

VERÖFFENTLICHUNGEN  
DER WOLFRAM VON ESCHENBACH-GESELLSCHAFT

Herausgegeben von

WOLFGANG HAUBRICHS · ECKART CONRAD LUTZ · KLAUS RIDDER

# WOLFRAM-STUDIEN

XX

## Reflexion und Inszenierung von Rationalität in der mittelalterlichen Literatur

Blaubeurer Kolloquium 2006

In Verbindung mit

WOLFGANG HAUBRICHS

und

ECKART CONRAD LUTZ

herausgegeben von

KLAUS RIDDER

---

ERICH SCHMIDT VERLAG

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Weitere Informationen zu diesem Titel  
finden Sie im Internet unter  
[ESV.info/978 3 503 09845 3](http://ESV.info/978_3_503_09845_3)

ISBN-10: 978 3 503 09845 3  
ISSN 0340-9457

Alle Rechte vorbehalten  
© Erich Schmidt Verlag GmbH & Co., Berlin 2008  
[www.ESV.info](http://www.ESV.info)

Dieses Papier erfüllt die Frankfurter Forderungen der Deutschen Bibliothek  
und der Gesellschaft für das Buch bezüglich der Alterungsbeständigkeit und entspricht  
sowohl den strengen Bestimmungen der US-Norm Ansi/Niso Z 39.48-1992 als auch  
der ISO Norm 9706.

Gesetzt aus der 9 Punkt Times New Roman.

Satz: Thomas Ziegler, Tübingen  
Herstellung: Druckerei Schlesener, Berlin



# Die Rationalität der Angst: Neuansätze im „Fortunatus“

VON ANNETTE GEROK-REITER

## I. Prolegomena: Angst und Ratio

Das Interesse an der historischen Emotionsforschung hat sich seit den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts interdisziplinär verstärkt. Nicht nur in den unterschiedlichen Disziplinen der Geisteswissenschaften, sondern auch in der Psychologie und Soziologie wird die historische Emotionsforschung mit neuer Intensität betrieben. Dabei haben drei Ansätze in besonders fruchtbarer Weise gewirkt: Zum eine haben ethnologische Studien eindrücklich gezeigt, dass Emotionen in den jeweiligen Formen ihres mimischen, gestischen oder verbalen Ausdrucks in hohem Maß kulturellen Denkmustern, etablierten Normensystemen und sozialen Spielregeln unterliegen.<sup>1</sup> Zugleich konnte der ‚cultural turn‘ innerhalb der Emotionsforschung durch einen ‚historical turn‘ ergänzt und erweitert werden. So akzentuiert die historische Emotionsforschung nicht nur die synchrone, d.h. kulturelle, sondern auch die diachrone, also historische Varianz der Emotionen und ihrer Inszenierungen.<sup>2</sup> Schließlich wur-

---

<sup>1</sup> Grundlegend: Weston LaBarre, Die kulturelle Basis von Emotionen und Gesten, in: Logik des Herzens. Die soziale Dimension der Gefühle, hg. v. Gerd Kahle, Frankfurt a.M. 1981, S. 155–176; Lila Abu-Lughod u. Catherine A. Lutz, Introduction: Emotion, discourse, and the politics of everyday life, in: Language and the politics of emotion, hg. v. Lila Abu-Lughod u. Catherine A. Lutz, Cambridge 1990, S. 1–23.

<sup>2</sup> Unter theoretischen Gesichtspunkten: Agnes Heller, Theorie der Gefühle, Hamburg 1980; Catherine A. Lutz, The Anthropology of Emotions, in: Annual Review of Anthropology 15 (1986), S. 405–436; vgl. auch den Sammelband: Affekte. Philosophische Beiträge zur Theorie der Emotionen, hg. v. Stefan Hübsch u. Dominic Kaege, Heidelberg 1999. – Für mittelalterliche Kontexte besonders einschlägig: Gerd Althoff, Empörung, Tränen, Zerknirschung. Emotionen in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters, in: Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde, hg. v. Gerd Althoff, Darmstadt 1997, S. 258–281; Gerd Althoff, Zur Bedeutung symbolischer Kommunikation für das Verständnis des

de die traditionsreiche Frage nach dem Verhältnis von Ratio und Emotion bzw. nach der Rationalität von Emotionen in den unterschiedlichen Fachperspektiven unter neuen methodischen Vorzeichen aufgegriffen, vor allem in psychologischer<sup>3</sup>, soziologischer<sup>4</sup> und philosophischer<sup>5</sup> Perspektive. Indem die moderne kognitive Emotionstheorie die rationale Erkenntnisleistung der Emotionen wieder stärker gegenüber dem seit dem 19. Jahrhundert etablierten kontrastiven Verhältnis hervorgehoben hat<sup>6</sup>, zeigen sich neue Möglichkeiten,

---

Mittelalters, in: Frühmittelalterliche Studien 31 (1997), S. 370–389; Christian Kiening, Aspekte einer Geschichte der Trauer in Mittelalter und früher Neuzeit, in: Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt. Kongressakten des 6. Symposiums des Mediävistenverbandes in Bayreuth 1995, hg. v. Peter Segl, Sigmaringen 1997, S. 31–53; Kulturen der Gefühle in Mittelalter und Früher Neuzeit, hg. v. Ingrid Kasten, Gesa Stedman u. Margarete Zimmermann (Querelles 7), Stuttgart, Weimar 2002. – Antike bis Neuzeit betreffend: Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle, hg. v. Claudia Benthien, Anne Fleig u. Ingrid Kasten, Köln/Weimar 2000. – Vgl. auch aus literaturwissenschaftlicher Sicht den umfassenden kritischen Forschungsbericht von Rüdiger Schnell, Historische Emotionsforschung. Eine mediävistische Standortbestimmung, in: Frühmittelalterliche Studien 38 (2004), S. 173–276, sowie das neueste Resumé von Ingrid Kasten, Stand und Perspektiven der historischen Emotionsforschung, in: JOWG 15 (2005), S. 33–48.

<sup>3</sup> Richard S. Lazarus u. James R. Averill, Emotion and Cognition: with special reference to anxiety, in: Anxiety. Current Trends in Theory and Research, hg. v. Charles D. Spielberger, New York/London 1972, Vol. II, S. 241–283; Emotion und Sprache. Zur Definition der Emotion und ihren Beziehungen zu kognitiven Prozessen, dem Gedächtnis und der Sprache, hg. v. Marco W. Battachi, Thomas Suslow u. Margherita Renna, Frankfurt a.M. 1977, insbes. Kap. 3: Emotion und Kognition, S. 31–51; Emotion und Reflexivität, hg. v. Lutz H. Eckensberger u. Margret M. Baltes, München/Wien/Baltimore 1985; Luc Ciompi, Die emotionalen Grundlagen des Denkens. Entwurf einer fraktalen Affektlogik, Göttingen 1997.

<sup>4</sup> Logik des Herzens. Die soziale Dimension der Gefühle, hg. v. Gerd Kahle, Frankfurt a.M. 1981; Soziologie des Gefühls. Zur Rationalität und Emotionalität sozialen Handelns, hg. v. Roswita Schumann u. Franz Stimmer (Soziologenkorrespondenz N.F. 12), München 1987; Volker Eichener, Ratio, Kognition und Emotion. Der Modus menschlichen Handelns als abhängige Variable des Gesellschaftsprozesses, in: Zeitschrift für Soziologie 18 (1989), S. 346–361.

<sup>5</sup> Ronald de Sousa, The Rationality of Emotion, Cambridge/Mass. 1997; Carola Meier-Seethaler, Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft, München 1998; Emotion und Vernunft. Émotion et rationalité, hg. v. Emil Angehrn u. Bernhard Baertschi (Studia philosophica 59), Bern/Stuttgart/Wien 2000. Weiterführende Literatur auch bei Klaus Ridder, Emotion und Reflexion in erzählender Literatur des Mittelalters, in: Codierungen von Emotionen im Mittelalter/Emotions and Sensibilities in the Middle Ages, hg. v. C. Stephen Jaeger u. Ingrid Kasten. Redaktionelle Mitarbeit/Editorial Assistance Hendrikje Haufe, Andrea Sieber, Berlin/New York 2003, S. 203–221, hier Anm. 7. Vgl. auch den Beitrag von Ingrid Kasten in diesem Band, S. 253–271.

<sup>6</sup> Dazu: Heller (wie Anm. 2), S. 243–333; Gabriele Jilg: Die Kollision von Gefühl und

eben diese Theorie nutzbar zu machen, um vormoderne, insbesondere mittelalterliche Auffassungen und Denkstrukturen, die die Emotionen bzw. Affekte durchaus als systematischen Bestandteil eines Erkenntnisweges begriffen haben<sup>7</sup>, in angemessener Weise zu würdigen und nach Spuren dieser Auffassung in unterschiedlichen kulturellen und historischen Kontexten zu suchen.

Dass Emotionalität und Rationalität in Korrelation gesehen werden müssen, gehört somit zu den Standards moderner Emotionsforschung, berührt sich jedoch zugleich auch mit spezifischen Ausprägungen der mittelalterlichen Affektenlehre. Diese Korrelation gilt auch, ja gerade für den Zusammenhang der spezifischen Emotion<sup>8</sup> ‚Angst‘ und Rationalität. Anhand zweier gänzlich unterschiedlicher Diskurse – des gegenwärtigen psychologisch-psychiatrischen Angstdiskurses einerseits, der Affektenlehre des 12. Jahrhunderts andererseits – möchte ich das Grundmuster dieses Zusammenhangs vorstellen, das trotz aller historischer Diversität sichtbar wird und als Anhaltspunkt einer ersten Überlegung gelten kann.

Die Ansätze der modernen medizinischen Angstforschung sind insgesamt vielfältig und in sich disparat. Zur grundlegenden kategorialen Basis gehört jedoch die Unterscheidung zwischen ‚normaler Angst‘ und ‚pathologischer

---

Verstand. Vom gesellschaftlichen Charakter des Selbstbewusstseins und der Formen seiner literarischen Dokumentation (Europäische Hochschulschriften 648), Bern 1983; vgl. auch die Einleitung sowie den historischen Aufriss bei Meier-Seethaler (wie Anm. 5), S. 13–33, 34–119; weiter: Annemarie Pieper, Rehabilitierung des Gefühls?, in: Angehrn u. Baertschi (wie Anm. 5), S. 33–50. Die Kontroverse hat im übrigen eine lange Tradition: vgl. Knut Eming, Die Unvernunft des Begehrens. Platon über den Gegensatz von Vernunft und Affekt, in: Hübsch u. Kaegi (wie Anm. 2), S. 11–31; Dominic Kaegi, Ein gutes Gefühl. Aristoteles über den Zusammenhang von Affekt und Tugend, in: Hübsch u. Kaegi (wie Anm. 2), S. 33–51.

<sup>7</sup> Joachim Bumke, Die Blutstropfen im Schnee. Über Wahrnehmung und Erkennen im *Parzival* Wolframs von Eschenbach, Tübingen 2001 (Hermaea NF 94), S. 29–109; Christoph Huber, Geistliche Psychagogie. Zur Theorie der Affekte im *Benjamin Minor* des Richard von St. Victor, in: Jaeger u. Kasten (wie Anm. 5), S. 16–30; Ridder (wie Anm. 5); Arno Anzenbacher, Die Phänomenologie der Angst bei Thomas von Aquin, in: Angst und Schrecken im Mittelalter. Ursachen, Funktionen, Bewältigungsstrategien in interdisziplinärer Sicht, hg. v. Annette Gerok-Reiter u. Sabine Obermaier (Das Mittelalter 12), Berlin 2007, S. 85–96.

<sup>8</sup> Der Begriff ‚Affekt‘ greift im Verständnis einer historischen Semantik zu eng, da er einen Vorgang der Überwältigung indiziert, der sich dem rationalen Zugriff gerade entzieht; der Begriff ‚Gefühl‘ bleibt dagegen in verfänglicher und anachronistischer Weise den Gefühlskulturen des 18. und 19. Jhs. verhaftet, die mit dem gefühlsmäßigen Erleben einen Innenraum assoziieren, der den sozialen Handlungsaspekt unberücksichtigt lässt. Zum Begriff ‚Emotion‘ statt ‚Affekt‘ oder ‚Gefühl‘ vgl. auch die überzeugende Argumentation bei Elke Koch, Trauer und Identität. Inszenierungen von Emotionen in der deutschen Literatur des Mittelalters (Trends in Medieval Philology 8), Berlin/New York 2006, S. 1f., sowie bei Kasten (wie Anm. 2), S. 35f.

Angst‘, der sog. ‚Angststörung‘: ‚Normale Angst‘ wird verstanden als „eine existentielle Grunderfahrung, die ein Bestandteil des menschlichen Lebens ist“.<sup>9</sup> Die ‚normale Angst‘ dient als „biologisch angelegtes Reaktionsmuster der Wahrnehmung, Bewältigung und Vermeidung von Gefahren und Bedrohungen“.<sup>10</sup> Zur ‚normalen Angst‘ gehören in spezifischer Weise etwa die „Realangst“ sowie die „Vitalangst“.<sup>11</sup> Die Realangst richtet sich auf eine gefährvolle Umwelt, auf tatsächliche Bedrohung von außen, die Vitalangst auf eine psychophysische Bedrohung, lebensbedrohliche Krankheiten etc. Sowohl der Real- wie der Vitalangst eignet somit der Bezug zur Realität. Indem beide Arten von Angst eine adäquate Reaktion auf Erscheinungsformen der Realität darstellen, kommt diesen Ängsten ein kognitiver Gehalt zu: In ihnen äußert sich ein Wahrnehmen der Realität, das als Erkennen, und ein Reagieren auf die Realität, das als Umsetzung von Erkenntnis gedeutet werden kann. *Angst als adäquater Erkenntnismodus* wirkt Leben erhaltend oder doch zumindest Leben schützend. Durch diese veritable Funktion erhält die Angst ihren besonderen Stellenwert im Katalog der Emotionen.<sup>12</sup> Dies trifft jedoch nicht zu auf die dritte Erscheinungsform der Angst: die pathologische Angst bzw. ‚Angststörung‘:

Unter Angststörungen wird heute eine Gruppe von Störungen zusammengefaßt, die durch exzessive Angstreaktionen bei gleichzeitigem Fehlen akuter Gefahren und Bedrohungen charakterisiert sind. Die Abgrenzung gegenüber der ‚normalen‘ Angst ergibt sich weniger aus den unmittelbaren Reaktionsformen als vielmehr aus den Umständen (Auslöser, Intensität, Dauer, Angemessenheit der Angstreaktion) und den Folgen des Auftretens der Angstreaktion.<sup>13</sup>

Die Angststörung ist somit dadurch gekennzeichnet, dass nicht mehr ein Erkennen, sondern ein Verkennen der Realität zum Stimulans wird. D.h., die pathologische Angst agiert weitgehend unabhängig von einem realitätsgelei-

---

<sup>9</sup> Jörg Angenendt, Ulrich Frommberger u. Mathias Berger, Angststörungen, in: Psychische Erkrankungen. Klinik und Therapie, hg. v. Mathias Berger, München u.a. 2004, S. 637–690, hier S. 338.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Vgl. Gottfried Roth, Angst. Medizinphilosophische und pastoralmedizinische Erwägungen, in: Leben zwischen Angst und Hoffnung. Interdisziplinäre Angstforschung, hg. v. Erwin Möde (Eichstätter Studien N.F. 44), Regensburg 2000, S. 97–114, hier S. 99.

<sup>12</sup> Die positive Wertung teilt die kognitive Emotionsforschung insgesamt; aus psychoanalytischer Sicht: Etienne Oldenhave, Die Angst und die Konstitution des Subjekts, in: Angst, hg. v. André Michels u.a. (Jahrbuch für Klinische Psychoanalyse 3), Tübingen 2001, S. 13–23, sowie Christina C. Burckas, Angst als strukturierendes Moment: „Warum ist es uns so wichtig, die Dimension der Angst zu bewahren?“, in: Michels u.a. (s.o.), S. 24–34.

<sup>13</sup> Angenendt, Frommberger u. Berger (wie Anm. 9), S. 638f.



teten Wahrnehmen und führt gerade nicht zu realitätsadäquaten Reaktionen. Angst als Krankheitssymptom erhält hierdurch ihre klinische Markierung, die nach spezifischen Bewältigungsstrategien oder -therapien verlangt.

Es bietet fruchtbare Anschlussmöglichkeiten wahrzunehmen, dass die Korrelationsversuche von Angst und Ratio, wie sie heute aus medizinischer, aber auch aus psychologischer, philosophischer oder soziologischer Perspektive favorisiert werden, durchaus Vorläufer im theologisch-philosophischen Diskurs des 12. und 13. Jahrhunderts haben. So ist im Zuge der Rationalisierungsbestrebungen innerhalb des theologisch-philosophischen Diskurses versucht worden, die Angst als Bestandteil des Menschen zu reflektieren und zu affirmieren, eine Phänomenologie der Angstarten und Angstsymptome zu erstellen<sup>14</sup> und – etwa in der Bußpraxis – psychologisch adäquate Bewältigungsformen im Umgang mit ihr anzubieten<sup>15</sup>, Perspektiven, die (allerdings nur in Einzelfällen) von psychiatrischer Seite aus auch heute noch aufgenommen und weiterdiskutiert werden.<sup>16</sup>

Besonders eindrücklich setzt etwa Richard von St. Victor *ratio* und *affectio* im ‚Benjamin Minor‘ in Beziehung und integriert dabei zugleich die Angst (*timor*) an prominenter Stelle in seine Affektenlehre.<sup>17</sup> Wie der Aufstieg der Seele zur ekstatischen Kontemplation unter theoretischem und praktischem Anspruch gelingen kann, erläutert Richard anhand der „psychologische[n] Allegorese“<sup>18</sup> des Genesis-Berichts vom israelitischen Stammvater Jakob und seinen beiden Frauen Lea und Rahel sowie deren Kindern und Dienerinnen. Dabei kommt es wesentlich auf den geordneten (*ordinatus*, cap. VII, S. 108) und gemäßigten (*moderatus*, cap. VII, S. 108) Umgang mit den Seelenkräften, insbesondere den *affectus* an, um sie als *virtus* wirksam zu machen. Der geordnete und gemäßigte Umgang mit den *affectus* als „Weg zur Rationalität“<sup>19</sup> und darüber hinaus als Weg zur *contemplatio* als höchstem Ziel beginnt mit dem ersten, von Lea geborenen Jakob-Sohn Ruben. Ihn deutet Richard auf den Affekt ‚Furcht‘ (*timor*). Gemeint ist die Gottesfurcht nach dem Psalmwort 13 [14],5: *initium sapientiae timor Domini*.<sup>20</sup> Gottesfurcht wegen begangener Übeltaten führt zum Schmerz (*dolor*) über die eigene Schuld, zugleich er-

---

<sup>14</sup> Anzenbacher (wie Anm. 7).

<sup>15</sup> Vgl. Notker Slenczka, Der endgültige Schrecken. Das Jüngste Gericht und die Angst in der Religion des Mittelalters, in: Gerok-Reiter u. Obermaier (wie Anm. 7), S. 97–112.

<sup>16</sup> Roth (wie Anm. 11), S. 106–110.

<sup>17</sup> Zitiert nach: Richard von St. Victor, Les douze patriarches ou Benjamin Minor. Texte critique et traduction par Jean Châtillon et Monique Duchet-Suchaux. Introduction, notes et index par Jean Longère (Sources Chrétiennes 419), Paris 1997.

<sup>18</sup> Huber (wie Anm. 7), S. 18.

<sup>19</sup> Ebd., S. 20.

<sup>20</sup> Vgl. Ps. 110 [111],10; Prov. 1,7; 9,10; vgl. Eccl. 1,16.

wächst die Hoffnung (*spes*) auf Verzeihung und auf die Versöhnung des sündigen Menschen mit Gott in der Liebe (*amor*). Des weiteren bedarf es dann der Sinneswahrnehmung (*sensualitas*) und der Vorstellungskraft (*imaginatio*), der Enthaltensamkeit (*abstinentia*) und Geduld (*patientia*), um in den Zustand der Glückseligkeit (*gaudium*) zu gelangen und von dort die höchsten Stufen der *discretio* und der *contemplatio* zu erreichen.

Akzentuieren möchte ich hier nur zwei Aspekte, die die Schnittstelle zur modernen Konzeptualisierung des Verhältnisses von Angst und Ratio bilden: Zum einen zeigt sich zwar bei Richard das traditionell hierarchische Verhältnis von *affectio* (hässliche Lea) und *ratio* (schöne Rahel), dennoch ist zunächst entscheidend, dass beide Kräfte als konstitutive Kräfte der Seele angesehen werden und nur in ihrem Zusammenspiel das höchste Ziel erreichen können.<sup>21</sup> Gleichzeitig wird die Angst als *timor dei* zum zentralen Impuls auf dem Weg zur Rationalität und zur Gotteserkenntnis. Die positive Konzeptualisierung aufgrund des *kognitiven Gehalts* der Angst findet sich in der modernen Theorie wieder, indem die Angst auch hier durch ihr vital-kognitives Potential lebenserhaltende Funktion übernimmt. Über das kognitive Potential der Angst gelingt somit in beiden Fällen die Integration der Angst auf eine soziale Matrix hin. Voraussetzung ist jedoch in beiden Konzeptualisierungen eine radikale Spezifizierung der Angst. Nicht jede Angst ist Reflex von Erkenntnis bzw. erkenntnissteigernd und insofern integrations- und damit rationalisierungsg geeignet. So grenzt die moderne Theorie diejenige Angst, die realitätsadäquat und erkenntnisfördernd ist, ab von der pathologischen Angst, der eben jene Erkenntnisleistung nicht mehr zukommt, während die Theorie des 12. Jahrhunderts nur diejenige Angst als Baustein einer Affektenlehre, die zur Tugend führt, gelten lässt, die auf Gott hin ausgerichtet und in sich gemäßigt ist: *Siquidem, nichil aliud est uirtus quam animi affectus ordinatus et moderatus* (cap. VII, S. 108), d.h. geordnet in ihrer notwendigen Ausrichtung, gemäßigt in Hinblick auf ihre notwendige Größe.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Vgl. Huber (wie Anm. 7), S. 20: „Obwohl ein grundsätzlicher Gegensatz zwischen Affekt und Ratio gesehen wird und obwohl es auch zum Konflikt zwischen diesen beiden Seelenbereichen kommt, wird anstelle einer ausschließenden Opposition eine Art Polarität, eine ständige dialektische Wechselbeziehung dieser primär koexistierenden Funktionen auf allen Stufen eines inneren Weges angesetzt.“ Damit „wird die Affektivität im Gegensatz zu einem Teil der antiken Tradition und mit Augustinus als Teil des integralen Menschen verortet und grundsätzlich positiv gewertet“ (ebd., S. 19). Positionen im Überblick: Josef Schmidt, ‚Affektenlehre, II. Mittelalter‘, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, hg. v. Gert Ueding, Bd. 1, Tübingen 1992, Sp. 224f.

<sup>22</sup> *Ordinatus, quando ad illud est ad quod esse debet; moderatus, quando tantus est quantum esse debet* (cap. VII, S. 108).

Was aber, wenn die Angst nicht moderat auftritt, wenn die Angst ihr kognitives Potential auf das Falsche richtet? Dieser Transgressionen nimmt sich mit Vorliebe der ästhetische Diskurs an.<sup>23</sup> Für die Moderne, die „nicht ohne ein gewisses Behagen das ‚Zeitalter der Angst‘ getauft worden“<sup>24</sup> ist, ließe sich aus der Fülle an ästhetischen Belegen paradigmatisch etwa auf Munchs Bild ‚Der Schrei‘ oder auf die minutiös wiedergegebenen Kindheitsängste des Malte Laurids Brigge<sup>25</sup> verweisen. Je weiter man jedoch in der Kunst- wie Literaturgeschichte über die Frühe Neuzeit hinaus zurückgeht, desto weniger scheint man auf derartige Transgressionen, ja überhaupt auf Angstdarstellungen im profanen Bereich zu treffen. So stößt man etwa in der Epik des 12. und 13. Jahrhunderts, obwohl eben diese Jahrhunderte dem 20. Jahrhundert an ‚spontanen‘ wie ‚kulturell vermittelten‘ Ängsten<sup>26</sup> kaum nachstehen dürften, zumindest außerhalb religiöser Kontexte<sup>27</sup> auf einen auffallenden Negativbefund. Das aber heißt: Angst und Ratio scheinen in den literarischen Inszenierungen dieser Zeit kaum in konstruktiver Weise in Korrelation zu treten. Dies ist in einem zweiten Schritt zu bedenken.

## II. Literarhistorische Eckpunkte

Der auffallende Negativbefund an differenzierenden Angstdarstellungen in mittelhochdeutscher Epik hat seinen Grund in drei Aspekten: (1) Das Thema Angst lässt sich in der Regel nur als Nebenmotiv festmachen. Es erscheint im narrativen Verlauf lediglich punktuell aktiviert, bleibt prinzipiell rückgebunden und dadurch entschärft in einer der Angst opponierenden Ordnung. (2) Dieser peripheren thematischen Gestaltung korrespondieren die Inszenierun-

---

<sup>23</sup> Vgl. auch aus psychiatrischer Perspektive: Angenendt, Frommberger u. Berger (wie Anm. 9), S. 638: „Das unvermeidbare Erleben von Angst findet seit frühester Zeit seinen Niederschlag in religiösen, literarischen und philosophisch-wissenschaftlichen Zeugnissen. Diese verdeutlichen, daß neben der normalen Angst [...] immer auch übersteigerte Angstformen individueller und kollektiver Art bekannt waren.“

<sup>24</sup> Richard Alewyn, *Die literarische Angst*, in: *Aspekte der Angst*. Starnberger Gespräche 1964, hg. v. Hoimar v. Ditfurth, Stuttgart 1965, S. 25–43, hier S. 25. Der Gebrauch dieses Charakteristikums ist allerdings inflationär.

<sup>25</sup> Rainer Maria Rilke, *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, in: ders., *Sämtliche Werke*. Werkausgabe, hg. v. Rilke-Archiv in Verbindung mit Ruth Sieber-Rilke, besorgt durch Ernst Zinn, Frankfurt a.M. 1976, Bd. 11, S. 707–946, hier S. 766f.

<sup>26</sup> Zur historisch kompatiblen Unterscheidung zwischen ‚spontanen‘ und ‚kulturell vermittelten‘ Ängsten vgl. Jean Delumeau, *Angst im Abendland*. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14.–18. Jahrhunderts, Reinbek bei Hamburg 1985 [im franz. Original 1978], S. 38.

<sup>27</sup> Zur Funktion der Angst in der Legende vgl. Ridder (Anm. 5), S. 203–205.

gen von Angst in Hinblick auf die Figurenzeichnung. Auch hier siedelt sich Angst allenfalls an den Rändern an: bei mediokren Gegenfiguren, sozial untergeordneten Nebenfiguren, handlungsschwachen, oft weiblichen Figuren mit einer Lizenz zum Anderssein, in Ausnahmesituationen, Nischen der Narration, in Szenarien des Lachens oder der Verachtung, die den Protagonisten nicht oder kaum tangieren. (3) Angst wird in früher mittelhochdeutscher Epik primär als gestisch-körperliche Reaktion und akutes Handlungsmuster inszeniert. Sie zielt damit zunächst nicht auf einen individuellen Seelenzustand oder eine psychische Konstellation zur Ausdifferenzierung der Figur, d.h., sie weist gerade nicht auf ein ‚Innenleben‘ der Figur zurück, sondern über die Figur hinaus auf prinzipielle Wertmuster, die der Sympathie lenkung und Rezeptionssteuerung dienen.<sup>28</sup>

Gegenüber der diffizilen Semantisierung und Hermeneutik von Angst im theologisch-philosophischen Diskurs scheinen somit die mittelhochdeutschen Epen auf den ersten Blick das illusionäre Gegenbild einer im Prinzip beherrschbaren Welt entworfen zu haben, in deren Mittelpunkt der angstlose Protagonist steht, der sich jeder Gefahr bereitwillig stellt und sie meistert. Doch auf den zweiten Blick erweist sich diese Konzeptualisierung nicht als Gegenbild, sondern als Fortschreibung der Legitimitätsstruktur von Angst als *timor dei*. Denn indem Angst nur dadurch eine Dignität erhält, die sie der Lächerlichkeit, dem Randständigen oder dem Bösen entzieht, dass sie ihr kognitives Potential auf das Erkennen der eigenen Schuld und der *potentia* Gottes ausrichtet, können allein im Aspekt der Gottesfurcht Angst und Ratio konform gehen. Angst in Bezug auf weltliche Dinge zeugt dagegen von mangelndem Gottvertrauen und d.h. zugleich von mangelnder Gotteserkenntnis. Dies heißt im literarischen Übertrag: Das Erkennen Gottes führt den Protagonisten zur Gottesfurcht einerseits, zur Angstlosigkeit in der Welt andererseits; mangelnde Gottesfurcht und Gotteserkenntnis führen dagegen beim negativen Protagonisten oder bei Nebenfiguren zur Angst in der Welt oder aber zur Angstlosigkeit als Zeichen von Ignoranz bzw. *superbia*.

Besonders in der frühen höfischen Epik findet sich jene theologisch fundierte Konzeptualisierung von berechtigter Angst als Gottesfurcht auf der Basis von Gotteserkenntnis wieder, die zur Angstlosigkeit in der Welt führt. Zu verweisen wäre etwa auf die junge Bäuerin im ‚Ruodlieb‘, die Ehebruch begangen hat. Wenn sie vor Gericht behauptet, sie ginge freiwillig zur Strafe in den flammenden Ofen, um nicht im Feuer der Hölle zu brennen (Fragm. VIII, 57f.), oder sie würde lieber in einer Jauchegrube umkommen, um nicht den

---

<sup>28</sup> Dazu ausführlich: Annette Gerok-Reiter, Die Angst des Helden und die Angst des Hörers. Stationen einer Umbewertung in mittelhochdeutscher Literatur, in: Gerok-Reiter u. Obermaier (wie Anm. 7), S. 127–143, hier S. 128–130.

Gestank der Hölle in Ewigkeit ertragen zu müssen (Fragm. VIII, 59f.), so tritt hier offensichtlich im Zeichen der Einsicht die Angst vor den irdischen Strafen gegenüber der Angst vor der Strafe des göttlichen Gerichts in den Hintergrund. Das Gegenbild demonstriert der Rotkopf, in dem *superbia* als fehlende Ehrfurcht, zugleich als fehlende Urteilskraft zu fassen ist. Aufschlussreich in dieser Hinsicht wäre auch die Figur des Genelun im ‚Rolandslied‘: Für die Angstattacke des Gegenhelden angesichts des Auftrags, ins feindliche Lager zu reiten, werden im Kontext Weltverfallenheit, mangelnde Gottesfurcht und insofern mangelnde Gotteserkenntnis als Begründungsmuster aktiviert.<sup>29</sup> Besonders prägnant tritt der Zusammenhang im ‚König Rother‘ zutage. Zwar erweist sich Rother im ersten Teil durchgehend als furchtloser Held, doch im zweiten Teil hält ihn zunächst nichts davon ab, sich mit seinen Gefolgsleuten unter der Festtafel des Konstantin zu verstecken, um nicht entdeckt zu werden – eine skurrile Situation. In dem Moment, in dem dies als Furcht angelastet werden könnte, argumentiert der Herzog von Meran folgendermaßen:

*„wir sulin hie vore gan  
in ere des himiliskin koningis  
unde alles sinis heris,  
daz her uns beide behode  
durch sin othmote  
von der heidenschefte,  
[...]  
got, der hat gebundin  
beide ovil unde guot,  
swonnez widir ime duot!  
iedoch si wir reckin  
widir unsin trehtin,  
beide lutir unde licht,  
her inlezt uns under wege nit.  
in sante Gilies namen:  
so wil ich endeliche vore gan“...  
(V. 3932–3953)<sup>30</sup>*

Mit diesem Bekenntnis zu Gott, das Gottesfurcht und Gotteserkenntnis einschließt<sup>31</sup>, treten Rother und seine Gefolgsleute an die Öffentlichkeit und demonstrieren damit ihre Furchtlosigkeit in weltlichen Dingen.

---

<sup>29</sup> Zu Geneluns Angst: Gerok-Reiter (wie Anm. 28), S. 130–134.

<sup>30</sup> Zitiert nach: König Rother. Mittelhochdeutscher Text und neuhochdeutsche Übersetzung v. Peter K. Stein, hg. v. Ingrid Bennewitz, Stuttgart 2000.

<sup>31</sup> Zum Wechsel von „Gewalt und Macht“ zu „Selbstbescheidung und Gnade“ vgl. Walter Haug, Literaturtheorie im deutschen Mittelalter von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Eine Einführung, Darmstadt 1992, S. 80–83.

Dennoch ist ebenso deutlich, dass das stereotype Bild des angstlosen Helden in der Epik des 12. und 13. Jahrhunderts durchaus Irritationen bzw. Korrekturen erfährt.<sup>32</sup> Selbstverständlich finden sich ebendort auch Helden, die sich nicht nur aus Gottesfurcht, sondern aus durchaus profaner Bedrängnis schlaflos im Bett wälzen, auf Bäume steigen oder die Flucht ergreifen. Zwar herrschen hier meist situative Nischen vor (Liebes- oder Höllenangst bei Eneas<sup>33</sup>, Jugend und Sozialverlust entschuldigen Tristans Angst in Cornwall<sup>34</sup> etc.), aber es kommt auch zu zentralen Verortungen. Paradigmatisch differenziert der Erzähler im ‚Erec‘ zwischen Angst als Feigheit und Angst als positiv zu wertender Umsicht und verlangt vom Helden gleichsam den kognitiven Nachvollzug dieser Differenzierung:

*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.  
swie gerne ein man daz vürhten sol,  
dâ von sîn lîp en wâge stât,  
habe doch selher vorhte rât,  
diu zagelîch sî.  
der vorhte was sîn herze vrî.  
(V. 8619–8631)<sup>35</sup>*

---

<sup>32</sup> Einen Überblick über Angstdarstellungen in mittelhochdeutscher Epik bieten Paul Michel, *Gestaltungsformen der Angst in der mittelalterlichen deutschen Literatur*, in: *Angst*, hg. v. Hans-Jürg Braun u. Alexander Schwarz, Zürich 1988, S. 121–135; facettenreicher: Angelika Lehmann, *Angst, Gefahr und Angstbewältigung*, in: *An den Grenzen höfischer Kultur. Anfechtungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung des hohen Mittelalters*, hg. v. Gert Kaiser, München 1991, S. 211–236; mit theoretischer Diskussion: Ridder (wie Anm. 5); Gerok-Reiter (wie Anm. 28); ertragreiche Einzelstudien werden im jeweiligen Kontext genannt.

<sup>33</sup> Sabine Obermaier, *Höllenangst, Kriegerangst, Liebesangst – Narrative Räume für Angst im ‚Eneasroman‘*, in: Gerok-Reiter u. Obermaier (wie Anm. 7), S. 144–160.

<sup>34</sup> Vgl. Annette Gerok-Reiter, *Individualität. Studien zu einem umstrittenen Phänomen mittelhochdeutscher Epik* (Bibliotheca Germanica), Tübingen/Basel 2006, S. 154–159.

<sup>35</sup> Zitiert nach: Hartmann von Aue, *Erec*, hg. v. Manfred Günter Scholz, übers. v. Susanne Held (Bibliothek des Mittelalters 5), Frankfurt a.M. 2004. Vgl. zur Stelle: Marianne E. Kalinke, *Vorhte* in Hartmanns ‚Erec‘, *Amsterdamer Beiträge zur Älteren Germanistik* 11 (1976), S. 67–80, hier S. 76f.; Ridder (wie Anm. 5), S. 216f.

Fehlende Angst, darauf hat Klaus Ridder in Bezug auf Parzival aufmerksam gemacht<sup>36</sup>, kann umgekehrt zur Signatur von Ignoranz werden. Wenn Enite oder Giburg angesichts realer drohender Gefahren um ihren Geliebten Angst haben, so bekommt auch diese Angst eine positive Konnotation, wird zugleich zum Stimulans von Selbstreflexion und Selbsterkenntnis.<sup>37</sup> In den verblüffend detailreichen Angstinszenierungen im ‚Partonopier‘ avanciert *angest* schließlich zu einem adäquaten Korrelat der Loslösung aus vertrauten Sozialisationsformen und Denkmustern und wird zugleich zur Voraussetzung für ein unvoreingenommenes Aufsuchen und Anerkennen des Fremden, ja zum Stimulans von Veränderung überhaupt.<sup>38</sup>

In allen angeführten Zeugnissen, die über Nischendarstellungen hinausgehen, wird somit Angst über ihr kognitives Potential legitimiert. Unterschiedlich konzeptualisiert ist jedoch, worauf sich dieses kognitive Potential zu richten hat. Hier lassen sich im literarischen Diskurs entscheidende Verschiebungen und Umbesetzungen konstatieren. Im ‚Fortunatus‘, an der Wende zum 16. Jahrhundert, treten in besonders markanter Weise solcherart Verschiebungen zutage. Sie zeigen sich primär in einer gesteigerten Intensität und einer veränderten Funktion der Angstinszenierungen im narrativen Kontext. Angst und Ratio werden dabei in eine neue, gleichsam aggressive Konstellation überführt. Diese aggressive Konstellation ist sicherlich nicht in direkter Referenz als Repräsentation einer vermeintlichen Epochenzäsur<sup>39</sup> zu verstehen, wohl aber als prägnanter Index innerhalb einer Geschichte der literarisch „strukturierte[n] Realität“<sup>40</sup>, die sich im Sinn der historischen Semantik als Reaktion auf eine veränderte kulturelle Matrix formiert oder selbst zur kulturellen Matrix werden kann<sup>41</sup>, insofern am „Umzug ins Offene um 1500“<sup>42</sup> durchaus Anteil haben dürfte.

<sup>36</sup> Ebd. S. 219f.

<sup>37</sup> In Bezug auf die Giburgfigur: Gerok-Reiter (wie Anm. 28), S. 136–139.

<sup>38</sup> Ebd. S. 139–143; vgl. auch: Gerok-Reiter (wie Anm. 34), S. 256–272.

<sup>39</sup> Für einen „Verzicht auf ältere Trennmarken, verbunden mit einer Öffnung und Vervielfachung historischer wie methodischer Perspektiven“: Christian Kiening, Zwischen Mittelalter und Neuzeit. Aspekte einer Epochenschwellenkonzeption, in: Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes 49 (2002), S. 264–277 (Zitat S. 271).

<sup>40</sup> Wolfgang Haubrichs, Emotionen vor dem Tode und ihre Ritualisierung, in: Jaeger u. Kasten (wie Anm. 5), S. 70–97, hier S. 73.

<sup>41</sup> Zur Kritik am ‚Schielen nach Referenz‘ innerhalb der neueren emotionstheoretischen Forschungsdebatte vgl. Schnell (wie Anm. 2), insbes. S. 174–184; Katharina Philipowski, Wer hat Herzloydes Drachentraum geträumt? *Trûren, haz, scham* und *nît* zwischen Emotionspsychologie und Narratologie, in: PBB 128 (2006), S. 251–274; Armin Schulz, Die Verlockungen der Referenz. Bemerkungen zur aktuellen Emotionalitätsdebatte, in: PBB 128 (2006), S. 472–495, insbes. S. 472–479, 488f., 495. So berechtigt der Hinweis ist, dass eine „Geschichte der Gefühle“ aus literaturwissenschaftlicher Sicht sich nur als „Geschichte der menschlichen Vorstellungen von Gefühlen“ (ebd., S. 475) abzeichnen kann, so sehr bleibt zu bedenken, dass der

### III. Fortunatus

Man hat den ‚Fortunatus‘ auf vielfältige Weise zu fassen versucht: primär als Roman moderner Geldwirtschaft<sup>43</sup>, als Roman traditioneller Weisheitslehre<sup>44</sup>, als poetologisches Experiment<sup>45</sup>, als „Bildungsroman mit negativen Vorzeichen“<sup>46</sup>, als Entwurf „neuer Modelle der Identitätskonstruktion“<sup>47</sup>, als Roman des Zufalls<sup>48</sup>. Ich möchte hinter diese Deutungen einen Schritt zurücktun und –

---

literarische Diskurs nicht als unverbundenes System neben anderen kulturellen Systemen einhergeht, sondern über kollektive Muster des Wissens, Empfindens und Wahrnehmens (vgl. ebd., S. 474f.) die historische Faktizität reflektierend transformiert und von Fall zu Fall durchaus auch stimuliert. Referenz gestaltet sich vielfältig, in der Regel mannigfach gebrochen, ist also nur im Sinn einer Eins-zu-eins-Übersetzung abzulehnen. Die heuristische Aufgabe besteht somit nicht darin, Referenz grundsätzlich auszuschließen, sondern einzusehen, dass referentielle Bezüge über kollektive Denkmuster hinaus kaum fundiert erkennbar bzw. beschreibbar sind. Hierin kommen, soweit ich sehe, die unterschiedlichen Ansätze der literarischen Emotionsforschung durchaus überein.

<sup>42</sup> Ingrid Kasten, *Zwischen Lust und Angst: Umzug ins Offene um 1500*, in: *Paragrana* 10 (2001), S. 30–61.

<sup>43</sup> Walter Raitz, *Zur Soziogenese des bürgerlichen Romans. Eine literatursoziologische Analyse des ‚Fortunatus‘* (Literatur in der Gesellschaft 19), Düsseldorf 1973; Helmut Scheuer, *Das Volksbuch Fortunatus (1509). Zwischen feudaler Anpassung und bürgerlicher Selbstverwirklichung*, in: *Literatursoziologie*, Bd. 2, hg. v. Joachim Bark, Stuttgart 1974, S. 99–117; Dieter Kartschoke, *Weisheit oder Reichtum? Zum Volksbuch von Fortunatus und seinen Söhnen*, in: *Literatur im Feudalismus*, hg. v. Dieter Richter, Stuttgart 1975, S. 213–259; Pamela Rohrmann, *The central role of money in the chapbook ‚Fortunatus‘*, in: *Neophilologus* 59 (1975), S. 262–272; Hans-Jürgen Bachorski, *Geld und soziale Identität im ‚Fortunatus‘*. Studien zur literarischen Bewältigung frühbürgerlicher Widersprüche (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 376), Göppingen 1983; Detlef Kremer u. Nikolaus Wegmann, *Geld und Ehre. Zum Problem frühneuzeitlicher Verhaltenssemantik im ‚Fortunatus‘*, in: *Germanistik – Forschungsstand und Perspektiven. Vorträge des Deutschen Germanistentages 1984, Teil 2. Ältere Deutsche Literatur. Neuere Deutsche Literatur*, hg. v. Georg Stötzel, Berlin/New York 1985, S. 160–178.

<sup>44</sup> *Mit Abstrichen: Wolfgang Haubrichs, Glück und Ratio im ‚Fortunatus‘. Der Begriff des Glücks zwischen Magie und städtischer Ökonomie*, in: *Lili* 50 (1983), S. 28–47, insbes. S. 47.

<sup>45</sup> Walter Haug, *Weisheit, Reichtum und Glück. Über mittelalterliche und neuzeitliche Ästhetik*, in: ders., *Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters*, Tübingen 1995, S. 17–30: *Der erstmals offenen Wahl der Glücksgüter korrespondiere die Freisetzung von Literatur als „genuine[m] Medium von Erfahrung“* (S. 30).

<sup>46</sup> Hannes Kästner, *Fortunatus – Peregrinator Mundi. Welterfahrung und Selbsterkenntnis im ersten deutschen Prosaroman der Neuzeit*, Freiburg i.Br. 1990, insbes. S. 182–187 (Zitat S. 183).

<sup>47</sup> Kasten (wie Anm. 42), S. 34, 39–44.

<sup>48</sup> Anna Mühlherr, *‚Melusine‘ und ‚Fortunatus‘. Verrätseltes und verweigertes Sinn*



zunächst lediglich beschreibend – vom ‚Fortunatus‘ als Roman der Bewegung, einer hypostasierten Bewegung sprechen. Zugleich verbindet der ‚Fortunatus‘ das perennierende Bewegungsmotiv mit ebenso nachhaltigen Inszenierungen von *angst vnd not*.<sup>49</sup> So ist der ‚Fortunatus‘ auch – über weite Strecken – in ganz erstaunlicher Weise ein Roman der *angst*.<sup>50</sup> Bewegung und *angst* werden dabei in höchst unterschiedlichen Korrelationen in Szene gesetzt. Austariert und damit vergleichbar werden diese unterschiedlichen Korrelationen jedoch – so die These – durch einen dritten Faktor, den Faktor der Ratio. Der Bezug zur Ratio bildet gleichsam den Steuermodus, der die Vielfalt der möglichen Korrelationsformen von Bewegung und *angst* ausdifferenziert und zugleich kanalisiert. Dies ist im Folgenden in drei Schritten zu zeigen.

### 1. Der ‚Fortunatus‘ als Roman der Bewegung

Bewegungen prägen – darin sind sich alle Interpretationen einig – den ersten deutschen Prosaroman ohne Vorlage in einem kaum zu überbietenden Maß. Die Handlung beginnt mit dem Aufbruch des Fortunatus aus seiner Heimat Zypern, einem Aufbruch, der nicht – wie bei den arthurischen Helden etwa – auf Wiederkehr aus ist, sondern der – als endgültiger Aufbruch – Fort-Bewegung linear, nicht kreisförmig begreift: Mit dem Grafen von Flandern wünscht Fortunatus wegzufahren *so verr das ich nit mer gen Cipern möht kommen* (392). So zieht er in Knechtsdiensten zunächst übers Meer nach Venedig, kurz darauf nach Flandern an den Hof des Grafen. Wegen einer Intrige muss er den Hof jedoch wieder verlassen. Er rettet sich nach Calais, *da saß er in ain schiff vnnd für in engeland* (405); dort angekommen, geht es weiter nach London. Hier tritt er in den Dienst des Florenzer Kaufmanns Roberti, doch er wird, unschuldig in einen Mord verwickelt, des Landes verwiesen: *vnd für also*

---

(Fortuna vitrea 10), Tübingen 1993, S. 59–125; Jan-Dirk Müller, Die Fortuna des Fortunatus. Zur Auflösung mittelalterlicher Sinndeutung des Sinnlosen, in: Fortuna, hg. v. Walter Haug u. Burghart Wachinger (Fortuna vitrea 15), Tübingen 1995, S. 216–238.

<sup>49</sup> Zitiert nach: Romane des 15. und 16. Jahrhunderts. Nach den Erstdrucken mit sämtlichen Holzschnitten hg. v. Jan-Dirk Müller (Bibliothek der Frühen Neuzeit 1), Frankfurt a.M. 1990, S. 383–585. – Das Begriffspaar *angest vnd not* erscheint am häufigsten im semantischen Feld von Angst (Substantive: *forhte, schrecken, graußen, sorg*; Verben: *fürchten, erschrecken, verzagen, graussen*). Es hält durch die Begriffspaarung am grundsätzlichen Doppelaspekt mittelalterlicher Angstsemantik zwischen Bedrängung von außen und personaler Reaktion fest. Zur Angstsemantik vgl. Rolf Endres, Zur Bedeutung von *angust* und Angst, in: *Studia linguistica et philologica*, FS Klaus Matzel, hg. v. Hans-Werner Eroms, Heidelberg 1984, S. 137–144.

<sup>50</sup> Zum Aspekt der Angst, der in der Forschung zum ‚Fortunatus‘ bisher kaum Aufmerksamkeit gefunden hat, auch Kasten (wie Anm. 42).

*auff wasser vnd tzu land biß das er auß dem land kam* (422). In Pachardia findet er keinen Herrn: *Giennge aber fürbas vnnnd kam in dass lannde Britania* (426). Dort verirrt er sich in einem Wald, gelangt jedoch mit Hilfe der Jungfrau des Glücks, bereichert mit einem Glückssäckel, wieder hinaus. Nach Streitereien muss Fortunatus dem dort ansässigen Waldgrafen von Nundragon schwören, *sein lebtag nit mer in des graffen land tzu kommen / das er auch thet* (436). So zieht er nach Nantes. Dort trifft er auf den weitgereisten Lüpoldus, den er als Reisebegleiter gewinnt, und zieht von nun an durch die Länder Europas: Deutschland, England, Schottland, Ybernia, Frankreich, Portugal, Spanien, Italien, die Türkei, den Balkan, Skandinavien, Böhmen u.a., und dann doch zurück nach Zypern. Die Fluchtbewegungen sind zu Reisebewegungen transformiert. In Zypern gewinnt Fortunatus die Grafentochter Cassandra zur Frau und wird Vater zweier Söhne. Doch zum Stillstand kommt es nicht. Es fängt an, Fortunatus *zúuerdriessen also zu famagusta zusein* (482); Reiselust packt ihn wieder: *Vnnnd soltte [er] [s]ein leben darumb verlieren* (482). Er bricht auf zu einer Reise nunmehr über Alexandrien und Persien nach Indien: *Do nun Fortunatus die ländler wol durchfahren was / begnúgt jn noch nit / er wolt auch kommen da der pfeffer wechßt* (491). Erst als Fortunatus *daz alles gesehen hett / vnd auch nit verrer kommen mocht* (492), zieht es ihn wieder heimwärts. Doch rasch springt hier die Narration auf Andolosia, den jüngeren Sohn, über, in dem sich die Reiselust des Vaters fortsetzt.

Zu den Aufbruchs- und Fluchtbewegungen, wie sie im ersten Teil dominieren, zu den Reisen, wie sie den zweiten Teil bestimmen, ist der Wunschhut die konsequente Ergänzung: Er hat die Eigenschaft, seine Träger an jeden gewünschten Ort zu versetzen – ein Vehikel der Mobilität schlechthin. Wunsch und Bewegung werden unmittelbar ineinander übersetzt. Und auch das Säckel der Jungfrau des Glücks zeigt erst in dieser Lesart, so meine ich, seine eigentlichen Implikationen: Zwar sind Reichtum und Bewegung nicht einerlei. Doch ob man sie verbindet oder nicht, eben das scheint die entscheidende Frage. Ampedo zieht den Nutzen des Säckels daraus, dass er sich zwei Truhen voll baren Geldes füllt und diese in seinen Palast stellt. Mit diesen Truhen kann er sein Leben in Famagusta gut fristen. Außerhalb dieser Funktion, die sich ortsgebunden erfüllen lässt, lehnt er das Säckel ab (557). Die zweifelhafte Agripina und die beiden Schurken, die Andolosia ans Leben gehen, setzen das Geld des Säckels zunächst nur zu ihrem Wohlergehen vor Ort ein. Offensichtlich verwenden Fortunatus und auch Andolosia das Säckel in einer besseren, vielleicht in seiner eigentlichen Funktion: als Voraussetzung, um sich in Bewegung zu versetzen, als Voraussetzung, um zu reisen. Dass diese spezifische Funktion, die Funktion, Flexibilität zu ermöglichen, mit der Glücksgabe durchaus intendiert ist, legen bereits die Worte der Jungfrau des Glücks nahe: Denn das Säckel verspricht Gold in der jeweiligen Landeswährung. Dreifach, in umständlicher Repetition, wird der Bezug zur Landeswährung genannt, der

Landwechsel gleichsam als Selbstverständlichkeit voraussetzt. Es wird als die wichtigste, zumindest als die erstgenannte Eigenschaft des Geschenkes prononciert: *nym hyn den seckel / vnnd so offft du darein greiffest (in welchem land du ymer bist oder kommest / was dann von guldin in dem land leüffig seind) als offft findestu zehen stuck goldes des selben lands werung* (430); noch einmal aufgenommen in der Verpflichtung, einmal im Jahr eine mittellose Braut *in wólchem land du seyest [...] mit vierhundert stuck goldes des selben lands wer-schafft* (431) zu unterstützen. Die Vision des Glücks besteht auf Protagonistenebene primär in der finanziellen Möglichkeit, sich zwischen Ländern hin und her zu bewegen, sekundär erst in gesichertem Besitz, Hausstand und Wohlergehen.<sup>51</sup> Das Säckel ist die Voraussetzung der Bewegung, deren Inbegriff der Wunschhut ist.<sup>52</sup>

Von dieser Lesart aus gesehen, scheint der Titelholzschnitt des Erstdrucks (Abb. 1) kaum adäquat. Er zeigt Fortunatus sitzend, statisch, in der Fülle seines Reichtums, versehen mit dem Säckel als *causa* des Reichtums, nicht mit dem Wunschhut. Dabei rekuriert die Darstellung, wie Jan-Dirk Müller hervorgehoben hat, auf die *rota Fortunae* als Interpretationsschlüssel der Erzählung, indem sie die *maiestas* des königlichen Herrschers zitiert: Fortunatus auf dem Höhepunkt seines Glücks, mit dem Glückssäckel in der Hand, auch wenn der Glückliche, der auf dem Thron sitze, nicht der Herrscher, sondern der Reiche sei.<sup>53</sup> Damit käme doch eine Bewegung ins Spiel, die Kreisbewegung vom Abstieg des Vaters, dem Aufstieg des Fortunatus und dem erneuten Abstieg der Söhne. Doch eben diese Kreisbewegung sei, so Müller weiter, im Grunde im Romanverlauf nicht entscheidend.<sup>54</sup> Entscheidend sei vielmehr,

---

<sup>51</sup> Mehrfach wird die Konnexion von Geld und Bewegung denn auch im Folgenden konkretisiert: So etwa, wenn Lüpoldus auf Fortunatus' Vorschlag, mit ihm zu reisen, warnend einwendet: *vnnd fahend es nit an ir habent vnnd wissend dann fast vil bar gelt / wann on gelt mag man es nitt wol volbringen* (441), oder wenn auf die Frage des Erzählers angesichts der *grösse vnnd vnsäglichen weite* (490) Indiens, *warumb nit mer leüt auß teütschen landen auch dahin ziechen* (491), als ein Grund angegeben wird: *das nitt ain yeder gelts genúg hatt / als dann fortunatus het / will auch gar woll glauben / man funde noch manigen stoltzen man / het er fortunatus seckel / er belibe nit vnnd zuge von ainem land zu dem andern / so lang biß das er von ainem ort der welt zu dem andern kãm* (491).

<sup>52</sup> In diesem präzisen Sinn ist denn auch wohl Fortunatus' Überlegung zu verstehen, als er sich den Wunschhut des Sultans aneignen will: *es füget fast wol zu meinem seckel* (497).

<sup>53</sup> Müller (wie Anm. 48), S. 219.

<sup>54</sup> Die *rota Fortunae* werde als Interpretationsschlüssel der Erzählung in der Kreisform, den der Abstieg des Vaters, dann der Aufstieg des Fortunatus und der erneute Abstieg der Söhne mit Hilfe des Drei-Generationen-Schemas nachzeichnen würde, zwar „aufgerufen, doch zugleich verabschiedet“ (ebd., S. 220). Vgl. zur Häufigkeit, den verschiedenen Darstellungsversionen und -funktionen der *rota Fortunae* in bildlichen

dass sich nur noch „von weitem betrachtet“ der Kreis schließe, im Prinzip jedoch erweise sich das Geschehen als „prinzipiell offen“; in den Einzelverläufen herrsche die „schiere Kontingenz [. . .]: eine von keiner Providenz gezähmte, sich nirgends zur *necessitas* des Fatums erhebende Fortuna“.<sup>55</sup> Weil der blanke Zufall, die Regellosigkeit schlechthin herrsche, eben deshalb sei die „Fortuna des Fortunatus [. . .] nicht mehr in der Figur des Rades zu fassen, das das Unterste zu oberst kehrt, denn selbst diese Bewegung wäre *sub specie aeternitatis* noch regelhaft“.<sup>56</sup>

Doch das Auf und Ab, so möchte ich ergänzen, verweigert sich nicht nur durch die Einschussstellen des Zufalls der regelhaften Figur des Kreises. Das Auf und Ab fügt sich auch deshalb nicht mehr zum Kreis, weil die Semantik des Fortunarades gleichsam überblendet scheint von der Semantik einer Bewegung, die ganz in der Horizontalen verläuft: den geschilderten Ausweich-, Flucht- oder auch Reisebewegungen. Die Spannung durch das Auf und Ab in der Vertikalen verblasst gleichsam hinter dem Faszinosum einer Bewegung, die wirtschaftlichen Erfolg, Erfahrungsreichtum, Entdeckerfreude und weltläufige Souveränität vermittelt und die insofern als Aufgabe und Problem einer neuen Zeit und einer dezidiert weltlichen Lebensführung erkannt wird. Fortuna, so gesehen, ist nicht die Göttin des Auf- und Ab-, auch nicht die Göttin des Zufalls, Fortuna, so gesehen, ist die Göttin der Fort-Bewegung. In dieser Weise hat sie denn auch wohl ein späterer Druck des ‚Fortunatus‘ gesehen (Abb. 2):<sup>57</sup> Fortuna in der Welt, in rauschhafter Bewegung, nicht nur versehen mit dem Geldsäckel, sondern nun auch versehen mit dem Wunschhut: Fortuna – die Ekstasis der Flexibilität. Ist die Fortuna des Fortunatus somit das Glück der Bewegung? Und ist sie in dieser, ihrer horizontalen Ausrichtung berechenbarer, d.h. denn doch einem rationalen Zugriff unterworfen?

---

Zeugnissen des Mittelalters Michael Schilling, *Rota Fortunae*. Beziehungen zwischen Bild und Text in mittelalterlichen Handschriften, in: Deutsche Literatur des späten Mittelalters, Hamburger Kolloquium 1973, hg. v. Wolfgang Harms u. Leslie Peter Johnson, Berlin 1975, S. 293–313.

<sup>55</sup> Müller (wie Anm. 48), S. 219–222.

<sup>56</sup> Ebd., S. 218: „Beim Rad der Fortuna weiß man, woran man ist. Im ‚Fortunatus‘ weiß man das nicht mehr.“

<sup>57</sup> Zur Veränderung der Fortunasympolik im Kontext einer neuen Weltsicht vgl. Alfred Doren, Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance, in: Vorträge der Bibliothek Warburg 1922/23, hg. v. Fritz Saxl, Leipzig/Berlin 1924, S. 71–144, insbes. S. 134–137.

## 2. Angst, Bewegungslosigkeit und Ignoranz

Dass Glück und Bewegung zusammengehören, erscheint schlüssig, schaut man sich die inszenierten Gegenbilder an: Bewegungslosigkeit quitiert der Erzähler entweder mit Desinteresse<sup>58</sup> oder er korreliert sie, drastisch inszeniert in Etappen der Stagnation, mit dem Tod: Andolosia wird auf dem Heimweg in Zypern gefangen genommen, in einem Schloss auf einer Insel gefangen gehalten<sup>59</sup>, dort in einem *tüffen thuren* festgesetzt, schließlich *hert angeschmidet in ainem stock / mitt henden vnd mit füssen* (571), so gefoltert, bis ihm die Arme und Beine abfaulen, und schließlich, hilflos, bewegungsunfähig, erwürgt (Abb. 3).

Zum eigentlichen, da durchgehenden Gegenbild der Bewegung aber ist Ampedo stilisiert. Er ist gleichsam der personifizierte Stillstand. Die Reisen seines Vaters und Bruders sind ihm ein Greuel: Er verlässt denn auch Famagusta niemals, noch nicht einmal, als sein Bruder entführt und verschwunden ist. Seine Sesshaftigkeit liest sich zunächst als Mischung aus Bequemlichkeit und Genügsamkeit. Als Andolosia ihn auffordert, mit ihm auf Reisen zu gehen, antwortet er: *wer wandlen wöl der wandle / es gelust mich gar nichtz / ich möchte leycht kommen da mir nit so wol wäre als mir hye ist / ich will hye zu famagusta beleyben vnnnd mein leben in dem schönen ballast verschleissen* (508).<sup>60</sup> Doch im weiteren werden Bewegungslosigkeit und *angst* semantisch zusammengespannt: So verschweigt ihm der von seiner Reise zurückgekehrte Bruder lieber die Gefahren, die er durchlebt hat, um ihn nicht *tzu tod* (558) zu erschrecken. Grundsätzlich entgegengesetzt zu Andolosias Reaktion ist auch die Einsicht, die Ampedo aus den Reiseaufzeichnungen seines Vaters zieht. Von Andolosias Lektüre der väterlichen Reisen heißt es: *das ym auch so wol geuiel vnd jm ainen solichen lust bracht / das er jm ernstlichen fürnam / wie er auch wandlen muß* (508). Ampedo dagegen wehrt das Säckel ab mit der Begründung: *ich will des seckels gantz nicht / wann wer yn hat der muß zu aller zeit angst vnd not haben / das hab ich wol glesen / was angst vnd not vnser vater loblicher gedächtnuß geliten hat* (557). Angst, man wolle ihm ans Leben, führt schließlich dazu, den Wunschhut zu zerhacken und ins Feuer zu werfen: *vnnnd*

---

<sup>58</sup> Lüpoldus, der treue Begleiter von Fortunatus, stirbt, kaum hat er sich wohlversorgt mit Haus und Hof in Famagusta zur Ruhe setzen können. Fortunatus' zweijähriges sesshaftes Familienleben nach der Geburt der Söhne handelt der Erzähler in zwei Seiten ab. Nach seiner endgültigen Heimkehr wird von Fortunatus kaum mehr etwas berichtet, obwohl er noch mit seiner Familie *manig iar* (504) lebt.

<sup>59</sup> – ein Gegenbild zur „Entgrenzung“ des Fortunatus (Kasten [wie Anm. 42], S. 30, 38f.), dessen Element mit Fortuna das Meer ist: vgl. Müller (wie Anm. 48), S. 234f.; Doren (wie Anm. 57), insbes. S. 132–135 u.ö.

<sup>60</sup> Man mag auch noch der Genügsamkeit zurechnen, dass er den Wunschhut, der zunächst bei ihm bleibt, nicht zu benutzen scheint.

*stünd darbey biß das es gar zu buluer verbrann / vnd das nyemant kain freüd mer darmit solt noch mócht haben (571).*

Bequemlichkeit und Angst verhindern, dass Ampedo in die Welt aufbricht; aus Ängstlichkeit erfährt er nichts über die Welt, Angst vor *angst vnd not* führen zur Zerstörung derjenigen Dinge, die seinen eigenen Erfahrungsraum hätten erweitern können, schließlich unterliegt er einem Trugbild der Angst.<sup>61</sup> Angst lähmt, engt den Wahrnehmungshorizont ein, verblendet. Weil die Angst des Ampedo sich auf alles und nichts richtet, kommt ihr kein Erkenntnisgehalt zu und bestünde dieser Erkenntnisgehalt auch ‚nur‘ im Kennenlernen der Welt. Dies ist, in säkularer Form, die traditionelle Möglichkeit der Opposition von weltlicher Angst und Ratio. Ampedo bleibt in seiner Ignoranz eine zu belächelnde Nebenfigur.

Umso deutlicher tritt jedoch vor dieser traditionellen Möglichkeit die veränderte Perspektivierung von *angst vnd not* bei Fortunatus hervor. Fortunatus, so könnte man nach moderner Psychologie sagen, ist geprägt von Real- und Vitalängsten. Diese versetzen ihn – wörtlich – in Bewegung, die über Landesgrenzen hinaus treibt. Dabei zeichnen sich feste Situationscluster ab oder – mit de Sousa – „paradigm scenarios“<sup>62</sup>: Der Aufbruch von Zypern wird veranlasst durch die wirtschaftliche *angst vnd not* (390), in die sich der Vater selbst gebracht hat. Diese äußere Enge und Zukunftslosigkeit will der Sohn hinter sich lassen. Den Ausweg bietet der Aufbruch, der nicht Verlust, sondern Chance bedeutet und den Fortunatus deshalb positiv bewertet: *es ist noch vil glüks in diser welt* (391). Am Hof des Grafen von Flandern wird Fortunatus durch die Lügenintrige des Rupert, der Graf wolle alle seine nächsten Diener kastrieren lassen, in Angst und Schrecken versetzt. *Angst*, die beim Aufbruch nur als äußere Bedrängnis greifbar wurde, zeichnet sich nun als personale Emotion ab. Und was zunächst als hoffnungsvolle Suche des Glücks auszuliegen war, gerät nun zur blanken Flucht: *Vvnd do fortunatus die wort vernam / erschrack er zu mal ser [...] vnd rayt also eylentz hynweg / eylet so ser </> vnd wår jm ain aug entpfallen er het es nit meer auffgehebt* (400, 402). Eine Rückkehr schließt er hier dezidiert aus. Noch einmal gesteigert erscheint die dritte Notsituation, in die Fortunatus gerät. Unschuldig wird er mit dem gesamten Haus des Kaufmanns Roberti verurteilt: Nach dem Verlust der Heimat und dem drohenden Verlust der Zeugungsfähigkeit geht es nun um den Verlust des Lebens. Erst im letzten Moment begnadigt ihn der Richter. Und wieder wird die Angst zur *causa* eines Landwechsels: *vnd also sprach der richter zu fortunato </> nu mach dich bald auß dem land / wann die frauwen der gassen werden*

---

<sup>61</sup> Außerhalb der Figurenperspektive Ampedos gibt es keinerlei Hinweise darauf, dass Ampedo wegen des Wunschhutes in Gefahr ist.

<sup>62</sup> De Sousa (wie Anm. 5), S. 181–184.

*dich zu tod schlagen* (422). Das immer wiederkehrende Folgeverhältnis von Angst und Landwechsel strukturiert schließlich auch die Auseinandersetzung von Fortunatus und dem Waldgrafen von Nundragon oder die Wirtsepisode.<sup>63</sup>

*Angst vnd not* sind somit keine Aufforderung für eine *aventure*; *angst vnd not* rufen kein heroisches Dennoch hervor; *angst vnd not* treiben in die Flucht, Flucht aber wird durchwegs als Landwechsel markiert. Diese spezifische Markierung bildet die Brücke zum zweiten Teil des Fortunatus, dem Reisetil, in dem, was zuvor aus der Not entstanden war, nun als positive, ja als die einzig glückliche Lebensform erscheint. Reisen, die Fortbewegung um des Erkennens der Welt willen, bedeutet zugleich den souveränen Umgang mit der *angst*, denn wer reist, der wagt *seinen leib also* (491).<sup>64</sup>

Dieser durchlässige Transfer von den anfänglichen Fluchtbewegungen in die Reisebewegungen, der nicht als Bruch, nicht als radikaler Richtungswechsel, nicht als Kapitelgrenze, sondern als Fortschreibung der immer schon vorhandenen Fort-Bewegung narrativ inszeniert wird, lässt – gleichsam rückläufig transparent – dann auch positive Konnotationen von *angst vnd not* zu. *angst vnd not* führen dazu, sein Glück in der Welt zu versuchen, verhindern unproduktiven Stillstand, fordern und schulen die Flexibilität. *Angst vnd not* gewinnen somit, indem und solange sie immer wieder in eine Fort-Bewegung überführt werden, einen positiven Funktionswert. Ähnlich hatte bereits die Jungfrau des Glücks argumentiert. Als Fortunatus bittet: *Nun radten vnd helfen das ich auß disem wald kãm*, antwortet sie: *das du irrig in disem wald gegangen bist / vnd du für ain vngefell gehebt hast / dass ist dir zu aim glück geradten* (431). Anders formuliert: Die Fluchtbewegungen, die Irrwege, somit auch *angst vnd not* werden zur Voraussetzung des Glücks. Die Jungfrau des Glücks hebt den Zusammenhang von *angst* und Bewegung nicht auf, sie wertet ihn um.

Die Figurenzeichnung von Fortunatus und Ampedo demonstriert demnach kontrastierende Konzeptualisierungen von Bewegung, Angst und Erkenntnis bzw. Ignoranz. Beide Figuren sind verbunden durch das Motiv der Angst. Unterschieden sind sie durch den Bewegungsaspekt. Korrelieren bei Fortunatus Angst und Bewegung, so widersprechen sie sich bei Ampedo. Angst vor der Bewegung führt bei diesem zur Bewegungslosigkeit, die wiederum in Angst und Desinteresse mündet. Angst als *causa* von Bewegung führt bei Fortunatus zu einer ständigen Fortbewegung, die sich schließlich in eine Rei-

---

<sup>63</sup> Fortunatus gerät *in groß not und angst* (434) und muss daraufhin das Land verlassen. Als der diebische Wirt erstochen ist, sind *herr vnd knecht* [...] *gar erschrocken* (460), und natürlich treibt auch dies sie wieder fort – nunmehr in die Türkei.

<sup>64</sup> Mit negativer Wertung dagegen Kästner (wie Anm. 46), S. 193–106: Fortunatus „frönt der *curiositas* in Gestalt der *circumspectio*, einem ganz horizontal gerichteten Interesse an den irdischen Dingen“ (S. 102).

seunternehmung übersetzt, die als Bewältigung und souveräner Umgang mit der Angst gelten kann. Durch den Gegensatz zur negativ konnotierten Figur des Ampedo, zugleich durch die Fortschreibung der Fluchtbewegungen in einer positiven Reisebewegung erhält die Konnexion von Angst und Bewegung eine positive Aufwertung: Angst drängt in dieser Konstellation auf Veränderung; Veränderung wird räumlich verstanden, bedeutet einen Wechsel des Erfahrungsraumes. Der fremde Erfahrungsraum fordert zum Kennenlernen heraus. Das heißt in der Konsequenz: Als Promotor von Aufbruchssituationen, neuer Welterfahrung und Entdeckungsmöglichkeiten rückt Angst als mögliches Agens von Erkenntnis in den Blick.

Was aber stellt die Brücke dar zwischen der Angst, die sich – als adäquate Reaktion auf eine bedrängende Wirklichkeit – in einer Fluchtbewegung realisiert, und einer Angst, die auf Entdeckungsfahrten durch die Welt produktiv transformiert und gebändigt scheint? D.h., unter welchen Bedingungen geraten *angst vnd not* zum Glück? Beide Fragen lassen sich durch die spezifische Konzeptualisierung von Angstlosigkeit und Bewegung im Verhältnis zu rationellem Handeln in der Figur des Andolosia erhellen.

### 3. Angstlosigkeit, Bewegung und Unbedachtsamkeit

Vergleicht man Andolosia mit Fortunatus, so zeigen sich – wie bei Ampedo – Ähnlichkeiten und Differenzen. Gemeinsam ist Vater und Sohn der Bewegungstrieb. Andolosia tut sich, im Gegensatz zu seinem älteren Bruder, schon früh im *ritterspil / das ist mit stechen turnieren vnnnd mitt scharpff rennen* (504) hervor. Mit Andolosia, nicht mit Ampedo, hat der Vater denn auch *großse freüid* und *vil kurtzweil* (504). Wie der Vater ist Andolosia fasziniert von der Vorstellung des Reisens. Wie der Vater lässt er sich durch nichts davon abhalten.<sup>65</sup>

Anders als sein Vater kennt Andolosia jedoch nicht *angst vnd not*, weder als äußere Bedrängnis noch als emotionale Reaktion. Während sein Vater bei seinem Aufbruch Sorge tragen muss, da er nur *lützel pargelt* (393) bei sich hat, ist Andolosia dank des Säckels *wol gerüst* (509). Während der Vater sich als Knecht verdingt, reitet Andolosia im Geleit von zahlreichen wohlausgestatteten Knechten aus. Während der Vater sich durch Einsatzbereitschaft und Zuverlässigkeit eine Stellung erst erwerben muss, ist Andolosia überall, wo er

---

<sup>65</sup> Die Ambivalenz der Figur wird in der Regel nicht ausreichend berücksichtigt: So wird Andolosia meist nur als „Negativbild“ (Scheuer [wie Anm. 43], S. 111) bzw. als „Gegentypus“ zum Vater (Raitz [wie Anm. 43], S. 89) oder als Steigerung des Negativexempels, das Fortunatus abgibt (Kästner [wie Anm. 46], S. 116–133), verstanden. Der Text differenziert in der Konfrontation einzelner Aspekte genauer: vgl. etwa Mühlherr (wie Anm. 48), S. 106.



hinkommt, ein angesehener Gast, da er über die finanziellen Mittel verfügt, sich mit den Höchsten gleichzustellen.

Andolosia überspringt gleichsam die erste mühsame Phase des Vaters, eben deshalb kann er es sich leisten, bedenkenlos zu sein. So schlägt er gegen die vorgetragene Einwände seines Bruders die am Sterbebett geäußerten Wünsche und Ratschläge des Vaters leichthin in den Wind und trennt Hut und Säckel voneinander: *ich keer mich nit an die red / er [der Vater] ist tod / so leb ich noch / vnnnd ich will tailen* (508). Ebenso wird er später den dringenden Ratschlag seines Vaters nicht beachten, niemandem von dem Säckel zu erzählen.

Aufgrund dieser Bedenkenlosigkeit ist er jedoch auch nicht lernfähig, als er denn doch in Bedrängnis gerät. Als er das erste Mal um seines Geldes willen betrogen wird, zieht er daraus nicht den Schluss, nun vorsichtiger mit seinem Reichtum umzugehen und ihn nicht allzu offensichtlich zur Schau zu stellen, sondern steigert seine Freigebigkeit noch mehr: *Wår lang zu schreyben / was er an yedes künigs hoff volbracht mit stechenn / mitt aller hoflichhayt vnnnd yn sonderhait mitt grosser kostlichait / so er verbrachte mitt hoff halttenn* (514). Und so lösen seine Abschiede bei Hof nicht nur Bedauern aus: Ettlische freuen sich, *das sy das kostlich leben so er tryb nit mer sehen mußten* (515). Am Hof in England schließlich ist es allen ein Rätsel, woher er – ohne Land und Leute – so viel Geld hernehmen könne, und genau dies führt dann dazu, dass ihm Agripina, die englische Königstochter, das Geständnis über das Säckel entlockt und sich des Säckels listenreich bemächtigt. Ebenso wird sein Leichtsinns nach seiner Heimkehr nach Famagusta den Neid anderer Höflinge erwecken, die ihn schließlich gefangen nehmen und töten.<sup>66</sup>

Was unterscheidet Fortunatus von Andolosia? Jan-Dirk Müller hat hervorgehoben, dass es zur Verhaltenssemantik des Fortunatus wie auch des Andolosia gehöre, in Eile zu handeln.<sup>67</sup> Zugleich sei geglücktes Handeln durch Spontaneität gekennzeichnet. Es gebe kein Bedenken für den, der das Glück beim Schopf ergreifen wolle. So rate denn auch die Jungfrau des Glücks: *bedenck dich nit lang / wann die stund des glücks zu gebn ist gar nach ver-*

---

<sup>66</sup> Als er jedoch durch den Verlust des Säckels in *angst vnd not* gerät, holt er diese Bedenken gleichsam in potenzierte Form nach. Nunmehr entwirft er einen komplizierten und aufwendigen Plan, wie er sein Säckel wieder zurückgewinnen könne. Verkleidung, Verstellung, List sind hierzu notwendig. Doch der Plan scheitert, weil Andolosia in einem entscheidenden Augenblick wieder unbedacht war. Noch aufwendiger, noch komplizierter, noch phantastischer muss daraufhin der zweite Plan sein: Große Pappnasen, mehrtägige Quacksalbereien und schließlich ein verrücktes Spiel mit Hörnern, die wachsen und wieder schrumpfen, sind dafür vonnöten. Rationales und Irrationales mischen sich in eigentümlicher Form.

<sup>67</sup> Müller (wie Anm. 48), S. 236.

*schynen. Also bedachte er sich nit lang* (430) – dies werde zur Leitsemantik des Fortunatus. Eine ratiogeleitete Weisheit sei deshalb seine Sache nicht.<sup>68</sup>

Dies trifft zur Hälfte wohl zu, zur anderen Hälfte jedoch nicht: Denn wer sich nicht lang bedenkt, bedenkt sich doch. Der Akzent liegt, so meine ich, nicht auf dem Bedenken an und für sich, der Akzent liegt auf der Zeitangabe ‚lang‘: Fortunatus denkt sehr wohl über sein Handeln nach, er zieht sehr wohl Schlüsse aus gelungenen oder verfehlten Situationen, er wertet seine Situationen in *angst vnd not* durchaus aus: nur eben kurz. Entscheidungen aber, die rasch getroffen werden, Handlungsmuster, die rasch als plausibel übernommen werden, stehen damit in der Tat nicht unter dem Index des Rationalen. Sie geben jedoch auch den Index des Rationalen nicht ganz auf. Was bedacht wird, aber schnell, steht unter dem Index des Rationellen.

Fortunatus' Leben in *angst vnd not* wird, so könnte man von hier aus folgern, für ihn – im Gegensatz zu Andolosia – zu einer Schule im rationellen Verhalten. Andolosia handelt schnell, zugleich bedenkenlos, also leichtsinnig: *auß vnbedachtem mü̃t* (522). Fortunatus handelt schnell, zugleich situationsbewusst, also rationell: *Also bedachte er sich nit lang* (430, vgl. etwa auch 396, 469). Das kognitive Stimulans der Angst zielt auf rationelles Verhalten, da dies der jeweiligen Situation maßgeschneidert sein kann und muss. Es bedeutet Anpassung an das Opportune, Erfassen der Bedingungen des Moments und rasche Umsetzung der Schlüsse, die daraus zu ziehen sind. Rationelles Verhalten favorisiert die Entscheidung im Augenblick, nicht die lang geplante List. Historisch reüssiert es als Funktion und Überlebensbedingung in einer Welt, zu deren Zukunftspotential Dynamik und Flexibilität in ebenso ungewohnter wie faszinierender Weise gehören.<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> Ebd., S. 231f. Vgl. von anderer Seite her auch Haubrichs (wie Anm. 40), S. 45: In dem Ratio und Weisheit gleichgesetzt werden, die Wahl der Weisheit aber nur noch im Imaginären stattfinden kann, wie der Schlusssatz der Erzählung suggeriert, bedeutet die „Unmöglichkeit des Glücks“ zugleich auch die Unmöglichkeit eines durch die Ratio geleiteten Handelns.

<sup>69</sup> Rationelles Verhalten fasst wesentliche der von Erich Maschke, *Das Berufsbewußtsein des mittelalterlichen Fernkaufmanns*, in: Beiträge zum Berufsbewußtsein des mittelalterlichen Menschen, hg. v. Paul Wilpert u. Willehad Paul Eckert (*Miscellanea mediaevalia* 3), Berlin 1964, S. 306–335, herausgestellten kaufmännischen Qualitäten zusammen, die historische Quellen um 1500 belegen: „kaufmännische Rationalität“ (S. 313), verstanden als Mischung aus „praktische[r] Vernunft“ (S. 312), „Ausnutzung des günstigen Augenblicks“ (S. 316) und einer utilitaristischen Grundhaltung (S. 316f.), kombiniert mit einem ausgeprägten „Zeitbewußtsein“ (S. 315) und hoher „Risikobereitschaft“ (S. 317–319). Bezeichnend ist dabei, dass für das lateinische Wort *risicum* im Gebiet der Hanse die Begriffe *aventure* bzw. *Abenteuer* und *Angst* zu finden sind (ebd., S. 317f.); dazu ausführlicher mit Belegen: Bruno Kuske, *Die Begriffe Angst und Abenteuer in der deutschen Wirtschaft des Mittelalters*, in: *Zeitschrift für handelswissenschaftliche Forschung*, NF 1 (1949), S. 547–550.

Eben dieses rationelle Verhalten kommt Fortunatus von Anfang an zu: Auf die Frage des Grafen von Flandern, ob er fertig zum Aufbruch sei, antwortet Fortunatus umstandslos *ja herr [...] vnnnd gieng vngesegnet vnd on vrlaub vaters vnd der müter mit dem graffen als sein knecht in die galee vnd für also von land* (392f.). Als die Intrige ihn vom Hof des Grafen von Flandern treibt, fragt er nicht – rational abwägend – nach Gründen, Zusammenhängen oder Wahrscheinlichkeiten, sondern will nur fort, nicht ohne sich jedoch das Nötigste dazu zu überlegen: So wartet er *mit angst vnd mitt not byß daßs der tag her brach / do was er auff gestiuel vnd gesport vnd nam seyn federspyl vnd hund / als ob er auff das gejåg reüten wolt / vnd rayt also eylentz hynweg* (402). Vor die Wahl gestellt, zwischen Reichtum und Weisheit entscheiden zu können, wählt er – rationell – Reichtum. Dem Augenblick angemessen ist seine Lüge gegenüber dem Waldgrafen von Nundragon, er habe einen Sack Geld im Wald gefunden. Rasch zieht er auch – im Gegensatz zu Andolosia in entsprechender Situation – die Konsequenz aus dem gefährlichen Sich-Messen über Geld mit dem Waldgrafen: Er hält in der Folge seinen Reichtum – wo nötig – verdeckt: *mir zimmet nit hye den iunckherren zu machen noch grosse kostlichait zutreiben / jm lag an wie ym der waldgraff gethon / vnd yn vmb vnschuld gepeiniget het* (437). Dies ist keine aufwendige Überlegung, keine Lebensmaxime, nur die adäquate und rasche Reaktion auf die aktuelle Gefahr, die sich immer wieder stellen könnte und stellen wird.

Und selbst dort, wo Fortunatus zu rationellem Handeln nicht mehr fähig ist, weil er in die Lähmung eines Ampedo versinkt, rekrutiert Lüpoldus eben jenes Verhaltensmuster. In der heiklen Situation des Mordes an dem Wirt kann allein rationelles Handeln weiterhelfen: *Lüpoldus sach das sein herr vnd knecht so gar erschrocken vnd betrübt warn sprach er / wie seind ir so verzagt / hie hülfet kain trauren / die sach ist beschehenn / wir künden den dieb nymer lebendig machen < / > lond vns vernunfft brauchen wie wir durch die sach kommen* (460). ‚Vernunfft brauchen‘ aber heißt: den getöteten Wirt in den nächsten Brunnen werfen, ein wenig Heiterkeit vortäuschen und am nächsten Morgen abziehen. Kaum aber sind alle in Sicherheit, *fieng* [Fortunatus] *wider an frölich zu werden* (463). Rationelles Handeln ist moralisch indifferent, es steht jenseits von Gut und Böse. Sein Maßstab ist allein der Erfolg, das Fort-Kommen.

Die Beherrschung dieses rationellen Handelns erlaubt es Fortunatus schließlich, die Reisen souverän, über alle Gefahrenzonen hinweg, durchzuführen, d.h., er weiß sich in allen Wechselfällen adäquat zu verhalten. So greift er etwa, wo die Situation es verlangt, nur versteckt in sein Säckel (495), reagiert situationsgerecht auch auf die Gefahr des Neides am Hof des Sultans in Alexandrien (487): D.h., er übersieht die Gefahr nicht bedenkenlos wie Andolosia, sondern kalkuliert sie im Handumdrehen, ohne viel Aufhebens, eben *eylentz* (402) mit ein.<sup>70</sup>

<sup>70</sup> Ähnlich – jedoch ohne den Zeitfaktor – markieren Kremer u. Wegmann (wie

Rationell handelt Fortunatus schließlich auch beim Diebstahl des Wunschhutes. Es sind keine großen Pläne und strategisch über lange Zeit sich hinziehenden Intrigen wie bei Andolosia, die Fortunatus den Wunschhut zuspielden. Es ist die plötzliche Gelegenheit, ein Augenblick des Nachdenkens: *o möchte mir das hütlin werden / es füget fast wol zu meinem seckel* (497), dann ein rascher Entschluss. Mehr nicht. Dass das Schiff des Fortunatus bereits abfahrbereit im Hafen liegt, ist nicht Teil eines abgekarteten Spiels, wahrscheinlich auch kein blanker Zufall, sondern eher rationeller Usus des Kaufmanns. Und so lässt sich wohl im Bild des einfach davonfliegenden Fortunatus, bei dem Wunsch und Gedanke eins geworden sind, die Fortuna des Fortunatus am besten erfassen (Abb. 4). So wie Fortunatus aufbricht aus *angst vnd not* hinein in eine Welt, von der er sich mehr Glück verspricht, ohne die Absicht zurückzukehren – deutlich in der einen narrativ ‚dichten‘ Geste: *vnd warff dass federspil so er auff der hand hett in den lufft / ließ es flyegen / vnd gieng* (392f.) –, so wie ihn die Göttin des Glücks anweist: *vnd ker dich nit vmb* (431), so ergreift er auch hier die Chance, lässt sich selbst fliegen, ohne sich um die Folgen zu kümmern, zielsicher und bestimmt in der augenblicklichen Durchführung.

#### IV. Die Rationalität der Angst: Resumé

Der ‚Fortunatus‘ zeigt in der Figurenzeichnung und Handlungsstruktur der drei wichtigsten Figuren ein Panorama diverser Spielarten der Korrelation von Bewegung, Angst und Ratio. Konzeptuelle Interferenzen wie Differenzen zwischen dem Vater und den Söhnen machen diese Spielarten auf unterschiedliche Bedingungen wie Konsequenzen hin sichtbar. Dabei treten in der Diversität der Spielarten zwei zentrale Korrelationsmodi hervor: Zeichnet sich in der Gegenüberstellung von Fortunatus und Ampedo ab, dass Angst als Promotor von Aufbruchssituationen, neuer Welterfahrung und Entdeckungsmöglichkeiten einen produktiven Funktionswert erhält, der sie nicht nur als Folge, sondern als Agens von Erkenntnis deutlicher als zuvor festschreibt, so kristallisiert sich in der Gegenüberstellung von Fortunatus und Andolosia heraus, dass Angst nicht nur als zu überwindende Größe, sondern auch als adäquate Reaktion und als Stimulans eines Welterlebens erfahren wird, das ohne

---

Anm. 43), S. 174 u.ö., Fortunatus' Handeln als taktische Klugheit, wohingegen Andolosia jenes Taktieren gerade abgehe (S. 175–177). Vgl. auch Raitz (wie Anm. 43), S. 87f.; Mühlherr (wie Anm. 48), S. 99, 115 u.ö. Zur entscheidenden Differenz zwischen Weisheit und Zweckrationalität und damit auch zwischen Erfahrung und bloßen „Ad-hoc-Reaktionen“ vgl. Jan-Dirk Müller, Volksbuch/Prosaroman im 15. und 16. Jahrhundert – Perspektiven der Forschung, in: IASL. Sonderheft 1: Forschungsreferate, Tübingen 1985, S. 79 und Anm. 263.

sie keinen Realitätssinn aufweisen würde, ja ohne sie – als Voraussetzung der Einübung in rationelles Handeln – keine Chance des Überlebens ließe.

Die Einschreibungen der kulturellen Matrix um 1500 sind damit durchaus deutlich: Die geforderte Beweglichkeit und Flexibilität einer merkantil sich ausdifferenzierenden Gesellschaft findet ihr adäquates Pendant in rationell gefällten Entschlüssen. Schulmeisterinnen dieser Art der Entschlüsse aber sind, so favorisiert der Text, *angst vnd not*, sofern sie nicht – in der Tradition der *melancholia* – in die Lethargie führen. Angst ist damit nicht nur *causa* der Bewegung, sondern zugleich deren Regulativ. Indem Andolosa die erste Korrelation nicht kennt, kann er auch nicht zu einem Regulativ finden.

Damit bezeugt der ‚Fortunatus‘ gleichsam drei Schichten der Fortuna-Diskussion: Ist aufs Ganze gesehen mit dem Drei-Generationen-Schema, das Abstieg, Aufstieg und wieder Abstieg einer Familie umfasst, der Interpretationsschlüssel der *rota Fortunae* durchaus aufgerufen, so verliert sich, wie Müller weiter ausgeführt hat, die Verlässlichkeit der geometrischen Kreisbewegung, die *sub specie aeternitatis* doch immer noch als regelhaft zu begreifen sei, in den Einzelverläufen und Einzelbewegungen.<sup>71</sup> Aufs Detail gesehen regiert Fortuna „als Inbegriff eines chaotischen Weltlaufs“<sup>72</sup>. Darüber lagert sich jedoch – sozusagen in dritter Schicht – die Faszination an einer Bewegung in der Horizontalen, die Faszination an einer Bewegung des Fort-Kommens. Im semantischen Netz und in den Situationsclustern dieses Fort-Kommens wird mit der Angst zugleich ein Orientierungsmodus vorgestellt, der mit der Einübung des Rationellen eine Stabilisierung des Glücks der Bewegung anvisiert. Diese drei Konzeptualisierungen der Fortuna sind nicht gegeneinander zu verrechnen. Entscheidend ist vielmehr, dass sie in ihrem widersprüchlichen Zugleich den historischen Standort des Textes markieren.

In literarhistorischer Hinsicht lässt sich resümieren: Die Relation von Angst und Rationalität wird in der philosophisch-theologischen Diskussion des 12. und 13. Jahrhunderts vor allem über den Aspekt des *timor dei* gefasst. In diesem Sinn inszeniert nicht nur die Legendendichtung das Verhältnis, sondern auch die frühe höfische Epik. *Moderata* und *ordinata* muss die Angst auch im Folgenden allemal bleiben, doch sie mutiert in der Ausrichtung. Zunehmend bedeutet sie Auseinandersetzung auch in weltlicher Perspektive. Als Realitätszeugnis und als Modus der subjektiven Reflexion wächst ihr dabei eine neue Legitimität mit verändertem kognitiven Anspruch zu. Im ‚Fortunatus‘ schließlich scheint die Angst gleichsam gegen ihre lexikalische Herkunft zu rebellieren.<sup>73</sup> Als Stimulans und zugleich Regulativ von Aufbruchssituatio-

---

<sup>71</sup> Müller (wie Anm. 48), S. 218–222.

<sup>72</sup> Ebd., S. 238.

<sup>73</sup> Vgl. Endres (wie Anm. 49).

nen, Bewegungsfreiheit und dem Glück des Fort-Kommens erhält sie eine neue Funktionalität.<sup>74</sup> Wie die Angst das Rationelle gebiert, so ließe sich diese Funktionalität umschreiben.<sup>75</sup>

Dass mit diesen ‚Tigersprüngen‘ keine historische Linearität suggeriert werden soll, versteht sich von selbst. So wird das Rationelle – die Angstinszenierungen Munchs oder Rilkes machen dies deutlich – an seinem äußersten Punkt wieder vom Irrationalen eingeholt, das die Welt, die es um 1500 noch zu erkennen und deren Weite es um 1500 noch zu durchfahren galt, nunmehr einschmilzt zum Medium der eigenen Befindlichkeit, dabei aber – gerade am Rande des Pathologischen – seinen kognitiven Anspruch nicht aufgibt, zumindest nicht in der ästhetischen Übersetzung.

Abstract: This paper starts with a short theoretical comparison of the connection between fear and rationality within modern cognitive studies of emotionality and the medieval doctrine of affect (I.). It goes on to provide a literary-historical outline of the subject of fear and knowledge in medieval epic (II.), and will show by a textual analysis of ‘Fortunatus’ (III.) that the conjunction of fear and cognition, as two relative or even complementary aspects, gains new literary-historical relevance. Fear is staged not only as a stimulant for the perception of the world, which without it would not have any sense of reality, but gains an actual functional value as a promoter of new departures, new worldly wisdom, and new ways of discovery. Thus, much more clearly than before, this new functional value codifies fear not only as the consequence but as the agent of knowledge and effective action.

---

<sup>74</sup> Die Konnexion zwischen der „Angst vor dem Verlust des Überkommenen und Vertrauten“ und der „Lust, etwas Neues wagen zu können“, erweist sich als Ambivalenz der Angst selbst: vgl. Kasten (wie Anm. 42), S. 33, 53.

<sup>75</sup> – in Anlehnung an den inspirierenden Titel des Beitrages von Sandra Linden in diesem Band.