierbare Vermittlung zwischen Klugheitsmaxime und partikulärer Situation bietet, demonstriert sie das Verhältnis zwischen Handlungswissen und erfolgreichem Handeln an einem Modell, das sich nicht der einfachen Imitation, sondern der kreativen Übertragung auf andere Situationen anbietet. Erzählungen dieser Art bilden die Form des Handlungswissens, das seinen Ort in der Vermittlung zwischen Maximen und Situationen hat und das deshalb nicht anders denn als kasuistisches Wissen existieren kann, geradezu ab.

Dabei legt die Faktur der Erzählung gerade beim „Schlegel" die Einschätzung nahe, dass die Klugheitsmaxime als Wissensbestand der Modelladressaten schon vorausgesetzt wird: Die Erzählung scheint sie nicht zu erfinden, sondern zur Sprache zu bringen und in die Reflexion zu heben. Denn der Komikeffekt gründet nicht allein auf der Pointe der Briefinschrift, sondern auf dem für die gesamte erzählte Handlung konstitutiven Spannungsverhältnis zwischen dem irrigen Vertrauen auf die tugendethische Ordnung und den als tatsächlich wirksam ausgegebenen Prinzipien menschlichen Handelns, und er funktioniert dann zuverlässig, wenn unter den Rezipienten bereits Einverständnis über die Voraussetzungen der Konstruktion besteht. Auf eine Komplizenschaft dieser Art kalkulieren im Übrigen viele spätmittelalterlich-frühneuzeitliche Schwankerzählungen, Fastnachtspiele und Schwanklieder; sie richten sich an Rezipienten, die zu wissen glauben, wie es im Leben wirklich zugeht und die in

diesem Wissen bestätigt werden wollen.[25] So gesehen ist es die affirmative Aktualisierung kulturellen Praxiswissens, die den Erkenntniswert der Erzählung begründet; die Erzählung präsentiert es in der ihm eigenen Form, indem sie eine Aktualisierung praktischen Maximenwissens am Einzelfall einer nicht vorhersehbaren Handlungsstrategie in einer partikulären Situation dargestellt.

IV.

Das Verhältnis zwischen listigem Handeln und tugendethischem Handlungswissen wurde in der mediävistischen Germanistik vor allem in der Stricker-Forschung und hier insbesondere anhand der Erzählung vom „Klugen Knecht" diskutiert, deren Epimythion die als *kündekeit* bezeichnete List für gerechtfertigt erklärt, wenn sie der Ordnung dient (v. 308-338).[26] In diesem Zusammenhang stehen Versuche, die *kündekeit* mit dem dominikanischen *prudentia*-Konzept in Verbindung zu bringen,[27] dessen elaborierteste Version Thomas von Aquino auf aristotelischer Grundlage entwickelt hat. Weil das Konzept einige Gemeinsamkeiten mit der

25 Dieses Spannungsverhältnis, das weder in der Affirmation noch in der Subversion tugendethischen Wissens aufgeht, scheint mir in der jüngeren kulturwissenschaftlichen Forschung zur Komik schwankhafter Texte des späteren Mittelalters und der frühen Neuzeit zu wenig beachtet zu werden; vgl. etwa: Komische Gegenwelten. Lachen und Literatur in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Werner Röcke und Helga Neumann. Paderborn [u.a.] 1999; Lachgemeinschaften. Kulturelle Inszenierungen und soziale Wirkungen von Gelächter im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Hrsg. von Werner Röcke und Hans Rudolf Velten. (Trends in Medieval Philology 4). Berlin - New York 2005; Sebastian Coxon: Laughter and Narrative in the Later Middle Ages. German Comic Tales 1350-1525. London 2008; Spott und Verlachen im späten Mittelalter zwischen Spiel und Gewalt. Hrsg. von Stefan Seeber und Sebastian Coxon. (Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes 57). Göttingen 2010.

26 Text, Kommentar und Literaturangaben bei Grubmüller [wie Anm. 22], S. 10-29, 1019-1029.

27 Erhard Agricola: Die Prudentia als Anliegen der Strickerschen Schwänke. Eine Untersuchung im Bedeutungsfeld des Verstandes. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (Halle) 77 (1955) S. 197-220; Wolfgang Spiewok: Der Stricker und die Prudentia. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald 13 (1964) S. 119-126; Wolfgang Wilfried Moelleken / Ingrid Henderson: Die Bedeutung der *liste* im „Daniel" des Strickers. In: Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik 4 (1973) S. 187-201; Stephen Leslie Wailes: Stricker and the Virtue Prudentia. Critical Review. In: Seminar 13 (1977) S. 136-153; Hedda

Sinnkonstruktion im „Schlegel“ zu haben scheint, sich bei näherem Hinsehen aber erheblich davon unterscheidet, soll es hier kurz referiert werden.[28]

Thomas konzipiert die *prudentia* nach dem Vorbild des aristotelischen *phronesis*-Begriffs als eine sowohl intellektuelle als auch moralische Tugend. Als moralisches Vermögen wählt sie ein tugendhaftes Ziel; als intellektuelles Vermögen wählt sie in einer konkreten Situation das richtige Mittel zur Erreichung des Ziels. Der Logiker Thomas formalisiert das als praktischen Syllogismus: Im Obersatz bestimmt ein allgemeiner Tugendbegriff wie etwa Gerechtigkeit das Handlungsziel; der Untersatz beschreibt die partikuläre Situation; die Konklusion besteht in der ziel- wie situationsgerechten Mittelwahl.

Ragotzky: Das Handlungsmodell der *list* und die Thematisierung der Bedeutung von *guot*. Zum Problem einer sozialgeschichtlich orientierten Interpretation von Strickers „Daniel von dem Blühenden Tal“ und dem „Pfaffen Amis“. In: Literatur – Publikum – historischer Kontext. Hrsg. von Gert Kaiser. Bern [u. a.] 1977, S. 183 - 203; Christoph Steppich: Zum Begriff der *wisheit* in der Kleindichtung des Strickers. In: Dialectology, Linguistics, Literature. Festschrift Carroll E. Reed. Hrsg. von Wolfgang Wilfried Moelleken. (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 36). Göppingen 1984, S. 275 - 316; Sabine Böhm: Der Stricker. Ein Dichterprofil anhand seines Gesamtwerkes. (Europäische Hochschulschriften 1530). Frankfurt/Main [u.a.] 1995, S. 77 - 80, 175 - 178; Christoph Huber: Ars et prudentia. Zum *list*-Exkurs im „Daniel“ des Strickers. In: Ars et Scientia im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Festschrift Georg Wieland. Hrsg. von Cora Dietl [u. a.]. Tübingen - Basel 2002, S. 155 - 171.

28 St. Thomas Aquinas: Prudence. Summa theologiae II - II 47 - 56. Latin text, English translation, introduction, notes, appendix and glossary by Thomas Gilby. (St. Thomas Aquinas: Summa theologiae, Vol. 36). London 1974. – Vgl. dazu Martin Rhonheimer: Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin und ihre Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik. Berlin 1994; Christian Schröer: Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin. (Münchener philosophische Studien N.F. 10). Stuttgart [u. a.] 1995; Jean-Pierre Wils: Klugheit. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik 4 (1998) Sp. 1115 - 1125; Christoph Horn: Klugheit bei Thomas von Aquin. In: Klugheit. Hrsg. von Wolfgang Kersting. Weilerswist 2005, S. 42 - 67. – In der Geschichte des *prudentia*-Diskurses wurde der Begriff offenbar erst in den Jahrzehnten um 1500 von Giovanni Pontano, Erasmus von Rotterdam (im ersten Teil des „Lobs der Torheit“) und Niccolò Machiavelli aus den tugendethischen Begründungszusammenhängen gelöst. Die Geschichte der erzählten Klugheit in Spätmittelalter und früher Neuzeit lässt sich deshalb nicht einfach aus der Diskursgeschichte des *prudentia*-Begriffs ableiten.

Als moralisches Vermögen kann die *prudentia* bei Thomas von vornherein nicht moralisch indifferent sein. In seiner Konzeption gibt es keine Tugend ohne Klugheit, weil die Tugenden sonst nur Ziele wären, und keine Klugheit ohne Tugend, weil die Klugheit sonst unvernünftig wäre. Thomas bemerkt eigens, dass der philosophische Begriff nicht mit dem alltäglichen übereinstimmt, der auch die Rede von einem klugen Räuber oder einem klugen Kaufmann ermöglicht. Es sei jedoch falsch, einen Räuber, der erfolgreich das situationsgerechte Mittel für einen Diebstahl wählt, als klugen oder gar guten Räuber zu bezeichnen, weil das richtige Mittel einem schlechten Ziel dient und die Handlung deshalb unvernünftig ist. Ein Kaufmann ist im tugendethischen Sinn nicht klug, weil er ein nur begrenzt gutes Ziel verfolgt, denn Reichtum ist vergänglich.

Betrügerisches Handeln, das einem guten Zweck dient, kann der tugendethisch begründete *prudentia*-Begriff nur schwer erfassen. Deshalb ist schon die *kündekeit* des Strickers nicht problemlos mit der dominikanischen *prudentia* in Übereinklang zu bringen. Immerhin betrügt der kluge Knecht seinen Herrn aber nur, um ihm zur Erkenntnis der Wahrheit zu verhelfen, und die den Rezipienten angetragene Erkenntnis versucht der Stricker im Epimythion offenkundig als wenigstens tugendethikkompatibel auszuweisen. Die List des Vaters im „Schlegel“ würde mit dieser Konstruktion indes nur übereinstimmen, wenn ihr Ziel die Einsicht der Kinder in ihr eigenes Fehlverhalten wäre; das Kalkül auf ihr lasterhaftes Handeln dient jedoch vor allem der Sicherung des väterlichen Wohlergehens. In Übereinstimmung mit dem Sinnangebot der Handlungskonstruktion versucht das Epimythion hier gar nicht erst, die den Rezipienten anhand des prototypischen Kasus angeratene Klugheit als tugendethisches Handlungsprinzip auszugeben.

Gewichtiger noch als die konzeptionelle Differenz ist freilich der Unterschied zwischen moralphilosophischem Traktat und Erzählung. Thomas beschreibt bei seiner Begriffserläuterung nicht weiter, wie die *prudentia* in einer durch partikuläre Umstände bestimmten Handlungssituation ein durch einen allgemeinen Tugendbegriff bestimmtes Handlungsziel erreichen kann. Der tugendethische *prudentia*-Begriff bleibt bei Thomas deshalb eher formal: Er bezeichnet die intellektuelle Vermittlungsleistung zwischen dem allgemeinen tugendhaften Ziel und der spezifischen Situation, die jedoch – wie bei Aristoteles[29] – als nicht axiomatisier-

29 Vgl. oben, Anm. 10.

bar gedacht ist und deshalb nicht zum Gegenstand einer ethischen Theorie gemacht werden kann. Thomas deutet zwar an, dass die *prudentia* mit Erfahrungswissen operiert; weil er jedoch ein auf Axiomatisierung ausgerichtetes Interesse an der begrifflichen Explikation von Klugheit verfolgt, führt er den Gedanken nicht genauer aus.

Die Erzählung vom Schlegel lenkt das Interesse im Gegensatz dazu gerade darauf, worin die Klugheit als Aktualisierung des Prinzips durch eine konkrete Handlung in einer spezifischen Situation tatsächlich besteht. Weil diese Vermittlung zwischen dem Allgemeinen und dem Partikulären keinen axiomatischen Gesetzmäßigkeiten folgt, kann sie nur erzählt werden. Indem sie als Kasus zugleich exemplarisch erzählt wird, bietet sie sich jedoch einer Verallgemeinerung an, die man vielleicht am ehesten mit dem Begriff einer prototypischen Modellierung erfassen könnte: Erzählt wird konkretes Handeln in einem spezifischen Fall; ein darüber hinausreichender Erkenntniswert kann erst durch eine kreative Übertragung auf ähnliche Fälle zustande kommen, die die Rezipienten der Erzählung leisten müssen.[30]

Dass menschliches Handeln in einer partikulären Situation nicht aus axiomatischen Regeln deduzierbar ist, wusste auch die antike und mittelalterliche Tugendethik, jedenfalls auf dem von Aristoteles und Thomas erreichten Reflexionsniveau. Exemplarisches Erzählen stellt das beim Handeln aktualisierte Erfahrungswissen als kasuistisches Wissen dar, das dem Handeln Modelle bietet, ohne es genau anzuleiten, das aber auch nicht in jeder partikulären Situation immer wieder neu erfunden werden muss, weil es sich dabei um kulturelles Wissen handelt. Die antike Rhetorik hätte das praktische Wissen, das Erzählungen zur Sprache bringen, wahrscheinlich als ein topisches eingeschätzt, das als Thesaurus des Partikulären Generalisierungsmöglichkeiten durch Analogienbildung generiert. In diesem Sinn wäre das praktische Wissen einer Kultur im Vorrat ihrer Erzählungen gesammelt.

30 Ein Modellfall dafür ist der „Principe“: Um zu explizieren, worin nicht tugendethisch fundierte *prudentia* besteht, erzählt Machiavelli eine Beispielgeschichte nach der anderen, und alle Geschichten zusammen ergeben eine Art kasuistischer Konzeptualisierung des praktischen Wissens, das der Begriff bezeichnet.

V.

Unter den Terminologieangeboten der modernen praxeologischen Kulturtheorien[31] für kulturelles Handlungswissen war Pierre Bourdieus Habitus-Begriff[32] besonders erfolgreich. Der Versuch, ihn für eine historische Narratologie mit kulturwissenschaftlichem Erkenntnisinteresse fruchtbar zu machen, könnte meines Erachtens eine methodische Option eröffnen, die hier nur knapp skizziert werden soll:[33] Mit einem Konzept des praktischen Wissens als historischer kultureller Bedeutungsordnung ließe sich möglicherweise erklären, wie erzähltes Handeln für eine Kommunikationsgemeinschaft einen Sinn bekommt und vermittelt.

Die gängigen literaturwissenschaftlichen Interpretationsverfahren explizieren Handlungssinn im Prinzip entweder als Transformation von Figureneigenschaften in Raum und Zeit oder als – affirmative, transgres-

31 Eine Übersicht bietet Andreas Reckwitz: Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist 2000 (²2006); vgl. auch Karl H. Hörning: Kultur als Praxis. In: Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 1. Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Hrsg. von Friedrich Jaeger und Burkhard Liebsch. Stuttgart - Weimar 2004, S. 139 - 151.

32 Vgl. insbesondere Pierre Bourdieu: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt/Main 1987 (= Le sens pratique, Paris 1980); ders.: Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Frankfurt/Main 2001 (= Méditations pascaliennes, Paris 1997), S. 165 - 209. Bourdieu selbst führte seinen Habitus-Begriff zurück auf die Anregung durch eine Studie von Erwin Panofsky: Gothic Architecture and Scholasticism. An inquiry into the analogy of the arts, philosophy, and religion in the Middle Ages, Latrobe/PA 1951, die er ins Französische übersetzte und mit einem Nachwort versah: Erwin Panofsky: Architecture gothique et pensée scolastique. Précedé de l'abbé Suger de Saint-Denis. Trad. et postface de Pierre Bourdieu. Paris 1967. Deckungsgleich sind Bourdieus und Panofskys Habitus-Begriffe allerdings nicht. – Vom *habitus*-Begriff der scholastischen Moralphilosophie, der seit Albertus Magnus und Thomas von Aquino im Anschluss an das aristotelische *hexis*-Konzept eine Fähigkeit oder Disposition zum tugendhaften Handeln bezeichnet, unterscheidet sich Bourdieus Konzept durch den fehlenden tugendethischen Rahmen und den konstitutiven Bezug auf Wahrnehmungs- und Handlungsmuster. Der scholastische *habitus* ist deshalb gerade das, was Bourdieus Habitus nicht sein soll, nämlich eine Disposition zur Anwendung ethischer Normen; einen Überblick bietet Rolf Schönberger: Tugend II. Mittelalter. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie 10 (1998) Sp. 1548 - 1554.

33 Vgl. dazu Gert Hübner: Erzählung und praktischer Sinn. Heinrich Wittenwilers „Ring“ als Gegenstand einer praxeologischen Narratologie. In: Poetica 42 (2011) S. 215 - 242; ders.: Eulenspiegel und die historischen Sinnordnungen. Plädoyer für eine praxeologische Narratologie. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 53 (2012) S. 175 - 206.

sive, subversive – Diskursaktualisierung. Beim zweiten Deutungstypus beruht der Sinn einer Handlung auf den Begründungszusammenhängen kultureller Diskurse (wie beispielsweise dem tugendethischen), die die Erzählung aufgreifen, modalisieren oder in Zweifel ziehen kann, und deshalb letzten Endes auf einer Begriffstruktur. Einen Sinn hat dann nicht das erzählte Handeln in seiner Zeitlichkeit, sondern das begriffliche Relationsgefüge, auf das es die Erzählung bezieht.[34]

Der erste Deutungstypus, dessen älteste erhaltene systematische Entfaltung Aristoteles in der „Poetik" unternahm und zu dem auch die verschiedenen Varianten strukturalistischer *histoire*-Narratologie gehören,[35] verleiht dem Handeln Sinn durch die Interpretation einer zeitlichen Abfolge als kausale Veränderung von Eigenschaften (x ist a und wird b wegen c). Wenn die Kausalität dabei nicht als zielgerichtet erscheint, rekurriert die Sinnzuweisung auf die Unterstellung einer Regelmäßigkeit (die Transformation von a zu b wegen c ist kein Einzelfall und deshalb zumindest wahrscheinlich). Das Handeln erhält einen Sinn in diesem Fall, indem eine regelhafte Generalisierung (im Sinn einer Gesetzmäßigkeit oder Wahrscheinlichkeit) vom wenn-dann-Typus unterstellt wird, und deshalb durch eine begriffliche Struktur, die die Zeitlichkeit des Handelns auf eine Regel reduziert. Eine auf welche Weise auch immer unterstellte oder signalisierte Zielgerichtetheit der Ursache-Wirkungs-Verkettungen verhindert dies: Finalmotivation lässt erzähltes Handeln nicht als Fall einer Regel erscheinen; um Sinn herstellen zu können, braucht es jedoch den Bezug auf Konzepte wie das *fatum*, die *providentia* oder ihre historischen Schwundformen.

34 Das bleibt meines Erachtens auch dann so, wenn man das erzählte Handeln mit Waltenberger [wie Anm. 12] als eine situationsbezogene Modalisierung oder Differenzierung von Diskurswissen versteht, weil das erzählte Handeln seinen Sinn dabei immer noch als Wissen über die Anwendung von Diskurswissen erhält.

35 Vladimir Propp: Morphologie des Märchens. München 1972 (Erstausgabe Leningrad 1928); Algirdas Greimas: Sémantique structurale. Paris 1966; Tzvetan Todorov: Les catégories du récit littéraire. In: Communications 8 (1966) S. 125-151; Jurij M. Lotman: Die Struktur literarischer Texte. (Universitäts-Taschenbücher 103). München 1972; Claude Bremond: Logique du récit, Paris 1973. Eine Übersicht bieten Matias Martínez / Michael Scheffel: Einführung in die Erzähltheorie. München ^{8}2009 (^{1}1999), die die Reduktion der Handlung auf „eine einfache begriffliche Struktur" als die „besondere Leistung, aber auch die Begrenzung und Fragwürdigkeit" der narratologischen Tiefenstrukturmodelle beurteilen (S. 134).

Bourdieus Habitus-Begriff zielt auf die Konzeptualisierung von Mustern kulturellen Handlungswissens, die selbst schon zeitlich geordnet und als solche für die jeweilige Gemeinschaft sinnhaltig sind. Als kulturell und damit auch historisch spezifische Ordnungen praktischen Wissens beziehen sich Habitusmuster auf Situationstypen und haben deshalb einen geringeren Generalisierungsgrad als ethische Prinzipien oder ein allgemeines Zweckrationalitätsprinzip, aber einen größeren als konkrete Handlungsanleitungen. Wegen ihres Situationstypenbezugs enthalten sie Deutungsmuster, die die situative Relevanz von Motiven und Zielen, Strategien und Prozeduren regeln. Habitusmuster machen Handlungskontexte und Handlungsweisen für den Handelnden subjektiv sinnhaft, ohne den einer konkreten Situation zugewiesenen Sinn und das konkrete Handeln vollständig und eindeutig zu determinieren.[36] Das Richtige und das Falsche kategorisieren Habitusmuster nicht nach einer ethischen oder utilitaristischen Axiomatik, sondern nach den Kriterien situationsbezogener Angemessenheit, Relevanz und Erfolgsträchtigkeit.

Bourdieu hat immer wieder emphatisch behauptet, dass ein Habitus nur als implizites, in der jeweiligen kulturellen Gemeinschaft der Reflexion nicht zugängliches und am besten gar nicht erst versprachlichtes Wissen existieren kann: Jede Diskursivierung des Habitus zerstört ihn auch schon, weil die Logik der Praxis dabei der begrifflichen Logik des Diskurses unterworfen wird.[37] Diese Denkfigur bringt praktisches und diskursives Wissen in ein striktes und wechselseitig exklusives Differenz-

36 Im Unterschied zu den kognitiven *frames* und *scripts*, die in der Narratologie nicht zuletzt im Anschluss an Monika Fludernik: Towards a ‚Natural' Narratology. London - New York 1996, zunehmend Karriere machen, sind Habitusmuster als interpretative Beobachterkonstrukte konzipiert. *Frames* und *scripts* dagegen sind in den kognitiven Wissenschaften Hypothesen, die experimentell an Probanten geprüft werden. Überträgt man diese Konzepte auf historische Objekte, werden sie zu hermeneutischen: Interpreten definieren sie, ohne sie an Probanten überprüfen zu können; überprüfbar sind nur ihre Konsequenzen in kulturellen Artefakten. Diese Konsequenzen lassen sich jedoch nur mit hermeneutischen, nicht mit experimentellen Methoden erhellen. Weil ‚kognitive' Konzepte bei der Übertragung auf historische Gegenstände unweigerlich zu hermeneutischen werden, scheinen mir von vornherein hermeneutisch konzipierte Konzepte die ehrlichere Option zu sein: Wenngleich sie vielleicht weniger *up to date* wirken, gaukeln sie doch nicht vor, etwas anderes zu sein als interpretative Beobachterkonstrukte.

37 Bourdieu: Sozialer Sinn [wie Anm. 32], S. 166f.; ders.: Meditationen [wie Anm. 32], S. 238, 302.

verhältnis, das man auch ins Feld der literarischen Hermeneutik spiegeln kann: Wenn strukturalistische und diskursanalytische Interpretationen dem erzählten Handeln einen Sinn geben, indem sie es auf Begriffsrelationen reduzieren, tilgen sie dabei seine Zeitlichkeit. Nicht das Handeln selbst hat dann einen Sinn, sondern die zeitlose Begriffsstruktur, auf die es die Interpretation bezieht.

Indes lässt sich diese hermeneutische Spiegelung auch gegen Bourdieu richten. Denn wenn erzähltes Handeln einen Sinn durch den Bezug auf historisches Praxiswissen erhält, das der Praxis einen kulturellen Sinn gibt, dann bringen Erzählungen umgekehrt das kulturelle Praxiswissen zur Sprache. Sie machen es jedoch nicht zur Theorie, sondern diskursivieren es gerade so weit, dass seine Zeitstruktur erhalten bleibt und nicht durch Axiomatisierung beseitigt wird: Erzählen führt das praktische Wissen an die Schwelle der Diskursivierung, ohne es durch zeitlose Begriffsstrukturen zu ersetzen. Von einem solchen Standpunkt aus könnte man kulturelle Habitusmuster als eine kasuistische Form des Wissens konzeptualisieren, das einerseits der kreativen Applikation auf konkrete Situationen bedarf und andererseits seinen eigenen Generalisierungsspielraum durch Anhäufung generiert. Je mehr prototypische Modelle das kulturelle Praxiswissen umfasst, umso routinierter und zugleich umso optionsreicher kann das Handeln der Einzelnen ausfallen.

Möglicherweise kam dem exemplarischen Erzählen in seiner Blütezeit zwischen dem 12. und dem 16. Jahrhundert eine kulturelle Funktion gerade dadurch zu, dass es kulturelles Praxiswissen zur Sprache brachte und dessen kasuistische Form dabei bewahrte, statt sie durch eine Axiomatik zu substituieren. Viele Erzählungen setzten das praktische Wissen dabei in ein Spannungsverhältnis zum tugendethischen Diskurs, das sowohl auf der inhaltlichen Differenz zwischen Tugendethik und Alltagshandeln als auch auf der formalen Differenz zwischen Diskurswissen und praktischem Wissen beruhte. Zweifellos wurde der Habitus dabei durch den Diskurs kontaminiert, was Bourdieu wohl nicht gefallen hätte. Vielleicht bieten aber gerade diese Differenzinszenierungen eine Möglichkeit, das historisch Spezifische der erzählten Habitusmuster zu erkennen.

Jedenfalls scheint mir die Geschichte des volkssprachlichen exemplarischen Erzählens zwischen dem Einsetzen einer stabilen schriftlichen Überlieferung in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts und den Konsequenzen von Reformation und katholischer Reform keine wachsende

Verzweiflung an der Ordnungslosigkeit der Welt zu dokumentieren, sondern nur einen wachsenden Zweifel an der Praxistauglichkeit der Tugendethik. An die Stelle ihrer Wirkungsmächtigkeit wird nicht das Bild einer chaotischen Welt gesetzt, für deren Kontingenzen keine Reduktionsmuster mehr zur Verfügung standen. Als chancenlos erscheinen regelmäßig nur die Leichtgläubigen, die Unvorsichtigen und die von ihren eigenen Lastern Geblendeten, die nicht wissen, nach welchen Regelmäßigkeiten es auf der Welt im Sinn des kulturellen Praxiswissens ‚wirklich' zugeht. Auch die meisten aus dem 15. und frühen 16. Jahrhundert erhaltenen Erzählungen dokumentieren keine abgrundtiefe Ratlosigkeit, der nur durch die Genesis der kopernikanischen Welt mit der protestantischen Ethik als moraltheologischem Arm abzuhelfen war.

VI.

Zumindest Dichter, die noch in der vorreformatorischen Zeit sozialisiert worden waren, veranlasste die reformatorische Ethik auch nicht automatisch zu einer Abkehr von den alten Erzählungen, ihren Handlungskonstruktionen und traditionellen Sinnzuweisungen. Hans Sachs hat die Geschichte von der Halben Decke, deren Bearbeitung als Spruchgedicht („Die halb rossdeck") er auf den 20. August 1557 datierte,[38] im *Beschluß* sowohl ‚pragmatisch' als auch tugendethisch ausgelegt: Eltern sollen daraus lernen, dass man seinen Besitz nicht zu früh vererben darf; Kinder sollen lernen, Vater und Mutter um des eigenen Wohlergehens willen zu ehren. Beides war durch die Autorität der Heiligen Schrift abgesichert;

38 Hans Sachs. Hrsg. von Adelbert von Keller, siebenter Band. Tübingen 1873, S. 441-446. Zum Verhältnis zwischen den Schwankerzählungen von Hans Sachs und der Märentradition vgl. Grubmüller [wie Anm. 1], S. 321-330, der die Konzentration auf die Pointenstruktur als letzte Aktualisierung des für die Gattung Märe konstitutiven Bauprinzips beschreibt und das Erzählverfahren im Anschluss an Ingeborg Glier: Hans Sachsens ‚Schwänke'. In: Kleinere Erzählformen des 15. und 16. Jahrhunderts. Hrsg. von Walter Haug und Burghart Wachinger. (Fortuna vitrea 8). Tübingen 1993, S. 68-82, mit der für Hans Sachs charakteristischen produktionstechnischen Abfolge von Meisterlied- und Spruchgedichtfassungen der Schwankbearbeitungen erklärt. Die Geschichte von der Halben Decke hat Sachs zweimal als Meisterlied bearbeitet. – Zu Sachs als Moraldidaktiker vgl. Dieter Wuttke: Über die Schwierigkeit, 1994 Hans Sachs zu feiern. Zur Einführung in eine Ausstellung. In: Dazwischen [wie Anm. 1], Bd. 2, S. 595-613; Maria E. Müller: Der Poet der Moralität. Untersuchungen zu Hans Sachs. Bern [u.a.] 1985.

beides kombinierte auch schon Rüdeger der Hinkhofer in Promythion und Epimythion zum „Schlegel". Gemäß der humanistischen Überzeugung, dass antike und biblische Weisheit generell übereinstimmen, führte Hans Sachs als Autorität für die vermittelte Erkenntnis noch den weisen Heiden Thales an: Der sprach nämlich, dass man von seinen Kindern stets genauso behandelt wird, wie man die eigenen Eltern behandelt hat.[39] Die dergestalt als Fazit an den Schluss gestellte Regularität der *„gleichen widergeltung"*[40] bringt die pragmatische Goldene Regel mit dem tugendethischen Verständnis des vierten Gebots in Übereinklang: Man soll seinen Eltern nicht antun, was man von seinen Kindern nicht angetan bekommen möchte, auf dass es einem wohl ergehe und man lange lebe auf Erden.

In der Erzählung selbst sind die Handeln-Ergehen-Zusammenhänge freilich so konstruiert, dass der Geltungsanspruch der Tugendethik auf eine veränderte Art plausibilisiert wird. Der Sohn drängt den Großvater, einen reichen Kaufmann, zur Besitzübergabe und verspricht ihm als Gegenleistung eine gute Versorgung. Der Großvater stimmt zu und wird zunächst zuvorkommend behandelt; der Sohn betraut ihn sogar mit der Hausherrschaft, wenn er selbst auf Reisen ist. In dieser Position redet der Großvater jedoch seiner Schwiegertochter und dem Personal in die Haushaltsführung hinein, wodurch er sich unbeliebt macht. Als er mit zunehmendem Alter körperlich abstoßend (*„hustend und sehr kretzig"*[41]) und deshalb immer schlechter behandelt wird, kommt er zu einer zweifachen Einsicht: Die vorzeitige Besitzübergabe war töricht; die mangelhafte Versorgung muss als Strafe für die frühere gelegentliche Übervorteilung von Handelspartnern und für *„sünd, laster und untugent"* in der Jugend geduldig ertragen werden.[42] Erst danach führt der Winter zum Wunsch nach einem Kälteschutz, so dass die Interaktion zwischen Enkel und Sohn ermöglicht wird.

Poetische Gerechtigkeit als narratives Pendant zur Tugendethik wird hier dadurch hergestellt, dass niemand mehr zu Unrecht leidet. Der Vernünftige handelt weiterhin zugunsten seines langfristigen Wohlergehens, und das praktische Wissen unterscheidet sich nicht von dem, das die vorreformatorischen Epimythien zur „Halben Decke" präsentieren: Man soll sich lieber nicht auf die tugendethische Vernunft der anderen verlassen. Den vernünftigen Lutheraner bringt jedoch jedes erfahrene Leid zur Erkenntnis seiner eigenen Unzulänglichkeit, und die Erzählung bestätigt die Angemessenheit dieser Haltung, indem sie den Großvater im vererbten Haushalt, dessen Herrschaft er nur noch stellvertretend innehat, anmaßend agieren lässt. Die Begründungszusammenhänge der Tugendethik werden auf diese Weise unwiderlegbar gemacht: Jeder Misserfolg ist verdient, jeder Erfolg der göttlichen Gnade zuzurechnen.

Den Schlegel-Stoff hat Hans Sachs nach der Vorlage einer Exempelgeschichte aus Johannes Paulis „Schimpf und Ernst"[43] als Spruchgedicht („Der kolb im kasten") bearbeitet; die Produktion ist auf den 29. August 1557 datiert.[44] Hier beschränkt sich der *Beschluß* auf die ‚pragmatische' Generalisierung; der Handlungsverlauf unterscheidet sich in mehreren Einzelheiten von der Fassung Rüdegers des Hinkhofer, die Hans Sachs kaum gekannt haben wird. Die drei Töchter und ihre Ehemänner drängen den Alten zur Besitzübergabe; das Laster ist nur noch als Habgier dargestellt, die jedoch denselben Blendungseffekt hat wie die Kombination aus *untriuwe* und Habgier im „Schlegel". Die Konstruktion der Intrige entspricht – wie bei Pauli – dieser konzeptionellen Verschiebung: Der Alte gibt nicht vor, einen Schlüssel versteckt halten zu wollen, sondern leiht sich von seiner Tochter eine Goldwaage und lässt nachts in seiner Kammer Münzen klingeln. Hinzugefügt, aber im Handlungsverlauf nicht konsequent ausgeführt ist ein Wettbewerbsprinzip: Den Schatz in der Truhe soll bekommen, wer den Vater am besten behandelt; am Ende wollen die Kinder das erwartete Erbe dann aber trotzdem teilen. Der Freund weist den Alten eigens zurecht, weil er vor der Besitzübergabe keinen Rat eingeholt hat; wenn er ihn danach mit einer sprichwortartigen Sentenz über die Unzuverlässigkeit von Kindern belehrt, aktualisiert der Text –

39 Keller [wie Anm. 38], S. 446, v. 11-13. – Zum Verhältnis zwischen Hans Sachs und dem humanistischen Bildungshorizont vgl. Wuttke [wie Anm. 38]; Hans Sachs im Schnittpunkt von Antike und Neuzeit. Hrsg. von Stephan Füssel. (Pirckheimer-Jahrbuch 1995). Nürnberg 1995.

40 Keller [wie Anm. 38], S. 446, v. 18.

41 Keller [wie Anm. 38], S. 442, v. 22.

42 Keller [wie Anm. 38], S. 443, v. 14-26.

43 Johannes Pauli: Schimpf und Ernst. Hrsg. von Johannes Bolte. Erster Teil. Die älteste Ausgabe von 1522. Berlin 1924, S. 257 (Nr. 435).

44 Keller [wie Anm. 38], S. 435-440.

wie viele andere aus dem 15. und 16. Jahrhundert – die humanistische Einschätzung von Sprichwörtern als praxisorientiertes Menschheitswissen vor und neben Philosophie und Theologie:[45]

Weist nicht? ein vater kan mit ehren / Zehen kinder wol eh erneren, / Denn zehen kinder einen vater, / Ob der gleich was irer wolthater.[46]

Im Grundsatz anders als im „Schlegel" und ohne Vorbild bei Pauli ist der Zusammenhang zwischen Handeln und Ergehen aber erst am Ende der Geschichte eingerichtet: Nachdem sich die drei Schwiegersöhne darüber geärgert haben, vom Alten *„am narrenseyl"* geführt worden zu sein, äußert eine der Töchter die Einsicht, dass dies die gerechte Strafe für das sündige Verhalten gegenüber dem Vater gewesen sei.[47] Während sich an der den Rezipienten angeratenen lebenspraktischen Klugheit auch hier nichts ändert, gibt die Erkenntnis der Tochter dem Handeln des Vaters am Ende der Geschichte einen Sinn, der es mit der Tugendethik doch noch in Übereinklang bringt: als Bestrafung tugendlosen Handelns nämlich.

Die Differenz ist ebenso gering wie gewichtig. An die Stelle der vorreformatorischen Neigung, den als wenig erfolgversprechend dargestellten tugendethischen Handlungsregeln ein zuverlässigen Erfolg versprechendes Praxiswissen gegenüberzustellen, rückt eine Stützhypothese, die die Tugendethik als Sinngenerator unfehlbar macht: Wenn es keinen gibt,

45 Vgl. dazu Andreas Bässler: Sprichwortbild und Sprichwortschwank. Zum illustrativen und narrativen Potential von Metaphern in der deutschen Literatur um 1500. (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 27). Berlin - New York 2003, S. 25 - 57, 228 - 292 und 335 - 343. Prägnant formuliert ist das Konzept beispielsweise im Heinrich Bebels Proverbiensammlung beigegebenen Widmungsbrief an Gregor Lamparter, der übersetzt ist bei Stephanie Altrock: Gewitztes Erzählen in der Frühen Neuzeit. Heinrich Bebels Fazetien und ihre deutsche Übersetzung. (Kölner Germanistische Studien 10). Köln [u. a.] 2009, S. 292 - 296. Tugendethisch interpretierbare Sprichwörter vorzugsweise biblischer Herkunft und mehr oder weniger offenkundig gegen die tugendethischen Prinzipien stehende lebenspraktische Maximen werden im Dialogteil des „Dialogus Salomonis et Marcolfi" und seinen deutschsprachigen Bearbeitungen konfrontiert; mit dem lateinischen „Dialogus" könnte die früheste aus dem Mittelalter erhaltene pointierte Gegenüberstellung tugendethischer Weisheit und praktischer Klugheit greifbar sein. Die literarische Tradition ist aufgearbeitet bei Sabine Griese: Salomon und Markolf. Ein literarischer Komplex im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Studien zu Überlieferung und Interpretation. (Hermaea 81). Tübingen 1999.

46 Keller [wie Anm. 38], S. 437, v. 21 - 24.

47 Keller [wie Anm. 38], S. 439, v. 23 - S. 440, v. 3.

der wahrhaft Gutes tun und sich damit seinen Handlungserfolg zu Recht verdienen kann, lässt sich selbst tugendlosem Handeln stets ein der Tugendethik gemäßer Sinn als apriorisch gerechtfertigte Strafe für den Geschädigten zuweisen. Eine Kernfigur der Sinnordnung des kulturellen Praxiswissens, die die vorreformatorischen Erzählungen zur Sprache brachten, ließ sich dabei gleichwohl eingemeinden: Wenn alle schlecht sind, ist es angeraten, beim eigenen Handeln mit der Schlechtigkeit der anderen zu rechnen.

In den Bearbeitungen älterer Erzählungen fängt Hans Sachs den Habitus mittels der reformatorischen Ergänzung der Tugendethik gewissermaßen auf und absorbiert ihn dabei. Ein Differenzverhältnis muss und kann die Erzählung unter diesen Umständen nicht mehr inszenieren. Möglicherweise ist es nicht ganz abwegig, diese Promotion der menschlichen Schlechtigkeit zum Passepartout des ethischen Diskurses als Voraussetzung des sich im Verlauf des 16. Jahrhunderts immer deutlicher entfaltenden protestantischen Anspruchs zu verstehen, dass die Praxis der Ethik tatsächlich zu folgen habe. Vorreformatorisch – in diesem Fall darf man vielleicht mit begriffsgeschichtlicher Nachlässigkeit auch sagen: katholisch – wie sie waren, wussten die spätmittelalterlichen Erzählungen um die unaufhebbare Differenz zwischen beidem.