



NCCR Mediality

Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen
Historische Perspektiven

Inhalt

- 3 Somatosemiose**
Mediale Ensembles zwischen Körper und Sinn bei Otfrid von Weissenburg
Maximilian Benz
- 10 Conditio extraterrestris**
Ein Interview mit Philipp Theisohn
- 14 Das Ohren-Ornament**
Daphne Jung
- 16 Tagungsberichte**
- 23 Rezensionen**
- 25 Neuerscheinungen 2015/16**
- 26 Veranstaltungen**



Universität
Zürich^{UZH}



Herausgeber Nationaler Forschungsschwerpunkt
>Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen. Historische Perspektiven<
Universität Zürich, Rämistrasse 42, 8001 Zürich
Telefon: + 41 44 634 51 19, sekretariat@mediality.ch, www.mediality.ch

Redaktion Karin Gessler (karin.gessler@mediality.ch)

Gestaltung Simone Torelli, Zürich

Abonnemente Der Newsletter kann abonniert werden unter mw@mediality.ch.

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck von Artikeln nur mit Genehmigung der Redaktion.

Somatosemiose

Mediale Ensembles zwischen Körper und Sinn bei Otfrid von Weissenburg

Ideo sicut dictum est, [sc. cella, M. B.] alienum qui non est filius, citius a se projicit quasi abortivum, evomit tamquam inutilem ac noxium cibum; nec diu talem pati potest in visceribus suis officina pietatis.¹

Die Zelle als Ort der Frömmigkeit, so schreibt Wilhelm von St. Thierry in seinem an die Brüder der ›Chartreuse du Mont-Dieu‹ gerichteten, von Jean Mabillon ›golden‹ genannten Brief, werfe den, der ihr und der mit ihr verbundenen Lebensform fremd sei, von sich wie eine Missgeburt, ja sie kotze ihn aus wie eine unnütze und schädliche Speise. Die Metaphorik konkreter Körperlichkeit, die hier Wesentliches zur Drastik der Aussage beiträgt, zeigt einmal mehr, dass in Körperbildern »nicht einfach biologische Gegebenheiten, sondern komplexe kulturelle Symbolisierungen«² verhandelt werden. Bei Wilhelm, der in seinem Brief drei Stadien des geistlichen Lebens unterscheidet, ergibt es guten Sinn, diese Metaphorik genau an dieser Stelle einzusetzen. Wie generell im Christentum und besonders im Zusammenhang zisterziensischer Spiritualität eignet der Körperlichkeit ein axiologisches Moment, das auf der Dichotomie von Körper und Geist beruht: Der Körper ist, wo es nicht um den Auferstehungsleib geht, negativ konnotiert, Körperlichkeit impliziert Sündhaftigkeit wie Leidenfähigkeit, ja -notwendigkeit, weswegen die Seelen, die sich durch körperliche Sünden unreinigt haben, im eigentlich geistigen Jenseits auch körperlich leiden werden.«³

Zugleich lehrt die Passage bei Wilhelm auch etwas anderes: Mit dem Körper ist eine mediale Problematik verbunden. Der Körper ist nicht zum Verschwinden zu bringen, nie vollständig in Sinn auflösbar, er erweist sich als widerständig, weltimmanent nicht – oder nur in punktuellen Momenten der trance – transzendierbar. Vorausgesetzt, dass Medien dann funktional sind, wenn sie selbst im Übertragungsprozess verschwinden, widersetzt sich der Körper Medialisierungsprozessen, wobei gerade dieser nicht zum Verschwin-

den zu bringende Rest paradoxerweise etwas zur Medialität des Körperlichen beiträgt: Körperlichkeit kann, gerade im (lebensweltlich harten) monastischen Kontext, immer wieder zum Ausgangspunkt für Bezeichnungs- und Sinn-erzeugungsprozesse werden⁴ und somit eine spezifisch mediale Funktion übernehmen – ein Zusammenhang, den man als Somatosemiose bezeichnen könnte. In dieser Perspektive ist Körperlichkeit nicht einfach nur ein pejorativ konnotierter Metaphernkomplex, sondern entfaltet gerade im Rahmen einer stets auf das Körperliche zurückgeworfenen monastischen Kultur mediale Effekte: Wie auch immer gelagerte Konzeptualisierungen des Körpers dienen der Übertragung und Vermittlung von Sinngehalten, ihrer Verfügbarmachung, Konkretisierung, Emphatisierung.

Dies möchte ich an einer karolingischen Transformation⁵ eines Kerntextes des Christentums zeigen, der wie kaum ein anderer gerade für den ›Aufschwung in geistige Höhen‹ steht: Dem Johannesprolog, der im 9. Jahrhundert nicht nur von Johannes Scotus Eriugena in seiner ›Homilia in prologum S. Evangelii sec. Johannem‹ mit dem Bild des in ungeahnte Höhen fliegenden Adlers poetisch-exegetisch meditiert,⁶ sondern auch in Otfrids von Weissenburg ›Evangelienbuch‹ ausgestaltet wurde: Im Zuge dieser Übertragung in die Volkssprache spielt paradoxerweise gerade Körperlichkeit als Medialisierungsstrategie eine bedeutende Rolle.

Der Johannesprolog bei Otfrid von Weissenburg

Otfrid von Weissenburg verfasste sein in fünf Bücher gegliedertes ›Evangelienbuch‹ zwischen 863 und 871. Der bei Hrabanus Maurus in Fulda ausgebildete Mönch war »Schreiber, Bibliothekar, Kommentator, d. h. ein lateinisch schreibender Gelehrter«.⁷ In Handschriften seines Klosters Weissenburg im Speyergau, also einer Grafschaft in der Umgebung der Stadt Speyer, ist Otfrids Tätigkeit anhand des überlieferten Materials rekonstruierbar. »Es sind hauptsächlich

Bibelh[andschriften] mit lat[einischen] Glossierungen, marginalen Kommentaren, die in der Mehrzahl O[tfrid] selbst zusammengestellt und geschrieben hat, wie außerdem deutsche Glossen zu Priscian und Prudentius für den Schulunterricht.«⁸ Otfrid greift dementsprechend beim Verfassen des ›Evangelienbuchs‹ nicht unvoreingenommen und direkt auf den Bibeltext zurück, sondern vor dem Hintergrund des zeitgenössischen theologischen Wissens. So hat er nachweislich den Johanneskommentar Alkuins intensiv benutzt.⁹ Darüber hinaus spielt für Otfrid die konkret-körperliche Welt gerade für die Art und Weise eine bedeutende Rolle, wie er theologische Gehalte medialisiert.

Im Kern hat Otfrid im ersten Kapitel seines zweiten Buches die ersten fünf Verse des Johannesevangeliums sowie Vers zehn, in dem es um das Nicht-Erkennen des Lichtes geht, auf fünfzig Verse ausgeweitet. Grundsätzlich hat Otfrid dabei den Rückverweis des Johannesevangeliums auf den Anfang der Genesis unter Rekurs auf patristische Deutungen¹⁰ und vor allem die Psalmen ausgestaltet. Die Genesis beginnt in der Übersetzung der Septuaginta: Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν (Gen 1,1 [LXX]) bzw. der Vulgata: *In principio creavit Deus caelum et terram*, und wird im johanneischen Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος resp. *In principio erat Verbum* deutlich aufgenommen. Otfrid bringt dieses Ineinander von Genesis-Anfang und Johannesprolog mehrfach zum Ausdruck: Zwischen die das *wórt* enthaltenden Verse fünf und 33¹¹ ist die Schöpfung der (im augustini-schen Fahrwasser konzeptualisierten) *materia informis* (*wóroltkreftin*), von Himmel und Erde sowie allen Lebens bis hin zur Erschaffung des Menschen eingewoben; oder in Vers 40 wird das notorische *dixitque Deus* des ersten Schöpfungsberichts umgesetzt: *joh man iz állaz sar gisáh, sos er iz érist gisprah*. Dieses so erzeugte Ineinander von Schöpfungsbericht und Johannesprolog zeitigt eine eigentümliche Wirkung: Der abstrakte, ja buchstäblich metaphysische Logos-Hymnus des Johannes wird konkret; er wird um körperlich-sinnliche Dimensionen erweitert, wenn man so will: er wird ›somatisiert‹ – eine Transformationstendenz, die im Allgemeinen für Otfrids gesamtes ›Evangelienbuch‹ und dabei im Besonderen auch für das hier zu analysierende Kapitel charakteristisch ist.¹³

Inwiefern nun aber genau somatisierende Aspekte eine wesentliche Rolle spielen, ist zu differenzieren. Denn ›Körper‹ respektive ›Körperlichkeit‹ liegen auf unterschiedlichen kategorialen Ebenen, gehen aber in einem umfassenden Medialisierungskonzept auf, das mit Blick auf die Diegese

1. wie bereits erwähnt, den konkret-sinnlich erzählenden Schöpfungsbericht einholt sowie
 2. eine auf sinnliche Erfahrbarkeit abstellende Semantik vor allem im Wortfeld der ›Berührung‹ einsetzt. Eine körpernahe Sprache spielt auch an anderen Stellen bei Otfrid eine Rolle, worauf jüngst Elke Koch und Harald Haferland hingewiesen haben.¹⁴ Aber auch über die Diegese hinaus spielt Körperlichkeit als Medialisierungsstrategie eine zentrale Rolle, denn
 3. rezeptionsästhetisch umgesetzt wird dieser Aspekt durch die Kehrverse, die die Ewigkeit des göttlichen Rates aktiv sprechend (oder gar singend) oder rezeptiv hörend den monastischen Körpern einschreiben. Indem die Kehrverse
 4. durch die Marginalien im Wiener Codex ÖNB 2687, die auch weitergehende Funktionen haben, ausgezeichnet werden, trägt auch der konkret-körperliche Überlieferungsträger Entscheidendes zum medialen Ensemble bei. Während die rezeptionsästhetisch-sinnliche Dimension von Otfrid
 5. am Ende des Kapitels auch intradiegetisch expliziert wird im Bild des Blinden, der durch die Sonne berührt wird, zeigt sich mit Blick auf die Illumination der Kreuzigung zu Beginn von Otfrids fünftem Buch, dass
 6. alle hier beobachteten somatisierenden Transformationstendenzen umfassend mediologisch rückgebunden sind an Otfrids Vorstellung von Verkündigung, die Text und Körper, frohe Botschaft und Inkarnation, engführt – weswegen man Otfrids ›Poetik‹, die freilich eine monastisch-theologische und keine genuin poetologische ist, als ›somatosemiotisch‹ bezeichnen kann: Das Regime der Zeichen wurzelt im monastischen Körper, der als ›conditio sine qua non‹ bei jeder Meditation des Transzendenten ›mitgenommen‹ wird.
- Johannes, der Adler, der sich in ungeahnte Höhen aufschwingt, wird sozusagen auf den Bo-

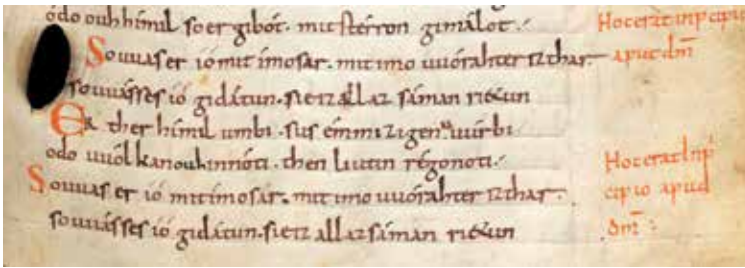


Abb. 1: Wien, ÖNB, Cod. 2687, fol. 42r.

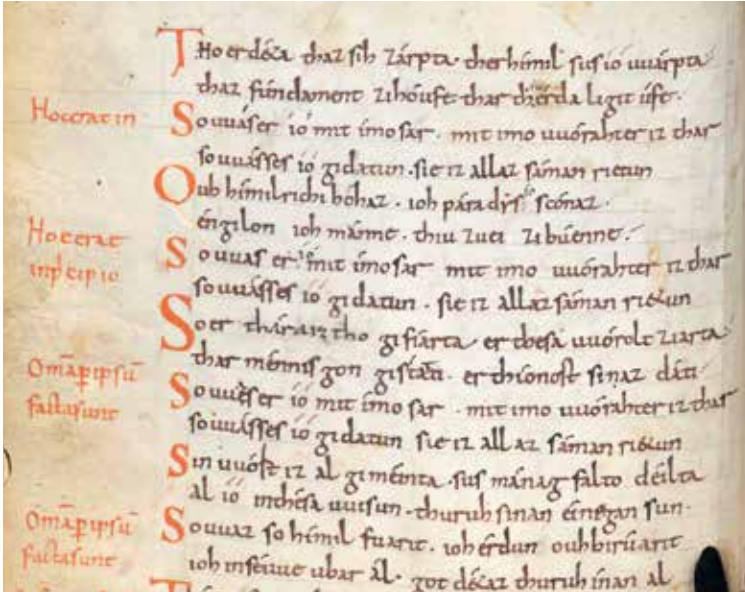


Abb. 2: Wien, ÖNB, Cod. 2687, fol. 42v.

Schau der Ewigkeit«,¹⁷ möchte ich betonen, dass die spirituelle Anagoge des johanneischen Logos hymnus, der um die wenigen Kernbegriffe λόγος, θεός, ζωή und φῶς kreist, in die konkrete Anschaulichkeit der von Gott geschaffenen Welt zurückgeholt wird, ja an die körperliche Sinneswahrnehmung gebunden, ohne das Mysterium preiszugeben, das in den hier erstmals im ›Evangelienbuch‹ vorkommenden Kehrversen¹⁸ meditiert wird.

Die Medialität des Textes

Neben der Semantik, die transzendente Vorgänge anschaulich macht, hat dies auch Konsequenzen für die Medialität und die Wirkungsästhetik des Codex. In der Wiener Handschrift 2687, die Korrekturen und Marginalien von Otfrids eigener Hand enthält, finden sich wie an anderen Stellen auch die Anfangsworte des biblischen Textes marginal eingetragen. An der Position der Kehrverse steht am Seitenrand (mit einer Ausnahme) der Anfang des Verses 1,2: *hoc [sc. verbum, MB] erat in principio apud deum:*

den der Schöpfung zurückgeholt. So balanciert der Hinweis auf das, *thaz wir nu sehen offan* (V. 6) die Ferne des unbegreiflich Transzendenten (V. 2). Die kategoriale Differenz zwischen Gott, den kein Ende berührt, und den Menschen, die die Erde berühren,¹⁵ wird einerseits konsequent durchgehalten, doch gleichzeitig wird Gott körperlich vorgestellt – mit Brust und Herzen. Beides sind Metaphern, die Otfrid einerseits dem biblischen Text (Joh 1,18: *in sinu Patris*), andererseits der christlichen Tradition zur Logosgeburt im Herzen¹⁶ entnehmen konnte, die er hier aber, das Körperliche herausstellend, verdichtet. Die spezifische Art der Collage ergibt guten Sinn: Das Mysterium – hier bei Otfrid kann man es begreifen, hier wird es Gestalt.

Sehen, berühren, spüren – dies alles geht, da das Transzendente *quam fon himile obana* (V. 12): Es ist hierbei wie auch schon im Text des Johannes nicht eindeutig zu entscheiden, ob Otfrid auf das Weltschöpfungs- oder das Inkarnationsgeschehen abzielt. Darauf kommt es gar nicht so sehr an, denn ›in der Welt‹ ist Gott für Otfrid so oder so begreifbar. Anders als Ulrich Ernst, der meinte, Otfrid suche hier »vom konkret Sinnlichen ausgehend, den Absprung zur

Nur bei der fünften Wiederholung des Kehrverses findet sich die Marginalie, die eigentlich zu Vers 36 gehört, wo sie dann auch nochmals erscheint: *Omnia per ipsum facta sunt*. Der wiederholte Eintrag derselben (dabei je leicht variierten) lateinischen Marginalie verweist auf den biblischen Wortlaut, der das andeutet, was am Anfang war und ewig ist. Sinnigerweise beginnt der zitierte Satz mit dem Pronomen *hoc* – nämlich das *verbum* –, sodass das Zitat nicht nur als Zitat auf den biblischen Text verweist, sondern zugleich aus sich selbst heraus auf die Kapitelüberschrift: *In principio erat verbum et reliqua*.

Wenn wir auf die gesamte Seite blicken, wird noch etwas Weiteres deutlich: Das *reliqua*, das sowieso auswendig gewusst wurde, lässt sich hier (wie auch an anderer Stelle im ›Evangelienbuch‹) anhand der lateinischen Marginalien zusammensetzen:

»*In principio erat verbum ... Et verbum erat apud deum ... Et deus erat verbum ... Hoc erat in principio apud deum.*« Der Text des Johannes-evangeliums, der Otfrid zugrunde liegt, fließt so um seinen Text herum, er operiert an den Grenzen, während der althochdeutsche Text das Zentrum der Seite ausfüllt. Wie auch immer der

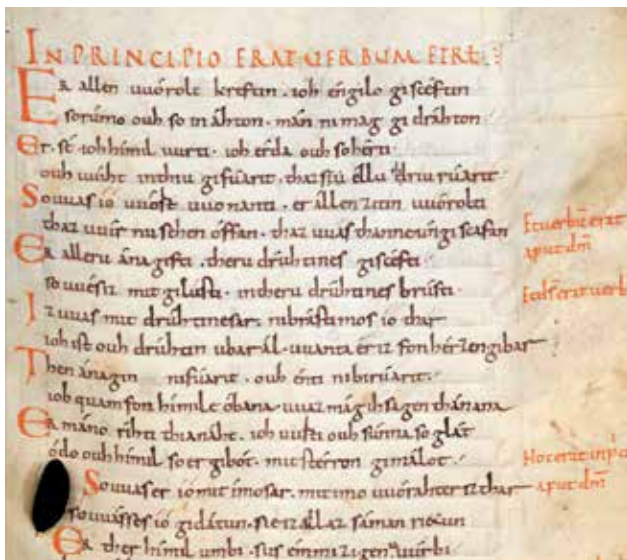


Abb. 3: Wien, ÖNB, Cod. 2687, fol. 42r.

althochdeutsche Text rezipiert wurde – ob er nun gesungen, vorgetragen oder gemurmelt wurde –, der immer schon gewusste lateinische Bezugstext wird auch gesehen, beides ist zusammen auf dem Pergament festgehalten, das der Rezipient vor sich hat, dessen Text er aber in und mit seinem Körper realisiert.¹⁹ Die körperlich-sinnliche Dimension hat mit Blick auf die konkrete Materialität des Überlieferungsträgers – mit seinem Pergamentschaden – und rezeptionspragmatisch ihr Fundament; zugleich spielt sie textimmanent in der Fokussierung der Schöpfung eine wesentliche Rolle, wird am Ende des Kapitels allerdings noch um einiges deutlicher an das körperlich-sinnliche Erleben zurückgebunden.

Berührt werden durch die Sonne

Während sich Otfrid in seinen fünfzig Versen im Kern auf die Verse eins bis fünf des Johannesprologs beschränkt, verbindet er am Ende des ersten Kapitels des zweiten Buches den johanneischen Vers 5 (*et lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehenderunt*) mit Vers 10 (*in mundo erat et mundus per ipsum factus est et mundus eum non cognovit*):

*In finsteremo iz scinit,
thie súntigon rínit;
sint thie mán al firdán,
ni múgun iz bifáhan.
Sie bifíang iz alla fárt,
thoh síes ni wurtun ánawart,
so iz blíntan man birínit,
then súnna biscínit. (V. 47–50)*

Es scheint in der Finsternis und fällt auf die Sünder;
sind freilich die Menschen ganz gottlos,
so können sie es nicht aufnehmen.
Es umfing sie allenthalben,
doch sie nahmen es nicht wahr;
wie es einen blinden Mann berührt,
den die Sonne bescheint.

Zu dieser Schlusspassage ist einiges zu bemerken: Dass sie für Otfrid von einiger Bedeutung war, zeigt allein schon die auffällig ausführliche Marginalie, die hier – zum einzigen Mal in diesem Kapitel – über den Text der Vulgata hinausgeht:

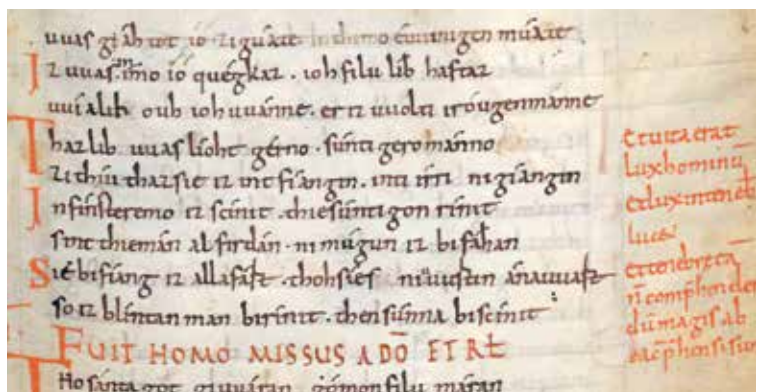


Abb. 4: Wien, ÖNB, Cod. 2687, fol. 43r.

et tenebre eam non comprehenderunt. dum magis ab ea comprehensi sunt. Der zweite Teil der Marginalie findet sich in der Vulgata nicht. Otfrid baut die konkret räumlich-körperliche Aussage des Umfassens aus, indem er expliziert, dass nicht nur nicht die Dunkelheit das Licht umfasst habe, sondern dass umgekehrt das Licht »sie« umfasst hätte. Wer aber ist hier mit »sie« gemeint? Das Nächstliegende wäre im Lateinischen die Dunkelheit, ein *plurale tantum*: »tenebr(a)e«, dann müsste aber »comphense« stehen. Der »blinde Mann« aus dem althochdeutschen Text kann es auch nicht sein. Wenn man nicht historisch-konkret an die Juden denken will, dann bleiben die »firdan man«, die gottlosen Menschen.

Dies ist keine Quisquile: Die konkret körperliche Ausdrucksweise wird nämlich insofern ausgebaut, als in der Blindheit und im Beschienenwerden durch die Sonne das Thema sinnlicher Wahrnehmung auf doppelte Weise

exponiert wird. Wie sich am Gleichnis der Blindenheilung (Joh 9) zeigen lässt, das Otfrid in Buch III in den Kapiteln 20 und 21 nicht nur ausführlich und, wie Heiko Hartmann gezeigt hat, den biblischen Text noch pointierend erzählt,²⁰ sondern auch *spiritaliter* deutet, steht Blindheit in der Bibel allgemein, aber auch in der konkreten Wundererzählung für »Heillosigkeit, Gottesferne und Isolation«,²¹ die allerdings durch den Glauben an Jesus Christus überwunden werden kann. Um diese Aussage zu treffen, hätte es eigentlich auch genügt, Licht, Heil und Sehen gegen Finsternis, Verdammnis und Blindheit zu stellen. Doch Otfrid führt in diesem Zusammenhang die bei Johannes an der fraglichen Passage gar nicht in Rede stehende Sol-Christus-Analogie ein, um die sinnliche Qualität der Aussage noch hervorzukehren.

Um die Besonderheit dieser Transformationsleistung zu erkennen, ist ein Blick auf die Tradition nötig: Im Ur- und Frühchristentum wird überwiegend das ›Licht‹ und nicht die ›Sonne‹ für christologische Aussagen genutzt. Dieser feine Unterschied wurde erst allmählich eingeebnet. Notwendig hierfür war eine Abgrenzung zwischen Christus als der ›Sonne der Gerechtigkeit‹ einerseits und der ›irdischen Sonne‹ – dem astronomischen Objekt – andererseits,²² um nicht zu sehr in die Nähe der paganen Sonnenanbetung zu kommen, gegen die ja schon die Genesis polemisiert, wenn sie die Sonne zur bloßen Leuchte am Himmel degradiert. Eine so differenzierte, weithin bedeutende ›Sol-Christologie‹, die sich in ersten Zügen bei Clemens von Alexandrien findet,²³ bildet sich erst in der Spätantike heraus. Augustinus legt Wert darauf, dass Christus zwar das wahre Licht, die Rede von Christus als der Sonne aber metaphorisch und nicht eigentlich zu verstehen sei. In der unter dem Namen des Dionysius Areopagita herausgegebene Schrift ›De divinis nominibus‹ (frühes 6. Jh.) werden – im Zeichen neoplatonischer Lichtmetaphysik – Sonne und Mond als δύο φωστήρες (›zwei Leuchten‹, div. nom. 4, 4) bezeichnet, wohingegen das φῶς νοητόν (›das intelligible Licht‹), das der Erschaffung der beiden Leuchten vorausgeht, als Gottesname ›hymnisch zu feiern‹ sei.²⁴

Die Sonne und Christus als eschatologischer Richter lassen sich zwar auch in der ›Offenbarung des Johannes‹ finden:

καὶ ἔχων ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ ἀστέρας ἑπτὰ καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ῥομφαία δίστομος ὀξεῖα ἐκπορευομένη καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος φαίνει ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ. (Apk 1, 16)

Und in seiner Rechten hielt er sieben Sterne, und aus seinem Mund kam ein scharfes, zweischneidiges Schwert, und sein Antlitz leuchtete, wie die Sonne strahlt in ihrer Kraft.

Otfrid geht es aber nicht einfach nur um den Glanz der Sonne, von dem der Blinde nichts ahnt. Es geht ihm um das Umfassen des Schlechten durch das Gute – und das Berühren. Der Blinde mag die Sonne zwar nicht sehen können, aber er kann sie spüren. Blindheit, so zeigt auch das Wunder der Blindenheilung, ist kein definitives Schicksal. So gewiss es ist, dass die Unterscheidung von Licht und Finsternis eine asymmetrische ist, so gewiss gibt es auch für den Sünder, den das Licht wie die Sonne bescheint, die Möglichkeit der Rettung. Bezeichnenderweise wird dieses hoffnungsvolle Bild, der wie so oft bei Otfrid zum Kapitelende festzustellende anagogische Aufschwung, im Medium des Sinnlichen-Körperlichen artikuliert und dies auch im corpus der Handschrift zum Ausdruck gebracht.

Sonne und Kreuz – Medien des Heils

Die so von Otfrid nicht grundlos eingeführte Sol-Christologie wird erneut gegen Ende seines ›Evangelienbuches‹ virulent. Dem fünften Buch ist eine Illumination vorangestellt, die bei aller Unsicherheit der genauen chronologischen Verhältnisse auf jeden Fall dem Grundbestand der Handschrift zuzurechnen, also mit einiger Gewissheit auf Otfrids Veranlassung und unter seinen Augen entstanden ist:

Darauf sind unter dem Kreuz Maria und Johannes mit trauernden Gebärden zu sehen, über dem Kreuz aber *Sol* und *Luna*. Hier schlägt sich möglicherweise eine alte, bei Ambrosius und Arator belegte Tradition nieder, die in Christus den männlichen *Sol*, in der weiblichen *Luna* aber die *Ecclesia*, die Kirche, erkennt, die ihr Licht von Christus erhält.²⁵ Sonne und Licht erscheinen aber noch in einer anderen Weise: Das Kreuz als Zeichen der Erlösung hin zum ewigen Leben



Abb. 5: Wien, ÖNB, Cod. 2687, fol. 153v.

ist auch ein Lichtsymbol – ein Zusammenhang, der in einem »auch im Abendland schon um 800 bekannten«²⁶ Buchstabenkreuz auf sinnfällige Weise zum Ausdruck gebracht wird.²⁷

Φ
Z Ω H
Σ

ή ζωή ἦν τὸ φῶς – das Leben war das Licht. In der Mitte der beiden Wörter steht das Omega, das auf Christus, den Eschatos, referiert; Licht und Leben weisen so im Zeichen des Kreuzes hin auf eine buchstäblich alles Weltimmanente transzendierende Ewigkeit. Christus, dessen heilbringendes Leiden Otfrid verkündigen will, erscheint so in dieser als ›Lichtbild‹ auch buchstäblich zu verstehenden ›Illumination‹ verdoppelt, wie er auch in Otfrids Transformation des Johannesprologs als doppelter auftrat: als metaphysisches Licht, das ewiges Leben meint, und

als sinnlich wahrnehmbare, aber sich im Sinnlichen nicht erschöpfende Sonne, die auch den Blinden berührt, vor allem aber der *Ecclesia* ihr Licht schenkt.

Konkrete Körperlichkeit, die einerseits Widerstand ist, andererseits aber auch als sensitiver Bereich die Möglichkeit des Berührtwerdens einschließt, schlägt in dem paradoxen Körperzeichen schlechthin, dem Kreuz, in Bedeutungsfülle um. Die das fünfte Buch eröffnende Illumination, die vor dem Hintergrund des Buchstabenkreuzes mit den Figurengedichten in Hrabanus' Schrift ›De laudibus sanctae crucis‹ assoziiert werden kann,²⁸ zeugt so von einer besonders komplexen, anschaulichen Somatosemiose,²⁹ die die Vermittlungsleistung des Körperlichen, wie sie in Otfrids Transformation des Johannesprologs beobachtet werden kann, noch

pointiert. In der Konstellierung verschiedener Aspekte von Otfrids ›Evangelienbuch‹ werden somit mediale Ensembles sichtbar, in denen Sinnlich-Konkretes, also der Beschreibstoff, die Tinte, die Sprache, der Codex, aber auch der Körper des Rezipienten, und Abstraktes, also die erzählerischen Inhalte und theologischen Konzepte, die wiederum konkretisiert werden, auf den verschiedenen Ebenen der Schreiber, der Rezipienten und der analytischen Ebene unserer Beobachtung zusammengeschlossen sind.

Maximilian Benz

- 1 Guillaume de Saint Thierry: *Lettre aux frères du Mont-Dieu (Lettre d'or)*, hg. v. Jean Déchanet. Paris 1975, Kap. 37.
- 2 Christian Kiening: *Zwischen Körper und Schrift. Texte vor dem Zeitalter der Literatur*. Frankfurt am Main 2003, S. 179.
- 3 Vgl. mit Blick auf die Rezeption Hugos von St. Viktor im spezifisch zisterziensischen Kontext Benz: *Gesicht und Schrift. Die Erzählung von Jenseitsreisen in Antike und Mittelalter*. Berlin/ Boston 2013 (Quellen und Forschungen 78), S. 214–216.
- 4 Vgl. grundsätzlich zum Abarbeiten am ›Körper‹ im Kontext der Entstehung monastischer Kultur in Spätantike und Frühmittelalter etwa Albrecht Diem: *Das monastische Experiment. Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung*

- des westlichen Klosterwesens. Münster 2005 (Vita Regularis 24); für das 12. Jahrhundert Kiening: Körper und Schrift (s. Anmerkung 2), S. 182–198, konkret zur Ambivalenz des Körpers in den *Monodiae* Guiberts de Nogent.
- 5 Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels, hg. v. Hartmut Böhme u. a. München 2011.
 - 6 Peter Dronke: *Theologia veluti quaedam poëtria*. Quelques observations sur la fonction des images poétiques chez Jean Scot, in: ders., *The Medieval Poet and his World*. Rom 1984 (Storia e Letteratura 164), S. 39–53.
 - 7 Werner Schröder: Art. Otfrid von Weissenburg, in: VL2 7 (1989), Sp. 172–193, hier Sp. 174.
 - 8 Ebd., Sp. 174.
 - 9 Die älteren Annahmen der Forschung bestätigend Ernst Hellgardt: Die exegetischen Quellen von Otfriids Evangelienbuch. Beiträge zur ihrer Ermittlung. Mit einem Kapitel über die Weissenburger Bibliothek des Mittelalters und der Otfridzeit. Tübingen 1981 (Hermaea 41), S. 142–208, bes. S. 197–201.
 - 10 Wolfgang Haubrichs: Ordo als Form. Strukturstudien zur Zahlenkomposition bei Otfred von Weissenburg und in karolingischer Literatur. Tübingen 1969 (Hermaea 27), S. 191 ff., hatte Johannes Scotus Eriugena als Quelle erwogen. Dagegen argumentiert Ulrich Ernst: Der Liber Evangeliorum Otfriids von Weissenburg. Literarästhetik und Verstechnik im Lichte der Tradition. Köln/ Wien 1975 (Kölner germanistische Studien 11), S. 225–231.
 - 11 Einmal ist dabei von Otfred der abstrakte λόγος, das andere Mal konkret Gottes schöpfendes Wort gemeint; vgl. V. 5: *So was io wórt wonanti er allen zitin wórolti* (»da war das Wort schon immer gegenwärtig – vor aller Weltzeit«), und V. 33: *Sin wórt iz al giméinta, sus manag-falto déilta* (»Dies alles ließ sein Wort werden, erschuf es in aller Mannigfaltigkeit«). Der Text wird zitiert nach Otfriids Evangelienbuch, hg. v. Oskar Erdmann. 4. Aufl. bes. v. Ludwig Wolff. Tübingen 1962 (ATB 49). Die Übersetzung stammt von Gisela Vollmann-Profe (Otfred von Weissenburg, Evangelienbuch. Auswahl. Stuttgart 1987), wurde aber gelegentlich stillschweigend modifiziert.
 - 12 Ernst: Liber Evangeliorum (s. Anm. 10), S. 256, gegen die platonische Vorstellung einer »dem göttlichen Demiurgen gleichewigen Materie«.
 - 13 Vgl. hierzu Stephan Müller: Erzählen und Erlösen. Wege ins Heil und die Produktion von Präsenz im Evangelienbuch Otfriids von Weissenburg (I,1,1–50), in: Claudia Öhlschläger (Hg.): *Narration und Ethik*. München 2009 (Ethik – Text – Kultur 1), S. 183–199, u. Benz: Otfriids Verkündigung, erscheint in: Seminar 52.2 (2016) [Sonderheft »Medieval Media«, hg. von Markus Stock u. Ann Marie Rasmussen].
 - 14 Elke Koch, Harald Haferland: Heilsteilhaber bei Otfred, in: Bruno Quast, Susanne Spreckelmeier (Hgg.): *Inkulturation. Literarische Strategien bibelepischen Schreibens im Mittelalter und Früher Neuzeit*. Berlin [i. Dr.].
 - 15 Man vergleiche den parallelen Bau und die Übernahme der Prädikate in den Versen 11: *Then ánagin ni fúarít, ouh énti ni birúarít* (»der keinen Anfang kennt und den Vergänglichkeit nicht berührt«), und 35: *So waz so himil fuarít, joh érdun ouh birúarít* (»Alles was der Himmel hervorbringt und die Erde berührt«).
 - 16 Vgl. die Hinweise bei Ernst 1975, S. 259.
 - 17 Ernst: Liber Evangeliorum (s. Anm. 10), S. 273.
 - 18 Vgl. V. 15 f.: *So was er io mit ímo sar, mit ímo wóraht er iz thar; / so wás ses io gidátun, sie iz allaz sáman rietun* (»da war Christus von Ewigkeit her mit Gott, mit ihm zusammen hat Gott alles geschaffen, / was immer sie vollbrachten, das hatten sie gemeinsam geplant«). Die Verse kehren wieder 19 f., 23 f., 27 f., 31 f.
 - 19 Zur »inkarnierenden Lektüre«, vgl. Mireille Schnyder: Kunst der Vergegenwärtigung und gefährliche Präsenz. Zum Verhältnis von religiösen und weltlichen Lesekonzepten, in: Peter Strohschneider: *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Berlin/ New York 2009 (DFG-Symposium 2006), S. 427–452, hier S. 435–437.
 - 20 Heiko Hartmann: Die geblendete Welt. Zur Übertragung und Auslegung der Blindenheilung (Joh 9) im Evangelienbuch Otfriids von Weissenburg, in: *Mediaevistik* 24 (2011), S. 15–36.
 - 21 Ebd., S. 17.
 - 22 Martin Wallraff: Art. Licht, in: RAC 23 (2010), Sp. 100–137, hier Sp. 128 mit Verweis auf folgende Augustinus-Passagen: serm. 58, 6; 292, 4; en. in Ps. 80, 14; civ. Dei 20, 27.
 - 23 Martin Wallraff: Christus verus sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike. Münster 2001, S. 48–59.
 - 24 Wallraff 2010, Sp. 133f.
 - 25 Ambr. Hex. 4, 8, 32: *Er merito sicut luna Ecclesia [...] Fulget enim Ecclesia non suo, sed Christi lumine*; Arat. 2, 1152: *Hinc etiam Ecclesiae gerit aurea luna figuram*.
 - 26 Bernhard Bischoff: Kreuz und Buch im Frühmittelalter und in den ersten Jahrhunderten der spanischen Reconquista, in: Siegfried Jost (Hg.): *Bibliotheca docet*. FS f. Carl Wehmer. Amsterdam 1963, S. 19–34, hier S. 26.
 - 27 Erich Dinkler, Erika Dinkler-von Schubert: Art. Kreuz I. vorikonoklastisch, in: *Reallexikon zur byzantinischen Kunst* 5 (1995), Sp. 1–219, hier S. 22.
 - 28 Michael Embach: *Die Kreuzesschrift des Hrabanus Maurus De laudibus sanctae crucis*, Trier 2007 (Mitteilungen und Verzeichnisse aus der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars zu Trier 23).
 - 29 In diesem Sinne ist die »Süße« bei Otfred nicht nur »geistig«, ein sinnenabstraktes Etwas, sondern eine konkret-körperliche, sinnliche Verheißung, die das diese Welt bedingende Transzendente in der Welt begreifbar werden lässt. Friedrich Ohly: Geistige Süße bei Otfred, in: Stefan Sonderegger, Alois M. Haas und Harald Burger (Hgg.): *Typologia Litterarum*. Festschrift für Max Wehrli. Zürich 1969, S. 95–124. Ohly sieht dies ähnlich, vgl. S. 122: »Das Dasein solcher Eigenschaftswörter [wie »süß«, M. B.] wirkt auch im Zeitalter des *sensus spiritualis* der Neigung, die Welt in Sinnliches und Übersinnliches zu spalten, bewahrend entgegen. Sie verbinden in sich den Kosmos aller Sphären. Ihr Übergang von Sensualität zu Spiritualität geschieht innerhalb einer geschlossenen Fülle, bedarf keines Aktes der »Übertragung«, da des Wortes Sphären sich menschlich-dichterisch durchdringen.« Gleichwohl betont Ohly, dass die Süße nicht von den Sinnen, sondern von Gott her gedacht sei (vgl. auch die Auswertung der Belegstellen auf S. 108 f. u. 115). Dies würde ich freilich vor dem Hintergrund der Somatosemiose etwas anders akzentuieren.

›conditio extraterrestris‹

Ein Interview mit Philipp Theisohn

Im Zürcher Strauhof war zwischen dem 25. September 2015 und dem 3. Januar 2016 eine Ausstellung zu sehen, die dem roten Planeten Mars und der Literatur im All galt. Konzipiert wurde diese Schau maßgeblich vom SNF-Projekt ›conditio extraterrestris‹. Dieses wird von Prof. Dr. Philipp Theisohn geleitet und ist dem NCCR Mediality zugeordnet. Im Vordergrund dieses Forschungsvorhabens stehen Prozesse der Erzeugung und Vermittlung des unendlich weiten und durch fremde Wesen bevölkerten Weltalls in literarischen Erzählungen. Gegenstand ist ein extraterrestrischer Raum, der nicht nur Ziel astronomischer Erkundung, sondern auch Gegenstand menschlicher Imagination ist.

1) Die ausserirdische Welt wird im Wechselspiel zwischen Wissenschaft und Literatur entworfen. Wie interagieren die beiden Modi bei der Auseinandersetzung mit dem All?

Philipp Theisohn: Die Wissenschaft – speziell: die Astronomie und die Weltraumforschung – kann Räume erschaffen, vernichten, modifizieren, und die außerirdische Literatur passt sich diesen Raumveränderungen an. Nehmen wir die von [Giovanni Virginio] Schiaparelli entdeckten ›Marskanäle‹: Ein Gitternetzmuster auf einer Teleskoplinse – und ein paar Jahre später gibt es ein Riesenkorporus an Literatur über Sozialpolitik, Wirtschaftssystem, Kulturvorstellungen des Mars. Anderes Beispiel: In einem Universum nach [Edwin Powell] Hubble, also einem ›Expanding universe‹, tritt die Konkurrenzsituation zwischen den Planetenkulturen unseres Sonnensystems schlagartig in den Hintergrund; statt dessen werden dann Fragen der inter- und intragalaktischen Vernetzung und deren erzählerische Umsetzung wichtiger.

Umgekehrt ist es natürlich so, dass es keine uninteressierte Wissenschaft gibt. Die Paradigmen, mit denen die Wissenschaft sich den Weltraum über Jahrhunderte immer wieder neu zurechtlegt, sind narrative Paradigmen, Vorstellungen des Kosmos als Lebensraum, mit

Ursprungserzählung, Teleologie, Hierarchien, Sinnfrage etc. Und diese Paradigmen kommen natürlich in überwältigender Zahl aus der literarischen Fiktion. Das 18. Jahrhundert lebt von der Erzählung der moralischen Stufung des Alls, das späte 19. von der darwinistischen Projektion einer planetarischen Evolution, das 20. und 21. vom Mythos der ›Zweiten Erde‹. Die Leute, die die Marsmissionen in den 1950ern und 60ern koordiniert haben, hatten ihren Forschungsantrieb aus den Fiktionen von Edgar Rice Burroughs und Leigh Brackett, Carl Sagan, der dann auch das SETI-Projekt ins Leben gerufen hat, hatte sogar noch eine Landkarte von Rice Burroughs' ›Barsoom‹ an der Tür hängen. Man darf die Bedeutung solcher Fiktionen nicht unterschätzen.

2) Welche Rolle spielen irdische Ordnungssysteme, wenn unbekannte Welten konzipiert werden?

Selbstredend eine große Rolle. Wir sichten immer nur das, wofür wir auch Begriffe und Erzählungen haben. Die Aufklärung etwa kann sich unbewohnte Welten nicht vorstellen, weil das ihrer Auffassung einer vernünftigen Weltordnung zuwiderlaufen würde, die Moderne projiziert wiederum all ihre sozialen und technischen Utopien, alle verdrängten und unverdrängten Wünsche und Ängste ins All. Das Problem dabei bleibt, ob man damit schon die Frage beantwortet hat, was das Weltall für uns sein kann. Blumenberg, der Astronoetiker, würde wohl sagen: ja, eben, der Weltraum ist ein Text, den wir selbst geschrieben haben und wenn wir da hinfahren, finden wir immer nur uns selber. Das glaube ich wiederum nicht, sondern ich gehe davon aus, dass hinter dem Verlangen, diese Welten zu konzipieren, bereits etwas steckt, das über den Menschen hinausweist: nämlich sein extraterrestrisches Bewusstsein, das zwischen dem Raum, in dem er sich seit dem 17. Jahrhundert weiß, und jenem Raum, den er erlebt und aus dem er seine Kategorien hat, vermittelt.



›Les habitants de Mars communiquant avec la Terre‹ Wilfrid de Fonvielle:
A la surface de Mars, in: *Fantasie d'Astronome*, N°220.

3) In welchem Verhältnis steht die Literatur zu anderen Formen der Aufzeichnung bei der Generierung von extraterrestrischem Raum?

Jenseits des eben skizzierten Wechselspiels gibt es immer wieder die Frage, inwiefern Literatur sich als Medium überhaupt in diesen Raum einfinden kann. Immerhin ist das ja auf den ersten Blick kein Medium, das schnelles Reisen ermöglicht, kein schwereloses Medium. Unter den Dutzenden menschlicher Kulturzeugnisse, die auf der Voyager Golden Record gespeichert und 1977 ins All geschossen hat, finden sich keinerlei Bücher – sieht man einmal von der Aufnahme einer Abbildung aus Newtons ›Philosophiae naturalis‹ ab. Tatsächlich steht die Literatur seit Galilei unter Rechtfertigungsdruck, was ihre Verarbeitung des Weltalls anbetrifft. Galileis Gestus war gerade dadurch bestimmt, dass er gerade nicht las, sondern sah, dass er den gesamten astronomischen Diskurs seiner Zeit durch eine optische Gerätschaft vom Tisch wischen wollte. Bereits [Johannes] Kepler hat die Kernverfehlung dieses Gestus aufgezeigt und ihm im ›Somnium‹ den Entwurf eines astronomischen Schreibens entgegengestellt, das auf der Annahme beruht, dass die literarische Imagina-

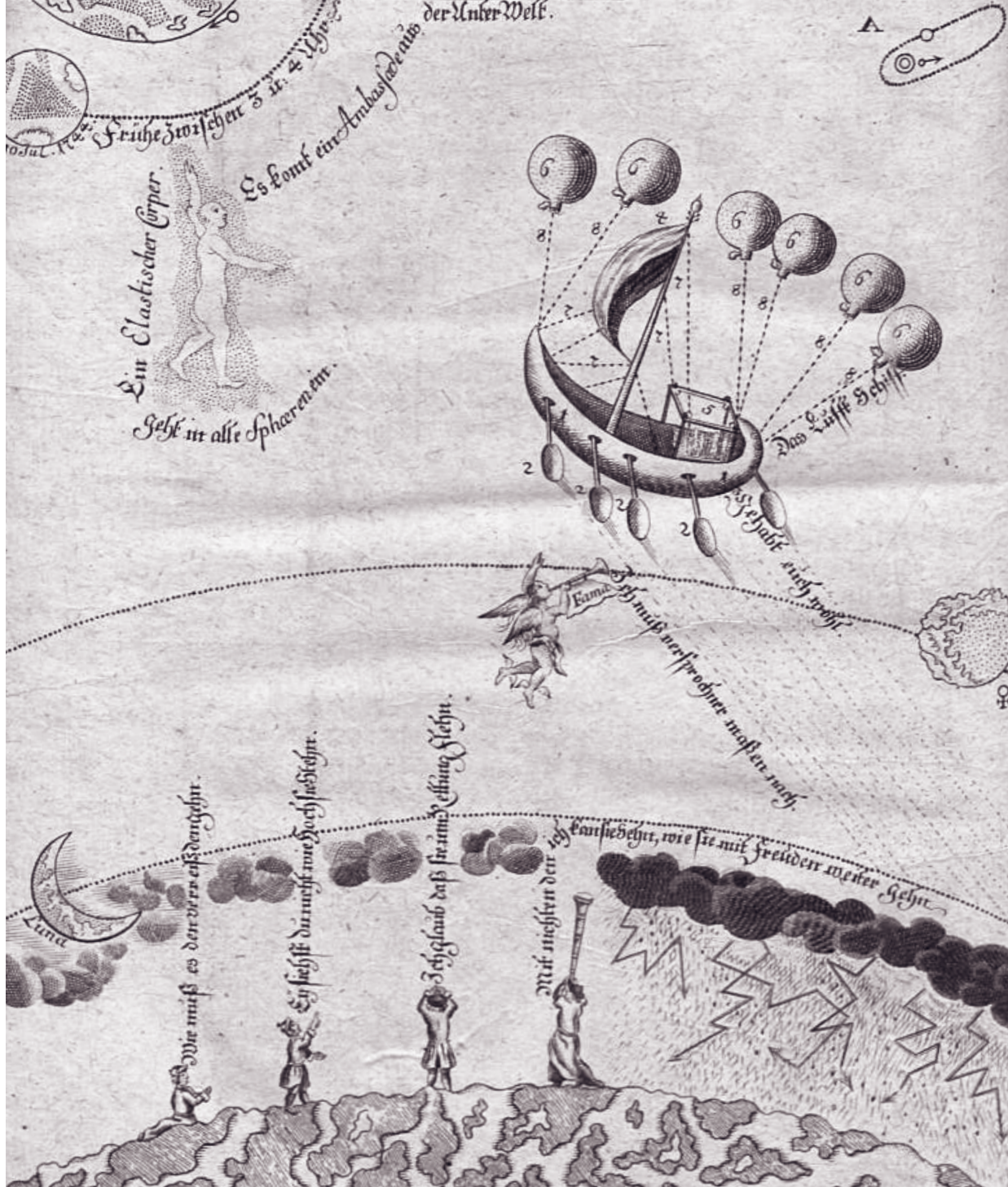
tion eine intime Beziehung zum extraterrestrischen Raum unterhält, insofern sie nämlich diesem entstammt. Das ist die Geschichte, die mich persönlich am meisten interessiert.

4) Inwieweit steht die Erzeugung fremder Planetensysteme in einem Spannungsverhältnis mit dem geozentrischen christlichen Weltbild?

Das Problem besteht darin, dass neue, belebte Planeten ihre eigene Geschichte besitzen und wenn diese innerhalb eines christlichen Weltbildes unterkommen sollen, dann müssen sich diese Geschichten zumindest der Heilsgeschichte unterordnen. Wenn man also mit Francis Godwin im 17. Jahrhundert auf den Mond reist, dann fallen dort selbstverständlich die Mondbewohner bei der Nennung des Namens Jesus auf die Knie – das sind alles Christen. Bei Eberhard Christian Kindermann, der uns im 18. Jahrhundert einen Marsmond besuchen lässt, leben da sogar bessere Christen, immerhin haben die noch direkten Kontakt zu Gott und nicht nur ein Buch, nach dem sie sich richten sollen. Der historische Pluralismus des Alls wird dann gefährlich, wenn er die allumfassende Eschatologie in Frage stellt. Wenn ich mir also – wie [Giordano] Bruno – ein Weltall ausmale, dessen Zweck darin besteht, dass ich seine unendlichen Welten Einkörperung für Einkörperung allesamt durchlebe, dann brauche ich dafür keinen Christus mehr. Und dafür wird



Jonathan Swift: *Gulliver's Travels*, London 1875 [1726].



Eberhard Christian Kindermann: Die Geschwinde-Reise auf dem Luftschiff nach der obern Welt, Berlin 1744.

man dann verbrannt. Das bedrohende Potenzial des bloßen Gedankens einer besiedelten außerirdischen Welt sieht man ja im übrigen noch sehr gut bei Galilei und Kepler, die sehr wohl an Außerirdische denken, aber diese Gedanken bestmöglich verstecken müssen, da allein ihr Kopernikanismus sie schon für die Inquisition interessant macht. Dabei kann man die Stellung des Menschen als Krone der Schöpfung auch in einem kopernikanischen Weltbild noch retten, Kepler versucht das, der entkoppelt die Bedeutung des Menschen im All von der Position und Laufbahn der Erde.

5) Der lesende Außerirdische könnte als Figur der Übertragung schlechthin bezeichnet werden. Wie lässt sich sein Erscheinen in der europäischen Literatur erklären?

Der außerirdische Leser ist eine notwendige Errungenschaft des 18. Jahrhunderts, dem es darum zu tun ist, das Weltgeschehen auf seinen Sinn zu befragen und seine Erzählungen dem prüfenden Blick von außen überantwortet. Die primäre Inkarnation dieses Lesers ist der Selenit, der Mondbürger, der zunächst nur die Trope einer solchen Relektüre ist und in den Zeitschriften der Frühaufklärung, dann auch in der



Cyrano de Bergerac: ΣΕΛΗΝΑΡΧΙΑ, or, *The government of the world in the moon: a comical history*, English Edition, London 1659 [1657].



Cyrano de Bergerac: *The Comical History of the States and Empires of the Worlds of the Moon and Sun*, English Edition, London 1687 [1662].

Schulphilosophie, bei Christian Wolff vor allem auftaucht. Nach und nach bekommt dieser Leser aber ein Leben, eine sichtbare Funktion in der Romanliteratur – etwa in Wielands ›Geschichte des Agathon‹ – und schon bald entwickelt sich hieraus so etwas wie eine galaktische Erzählperspektive, also ein »Erzählen unter der Sonne«, um Johann Carl Wezel zu bemühen. Es gibt korrespondierend auch eine Geschichte des Fetischs vom irdischen Buch im All.

6) Welcher Mittel bedient sich die interstellare Kommunikation? Welche Rolle wird der Sprache zugewiesen?

Das ist eine eigene Reflexionsgeschichte, der auch Mateusz Cwik in seiner Dissertation nachgeht. Natürlich gibt es da Vorstellungen einer universalen, einer adamitischen Sprache, bei Cyrano de Bergerac etwa. Ferner kommt man in diesem Fragehorizont auch zu ganz anderen Sprachentwürfen; [Emanuel] Swedenborg führt recht detailliert auf, wie die Jupiter- und Merkurbewohner miteinander kommunizieren, dass das z.B. telepathisch erfolgt, dass es zusätzliche Gesichtsorgane zur Semantisierung gibt,

dass es auch Sprachen gibt, die keine ›Wortsprachen‹ sind. Es gibt natürlich – schon bei Francis Godwin – Überlegungen zur Verwandtschaft von Allsprache und Musik (das Chinesische ist da so ein Relikt), es gibt Latein und Griechisch auf anderen Planeten etc.

Ich finde es darüber hinaus interessant, dass wir in der Science Fiction nicht nur einmal auf die Überzeugung stoßen, dass Bücher ein Medium sind, in das sich Außerirdische einschreiben können, sich wiederfinden, also eigentlich ein demokratisches, inkludierendes Medium zu sein vermögen. Man lese dazu einmal Philip K. Dicks ›Do Androids Dream of Electric Sheep?‹ - und dann vergleiche man das einmal mit Carl Sagans ›Contact‹. Dort treten wir – wie das ja auch bei SETI geplant wird – mit den Außerirdischen über elektromagnetische Frequenzen in Kontakt – und die erste Nachricht, die wir empfangen, ist dann Hitlers Eröffnung der Olympischen Spiele. Das sagt etwas Grundsätzliches aus: Wer im All kommuniziert, der muss sich darauf einstellen, dass die Form, die er dieser Kommunikation aufzwingt, als totalitärer Inhalt an ihn zurückgespielt wird.

Das Ohren-Ornament

Adolf Loos schaut mit gesenktem Blick aus dem Bild, den Ellbogen auf die Tischplatte gestützt, die Hand aber nicht, wie zu erwarten wäre, unter dem Kinn, sondern über der Ohrmuschel gewölbt. Offensichtlich horcht er: eine bemerkenswerte Geste, da Loos tatsächlich seit seiner Kindheit schwerhörig war, ein Zustand, der sich im Laufe seines Lebens stetig verschlechterte, sodass er sich im Alter, fast vollständig ertaubt, nur noch durch Sprechzettel verständigen konnte. Seltsam genug, dass Loos sein körperliches Handicap offenkundig inszeniert, anstatt es unsichtbar zu belassen. Auf anderen Portraits hat er zu allem Überfluss aber auch noch sein relativ großes Hörgerät mit ins Bild genommen. Das Foto stammt aus einer Serie, die Trude Fleischmann 1929 fotografierte, und auf einem weiteren Bild aus ihr sieht man Loos wiederum mit einer horchenden Geste. Diesmal hat er sein Hörrohr am Ohr angesetzt, sodass sein beweglicher, gewundener Schlauch vor dem Körper eine Schlaufe zieht, und hält seinen Trichter mit der anderen Hand ins Bildaußen. Auf einem Bild, das seine damalige Frau Claire Beck in ihrem gemeinsamen (und von ihm selbst entworfenen) Wohnzimmer geschossen hat (1929), steht Loos kerzengerade vor seinem Kaminabzug, die Arme über dem Schoß zusammengeführt, und lässt den langen, an einer Stelle in sich verknoteten Metallschlauch von seiner Hand herabhängen. Die nach unten offene, u-förmige Biegung des Rohrs setzt sich dabei in den Wellenlinien des Kamingitters fort, das hinter Loos horizontal entlangläuft.

Das schimmernde Gerät ist ein merkwürdiges Ding. Ist es nutzloser Zierrat oder rein funktional, eine Extension des Hörsinns, das Hörrohr als buchstäbliche Verlängerung vom Ohr? Loos selbst hat seinen Kampf gegen das Ornament zwar in seinen gebauten Räumen nie so absolut gesetzt, wie er häufig aufgefasst wird (und hätte übertriebenen Purismus selbst wieder präventiv und ornamental gefunden). In seinen Schriften aber hat er diesen Kampf mit Vorliebe insze-

niert und satirisch überzogen, sodass es legitim scheint, ihn auch in seiner bildlichen Selbstdarstellung zu orten. Bekanntlich hat Loos seine Thesen zur Architektur und zum Gebrauchsgegenstand vom menschlichen Körper abgeleitet, und den entsprechenden Schönheitsbegriff, der nicht kantisch, sondern zweckökonomisch begründet ist, am menschlichen Gesicht erläutert: »die schönsten augen, praktische, scharfe augen, und nicht kurzsichtige, blöde (...), eine nase, durch die man gut atmen kann. (...) den schönsten mund, die schönsten zähne, zähne, mit denen man die speisen am besten zerkleinern kann«... die Ohren fehlen in dieser Aufzählung bezeichnenderweise, aber vielleicht hätte an ihrer Stelle auch einfach das Hörrohr gepriesen werden können.

Angesichts von Loos starker Schwerhörigkeit ist bemerkenswert, welche Stellung die Akustik in seinem Leben einnahm. Er schrieb Musikkritiken und trat für Schönberg, Berg und Webern ein, zudem waren ein Teil seiner veröffentlichten Texte, etwa auch ›Ornament und Verbrechen‹, Manuskripte ehemaliger Vorträge, bei denen er für gewöhnlich frei sprach. Wie Loos in seinem Sammelband ›Ins Leere gesprochen‹ erläutert, soll der geschriebene Text dabei so nah wie möglich der gesprochenen Rede folgen: in diesem Sinne lehnt er auch die Großschreibung von Hauptwörtern ab, weil sie phonetisch redundant ist. Die Majuskel ist nach Loos nutzloser Zierrat und Deutschtümelei, auf die die angelsächsische Grammatik der Amerikaner und Briten, modern wie diese sind, verzichtet. All das heißt aber nicht, dass Loos die literale Rede (Stichwort: Ornamentkritik als Sprachkritik) absolut gesetzt hätte, oder anders gesagt, er so naiv gewesen wäre, das Sender-Empfänger-Problem zu übergehen. Auf dem Frontispiz des Essaybandes ›Ins Leere gesprochen‹ taucht das Foto vom horchenden Loos wieder auf, hat aber in der Gegenüberstellung mit dem Buchtitel seine Bedeutung verkehrt. Anstatt auf die eigene Schwerhörigkeit, verweist die horchende



Hand jetzt auf das Schweigen auf der anderen Seite, auf eine fehlende Resonanz der Öffentlichkeit. Auf seinem zweiten Essayband, ›Trotzdem‹ von 1931, hat Loos noch einmal nachgesetzt und wiederum ein Foto von sich mit der Hand vor dem Ohr anbringen lassen. Taub zu sein oder nicht, scheinen die Montagen zu sagen, ist schlicht eine Frage dessen, ob man sich Gehör verschaffen kann.

Ganz ähnlich liest sich auch ein Essay über ›die kranken Ohren Beethovens‹ von 1913. Die Geschichte lautet folgendermaßen: Beethoven, seinerzeit vom Bürgertum verachtet, wird unterstellt, seine Taubheit sei an seiner Musik schuld. Ein Jahrhundert später wird Beethoven nun plötzlich auch von der Bourgeoisie verehrt, aber warum? Haben sie »Ehrfurcht bekommen vor dem Willen des Genius? Nein, sie sind alle krank geworden. Sie haben alle die kranken Ohren Beethovens. Durch ein Jahrhundert haben die Dissonanzen des heiligen Ludwig ihre Ohren malträtiert. Das haben die Ohren nicht aushalten können. Alle anatomischen Details, alle Knöchelchen, Windungen, Trommelfell und Trompeten erhielten die krankhaften Formen, wie sie das Ohr Beethovens aufwies. Und das komische Gesicht, hinter dem die Gassenbuben spottend nachliefen, wurde dem Volk

zum geistigen Antlitz der Welt.« Die Analogie zwischen den zwei Ohrenkranken (auch Beethoven versuchte ja, seiner fortschreitenden Taubheit mit unterschiedlichen Hörrohren abzuweichen) ist nicht weit her. Aus dem Text, der mit dem Satz »es ist der Geist, der sich den Körper baut« schließt, scheint dabei die Hoffnung zu sprechen, dass auch im Anschluss an das Jahr 1913 ein solcher Sinnes- und Gesinnungswandel möglich sein könnte. Dabei zeigt die Fabel von der wundersamen, ja heilsamen kollektiven bürgerlichen Degeneration, wie locker und zugleich polemisch Loos seinen eigenen Fortschrittsbegriff genommen hat, der ihm vor allem durch seine Aussagen über den Zusammenhang von Ornament, Kriminalität und Atavismus gerne vorgehalten wird. Die Geschichte einer zum Fortschritt führenden Ohrenkrankheit macht aus dem von Loos inszenierten eigenen Hörrohr ein geradezu futuristisches Instrument: ein Ohr, wie es nur wenige besitzen, eine Verlängerung in die Zukunft.

Und keine Frage, zumindest modern ist das Gerät allemal: es ist zeitlos schlicht, und widerspricht so der Zierwut des österreichischen Bürgertums, das gemeinhin »hörrohre mit rokokogriffen. oder gothisch. oder barock. je nach wünschen des bestellers« will, um sich eine Tradition zu erschleichen und zugleich gegen die moderne Technik anzukommen, und das, Nietzsche zum Trotz, »nicht aus der lebensformen schafft, sondern mit hilfe von formen lebensformen schaffen will«. Das Hörrohr von Loos verkörpert im Gegensatz dazu geradezu das Ideal einer modernen ›Gebrauchsform‹, da sich sein bewegliches Mittelteil jeder Körperhaltung neu anpasst – und zugleich können sich mit ihm, wenn nötig, auch rhetorische Schlaufen ziehen lassen.

Daphne Jung

Tagungsberichte



Kommunale Selbstinszenierung

Tagung

Zürich, 3./5. September 2015

Im Zentrum der Tagung, die durch die ›Internationale Kommission für Stadtgeschichte‹ den NCCR ›Mediality. Historical Perspectives‹ (Martina Stercken/Zürich) und dem Schweizerischen Arbeitskreis für Stadtgeschichte (Christian Hesse/Bern) veranstaltet wurde, stand die bürgerliche Selbstinszenierung im städtischen Raum. In interdisziplinärer, zeiten- und länderübergreifender Perspektive wurden Situationen in den Blick genommen, in denen das Gemeinwesen als Organismus sichtbar und kollektive Vorstellungen der Bürger im Raum der Stadt erfahrbar gemacht werden. Im Zentrum standen drei Aspekte kommunaler Inszenierungen: (1) die performativen Praktiken, mit denen Geschichtlichkeit, Bedeutung und Identität der Stadtgemeinde im Stadtraum zelebriert werden, (2) die architektonische, städtebauliche und künstlerische Gestaltung des städtischen Raumes als Schauplatz öffentlicher Handlungen und (3) die unterschiedlichen Formen der Aufzeichnung, die kommunale Selbstbilder versteigen, konstruieren und verbreiten.

In einem ersten Teil der Veranstaltung wurde ausgelotet, wie Städte ihre Vergangenheit konzipierten (Roman Czaja/Torun, Daniela Schulze/Zürich). Dabei zeigte sich, wie prägend das

hochmittelalterliche Konzept der *communitas* in ganz unterschiedlichen Situationen der Vermittlung war. Bereits im Spätmittelalter wurde die gemeinsame Vergangenheit als Stadtgemeinschaft zum Bezugspunkt öffentlicher Inszenierungen gemacht und zur Stabilisation von aktuellen politischen Machtverhältnissen eingesetzt. Wie sehr Vorstellungen von der eigenen Geschichte auch in der Neuzeit wichtige Referenz der Zurschaustellung von Kommunen bleiben, haben Beispiele aus dem angelsächsischen Raum gezeigt (Roey Sweet/Leicester, Vivian Bickford-Smith/Capetown). Dabei wurden Prozesse der »invention of tradition« analysiert und aufgezeigt, wie insbesondere im 19. Jahrhundert positiv gedeutete Phasen der Stadtgeschichte zum Sinnbild für die städtische Vergangenheit insgesamt wurden. Ein weiteres zentrales Thema der Tagung waren Rituale und Zeremonien (Gerrit J. Schenk/Darmstadt, Regula Schmid/Bern, Lionel Dorthe/Lausanne, Katrin Utz Tremp/Fribourg, Olga Kozubska/Lviv). Analysen einzelner Fallbeispiele haben darauf aufmerksam gemacht, wie öffentliche Inszenierungen zwischen dem Spätmittelalter und der frühen Neuzeit zum Mittel politischer Interessen gemacht wurden. Schwurrituale, Prozessionen, Feiertage und Festveranstaltungen wurden zum Medium der Legitimation von Herrschaft gemacht und sollten vielfach die Zustimmung und Unterstützung der Bürgerschaft vor Ort sichern. In den Blick genommen wurden zudem die Schauplätze kommunaler Selbstinszenierung (Werner Freitag/Münster, Martin Uhrmacher/Luxemburg, Armand Bærswyl/Bern). Dabei hat sich gezeigt, dass verschiedene als öffentlich betrachtete Orte genutzt wurden, um die Bedeutung der Stadt herauszustellen. Untersucht wurde etwa das Instrumentarium, mit denen der Marktplatz als ökonomischer und politischer Ort herausgestellt wurde, die Aussagekraft von Bauten, die auf den ersten Blick wenig repräsentativ erscheinen, wie die städtischen Leprosorien, aber auch die Befestigungsanlagen von Städten, die offenbar vielfach in erster Linie um des Effektes willen und weniger im Hinblick auf ihre Schutzfunktion erbaut wurden. Schließlich bildeten Entwürfe von Stadtraum und Urbanität eine Klammer verschiedener Beiträge zu Fragen um die kommunale Selbstinszenierung (Keith Lilley/

Belfast, Martin Scheutz/Wien, Bettina Köhler/Basel, Christina Gutbrod/Zürich). Diese werden etwa mit Stadtdarstellungen entwickelt, die ältere Formen kartographischer Aufzeichnung aufgreifen, Praktiken der Raumwahrnehmung erkennen lassen und zugleich auf Raumbezüge der Städte aufmerksam machen. Sie lassen sich aber auch bei konkreten Raumgestaltungen beobachten, wie der Ersetzung des Prangers durch Dreifaltigkeitssäulen als markantes gegenreformatorisches Statement inmitten österreichischer Städte, der Entwicklung einer bürgerlichen Architektur in Paris Anfang des 18. Jahrhunderts, die allgemeinen, Bürgersinn repräsentierenden Prinzipien von ›embellissement‹ und ›utilité‹ folgte oder prägenden Leitbildern für den Städtebau, mit denen politische Ideen im Stadtbild sichtbar gemacht werden sollten.

Insgesamt betrachtet hat die Tagung die große Vielfalt an Modi der Selbstinszenierung deutlich werden lassen, die politisches Handeln im städtischen Raum akzentuieren. Die Muster der Inszenierung von Kommunen scheinen in den spätmittelalterlichen Städten ausgebildet und dann immer wieder neu den individuellen Bedürfnissen vor Ort angepasst worden zu sein. Dabei wandelten sich zwar Akteure und Zielpublikum, doch war es in der Regel die städtische Führungsschicht, die ihre Stadt konzipierte und deren Identität prägte. Inszeniert wurden vor allem soziale Errungenschaften und Werte der bürgerlichen Gemeinde, die Legitimität der Stadtregierung wie auch die Historizität und Bedeutung der Stadt. Damit wurde über sehr unterschiedliche Konstellationen immer versucht ein kohärentes Bild der eigenen Stadt zu vermitteln.

Daniela Schulte



Physiognomisches Schreiben. Stilistik, Rhetorik und Poetik einer gestaltdeutenden Kulturtechnik

Tagung

Lausanne, 10.-12. September 2015

In enger Zusammenarbeit mit dem Forschungsmodul ›Ästhetik‹ des an den Universitäten Genf, Lausanne und Neuenburg angesiedelten ProDoc ›Das unsichere Wissen der Literatur‹

(Prof. Dr. Hans-Georg von Arburg, Elias Zimmermann, Mariana Prusák) richtete das NFS-Teilprojekt ›Schrift Medium Architektur‹ (Prof. Dr. Hans-Georg von Arburg, Benedikt Tresp, M.A.) vom 10. bis zum 12. September 2015 an der Universität Lausanne eine internationale Tagung zum Thema des ›Physiognomischen Schreibens‹ aus. Die Fragestellung der Tagung richtete sich dabei nach den Erkenntnisinteressen beider Forschungs Kooperationen.

Davon ausgehend, dass physiognomische Wissensdispositive jeweils mit spezifischen literarischen und künstlerischen Ausdrucksformen einhergehen, die von der Ästhetik seit dem 18. Jahrhundert programmatisch als unsicheres Wissen qualifiziert werden, stand die Frage im Vordergrund, was es bedeutet, physiognomisch zu (be-)schreiben. Ihr nachgegangen werden sollte vornehmlich anhand dreier Leitparameter: der Stilistik, die sich jeweils über ein Spannungsverhältnis zur Gattung definiert, der rhetorischen Organisation physiognomischer Argumentation, die grundsätzlich von einer tropologischen Ausrichtung geprägt ist, sowie typischer wie alternativer (Autor-)Poetiken, die

hinter physiognomischen Schreibprogrammatiken stehen. Diskutiert wurde im Weiteren, wie sich die problematische Stellung zwischen Dilettantismus und Wissenschaftlichkeit, welche die Physiognomik seit jeher kennzeichnet und sich als reziproker Ästhetisierungs- und Sziendifizierungsprozess beschreiben lässt, produktiv in physiognomischen Schreibweisen niederschlägt.

Gleichzeitig wurden neben der Schrift schwerpunktmäßig auch andere gestaltdeutende Kulturtechniken bzw. nicht-schriftliche Verfahren thematisiert, wodurch der (inter-)medialen Dimension des physiognomischen Diskurses – physiognomische Texte stützen sich in der Regel auf Bilder, die umgekehrt in die Argumentationsstruktur integriert werden – und damit dem dezidiert medienhistorischen Erkenntnisinteresse des NFS-Teilprojekts Rechnung getragen werden konnte.

Die insgesamt fünfzehn Redebeiträge bildeten so ein Tagungsprogramm, das die vielgestaltige Praxis der Physiognomik aus sehr unterschiedlichen, zuweilen äußerst überraschenden Blickwinkeln bearbeitete. So fanden neben ›klassischen‹ physiognomisch interessierten Schriftstellern wie Johann Caspar Lavater, Jean Paul, Adalbert Stifter, Walter Benjamin, Siegfried Kracauer oder Franz Kafka auch einige Exponenten und Medien Beachtung, deren gegenstandsgetreue Behandlung die Grenzen des weitestgehend Schriftgebundenen und/oder Literarischen sprengten: darunter die Choreographie Isadora Duncans als physiognomisch lesbar werdende Darstellung im tanz- und gymnastiktheoretischen Diskurs des späten 19. Jahrhunderts, die rassenpolitische Semantisierung der Ausdruckskraft der Linie zur Zeit des Dritten Reiches (Ludwig Ferdinand Clauß), die mit feuilletonistischen Texten interagierende Großstadtfotografie u.a. bei Friedrich Seidenstücker und Felix H. Man oder schließlich Peter Greenaways postmoderner Film ›The Belly of an Architect‹ (1987), in dem sich eine architekturphysiognomische Rezeption des Werks Étienne-Louis Boullées einschreibt.

Das Teilnehmerfeld setzte sich zusammen aus Referentinnen und Referenten, die nicht nur aus den unterschiedlichsten Fachgebieten stammen, sondern auch auf unterschiedlichen Entwicklungsstufen ihrer Forschungsaktivitä-

ten stehen. Diese Mischung aus Beiträgen profiliert Kenner der ›Gesichtslesekunst‹ einer- und ambitionierter Nachwuchswissenschaftler andererseits erwies sich als äußerst produktiv und spannend.

Die Veranstalter beabsichtigen, die Beiträge der Tagung demnächst in einem Sammelband zu publizieren, der angesichts der Originalität und Vielgestaltigkeit des in Lausanne Präsentierten in der Physiognomik-Forschung neue Akzente zu setzen verspricht.

Benedikt Tresp



Theologie medialisiert Technologie und vice versa: Die Ars combinatoria und die Implosion des Wissens

Workshop

Zürich, 8. Oktober 2015

Der erste Workshop des NFS-Teilprojekts ›Kombinatorik als mediale Implosion‹ an der ETH Zürich fand unter dem Titel ›Theologie medialisiert Technologie und vice versa: Die Ars combinatoria und die Implosion des Wissens‹ statt. Neben dem Verfahren der Kombinatorik von Ramon Lull standen insbesondere die Fertilität der Kombinatorik sowie die Enzyklopädie auf dem Prüfstand, wie sie sich vom 13. bis zum 20. Jahrhundert in der Literatur, der Philosophie sowie in der Technik- und Wissensgeschichte markieren lässt. Von den beiden Polen ›Medientechnologie‹ und ›Theologie‹ ausgehend wurden Momente der Implosion, der Sinnverschiebung und der Genese des Wissens im Bezugsfeld der Kombinatorik analysiert. Einerseits ermöglichte diese Teilung historische Fragestellungen, die etwa die philosophischen, theologischen und kulturellen Voraussetzungen der Ars betrafen. Im Zentrum standen andererseits systematische Fragestellungen, die das kombinatorisch-encyklopädische Verfahren in seiner mathematischen, epistemologischen, linguistischen Logik insbesondere hinsichtlich der erkennbaren Signifikantenüberschüsse untersuchten.

An den Eröffnungsvortrag von Tore Langholz/ETH Zürich über die dreifaltige Systemarchitektur der Lullischen Wissenskunst und die Frage nach der Rolle der Theologie und Philosophie bei der Genese von Technologie schloß Alexander Fidora/Universität Barcelona mit einer Lektüre noch nicht übersetzter, post-kombinatorischer Texte Ramon Lulls an. Die bereits im 13. Jahrhundert anvisierte Verabschiedung des Glaubens als zu schwache Begründungspraxis gegen-

über der Vernunft erfuhr demzufolge im frühen 14. Jahrhundert durch Lull die entscheidende epistemologisch-linguistische Begründung. Yossi Schwartz/Universität Tel Aviv Analyse der mittelalterlichen Sprachpolitik führte diesen Gedanken von Maimonides und Lull ausgehend über diese hinaus, indem er die ursprünglich theologisch bedeutsame Rolle und Funktion des Gottesnamens für die Sprachtheorien der Moderne kennzeichnete. Ein umfassender Überblick über die Theorien universalen Wissens, wie sie aus den Vorgaben des Hellenismus, der Spätantike und des Mittelalters bis in die Frühe Neuzeit verhandelt worden sind, wurde sodann von Thomas Leinkauf/Universität Münster vorgestellt. Mittels eines Rückgriffs auf Ramon Lulls und Abraham Abulafias Ordnungs- und Chaoskonzepte präsentierte Andreas Kilcher/ETH Zürich eine exemplarische Skizze zur Wissensimplosion in den Werken der beiden Protagonisten der Kombinatorik im 13. Jahrhundert. Der abschließende, multimedial gestützte Vortrag von Stefanie Leuenberger/ETH Zürich entführte die Teilnehmer in die Kombinatorik Otto Nebels im 20. Jahrhundert.

Für die jeweils an die Vorträge anschließenden Textlektüren und Diskussionen erwies sich die stillschweigende Übereinkunft auf eine gemeinsame Begriffsnomenklatur der Referenten als wegweisend: Maschine, Apparat und Informationstechnologie sowie Sinn, Bedeutung und Wissen. Vor diesem Horizont entwickelten sich nicht nur effektiv weiterführende Betrachtungsweisen der Kombinatorik und Enzyklopädie, sondern eröffneten sich gleichfalls technik-philosophische und religionsdialogische Reflexionen. Diesbezüglich erwies sich Lulls Denken einmal mehr als außergewöhnlich modern, gleich so, als ob seine Kombinatorik eine Art Vorschein auf eine Theorie des kommunikativen Handelns bilden würde.

Bemerkenswert sind darüber hinaus die qualitativen Diskussionsbeiträge der anwesenden Studierenden aus den natur- und ingenieurwissenschaftlichen bzw. mathematischen Disziplinen gewesen. Die von ihnen geleisteten Beiträge lassen auf eine in die Zukunft weisende, auf Gegenseitigkeit beruhende und fruchtbare Interdisziplinarität der geistes- und naturwissenschaftlichen Fakultäten hoffen.

Tore Langholz



Die Versuchung der schönen Form. Spannungen im mittelalterlichen Konzept des ›Erbaulichen‹

Interdisziplinäres Kolloquium
Zürich, 4./ 5. November 2015

Die Problematik des ›Erbauungs‹-Begriffs liegt in seiner notorisch unscharfen Verwendungweise als Sammelbegriff für die grundsätzliche Heteronomie religiöser Kunst. Sowohl auf der Objektebene als auch in der sekundären Rekonstruktion durch die mediävistische Forschung dient ›Erbauung‹ zur Bezeichnung eines breiten Spektrums religiöser Gebrauchsfunktionen zwischen Heilverkündung, Paränese, Exegese und religiöser Delectatio. Doch eine differenzierte historische Pragmatik und ästhetische Funktionsgeschichte religiöser Kunst, die die Spannungen zwischen religiösen, hermeneutischen und ästhetischen Ansprüchen nicht ausblendet, ist für das Mittelalter nach wie vor ein Desiderat.

Susanne Köbele und Claudio Notz (NFS-Teilprojekt Y.3 ›Immediatisierung der Form. Grenzfälle christlicher Ästhetik‹) haben ein interdisziplinäres Kolloquium veranstaltet, das diesen Spannungen gattungs- und disziplinübergreifend auf den Grund ging, dezidiert im Vorfeld frühneuzeitlicher Festlegungen von ›Erbauung‹ auf Innerlichkeit und diskursive Schlichtheit. Als Medium von ›Erbauung‹ gilt im christlichen Mittelalter eine umfassend verstandene

instructio morum, die nach mehreren Seiten Risiken auffangen muß: die Versuchung der schönen Form, der allzu subtilen Spekulation und übertriebenen Heilzuversicht.

Der historisch und systematisch weit ausgreifende Eröffnungsvortrag von Bernd Roling/Berlin ging den komplexen Umbesetzungen (Rekonversionen, Remetaphorisierungen) der Figur der Nachtigall von der Spätantike bis in die Frühe Neuzeit nach. Textanalytisch fruchtbare Spannungen im Konzept des ›Erbaulichen‹ für das Frühmittelalter ergaben sich sowohl im Blick auf Bildfeldüberlagerungen (Architektur, Agrikultur) bei Anselm von Canterbury (Alexandra Prica/Chapel Hill) als auch für Autorschaftsmodelle bei Hrotsvitha von Gandersheim (Regina Toepfer/Braunschweig).

Die Brücke vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit schlug Jan-Dirk Müller/München. Die Epochen­grenze Mittelalter/Renaissance bedeute einen Bruch mit der mittelalterlichen Tradition von ›Erbauung‹: Müller konnte zeigen, dass die für die Renaissancepoetik charakteristische Verschiebung des Funktionsprimats vom Gegenstand zur Gemachtheit der Texte auch und gerade dort gilt, wo diese sich programmatisch in den Dienst religiöser Erbauung stellen.

Je spezifische Überlagerungen und Verschränkungen machen vor allem diejenigen spätmittelalterlichen Texte beobachtbar, die zwischen ästhetischen Ansprüchen und Wahrheitsansprüchen religiösen Erzählens oszillieren, wie Claudio Notz/Zürich, Maximilian Benz/Zürich, Julia Weitbrecht/Kiel, Bruno Quast/Münster und Susanne Spreckelmeier/Münster in ihren Vorträgen demonstrierten.

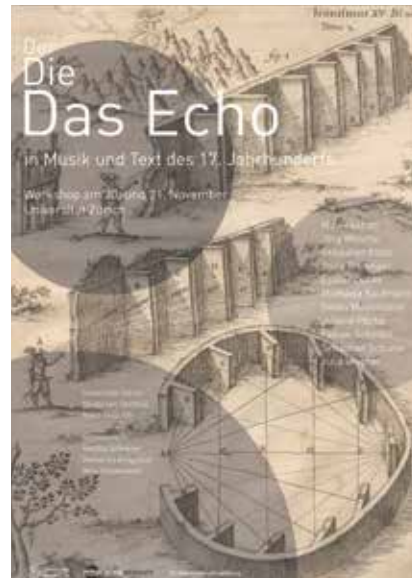
Die Ausführungen zu Mess-Erklärungen (Thomas Lentjes/Münster) und hochmittelalterlichen Bilddarstellungen im Kirchenraum (Heidrun Stein-Kecks/Erlangen) verdeutlichten noch einmal den Gewinn der interdisziplinären Auseinandersetzung mit Medien der Erbauung. Es zeigte sich, wie zentral die Frage nach Spannungspotentialen im mittelalterlichen Entwurf des ›Erbaulichen‹ aus literaturwissenschaftlicher, religionswissenschaftlicher, bildtheologischer und kunsthistorischer Perspektive ist. Unabdingbar müssen dabei unterschiedliche Erbauungsbegriffe des Mittelalters einerseits, solche der Mediävisten andererseits kritisch auf den Punkt gebracht und miteinander abgegli-

chen werden; auf dieser Basis lassen sich dann je wechselnde Umsetzungen ›erbaulicher‹ Konzepte rekonstruieren.

Der ›Erbauungs‹-Begriff steht wie der gleichfalls titelgebende ›Form‹-Begriff stets in der Gefahr anachronistischer Reprojektion: Lässt sich der Umschlag zwischen ästhetischem Wertbegriff und deskriptivem Funktionsbegriff methodisch kontrollieren? Was ist der – zumindest implizite – Gegenbegriff zu ›Erbauung‹? Wie verhält sich die gleitende ›Erbauungs‹-Synonymik des Lateinischen (*aedificatio*, *imitatio*, *consolatio*, etc.) zu volkssprachlichen Äquivalenten? Für lat. *aedificatio* gibt es auch mhd. ein gleitend synonymisches Feld (*trost*, *gedinge*, *bezzerrunge*, *sterken*, *lere*, etc.), dessen affektives und intellektuelles, moralisches und vor allem ästhetisches Potential für das Mittelalter erst noch auszuschöpfen wäre. Mit dem geplanten Sammelband zum Kolloquium soll in diesem Sinn eine Revision des mittelalterlichen Erbauungsbegriffs angestoßen werden.¹

Claudio Notz

¹ Ein ausführlicher Tagungsbericht von Thomas Poser (Zürich) erscheint in *ZfdPh* 1/2016



Der/die/das Echo in Musik und Text des 17. Jahrhunderts

Workshop

Zürich, 20./21. November 2015

Echo ist ein Schertz der spilenden Natur, ein Bildnus der Stimm, wie die Poeten reden ... Der Autor hat ... alles probirt, bis er mit Hülf der Geometry die Natur und Eigenschaft deß Eccho etlicher massen erforschet hat, ist durch Büsch, Wälder, Felder, Berg und Thal geloffen, diese nympham fugitivam fugacissimam deastram auszuspähen ... (Athanasius Kircher: Musurgia universalis)

Die/das Echo oder den Wi(e)derhall diskursiv zu fassen, war auch das Ansinnen dieses Nachwuchs-Workshops (organisiert von Mireille Schnyder, Damaris Leimgruber und Nina Nowakowski/ Zürich) des NFS-Teil-Projektes ›Poetisches Spiel und mediale Transgression in der Dichtung des 17. Jahrhunderts‹. Nach einem ersten, gemeinsamen Workshop-Teil mit Mireille Schnyder und Jörg Wesche/Duisburg-Essen präsentierten Nachwuchsforschende ihre Beiträge (mit Sebastian Klotz/HU Berlin und Anita Traninger/FU Berlin). Ziel des interdisziplinären Workshops war es, Hintergründe und Ausformungen des literarischen und musikalischen Echos im 17. Jahrhundert – insbesondere im deutschen Raum – neu zu beleuchten; dies unter den Fragenkomplexen Struktur und Sinn; Medialität und Materialität; Gattungen, Kontexte und Diskurse; sowie Rezeption und Transformation der antiken Mythen.

In der Renaissance lässt sich in Kreisen um Angelo Poliziano ein wiedererwachendes Interesse am antiken literarischen Echo beobach-

ten. Mythos und Echoformen finden Eingang in Gedichte, die bald auch Gegenstand von Vertonungen werden. Von der Typik doppelchöriger Echo-Madrigale des 16. Jahrhunderts ging Esther Dubke/Hamburg in ihrem Beitrag aus, um ein ungewöhnliches Beispiel von Orlando di Lasso vorzustellen: In O la, o che bon eccho! fehlen sowohl mythisches Personal, locus als auch formale Echo-Strukturen; die Echowirkung generiert sich aus einer Kanon-Struktur. Dabei muss der performative Effekt jedoch ohnehin in Frage gestellt werden, denn die zwei Kanon-Parts sind immer auf einzelne Stimmen beider Chöre gleichzeitig aufgeteilt, was die – mit Doppelchortechnik assoziierte – räumliche Echo-Wirkung ins Leere laufen lässt. Ein Papier-Echo also?

Auch der neue Sologesang der italienischen Oper um 1600 bedient sich von Beginn weg des Stil- und Ausdrucksmittels Echo. Michaela Kaufmann/Frankfurt a.M. hat in ihrem Beitrag gezeigt, wie die Echo-Szenen im stile rappresentativo in den Dienst des Affektausdrucks gestellt werden. Dies wird an zwei kontrastierenden Echo-Dialogen aus Opern von Domenico Mazzocchi und Marco da Gagliano deutlich: Eine schwache innere Stimme findet in einem äusseren Echo Bestätigung und Trost, wohingegen eine starke innere Stimme durch ein trügerisches *eco finto* – den eigenen Zweifeln gemäss – übertönt und geprüft wird. So vermögen die Echo-Szenen affektive Zustände von Protagonisten darstellbar zu machen.

Gut ein halbes Jahrhundert später in Hamburg erfährt wiederum die Mehrchörigkeit eine dezidiert theologische Deutung. Juliane Pöche/Hamburg zeigte am Werk von Thomas Selle, wie vor dem Hintergrund theologischer und musiktheoretischer Schriften das Echo-Wechselspiel irdischer und himmlischer Chöre als graduelle Transzendierung gedeutet wird. Riesige Engelchöre als Bild für Mehrchörigkeit aber auch die Vorbildfunktion der Hirten für den Lobgesang Gottes prägen diesen Status zwischen Teilhaftigkeit und Vorausdeutung, zwischen Effekthaftem und spekulativer Sphärenharmonie. Dieses Changieren repräsentiert das im Barock besonders prekäre Verhältnis von himmlischer und irdischer Musik.

Ebenfalls als gemeinschaftlicher Resonanzraum der sinnlichen Andacht, nun vornehmlich

im Kontext des Schöpfungslobes, erscheint das Echo in den Schriften Barthold Hinrich Brookes. Laut Silvan Moosmüller/Luzern lässt sich dabei eine Entwicklung zum vernünftig-sinnlichen Gottesdienst feststellen: Mythologisches Echo und musikpoetologische Funktionalisierung verschwinden zunehmend zugunsten musik- und physikotheologischer Deutungen. Hier zeigt sich die paradoxe Stellung des Menschen in der Schöpfung: Als Ebenbild Gottes mit Reflexionsfähigkeit ist der Mensch gleichwohl nicht (wie die Natur) automatisch richtig gestimmt. Umgekehrt kommt der Lobgesang der Schöpfung erst durch ihn zu Bewusstsein.

Einige Fragen zur Metrik des Echos, die bereits im gemeinsamen Workshop-Teil thematisiert worden waren, griff der Beitrag von Damaris Leimgruber/Zürich auf. Die übliche Ausgliederung der Echosilben aus dem Versmass erscheint in Philipp von Zesens Jambisch Echonisch Sonnet als Bruch inszeniert, wie das Echo hier überhaupt ein ›gebrochenes Wort‹, etwas Defizitäres, Effekthaftes, ja Chaotisches repräsentiert. Im Kontext der Regelpoetik unterstreicht das gemeinsame Auftreten mit dem Jambus dessen Unterlegenheit gegenüber dem modernen, ästhetisch vollkommenen Daktylus als musikalisch-fließendem Versmass.

Zur Gesellschaftsbildung, nun in einem weltlichen Kontext, trägt das Echo bei den Pegnitzschäfern bei. Sebastian Schulze/Berlin stellte zunächst aus seiner Promotionschrift ›Metamorphosen des Echos‹ die barocke Einordnung des Echos zwischen Gattungen und *Materia* und dessen Verweis-Funktion auf das ›Stattfinden poetischer Sprache‹ zur Diskussion. Schließlich erläuterte er am Dichterwettstreit des Nürnberger ›Pegnesischen Schäfergedichtes‹ das Verhältnis von Echo und Fama als spezifische Umdeutung von *imitatio* und *aemulatio*. Das Urteil wird verweigert, der Siegerkranz zerteilt: So plädieren Fama und Echo für ein Modell der Vielstimmigkeit in einem gemeinsamen hermeneutischen Prozess.

Damaris Leimgruber

Rezensionen

Jan-H. Möller: Mediale Reflexivität. Beiträge zu einer negativen Medientheorie.
Transcript Verlag Bielefeld 2014, 259 S.

Wer geglaubt hat, er wisse in etwa, worum es sich bei einer ›negativen Medientheorie‹ handelt, wird durch die Lektüre des Buches von Jan-H. Möller über ›Mediale Reflexivität. Beiträge zu einer negativen Medientheorie‹ leicht verunsichert. Dabei hatte man in Dieter Mersch doch einen kompetenten Gewährsmann, der einen in dieses komplexe Gebiet einführte, am übersichtlichsten wohl in seinen ›Medientheorien zur Einführung‹. Dort wurde am Beispiel der Kunst verdeutlicht, dass es gilt, mediale Paradoxa aufzuspüren, Brüche, Sprünge, Risse in dem ausfindig zu machen, was als Medium sonst reibungslos funktioniert – sofern man wissen will, was das Medium zum Medium macht. In eben der Erörterung solcher Paradoxa kam das zum Ausdruck, was Mersch ›negative Medientheorie‹ genannt hat.

Jan-H. Möller geht in seiner Potsdamer Dissertation einen eigenen, man kann sagen, eigenwilligen Weg, auf dem man das, was man wusste, merkwürdigerweise wieder zu verlernen meint. Ähnlich wie Dieter Mersch nimmt er einen Medienbegriff als Ausgangspunkt, der auf Vermittlung, Mitte, das ›Metaxy‹ zielt, und ähnlich wie Mersch bezieht er sich auf Denker und Theoretiker des 20. Jahrhunderts, bei denen der Begriff der Vermittlung eine wichtige Rolle spielt. Es sind dies Friedrich Kittler, Martin Heidegger, Jacques Derrida, Niklas Luhmann und Theodor W. Adorno. Um nur den vielleicht wichtigsten von vielen Gedankensträngen herauszugreifen: Die Frage nach der Reflexivität des Medialen, die der Autor in philosophisch grundsätzlicher Weise stellen möchte, zielt nicht auf die Struktur des Mittelbaren selbst, sondern auf dessen »Grundverfassung«, die Möller in ihrem Gegenteil, der »Unmittelbarkeit«, vermutet (S. 15). Eben diese Suche nach dem Unmittelbaren habe die von

ihm behandelten Denker auf je andere Irrwege geführt, oder, anders gesagt, man stößt bei jedem von ihnen auf ein von Möller so genanntes »Selbstbegründungsdefizit« (S. 19). Obwohl Möller ausführlich auf Kittlers Grundbegriffe eingeht und ihn zwischen Medientechnologie und Neurophysiologie verortet, gesteht er ihm nicht zu, zur medialen Reflexivität im strengen Sinne vorzudringen, da er zwar auf Brüche und Risse in der Medientechnik referiere, aber Geist, Denken und Bewusstsein letztlich auf »Informationen und Schaltungen des medientechnischen Unbewussten« reduziere (S. 66). Auch Derrida, dessen »Kosmos universeller Vermittlung« (S. 76) er durchaus Anerkennung zollt, versagt Möllers Ansicht nach vor dem Problem der Selbstbegründung, weil er die Aufschubstruktur verabsolutiere und auf der Nicht-Präsenz des Medialen bestehe. Der Begriff der »différance« sei geradezu die Verweigerung der Frage nach dem, was die »Spur« zur »Spur« macht, die Verweigerung der Frage nach den Voraussetzungen seines Denkmodells. Ähnlich moniert er an Luhmann das Defizit, dass »die konstruktivistische Theorie keine Begründung finden kann« (S. 19), so genau sie auch das Differieren und Operieren der Systeme zu erörtern vermag. »Der Konstruktivismus kann alles erklären. Er kann nur nicht begründen, was ihn in letzter Instanz zu diesen Erklärungen berechtigt« (S. 92). Auch Adorno muss sich bei Möller diesen Vorwurf gefallen lassen. So inständig er in der ›Negativen Dialektik‹ versuche, den Begriff der Vermittlung zu reflektieren – er bleibe dann doch »auf halbem Wege stecken« (S. 94). Nicht zuletzt gehört auch Heidegger zu jenen Denkern, denen der genannte Mangel zugeschrieben wird. So bewegt sich der Autor von ›Sein und Zeit‹ zwar mit dem Begriff des »Ereignisses« in die richtige Richtung, er versagt aber vor der Frage, »wie sich überhaupt irgend etwas thematisieren lässt – ohne in fundamentale Widersprüche zu geraten [...]« (S. 85).

Immer von neuem wird von Möller also suggeriert, dass die behandelten Autoren vorausgehende Setzungen implizieren, ohne sich doch dieser Herausforderung letztlich zu stellen. Möller, so zeigt sich schon anhand dieser kurzen Rekapitulation, gerät in die Gefahr, mit der Frage nach der Selbstbegründung des Denkens

bei Kittler, Heidegger, Derrida, Luhmann und Adorno in einen metaphysischen Modus zurückzufallen, den seine (post-) modernen Denker selber mit allen Mitteln hinter sich zu lassen versuchen – indem sie etwa auf eine Differenz rekurren und sich der Konsistenz eines ›Anfangs‹ verweigern. Insofern sie alle auf je andere Weise Denker der Vermittlung sind, wird der Vermittlung ein Vorrang zugeschrieben, demzufolge ein Außen, wie es ein entparadoxierter ›Anfang‹ wäre, gerade zu vermeiden ist. Dass er hier selbst zu einer idealistischen Fragestellung zurückkehrt und dass er den bewussten Umgang mit einem paradoxalen Anfang, der sich bei den Denkern beobachten lässt, übersehen hat, scheint Möller im Lauf seiner Untersuchung zu dämmern. Nachdem er sich fast zwei Drittel des Buches hindurch an der Ursprungsfrage abgearbeitet hat – ohne die für ihn mediale Reflexion zu scheitern droht –, scheint er sich im Schlussteil mit der »Paradoxie einer ursprünglichen Nicht-Ursprünglichkeit«, wie man sie etwa bei Luhmann beobachten kann (S. 202), und entsprechenden medialen »Konstellationen« arrangieren zu wollen (S. 209). Und so entschließt sich Möller, seine eigene Frage nach der Selbstbegründung der Theorie im Kapitel ›Schluss und Kehre‹ selbst »zurückzuweisen« (S. 240) – und mediale Reflexion gerade mit jenen Paradoxien in Verbindung zu bringen, die ihm im ersten Teil noch defizitär erschienen waren. Eine wenn überhaupt vertretbare, so doch denkbar waghalsige theoretische »Kehre«, deren Begründung mit Heidegger nicht gerade überzeugend ausfällt, zumal sie sich in verschiedenen ›wesenden‹ Formulierungen verliert.

Die Leistung des so unübersichtlichen wie aspektreichen Buches liegt weniger in jener philosophischen Grundlegung medialer Reflexivität, auf die es zielt, als vielmehr in einer Fülle von Parallelen, die sich zwischen den genannten Philosophen, die sich zum Teil heftig bekämpft haben, ergeben. Die Befürchtung des Autors, er habe möglicherweise den »Jargon großer Denker zu kabbalistischem Geschwafel verquirlt« (S. 223), bestätigt sich nicht unbedingt – auch wenn man sagen muss, dass der insgesamt hermetische Stil und der oft sprunghafte Argumentationsduktus die Lektüre nicht gerade befeuern. Wundern darf man sich zuletzt noch

darüber, dass ausgerechnet Doktorvater Dieter Mersch, der Erfinder der negativen Medientheorie, nur in der Einleitung dankbar erwähnt, aber mit keinem Wort zitiert wird. Auch in der Bibliographie ist er nicht vertreten.

Ulrich Johannes Beil



Buchreihe «Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen» zuletzt erschienen



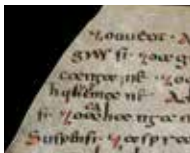
Kate Heslop, Jürg Glauser (Hg.) with Editorial Assistance from Isabelle Ravizza

RE:writing

Medial Perspectives On Textual Culture In The Icelandic Middle Ages

MW 29 2016. ca. 300 S. Br. ca. CHF 48.00/ca. EUR 39.50

ISBN 978-3-0340-1029-0



Annina Seiler

The Scripting of the Germanic Languages

**A Comparative Study of ›Spelling Difficulties‹ in Old English,
Old High German and Old Saxon**

MW 30 2014. 268 S. zahlreiche Grafiken. Br. CHF 38.00/EUR 34.00

ISBN 978-3-0340-1030-6



Christoph Gardian

Sprachvisionen

Poetik und Mediologie der inneren Bilder bei Robert Müller und Gottfried Benn

MW 31 2014. 427 S. Br. CHF 68.00/EUR 62.00

ISBN 978-3-0340-1241-6



Bettina Schöller

Wissen speichern, Wissen ordnen, Wissen übertragen

**Schriftliche und bildliche Aufzeichnungen der Welt im Umfeld der Londoner
Psalterkarte**

MW 32 2015. 304 S. 33 Abb. Br. CHF 58.00/EUR 52.00

ISBN 978-3-0340-1244-7



Ralph Ruch

Kartographie und Konflikt im Spätmittelalter

Manuskriptkarten aus dem oberrheinischen und schweizerischen Raum

MW 33 2015. 208 S. ca. 14 Abb. Br. ca. CHF 38.00/ca. EUR 34.00

ISBN 978-3-0340-1269-0



Michael Gamper, Ingrid Kleeberg (Hg.)

Grösse

Zur Medien- und Konzeptgeschichte Personaler Macht im langen 19. Jahrhundert

MW 34 2015. 11 Abb. Br. CHF 48.00/EUR 46.00

ISBN 978-3-0340-1280-5

Veranstaltungen

NFS-Kolloquium FS 2016

›Medialität und Raum‹

Universität Zürich, Rämistr. 69, SOC-1-101, jeweils 18.15 Uhr

1. März

Gemeinsame Lektüre

15. März

›Milieubildungen. Flüssige Räume in der argentinischen Literatur‹

Prof. Dr. Jörg Dünne (Erfurt)

12. April

›Contextual Viewing and Medial Interference:

Portraits, Seals, and Photos of Rome's Medieval Churches‹

Prof. Dr. Herbert Kessler (Baltimore)

26. April

TAT/ORT

Dr. Johannes Binotto (Zürich)

24. Mai

Gemeinsame Lektüre

Tagungen/Workshops

13. April, Universität Zürich

Workshop

mit Prof. Dr. Herbert Kessler (Baltimore), veranstaltet von Prof. Dr. David Ganz (Zürich) in Zusammenarbeit mit dem NCCR Mediality und dem Kunsthistorischen Seminar

19. April, Université de Lausanne, Bâtiment Anthropole, salle 2102

Studententag ›Kulturpoetik und Mediologie in der Weimarer Republik‹ /

›Poétique de la culture et médiologie dans la République de Weimar‹

veranstaltet von Prof. Dr. Hans-Georg von Arburg und Prof. Dr. Carole Maigné (Lausanne), in Zusammenarbeit mit der Section de philosophie und der Section d'allemand der Université de Lausanne, mit Olivier Agard (Paris), Philipp Ekardt (London) u. Olivier Lugon (Lausanne)

7. – 8. Mai, Luino

NFS-Mitarbeitenden-Workshop

›Medialität und Raum‹

19. Mai, Universität Zürich

Workshop ›Erzählte und gezeichnete Räume. Zum Verhältnis von Raum und Literatur‹

mit Prof. Dr. Stephan Günzel (Berlin), veranstaltet von Oriana Schällibaum, M.A. M.Sc. und Boris Buzek, M.A. M.Sc. (Zürich)



Doktoratsprogramm ›Medialität Historische Perspektiven‹
<http://mediality.ch/doktoratsprogramm>

11./12. März, Universität Zürich

›Medialität und Fiktionalität – Verflechtungen‹

mit Prof. Dr. Remigius Bunia, veranstaltet von Oriana Schällibaum,
 M.A. M.Sc.

8./9. Juni, Universität Zürich

›Ueberauß lustig und maenniglich nutzlich zu lesen.

Mediale Strategien der Selbstinszenierung frühneuzeitlichen Erzählens‹
 veranstaltet von Dr. Daniela Fuhrmann (Zürich) und Prof. Dr. Maximilian
 Bergengruen (Karlsruhe)

›› Weitere Informationen unter <http://www.mediality.ch/veranstaltungen.php>



