

1512

BAYER, H.

1972

P 249-253

EUPHORION

1992 86/3 249

Abhandlungen

C 6

PHILO

Gnosis

Philo Pythagoricus

Die Gnosis Philos von Alexandrien im Spiegel der
hochmittelalterlichen Literatur

von

Hans Bayer (Saarbrücken)

Die Geisteswelt des *Philo Judaeus*¹ hat in der Geschichte der mittelalterlichen Literatur keinen Platz. Philo ist hier nicht einmal ein Name. Dasselbe trifft im Prinzip für die Häresieforschung zu. Dabei beruft sich der Verfasser des fingierten *Abälard-Heloise-Briefwechsels* (= *AbHeBr* bzw. *Pseudo-Abälard* im folgenden) gar auf den *Philo Pythagoricus* als großen Lehrer der Christenheit.² Wie Thomas de

¹ *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* (Ausc. R. ARNALDEZ u. a.), 1961ff. – *De Vita Contemplativa* (= *Contempl*), Ausg. F. DAUMAS / P. MIQUEL, Paris 1963. – *Quod omnis probus liber sit* (= *Prob*), Ausg. M. PETIT, Paris 1974. – Deutsche Übertragung von L. COHN und I. HEINEMANN (1962). Bibliographie 1937–1986 von R. Radice / D. T. Runia (1988).

Zur Gnosis Philos siehe die Artikel *Philon* (H. LEISEGANG) und *Therapeutai* (I. HEINEMANN) in PAULY-WISSOWA, *Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, 20/1 (1941) 1–50 bzw. V 2 (1934) 2321–2346. – J. DANIELOU, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958. – Siehe auch E. R. GOODENOUGH, *An Introduction to Philo Judaeus*, Oxford 1962. – Ders., *The Politics of Philo Judaeus. Practice and Theory*, New Haven 1938 (Neudr. Hildesheim 1967). (Bibliographie und Handschriften). – *Colloques Nationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Philon d'Alexandrie*, Lyon 11–15 Septembre 1966, Paris 1967. Hier bes. S. 169ff. (P. BOYANCÉ) zu den engen Beziehungen zwischen Philos Werk und der Exegese griechischer Mythologie (vgl. Gunthers von Pairis *De oratione*; S. 207ff. (P. BEAUCHAMP) zum vom Himmel regnenden Manna als Symbol gnostisch gefaßter Weisheit und Seelennahrung (siehe weiter unten zur Minnegrotte Gottfrieds von Straßburg); S. 361ff. (A. GUILLAUMONT) zu Eusebius' Deutung der Therapeuten als frühchristliche Gemeinde von Alexandrien (ebenso Hieronymus, *De viris illustribus* 11; Johannes Cassianus, *Institutiones* 2,5) und Philos Vorstellung einer geistigen Ehe. H. A. WOLFSON, *Philo. Foundations of Religious Philosophy*, 2 Bde, Cambridge/Mass. 1948, Bd. II, S. 94ff. zu den Prädikaten Gottes. Vgl. Philos ἀκατονομαστός (WOLFSON: "unnamable") und Gunthers *innominabilis* (*De oratione, ieiunio et elemosyna*, Migne, PL 212, Sp. 101ff., bes. 137ff.); Philos ἀπρόφτος ("ineffable") und Gunthers *ineffabilis*; Philos Begriff der Eigenschaftslosigkeit Gottes (ἀνοτος), erläutert am Beispiel der Eigenschaft „Weiß“, und Gunthers *defectus proprietatis* (vgl. seine bekennende Aussage: *ego me nescire confiteor*, d. h. er weiß es nicht, welche Eigenschaft er Gott zuschreiben soll), erläutert am Beispiel *albedo* (*homo albus*); schließlich Philos Verwerfung einer menschenähnlichen Vorstellung Gottes (ἀνθρωπόμορφος) und Gunthers Verwerfung der *Anthropomorphitae*, die Gott *in forma hominis* gestalten. Siehe schon meinen Hinweis auf Gunthers Neuplatonismus in: *Gunther von Pairis und Gottfried von Straßburg, MlatJb* 13 (1978) 140–183, bes. 171. Gunther und Gottfried sind nachweislich Philo-Jünger mit gleich hervorragender Kenntnis des griechischen (!) *Opus Philoneum*.

² Schon Clemens von Alexandrien spricht sachgemäß vom *Philo Pythagoricus*. Sein „Philonismus“ tritt z. B. darin zutage, daß er (wie im Prinzip die gesamte gnostisch-manichäische Tradition)

Bretagne schöpft der *Pseudo-Abälard* in der Tat aus einer neuplatonisch-gnostischen Tradition, die sich bis in die Begriffswelt hinein von Philo (ca. 25 v. Chr. – 40 n. Chr.) über die Messalianer (Euchiten) und Priscillianer bis zum hochmittelalterlichen Katharismus verfolgen läßt.³ Der Autor der katharischen Propagandaschrift *De laude eremi* (Pseudo-Eucherius), die Gottfrieds Minnegrotte-Allegorese zugrunde liegt, aber auch wesentliche Formulierungen Eckharts enthält, stützt sich bei seiner Propagierung der Frei-Geist-Idee auf Philo, Origenes und Kassian.⁴

Philo ist nach wie vor ein Rätsel der abendländischen Geistes- und Kirchengeschichte, aber auch der Judaistik. Wegen zahlloser Widersprüche und Ungereimtheiten wurde mit Recht bezweifelt, daß die im gnostischen Sinne propagandistisch tendenziösen Schriften *Quod omnis probus liber sit* (= *prob*) und *De vita contemplativa* (= *contempl*) aus Philos Feder stammen. In früheren Jahrhunderten wurden gar der ganze Philo oder Großteile des Opus Philoneum als gnostische Fälschung angesehen. Philo-Forscher wie I. Heinemann, H. Leisegang, E. Stein u. a. haben aufgezeigt, daß der Gnostiker (so die überwiegende Einordnung) nicht in der jüdischen Gedankenwelt und Literatur lebt, ja nicht einmal jüdische Spiritualität,

perfecti und *credentes* unterscheidet, die Elite der „wahren Gnostiker“ (= Christen!), die zur Gottschau fähig sind, und die sonstigen Gläuben. Siehe E. de FAYE, *Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II^e siècle*, Paris 1906, 274ff.: „Le Gnostique“.

Der *Abälard-Heloise-Briefwechsel* (abgek.: *AbHeBr* bzw. *Pseudo-Abälard*) wird zitiert nach der Ausgabe von J. T. MUCKLE und T. P. MCLAUGHLIN (Mediaeval Studies) in den Jahrgängen 12 (1950): *Historia Calamitatum*; 15 (1953): Ep. I–IV; 17 (1955): Ep. V–VI; 18 (1956): Ep. VII. Ein schwerwiegendes Versehen der Forschung: Ep. VII ist (außer der Einleitung) die kritische Replik auf den gesamten fingierten (häretischen) Briefwechsel, wie in der *Zeitschrift für Kirchengeschichte* im einzelnen nachgewiesen wurde. Siehe ebd. 100 (1989) 3–32.

³ Diese Tradition wurde von der Häresieforschung nicht wirklich gesehen. Siehe zur hochmittelalterlichen Gnosis A. DONDAINE in: *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 6 (1952) 47–78; P. ALPHANDÉRY in: *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse* 7 (1927) 395–411; L. VARGA in: *Revue de l'histoire des religions* 120 (1939) 175–193; H. SÖDERBERG, *La Religion des Cathares*, Uppsala 1949, 31ff., 250ff. – A. BORST, *Die Katharer*, Stuttgart 1953, 1–58. Lediglich I. von DÖLLINGER (*Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, I, 1890, S. 34ff., 54ff.) würdigt die Rolle von Messalianern (Euchiten) und Priscillianern bei der Übermittlung gnostischen Gedankengutes an den Katharismus.

Zu den Messalianern siehe: A. M. BURG, *Messalianische Schriften und Lehren um das Jahr 400*, Diss. Freiburg im Br. 1942 (Masch.). – A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, 2 Bde., Louvain 1958–1960, II, S. 123–139. – E. A. DAVIDS, *Das Bild vom Neuen Menschen. Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum*, Salzburg-München 1968, 13–23. Zum Messalianismus im Spiegel der antiken Ketzerbestreiter, des *AbHeBr* und anderer hochmittelalterlicher Literatur siehe Hans BAYER, *Abälard-Heloise-Briefwechsel und Conte du Graal in ihrer Zeit*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1989 (100) 3–32. – Zur historischen und philonischen Substanz des Tristanromans von Thomas de Bretagne (Statuensaal) siehe ders., *Antifeudalismus im Geiste der Gnosis. Der Tristanroman des Thomas de Bretagne und das Haus Anjou-Plantagenet*, in: *Gesellschaftsgeschichte. Festschr. f. K. BOSL*, hrsg. von F. SEIBT, München 1988, Bd. II, S. 55–70.

⁴ Hierzu Hans BAYER, *Vita in deserto – Kassians Askese der Einöde und die mittelalterliche Frauenmystik*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 98 (1987) 1–27, bes. 2ff. – Zur Kassian-Schwärmerci des 11./12. Jh. und ihrem Einfluß auf Robert von Arbrissel siehe die Beiträge in *L'eremitismo in occidente nei secoli XI e XII*, Milano 1965.

Lebensform, Brauchtum, Heiligtümer usw. genau kennt, sondern an die jüdischen Schriften von außen „wie an etwas Fremdes herantritt, dessen Gehalt er sich selbst und andern erst erschließen muß“ (Leisegang). Philos Bibeltext ist der griechische der Septuaginta. Vom AT kennt er genauer nur die Thora. Offenbar lernte er die jüdische Religion erst während der Arbeit der (spiritualistischen) Auslegung kennen, die zahlreiche Irrtümer und völlig unjüdische Auffassungen enthält.⁵ Das alexandrinische Judentum läßt keinerlei Philo-Verehrung erkennen. Kein einziger heidnischer Schriftsteller hat ihn zitiert. Die ältesten Kirchenväter, voran Clemens von Alexandrien und Eusebius, deuteten seine gnostische Vorstellungswelt und Askese im Sinne der *praeparatio evangelica* und urchristlichen Lebensform.⁶

Die in *Prob* und *Contempl* geschilderten asketisch-kontemplativen Gemeinschaften (Essener, Therapeuten) haben das Mittelalter in besonderem Maße fasziniert. Die asketische Lebensform der Essener, die der *Pseudo-Abälard* im Kontext einer fontevristischen Vorstellungswelt anführt,⁷ beinhaltet die Abtötung der Sinnlichkeit durch Enthaltensamkeit, ferner Abschließung von der Menge, Meditation, Ehelosigkeit, Gleichheit und Brüderlichkeit („essenischer Kommunismus“), schließlich Vollkommenheit als Endziel des asketischen Strebens. Mit ihren eigentümlichen Riten und Reigen erscheinen die Therapeuten als Vorläufer der klösterlich gesinnten Messalianer, *gnostici*, die von den Zeitgenossen als „Choreuten“ und „Sonnenanbeter“ charakterisiert wurden.⁸ Beide Elemente werden vom *Pseudo-Abälard* und (als persönliches Bekenntnis) von Gottfried angeführt. Der „sonnenanbetende“ Gnostiker wird als hoffärtiger Kater (= Katharer) in der *Wartburgkriegedichtung* persifliert.⁹

Es spricht viel dafür, daß *Prob* und *Contempl* als ausgeprägt propagandistische Schriften (vor Eusebius) durch gnostische bzw. manichäische Kreise des dritten Jahrhunderts in der üblichen Weise auf der Basis genuin philonischer Diktion und Vorstellungen sowie mittels Anknüpfung („Verzahnung“) an das vorhandene Opus Philoneum fingiert wurden. Ähnlich verfuhr noch die gnostischen Kabbalisten

⁵ Siehe den Philo-Artikel von H. LEISEGANG (Anm. 1).

⁶ Hierzu E. de FAYE (Anm. 2).

⁷ Siehe meine Aufsätze über den *AbHeBr* und Thomas de Bretagne (Anm. 3 und 4); ferner: Hans BAYER, *religio vitae – Der Abälard-Heloise-Briefwechsel und die hochmittelalterliche Gnosis*, in: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 13 (1989) 221–245.

⁸ M. FRIEDLÄNDER, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*, Berlin 1905, Neudr. 1974, S. 114ff. – A. HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig 1884, 87–149. – A. GUILLAUMONT in: *Colloques* (Anm. 1) 361ff. – BAYER, *religio vitae* (Anm. 7). – Siehe insbesondere die Einleitung zu *De vita contemplativa* (Anm. 1) und den Artikel *Therapeutai* von I. Heinemann (Anm. 1).

⁹ Siehe Hans BAYER, *Meister Klingsohr und Heinrich von Ofterdingen*, in: *MlatJb* 17 (1982) 157–192, bes. 178 zu dem (elitären) Kater, der sich für so zart und edel hielt, daß er sich mit der aufgehenden Sonne vereinigen wollte, schließlich *nach seiner rechten (!) art* ein Tier nahm, das Mäuse fing. Zur Herleitung von 'Ketter' aus 'Katter' bzw. *catharus* siehe DÖLLINGER, *Beiträge* (Anm. 3) II, S. 9, 293, 296. – J. DUVERNOY, *Le catharisme: La religion des cathares*, Toulouse 1976, 303. – Alanus ab Insulis, *De fide catholica*, MIGNE, PL 210, Sp. 366 (*catharus* aus *catus*).

des Hochmittelalters, die im Unterschied zum alexandrinischen Judentum eine gute Philo-Kennntnis erkennen lassen. Nicht zufällig fällt das historische Auftreten der im Prinzip „unjüdischen“ Kabbala (G. Scholem) um 1200 in der Provence (Languedoc) sowie an Rhein und Donau (Regensburg) mit dem Höhepunkt des Katharismus in den gleichen Räumen zusammen. Wie der Katharismus schließt die jüdische Mystik nahezu die gesamte neupythagoreische bzw. neuplatonische Spiritualität ein, so Philos allegorische Exegese als Differenzierung von Wortsinn und spirituellem Sinn (von den Kirchenvätern übernommen), den esoterisch-elitären Charakter der mystischen Lehren, die Sicht der Welt als Exil der Seele, die Seelenwanderung (Metempsychose), den Mythos der Erlösung, die Dämonologie. Die gnostische Kabbala erschien Scholem – wohl aufgrund der Forschungsarbeit von A. Epstein (1887, 1890, 1891), I. Baer (1959) u. a. – zuletzt als „echo of Philonic thought“ im geistigen Klima des Katharismus, und zwar auf dem Umweg über (gnostisch-manichäisch beeinflusste?) jüdische Sektierer Persiens und Babylons, die nachweislich im 10. Jh. Philo zitierten.¹⁰ In diese Richtung weist in der Tat *Prob* mit seinem Lobpreis der fernöstlichen „Gymnosophisten“.

Die vorliegende psychologische und strukturelle Parallelentwicklung von Kabbalismus und Katharismus spiegelt sich in der positiven Zeichnung des Judentums im *AbHeBr* und in Gunthers *De oratione*, insbesondere in der geradezu vorbildlichen Rolle von Synagoge und (dualistischer) Gentilitas im *Tegernseer Antichristspiel*.¹¹ Hiermit unvereinbar ist Wolframs Charakterisierung seines *Juden von Narbôn*, d. i. Narbonne (Willeh. 195, 12).¹²

Die hochmittelalterliche Philo-Rezeption wird entsprechend ihrer vielfältigen literarischen Widerspiegelung im wesentlichen durch dreierlei Bestrebungen motiviert: 1. Anerkennung Philos als Auctoritas einer neuplatonisch-gnostisch konzipierten *religio vitae*, als Übermittler pythagoreisch-stoischer Weisheitslehren; 2. Verarbeitung philonischen Gedankengutes als Form geistig-literarischer Anpassung an die Vorstellungswelt und Erwartungen neuplatonisch erweckter Adelssekten und *sammungen*; 3. kritische Auseinandersetzung mit der philonischen Gnosis und dem Katharismus, Entlarvung häretischer Dichterrivalen.

I

Die Hochschätzung Philos im *AbHeBr* besitzt ihre literarische wie ideologische Entsprechung in den *Tristanromanen* (Thomas, Gottfried), in den Schriften Gun-

¹⁰ G. SCHOLEM, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962 (= *Studia Judaica* III), 4ff., 13f. – Ders., *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich 1960, 120, 131. – Ders., *Major Trends in Jewish Mysticism*, London 1955, 114ff., 175, 242f.

¹¹ Hans BAYER, *Gral. Die hochmittelalterliche Glaubenskrisis im Spiegel der Literatur*, 2 Bde, Stuttgart 1983, II, S. 407ff.

¹² Ebd. I, S. 164. Die Waldenser verwarfen Handelsgeschäfte. Auch Wolframs Armutsideal motiviert seine kritische Distanz. – *Wolfram von Eschenbach, Willehalm – Titirel* (Ausg. W. J. SCHRÖDER, G. HOLLANDT), Darmstadt 1973.

thers von Pairis, im *Nibelungenlied*, *Kudrunlied*, *Reinhart Fuchs*, *Moriz von Craûn*, im sogenannten *Schlußgedicht* zu Hartmanns *Büchlein* und im *Zweiten (Ambraser) Büchlein*.

Aus Platzgründen werden die andernorts angeführten Belege für die Verarbeitung von Philo-Texten in dieser Literatur hier nicht mehr eigens angeführt, so Thomas' Statuensaal (Philos Verwerfung der Kaiserbildnisse Alexandriens *In Flaccum* §§ 36–44), die „Choreuten“ der Minnegrotte als „Himmelsbürger“ (*contempl* §§ 11–13, *ebd* §§ 146–148), die Einzelheiten der Sonnenmetaphysik. Auch Chrétiens Unterscheidung von *le graal* und *un graal* im Anschluß an Philos Unterscheidung der Bezeichnungen Gottes (mit und ohne Artikel) bedarf keiner weiteren Erwähnung mehr, desgleichen die theologische Substanz von *De laude eremi* als Grundlage von Gottfrieds Minnegrotte.¹³

Die „Unwegsamkeit“ der Pfade der Weisheit – Esoterik und Geistesadel

Mit Berufung auf die „hochheilige Gemeinschaft der Pythagoreer“ heißt es *Prob* § 2, „man solle nicht auf vielbegangenen Straßen einherschreiten“, sondern sich über die „Meinungen der Masse“ erheben, der „Unreinen“ und „Uneingeweihten“, denen niemals wahre Bildung zuteil wurde. Diese vermögen „wegen der Schwäche ihres seelischen Auges, das naturgemäß durch den strahlenden Glanz geblendet wird, das intelligible Licht nicht zu sehen“ (§§ 3–5 – vgl. Platons Höhlengleichnis). Nur „eine kleine Schar von Menschen“ betritt die „unwegsamen“ Pfade der Weisheit und Tugend, nämlich jene, die sich „echter Weisheit hingeben haben und nur mit dem sittlich Guten Gemeinschaft suchen, unbekümmert um alles andere“ (*De agricultura* § 104).

Sowohl die Vorstellung der „Unwegsamkeit“ der Pfade der Weisheit und Gottschau als auch die elitäre Distanzierung von der Masse der Genußmenschen werden vom Pseudo-Abälard und von Gottfried in nahezu derselben Weise zum Ausdruck gebracht. *Hei tugent, wie smal sint dine stege, / wie kumberlich sint dine wege!* ruft Gottfried im *Tristan*-Eingang aus, wobei er sich deutlich von jener „Welt“ distanziert, die keinerlei Beschwerlichkeit (*swære*) auf sich nehmen und nur in *wröuden* schwimmen will. Der Weg zum Heil in der kontemplativen *clüse*, die *niht uf die straze noch an dekein gevilde*, weder an Straße noch Feld liegt, sondern in der tiefsten Einsamkeit (*in wüeste unde wilde*), ist *arbeitsam und herte* (16761ff., 17071ff.).

Dasselbe führt der Pseudo-Abälard in seiner *Historia Calamitatum* aus. Allerdings kann er sich vor 1184 (Konzil von Verona) noch offen zu der pythagoreischen *religio vitae* bekennen. So berichtet er, daß die *Pythagorei* sich aus dem Treiben der Welt zurückgezogen und „in der Einsamkeit und Einöde“ (200: *in solitu-*

¹³ Hierzu die Anm. 3, 4 und 7 angeführten Beiträge.

dine et desertis = in wüeste unde wilde) gelebt hätten. Gemäß diesem Vorbild hätten auch seine eigenen Schüler – *civiles delicias* (= *vreuden*) meidend und *vitam duriorum* (= *swære*) bereitwillig ertragend – am Ardusson (bei Troyes) Hütten gebaut. (Unerwähnt bleibt, daß das Leben in diesen Hütten der Lebensform der Therapeuten Philos nachgezeichnet erscheint.) Es war dies die Urzelle des Paraklet, Heloises Kloster, das wie Gottfrieds *clüse non in plateis vel publicis locis* liegt (TV, 85 – vgl. *Trist.* 17076f.: *niht uf die straze noch an dekein gevilde*). Mittels der Brautmystik des Hohenliedes, die wie in der Minnegrotte mit der philonischen Sonnenmetaphysik verwoben wird, entwirft der Pseudo-Abälard das Bild der kontemplativ-asketischen Seele im Grab der Beschauung als *Heloissa*, d. i. *deificata* (vgl. *gotinne*).

Die Bemerkung, daß ein Verbannter (*profugus*) oder an der Welt Verzweifelter (*desperatus*) in diesem *templum spirituale* Atem holen könne (*respirare*), deckt sich mit dem Lobpreis der *habitatores deserti*, der Eremiten in *De laude eremi*. Es sind dies Menschen, die – den Stürmen der Leidenschaft entflohen und noch kurzatmig – in der mystisch-asketischen Klausur Atem holen (*De l. er.*, Sp. 211: *spiritum anhelant*). Auch hier wird die „Unwegsbarkeit“ eigens hervorgehoben (705: *in deserto et invio*). Solcherart erscheinen diese katharische Propandaschrift, der *AbHeBr* und der *Tristan* als ideologisch-begriffliche Einheit.

Philo lobpreist die „Verächter von Speise und Trank und selbst des Nötigsten“, die sich – wie die Liebenden in Gottfrieds *clüse*, aber auch die *vitam duriorum* ertragenden *discipuli* des Pseudo-Abälard – mit dem „Erdboden“ begnügen, jedoch die höchsten geistigen Wonnen genießen. Da die Masse der Genußmenschen sich dem „weichlichen Leben“ und „Schwelgen“ hingibt, „nennt man sie zwar glücklich, sie sind jedoch in Wahrheit voll Unseligkeit“. Sie ahmen die „Weichlichkeit“ und „lässigere Lebensweise“ der Frauen nach. So richten sie kostbare Ruhebänke und geblümete Teppiche her, um den „starken Kitzel“ ihrer Unmäßigkeit „durch Erguß zum Nachlassen zu bringen“ (*De somniis* I § 121).

Eben diese Kritik Philos an den Genußmenschen wird von Gottfried vergegenwärtigt. Außerhalb der *clüse*, zurück in der höfischen Welt, läßt Isolde im kühlen Schatten eines (symbolischen) *baumgartens* ein prächtiges Ruhebett herrichten, mit allerlei Kissen, Decken und „königlichem Bettzeug“, „so gut sie es vermochte“ (18139ff.). Sodann läßt sie Tristan rufen und gibt sich ihm hin. Gemäß Gottfrieds kommentierenden Worten wiederholen die Liebenden den biblischen Sündenfall.¹⁴

Philos Distanzierung von den Genußmenschen schließt die Ablehnung der „meisten“ hellenischen Schriftsteller ein. Diese „vergeudet ihre Bildung auf die Abfassung von Komödien und wollüstigen Schandwerken in Poesie und Prosa“

¹⁴ Die zuweilen obszöne Sprache Gottfrieds eignet also bereits dem Opus Philoneum. Gottfried von Straßburg, *Tristan und Isolde* (Ausg. Fr. RANKE), 1959.

(*De vita Mosis* I §§ 2–3) und weckten „Lustgefühle“ (*Legum allegoriae* II § 75). Alle von den Mythendichtern erfundenen Fabeln „betören“ nach Philo die Menschen und „bestriken“ die Sinne des Publikums (*De specialibus legibus* I §§ 28–29). Dichtung soll „Heilmittel“ (im Sinne der pythagoreischen Therapeutik) sein. Solche Dichtung „beschwichtigt zauberisch die Leidenschaften und bringt das Unebenmäßige in uns durch die Rhythmen ... zum Schweigen“, denn „die Rede hemmt und zügelt die Triebe zum Bösen und heilt die von Unbesonnenheiten und Verstimmungen Beherrschten“ (ebd. § 343).

Diese pythagoreische Sicht der Literatur ist großenteils wörtlich die Auffassung des Pseudo-Abälard, Gunthers und Gottfrieds. Auch der *Tristan*-Dichter verfolgt mit seinem Roman die Absicht des gnostischen Therapeuten, die Affekte der Liebesleidenschaft (*nahe gende swære* und *herzesorgen*, Liebeskummer und Sehnsucht) zu mäßigen und zu lindern, ebenso der Pseudo-Abälard mit seinem eigenen Leben als *exemplum* (*Hist. Cal.* 175: *humanos affectus mitigant*, d. i. *Trist.* 74ff.: *swære ze halber senfte bringen* bzw. *seelische not geringen, sorgenhaften muot entsorgen*). Isolde kann – gemäß Philos Formulierung – nur das „Unebenmäßige“ ihrer Gedichte „glätten“ (8140: *ir getilte schone slihten*), nicht das Gemüt der Menschen. Im Gegenteil: ihr Gesang, der durch *oren* und *ougen* auf *herze* und *gedanke* wie ein *zouber* wirkt, weckt eine dämonische Begehrlichkeit, die den Betroffenen seiner geistigen Orientierung beraubt (8085ff.: *diu wiselose ger*).

Eben dies bringt auch Gunther zum Ausdruck, wenn er über die sinnenbetörende Kunst als *Syrenum cantus* (vgl. *Trist.* 8087ff. Isolde als *der Syrenen eine*) bemerkt, daß sie über die Ohren die „Begehrlichkeit“ wecke und den Menschen „korrumpiere“ (*De or.*, Sp. 131: *malitiose corrumpit*).¹⁵ Gunther überträgt wie Gottfried wörtlich Philo, der den Lautensängern vorwirft, daß sie „durch Auge und Ohr die sittliche Lebensführung zerstörten“ (*De agricultura* §§ 34–36). Die Literatur, die die Liebenden in der *clüse* lesen, ist solche von der Art des *Tristanromans*, die *sorgehaften muot entsorget* und die aufgewühlte Affektwelt beschwichtigt.

Philos Bemerkung über den moralisch korrumpierenden Einfluß der Lautenspieler und ihre „unmännliche und weibliche Musik“ (*De agricultura* 34–36) liegt offenbar Gottfrieds feinem Spott über die Minnesänger zugrunde. Mittels der weiblichen Epitheta *ornantia* betont der *Tristan*-Dichter überdeutlich das „Unmännliche“ des Minnesangs (vgl. 4751ff.: *leitevrouwe, meisterinne, diu von der Vogelweide, kamerærin, leitærinne*, ferner die *lieben schar* bzw. das *gesinde* mit den *süezen daenen*).

¹⁵ Siehe schon BAYER, Gunther (Anm. 1) 168 zu Gunthers mystischer Deutung der homerischen Mythologie (*De or.*, 128: *mystica significatio*); ferner BOYANCÉ in: *Colloques* (Anm. 1) 169ff. zu Ulysses als kontemplativer Betrachter des Himmels. Wie Philo hebt Gottfried im gleichen Kontext implizit die „vergeudete Bildung“ hervor. Isolde kann nicht nur lesen und schreiben, sondern auch Briefe und *schanzone* (Lieder) dichten (8139ff.).

Kosmologie – Naturgewalten und Schicksalsmächte als „unvermeidliche Notwendigkeit“

Noch deutlicher als die platonische Kosmologie unterscheidet Philo das Reich der Materie und seiner Eigengesetzlichkeit von jenem des Göttlichen. So läßt er seinen Neffen Alexander die Frage erörtern, ob auch die destruktiven Naturgewalten und verheerenden Seuchen Werkzeuge der göttlichen Vorsehung seien, so die Stürme des Meeres, die die Seefahrer in Not bringen, oder heiße Winde und Trockenheit, Hagel und Schnee, die die Früchte vernichten, oder plötzliche Erdbeben und Pest. Alexander schließt hier das Walten göttlicher Vorsehung aus. Die Betroffenen „wurden durch ihre Schwere vom Unheil, wie es heißt, angezogen wie das Eisen vom Magnetstein“ (*De providentia* II §§ 86–91).

Mit Platons *Timaios* (30 a 3) und *Theaitet* (176 a) argumentierend, schreibt Philo in seiner Gegenrede zwar Stürmen, Winden und heftigen Regengüssen einen Nutzen für die Menschen zu; er räumt jedoch ein, daß Gott die ungehinderte Verwandlung der Elemente der Welt zuläßt, weil er ihre „unvermeidliche Notwendigkeit“ kenne. Die Naturgewalten seien daher nicht das Werk der göttlichen Vorsehung (§§ 99–100). „Gott ist überhaupt nicht der Urheber von irgendetwas Schlechtem, sondern dies erzeugen die Änderungen der Elemente“. Aus dieser Gesetzmäßigkeit „notwendiger Folge“ erkläre sich, daß unterschiedslos die Menschen an Pest erkrankten oder in Seenot gerieten (§ 102 – vgl. *De aeternitate mundi*).¹⁶

Die hier zutage tretende dualistische Sicht der Welt als *machina mundi*,¹⁷ deren katharische Propagierung der Waldenser Durandus von Osca zugunsten der göttlichen Befehlsgewalt zurückweist,¹⁸ beherrscht das Werk Gunthers, Gottfrieds

¹⁶ Zu Platons *Timaios*, dem Philo in seiner Kosmologie verpflichtet ist, siehe: Platons *Dialoge Timaios und Kritias*, übers. und erl. von O. APELT, Leipzig 1922, 54. – *The Timaeus of Plato*, ed. by R. D. ARCHER-HIND, New York 1973, 115. – *Platonis Timaeus interprete Chalcidius cum eiusdem commentario*, Leipzig 1876.

„Die Bäume kommen aus der Natur der Erde und nicht von Gott“, sagen die Katharer des Languedoc; oder: „Das Wetter geht seinen Gang, bringt Kälte und Blumen und Korn hervor; und Gott kann gar nichts dagegen machen“. E. LE ROY LADURIE, *Montaillou. Ein Dorf vor dem Inquisitor 1294–1324*, Frankfurt/M. 1983, S. 349.

¹⁷ Zur katharischen Vorstellung der *machina mundialis* siehe BORST, *Katharer* (Anm. 3) 148, 153. – A. DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 19 (1949) 280–312, bes. 309. Der Ausdruck *machina mundi*, den der Dominikaner-Inquisitor Petrus Martyr als Terminus der Katharer verwendet (*Summa contra Patarenos* [1235–38], in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 17 (1947) 295–335), entstammt der mechanistischen Kosmologie des Lukrez (*De natura rerum*, V 96). Diese „deistische“ Vorstellung ist ihrerseits Pythagoras (ewiger Kreislauf aller Dinge), Empedokles (mechanistisch gefaßter Umschwung des Kreises) und Platons *Timaios* verpflichtet.

¹⁸ Schon das Konzil von Braga in Portugal (561 n. Chr.) verwirft als Gnosis der Priscillianer die Auffassung, daß Donner, Blitz, Stürme und Dürre Werke des Teufels seien (*Enchiridion Symbolorum*, Ausg. H. DENZINGER [Barcino 1960] § 238). Gegen dieselbe dualistische Kosmologie pole-

und selbst das *Kudrunlied*. Allerdings übermittelte nicht nur Philo, sondern auch der *Timaios*-Kommentar des Chalcidius, der in Chartres eifrig studiert wurde, Platons Vorstellung vom „kreisförmigen Umschwung der Welt“ und von den „unabänderlichen Schicksalsgesetzen“. Philos Begriff der „unvermeidlichen Notwendigkeit“ entspricht Gunthers *necessitas inevitabilis* als *debitum naturae* (*De or.*, 190). Der Scholasticus betont ausdrücklich, daß das *debitum naturae* eine der Natur von Gott überlassene Gesetzmäßigkeit sei, weshalb man den Schöpfer nicht um ein Eingreifen in die natürlichen Prozesse bitten solle, so im Falle von Hungern, Dürsten, Ermüden oder Sterben (ebd. 191). Auch der Pseudo-Abälard führt Bp. III 78 (in bezug auf den Tod) „alles Unvermeidliche“ (*omne inevitabile*) als der göttlichen Vorsehung entzogene Gegebenheit an. *Diz ist geschehen, ez muoz nu sin: / erst tot der guote Riwalin*, heißt es *Trist.* 1703f. *Necessitas inevitabilis!* Ebenso das *Nibelungenlied*.

Die häretische, bislang unbeachtete Salzburger *Historia Calamitatum* setzt sich wie der Autor des *Tegernseer Antichristspiels* kritisch mit Gerhohs Traktat über die vierte Nachtwache auseinander.²⁰ Der Verfasser desillusioniert hierbei Gerhohs Darstellung Christi als Herrscher über die Naturgewalten (*totus omnipotens imperator venti et maris*) am Beispiel des Niedergangs der Stadt Salzburg. Als Barbarossa

misert Ende des 12. Jh. der Waldes-Genosse Durandus von Osca in seinem waldensischen *Liber Antiheresis* (Ausg. K.-V. SELGE 1967), II, 69ff., indem er mittels Bibeltexten geltend macht, daß die Naturgewalten, Donner und Blitze, die Stürme des Meeres, die Dürren und die Nebel an den Enden der Erde der göttlichen Befehlsgewalt unterstellt seien.

¹⁹ Philo, Gunther und Gottfried schöpfen gleichermaßen ihre fatalistische Kosmologie aus dem *Timaios*. Hier ist in Kap. VIII nicht bloß von Gunthers „kreisförmigem Umschwung der Welt“, der *machina mundi* die Rede, sondern auch von den „unabänderlichen Schicksalsgesetzen“. Selbst die kosmologische wie psychologische Chaos-Terminologie des Tristanromans findet sich im *Timaios*-Kommentar des Chalcidius, z. B. die Vermischung von Liebe und Leid (*mixtam ex voluptate tristitiaque*), seelische Beworrenheit (*ὄχλος* 'Gewühl, Gewirr'), blinder Unsinn (*ἄλογος perturbatio, error u. a.*), die Vorstellung eines an die Materie gefesselten Lebens, „dem bloßen Zufall preisgegeben“, „sich unstet allerseits hin und her bewegend“ (*inordinata iactatio* 'das Hin- und Hergeschleudert-Werden auf dem Meer [des Lebens]' – vgl. *Tristanroman* und *Kudrunlied*). Zur katharischen Vorstellung der *hyle* als „matière chaotique“ siehe R. NELLI, *La Vie Quotidienne des Cathares du Languedoc*, 1969, 159. – J. DUVERNOY, *Le Catharisme: La Religion des Cathares*, 1976, 70f. (Naturalismus). – Zu Chalcidius bzw. dem neuplatonischen *hyle*-Begriff siehe schon J. R. O'DONNELL, *The Meaning of „Silva“ in the Commentary on the „Timaeus“ of Plato by Chalcidius*, in: *Mediaeval Studies* 7 (1945) 1–20; J. M. C. van WINDEN, *Chalcidius on Matter*, Leiden 1959; F. P. HAGER, *Die Materie und das Böse im antiken Platonismus*, in: *Mus. Helv.* 19 (1962) 73–103; D. J. SCHULZ, *Das Problem der Materie in Platons „Timaios“* (Abh. zur Philos., Psych. u. Päd. 31), Bonn 1966. – Zu den (neuplatonischen) mittelalterlichen *Platonici* siehe auch die bahnbrechende Darstellung in J. HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, Bd. I (1963), wozu beipflichtend H. Happ, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff* (Berlin/New York 1971), S. 813ff.

²⁰ *Historia calamitatum ecclesiae Salzburgensis*, MIGNE, PL 196, Sp. 1539–1552. – Gerhohi Praepositi Reichenbergensis *De quarta vigilia noctis*, ed. E. SACKUR, MGH Ldl 3 (1897) 503–25. Zu dieser Auseinandersetzung siehe schon Hans BAYER, *Lepra universalis – Neoplatonismus (Catharism) and Judaism as Reflected in Twelfth and Thirteenth Century Literature*, in: *History of European Ideas* 9 (1988) 281–303, bes. 287ff.

die *miseri Salzbürgenses* bedrängte, sei niemand dagewesen, der in dieser „Not“ zu den Bürgern gesagt hätte: „Seid getrost...; fürchtet euch nicht!“ (wie Christus als Gebieter über Wogen und Winde *Matth* 14,27). Wie die *nör* der Nibelungen, aber auch die *calamitas* des Pseudo-Abälard und die *anguisse* des Tristanromans resultiert die *calamitas* der Salzburger aus einer fatalistisch gefaßten Folge von Verhängnissen, die Sittenlosigkeit und Verrat einschließt und (wie dort) jegliches Vertrauen auf die äußere *custodia* (Schutz, wachsame Kontrolle – vgl. mhd. *huote*; Thomas, *Trist.* 1644: *gaiter*, 1747: *garder*) ad absurdum führt. Im Einklang mit der angeführten Philo-Stelle wird zudem die Auffassung verworfen, daß Seuchen Mittel eines göttlichen Strafgerichts seien. Während Gerhoh die Vernichtung von Barbarossas Heer vor Rom (1167) als Triumph Christi über den *populus Antichristi* deutet, wird in der *Historia calamitatum* dieselbe Katastrophe platonisch-philonisch aus mit „dringender Notwendigkeit“ sich vollziehenden „Folgen“ und „Nebenereignissen“ (Philo) erklärt, d. h. medizinisch-empirisch als Wirkung giftiger Dämpfe, der Pest usw. (vgl. Lukrez VI 1090ff. über die Ursache der Krankheiten).²¹ Angesichts dieser Desillusionierung des Glaubens an das unmittelbare Eingreifen Gottes in die Eigengesetzlichkeit einer dualistisch-fatalistisch gefaßten *machina mundi* – der „fatalistische“ Geist des *Nibelungenliedes* und *Tristanromans* – haben wir unter den *Pitagoricae litterae*, die in der Salzburger *Vita Eberhardi* als Unterrichtslektüre des bildsamen Zöglings lobend erwähnt werden, in erster Linie das Schrifttum des Philo Pythagoricus zu verstehen.²²

In Entsprechung hierzu wird in der fingierten *Tegernseer Briefsammlung*, die in der ersten Lage das häretische *Antichristspiel* und *Phönixgedicht* enthält, implizit das zeitgenössische Interesse an Philo zum Ausdruck gebracht. So bittet ein (naturgemäß anonymer) Absender den Abt Konrad (1126–55) um die Benützung des Philo (Pez VI, 1, S. 379). Erhalten ist Clm 18481, von dem die Exemplare aus Schäftlarn (Clm 17133) und Benediktbeuern (Clm 4569) abhängig sind (MBKD IV/II, 736). Das Verfahren dieser „Werbung“ des „Fälschers“ für das (den fingierten Briefen immanente „Weltbild“ des) *Corpus Philoneum* gleicht demjenigen des Pseudo-Abälard, der die Kirchenväter in den Schriften der Pythagoreer und Stoiker Rat suchen läßt (vgl. *HC* 186).

²¹ Die Menschen sterben wie Tiere. Als *cadavera* sind sie Regenwürmer und vom Meer angeschwemmte Heuschrecken. Die Salzburger *Historia*, deren Handschrift (Benediktinerabtei Lambach, Cml CXXXVIII) in jüngerer Zeit spurlos verschwand, wird nicht bloß von dem fatalistischen Geist des *Nibelungenliedes* beseelt; sie zeigt auch bemerkenswerte formale Parallelen zu diesem Werk (z. B. das Hornhautmotiv in bezug auf den korrupten Klerus, *ut ad laesionem... nullum telum pertranseat* – vgl. *NI* [Ausg. K. BARTSCH / H. DE BOOR, 1957] Str. 100: *des snidet in kein wäfen* – Leviathan = *lintrachen*). Die *Historia* ist durch und durch häretisch, z. T. sogar blasphemisch (vgl. 1543 die Darstellung Christi) und äußerst papstfeindlich.

²² Diese Salzburger Viten verdienten einmal eine genauere Analyse. Wie im Falle der *Tegernseer Passio Sancti Quirini* 2 ist hier Parodistisches zu beobachten. Z. B. erscheint bemerkenswert, daß der Orpheus-Vergleich des *Kudrunliedes* (VI. *Aventiure*) zusammen mit (lateinischen) *Tristan*-Formulierungen in der *Vita Sancti Eberhardi Archiepiscopi Salzbürgensis* (ed. W. WATTENBACH, *MGH SS* 11, Hannover 1854, S. 77–84) anzutreffen ist. Vgl. *Vita* 79: *modulationis dulcedine* – *Kudr.* Str. 377: *süeze wise*, ferner das Wortspiel mit *sonare* 78 und *daenen Trist.* 4790ff., die mlat. Formulierung *puercia indiscreta* und *Trist.* 301: *elliu kint / diu selten vorbesicht sint*, letzteres im Anschluß an die Pythagoras-Worte Ovid, *Met.* XV 204ff. Dieselbe Stelle

Mit feiner Ironie persifliert Gottfried den Glauben, daß die Naturgewalten gleichsam „zitternd“ (*bibende*) wie furchtsame Ministerialen Gott unterstellt seien (2410: *diensthaft*, ein feudalrechtlicher Terminus!). Pointiert wird die Seefahrt, das *sweben uf dem wilden se* (7493), im Sinne einer chaotischen Bewegung der Elemente geschildert. In Entsprechung zu der angeführten Philo-Stelle und dem *inordinata lactatio*-Begriff des *Timaos* (= Hin- und Hergeworfen Werden) werfen die „wilden Wogen“ den Helden *wilent her und wilent hin* (7596ff.), *wilent uf und wilent nider* (2431), *wa unde wa* (7504), so daß er ziellos mit seinem *wislosen* („nicht gelenkten, irre gehenden“) *schiffelin* dahintreibt. Hiermit wird Gott als Lenker der Naturgewalten ausgeschlossen. Für das Böse, den *übelen wec* (vgl. 8812ff., 8844ff.), kann Gott nicht verantwortlich gemacht werden.

Wenn Gottfried also seinen Helden, der soeben den „wütenden Wogen“ – „Wut“ ist für Pythagoreer und Neuplatoniker böse, teuflisch, destruktiv – entronnen ist, mit den Worten begrüßen läßt: *swaz so dich her gevüeret hat, / got oder wazzer oder wint...* (7613), so formuliert er hiermit wörtlich Philos Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Vorsehung (*got*) und den destruktiven Elementen (*wazzer, wint*). Zugleich läßt die Frage: *got oder wazzer oder wint...*? das Pythagoras-Buch der *Metamorphosen* Ovids anklingen. Hier wird berichtet, der Philosoph habe die dualistische Scheidung von Gott und Welt gelehrt, *quid natura, docebat, quid deus* bzw. *quae fulmini esset origo, Iuppiter an venti... tonarent* (*Met.* XV 68ff.), also *got oder wint*.

Allerdings wird diese Problematik schon in Thomas' Roman thematisiert. Am Schluß des Werkes machen der Sturm und die Windstille auf dem Meer sowie der Haß bzw. die Rache der „anderen“ *Isolde* (vgl. 2595ff.) als Elemente einer chaotischen gottfernen *machina mundi* Tristans Versuche zunichte, sein Leben zu retten. Wie die „Stürme“ der Leidenschaft, die chaotische Affektewelt, sind die Naturgewalten dämonisch-destruktiver Natur und dem Reich des Göttlichen wesensfremd.

Noch die Lebermeerszene des *Kudrunliedes* macht deutlich, daß die Auffassung, die Wirkungen der Naturgewalten seien *gotes werc* (1135) bzw. göttliche Vorsehung (1134: *als ez got gebôt*), eine Selbsttäuschung ist. Die Menschen deuten das Wirken der Elemente je nach ihrer Interessenlage. So ist Str. 1125 der gefährliche Wind böse. In Str. 1130 sind es Gottes gute Winde (*got wücket manigiu werc*), die materielles Glück in Aussicht stellen. In Str. 1132 ist die Windstille böse, da sie die Schiffe im Lebermeer festhält. Danach ist der Wind wieder nützlich, also *gotes werc* (1135). Als dann der Sturm tobt und die Schiffswände zu bersten drohen, ist nicht mehr von *gotes werc* die Rede, sondern ganz im Gegenteil davon, daß Gott

erscheint auch im *Tierstimmengedicht* unmittelbar neben dem *Tegernseer Antichristspiel* in der betreffenden Briefsammlung verarbeitet. Siehe hierzu Hans BAYER, „*Vita cum Phoenice complice*“ – Gottfried von Straßburg's „*gotinne*“ *Isolde*, *Chrétien's Fenice and Neo-Platonic Mysticism in Alsace and Troyes*, in: *Orbis Litterarum* 43 (1988) 20–31, bes. 24f.

die Seeleute „vergessen“ habe (1138). Schließlich stellt sich heraus, daß der „Wind hier niemand schadet“ (1139). Solcherart wird in begrifflicher Anlehnung an das antikatharische Kapitel *De pluvia et tempestate* des *Liber Antiheresis* (vgl. II, 70: *ad vocem suam – als ez got gebôt, elevat nebula – Daz genibele zôch sich hôher*) jegliches Bestreben ad absurdum geführt, die Naturgewalten der Allmacht und Vorsehung Gottes zu unterstellen.²³

Selbst der Magnetstein, der in Philos Dialog (*prov II § 90*) die Unausweichlichkeit des naturgegebenen Unheils verdeutlicht, wird vom *Kudrun*-Dichter angeführt. Wie bei Philo der Magnetstein Eisen anzieht, ohne daß eine andere (göttliche) Kraft dies verhindern könnte, ziehen *magnêten die steine* durch ihre Wirkung auf die Anker und Mastbeschläge die Schiffe in das *vinster mer* (Str. 1126). Es ist dies die in der Salzburger *Historia Calamitatum* angeführte naturwissenschaftliche Erklärung!

Die Situation des Schiffers im *vinster mer (tenebris)*, dem eine zufällige Wolke seinen Leitstern verhüllt (*premit invida nubes*) und die Richtung raubt, schildert Gunther in seinem *Ligurius* (I 193ff.).²⁴ Das Gleichnis verdeutlicht hier die politische Situation des führerlosen Reiches, aber auch die Launen des Zufalls als der eigentliche Lenker des Weltgeschehens. Wie im vorgenannten Schrifttum erscheint die Allmacht Gottes durch die Macht des Schicksals als Gesetz des Kosmos und blinde Kausalgesetzlichkeit ersetzt. In stoischer Weise wird das Weltgesetz gleichsam als ein Naturgesetz begriffen, als eine dem Göttlichen entzogene Ursachenreihe. Hierdurch wird die Freiheit des Willens (wie im *Tristanroman*) aufs äußerste eingengt. Die Schickungen des Fatums und der historischen Prozesse, ja individuellen Lebensereignisse erhalten den Charakter des Zufälligen. Das „Würfelspiel des Schicksals“ (*Lig. I 239ff.: aleam ludere*) ist in nichts von dem Spiel der Winde und Wellen zu unterscheiden, dem die Helden im *Tristan* und *Kudrunlied* ausgesetzt sind.

Sowohl in der (dualistischen) *Tegernseer Passio Sancti Quirini* (2) als auch im *Ligurius* steht das Würfelspiel des Fatums als Wirkursache am Anfang der geschichtlichen Entwicklung, nicht eine göttliche Vorsehung, in der *Passio* sogar konkret die Tötung des Sohnes eines bayerischen Edlen mit einem *rochus* bei einem Würfelbrettspiel.²⁵ Auch im *Ligurius* ist die große politische Welt Schauplatz des „Würfelspiels des Schicksals“ (I 239) und der „Laune unbilligen Zufalls“ (*casus fati iniqui*), womit nichts weniger gemeint ist als der Tod von Barbarossas Vorgänger (Konrad). Welche Relativierung des „Plans providentieller Ordnung“, der in der Vorlage, Ottos von Freising *Chronik*, das Fatum als Größe in der Zeit seiner Eigenkraft beraubt! Nicht der „Kreislauf irdischer Dinge“ (I 5: *motus volubilis orbem*), die *machina mundi* mit ihrem Wechsel von „Unbilden des Schicksals“ und „heiteren Losen“ (Gunther) – mit gleicher Tendenz die *fatum*- und *fortuna*-Strophen der

²³ *Kudrun*, hrsg. und erl. von E. MARTIN, Halle/S 1902.

²⁴ Gunther von Pairis, *Ligurius*, MIGNE, PL 212, Sp. 327ff. – Übersetzung von Th. VULPINUS, Straßburg 1889.

²⁵ Hierzu BAYER, *Graf* (Anm. 11) II, S. 453ff.

Carmina Burana – gibt gemäß Ottos Geschichtstheologie den Königen Heil, sondern Gott (*Ps 144,10*).²⁶

In einer auffälligen Entsprechung zur Lebermeerszene wird auch in Gunthers *Historia Constantinopolitana* die pythagoreische Urfrage nach dem Weltenlenker thematisiert: *Deus* oder *Fortuna*, *Deus* oder *venti fortes et violenti validi fluctus pelagi* (Str. XXI–XXIV, bes. XXII), also *got* oder *wazzer* oder *wint*. Ähnlich wie in der Lebermeerszene wird die sichere Überfahrt des Abtes Martin mit seiner „heiligen Beute“ (= geraubte Reliquien) auf die verschiedenste Weise widerspruchsvoll gedeutet: „Heiligkeit“ des Abtes (Vision des Klerikers Ägidius mit Anklängen an die Salzburger *Historia Calamitatum*), günstige Windverhältnisse und daher gefahrlose Überfahrt (Martins eigener Traum), der schützende Laubengang in Martins Traum als Verheißung „göttlichen Schutzes“ (Gunthers Deutung). Dem widerspricht wiederum wie im *Tristanroman* die pointierte Wildheit des Meeres, „grausiger Sturm und allzu heftige Winde“, oder Piraten, Gefahren, „deren jede für sich“ schon die Reise gefährden könnte. Dennoch wird die „heilige Beute“ als sicheres Geleit und „Friedenspfand“ des „heiligen Räubers“ Martin hingestellt (dies gegen die unheiligen Piraten, die Martins Schiff nicht plündern, weil sie von Gott „gezügelt“ wurden). Die Bemerkung, daß die Piraten die Reliquien schonten, „als seien sie ihrer nicht würdig“, steht wiederum in ironischem Gegensatz zu dem Kirchenräuber Abt Martin.

Mit dieser Persiflierung des Glaubens an eine göttliche Lenkung der Naturgewalten verknüpft Gunther die Desillusionierung der Tendenz der Mächtigen in Sacerdotium und Imperium, die Gnade Gottes für jegliche Untat zu beanspruchen, so für die Eroberung von Häfen und Schiffen (VI, 70; XVII, 99), die Brandschatzung und

²⁶ Siehe Otto von Freising, *Chronik oder Geschichte der zwei Staaten*, übers. von A. SCHMIDT, hrsg. von W. LAMMERS (Berlin 1960) XLIII. Vgl. ebd. 86.22: *Non fortuitis casibus, sed Dei providentiae*, siehe 172.21f., 210.21f., 290.17ff.

Zu Gunthers „Kreislauf irdischer Dinge“ vgl. die metamorphose-artige Kreislaufstruktur der geschichtlichen Prozesse, die in den *Tristanromanen*, im *Nibelungenlied* und *Moriz von Craün* episch vergegenwärtigt wird (*Trist.* 19005ff.: *ich vürhte, ich aber gisotet si / zem anderen male*, d. h. ein weiteres Mal in den Liebesbann einer Isolde geraten bin). Thomas (*Le Roman de Tristan par Thomas*, Ausg. J. BÉDIER, 1902) spricht zum Zwecke der Pointierung dieser pythagoreischen Geschichtstheologie gar von *duble Ysolt*. Siehe schon BAYER, *Graf* (Anm. 11) II, 503, 529f. Zu Gunthers Auffassung des Schicksals als *lex* bzw. *sors mundana* (vgl. *Historia Constantinopolitana* [Ausg. Comte Riant, Genf 1877], Str. XXIV den synonymen Gebrauch beider Begriffe) siehe Chalcidius c. 177: *iuxta hanc legem, id est fatum, omnia reguntur, secundum propriam quaque naturam*. Zur fatalistischen *necessitas* siehe ebd. 268ff. Die *fortuna*-Strophen der *Carmina Burana* sind im neuplatonischen Geist und Kreis Gunthers bzw. Gottfrieds anzusiedeln. Letzterer macht auch in diesem Bereich (*fortuna, fatum*) von einer philonischen Metapher Gebrauch. So zeigt Gottfried in der Strophe über *da glesine gelücke*, auf das kein Verlaß ist, das „Schwankende“ der Glücksgüter auf: *ez wenket*, d. h. es schwankt, und hat *cranke veste*, d. h. keinerlei Bestand, so daß man auf das Glück nicht bauen kann, da es leicht zerbricht. Auch Philo bezeichnet das Glück als „etwas Schwankendes“ bzw. als „einen sehr schwankenden Besitz“ (*De Abrahamo* §§ 263–264).

Plünderung von Byzanz (XIX,107), den räuberischen Erwerb von Reliquien (XXI,13, vgl. XXIV, XXV,125). In Gunthers Persiflage sind die raubenden und plündernden Kreuzfahrer gar der strafende Arm Christi (Str. XVII,101). Mit dem weit vorausschauenden Heilswillen der göttlichen Vorsehung dürfen die Ritter *contra pietatem* Raub, Mord und Brand an Christen verüben (Kap. I,59). Nachdem der Leser über die Eroberung von Byzanz im Detail ins Bild gesetzt worden ist, führt Gunther in krassem Widerspruch zu den berichteten Fakten aus, daß diese Vorgänge einschließlich des Reliquienraubes und der unbehinderten Überfahrt des Abtes Martin nicht „blinde Zufälle“ seien, sondern „Geschenke göttlicher Gnade“. Die Bemerkung daß kein gläubiger Christ etwas anderes glauben oder meinen dürfe (XXIV,123: *Nemo fidelis igitur aliud, vel credere debet, vel etiam opinare...*), deckt sich wörtlich mit der Haltung der dogmatisch-militant gezeichneten Ecclesia im Tegnerseer Antichristspiel (*Hec est fides... / Quisquis est, qui credit aliter, hunc dampnamus eternaliter*).²⁷

Ethos – *apatheia* und kontemplative Katharsis als Selbsterlösung

Gemäß seiner platonisch-stoischen Grundhaltung lehrt Philo, daß der Natur nicht zu zürnen sei, wenn sie den „schuldigen Tribut“ fordert. Jammern, Totenklage, Schlagen an die Brust werden als töricht verworfen (*De Abrahamo* §§ 257–260). In bezug auf den Tod als *debitum naturae* bringt Gunther dasselbe zum Ausdruck (*De or.*, Sp. 121, 191). Auch im *AbHeBr* werden die üblichen Begräbnissitten den „edleren des Geistes“ hintangestellt (Ep. IV 91). Wehklagen erzeuge Gottes Zorn und ersticke das Gebet mit Tränen. Heloises Wunsch ist es, eher Abälard „nachzufolgen“ als ihn zu begraben (Ep. III 78).

Gottfrieds Sicht des Todes als *debitum naturae* bzw. *necessitas inevitabilis* (*ez muoz nu sin*) beinhaltet wie bei Philo die Verwerfung von Wehklagen (= *ungehabe*). Der philonische (stoische) Weise erkennt die Gesetzmäßigkeit der Lebensprozesse als seine eigene Gesetzmäßigkeit und bejaht das Schicksal.²⁸

Der Abälard des Briefwechsels verwirklicht diese Haltung Philos, wenn er gleichsam als Seelenarzt (Therapeut) die an einem „grausamen Gott“ bzw. blinden und ungerechten Schicksal (vgl. die oben angeführten Antinomien Gott – Zufall) verzweifelte Heloise darüber belehrt, daß ihre „Bitternis“ (*amaritudo*), ihre ungeordnete Affektewelt, ihr den Weg zum Heil versperrt. Nicht zufällig verwendet auch Isolde den (französischen) *amaritudo*-Begriff in der Schilderung ihrer seelischen Not, die erst in der *clüse* in *wüeste unde wilde* gelindert wird: *lamelr... daz ist min not, / lameir daz swæret mir den muot* (*Trist.* 11986ff.). Reinheit als Grundlage des diesseitigen Heils ist nach gnostischer Auffassung das Frei-Sein von Affekten, *affectuum vacuitas* bzw. *apatheia*, ein Ethos, das später in der

mystisch-asketischen „Leere“ (*itelkeit*) des Neuplatonikers Meister Eckhart zum Ausdruck kommt.

Philo macht von der stoischen Metaphorik der Zügelung wilder Pferde und der Meeresstille des Gemüts Gebrauch, wo er den Zustand einer geordneten Affektewelt erläutert (*De agricultura* §§ 67–76). Die Leidenschaft zerrüttet die im Gleichgewicht befindliche Affektewelt. Sie ist eine Schlange, die sich in jede der Sinneswahrnehmungen einschleicht, bestrebt, den Betroffenen „mit giftigem, unmerklichem Biß zu töten“ (ebd. 97).

Während die Meeresmetaphorik (mit gleichem Sinngehalt) in Gunthers *De oratione* eine wichtige Rolle spielt, führt Gottfried (zusätzlich) den ethischen „Tod“ bzw. die „Vergiftung“ durch die Liebesleidenschaft an, so in der Blansche-flur-Episode (1307: *als ob sie wære tot*), in der Liebestrankszene, die gleichsam eine Vergiftung schildert, insbesondere 12240ff. in bezug auf die *lust des libes*, die „im Herzen schwärt und uns innerlich tötet“, wie ein Schlangenbiß. Über diesen dämonischen Biß und die Vernichtung des *minne*-Siechen wird auch im sogenannten (katharischen) *Schlußgedicht* (zu Hartmanns *Büchlein*) geklagt.²⁹

Wie Philo der Schlange der Lust, die „der Seele mit unerbittlichem Tod droht“, die „Selbstbeherrschung und schützende Besonnenheit“ als „Mittel der Gesundheit und Lebenserhaltung“ gegenüberstellt, führt auch Gottfried in der philonischen Metaphorik des „Gartenbaus der Seele“ die Enthaltsamkeit und Selbstzügelung (*sich enthaben, sich hüeten*) als Mittel an, sich dämonischer *geluste unde gelange* zu erwehren (17738ff.). Das zügelnde Ethos der *māze*, das Gottfried hier als Kardinaltugend der „guten“ Frau anführt (18015ff.), ist philonisch-stoisches Ethos, als solches „Fundament der Seele“, wie Philo sagt. Zu dieser Selbstkontrolle (*enkrateia*, d. i. „Herrin über sich selbst“) als platonische *amica* (*amor spiritalis* im Sinne des *AbHeBr*) gelangt Isolde (wie ihr Pendant Heloise) beim Abschied von Tristan (18597ff.), wo sie gelobt, seine *vriundin* zu bleiben und sich zu *twingen*

²⁹ Vgl. im sog. *Schlußgedicht* (= 1645–1914 von Hartmanns *Klage*), das nicht aus Hartmanns Feder stammt, das *unheil* (Dämonie sexueller Leidenschaft), das zu dem Biß des Dämons in Beziehung gesetzt wird (*mir bluotet noch diu wunde*), aber auch die zerrüttete Affektewelt (*kumber*) des *sældelösen*, der *tröst* nur von seiner *gotinne* erwartet (*Hartmann von Aue, Die Klage – Das [zweite] Büchlein aus dem Ambraser Heldenbuch*, hrsg. von H. ZUTT, Berlin 1968, V. 1671ff.). Im *Zweiten Büchlein* heißt es mit Philo-Worten in bezug auf den (ethischen) „Tod“ durch die Leidenschaft: *sie begrebet lebenden man / der sich als ich niht neren*, d. i. heilen bzw. retten kann (50). Hierzu Hans BAYER in: *Sprachkunst* XII (1981) 1–28. Das *Zweite Büchlein* wurde schon im 19. Jh. Gottfried zugeschrieben, dies aus eher formalen Gründen (brillante „Advokatenkünste“ der Argumentation [SCHÖNBACH], Eigentümlichkeiten des Wortschatzes, Reimkunst u. a.). Aber auch andere Metaphern Gottfrieds sind bereits bei Philo anzutreffen, so der Vergleich mit der unechten Münze (12305: *bæse conterfeit*) in: *De virtutibus* § 4. Die „Blindheit der Sinne, an der viele noch bei Lebzeiten gleichsam vorher gestorben sind, weil sie kein dagegen schützendes Heilmittel finden konnten“ (ebd. § 11), liegt einerseits Gottfrieds Blindheitsmetaphorik zugrunde (*blintheit, blinde liebe, blinder unsin*), andererseits wörtlich der Klage des *Zweiten Büchlein* über die Liebesleidenschaft, die *begrebet lebenden man / der sich ... niht neren kan*, also „bei Lebzeiten gleichsam vorher gestorben“ ist.

²⁷ Hierzu BAYER, *Gral* (Anm. 11) II, S. 396. Vgl. die formelhafte Aufforderung zum Glaubenseid in den Inquisitionshandbüchern: *iura, quod ita credas et non aliter*.

²⁸ Siehe BAYER, *Gral* (Anm. 11) I, XIX, 150ff., 185, 188f.

(„beherrschen, Zaum anlegen“, Philo *enkrateia*-Metapher), durch *daz er mir und ime genese* (‘am Leben bleiben, selig werden’, Philo „Gesundung und Lebens-erhaltung“ als Frucht der „Selbstbeherrschung“ bzw. „Stetigkeit“).³⁰

Philo Bild der Weisheit und Tugend als das Wachs der Seele prägende Siegel (*σφραγίς* ‘Siegel’, übertr. ‘Besiegelung, Bekräftigung’; *χαρᾶν* ‘Stempel, Abdruck, Eingegrabenes’) kommt gleichfalls in Isoldes Abschiedsworten zum Ausdruck. Mit dem Satz: *dirre kus sol ein insigel sin* (*Trist.* 18355) möchte sie Tristan ihre eigene ethische Haltung eines steten *sich enthaben* „einprägen“. Die Selbstzügelung „prägt Abdrücke“, wie Philo ausführt, sie ordnet die ungeordnete Affektewelt und „veredelt“ das Schlechte (*De specialibus legibus* I § 47, 106; *Legum allegoriae* I § 31). Als „Vernunft im sittlichen Guten“ wird der „Prägestempel“ *De mutatione nominum* § 80 angeführt.

Gottfried übernimmt wie der Pseudo-Abälard gegenüber Heloise die Rolle des gnostischen Seelenarztes, wo er seine *edelen herzen* mittels Philos „Landwirtschaftskunst der Seele“ belehrt. Diese besagt, daß wie alle „wertlosen Wildgewächse“ die Sinnenwelt zurückgeschnitten und das Reisig des „wildes Holzes gezähmt“ werden muß (*Quod deterius potiori insidiari soleat* §§ 110–111). Die „Bäume der Affekte“, die „hochgewachsen waren, um *verderbliche Frucht* zu erzeugen“, müssen bis auf den „kleinsten Rest“ weggeschnitten und entfernt werden (*De agricultura* § 10; vgl. § 17; *prob* §§ 69–70). Man kann nicht Bilsensamen säen und dann erwarten, daß Rosen aufgehen, führt Gottfried aus. „Wir müssen schneiden und mähen, was wir gesät haben“ (12235f.). Die *minne* (als Baum der Affekte) bringt sonst nur verderbliche Frucht hervor, *unguot und unvrucht unde unart* (12243).

Nur auf dem Wege einer völligen Enthaltensamkeit sind nach Philo die „Wonnen“ einer geisterfüllten beschaulichen Seele zu erlangen. Gottfried berücksichtigt nicht bloß die Vorstellungswelt des *AbHeBr* und der katharischen Propagandaschrift *De laude eremi*, um das gnostisch gefaßte diesseitige Heil in der *clüse* in *wüeste unde wilde* zu vergegenwärtigen. Er stützt sich unmittelbar auf Philos Deutung des Gartens Eden als Urbild der wahren göttlichen Sonne (*Legum allegoriae* I §§ 43–47). Der *locus amoenus* der Minnegrotte erscheint mit seiner paradiesischen Welt und seinen vom „Geist“ (*muot*, platonische *minne*) lebenden Himmelsbürgern dem nach Sonnenaufgang gepflanzten paradiesischen Garten (1 *Mos* 2,8) nachgestaltet.³¹ Als wörtliche Entsprechungen seien hier angeführt der „Duft“ der Tugenden (*De somniis* I §§ 49–52 – *Trist.* 16836: *gebalsemete minne*) und der „beseligende Glanz“ der göttlichen Sonne, d. i. die „in der Seele aufleuchtende Tugend“ (vgl. 17067 *diu sælige gieste*, die „beseligende“ Sonne der durch die *vensterlin* der Minnegrotte strömenden Tugenden), die etymologische Deutung des Gartens Eden als „froher Genuß“ (vgl. *De somniis* II § 242 und die von Gottfried breit aus-

gemalte *wunne*); das mystische Manna der himmlischen Weisheit, die Gott „auf die gut veranlagten, kontemplativen Seelen herniederträufeln läßt“ (*De fuga et inventione* §§ 137–140; vgl. die von Wolfram persiflierte Tausymbolik der Minnegrotte); die „Reize“ und „Genüsse“ der göttlichen Weisheit, die wie in Gottfrieds *clüse* in asketischer (eremitischer) *wüeste unde wilde* die irdische Nahrung ersetzen (*De somniis* I §§ 49–52); Jakobs Schlaf auf dem Stein (1 *Mos* 28,10–22) als Gleichnis des Aufstiegs der geisterfüllten tugendhaften Seele, die „sich nach der Höhe hebt“ und „von den urbildlichen und unkörperlichen Strahlen aus dem Geistquell Gottes umglänzt wird“ (*De somniis* I § 115; vgl. die überirdisch verklarte *gotinne* Isolde bei ihrem kontemplativen Schlaf auf dem Kristallbett, aber auch die neuplatonisch-origenistische Strahlenmystik der ersten Religiösen von Unterlinden).

Im Kontext von Jakobs Schlaf auf dem Stein führt Philo den „Brunnen der Erkenntnis“ an, der den Dürstenden an der Weisheit der göttlichen Sonne teilhaben läßt (ebd. §§ 4–6, 72–85). Wenn Gottfried den mystischen Quell seiner kontemplativen *clüse* als *durchlüter als diu sunne* (16740) schildert, so lehnt er sich auch hiermit an Philos Sonnenmetaphysik an. Das Wort *durchlüter* überträgt griechisch *dialeukós* (vgl. *leukós* ‘leuchtend, glänzend, klar’), dem Philo eigens einen Exkurs widmet. Hier erklärt er das Präfix ‘durch-’ (*dia-*) als Bezeichnung des überaus Großen, weshalb man mit ‘durch und durch klar’ das überaus Klare zu bezeichnen pflege, so wie der „von den Sonnenstrahlen bei wolkenlosem Himmel zur Mittagszeit ausgehende Glanz“ (§§ 201–202). Wie im Opus Philoneum ist also *durchlüter* bei Gottfried das Attribut des sonnenklaren Quells göttlicher Weisheit, der jene kontemplativen Seelen erquickt, „die Selbstbeherrschung, Bedürfnislosigkeit und Enthaltensamkeit als Fundamente des ganzen Lebens festgelegt haben“. Wie diese Tugenden des Weisen Philos wird die kontemplativ-asketische Innerlichkeit von Gottfrieds mystischer *clüse* deutlich als „Zufluchtsstätte der Seele“ dargestellt, in der sie – wie der wunderbare Hirsch als mystisches Sinnbild des Vollkommenen – „gefahrlos und sicher einlaufen kann“ (§§ 122–125; vgl. *Trist.* 17308: *al dar gevloeh er, d. h. er rettete sich in die clüse, unde genas*).

Zusammen mit Jakobs Schlaf auf dem Stein, nach Philo der „Archetyp der (kontemplativen) asketischen Seele“ (§ 126), erläutert der Gnostiker die dualistische Vorstellung des leiblichen „Grabes“, aus dem die kontemplative Seele wie die *gotinne* Isolde in ihrer *fossiore* (= *sepulchrum*) „mit leichten Flügeln“ zum Äther entflieht (vgl. §§ 139–140 und *Trist.* 16960ff. das Flügelmotiv im Kontext mystischer Askese). Der *amor spiritualis* (*AbHeBr*), die Hochzeit der Liebenden im Kristallbett (Minnegrotte), wird von Philo in der Bemerkung zum Ausdruck gebracht, daß nicht die irdische (sexuelle) Verbindung von Mann und Frau „guten Kindersegen“ hervorbringe, vielmehr „solche Hochzeit, die nicht Körper verbindet [vgl. das trennende Schwert zwischen Tristan und Isolde], sondern mit wohlgewachsenen Seelen vollkommene Tugenden vereint“ (§§ 200–201). Eben dieser Gedanke liegt der vergeistigten Sexualität der Liebenden als mystische *habitatores deserti* zugrunde.

³⁰ Zu Philos *katharoi*, den ‘Reinen’ (vgl. *cathari* ‘Katharer’), d. i. Weisen und Besonnenen, siehe *contempl* §§ 65–66 (Therapeuten) und *prob* §§ 4–5.

³¹ Zur Minnegrotte als „*locus amoenus*“ siehe schon F. C. TUBACH in: *Neophil.* 43 (1959) 37–42; R. GRUENTER in: *Euphorion* 55 (1961) 341–404.

Wie Meister Eckhart verknüpft schon Philo mit der Besonnenheit des weltverachtenden Weisen den „Adel der Seele“, der ihm aufgrund der „in seiner Natur begründeten Freiheit“ eignet. „Die edlen Seelen besitzen nämlich etwas Königliches. Ihren strahlenden Glanz lassen sie durch den Neid des Schicksals nicht verdunkeln“ (*prob* §§ 123–126). Ebenso wie die *edelen Herzen* Gottfrieds zweierlei Adel meinen, das veräußerlichte höfische Menschentum und den Adel jener Kontemplativen, die der Welt der *civiles diliciae* (*vreuden*) entsagt haben, scheidet Philo scharf den gesellschaftlichen Adel, der auf edler Abstammung, Reichtum, Ansehen, Ämtern sowie einer ästhetischen Kultur („schöne Gestalt“) gründet, von einem neuplatonisch gefärbten Tugendadel als „eigener Besitz der durch vollkommene Reinigungsmittel entsühnten Seele“ (*De virtutibus* § 189).

Diese Kontrastierung von Genußkultur und kontemplativer Askese bestimmt die Grundtendenz des *Tristanromans*. Unschwer lassen sich also in den *edelen Herzen* Gottfrieds die „edlen Seelen (Herzen)“ von Philos Schrift über die Freiheit des Tugendhaften sehen, die εὐγενεῖς ψυχαι (*prob* § 126; vgl. εὐγένεια 'edle Abkunft, Geburtsadel' neben 'Edelmüt', ψυχή 'Seele, Herz'). Es ist dies genau diejenige pointierte propagandistische (wohl unechte) Schrift, die wie *De laude eremi* die libertas-mentis-Idee der Freigeistbewegung glorifiziert und die auch von Thomas, dem Pseudo-Abälard, ja dem Verfasser des *Reinhart Fuchs* als katharische antifeudalistische „Animal Farm“ verarbeitet wurde.

„Wer edel auf sich nimmt, was ihn befällt, ist ein freier Mann,“ sagt Philo *prob* §§ 24–25. Ein solcher Mann fürchtet nichts von dem, was „die Masse für übel hält“ (§ 23), und den schrecklichsten Drohungen wird er offen mit den Worten begegnen: „Brate, verbrenne mein Fleisch, trinke dich voll an meinem dunkeln Blut!“ (§ 25; vgl. § 22). Wie der Hahn so unerschrocken kämpft, daß er bis zum Tod ausharrt, zieht der Weise mit der größten Freude den Tod der Knechtschaft vor (§§ 131–135). In der Zeit der Niedermetzlung des katharischen gallischen Hahns (Albigenserkriege) dürfte diese (wohl einem jüngeren Teil angehörende) Philo-Stelle ihre Wirkung nicht verfehlt haben.

In genauer Entsprechung hierzu läßt Heinrich der Gliechezäre (= Gleisner oder Heuchler = *hypocrita* oder Ketzer), der in seiner zynischen Kritik des Ketzerbestreiters Heinrich von Albano nicht davor zurückschreckt, den antihäretischen *hypocrita*-bzw. *simulatio*-Vorwurf bekennd auf sich zu nehmen, den Hahn Scantecler sich als einziges Tier todesmutig opfern. Als Pinte, Scanteclers Frau, als Suppenhuhn gekocht werden soll, um dem Fuchs (= Kardinallegat) als Arznei zu dienen (*RF* 1940f.), weist Scantecler dies mit den Worten des philonischen Weisen zurück: *ezzet mich vnde lazet si genesen*, d. i. am Leben (1942f.). Wie der Hahn bei Philo zieht Scantecler den Tod der Knechtschaft vor. Wie möglicherweise schon bei (Pseudo-)Philo die trotzig-todesmutige Aufforderung des „Weisen“ und „Freien“ an den Tyrannen: „Brate, verbrenne mein Fleisch, trinke... mein Blut!“ ist Scanteclers „*ezzet mich!*“, also mein Fleisch, als Bereitschaft zum Blutopfer für

das Heil des Nächsten eine Eucharistie-Analogie. Diese ist den Kreuzigungsanalogien des *Ligurinus* und *Nibelungenliedes* (Ortliep-Episode) zur Seite zu stellen. Die katharischen Ortlieber waren der Auffassung, daß das Martyrium hingerichteter Menschen als Passio dem Kreuzestod Christi gleichzusetzen sei, da sich Christus in jedem Vollkommenen immer wieder darstelle.

Die hier aufgezeigte Rückwendung zur Alexandrinischen Geisttheologie, die in deutlichem Umriß bereits mein Gral-Buch zeichnet,³¹ die Orientierung an einer *religio vitae* pythagoreischer Ethik und Weisheitslehren kommt in Gottfrieds Bekenntnis zum „wahren Helicon“ (*Trist.* 4896ff.) unmißverständlich zum Ausdruck. Die *vlehe* und *bete* des *Tristan*-Dichters um eine *gabe* aus dem Weisheitsbrunnen der Musen folgt griechischer Tradition. So „fleht“ auch Empedokles, „aus heiligem Munde reinen Quell fließen zu lassen“ und die Worte und Gedanken zu „scheiden“ (läutern). Letztere Vorstellung entspricht in Gottfrieds Anrufung dem Schmelztiegel (*tegel*) der von den Musen erleuchteten *sinne*, die die *rede* (Dichtung) *durchliuhtet* werden lassen.³²

Diese poetisch verhüllte Orientierung an der griechischen Geisteswelt tritt in Gunthers *De oratione* und im *Zweiten (Ambraser) Büchlein* doch deutlicher zutage. In *De oratione* bezeichnet der Scholasticus seinen auf Gebet und kontemplative Askese reduzierten Kult als *theosebia* (*De or.*, 108). Nach Cyrill von Alexandrien nannten sich die messalianischen „Sonnenanbeter“, deren Spiritualität im gesamten *AbHeBr* und *Tristan* greifbar ist, *theosebeis* (*De adoratione in spiritu et veritate* III, MIGNE, PG 68, Sp. 282). Der Verfasser des *Zweiten Büchlein* erwartet seine Befreiung aus seelischer Not von den griechischen Weisheitslehren (46f.: *der mich gelären kunde / nâch dem strich ich ze Kriechen*).³³

Eid und Anrufung Gottes als „Bemäntelung des Unrechts“ – die „stück- und gliedweise“ Abschachtung des Gegners und der *zestuckete man* Morolt

Im Kontext der biblischen Vorschrift, keine Götterbildnisse anzufertigen (vgl. die Symbolik von Thomas' Statuensaal), führt Philo aus, daß das Gesetz es ver-

³¹ Siehe meine Ausführungen über die neuplatonische Mystik der ersten Religiösen von Unterlinden (Colmar) und die Geisttheologie Kyrills von Alexandrien in: *Gral* (Anm. 11) II, 510ff., bes. 577ff. Zu Philo ebd. passim.

³² *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Ausg. H. DIELS '1922), Bd. I, S. 227 (B fr. 4–5). E. BIGNONE (*Empedocle*, Roma 1963, S. 391ff.) setzt den „tono religioso“ dieser Empedokles-Stelle zu dem „spirito pitagoreo“ in Beziehung.

³³ HANS BAYER, „Du sollt dich sâelic machen“ (*Kl.* 1229) – Zu „meine“ und Verfasserschaft der *Ambraser Büchlein*, in: *Sprachkunst* XII (1981) 1–28, bes. 22. Zum hohen Lob des *vir prudens* und geistigen „Wegbereiters“ Pythagoras und seiner Jünger in einer Ochsenhausener Handschrift (um 1200) siehe BAYER, *Gral* (Anm. 11) II, 453ff. Wir sind mit der betreffenden Handschrift in unmittelbarer Nachbarschaft von Buchau, dem Inselkloster, das im Zusammenhang mit Hartmanns Entlarvung der Philo-Schwärmerei eine wichtige Rolle spielt.

biere, den Namen Gottes in leichtfertiger Weise zu nennen, „denn das (bloße) Wort des rechtschaffenen Mannes, meint das Gesetz, sei ein Eid, zuverlässig, ohne Schwanken, ganz untrüglich, in der Wahrheit verankert“ (*De specialibus legibus* II §§ 1-16, bes. 2). Noch schärfer verwirft Philo das Schwören in *Legum allegoriae* (III § 207) als Frevel, ja Gottlosigkeit.

Die Liebenden des *Tristanromans* bestätigen auf vielfältige Weise die Auffassung des Gnostikers, daß der Eid „die Anrufung Gottes als Zeugen in zweifelhafter Sache“ sei (*spec* II § 10). Indem sie mit ihren Gottesanrufungen und Eidesformeln die Beobachter ihres ehebrecherischen Treibens zu täuschen versuchen, mißbrauchen sie im Sinne Philos den Namen Gottes zur „Bemäntelung des Unrechts“. Sie denken wie der Meineidige, den Philo *spec* II § 11 zu Gott sprechen läßt: „Da ich den Schein des Sündigens scheue, so hilf mir zur Bemäntelung meines Unrechts und nimm Du für mich Schurken die Schuld auf Dich; denn mir liegt daran, wenn ich mich vergehe, doch nicht als schlecht zu gelten; Dir aber ist die Meinung der Menge gleichgültig, da es Dir auf guten Ruf gar nicht ankommt.“

Die *list*, die sich Isolde *uf gotes höfscheit* (im Sinne galanter Gefälligkeit) bei ihrem feierlichen Meineid ausgedacht hat, beinhaltet das Vertrauen von Philos schuldhaftem Meineidigen darauf, daß Gott großzügig für ihn „die Schuld auf sich nimmt“. Der „Bemäntelung des Unrechts“, zu der Gott herhalten muß (vgl. *Trist.* 15731ff. die Ausführungen über Gott, der *winschaffen alse ein ermel* und auch zu *trügeheit* bereit ist), dienen die meineidigen Anrufungen der Liebenden im *boum-garten*, damit er ihre *ère* schütze und das ehebrecherische Verhältnis bemäntele (14637-14707, bes. 14706ff.: *beschirme uns, herre trehtin! / hilf uns, daz wir mit ernen / von hinnen miezen keren!* - vgl. die Formulierung Philos *spec* II § 11).

Selbst die von Philo erörterten „unbesonnenen Eide“, d. h. das Verhalten desjenigen, der „aufgrund eines unbesonnenen Eidschwurs Unrecht tut“, dabei „nicht Eidestreue zeigt“, sondern „eine Schuld zur andern fügt“ (ebd. §§ 14-15), werden von Gottfried nahezu lehrbuchartig veranschaulicht.³⁴ Dasselbe trifft für Philos Bemerkung zu, daß manche die Pflicht, den Eid zu halten, als Vorwand für irgendeine Schandtat wie Raub, Mord, Ehebruch u. dgl. benutzten, „als ob nicht besser und Gott wohlgefälliger als die Erfüllung der Eide das Meiden des Unrechts wäre“ (§ 13). Das Einschwören Brangänes *mit triuwen und mit gote* auf die Schändlichkeit der Liebenden (12090ff.) oder die *eide und eide* der Henkersknechte, die Brangäne töten sollen (12716), vergegenwärtigen ebenso diese Sicht des Eidschwurs wie die zahllosen eideslichen Bindungen und Verstrickungen im *Nibelungenlied* und andernorts. Insofern Isoldes Mordbuben keine Schuld an ihr finden und sie entgegen ihrem Schwur wieder freilassen, sind in der sarkastischen Art Gottfrieds

sie es, die Philos Forderung der Verletzung eines unrechtmäßigen Gelöbnisses erfüllen. Die Mordbuben ziehen das Meiden von Unrecht der Erfüllung ihres Eides und mörderischen Auftrags vor.^{34a}

Genau dieselbe Haltung gegenüber dem unrechtmäßigen Eid wird in Gunthers *Historia Constantinopolitana* veranschaulicht (Kap. VI). Nur wird Philos Sicht des Eides mittels historischer *exempla* vergegenwärtigt, und zwar durch jene wenigen Kreuzfahrer, die sich darüber entsetzten (*horrore perterriti*), als Christen Raub, Mord und Brand (sic!) an Christen (Zaras) verüben zu sollen, aus diesem Grund ihr Gelöbniß brachen und nach Hause fuhren, während andere nur mit größter Mühe (*vix*) den Papst dazu überreden konnten, sie von ihrem Gelöbniß zu entbinden, trotz der in Aussicht gestellten Verübung von Untaten. In den Verhandlungen des Kardinals Petrus von Kapua wiegt die Brechung des *votum crucis* als „Sünde“ und „Schande“ schwerer als die angebliche „Notwendigkeit“ (*necessitas*), „Christenblut zu vergießen“. Die Veranschaulichung von Philos Sicht des Eides motiviert diese Ausführungen Gunthers ebenso wie die entsprechenden *exempla* Gottfrieds.

Das gesamte Werk Gunthers wie der *Tristanroman* manifestieren eine deutliche Anlehnung der beiden elsässischen *meister* (Erzieher) an die Weisheitslehren, die Esoterik, ja politische Ethik Philos. So gehört Tristan zu jenen, die mit der „ungezähmten Wildheit von Tieren“ ihre Gegner „schlachten“ bzw. „zerhacken“, „stück- und gliedweise, wie Köche es mit Fleisch tun“ (*prob* § 89). Tristans „Schlachtopfer“, den *zestucketen man* Morolt (7140f.), setzt Gottfried analog Philos Formulierung in der Weise zur Zerlegung von Wild in Beziehung, daß er in der Jagdepisode genau dieselben Worte gebraucht. Wie das *houbet* des zerlegten Hirsches wird das *houbet* des *zestucketen* Morolt als *prisant* (= ehrfürchtig dargebrachte Gabe) von Tristan zum Hof geschickt (3051f., 7120ff.). Wie der *zestuckete* Hirsch wird der *zestuckete* Morolt, in *driu stücke* zerteilt, „wie Köche es mit Fleisch tun“ (Philo), sodann zusammengelegt, „damit niemand etwas davon verliere“ (vgl. auch 2947: *diu stücke nam er elliu driu* [= Hirsch] - 7147: *diu stücke*

^{34a} Isoldes Anschlag auf das Leben Brangänes läßt die Sprachkunst von Thomas (und Gottfried) deutlich werden, nämlich die epische Veranschaulichung philonisch-gnostischer Weltansicht und Ethik mittels historischer *exempla*. Thomas läßt seine Bertrade-Gestalt (Isolde) die *occulta machinationes* (Ordericus Vitalis, *Historia Ecclesiae* IV 288) der ehebrecherischen Bertrade gegen Philip I. Sohn Ludwig (1081-1137) ausüben. Bertrade versuchte mittels Versprechungen und Belohnungen, den jungen Prinzen aus dem Wege zu schaffen. Dies mißlang in ähnlicher Weise wie im Roman. Desgleichen wurde Bertrade verziehen. Zusammen mit der kritischen Tendenz ist also die Thematisierung der Eidesproblematik schon die ideologisch motivierte Ergänzung des Thomas. Hierzu mein Beitrag für die *Bost-Festschrift* (Anm. 3).

Mit seiner epischen Maskerade historischer Personen und Handlungen konnte Thomas an die Tradition der *Chanson de geste* anknüpfen, in der die Lebensschicksale der Fulkonen (Grafen von Anjou) stofflich verarbeitet wurden. Das Verfahren des Thomas ist aber auch mit dem „Versteckspiel“ der Troubadours (z. B. Bertran de Born, Bernart de Ventadorn) identisch, die zur Zeit des Thomas *scriptor* (um 1180) an den Höfen von Argentan (Normandie) und Chinon weilten und die königlichen und fürstlichen Personen ihrer Umgebung und Zeit mittels „Verstecknamen“ (C. Appel), darunter der Name „Tristan“, bis zur Kenntlichkeit entstellten.

³⁴ Hierzu BAYER, *Grail* (Anm. 11) I, 65ff. (z. B. Marke und Gandin). Siehe schon ders., *Gralsburg*, Berlin 1978, 140. Ich schließe nicht aus, daß sich auch die (genetisch bislang unerklärte) waldensische Eidesverwerfung auf Philo stützt, möglicherweise auf dem Wege der Beeinflussung durch die provenzalischen Katharer oder Fontevraldenser.

meine ich elliu driu [= Morolt]). Ähnlich die Entsprechung hinsichtlich der Spaltung des Hirsches (2801f.) und Morgans (5451f.). Wir können also davon ausgehen, daß die *edelen herzen* (darunter sicherlich auch auf Burg Schweinhausen bei Buchau die Töchter Irenes von Byzanz) zuvor im Unterricht bereits jenes philonische Gedankengut übermittelt erhielten, das im *Tristan* episch veranschaulicht wird.

Den Mächtigen, die Unrecht tun und die Gesetze mißbrauchen, werden nach Philo „ihre Feinde unbarmherzige Herren sein“, denen die Hochmütigen bei ihrem feindseligen Angriff unterlegen sind und sich schließlich ausliefern (*De praemiis et poenis* §§ 137–138). Es ist dies das Schicksal Morolts, aber auch der *höch-verten Kriechen* im *Moriz von Craün*, die nach der Eroberung Trojas für ihre *bösheit* büßen müssen: *man zinsete in* (war ihnen zuvor tributpflichtig), *nû gebent sie solt*, heißt es hier in bezug auf von Philo prophezeiten Rollentausch von Siegern und Verlierern (97f.).³⁵

Dieses Wirken einer daseinsimmanenten Strafgewalt, einer Gerechtigkeit übenden *machina mundi*, tritt auch im *Ligurin* zutage, desgleichen im *Nibelungenlied*. „Diejenigen, die aus Hochmut (Übermut) den Burgundern den Frieden aufkündigten, müssen nun die Gefangenen Gunthers sein“, heißt es von den hochmütigen Sachsen Str. 240. Die *übermüete* Siegfrieds (54 bzw. 117), der dasjenige an Land und Herrschaft gewaltsam abnötigen (*ertwingen*) möchte, was man ihm nicht freiwillig zugesteht (55), rächt sich noch bitterer, ebenso die *übermüete* Hagens, die von der *mortrechen* Kriemhild als Vollstreckerin einer pythagoreisch gefaßten, daseinsimmanenten Strafgewalt „vergolten“ wird (2108).

Die Frage, ob und inwieweit auch der *Nibelungenlied*-Dichter philonische Vorstellungen berücksichtigt hat, bedarf eigens einer genaueren Analyse. In diesem Zusammenhang ohne Schlußfolgerung eine Beobachtung: Ebenso wie der jüdische Gnostiker – platonisierend – „Kampfeswut, die sich vom Zorne leiten läßt“, von „wahrer Tapferkeit“ als „Wissen“ und „Weisheit“ unterscheidet, als „mutige Gesinnung“ und „gemeinnützige Erteilung guter Ratschläge“ (*De virtutibus* §§ 1–3), setzt der *Ni*-Dichter die Kampfeswut Hagens (*grimme*) in Gegensatz zur Besonnenheit und zum *rehten heldes muot* (2325) Dietrichs von Bern. Mit seinem *suone*-Ethos, seinen am Gemeinwohl orientierten Warnungen (Ratschlägen) und seiner unerschütterlichen Rechtlichkeit entspricht Dietrich weitgehend den Weisheitslehren Philos, einschließlich seiner (bereits beobachteten) platonischen

³⁵ Hierzu Hans BAYER, *anc ère alse ein vihe – Der 'Moriz von Craün' und der 'Ligurin' Gunthers von Pairis*, in: *MlatJb* XVI (1981) 180–211, bes. 181ff. Hier weitere Belege aus dem *Ligurin*. Dieselbe Tendenz zeigt die *Historia Constantinopolitana*. Was die Griechen an blutbefleckten Schätzen in Troja eroberten, ist nun ein Raub der Franzosen (*Galli*), führt Gunther Str. XVIII aus, im Kontext des oben erläuterten „launigen Spiels des Schicksals“, das „keine Furcht kennt“ und unbeirrbar und frei (*libera*), d. h. ohne Einwirkung eines göttlichen Waltens, seine Bahnen läuft. Kein Wunder, daß die pointiert häretischen Strophen der *Histoire* in den meisten Handschriften fehlen!

schen Beziehung zur *juncvrouwe* Herrat, seiner Verlobten (1381). Diese Beziehung, die nicht die Spur einer erotischen Empfindung erkennen läßt, steht in schroffstem Gegensatz zu der in der zehnten Aventure geschilderten ehelichen Sexualität.

II.

Offenbar konnten sich aber auch die orthodox-kirchlich eingestellten Dichter des Hochmittelalters nicht der Faszination entziehen, die Philo auf die humanistisch gebildete (vorwiegend weibliche) Aristokratie ausübte. Seine Erklärung des Sprachsymbols und der Kunst der Exegese enthält bereits die Grundlagen des epischen Symbolismus. Die allegorische Deutung heiliger Schriften ist die Hauptbeschäftigung der Therapeuten (*contempl* §§ 26–29). Die vernunftbegabte Seele „erblickt durch die Worte wie durch einen Spiegel die übermäßige Schönheit der in ihnen sich zeigenden Gedanken; sie faltet die allegorischen Symbole auseinander und entfernt sie und führt die *Bedeutung der Worte nackt ans Licht* für die, welche nur etwas erinnert zu werden brauchen, um das Unsichtbare durch das Sichtbare sehen zu können“ (§ 78).

Als philonischer Exeget und Therapeut tritt Gottfried hinter der Schilderung seiner Minnegrotte hervor, um ihre *meine* zu *entsliezen* (*Trist.* 16932ff.). Der *Tristan*-Dichter vergegenwärtigt aber auch etymologisierend die „nackte Bedeutung der Worte“, d. h. den ursprünglichen Wortkern. Ebenso wie Rahel, die bei der Geburt Benjamins stirbt, ihren Sohn 'Benoni', d. i. *filius doloris mei*, nennt (1. Mos 35,18), ist auch Tristan Blanscheflurs „Sohn des Schmerzes“, dies mit explizitem Hinweis auf die *triure* (Trauer, Leid), die seine Empfängnis und Geburt (Tod der Mutter) begleitete (*Trist.* 1991ff.).

Philo dehnt die Namenssymbolik des *filius doloris* auf das Leben der „in leeren Meinungen Herumgetriebenen“ aus. Diese „vermeinen, glücklich zu sein, sind in Wahrheit aber unglücklich“, dies wegen allerlei Bösem wie „Neid, dauernder Streit, bis zum Tode unversöhnliche Zänkelei, Haß, der sich von den Kindern zu den Kindern weiter vererbt, ein Besitztum, das kein Besitztum ist“ (*De mutatione nominum* §§ 92–95). Ebenso sieht Gottfried im Namen 'Tristan', wie *tureclich ein leben / ime ze lebene wart gegeben* (2011f.). Zugleich vergegenwärtigt der Dichter in der Morgan-Episode den auf die Kinder weitervererbten *haz*, und zwar im Streit um Tristans eheliche Geburt bzw. um Recht und Lehen, denn *schulde ligen und vülen niht*, d. h. sie werden „weitervererbt“ (*Trist.* 5372ff., 5458).

Schon Chrétien macht von Philos Bildsprache Gebrauch. In *De opificio mundi* führt Philo aus, daß „unzählige Mengen von Zuchtvieh bisweilen von einem einzigen beliebigen Manne getrieben werden, der weder Waffen trägt noch ein Eisengerät oder irgendein Abwehrmittel mit sich führt und nur ein Fell als Hülle hat und einen Stab, um damit Zeichen zu geben... Und so kräftige und so gut bewehrte Tiere [wie Ochsen, Rinder und Widder] ducken sich nieder wie Sklaven

vor dem Herrn und führen aus, was ihnen befohlen wird“ (§§ 84–87). Solcherart habe Gott den Menschen über alles eingesetzt, was auf dem Land, im Wasser und in der Luft lebt, als sein Ebenbild (1 Mos 1,26), damit er „als Statthalter des ersten und höchsten Königs die Zügel und das Steuer der Regierung führe über alle irdischen Dinge und die Sorge für die Tier- und Pflanzenwelt übernehme“ (§ 88).

Eben diese Sicht der gottgewollten und gegenüber Gott verantworteten „Oberherrschaft des Menschen“ (§ 87) wird im *Yvain* in der Figur des sogenannten „vertigten der Zeit beherrscht der als *imago Dei deformis* gezeichnete Hirte zwar seine Herde; die Tiere tragen jedoch die wildesten Kämpfe aus, ohne daß dies den Hirten zu stören scheint.³⁶ Die tierhafte Mißgestaltung des Hirten veranschaulicht die „Körperfehler“, die nach Philo einem vollkommenen Hirten (Priester) nicht zu eigen sein dürfen, so Verstümmelung, überschüssige Glieder, Aussatz, Flechten, Warzen usw. (*De specialibus legibus* I §§ 80–81). Es ist gewiß nicht verfehlt, auch die „unvollkommenen“, da im Luxus lebenden, untätigen (geistlichen) Fischerkönige und Cundrie bzw. das Häßliche Fräulein mit diesen ihren körperlichen Mängeln mittels Philos Symbolik zu erklären.³⁷

Die kritische Auseinandersetzung mit den Philo-Jüngern beginnt jedoch schon mit dem Bericht Wilhelms von Newburgh über die Synode und das Ketzerverhör von Oxford (c. 1161–1166). Der betreffende Text läßt in seiner Metaphorik Philos *De vita contemplativa* (Therapeuten, Sonnenkult) anklingen. Chrétien nimmt mit der Schilderung des Fenice-Verhörs auf Wilhelms Bericht über die englischen Katharer (aus der Gascogne, Eleonores Erblanden) Bezug, zuvor Thomas mit seiner Gestaltung des Statuensals.³⁸

Von seiten der Amtskirche diente offenbar der *Pseudo-Philo* dem Zweck, die Philo-Begeisterung in Stiften und *samnungen* einzudämmen. Es handelt sich bei diesem Werk, das in einer Reihe von Handschriften des bayerisch-österreichischen Raums vorliegt (Benediktbeuren, Schäftlarn, Tegernsee, Salzburg, Wien), aufgrund zahlreicher Graecismen um die Übersetzung eines griechischen Textes oder die Arbeit eines griechischen Autors.³⁹ Der *Pseudo-Philo* dürfte also im byzantinischen Raum der Auseinandersetzung mit dem Messalianismus und Bogomilismus gedient haben. Wie Roberts de Boron *Estoire dou Graal* enthält die Schrift eine quasi-biblische („para-biblische“) Schilderung wesentlicher Sachverhalte des AT mit pointierter antikatharischer Tendenz.

³⁶ Hierzu schon BAYER, *Gral* (Anm. 11) I, 252ff. – Ders., *Hartmann von Aue. Die theologischen und historischen Grundlagen seiner Dichtung sowie sein Verhältnis zu Gunther von Paris*, Kastellaun 1978 (= *Beih. 15 zum MItJb*), S. 55f. Hartmann verknüpft die Vorstellung Philos mit zeitkritischen Elementen.

³⁷ Hierzu BAYER, *lepra universalis* (Anm. 20) 291–295.

³⁸ Ausführlich belegt in BAYER, *Antifeudalismus* (Anm. 3) 10ff.

³⁹ *Pseudo-Philon, Les Antiquités Bibliques*, t. I–II, ed. D. J. HARRINGTON / J. CAZEAUX, Paris 1976.

Beispiele hierfür sind die Gestalt des am Gesetz Zweifelnden und seine Vernichtung (XVI 1–6, XXV 9,13). Vgl. die Moses-Episode mit derselben Form der Bestrafung, die tendenziöse Aufwertung des Priestertums als Hüter der Gebote des Herrn und Verkünder der Wahrheit (XIII 1), die Darstellung von Zeugung, Schwangerschaft und Geburt wie im *Cligès*, aber auch in der *Estoire* als Gegebenheiten der göttlichen Schöpfungsordnung (XXII 3; XXIII 7–8; vgl. *Parz.* 110,11ff.). Amrams Absicht zu heiraten, Söhne zu zeugen und sein Volk zu vermehren, findet ebenso Gefallen bei Gott (IX 7,9) wie die entsprechende Haltung in der *Estoire*, die Vermählung der Söhne Brons nach göttlicher Anweisung. Das Sterile (vgl. die Origenes-Verehrung und die *beati steriles* [geistlichen Eunuchen] des *AbHeBr!*) ist ein böses und lebensfeindliches Element der Natur (XIII 10). Wie in der *Estoire* wird der Zehnt als Gebot Gottes begründet (XIV,3 – vgl. Walthers *Zinsgraschenspruch* 11.18–29 mit Anspielung auf die antifeudalistische Freiheitsideologie: *frîez leben*). Selbst der philonischen Verwerfung von Trauer und Wehklagen wird widersprochen (XXXIII 1–5), desgleichen der katharischen Verwerfung von Krieg und Tötung (XXV,1ff.).

Wolframs pointiert antikatharische Schilderung der überschwenglichen Muttergefühle Herzeloyses folgt großenteils der Zeichnung Annas im *Pseudo-Philo*, der Mutter Samuels, an der sich die göttliche Seligpreisung der Mutterschaft erfüllt (L 1–2). Die Formulierung ihrer Dankeshymne schimmert in Herzeloyses Worten sichtlich durch (vgl. *Stillate mamille mee* bzw. *quia preceptum est vobis lactare* [nicht in der biblischen Dankeshymne I Sam 2] und *Parz.* 110,23ff.). Der Gegensatz zu Blanscheflurs Mutterschaft als „Not“ (die katharische Wertung) wurde bereits gesehen.⁴⁰

⁴⁰ Zu Roberts *Estoire dou Graal* siehe ausführlich BAYER, *Gral* (Anm. 11) I, passim. In bezug auf den *Pseudo-Philo* relevant sind die Moses-Episode (100ff., 273ff.), die priesterliche Amtsgewalt (50ff.), das „alte Gesetz“ (53ff.), der Zehnt (88), die Vermählung der Söhne Brons (52ff.). Wie ganz allgemein in der antihäretischen Polemik und Literatur wird im *Pseudo-Philo* nahezu jede gnostische (katharische) Vorstellung umgebogen und im orthodox-kirchlichen Sinne gedeutet. Das Priestertum wird betont. Der Dekalog steht im Zentrum. Die Benjamiten wollten den Dekalog erforschen, um zu sehen, ob tatsächlich Gott oder Moses (aus eigenem Antrieb) seinen Inhalt bestimmt habe. Dieses Element ist gegen die bogomilisch-katharische Verwerfung des Dekalogs gerichtet. „Rien d'ésotérique“, „caractère pharisien“ (aufgrund der ausgeprägten „Kirchlichkeit“), stellen die Herausgeber fest. Das Individuum ist Herr seines Schicksals, wenngleich alles von Gott gelenkt wird. Die jüdische Messiasvorstellung fehlt, weshalb auch nicht an jüdische Gnostiker als Leserkreis gedacht werden kann. Die Strafe Gottes für die Zweifler (Enteignung, Ertränkung, Verbrennung, Bücherverbrennung – Der Tau des Berges löscht aus, was in den Büchern steht; der Blitz vernichtet sie), XXVI,1 als göttliches *anathema* bezeichnet, läßt bereits die Ketzerverfolgung des Mittelalters erkennen. Umbiegungen neuplatonischer Vorstellungen sind auch das *cor aequale* bzw. *purum* (vgl. Eckharts *glîchez gemüete*) der Streiter Gottes (XXV,1ff.), insbesondere die Konkretisierung des biblischen Mannas (des gnostischen *süezen brôtes* der Weisheit) zum Nahrungsmittel neben Wasser (X,7; XIX,10). Kap. XX,8 wird das verfängliche Manna durch die Früchte des Landes ersetzt. Eben dies ist das Verfahren der antihäretischen Propaganda von Roberts *Estoire* und der *Queste del Saint Graal*. Hierzu BAYER, *Gral* (Anm. 11) I, 58ff., 112ff., 350ff. und passim.

Schon Hartmann von Aue setzte sich mit der Philo-Schwärmerei neuplatonisch (katharisch) erweckter Adelskreise kritisch auseinander. So kommt die philonische Ethik in zweierlei Weise bereits im *Erec* zur Geltung: 1. in der Vergegenwärtigung einer zerrütteten Affektwelt (ungezügelter Sexualität, Zorn, Haß und Ehrsucht) und ihrer „Heilung“ (Wundensymbolik) durch die *enkrateia* (*kiusche sinne* 'Selbstbeherrschung einschließlich Mäßigkeit in allen Lebensbereichen, Herzensreinheit'; vgl. *prob* §§ 84, 159f.; *contempt* § 34); 2. in der Allegorese von Enites allegorischem Pferd. Dieses trägt die Heldin auf ihrem (Lebens-)Weg so sanft daher, als ob sie bei günstigstem Wind auf der ruhigen See dahingleitete (7791ff.). Enites Pferd symbolisiert also den Habitus der Leidenschaftslosigkeit (*apatheia*), den die königlichen Damen des Schlosses Penefrec als „Seelenärztinnen“ (Therapeutriden – vgl. *θεραπεύω* 'freundlich behandeln, heilen' neben 'sorgfältig bilden') jungen adligen Mädchen in Form einer neuplatonisch orientierten humanistischen Bildung vermitteln.

Gunther erläutert dieses Ethos mittels derselben Metaphorik in seinem Kanonisenbüchlein (*De oratione*), die philonische Haltung des besonnenen „Reitkünstlers“, der seine Affektwelt dergestalt zügelt, daß sie das Maß nicht überschreitet (wie im Falle des „Verliegens“ der Helden), und der seine Seele wie ein Steuermann den ersehnten Häfen zulenkt (*De agricultura* §§ 67–76).⁴¹ Allerdings ist nicht zu übersehen, daß Hartmann die geordnete Affektwelt, damit sie nicht esoterischer Selbstzweck ist, individualistischer Persönlichkeitskult einer aristokratischen *leisure class*, der *vita evangelica* und dem Mitleid (*erbärmde*) und guten Werk für die Armen und Schwachen hintanstellt.⁴² Auch Wolframs *kiusche* wird durch die Mitleidsfrage überhöht.

Philo vergleicht den Verehrer der Weisheit, der in seiner Bildungsarbeit (*Artes liberales*) „Vieles und Verschiedenes aus Verschiedenem zu ein und demselben zusammenfügt und zusammenwebt“, zu einem „einzigen bunten Werk“ (ebenso der Pseudo-Abälard am Eingang von Ep. VII mit Berufung auf den bebilderten Tempel der Bürger von Kroton, der Stadt des Pythagoras), mit dem Weber und seiner Kunst, da auch das „schöne Gewebe Gottes, diese unsere Welt, durch allweises Wissen vollendet wurde“ (*De somniis* I §§ 203–208). Der Meister, der Enites Satteldecke schuf, ist ein solcher Verehrer der Weisheit. Die auf der Decke abgebildeten „Wunder der Welt“ entsprechen Philos Definition von Kosmos als „das Ganze aus Himmel und Sternen einschließlich der Erde und der

⁴¹ Hans BAYER, *bi den liuten ist sô guot – Die „meine“ des 'Erec' Hartmanns von Aue*, in: *Euphorion* 73 (1979) 272–285, bes. 273f., 278. – Ders., *Gunther* (Anm. 1) 168. Vgl. *Gunthers spirituale navigium* (*De or.*, 127 in bezug auf das Schiff, das den Seefahrer ans Ende des geistigen Seelenaufstiegs gelangen läßt): *salubris aurae status aspirans – Erec* 7791ff. in bezug auf Enites Pferd, das (als Sinnbild neuplatonischer Bildung und Erziehung) die Heldin so sanft auf ihrem (Lebens-)Weg dahinträgt wie jenen Seefahrer, der *if dem ebenwäge swebet, / sô er den wint ze wunsche hât / und im sin schef âne angest gât*.

⁴² BAYER, *bi den liuten* (Anm. 41) 283ff.

Lebewesen und Pflanzen auf ihr“ (*De aeternitate mundi* § 4; vgl. Er. 7589f.) Wie Philos Athlet des Geistes – vgl. die *boumwoi*-Füllung des Sattelskissens (7703), das wie Chrétiens „syrisches Laken“ im *Cligès* die Herkunft der Weisheitslehren signalisiert – zieht der Meister *Umbriz* die „buntgestickten begrifflichen Ideen aus der Welt“ (§ 208).⁴³

Die Schilderung von Enites Pferd deckt sich nahtlos mit Philos Psychologie. Die Polarität (*widerstrit*) der strahlend weißen Hälfte, deren heller Glanz den Augen unerträglich ist (vgl. Platons Höhlengleichnis), und der schwarzen Hälfte vergegenwärtigt den Gegensatz der taghellen göttlichen Vernunft, der die vernunftlose finstere Sinnlichkeit entgegenwirkt (*Legum allegoriae* I § 1; III §§ 251–253). Der „grasgrüne“ Strich, der die Sinnesorgane (Augen, Ohren, Nase, Maul, auch Kruppe) einrahmt bzw. miteinander verbindet und zwischen *swarz unde wîz* (7308) verläuft, symbolisiert die Sinnenslust, die nach Philo die Mittlerin zwischen Geist und Sinnlichkeit ist, da sie beide zusammen zur Auffassung des Wahrnehmbaren führe.

Der Gnostiker sieht diesen Sachverhalt 1 *Mos* 2,45 von dem Satz allegorisiert, daß Gott den Himmel und die Erde schuf und alles Grün und Gras des Feldes. Ebenso wie das Gras die Nahrung des vernunftlosen Tieres bilde, stehe das Wahrnehmbare zu dem vernunftlosen Teil der Seele in Beziehung. „Sobald Gott begonnen hat, die Sinnlichkeit mit Wahrnehmungsgegenständen zu tränken, stellt sich auch der Geist zur Bearbeitung solch fruchtbaren Bodens ein“ (I §§ 21–25; II §§ 71–75). Genau dies deckt sich mit der eigentümlichen Zeichnung von Enites allegorischem Pferd: weißer Ring um schwarzes Ohr und schwarzer Ring um weißes Ohr, Grasgrün an Wahrnehmungsorganen.⁴⁴

Hartmann war also über die Philo-Schwärmerei und neuplatonische Erweckungsbewegung bestens informiert. Mittels der Metaphorik der antihäretischen „Kräuterkammer“ des Epiphanius (*Panarion* [4. Jh. n. Chr.], d. i. 'Arzneikasten' mit „Gegengiften“ zur Widerlegung der Gnostiker und Messalianer), der als „bornier-

⁴³ Philo setzt seinen gelehrten Webkünstler zu dem vom „Geist Gottes erfüllten“ Beseleel (2 *Mos* 31,2ff.) in Beziehung, dem Sohn Uris vom Stamm Juda als von Gott berufener Kunsthandwerker der Stifshütte. Dabei erklärt er den Namen 'Beseleel' als 'im Schatten Gottes'. Der Name *Umbriz* des Meisters, der Enites Sattel anfertigte, entspricht der latinisierten Form dieser Deutung (vgl. lat. *umbrā* 'Schatten'). Siehe oben den Namen 'Tristan' als etymologischer Kern von 'Benoni' (*filius doloris mei*). Der Name 'Urjans' von Wolframs Katharergestalt (BAYER, *Graf* [Anm. 11] *passim*) dürfte also auf den „Sohn Uris“ vom Stamm „Juda“ anspielen.

⁴⁴ Hartmann hatte also hier nicht bloß die Platonische Psychologie, sondern tatsächlich den Philo-Text vor Augen. Die griechischen Handschriften waren natürlich eine vorzügliche Tarnung der gesamten neuplatonischen Geisteswelt; jedoch konnte die Unterrichtsarbeit selbst nicht verborgen gehalten werden. Es gab hier stets auch „falsche Hausgenossen“ (Thomas, Gottfried). Mit der Reimresponson *gezieret – parrieret* (*Parz.* 1,3f. = Er. 7290f.) sowie der *blanken und swarzen varwe* (*Parz.* 1,11 bzw. 13; vgl. Er. 7993 bzw. 7306) knüpft Wolfram an diesen *Erec*-Text an. Die psychologische Polarität (*widerstrit*) Philos (Geist – Sinnlichkeit) erscheint jedoch im *Parzival*-Eingang als religiös-ethischer *zîwêl*, der mittels des Verbs *smâhen* (= verächtlich machen, *infamis facere*) als häretischer *zîwêl* bzw. Glaubenskrise verdeutlicht wird.

ter“ Feind des Origenes gilt, der wichtigsten Auctoritas des *AbHeBr* (außer Philo), setzt er sich schon in seiner *Klage* mit der katharischen Häresie auseinander. Hier ersetzt er – in gewisser Entsprechung zur Tendenz des *Erec* – den philonisch-agnostischen Therapeuten (Seelenarzt) von der Art des (*Pseudo*-)Abälard im *AbHeBr* durch den göttlichen Seelenarzt, der aus seiner himmlischen Kräuterkammer die christlichen Tugenden der *mitte*, *zuht*, *diemuot* als einzig wirksame Arznei gegen die Krankheiten der Seele (Liebesleidenschaft) verordnet.⁴⁵

Auch Walther von der Vogelweide läßt eine zwiespältige Haltung gegenüber den Philo-Jüngern und ihrem hocharistokratischen *anehanc* erkennen. Die *enkrateia* ist als „Herrschaft über die Zunge“ und Sinneswahrnehmungen die Grundlage der pythagoreischen Geistesbildung, die Iamblichos' Darstellung der betreffenden Lebensform enthält.⁴⁶ In antikisierender Formkunst mahnt Walther 87,1ff. zur

⁴⁵ Zu Epiphanius' *Panarion* siehe MIGNE, PG 41, Sp. 178; 42, Sp. 834, wo dieser „Arzneikasten“ die *antidota* gegen die *gnostici* zur Geltung bringt. Im Zusammenhang mit Gottfried und Gunther sowie der mittelalterlichen Gnosis sind als Vorstellungen der Messalianer besonders bemerkenswert die Idee der physischen Spürbarkeit der Gnade (bei Gunther und den Religiösen von Unterlinden ein „Fächeln“ des Hl. Geistes), die stoische *apatheia*, die Vergottungsmystik, die Institution der *syneisaktos* bzw. geistigen Ehe (*amor spiritalis* im *AbHeBr*) u. a. Woher hat Hartmann alle diese Kenntnisse? Er muß Gottfried und seine Unterrichtsarbeit gekannt haben. Im *Iwein* spielt Hartmann gar auf die Lebensform der Therapeuten an. Der *baumgarten* V. 6430ff., der bereits sachgemäß als „a virtual Garden of Eden“ (H. B. WILLSON, *MLR* 57, S. 222) gedeutet wurde, erscheint mit seinen Bewohnern der Schilderung *contempli* §§ 20, 38–39, 72 nachgezeichnet. Der *baumgarten* liegt wie die Parks der Therapeuten deutlich abseits. Die Lagerstatt des betagten Ritters entspricht derjenigen der Göttin Juno in der Blütezeit Roms (vgl. *AbHeBr* Ep. VI: Juno und ihre keusch lebenden Jungfrauen, letztere als Vorbilder des Mönchtums, aber auch den *templum lunonis* von Ciceros *Rhetorica* Lib. II 1–3, auf den der *Pseudo-Abälard* in seinem Zeuxis-Vergleich von Ep. VII eingangs anspricht). Das Vorlesen heiliger Schriften als Aufgabe der Jüngeren und die freundliche Reaktion der Älteren, sodann die *klusche tugent* (= *enkrateia*) und *wise rede*, der sommerliche Leinenrock (vgl. *De somniis* I §§ 216–218) und der rauhe Pelz im Winter – all dies findet sich in Philos Schilderung der Therapeuten angeführt. Die „Tugendprobe“ ist als platonischer „Beischlaf“ von Mann und Frau messalianische (und katharische) Praxis, von Epiphanius im Kapitel über die *Messalians* als *promiscue sexus utriusque dormientes* berichtet, d. h. Männer und Frauen teilen während des Sommers (im *Iwein* eigens betont!) in weiträumigen Gehöften das Nachtlager (PG 41, Sp. 759). Dasselbe wird von Robert von Arbrissel und seinen ersten Anhängern in den Wäldern von Craon berichtet. Das völlig unpassende Wort *træsten* V. 6586 persifliert demnach die katharische „Tröstung“ (*Consolamentum*). Vgl. auch V. 6576ff. die Bemerkungen über die sexuelle Askese (*sich enthalten*). In Chrétien's *Yvain* besitzt diese Episode keine wirkliche Entsprechung.

Es werden folgende Textausgaben berücksichtigt: *Erec* (Ausg. Th. CRAMER, 1975), *Iwein* (Ausg. Th. CRAMER, 1974), *Parzival* (Ausg. G. WEBER, 1963).

⁴⁶ Auch Iamblichos' Vita des Pythagoras wurde als Quelle pythagoreischer Ethik herangezogen. Es ist allerdings nicht zu übersehen, daß schon Chrétien dem neuplatonischen *enkrateia*-Ethos poetisch Rechnung trug, insofern er die destruktiven Folgen unbeherrschter Rede sowie des „Strafens im Zorn“ (Iamblichos, *Pythagoras*, § 197) ausführlich vergegenwärtigte. Keu ist aufgrund seiner sprichwörtlich „bösen Zunge“ sowie seiner „häßlichen Reden“, insbesondere auch seiner brutalen Bestrafung von Jungfrau und Hofnarr „aus Zorn und Wut“ das genaue Gegenteil der philonisch-pythagoreischen Idealität.

Wolfram bringt (wie zuvor Hartmann) den *enkrateia*-Begriff auf vielfältige Weise mit dem Wort

Beherrschung (*hüeten*) von Zunge, Augen und Ohren, möglicherweise nicht ohne Kenntnis von Ep. VII des *AbHeBr*, der aus der Feder eines Augustinerchorherrn (wohl Saint-Loup in Troyes) stammt und mit Chrétien's Bildsprache die Häresie des *Pseudo-Abälard* als verdammungswürdige Schwärmerei entlarvt.⁴⁷ Wer sich in der Einsamkeit der Versenkung weihet, heißt es dort mit Berufung auf den hl. Antonius, den ägyptischen Wüstenvater, der muß sich erfolgreich dem Kampf (*bellum*, *pugna*) mit Gehör, Zunge und Augen stellen (VII,250: *auditus, locutio, visus*). Wohl im gleichen sozialen Kontext einer Stiftsschule, nicht im Kreise des Wiener Hofes, spricht Walther seine Warnung aus, zumal die Mahnung *Hüetent iuwer zungen* (87,1ff., bes. 9) gleichsam die wörtliche Übertragung ist von *Admoneo ut linguam tuam custodias* in Adalgers *Admonitio ad Nonsvindam Reclusam*, einem im bayerisch-österreichischen Raum verbreiteten Tugendpiegel für adlige Stiftsdamen bzw. Chorfrauen (PL 134, 915ff., bes. 923). Bei seiner Warnung vor dem unklösterlichen Umherschweifen (*vagatio, voluntas vagandi*) beruft sich auch Adalger auf den Hl. Antonius und die Wüstenväter. Allerdings ersetzt Walther in der Reihe *continentia oculorum, locutionis, vestitus* letzteres, die (bereits klösterliche) Meidung der Putzsucht, durch *auditus*, um die „der Welt abgestorbene“ geistliche Frau (*crucifixus, mortua es hunc mundo*) – wie der Corrector von Troyes die Leserinnen des *AbHeBr* – vor häretischen „Einflüsterungen“ zu warnen. Die Namenssymbolik (*Non-Swinda* 'die Nicht-Rasche, Nicht-Hefige, Nicht-Leiden-schaftliche') weist mit mhd. *swinde* (*swint*) auf eine lehrhafte Funktion der Epistula in oberdeutschen Stiftsschulen hin.

In Strophe 81,7ff. spielt der Spruchdichter mit demselben Inhalt auf den *Tristan* und die Vorlage der Minnegrotte an, um die *desertum*-Schwärmerei als schönen Schein zu entlarven (*schîn, erglesten, wilde*), nämlich auf die (im deutschen Sprachraum) nur in Passau nachweisbare Propagandaschrift *De laude eremi*, die sich auf Philo und Origenes stützt.⁴⁸ In Strophe 80,3ff. macht Walther von der philonischen

klusche zum Ausdruck, dessen Inhalt bekanntlich viel weiter gefaßt ist als das kirchlich-klösterliche Ethos der Keuschheit. Dies geht besonders deutlich aus der Gegenüberstellung von *zorn* und *klusche* hervor (vgl. BAYER, *Gralsburg* [Anm. 28] 39 zu *Parz.* 365,12ff.). Die Schilderung des waldensischen Ethos im *Passauer Anonymus* (*Sunt enim in moribus compositi et modesti*, was offenbar aus dem Rahmen fiel) deckt sich mit diesem *klusche*-Ethos, das wie im Falle der waldensischen Eidesverwerfung möglicherweise über die provenzalischen Katharer von der hier dargestellten gnostischen Tradition beeinflusst wurde. Nach der Unterdrückung der neuplatonischen Häresien (Albigenserkrieg, Laterankonzil 1215, Inquisition des 13. Jahrhunderts) verschwindet dieses *klusche*-Ethos aus der epischen Literatur. Die Mystik strebte eher die Ausrottung der Affektwelt als ihre (klassische) Zügelung an.

⁴⁷ Hierzu ausführlich BAYER, *Abälard-Heloise-Briefwechsel* (Anm. 3) 15ff.

⁴⁸ In *De laude eremi* (PL 50, 701ff.) finden – wie auf der Klosterinsel des Gregorius, dessen Inhalt (Aussetzung des Knaben als Frucht eines Inzests) die betreffende Formulierung des 'Lobes der Einöde' episch vergegenwärtigt – diejenigen, die in den Stürmen der Leidenschaft *modestia* (711). Gottfried gestaltet das gleiche Motiv in seiner *clîse* (Minnegrotte) als kontemplativer Hafen der *zuht*.

(pythagoreischen) Vollkommenheitszahl Sieben Gebrauch, der „heiligen“ oder „Vollendung bringenden Zahl“ (*De opificio mundi* § 89–90), der ewig jungfräulichen göttlichen Zahl, „die weder geboren wurde noch gebären wird“ (*Legum allegoriarum* I § 15), um den von der katharischen Phönix-Symbolik versinnbildlichten *höchverigen wân der edelen herzen*, der *beati steriles*, und die Verfolgung ihres Scholasticus ans Licht zu zerren.⁴⁹

Wie Roberts *Estoire*, aber auch die *Queste del Saint Graal* oder der *Conte Chrétien*, läßt Wolframs *Parzival* allorts eine poetische Anpassung an die Vorstellungswelt der neuplatonischen Erweckungsbewegung erkennen. Philos Schrift über die Therapeuten (*Contempl*), die zusammen mit dem *Pseudo-Philo* in einer Reihe von oberdeutschen und österreichischen Handschriften des XI./XII. Jahrhunderts fragmentarisch vorliegt, war dem *Parzival*-Dichter dem Inhalt nach bekannt. Schon Chrétien gestaltete seine Gralsburgepisode, das prozessionsartige Hereintragen des Grals und der blutenden Lanze in den Saal sowie das Mahl der Gralsburgbewohner bei Einbruch der Nacht, im Anschluß an Philos Schilderung des Mahls und der „heiligen Nachtfeier“ in der Schrift über die Therapeuten (*contempl* §§ 81–83). Dem Gral als Eucharistiesymbol entspricht bei Philo die „hochheiligste Speise“, die Knaben auf einem Tisch hereintragen. Allerdings speisen die (geistlichen) Gralsburgbewohner fürstlich wie „ein Legat, Kardinal oder ein Papst“ bzw. „ein König oder Graf oder Kaiser“, während die Therapeuten den „ungemischten Wein der Gottesliebe“ bei ihrer „heiligen Nachtfeier“ trinken. Noch bedeutsamer: Während der Vorsitzende der Therapeuten den Einfältigen die allegorisch verhüllten Geheimnisse des Heils erklärt, wagt *Parzival* nicht einmal, seine Frage nach der Symbolik des (eucharistischen) Grals zu stellen. Das Verhalten der Gralsburgbewohner widerspricht hart dem Ethos und Streben der „urchristlichen“ Therapeuten.⁵⁰

Chrétien's Gralsburgepisode schildert also kritisch eine zeitgenössische religiöse bzw. kirchliche Situation, die in allen Details der „heiligen Nachtfeier“ der Therapeuten als urchristlicher Gottesdienst nachgezeichnet erscheint. Offenbar macht

Die distanziert-kritische Haltung Walthers zeigt sich nun darin, daß der ideale „Hafen“ *stæter zûhte auß erhalb der wüeste unde wilde* von Gottfrieds *habitatores deserti* (*De laude eremi*) liegt, ja der „Hafen der Zucht und Sittsamkeit“ wird zur *wilde* in Gegensatz gestellt. In der *schame vor gesten* ist also eine zur Schau gestellte Züchtigkeit zu sehen, so zum Beispiel anläßlich eines Besuchs des königlichen Vogtes und der Angehörigen im Stift, wo die vornehmen *gesten* im *gasthûs* weilten. Schon im *Conte du Graal* zeitigt die *wilde* bestenfalls die „Dummheit des Viehs“, ebenso in der *Correctio* (Ep. VII) des *AbHeBr*.

⁴⁹ Siehe schon meine Deutung in: Hans BAYER, *unkristenlicher dinge ist al diu kristenheit sô vol – Walthar von der Vogelweide und die sogenannte Laienfrömmigkeit*, in: *ZfdPh* 100 (1981) 47–86. – Zur philonischen Siebenzahl in der spätmittelalterlichen Mystik siehe: Rudolf von Biberach, *Die sieben strassen zu got*, Ausg. M. SCHMITT, 1969, 248*ff.

⁵⁰ Zum Einfluß von Gerhohs kirchen-(papist-)kritischem Traktat über die vierte Nachtwache (*De quarta vigilia noctis*) auf die Zeit- und Kirchenkritik des *Conte* und *Parzival* siehe BAYER, *lepra universalis* (Anm. 20) und ders., *Abälard-Heloise-Briefwechsel* (Anm. 3) 25ff.

der 'Conte'-Dichter die zunehmende Veräußerlichung der Kirche deutlich, die im Laufe von über tausend Jahren seit der *ecclesia primitiva*, zu der Philos Therapeuten in Beziehung gesetzt werden, den christlichen „Geist“ durch „Gesetz“ und „Vorschrift“ (Jurisdiktion), hierarchische Strukturen und Pomp ersetzt hatte. Die „Einfachheit“ und „Strenge“ der Lebensform der Therapeuten, die sich in ihrem schlichten Haus (gewöhnliches Holz), ihrer anspruchslosen Speise (einfaches Brot mit Salz, kein Fleisch und Wein) und ihrer schlichsten Kleidung spiegeln, dazu in dem völligen Verzicht auf Dienerschaft (*contempl* 37–85), steht in krassem Gegensatz zu der prächtigen Architektur und dem üppigen Luxus der kirchenartigen Gralswelt, den kostbaren Hölzern, der betonten Gaumenlust der üppig Speisenden (erlesene Weine und Gewürze aus dem Orient, z. B. Ingwer aus Alexandria!), den Elfenbeintischen, Goldbechern, Kerzenleuchtern usw., insbesondere auch zu dem Heer von dienstbaren Geistern, das überall auf der Gralsburg in Erscheinung tritt.

Chrétien's „Nachtmahl“ entspricht genau der heidnischen „Art des Nachtmahls“, die Philo in demselben Kontext als römische (!) Verschwendungssucht und Üppigkeit geißelt (ebd. 48, 53). Während der „Vorsitzende“ der Therapeuten seine einfältigen „Hörer“ unterweist, ihnen die allegorisch verhüllten Heilslehren erklärt, bleibt Perceval sich selbst und seiner eigenen religiösen Unwissenheit überlassen. Hier kommt das in Brief VII des *Pseudo-Abälard* (aus der Feder eines Chorherrn von Troyes) zur Sprache gebrachte seelsorgerische Anliegen des Chorherrenordens zur Geltung. „Die jungen Kinder heischen Brot, und es ist niemand da, der es ihnen breche“ (Klagelied 4,4), heißt es dort. Es ist dies gemäß der Erläuterung des betreffenden Chorherrn (Erziehers) die Situation Percevals, des „Einfältigen“ (Ep. VII: *simplex*), der in der Gralsburg von Tür zu Tür geht, jeweils „heftig klopft“, wie Chrétien hervorhebt, jedoch alles verschlossen findet und niemand antrifft, der ihm seine Frage nach dem Mysterium beantwortet. In der Urkirche, zur Zeit von Philos Therapeuten, so die kritische Tendenz der Episode, wurden die „Einfältigen“ noch behutsam in die göttlichen Mysterien eingeführt, während alles Äußerliche hintangestellt wurde.

Auch das Zeremoniell von Wolframs Gralsburg-Episode, das Hereintragen des Tisches und die zwei Chöre von jeweils zwölf Jungfrauen, die rechts und links von Repanse stehen, erscheint *contempl* §§ 81–85 nachgestaltet. Der 'Parzival'-Dichter ersetzt jedoch die „hochheiligste Speise“ von Philos gnostischen Therapeuten durch den Gralsstein, den *lapis exillís* als „lebendiger Stein“ in der Mauer des himmlischen Jerusalem (1 Petr 2,4–5), der als *sobeyrana peira cantonal, eslegia e preciosa* ein zentrales Element der waldensischen Theologie ist.⁵¹ Natürlich wird auch dieses Element dem Bedürfnis nach esoterischer Verschlüsselung gerecht, ebenso die *riterliche bruoderschaft* der Templeisen, die pythagoreischen Geheim-

⁵¹ Hierzu BAYER, *Gral* (Anm. 11) I, 368ff., bes. 371.

bünden von der Art der Essener und Therapeuten, aber auch den *discipuli* des Pseudo-Abälard als pythagoreischer *templum spirituale* nachgezeichnet erscheint.⁵²

Philonische Mystik und quasi-pythagoreische Phantastik wie z. B. die geheimnisvolle Berufung zum Gralsdienst werden also von Wolfram recht kühn (zum Ärgernis Gottfrieds) mit eigenen Heilsvorstellungen und kirchenkritischer Topik verwoben. Die wunderbare Ernährung, die sogenannte Tischlein-deck-dich-Vorstellung, läßt sich unschwer zu dem mystischen *panis vivus* als gnostische Seelennahrung in Beziehung setzen, die im Falle von Gottfrieds *habitatores deserti* (Minnegrotte) nachweislich auf der Grundlage von Philo-Texten formuliert wurde (vgl. *De fuga et inventione* §§ 137–139 zur „himmlischen Nahrung“ als „Brot vom Himmel“, *De laude eremi*, Sp. 705, 707f., 710). Der Faszination, die von der *contemplatio* § 24ff. geschilderten Gemeinschaft der Therapeuten ausging, mußte nach Hartmann offenbar auch Wolfram poetisch Rechnung tragen.

So wie an dem Gastmahl der Therapeuten Frauen teilnahmen, „die ihre Reinheit nicht unter Zwang bewahrten“, und so wie dieselben Jungfrauen von Philo den Priesterinnen der Griechen als Vorbild hingestellt werden (*contemplatio* § 68), weist Wolfram den Frauen der Gralsburg einen ähnlich herausragenden Status zu. Nur Repanse, die in steter Jungfräulichkeit lebt, trägt den Gral, ein Zugeständnis an jenen „feministischen“ (in Wahrheit neuplatonisch-fontevristischen) Geist, der im *AbHeBr* die „Göttin“ Heloise (*Heloissa*) und im *Tristan* die mystisch verklärte *gotinne* Isolde hervorbrachte.

Schließlich konnte Wolfram auch die pythagoreischen Zahlenspielerereien (*contemplatio* § 65) berücksichtigen, ohne die Zahlen selbst mit gleichem Symbolgehalt verarbeiten zu müssen. Während Philo die beiden Chöre von „Auserwählten“ (Männer und Frauen) zu Mirjams Siegeslied *Ex* 15,20ff. in Beziehung setzt, stellt Wolfram seine 25 „Auserwählten“ (zwölf Jungfrauen zu beiden Seiten Repanses) als Sinnbild der Gemeinde Christi dar. Hiermit wird die biblische Zwölfzahl (12 Stämme Israels, 12 Apostel), die *Offb* 21 der Schilderung des Neuen Jerusalem zugrunde liegt, in der Gralsburg-Allegorese betont.⁵³

⁵² Vgl. *De somniis* I § 215; *De Cherubim* §§ 98–107 über die „gereinigte Seele“ als „würdige Wohnstätte Gottes“, als *templum Dei* in: *De laude eremi*, Sp. 710. Wolframs „Templeisen“ erscheinen dieser Vorstellung nachgebildet.

⁵³ Vgl. *contemplatio* §§ 83–86 in bezug auf die „heilige Nachtfeier“: „Alle erheben sich gemeinsam, und in der Mitte des Speisesaals bilden sie zunächst zwei Chöre“ mit jeweils einem „Führer“. Wolframs „Choreuten“ (*Parz.* 232–236) sind lediglich Beiwerk, während bei Philo Mirjams Reigen (wie im *AbHeBr* und in Gottfrieds Minnegrotte: *den reien treten*) die kontemplative Askese symbolisiert. Eher beiläufig werden auch Plato und die Weissagungen der Sibylle *Parz.* 465 als *praeparatio evangelica* angeführt. Wolframs „Neues Jerusalem“ besitzt seine parodistische Replik in Gunthers *Historia Constantinopolitana*, die in 25 Kapitel gegliedert ist und in Kap. XXV eine kostbare byzantinische Tafel mit einem strahlenden Jaspis und Saphir als „Unterpfand“ des Heils anführt, so wie Repanse neben den zweimal zwölf Frauen jeweils an ihrer Seite (*Parz.* 236,20: *zwele iewederthalben ir* – vgl. die 24 goldgeschmückten Initialen der St. Galler Handschrift D) als

Im literatursoziologischen Resonanzraum der *Klage* und des *Erec* signalisiert Wolfram aber auch seine Kenntnis der geistesgeschichtlichen Grundlagen der neuplatonischen Erweckungsbewegung seiner Zeit. Was er *Parz.* 453,11ff. über den hochgelehrten Halbjuden Flegetanis ausführt, der vorchristlich Kunde vom Gral (als Quelle der Vollkommenheit und des Heils) besaß und im Sinne einer *praeparatio evangelica* bereits vom Gral schrieb, dazu ein Naturphilosoph (*fisiōn*) war, trifft genau auf den *Philo Judaeus* bzw. *Pythagoricus* zu, dessen Naturlehre (*physiologia*), wie Hartmann bezeugt, Lehrstoff hochadliger Stiftsschulen war. Auch das gräzisierte Wort *fisiōn* sowie das Erlernen des griechischen Alphabets als Voraussetzung der Lektüre von Flegetanis' Bericht vom Gral weisen in diese Richtung.

In Toledo fand 400 n. Chr. die erste (auch gewaltsame) Unterdrückung gnostischer Strömungen innerhalb der Reichskirche statt. Die wesentlichen Inhalte der hochmittelalterlichen Gnosis wurden samt *litterae*, ja *astrologia* und *mathesis*, auf die Wolfram in Form der astrologischen *künste* des Flegetanis anspielt, in Toledo verworfen (anathematisiert).⁵⁴ Die hier verurteilten Anhänger Priscillianians vertraten – wie Philo Therapeuten und die klösterlich gesinnten gnostischen Messalianer Syriens (als Vorläufer der Bogomilen und Katharer) – eine „enthusiastische“ Frömmigkeitshaltung, die auf späteren Konzilien und Synoden stets mit der manichäischen Gnosis identifiziert wurde. Auch orientierten sie sich an der kontemplativen Askese der Wüstenväter.⁵⁵ Die kritische Bemerkung Leos des Großen, daß der priscillianische Glaube an die *fatalis necessitas* kein Urteil über Gut und Böse ermögliche, da das menschliche Handeln in der Macht der Sterne liege, beinhaltet nicht bloß die oben erläuterte dualistische Kosmologie (*necessitas inevitabilis*) samt ihrer Auswirkung auf die ethische Verantwortlichkeit des Menschen (vgl. z. B. Blanscheffs Liebesleidenschaft zu Riwalin als „Schicksal“: Thomas, *Trist.* 1488: *amer m'estuet*, altnord. *Saga*, cap. 6, 10: *forlog*), sondern stimmt auch mit *Parz.* 454,15f.

fünfundzwanzigste Frau den Gralsstein als Unterpfand des Heils trägt. Jaspis und Saphir sind die Steine in der Mauer des Himmlischen Jerusalem (*Offb* 21,18 bzw. 19; vgl. 11). Das parodistische Element von Gunthers Tafel aus Byzanz besteht darin, daß das angebliche Unterpfand der *securitas* (Heil) des griechischen Kaisertums angesichts der Eroberung von Byzanz schmachlich versagte und dazu noch selbst ein Opfer der Plünderung wurde (siehe oben Anm. 13). Gunthers Parodie bestätigt also meine Deutung des *lapsit exillis*.

Auch der Kern des *Parzival*, die Lepra-Symbolik als Sinnbild der „Vergiftung“ der Kirche durch die Konstantinische Schenkung (gemäß einer *Vita Sylvestri*), wird von Gunther berücksichtigt. Gemäß seiner ironischen Formulierung übertrug Konstantin dem „hl. Petrus“ (= Papst) die *dignitas regie sedis*, die Würde des Kaisertums (Kap. XVI). Hiermit wird signalisiert, daß die eingangs (Kap. I) als Sachwalter des Christentums angeführten „armen Fischer“ (*pauperes piscatores*) – *homines bruti* im Vergleich mit der *scientia Platonis* (!) – von Konstantin durch die dort (Kap. I) kritisch angeführte *Auctoritas Augusti Caesaris* (als Sachwalter des Christentums) ersetzt wurden, also – in der epischen Symbolik Chrétiens und Wolframs zum Ausdruck gebracht – durch den „reichen Fischerkönig“ (vgl. oben *dignitas regie sedis* 'Würde der Königsherrschaft' neben *pauperes piscatores*).

⁵⁴ Siehe MANSI, *Concilia* III, col. 1004ff.: *apocrypha quae damnata sunt*.

⁵⁵ Siehe E.-Ch. BABUT, *Priscillien et le Priscillianisme*, Paris 1909, 33, 54, 231ff. – *Enchiridion Symbolorum*, hrsg. von H. DENZINGER, *Barcinone* 1960, 16 (§ 35), 113 (§§ 239–240).

überein (mit der sternenumbereise vart / ist gepüfel aller menschlich art, d. h. ist alles menschliche Wesen mitbestimmt).⁵⁶

Während Flegetanis' Schrift auf die antike Gnosis zurückweist, führt Kyots Suche nach dem kiuschen Gralsvolk von den *Abstinentes* bzw. *Continentes* (= Priscillianer) zu Toledo nach Anjou, wo Robert von Arbrissel im Geiste des vorbenediktinischen Mönchtums, der kontemplativen Askese der Wüstenväter und weltflüchtigen Essener, die seit Eusebius als frühe Christen gedeutet wurden, in praxi die Wendung zur Urkirche (*ecclesia primitiva*) vollzog.

Natürlich ist Wolfram kein Philo-Verehrer. Dem Halbjuden Flegetanis wirft der *Parzival*-Dichter sogar vor, daß er trotz seiner Gelehrsamkeit dem Götzendienst anhänge. Auch eröffnen die heidnischen Weisheitslehren (*heidensch list*) nach Wolframs Auffassung nicht den Zugang zur (christlichen) Gralswelt.



Das Bild zeigt links die Äbtissin Maximiliana, Gräfin von Stadion in Thann und Warthausen, den von Engeln gehaltenen Plan des Stiftsneubaus niederlegend; rechts die drei „Konservatoren“, d. i. Schirmherren des kaiserlichen Stifts, und zwar (gemäß einer Bestimmung Kaiser Maximilians von 1495) den Bischof von Konstanz, den Abt von Kempten und den Fürsten zu Fürstenberg (Donau-eschingen).

Hochadlige Kanonissen (Stiftsdamen, Chorfrauen) des Inselklosters Buchau im Federsee, im Mittelalter eine bedeutende Erziehungsanstalt der weiblichen Aristokratie des Bodenseeraums (vgl. hierzu S. 274 meine Ausführungen über Enites Pferd aus dem *hūs in einem sē* [Erec 7124] als Sinnbild einer neuplatonisch-humanistischen Bildung). Das Deckengemälde von Andreas Brugger (1776), das u. a. auch den (mystisch gedeuteten) Mannaregen in der Wüste (vgl. S. 265) und die vierundzwanzig Ältesten als Symbolik der *ecclesia triumphans* enthält (vgl. S. 280), läßt noch im 18. Jahrhundert den geistigen und literatursoziologischen Resonanzraum der hochmittelalterlichen Klassik bzw. Esoterik (Mystik) erahnen, desgleichen das Selbstwertgefühl dieser „edlen Herzen“ (vgl. S. 264).

Foto: Hans Bayer

⁵⁶ Ep. 15, MIGNE, PL 54, Sp. 677ff.: *quidquid ab hominibus agitur, non est hominum, sed astrorum insania*. Wörtlich so Parz. 454,15f.. Siehe auch Augustinus, *De haeresibus*, I § 70, MIGNE, PL 42, Sp. 44.