

10733471

Trends in Medieval Philology

Edited by
Ingrid Kasten · Niklaus Largier
Mireille Schnyder

Editorial Board
Ingrid Bennewitz · John Greenfield · Christian Kiening
Theo Kobusch · Peter von Moos · Uta Störmer-Caysa

Volume 1

Walter de Gruyter · Berlin · New York
2003

Codierungen von Emotionen im Mittelalter/ Emotions and Sensibilities in the Middle Ages

Herausgegeben von/Edited by
C. Stephen Jaeger · Ingrid Kasten

Redaktionelle Mitarbeit/Editorial Assistance
Hendrikje Haufe · Andrea Sieber

3/08

Walter de Gruyter · Berlin · New York
2003

HA 830.086

Universität Tübingen
NEUPHIL. FAKULTÄT
BIBLIOTHEK

acterize the so-called elegies, the sorrowful reflections, the exchanges with confidants and confidantes, the almost emulative comparisons of misfortune. The saga writers seem to have agreed implicitly that these tones were not in keeping with their reconstruction of a legendary Saga Age, and they excluded them consistently.²⁶ Their exclusion of the elegiac mode is in fact so universal that it must have been equally characteristic of the oral traditions, in whatever form, that preceded the written sagas. That is to say, twelfth-century oral narratives already harked back to an older heroic style.

The closest we come to a reflective moment in the classical sagas is perhaps the finale of *Laxdæla saga*, in which Guðrún Ósvífrsdóttir's son tries to make her talk about her feelings for her husbands. But Guðrún is laconic in the sternest heroic tradition. She gives unsentimental characterizations of her four husbands, including the dismissal of her first husband with the words "Þorvaldr isn't worth mentioning"²⁷. Pressed by her son to reveal whom she loved most, she responds with the opaque and ambiguous words "I was hardest on him I loved most."²⁸ This is the tight phrasing of the old style.

Despite SÄVBORG's critique of the traditional distinction between earlier and later layers in Eddic heroic poetry, the classical sagas offer some evidence that thirteenth-century Icelanders perceived such a distinction. The writers of these sagas embraced the earlier style and developed it further, but they avoided the later style. They therefore bear indirect witness that there was a clearcut discrimination of old and new modes. If we were able to talk with them, they would tell us that the two modes did not run parallel throughout the period during which Eddic poetry was composed but rather that one style superseded the other. It was only the early style that they attempted to reproduce in a new context.

The discrimination between old and new heroic styles has a narrow application in estimating the age of the Eddic poems, but it also has a broader application. Archaizing is universal in poetic diction, in the Middle Ages as well as other periods, but what we find in the Icelandic sagas of the thirteenth century is not a formal linguistic exercise. It is rather an attempt to recreate imaginatively a total emotional system for an earlier age by refashioning the emotional idiom of that age from the surviving poetic transmissions, the old heroic poems partially preserved in the *Edda*.

²⁶ HEINRICH BECK noted AXEL OLRİK's contrary view in his paper: Brynhildsdichtung und Laxdæla saga. In: FS Otto Höfler. Ed. by HELMUT BIRKHAN, Vienna, Stuttgart 1976, p. 1. See AXEL OLRİK: Nordisches Geistesleben in heidnischer und frühchristlicher Zeit, Heidelberg 1925, p. 138: "Die Fähigkeit der Sagadichter, die Seele zu erforschen, steht in naher Verbindung besonders mit den jüngern der Eddalieder." SÄVBORG (n. 19), with his emphasis on minimal expressiveness in the sagas, is an effective antidote to OLRİK's view.

²⁷ *Laxdæla saga* (n. 22), p. 228: *Þorvalds get ek at engu*.

²⁸ On this famous antithesis see SÄVBORG (n. 19), pp. 44-45 and note 12.

KLAUS RIDDER

(Universität Tübingen)

Emotion und Reflexion

in erzählender Literatur des Mittelalters

Fear suppressed and rage expressed in battle are central elements of the heroic warrior ideal. Crusader epics project God-distant cowardice on the heathens, and righteous rage on the Christians. In the courtly romance, certainly, fearlessness remains a part of the heroic ideal, yet, to the degree that the inner man is, in a new way, the real object, a form of sanctioned fear recurs. Wolfram's *Parzival* develops the relationship between external reality, affective reactions, and inner process of recognition with a negative valence into a central theme. Like Siegfried, Parzival belongs to the type of the fearless hero, and, like Siegfried, he learns nothing beyond that (or perhaps very little). Parzival displays empathy and rage, but no fear. Through the figure of Parzival, the text problematizes the interrelation of fearlessness, self-knowledge, and knowledge of God. This presentation examines the increasingly cognitive and reality-disclosing function of fear and rage in medieval epic literature.

I.

Heilige, sogar die des Mittelalters, sind meist langweilig, aber es gibt ja ihre verstockten Widersacher. Tatsächlich erscheinen Heiligenlegenden dem modernen Menschen vielfach in einem abwertenden Sinne als ‚mittelalterlich‘, doch gelegentlich verblüffen auch heute noch die textuellen Strategien, die das Publikum emotional und reflexiv zu bestimmten Positionen hinführen sollen. So gehört es zu den charakteristischen Merkmalen der Märtyrerlegende, dass die römischen Kaiser oder ihre Stellvertreter von Furcht und Zorn bestimmt sind, während die Christen gelöst und fast heiter das Martyrium erdulden. In der Laurentius-Legende beispielsweise kulminieren die Qualen des Heiligen in der Tortur auf dem glühenden Eisenrost. Laurentius wirft dem Kaiser Decius und seinen Helfern entgegen:

[D]isce, miser, quia carbones tui mihi refrigerium, tibi autem aeternum supplicium praestant [...]. Dixitque hilari vultu ad Decium: ecce, miser, assasti unam partem, gira aliam et manduca.

„Wisse, du Elender, daß deine Kohlen nur Erfrischung sind, für dich bedeuten sie jedoch ewige Strafe [...]“ Und er fügte mit fröhlicher Miene für Decius hinzu: „Siehe, du Elender, eine Seite hast du gebraten, brate die andere und friß“.¹

Daraufhin geht der vordem zorngefüllte römische Kaiser – diese Aussage ist mir hier vor allem wichtig – tief erschrocken fort.²

Im Mittelpunkt der Legende steht die Schilderung eines Menschen, der den Schwellenbereich des Todes überschreitet, allerdings als ein im christlichen Sinne Verwandelter. Völlige Angst- und Aggressionsfreiheit, die eigentlich nur als Resultat fortgeschrittener psychischer Entrückung oder Abstumpfung denkbar sind, heben den christlichen Märtyrer empor. Furcht und Zorn,³ die untrennbar mit menschlichen Todesvorstellungen verknüpft sind, überträgt der Text auf den heidnischen Herrscher und setzt ihn dadurch herab. Die Zuweisung von Emotionsausbruch und Emotionsfreiheit steht damit quer zu rationaler Beobachtung menschlicher Erfahrung; über dieses Moment der Inadäquatheit inszeniert der Text den Einbruch des Göttlichen in die sichtbare Welt.⁴

Angst ist zugleich als entscheidendes Moment gedacht, das den Prozess der Gotteserkenntnis auslöst. Das Schwanken des Kaisers zwischen den Emotionen Furcht und Zorn in der Begegnung mit der (unbekannten) religiösen Macht signalisiert eine Befindlichkeit der Verunsicherung und Infragestellung, verdeutlicht die gesteigerte Wahrnehmungs- und Erkenntnisfähigkeit des Menschen im Zustand der Furcht und suggeriert den Anfang eines Reflexionsprozesses.⁵ Ein

¹ Jacobi a Voragine *Legenda Aurea*. Hrsg. von JOHANN GEORG THEODOR GRAESSE, Osnabrück 1965, S. 492; Übersetzung: *Legenda Aurea. Das Leben der Heiligen*. Hrsg. von ERICH WEIDINGER, Aschaffenburg 1986, S. 326f.

² *Confusus Decius cum Valeriano abiit in palatium Tyberii relicto corpore super ignem [...]* (*Jacobi a Voragine Legenda Aurea* [Anm. 1], S. 492; „Erschreckt ging Decius mit Valerianus zum Palast des Tyberius weg und ließ den Körper über dem Feuer brennen.“ *Legenda aurea* [Anm. 1], S. 327). – Die Angst des Tyrannen ist bereits ein antiker Topos, vgl. ausführlich ALFRED KNEPPE: *Metus temporum. Zur Bedeutung von Angst in Politik und Gesellschaft der römischen Kaiserzeit des 1. und 2. Jahrhunderts n. Chr.*, Stuttgart 1994.

³ Die Begriffe ‚Furcht‘ und ‚Angst‘ auf der einen sowie ‚Zorn‘ und ‚Wut‘ auf der anderen Seite verwende ich, trotz der zahlreichen Abgrenzungen in beiden semantischen Feldern, im gegebenen Untersuchungszusammenhang äquivalent; zur Problematik der Unterscheidung von Angst und Furcht vgl. AXEL MICHAELS: *Religion und der neurobiologische Primat der Angst*. In: *Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Menschsein?* Hrsg. von FRITZ STOLZ, Bern u. a. 1997 (*Studia Religiosa Helvetica* Jahrbuch 3), S. 91-136, hier S. 93f.

⁴ In vielen Religionen wird Angst als Signal für die plötzliche Präsenz des Göttlichen gesehen; zum Thema Angst und Religion vgl. MICHAELS (Anm. 3); RENATE SCHLESIER: *Art. Angst*. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*; Bd. I. Hrsg. von HUBERT CANKIK/BURKHARD GLADIGOW/MATTHIAS LAUBSCHER, Stuttgart u. a. 1988, S. 455-471; *Angst und Religion*. Hrsg. von HEINRICH VON STIETENCRON, Düsseldorf 1991 (*Schriften der Katholischen Akademie in Bayern* 139).

⁵ Das Hin-und-her-Geworfensein zwischen verschiedenen emotionalen Zuständen ist kultur- und kontextabhängig ganz unterschiedlich interpretiert worden. In Aristotelischen Kategorien formuliert, fehlt in einem solchen Fall die richtige Mitte (also die *ratio*), die zwischen den Extremen auszugleichen weiß. – Zumindest eine moderne Deutung des Phänomens aus dem Bereich der

von Furcht angestoßener emotionaler Vorgang schafft in dieser Sicht die Voraussetzung für religiöse Erkenntnis, die die Selbstverständlichkeit bisherigen Lebens und Erlebens auf eine fundamentale Weise in Frage stellt. Das Verhalten des Märtyrers – Angstfreiheit und geduldiges Ertragen jeder körperlichen Qual – verweist demgegenüber auf die höchste Stufe des Heils, die man im irdischen Sein erreichen kann, auf jene völlige Freiheit von Angst und Schmerz, wie sie die christliche Projektion erst für das Jenseits verspricht. Sowohl Angsterfahrung als auch Angstfreiheit sind im christlichen Denken Wege des Heils.

Indem die Legende Furcht als Anfangspunkt von Gotteserkenntnis darstellt, fasst der Text Emotion und Kognition als einander bedingende Momente auf. Das Gefühl scheint dem Erkennen vorauszugehen und der Erkenntnis die Richtung zu weisen. Emotionale Erfahrung, Gotteserkenntnis und Selbstreflexion werden als Interdependenzverhältnis gedacht. Diesen Zusammenhang legt die Legende allerdings nur indirekt nahe, von einer *conversio* des Kaisers ist nicht die Rede. Die dem Texttyp eigene persuasive Strategie lenkt die Reflexion des Rezipienten jedoch durchaus im Sinne eines Mit-Fühlens und Weiter-Denkens in die ange-deutete Richtung.⁶

II.

Die im religiösen Bereich seit langem mehr oder weniger selbstverständliche Verschränkung von emotionalen und kognitiven Strukturen ist Gegenstand zahl-

kognitiven Emotionsforschung möchte ich anführen: Für DE SOUSA entsteht emotionale Irrationalität, wenn gefühlslauslösende Situationen auf unterschiedliche, sich ausschließende Schlüssel-szenarien bezogen werden, wenn also eine gegebene Situation unterschiedliche, nicht miteinander zu vereinbarende Emotionen auslöst. Er sieht hier einen Weg beginnen, der in Realitätsverlust, Neurose und Psychose münden kann. An dieser Stelle endet für den Theoretiker die Rationalität der Gefühle – nicht so in der Literatur; RONALD DE SOUSA: *Die Rationalität des Gefühls*, Frankfurt a. M. 1997, S. 309. Zu Freuds Konzeption widerstrebender Gefühle (Liebe und Hass) vgl. RENATE SCHLESIER: *Beschreibung eines Kampfes: Eros, Todestrieb und die Ambivalenz der Gefühle*. In: *Große Gefühle. Bausteine menschlichen Verhaltens*. Hrsg. vom ZDF-NACHTSTUDIO, Frankfurt a. M. 2000, S. 15-30.

⁶ Auf ein weiteres Beispiel für die Zorn-Angst-Ambivalenz in der religiösen Literatur möchte ich hinweisen. Auch das Verhalten des Herodes im geistlichen Spiel – genannt sei das *Benediktbeurer Weihmachtsspiel* vom Beginn des 13. Jahrhunderts – wechselt zwischen zornigen Ausbrüchen über die Ankündigung eines gewaltigen Herrschers durch die Magier (227, 217ff.), listiger Schläue, um die Magier zu täuschen (227, 241ff.), ängstlicher Bestürzung und Ratlosigkeit über die sich erfüllende Prophezeiung von der Geburt Jesu (227, 286ff.), um dann in erneutem haltlosen Rasen, das zur Verfolgung des Jesus-Knaben und zum bethlehemitischen Kindermord führt (227, 295ff.), zu münden. Im *Benediktbeurer Ludus* steht erstmals sogar die Angst des Herodes gegenüber dessen Zorn im Vordergrund; zugleich ist es nun Herodes selbst, der den Plan zum Kindermord fasst (nicht mehr die Berater und Diener); Carmina Burana. Texte und Übersetzungen. Mit Miniaturen aus der Handschrift und einem Aufsatz von PETER und DOROTHEE DIEMER, hrsg. von BENEDIKT KONRAD VOLLMANN, Frankfurt a. M. 1987 (*Bibliothek deutscher Klassiker* 16; *Bibliothek des Mittelalters* 13), S. 704-744.

reicher neuerer Untersuchungen aus unterschiedlichen Disziplinen.⁷ Emotionen gelten in der modernen Forschung als Ergebnis der vielfältigen Modifizierung eines genetischen Potentials durch kulturelle und individuelle Faktoren. Als ein Sensorium, das in einem biologisch zweckdienlichen Sinne der Verhaltensregulation dient, sind sie durchaus auch rational zu nennen. Sie gründen auf und sie führen zu rationalen Prozessen. Diese neuere Sicht wird häufig kontrastiv zur langen Tradition in Religion, Wissenschaft und Kunst entwickelt, welche die Vielfalt menschlicher Emotionen überwiegend abwertend der *ratio* gegenübergestellt hat. Was ist jedoch unter dem kognitiven Gehalt einer Emotion zu verstehen und welchen Einfluss nehmen Emotionen auf Denkprozesse? Das muss sicher in jedem Einzelfall geklärt werden, dennoch lassen sich einige grundsätzliche Gesichtspunkte anführen.

Zunächst zum kognitiven Gehalt der Emotionen. Allgemeinstes Kriterium ist der Objekt- und Sachbezug der Gefühle. Eine emotionale Befindlichkeit ist nahezu immer Auseinandersetzung mit etwas außerhalb unseres Selbst – und zwar durchaus auch dann, wenn der Gegenstand, vor dem wir uns beispielsweise fürchten, sich nicht genau fassen lässt. In der Regel sind wir jedoch über etwas Bestimmtes zornig: „Wir beziehen uns dann im emotionalen Zustand [...] kognitiv auf etwas.“⁸ Für die kognitive Basis der Gefühle werden auch die eine Emotion auslösenden Urteile über ein Objekt oder einen Sachverhalt in An-

⁷ Zum Verhältnis von Rationalität und Emotionalität aus literaturwissenschaftlicher Sicht (anhand von Beispielen der Literatur des 18. Jahrhunderts): GABRIELE JILG: Die Kollision von Gefühl und Verstand. Vom gesellschaftlichen Charakter des Selbstbewusstseins und der Formen seiner literarischen Dokumentation, Bern 1983 (Europäische Hochschulschriften: Reihe I, Deutsche Sprache und Literatur 648). – Unter anthropologischen Gesichtspunkten: DIETER E. ZIMMER: Die Vernunft der Gefühle. Ursprung, Natur und Sinn der menschlichen Emotion, München 1981; JOHN ELSTER: Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions, Cambridge 1999; Logik des Herzens. Die soziale Dimension der Gefühle. Hrsg. von GERD KAHLE, Frankfurt a. M. 1981. – Einen Überblick über die Debatte in der sozialpsychologischen Forschung geben: MARCO W. BATTACCHI/THOMAS SUSLOW/MARGHERITA RENNA: Emotion und Sprache. Zur Definition der Emotion und ihren Beziehungen zu kognitiven Prozessen, dem Gedächtnis und der Sprache, Frankfurt a. M. 1997, insb. Kap. 3: Emotion und Kognition. – Aus soziologischer und psychologischer Sicht: VOLKER EICHENER: Ratio, Kognition und Emotion. Der Modus menschlichen Handelns als abhängige Variable des Gesellschaftsprozesses. In: Zeitschrift für Soziologie 18 (1989), S. 346-361; Soziologie des Gefühls. Zur Rationalität und Emotionalität sozialen Handelns. Hrsg. von ROSWITA SCHUMANN/FRANZ STIMMER, München 1987 (Soziologenkorrespondenz N.F. 12); Handbook of cognition and emotion. Hrsg. von TIM DALGLEISH/MICHAEL J. POWER, Chichester 1999; DE SOUSA (Anm. 5); LUC CIOMPI: Die emotionalen Grundlagen des Denkens. Entwurf einer fraktalen Affektlogik, Göttingen 1997; DERS.: Affektlogik. Über die Struktur der Psyche und ihre Entwicklung. Ein Beitrag zur Schizophrenieforschung, Stuttgart 1994. – Unter philosophischen Aspekten: Emotion und Vernunft. Hrsg. von EMIL ANGEHRN/BERNARD BAERTSCHI, Bern, Stuttgart, Wien 2000 (Studia Philosophica 59).

⁸ DOMINIK PERLER: Der kognitive Gehalt von Emotionen. Erklärungsansätze des klassischen Rationalismus. In: ANGEHRN/BAERTSCHI (Anm. 7), S. 83-107, hier S. 91.

spruch genommen.⁹ Die Auffassung, dass es sich bei Emotionen um eine spezifische Form von Qualitätsurteilen handelt, die sich mit den Sinneswahrnehmungen des Menschen einstellen oder auch mit rationalen Erkenntnissen verbinden (können), ist mittlerweile verbreitet.¹⁰ Die Bewertungen brauchen nicht bewusst zu werden oder können nur wenig differenzierter Natur sein. Dennoch lassen sich Gefühle nicht auf Überzeugungen und Meinungen reduzieren.¹¹

Als weiteres Argument hat man ins Feld geführt, dass Gefühle erlernt werden und nicht zu trennen sind von den Situationen, in denen sie ausgeformt werden.¹² Solche Lernprozesse basieren in besonderer Weise darauf, eine aktuelle emotionsbestimmte Situation in Übereinstimmung mit früheren Situationen und bereits vorhandenen Emotionen zu deuten. Erfahrungsverknüpfungen dieser Art kann man als rational bezeichnen.

Der Prozess des Lernens und Ausdifferenzierens von Gefühlen ist bereits im Säuglingsalter nachweisbar und setzt sich lebenslang fort. Mit fortschreitendem Alter gewinnen Erzählungen als eine besondere Art des Sprechens große Bedeutung für die Auseinandersetzung mit Emotionen. Erzählungen beziehen sich häufig auf konfliktrichtige, dramatische Ereignisse; sie durchbrechen also Alltagsroutinen und sind daher eng mit emotionalen Szenarien verknüpft.

⁹ So fasst etwa SOLOMON Emotionen als ein „komplexes System von Urteilen über die Welt, über Menschen und unsere Stellung in der Welt“ auf. In der Emotionalität des Menschen äußere sich eine Gesamtheit durchaus rationaler Ansichten, die so etwas wie Weltanschauung konstituierten; ROBERT C. SOLOMON: Emotionen und Anthropologie. In: KAHLE (Anm. 7), S. 233-253, hier S. 239; S. 246.

¹⁰ Zur Kritik an kognitiven Emotionstheorien vgl. die Hinweise bei CHRISTIANE VOSS: Emotionen – A Never Ending Story. In: Die Grenzen der Sprache. Sprachimmanenz – Sprachtranszendenz. Hrsg. von CHRISTOPH ASMUTH/FRIEDRICH GLAUNER/BURKHARD MOJSISCH, Amsterdam, Philadelphia 1998, S. 313-335, hier S. 314ff.

¹¹ Die Möglichkeit, Emotionen über formale Objekte und unwillkürliche Bewertungen zu qualifizieren, hat im Übrigen bereits Aristoteles gesehen: „denn ein und dasselbe erscheint nicht in gleicher Weise den Liebenden und Hassenden bzw. den Zornigen und denen in sanfter Gemütslage, sondern die Ansichten sind entweder ganz und gar oder hinsichtlich ihrer Gewichtigkeit verschieden: dem Liebenden nämlich erscheint der, über den er ein Urteil zu fällen hat, entweder gar nicht schuldhaft oder nur in geringem Maße, dem Hassenden dagegen umgekehrt“; Aristoteles: Rhetorik. Übers. und mit einem Nachwort von FRANZ G. SIEVEKE, München 1989, 1377b-1378a. „Beim Zagen z. B. und beim Trotzen, beim Begehren, Zürnen, Bemitleiden und überhaupt bei aller Empfindung von Lust und Unlust gibt es ein Zuviel und Zuwenig, und beider ist nicht gut; dagegen diese Affekte zu haben, wann man soll und worüber und gegen wen und weswegen und wie man soll, das ist die Mitte und das Beste und das ist die Leistung der Tugend“; Aristoteles: Nikomachische Ethik. Hrsg. von GÜNTHER BIEN, Hamburg 1985, 1106b 18-1106b 23.

¹² DE SOUSA beispielsweise spricht von Schlüsselszenarien, in denen bereits im Säuglingsalter „die Rollen, Empfindungen und Reaktionen fixiert [werden], die für [ein] Gefühl kennzeichnend sind“ (S. 12). In späteren Situationen gilt ein Gefühl dann als angemessen, „wenn diese Situation einer passenden Schlüsselszene ähnlich ist“ (S. 308), in welcher der Konflikt paradigmatisch gelöst wurde. Diesen Zusammenhang bezeichnet er als „Rationalität der Gefühle“; DE SOUSA (Anm. 5).

Damit zur Frage, inwieweit man Emotionen eine wichtige Steuerfunktion für kognitive Prozesse zubilligt. Auch hier möchte ich nur wenige Aspekte nennen. Emotionen beeinflussen die Wirklichkeitserkenntnis, indem sie beispielsweise Wahrnehmungs- und Gedächtnisleistungen lenken. In einem emotionalen Zustand kommt es in Abhängigkeit von der Art des jeweiligen Objekt- und Sachbezugs zu einer emotionsbestimmten Auffassung von Welt, die man etwa als ‚Angstlogik‘ oder als ‚Wutlogik‘ bezeichnen kann.¹³

Emotionen leiten zudem Phasen der Selbstreflexion und der Selbsterkenntnis ein; sie sind Auslöser des Nachdenkens über sich selbst, über die eigenen Motive, Ziele, über das eigene Verhalten und Denken. Insbesondere der Wechsel oder die Unvereinbarkeit emotionaler Zustände, z.B. das Schwanken zwischen Angst und Zorn, stoßen offenbar die Reflexion der eigenen Verhaltensorganisation an.

Schließlich lässt sich auch der Sachverhalt, dass Emotionen repräsentiert und in unterschiedlichen Medien inszeniert werden, als Kriterium dafür in Anspruch nehmen, dass Gefühle kognitive Prozesse in Gang setzen und steuern. Emotionswörter und -erzählungen bezeichnen ja nicht nur Gefühlszustände, sondern sie sind auch Ausdruck bewussten Reflektierens über Emotionen – über die zugrunde liegenden Sachverhalte, Urteile und Situationen sowie über die ausgelösten Prozesse der Auseinandersetzung mit Wirklichkeits- und Selbstkonzeptionen.¹⁴

In der Sicht der kognitiven Emotionstheorie, so lässt sich resümieren, erweist sich weder der alte Gegensatz zwischen Rationalität und Emotionalität noch die Frage nach der Priorität von Verstand und Gefühl als weiterführend. Auch Wirklichkeitserschließung und Selbstreflexion erscheinen nicht „als exklusives Vermögen des Verstandes, sondern als die Fähigkeit der Besinnung, die alle psychischen Funktionen einschließt“.¹⁵

¹³ „In jeder spezifischen affektiven Befindlichkeit werden ganz andere kognitive Inhalte bevorzugt aus Umwelt und Gedächtnisspeichern selektioniert und zu umfassenden Sichtweisen oder ‚Wahrheitssystemen‘ verbunden. Was nicht dazu paßt, wird entweder ausgeblendet oder affekt-konform eingefärbt“; CIOMPI, Die emotionalen Grundlagen des Denkens (Anm. 7), S. 104. Wirklichkeit erscheint vor diesem Hintergrund als eine je nach Stimmung konstruierte. Es lässt sich also vermuten, dass mit dem Wechsel emotionaler Zustände auch immer eine Änderung der Sicht auf das, was als Welt erfahren wird, einhergeht.

¹⁴ Übergreifend zum Zusammenhang von Emotion und Reflexion vgl. Emotion und Reflexivität. Hrsg. von LUTZ H. ECKENBERGER/MARGRET M. BALTES, München, Wien, Baltimore 1985.

¹⁵ Sinnvoll ist für MEIER-SEETHALER vielmehr die Unterscheidung „zwischen bewußtem Denken, Fühlen und Handeln auf der einen Seite und unreflektiert übernommenen Meinungen, unbewußten Motiven und unreflektierten Handlungen auf der anderen Seite“; CAROLA MEIER-SEETHALER: Gefühl und Urteilskraft. Emotionale Vernunft aus feministischer Sicht. In: ANGEHRN/BAERTSCHI (Anm. 7), S. 51-70, hier S. 60.

III.

Wie kann nun die referierte moderne Konzeption eines engen Zusammenhangs zwischen Emotion und Kognition für die Analyse literarischer Werke des Mittelalters fruchtbar gemacht werden?¹⁶ Das Sprechen¹⁷ und das Nachdenken über Emotionen vollzieht sich – sowohl in lebensweltlichen als auch in ästhetischen Zusammenhängen – insbesondere mittels Erzählungen.¹⁸ Künstlerische Darstellungsformen von Emotionen sind jedoch nicht einfache Beschreibungen, sondern symbolische Transformationen von emotiven Erfahrungen.¹⁹ Literarische Inszenierungen von Gefühlen kann man als deutende Interpretation komplexer emotiver Prozesse (im Medium anspruchsvoller Sprache) verstehen. Literatur ist insofern ebenso ein Medium der jeweils aktuellen Kommunikation über Emotionen in einer Gesellschaft wie ein Speicher der Reflexion über Emotionen in historischer Sicht.²⁰ Über die Traditionen der literarisierten Erzählung kommt daher auch die historische Perspektive des Zusammenhangs von Emotion und Kognition deutlicher in den Blick.

Wenn die Erkenntnisse der neueren Forschung zutreffen, dann darf man erwarten, dass die Verschränkung von Emotion und Kognition auch in mittelalterli-

¹⁶ Hier stellen sich eine ganze Reihe von methodischen Problemen, hinweisen möchte ich nur auf drei: a) Ohne Zweifel gibt es einen Zusammenhang zwischen der ästhetischen Repräsentation von Emotionen und dem jeweiligen Darstellungsmedium, der allerdings noch zu wenig erforscht ist. b) Inwieweit Gattungsvorgaben die Emotionsinszenierung im Bereich der mittelalterlichen Literatur bestimmen, ist unklar. Ebenso ist das Verhältnis zwischen literarischen Emotionsdarstellungen in unterschiedlichen Texttypen und der Reflexion über Emotionalität und Affektivität etwa in der philosophisch-theologischen Tradition nicht hinreichend deutlich. c) Schließlich bleibt auch die Funktion der literarischen Auseinandersetzung mit Gefühlen im Raum der öffentlichen und nicht-öffentlichen Kommunikation der mittelalterlichen Gesellschaft bisher weitgehend im Dunkeln.

¹⁷ Es ist vielleicht unmittelbar einsichtig, dass die Sprache als aktuelles Medium der „Gefühlskommunikation und des damit verbundenen Austausches von Werturteilen“ (MEIER-SEETHALER [Anm. 15], S. 68), aber auch als Speicher für emotional gefärbte Werturteile und Vorstellungen eine entscheidende Rolle spielt. Daher hat die These einiges für sich, dass wir unser Gefühlsrepertoire in dem Maße vergrößern und verfeinern, in dem die Sprachbeherrschung zunimmt; vgl. DE SOUSA (Anm. 5), S. 301.

¹⁸ Zum Zusammenhang von Emotion und Narration vgl. MARTHA C. NUSSBAUM: Narrative Emotions: Beckett's Genealogy of Love. In: DIES.: Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature, Oxford 1990, S. 286-313; VOSS (Anm. 10).

¹⁹ VOSS geht hier einen Schritt weiter und fasst den Zusammenhang zwischen Emotionen und Erzählungen noch enger: „Emotionen drücken sich nicht nur in Literatur, Prosa, Gedichten und Texten irgendwie aus, nachdem sie sozusagen schon einmal untextisch empfunden worden wären, sondern – so lautet meine These – sie sind erzählerisch konstituiert. Genauer gesagt, buchstabiieren sie sich in Erzählungen und Geschichten aus“; VOSS (Anm. 10), S. 321.

²⁰ Zur Inszenierung von Emotionen in mittelalterlicher Literatur vgl. die Beiträge in den Bänden: Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle. Hrsg. von CLAUDIA BENTHIEN/ANNE FLEIG/INGRID KASTEN, Köln, Weimar 2000 (Literatur – Kultur – Geschlecht: Kleine Reihe 16); Kulturen der Gefühle in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von INGRID KASTEN/GESA STEDMAN/MARGARETE ZIMMERMANN, Stuttgart, Weimar 2002 (Querelles 7).

cher Literatur aufscheint. Eine solche These könnte Plausibilität gewinnen (im Rahmen literarischer Hermeneutik), wenn die Interpretation die Auseinandersetzung mit Formen emotionaler Reflexivität in den Texten einsichtig machen kann. An einigen Szenen in volkssprachlichen Werken aus den Bereichen Heldenepik und höfischer Roman soll dies versucht werden.

In entscheidender Situation sind die Protagonisten zwischen Furcht und Zorn hin- und hergeworfen. Die Inszenierungstechniken erinnern an Strategien der Legende, so dass sich die Frage stellt, ob das Verhältnis zwischen älteren und jüngeren Angst-Zorn-Inszenierungen so aussieht, dass eine alte motivliche Struktur im Sinne eines aktuellen literarischen Interesses neu gedeutet wird. Die folgende Interpretation der Szenen wird deshalb danach fragen, (1) welche besondere Situation und welche rationalen Einschätzungen dieser Situation zu den Emotionen Angst und Zorn führen; (2) inwieweit Wirklichkeits- und Selbstreflexion als zwei grundlegende kognitive Dimensionen, die an diesem Einschätzungsprozess beteiligt sind, eine Rolle spielen; (3) inwieweit das Hin- und-her-Schwanken zwischen Emotionen auch dadurch entsteht, dass ein Protagonist eine einmal vorgenommene Einschätzung einer Situation ändert und nun verschiedene Urteile unterschiedliche emotionale Zustände evozieren; (4) ob die auf ein bestimmtes auslösendes Ereignis hin auftretenden Emotionen positiv oder negativ bewertet werden. Insgesamt ist also zu prüfen, ob sich Aussagen über die wechselseitigen Beziehungen zwischen kognitiven und emotionalen Prozessen sowie über die Funktion der Inszenierung emotionaler Reflexivität im Handlungszusammenhang der jeweiligen Werke und im Rahmen der Gattung treffen lassen.

IV.

Bis zum Beginn der modernen Angstanalyse mit Sören Kierkegaard²¹ bewertet man Furcht und Angst meist negativ, im religiösen Bereich sind sie jedoch zugelassen.²² Zorn und Wut werden in der theologisch-philosophischen Affekten-

²¹ Sören Kierkegaard: Der Begriff Angst. Übersetzung, mit Einleitung und Kommentar hrsg. von HANS ROCHOL, Hamburg 1984.

²² Zur Semantik des Wortes Angst vgl. HENNING BERGENHOLTZ: Das Wortfeld ‚Angst‘. Eine lexikographische Untersuchung mit Vorschlägen für ein großes interdisziplinäres Wörterbuch der deutschen Sprache, Stuttgart 1980; ROLF ENDRES: Zur Bedeutung von *angust* und *Angst*. In: *Studia Linguistica et Philologica*. FS Klaus Matzel. Hrsg. von HANS-WERNER EROMS, Heidelberg 1984 (Germanische Bibliothek. N.F. Reihe 3: Untersuchungen), S. 137-144. Einen Überblick über die Auseinandersetzung mit Angst in historischer Sicht geben: HARTMUT BÖHME: Leibliche und kulturelle Codierungen der Angst. In: *Große Gefühle* (Anm. 5), S. 214-239; PETER DINZELBACHER: Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung. Mentalitätsgeschichte und Ikonographie, Paderborn u.a. 1996; CLAUDE LECOUEUX: Das Reich der Nachtdämonen. Angst und Aberglaube im Mittelalter, Düsseldorf 2001; GEORGES DUBY: Unseren Ängsten auf der Spur. Vom Mittelalter zum Jahr 2000, Köln 1996. – Aus literaturwissenschaftlicher Sicht: WOLFGANG MAAZ: Angstbewältigung in mittellateinischer Literatur. In: *Psychologie in der Mediä-*

lehre überwiegend abgelehnt, daneben besteht jedoch seit Homer die Tendenz, in ihnen eine positive Qualität des heroischen Kriegers zu sehen.²³ In der Heldenepik begegnet als Leitemotion des von Krieg und Kampf erfüllten, herausgehobenen Menschen der anfallsartig auftretende Zorn. Die Kehrseite des Zorns ist die Angst, die jedoch als Befindlichkeit des Heroen nicht akzeptiert ist. Das ‚Sich-Hinwegsetzen‘ über die Furcht ist daher ebenfalls ein Charakteristikum des heroischen Heldenideals.²⁴ Der Held agiert im ungebrochenen Vertrauen auf seine Körperkraft, auf das Getragensein von der Kriegergemeinschaft, auf das Fortleben in der Memoria der Adelskultur – er verkörpert eine Möglichkeit der Missachtung des Todes als letzter Grenze des Menschseins. Die Emotion der Angst ist ausgelagert und stigmatisiert den Gegner. Die Verdrängung der Furcht und das Ausagieren von Zorn im Kampf sind zentrale Elemente des heroischen Kriegerideals. Im *Nibelungenlied* ist Siegfried ein Mann ohne Angst – aber eben auch ohne Reflexion. Die Angst vor dem Angstverdacht der Anderen wirkt als ein beständiges Movens heroischen Handelns.²⁵ In der unmittelbaren Umgebung des Helden vermag nur die ihm verbundene Frauenfigur Furcht empfinden zu zeigen. So spürt Kriemhild zusehends die Siegfried drohende Gefahr.²⁶

vistik. Gesammelte Beiträge des Steinheimer Symposions. Hrsg. von JÜRGEN KÜHNEL u.a., Göttingen 1985 (Göttinger Arbeiten zur Germanistik 431), S. 51-77. – Aus anthropologisch-philosophischer Perspektive: *Leben zwischen Angst und Hoffnung*. Interdisziplinäre Angstforschung. Hrsg. von ERWIN MÖDE, Regensburg 2000 (Eichstätter Studien N. F. 44). – Einen psychologischen Zugang vermitteln: RICHARD S. LAZARUS/JAMES R. AVERILL: *Emotion and Cognition: with special reference to anxiety*. In: *Anxiety. Current Trends in Theory and Research*, Vol. II. Hrsg. von CHARLES D. SPIELBERGER, New York, London 1972, S. 241-283; Angst und Ängstlichkeit. Hrsg. von GERDA LAZARUS-MAINKA/STEFANIE SIEBENEICK, Göttingen u.a. 2000; RUSH DOZIER: *Angst. Zerstörungstrieb und schöpferische Kraft*, München 1998; vgl. auch NIELS-PETER BIRBAUMER: *Furcht und Furchtlosigkeit. Zur Neurobiologie des Bösen*, Stuttgart 2002 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Abhandlungen der Mathematisch-naturwissenschaftlichen Klasse 2002/1).

²³ Zum Zorn vgl. BARBARA H. ROSENWEIN: *Anger's Past. The social uses of an emotion in the Middle Ages*, Ithaca, New York, London 1998 (European history, medieval and renaissance studies); KLAUS RIDDER: *Kampfzorn. Affektivität und Gewalt in mittelalterlicher Epik*. In: *Eine Epoche im Umbruch. Volkssprachliche Literalität 1200-1300*. Cambrider Symposium 2001. Hrsg. von CHRISTA BERTELSMEIER-KIERST/CHRISTOPHER YOUNG, Tübingen 2003, S. 221-248; MARTIN PRZYBILSKI: *Zornige Männer im Tristan* Gottfrieds von Straßburg [erscheint in den Beiträgen zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur].

²⁴ ANGELIKA LEHMANN: *Angst, Gefahr und Angstbewältigung*. In: *An den Grenzen höfischer Kultur. Anfechtungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung des hohen Mittelalters*. Hrsg. von GERT KAISER, München 1991 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 12), S. 211-236, hier S. 227.

²⁵ „[H]eroische Taten werden nicht nur um ihrer selbst willen vollzogen, sondern auch, um sich vor [!] der Unterstellung von Angst zu reinigen“; LEHMANN (Anm. 24), S. 226.

²⁶ *Neinā, herre Sifrit! jā fürht ich dīnen val. / mir troumte hīnte leide, wie ob dir zetal / vielen zvēne berge: ine gesach dich nimmer mē. / wil du von mir scheiden, daz tuot mir an dem herzen*

Die Kreuzzugsepik projiziert gottferne Verzagtheit auf die Heiden, gerechten Zorn auf die Christen. Im Werk des Pfaffen Konrad, der etwa um 1170 entstandenen deutschen Bearbeitung des altfranzösischen *Rolandsliedes*, tritt gegenüber dieser Gattungstendenz erstmals eine besondere „Sensibilität in bezug auf Angsterscheinungen“²⁷ auch auf christlicher Seite hervor. Roland und seine engste Umgebung sind allerdings frei von Furcht und geradezu versessen auf den Märtyrertod im Feldzug gegen die Heiden in Spanien. In aussichtsloser kriegerischer Situation erinnert Bischof Turpin, der geistliche Kampfgefährte Rolands, den Kreuzzugshelden an den beispielgebenden Tod des heiligen Laurentius:

din wille ist alsô grôz,	Dein Wille ist so groß,
hiute wirstu sente Laurentien genôz,	daß du noch heute St. Laurentius gleich wirst,
den die haiden ûf dem rôste branten	den die Heiden auf dem Feuer brien. ²⁸

(*Rolandslied*, V 6188-6190)

Das Vorbild facht den Kampfzorn erneut an, und der aussichtslose Kampf setzt sich fort. Rolands Zorn ist Ausdruck der unbedingten und nicht-reflektierten Notwendigkeit zu gnadenlosem Kampf, der erst im Märtyrertod sein Ziel findet. Sein Ende trägt dann auch alle Zeichen einer göttlichen Erhöhung (V. 6924ff.).

wé (Das Nibelungenlied. Hrsg. von HELMUT DE BOOR, nach der Ausgabe von KARL BARTSCH, Mannheim 1988 [Deutsche Klassiker des Mittelalters], Str. 924; „Nein, ach nein, Herr Siegfried! Ich habe wirklich Angst um Dein Leben! Zu meinem Schmerz träumt ich heute nacht, wie zwei Berge über Dich herabstürzten. Ich konnte Dich gar nicht mehr sehen. Wenn Du jetzt von mir fortgehst, dann bricht mir bei diesem Abschied das Herz.“; Übersetzung: Das Nibelungenlied. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung. Hrsg., übers. und mit einem Anhang versehen von HELMUT BRACKERT, Frankfurt a. M. 2001.) Wenn dagegen im lateinischen *Waltharius* die Ängstlichkeit des vom Hunnenhof flüchtenden Helden Walther und der ihn begleitenden Hiltgunt betont werden, so kann man darin vielleicht bereits eine kritische Auseinandersetzung aus christlicher Sicht mit der als hybrid empfundenen Furchtlosigkeit des germanischen Helden sehen: *Sollicitatque metus vel per loca tuta fatigans. / In tantumque timor muliebria pectora pulsant, / Horreat ut cunctos aurae ventique susurros, / Formidans volucres collisos sive racemos. / [...] Vicia diffugiunt, speciosa novalia linqunt; / Montibus intonsis cursus ambage recurvos / Sectantes tremulos variant per devia gressus.* („Trotzdem ließ die Furcht sie nicht zur Ruhe kommen, sondern quälte sie auch an sicheren Orten, und so sehr ließ die Angst das Herz der Frau zittern, dass sie vor jedem Lufthauch, jedem Säuseln des Windes erschrak, sich vor Vögeln fürchtete und vor Ästen, die gegeneinander schlugen. [...] Sie gingen den menschlichen Behausungen aus dem Weg und mieden die lieblichen Fluren; in Waldgebirgen folgten sie weitläufig gewundenen Pfaden und setzten in weglosem Gelände zitternd Schritt vor Schritt“); *Waltharius*. In: Frühe deutsche Literatur und lateinische Literatur in Deutschland 800-1150. Hrsg. von WALTER HAUG/BENEDIKT KONRAD VOLLMANN, Frankfurt a. M. 1991 (Bibliothek deutscher Klassiker 62; Bibliothek des Mittelalters 1), S. 163-259, hier S. 186, 350-357; dazu VOLLMANN, Kommentar zu 186, 340, S. 1196f.

²⁷ ROLF ENDRES: Zum Wortinhalt von ‚angest‘ im *Rolandslied* des Pfaffen Konrad. In: *Psychologie in der Mediävistik* (Anm. 22), S. 79-103, hier S. 102.

²⁸ Das *Rolandslied* des Pfaffen Konrad. Hrsg. von CARL WESLE, Tübingen 1985 (Altdeutsche Textbibliothek 69), V. 6188-6190. Übersetzung: Das *Rolandslied* des Pfaffen Konrad. Hrsg., übers. u. komm. von DIETER KARTSCHOKE, Stuttgart 1993 (RUB 2745).

Rolands Emotionalität ist einseitig vom Zorn bestimmt, die seines Stiefvaters Genelun aber differenzierter angelegt. Als Reaktion auf ein heidnisches Bekehrungsangebot plädiert Genelun im Rat Karls des Großen für Frieden und Rückzug,²⁹ kann sich jedoch nicht durchsetzen. In einer zweiten Beratung einigt man sich darauf, durch einen Boten die Absichten des heidnischen Herrschers Marsilius zu erkunden. Der Kaiser lehnt zunächst den sich selbst anbietenden Roland mit Hinweis auf dessen unkontrollierbare Zornausbrüche ab (V. 1328). Roland schlägt nun ausgerechnet seinen Stiefvater als Boten vor. Genelun ist zwischen existentieller Furcht und maßloser Wut hin- und hergerissen. Der Kaiser mahnt ihn, dass sein Zorn unmännlich und seine Furcht gegenstandslos sei.³⁰ Um sich an dem verhassten Roland zu rächen, wird Genelun, als er sich ins feindliche Lager aufmacht, schließlich zum Verräter.

Über die Inszenierung des Zerwürfnisses zwischen Genelun und Roland lässt der Text unterschiedliche Positionen zu Heidenkampf und Kriegerideal anklingen. Geneluns Rat erwächst zunächst aus der Kritik an Rolands unersättlicher Mord-

²⁹ In der Forschung ist umstritten, ob Geneluns Friedens- und Rückzugsvorschlag bereits in verräterischer Absicht erfolgt oder aus einer rationalen Einschätzung der gegebenen Situation resultiert. So ist laut RICHTER Geneluns Besorgnis Ausdruck einer widergöttlichen Todesfurcht, die in seiner Besitzbindung und in der Bindung an die Familie gründet. Diese sich für einen wahren *miles Dei* nicht geziemende Haltung sei deutlich charakterisierend gemeint und nicht positiv auszulegen; vgl. HORST RICHTER: Kommentar zum *Rolandslied* des Pfaffen Konrad – Teil I, Bern, Frankfurt a. M. 1972 (Kanadische Studien zur deutschen Sprache und Literatur 6), S. 240ff. Auch für HOFFMANN ist eine gänzlich negative Wertung überdeutlich. Er sieht die Abwertung Geneluns insofern klar formuliert, als dieser durchgehend – und gerade nicht erst am Schluss – „als der aus eigensüchtigen Motiven handelnde Verräter erscheint“; WERNER HOFFMANN: Genelun, der *verrätaere*. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 120/3 (2001), S. 345-360, hier S. 345. Damit wendet er sich gegen eine Neubewertung, wie sie vor allem von OTT-MEIMBERG angeregt wurde. Sie sieht im Aufbegehren Geneluns auch eine „eindeutig politische Argumentation“, der eine offensichtliche Berechtigung zugestanden werden muss; MARIANNE OTT-MEIMBERG: *Kreuzzugsepos oder Staatsroman? Strukturen adeliger Heilversicherung im deutschen Rolandslied*, München 1980, S. 152. Dazu auch STACKMANN: „[...] man [kann] die Differenzen zwischen den verschiedenen Fassungen der Genelun-Erzählung sehr wohl als Ergebnisse einer Auseinandersetzung mit Rechts- und Verfassungsproblemen des mittelalterlichen Staates deuten, von denen anzunehmen ist, daß sie ihrerseits meinungsbildend auf das jeweilige Publikum eingewirkt haben“ (S. 279). Aber: „Der Entwurf Konrads läßt keinen Raum mehr für Gedanken an eine potentielle Gleichberechtigung der beiden miteinander streitenden Gesinnungen. Soweit das ohne Bruch mit dem vorgegebenen Handlungsschema möglich war, hat er den Eindruck verstärkt, die Sache der Zentralgewalt sei die gerechte und diejenige der Vasallität die ungerechte“; KARL STACKMANN: Karl und Genelun. Das Thema des Verrats im *Rolandslied* des Pfaffen Konrad und seinen Bearbeitungen. In: *Poetica* 8 (1976), S. 258-280, hier S. 271.

³⁰ *bedenke dich, helt tiure, / zorn ist nehein guot, / nim widere mannes muot. / habe nehein angest, / die wile du mich lebende weist* (V. 1497-1501; „Bedenke dich, teurer Held, / Zorn ist von Übel. / Kehre zu männlicher Gesinnung zurück. / Fürchte nichts, / solange du mich am Leben weißt.“). Als Garant von Recht und Gerechtigkeit wirkt Karl allerdings fast hilflos und durch seine mehrfach hervorbrechende starke emotionale Bindung an Roland befangen, z.B. bei der Benennung Rolands als Führer der fränkischen Nachhut (V. 6965ff.).

gier (V. 1109-1139). Als Roland ihn dann für das Botenamt vorschlägt, sind Furcht und Zorn Resultat einer neuen Situationsinterpretation. Die Furcht wird als dominant erlebt. Dies erklärt sich aus der Sorge um das eigene Leben, erwächst vor allem aber aus der Besorgnis um Frau und Kind (V. 1459ff.). Geneluns Zorn beeinflusst seine Wahrnehmung; er ist überzeugt, Roland wolle ihn aus Habgier in den Tod schicken. Die Unterstellung eines emotionalen Zustandes wird selbst wieder Gegenstand emotionaler Einschätzung. Die Todesfurcht ist rational begründet – die bisher ausgeschickten Boten sind nicht zurückgekommen; den abgrundtiefen Hass gegen Roland motiviert der deutsche Text aber nicht.³¹ Den verschiedenen emotionalen Befindlichkeiten liegen also rationale Urteile zugrunde, die der Text auffallenderweise nicht negativ bewertet. Erst als Genelun in der falschen Weise handelt, erst als er zum Verräter wird, um sich an Roland zu rächen, versieht der Text auch Furcht und Angst wieder mit negativen Vorzeichen. Rolands Tod und Geneluns Hinrichtung beschwören am Schluss erneut Martyriumshoffnung und Heilsgewissheit als Idealbilder christlich-heroischen Handelns. Punktuell verbinden sich in der Verräter-Figur des *Rolandliedes* allerdings Furcht und Zorn auf eine Weise, die zur kritischen Reflexion des im Heidenkampf propagierten Heldenideals herausfordert.

Der tradierte Zusammenhang von aufflammendem Zorn und Gewalteskalation bestimmt zwar auch im höfischen Roman das Bild des ritterlichen Helden, aber im Kontext romanhaften Erzählens lassen sich doch gravierende Verschiebungen beobachten. Auf der einen Seite werden dem emotionsbestimmten Gewalt-Handeln eindringliche Szenarien der Ausgrenzung, Disziplinierung und Verinnerlichung solcher Verhaltensweisen gegenübergestellt. Auf der anderen Seite ist die Leitemotion des ritterlichen Helden nicht mehr der Zorn, sondern die Minne. Der Held ist nun ein uneingeschränkt Liebender. Dadurch verändert sich das Verhältnis zur Angst. Der höfische Roman relativiert das heroische Ideal der Furchtlosigkeit.

Eine Schlüsselszene für diese Umorientierung findet sich im *Eneasroman* Heinrichs von Veldeke. Heinrich inszeniert das Hereinbrechen der Liebe als eine Erfahrung, die Angst- und Zornreaktionen des Helden auslöst. Nachdem die Liebe von dem Trojaner Eneas Besitz ergriffen hat, fürchtet er eine Schwächung seiner Kampfkraft und den Verlust der Kriegerehre.³² Er gerät in Zorn über die ihm unbekanntere innere Macht, die nun aber nicht in gewohnter Weise mit dem

³¹ Dazu OTT-MEIMBERG (Anm. 29), S. 189.

³² *nû solde ich miniu wâfen / ze kampfe bereiten. / sal ich nû arbeiten / beidiu tach unde naht, / daz benimt mir schier die maht / und den lib und die ère / daz vorhte ich vil sêre* („Ich sollte meine Waffen / für den Kampf vorbereiten. / Wenn ich mich nun / Tag und Nacht quäle, / so raubt mir das bald die Besinnung, / die Kraft und die Ehre. / Das fürchte ich überaus.“); Heinrich von Veldeke: *Eneasroman*. Nach dem Text von LUDWIG ETTMÜLLER ins Neuhochdeutsche übersetzt, mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von DIETER KARTSCHOKE, Stuttgart 1986 (RUB 8303), V. 293,40-294,6.

Schwert zu bekämpfen ist.³³ Schließlich erkennt der Held, dass die Liebe ihn im Kampf nicht schwächt, sondern sogar seine Furchtlosigkeit stärkt. Auf einer neuen reflektierten Stufe gewinnt Eneas personale Identität – die eines höfischen Ritters.³⁴

Der *Erec* Hartmanns von Aue, der erste deutsche Artusroman, entwickelt die Zorn-Angst-Ambivalenz dann sehr viel deutlicher im Kontext einer Paarbeziehung. Am Beginn des zweiten Aventiureweges, der die geschwächte Ehre des Königspaars nach dem *verligen* wiederherstellen soll, sind beide Emotionen den Protagonisten zunächst in traditioneller Weise zugeordnet: Erec hat Enite auf der Fahrt ein absolutes Schweigegebot auferlegt.³⁵ Angesichts drohender äußerer Gefahren, die Erec in einem zorngefüllten Zustand eingeschränkter Wahrnehmungsfähigkeit nicht sieht,³⁶ gibt Enite ihrer Furcht Ausdruck und nimmt Erecs aggressive Reaktionen in Kauf.³⁷ Erec überwindet im Verlauf des Weges jedoch seine von Zorn, Angstverdrängung und Gewaltbereitschaft bestimmte Haltung. Die Fähigkeit, sich wieder auf den Dialog mit Enite einzulassen,³⁸ kann als neu errungene Akzeptanz der bisher verdrängten Angsterfahrung angesehen werden.³⁹ Erst die Einbeziehung der zuvor auf die weibliche Protagonistin ausgelagerten angstvollen Stimme führt Entschlossenheit und Reflexion des vorbildlichen Helden in einer neuen Selbstkonzeption zusammen.⁴⁰ In der

³³ *hern bekande niht der minnen side. / des was her ein unfrô man, / ünze daz her sich versan, / daz ez diu starke minne was. / do erzornde sich Eneas, / daz im war daz ungemach* (V. 292,26-31; „Er kannte ja das Wesen der Minne nicht. / Deshalb war er betrübt, / bis er darauf kam, / daß es die gewaltige Minne war. / Da geriet Eneas in Wut, / daß diese Krankheit ihn befallen hatte.“)

³⁴ Ausführlicher zu dieser wichtigen Szene: RIDDER (Anm. 23).

³⁵ *mit selher rede er üz reit / und gebôt sinem wibe / niuwan bi dem libe, / der schoenen vrouwen Eniten, / daz sie muoste vür rîten, / und gebôt ir dâ zestunt / daz ze sprechene ir munt / zer reise iht ûf kâeme, / swaz si vernæme / oder swaz sie gesæhe* („Mit solchen Anordnungen ritt er fort, / und befahl seiner Frau / bei Todesstrafe, / der schönen Enite, / voranzureiten / und verbot ihr zugleich, / sie dürfe auf der Fahrt ihren Mund / zum Sprechen nicht auf tun, / was immer sie hörte / oder sähe.“); Hartmann von Aue: *Erec*. Hrsg. von ALBERT LEITZMANN, fortgeführt von LUDWIG WOLFF, Tübingen 1985 (Altdeutsche Textbibliothek 39), V. 3093-3102; Übersetzung: Hartmann von Aue: *Erec*. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung von THOMAS CRAMER, Frankfurt a. M. 2002.

³⁶ Vgl. V. 3132f.; 3348. Dieser Zustand ist wohl nicht nur auf das Tragen einer Rüstung zurückzuführen, V. 4150-4165.

³⁷ Vgl. V. 3134-3188, 3351-3439, 3954-4000, 4139-4149, 4257-4267.

³⁸ Enites angsterfüllte Stimme lässt Erec aus seinem todesähnlichen Zustand erwachen (V. 6594ff.); mit der Versöhnung des Paares, die Erecs Zorn gegenstandslos macht, weitet sich seine eingeschränkte Sicht auf die Wirklichkeit wieder (V. 6771ff.).

³⁹ Dazu RODNEY FISHER: Räuber, Riesen und die Stimme der Vernunft in Hartmanns und Chrétiens *Erec*, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift* 60 (1986), S. 353-374; S. 364: „Das Verbot ist nämlich nichts anderes als Verzicht auf Kommunikation, zum Teil auch auf Vernunft, insofern die Stimme, die unterdrückt wird, die Stimme der Vernunft darstellt. Das Verschwinden des Verbots dagegen signalisiert eine Wiederkehr zum Dialog und zur menschlichen Vernunft, worauf dann die Reintegration in die Ehegemeinschaft und in die Gesellschaft folgen kann.“

⁴⁰ Angst wird zu einem „wichtige[n] Element der Entscheidungsfindung und damit der Selbst-

Nacht vor dem entscheidenden Kampf mit Mabonagrin, die das Paar nach langer Zeit wieder gemeinsam verbracht hat, überwindet Erec Welt- und Selbstverlust. Welt wird neu angeeignet und Selbstgewissheit neu gewonnen, nun vertieft um die vordem verlorene bzw. nicht entwickelte Dimension der emotionalen Reflektiertheit. Emotionale Reflektiertheit erwächst aus der Distanzierung der Unmittelbarkeit der Emotionen und der Loslösung von der Gegenwärtigkeit der Situationen. Der Erzähler formuliert dies auf eine überraschende Weise:

manlicher sorgen
was sîn herze niht gar vrî,
wan man wil daz er niht sî
gar ein vollekomen man
der im niht vürhten kan,
und ist zen tôren gezalt.
ez enwart nie herze alsô balt,
im enzæme rehtiu vorhte wol.

Sein Herz war nicht völlig
von männlichen Sorgen frei,
denn man sagt, dass einer
kein vollkommener Mann sei,
der gar keine Furcht kennt,
sondern vielmehr ein Narr.
Niemand gab es ein so kühnes Herz,
dass ihm berechnete Furcht nicht geziemt
[hätte.

swie gerne ein man daz vürhten sol
dâ von sîn lip en wäge stât,
habe doch selher vorhte rât
diu zagelich sî.
der vorhte was sîn herze vrî.
(Erec, V. 8619-8631)

Wie gern ein Mann fürchten darf,
was sein Leben in Gefahr bringt,
so soll er doch frei von solcher Furcht sein,
die aus Feigheit kommt.
Von solcher Furcht aber war sein Herz frei.

Die Differenzierung zwischen einer aus der Feigheit hervorgehenden und einer das Leben sichernden Furcht überwindet die Forderung nach absoluter Angstfreiheit des heroischen Helden, nimmt die kognitive Angst jedoch in die Konzeption einer reflektierten Emotionalität als wichtige den Helden vorwärts treibende Kraft hinein. „Männliches und ritterliches Handeln“ wird nicht mehr „als Inbegriff der Furchtlosigkeit“,⁴¹ sondern als Fähigkeit zu reflektiertem Verhalten verstanden. Die Autoren des höfischen Romans integrieren die Angst in das Bild des neuen ritterlichen Helden. Die Reflexion über angemessenes Handeln in emotionsbestimmten Konfliktsituationen ist mit dem Erec Hartmanns zu einem wichtigen Gegenstand der Figurenkonzeption und des Erzählerkommentars geworden;⁴² sie ist zugleich ein eindrucksvolles Beispiel für die frühe Ästhetisierung

werdung“; LEHMANN (Anm. 24), S. 230.

⁴¹ LEHMANN (Anm. 24), S. 229.

⁴² Weitere wichtige Szenen wären hier einzubeziehen; zur Angst des Eneas vor dem Metaphysischen (Unterwelt/Hölle) im Roman Veldekes vgl. Heinrich von Veldeke: Eneasroman. Die Berliner Bilderhandschrift mit Übersetzung und Kommentar. Hrsg. von HANS FROMM, Frankfurt a. M. 1992 (Bibliothek deutscher Klassiker 77; Bibliothek des Mittelalters 4), Stellenkommentar zu Vers 83,29, S. 804; zu Tristans Angst vor Mordanschlägen am Hof Markes im Roman Gottfrieds vgl. C. STEPHEN JAEGER: Die Entstehung höfischer Kultur. Vom höfischen Bischof zum höfischen Ritter, Berlin 2001 (Philologische Studien und Quellen 167), insb. S. 151-154; DERS.: The Baron's intrigue in Gottfried's *Tristan*: Notes toward a sociology of fear in court society. In: JEGP 83 (1984), S. 46-66; zu Partonopiers Angst vor dem Magisch-Übernatürlichen im Roman Konrads von Würzburg vgl. SUSANNE RIKL: Erzählen im Kontext

von Affekt und Ratio. Studien zu Konrads von Würzburg *Partonopier und Meliür*, Frankfurt a. M. 1996 (Mikrokosmos 46), insb. S. 70ff.; ANNE WAWER: Tabuisierte Liebe. Mythische Erzählschemata in Konrads von Würzburg *Partonopier und Meliür* und im *Friedrich von Schwaben*, Köln 2000, insb. S. 73ff.; HANS WOLFGANG STEFFEK: Die Feenwelt in Konrads von Würzburg *Partonopier und Meliür*, Frankfurt a. M. 1978 (Europäische Hochschulschriften: Reihe I, Deutsche Literatur und Germanistik 268), insb. S. 160-195.

V.

Die kleinen Interpretationsskizzen von Szenen, in denen der Wirklichkeitser-schließende und selbstreflexive Charakter der Emotionen deutlich wird, führen auf Fragen hin, die auch die zeitgenössische Erkenntnislehre diskutiert. Entgegen dem verbreiteten Urteil, dass das Mittelalter Vernunft und Gefühl ausschließlich als natürliche Gegner aufgefasst hat, wird den Emotionen in der theologisch-anthropologischen Reflexion der Zeit durchaus eine kognitive Kraft zugesprochen. Ich möchte daher erneut zur religiösen Sphäre zurücklenken, nun aber den Blick nicht mehr auf die Legende, sondern auf die Kontroverse zwischen dialektischer und monastischer Theologie, zwischen rationalen und Rationalitätskritischen Denksätzen richten.

Mit der neuen Wertschätzung einer universellen Vernunft im 12. Jahrhundert verknüpft sich die Hoffnung auf die Ergründung der äußeren Welt, aber ebenso auf die Erschließung des inneren Menschen. Die Problematik von Selbsterkenntnis, Intentionalität und Gewissen⁴³ wird sowohl in den neuen französischen Schulen als auch in monastischen Kreisen reflektiert.⁴⁴ Gegensätzliche Auffassungen bestehen jedoch darüber, auf welchem Wege der Mensch zu einem tieferen Verständnis der göttlichen Offenbarung, seines eigenen Seins und des allmächtigen Gottes gelangen könne. Peter Abaelard, die wirkmächtigste Stimme in diesem Konflikt, geht von der Grundidee einer rationalen Einheit alles wahren Wissens aus; daher sind für ihn erfahrbare Welt und Heilige Schriften, Intentionalität des Menschen und Vollkommenheit des Schöpfers adäquat nur mit den Mitteln wissenschaftlicher Rationalität zu ergründen.

von Affekt und Ratio. Studien zu Konrads von Würzburg *Partonopier und Meliür*, Frankfurt a. M. 1996 (Mikrokosmos 46), insb. S. 70ff.; ANNE WAWER: Tabuisierte Liebe. Mythische Erzählschemata in Konrads von Würzburg *Partonopier und Meliür* und im *Friedrich von Schwaben*, Köln 2000, insb. S. 73ff.; HANS WOLFGANG STEFFEK: Die Feenwelt in Konrads von Würzburg *Partonopier und Meliür*, Frankfurt a. M. 1978 (Europäische Hochschulschriften: Reihe I, Deutsche Literatur und Germanistik 268), insb. S. 160-195.

⁴³ Vgl. UTA STÖRMER-CAYSA: Gewissen und Buch. Über den Weg eines Begriffes in die deutsche Literatur des Mittelalters, Berlin 1998 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte N. F. 14).

⁴⁴ Vor allem die Liebe steht im Mittelpunkt einer intensiven Reflexion in unterschiedlichen Bereichen. Man diskutiert sowohl die irrationalen und zerstörerischen Züge der Emotion wie auch den Gedanken, dass Liebe zu besonderen geistigen Einsichten befähigt. Liebe wird als ein Erkenntnisvorgang verstanden, der tiefer führt als die Erkenntnisfähigkeit des Verstandes. Auf einer höheren Abstraktionsebene verschwindet daher der alte Gegensatz zwischen Verstand und Liebe weitgehend, vgl. JOACHIM BUMKE: Die Blutropfen im Schnee. Über Wahrnehmung und Erkenntnis im *Parzival* Wolframs von Eschenbach, Tübingen 2001 (Hermaea N. F. 94), S. 42; 19.

Demgegenüber formuliert etwa Bernhard von Clairvaux in seiner Passionsmystik⁴⁵ – in Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie Abaelards – Gedanken, die den Emotionen, insbesondere der Furcht, einen höheren Erschließungsgrad in Bezug auf die Gotteserkenntnis zumessen als der *ratio*.⁴⁶ Indem der Mensch sich als ein nichtiges und sündhaftes Wesen erkennt, entsteht die Furcht vor dem Richter Gott. Gegenstand dieser Furcht ist nicht die innerweltliche Existenz, sondern das Seelenheil des Menschen, Gefahr droht nicht von einem „irdischen Subjekt“,⁴⁷ sondern von Gott selbst. In „dieser Furcht schmeckt der Mensch Gott, er erfährt ihn, und das ist für Bernhard mehr als die rationale Erkenntnis Gottes“⁴⁸ – so die treffende Formulierung OTTO LANGERS. Bernhard versteht die Furcht als die zentrale Kraft, die dem Menschen den Weg zur Gotteserkenntnis und zur Kenntnis des eigenen Seins weist. Er entdeckt im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie den „Erschließungscharakter der Affekte“,⁴⁹ den bereits die sehr viel ältere Legende – wenngleich mit ganz anderen Mitteln und eher implizit – zum Ausdruck brachte. In der theologisch-philosophischen Reflexion des 12. Jahrhunderts wird insofern eine Auffassung grundgelegt, die in Rationalität und Emotionalität korrespondierende Existenzweisen des Menschen sieht. Erhöhte emotive Sensibilität und Aufnahmebereitschaft gilt als Voraussetzung oder auslösendes Moment für Gotteserfahrung. Liebe, Furcht und Gotteserkenntnis sind eng aufeinander bezogen, Emotion und Kognition keine sich ausschließenden Gegensätze. Diese Positionen der zeitgenössischen Theologie und Philosophie lassen sich zwar nicht ohne Weiteres auf den höfischen Roman übertragen; die Akzente, welche die Autoren in den emotionsbestimmten Szenen setzen, sind zum Teil andere – es geht weniger um Gottes- als um Welterkenntnis. Die Berührungspunkte der Diskurse im Bereich von Selbstkonzept-, Subjektivitäts- und Identitätsreflexion sind jedoch unübersehbar.⁵⁰

⁴⁵ Vgl. insbes. Serm. 35-38; Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke lateinisch/deutsch, Bd. V: Sermones super Cantica Cantorum, Predigten über das Hohe Lied. Hrsg. von GERHARD B. WINKLER, Innsbruck 1994, S. 545-591.

⁴⁶ Vgl. OTTO LANGER: Affekt und Ratio. Rationalitätskritische Aspekte in der Mystik Bernhards von Clairvaux. In: Zisterziensische Spiritualität. Theologische Grundlagen, funktionale Voraussetzungen und bildhafte Ausprägungen im Mittelalter (1. Himmeroder Kolloquium), bearbeitet von CLEMENS M. KASPER, St. Ottilien 1994 (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige, Ergänzungsband 34), S. 33-52, hier S. 46.

⁴⁷ OTTO LANGER: Passio und Compassio. Zur Bedeutung der Passionsmystik bei Bernhard von Clairvaux. In: Die dunkle Nacht der Sinne. Leiderfahrung und christliche Mystik. Hrsg. von GOTTHARD FUCHS, Düsseldorf 1989, S. 41-62, hier S. 57.

⁴⁸ LANGER (Anm. 47), S. 46.

⁴⁹ LANGER (Anm. 47), S. 47.

⁵⁰ Die Interdependenz von klerikalen und höfischen Erziehungs- und Bildungsmodellen hat vor allem C. STEPHEN JAEGER herausgearbeitet; Die Entstehung höfischer Kultur (Anm. 42); vgl. in Anlehnung an JAEGER auch JOACHIM BUMKE: Höfische Körper – Höfische Kultur. In: Modernes

VI.

Wie wichtig Emotionalität, Reflexion und Erkennen als Qualitäten des Helden im höfischen Roman des beginnenden 13. Jahrhunderts geworden sind, möchte ich als Letztes am *Parzival* Wolframs von Eschenbach darlegen – nun aber *ex negativo*. Herzloyde hält ihren Sohn bewusst von ritterlich-höfischer Kultur fern (V. 117,19-28), ihm soll das Schicksal des Vaters (Tod im Ritterkampf) erspart bleiben; er wächst in der Wildnis auf und eignet sich fehlendes kulturelles Wissen in strapaziösen Erfahrungsprozessen an. Parzivals ‚natürliche‘ Disposition im Bereich der Emotionen ist insbesondere durch ein für seine Umwelt höchst gefährliches Pendeln zwischen Mitleid und Zorn gekennzeichnet. Vögel des Waldes tötet er mit Pfeil und Bogen, trauert aber im nächsten Moment über das Verstummen ihres Gesangs (V. 118,2-23). Der Tod des Ritters Schionaturlander bewegt ihn tief, auf der Stelle will er ihn rächen (V. 141,25-29). Der verwandte Ither fällt seinem Jähzorn zum Opfer (er mag das lächerliche Ansinnen, dem jungen Toren seine Rüstung zu überlassen, nicht erfüllen, V. 155,4-11); auf der Gralsburg entgeht der *redespaehe man* nur knapp – wie vorher schon Keie (V. 153,18ff.) – der erneut hervorbrechenden Aggressivität (Parzival fühlt sich von ihm herausgefordert, V. 229,1-9). Als er sich schließlich von Gott selbst um den Gral betrogen glaubt, richtet sein unbedachter Zorn sich auch gegen die höchste Instanz (V. 461,1-26).

Parzival agiert geradezu als Verkörperung von Kampfzorn – Furcht kennt er nicht. Doch sein Reflexionsvermögen entwickelt sich (wenn überhaupt) nur zögerlich. Es gelingt ihm selten, den schnell aufbrausenden Zorn im Zaum zu halten, und nur langsam lernt er etwas hinzu.⁵¹ Parzivals Berufung zum Gralskönig ist daher in erster Linie als Akt göttlicher Gnade und nur sehr bedingt als Ausdruck einer erreichten neuen Stufe personaler Identität zu verstehen. Diesem Helden fehlt jede lebenserhaltende Furcht, daher versucht er permanent gegen jede Rationalität das Unmögliche. Gerade deshalb erhöht die göttliche Gnade ihn.⁵² Die Wendung des höfischen Erzählens zur religiösen Bindung des Helden lässt das Moment rationalen Handelns, das in besonderer Weise an die Furcht als stimulierendes Movers der Reflexion geknüpft ist, scheinbar zurücktreten. Zu bedenken ist allerdings immer wieder Folgendes: Wolframs Held handelt als

Mittelalter. Neue Bilder einer Epoche. Hrsg. von JOACHIM HEINZLE, Frankfurt a. M. 1994, S. 67-102.

⁵¹ In seiner Interpretation der Blutstropfenepisode entwickelt BUMKE eine positivere Sicht auf Parzivals Erkenntnisfähigkeiten, die sich allerdings nur auf das Motiv der Minne-Versenkung des Protagonisten stützen kann; BUMKE (Anm. 44). Vgl. auch die Rezension von WALTER HAUG zu BUMKES Buch, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 121/1 (2002), S. 134-139.

⁵² Zu diesem Aspekt: KLAUS RIDDER: Narrheit und Heiligkeit. In: Wolfram von Eschenbach – Bilanzen und Perspektiven (Eichstätter Kolloquium 2000). Hrsg. von WOLFGANG HAUBRICHS/ECKART C. LUTZ/KLAUS RIDDER, Berlin 2002 (Wolfram-Studien 17), S. 136-156.

Verkörperung von Negationen und ermöglicht so die positive Vergewisserung des vermeintlich Abgewiesenen.

VII.

Das Schwanken zwischen Angst und Zorn, so lässt sich abschließend zusammenfassen, wird ansatzweise im *Rolandslied* und sehr viel deutlicher im frühen höfischen Roman als notwendige Voraussetzung, als Anstoß zu einem Erkenntnisprozess inszeniert, der die Ebene der widerstreitenden Gefühle übersteigt. Der Wechsel wird zunehmend so aufgefasst, dass eine Phase der emotionalen Irritation und Eskalation notwendige Bedingung einer sich anschließenden Phase der Reflexion und des Nachsinnens wird.⁵³ Vor diesem Hintergrund kann Wolfram daher die negativen und positiven Seiten von Parzivals *tumpheit* (nicht entwickeltes Reflexionsvermögen und religiöse Erwähltheit) gegeneinander ausspielen. Wolfram knüpft hier an alte Schemata der legendarisch-hagiographischen Literatur an und lässt zugleich Positionen der Reflexion des 12. Jahrhunderts über das Verhältnis von Emotion und Kognition durchscheinen.

Die vorgestellte Sicht auf zentrale emotionsbestimmte Episoden der höfischen Romane kann auf der einen Seite an die referierten Erkenntnisse der modernen Forschung über den kognitiven Gehalt von Emotionen, auf der anderen aber auch an philosophisch-theologische Traditionen des 12. Jahrhunderts anknüpfen. Hier wie dort wird die Einsicht formuliert, dass „Erkennen eine Existenzweise des Menschen ist wie das Fühlen auch. Das Reflektieren über die Gefühle ist zugleich ein Reflektieren über das Subjekt selbst.“⁵⁴ Dies lässt sich als zentrales und folgenreiches Credo der Theologie und Philosophie des 12. Jahrhunderts, aber eben auch der volkssprachigen höfischen Literatur der Zeit festhalten. Emotionale Reflexivität ist also kein Spezifikum der Moderne, sondern lässt sich bereits in Texten des 12. Jahrhunderts fassen. Dass die moderne (kognitive) Emotionsforschung ihren historischen Wurzeln wenig Beachtung schenkt, steht auf dem viel beschworenen anderen Blatt. Das Forschungsfeld ist insofern ein instruktives Beispiel für die Alterität und für die Kontinuität der Auseinandersetzung über den Zusammenhang von Emotion und Reflexion.

Blickt man zum Schluss auf die Organisation der heutigen Forschung über Emotionen, so stellt sich angesichts der fehlenden Integration von geistes- und naturwissenschaftlichen, von historischen und empirischen Ansätzen vielfach Ratlosigkeit ein. Wie kann man hier weiterkommen? Notwendig ist meines Er-

⁵³ Das Zusammenwirken der „Erkenntniskräfte des Denkens und Fühlens“ (MEIER-SEETHALER [Anm. 15], S. 70) führt zur Neuformierung des Verhältnisses zum Anderen und des Selbstverhältnisses.

⁵⁴ WOLFHART HENCKMANN: Art. Gefühl. In: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. I. Hrsg. von HERMANN KRINGS/HANS MICHAEL BAUMGARTNER/CHRISTOPH WILD, München 1973, S. 520-536, hier S. 521.

achtens eine verstärkte Bemühung der historisch arbeitenden, an Emotionen interessierten Fächer um eine gemeinsame theoretische und kategoriale Plattform. Wünschenswert ist aber auch eine stärkere Einbeziehung der historisch-kulturellen und der ästhetisch-künstlerischen Dimension der Emotionen in Fragestellungen der modernen Lebenswissenschaften (vor allem der Emotionspsychologie, Verhaltens- und Bewusstseinsforschung). Es gibt historisch-kulturelle Bedingungen der Entwicklung von Emotionen. Dieser Aspekt ist sicher intensiver als bisher im Bereich der historischen Fundierung der lebenswissenschaftlichen Forschung zu bedenken. Auf der anderen Seite erscheint aber auch die Berücksichtigung etwa aktueller psychologischer Erkenntnisse (und zwar nicht nur der Schreibtischpsychologie) in der historisch-philologischen Forschung wesentlich. Dass historische Fächer und moderne Lebenswissenschaften im Bereich der Emotionsforschung zusammenwirken sollten – und zwar trotz der bekannten Schwierigkeiten – ist von der Sache her ebenso naheliegend wie zwingend.⁵⁵

⁵⁵ Für konstruktive Kritik und Anregungen danke ich CHRISTOPH HUBER, OTTO LANGER, DIANA LEMKE, PAUL SAPPLER, HANS-HUGO STEINHOFF und JÜRGEN WOLF.