

ZEITSCHRIFT FÜR DEUTSCHE PHILOLOGIE
(ZfdPh)

Herausgegeben von

Werner Besch · Norbert Otto Eke · Eva Geulen · Thomas Klein ·
Norbert Oellers · Ursula Peters · Hartmut Steinecke · Helmut Tervooren

124. Band 2005 · Erstes Heft

ZEITSCHRIFT FÜR DEUTSCHE PHILOLOGIE (ZfdPh)

Herausgegeben von

Werner Besch · Norbert Otto Eke · Eva Geulen · Thomas Klein ·
Norbert Oellers · Ursula Peters · Hartmut Steinecke · Helmut Tervooren
124. Band 2005 · Erstes Heft

DIE *WĪLSÆLDE*-DISPUTATION: ZUR AUSEINANDERSETZUNG MIT DER ASTROLOGIE IN DER „KAISERCHRONIK“

von Graeme D u n p h y , Regensburg

Abstract

Als Einschub in der mittelhochdeutschen „Kaiserchronik“ bieten die drei Disputationen weitaus tiefer greifende philosophisch-theologische Betrachtungen als der übrige Erzähltext. Die *wilsælde*-Disputation greift die Auseinandersetzung mit der Astrologie auf. Der vorliegende Aufsatz vergleicht dieses Streitgespräch mit seiner patristischen Vorlage, den pseudoklementinischen „Recognitiones“, und erklärt die Umgestaltung des Stoffes in der „Kaiserchronik“ im Hinblick auf Unterschiede in den astrologischen Richtungen im 4. und im 12. Jahrhundert.

The three disputations inserted into the Middle High German “Kaiserchronik” offer philosophical and theological reflection of a kind not found in the remainder of the historical narrative. The *wilsælde* disputation is an exploration of the astrology debate. The present essay compares this disputation with its patristic source, the Pseudo-Clementine “Recognitiones”, and seeks to explain the adaptation of the material in the “Kaiserchronik” in terms of the different types of astrology prevalent in the 4th and 12th centuries.

Eine ungewöhnliche Eigenart der mittelhochdeutschen „Kaiserchronik“ (Regensburg, ca. 1140–60) ist der Einsatz von formalen Disputationen, die in den Erzählverlauf integriert sind und die Möglichkeit geben, philosophisch-theologische Betrachtungen ausführlich zu ergründen, die sich mit dem lockeren, weniger anspruchsvollen Erzählstil ansonsten schwer vereinbaren ließen.¹ Diese

¹ Ausgabe: Die Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen, hg. v. Edward Schröder, Hannover 1892, Nd.: München 1984 (MGH, Dt. Chroniken 1,1). Literatur zu den Disputationen: Friedrich Ohly: Sage und Legende in der Kaiserchronik. Untersuchungen über Quellen und Aufbau der Dichtung, Münster 1940, Nd.: Darmstadt 1968 (Forschungen zur deutschen Sprache und Dichtung 10), S. 74–84; Carl Röhrscheidt: Studien zur Kaiserchronik, Göttingen 1907; Wolfgang Schulte: Epischer Dialog. Untersuchungen zur (Fortsetzung der Fußnote auf Seite 2)

drei große Streitgespräche sind einerseits die beiden Petrischen Auseinandersetzungen, die Simon-Magus-Disputation (vv. 2155–2590) und die *wilsælde*-Disputation (vv. 3029–3930) – beide sind in die Faustinianus-Legende eingebaut –, und andererseits die große Disputation des Kaisers Constantin, aus welcher Papst Sylvester I siegreich hervorgeht (vv. 8200–10380). Diese öffentlichen Wortgefechte, die in die Rahmenhandlung so eingebaut sind, dass sie als glaubwürdige Ereignisse erscheinen, verankern abstraktes Denken im Erzählverlauf und verleihen so dem Weltbild des Chronisten ein theoretisches Fundament.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit diesen Disputationen ist bisher eher spärlich; als einziger hat sich Fromm intensiv mit diesen Stellen auseinandergesetzt. Er beschreibt und kommentiert die beiden Petrusdisputationen der Faustinianus-Legende mit dem Augenmerk vor allem auf die Anlage der Disputationen, den Dialoggestus und den Einsatz geistiger „Waffen“.² Trotz dieser ausführlichen Diskussion bleiben noch einige Fragen offen, die es besonders in Hinblick auf die *wilsælde*-Disputation zu untersuchen lohnt. Leitend ist hier die Frage, wie der Chronikdichter mit seiner Quelle umgeht und wie sich darin die unterschiedliche Entstehungssituation der beiden Texte spiegelt.

Die Faustinianus-Legende ist die Geschichte der Familie des Heiligen Clemens (Papst Clemens I).³ So wie sie in der „Kaiserchronik“ steht, erzählt sie, wie Faustinianus – anders als in der Quelle ist er römischer König und Bruder des Kaisers Claudius – zuerst

Gesprächstechnik in frühmittelhochdeutscher Epik (Alexanderlied – Kaiserchronik – Rolandslied – König Rother), Bonn 1970, S. 177–200; Almut Suerbaum: Erzählte Geschichte. Dialog und Dialogizität in der Kaiserchronik, in: Wolfram-Studien 14, 2000, S. 235–255; Frank Shaw: Die Darstellung des Gefühls in der Kaiserchronik, Diss. Bonn 1967; Tibor Friedrich Pézsa: Studien zu Erzähltechnik und Figurenzeichnung in der deutschen „Kaiserchronik“, Frankfurt 1993, S. 143–159; Matias Martinez: Fortuna und Providentia. Typen der Handlungsmotivation in der Faustinianerzählung der Kaiserchronik, in: Formaler Mythos. Beiträge zu einer Theorie ästhetischer Formen, hg. v. dems., Paderborn u. a. 1996, S. 83–100; Francis G. Gentry: Arbeit in der mittelalterlichen Gesellschaft. Die Entwicklung einer mittelalterlichen Theorie der Arbeit vom 11. bis zum 14. Jahrhundert, in: Arbeit als Thema in der deutschen Literatur vom Mittelalter bis zur Gegenwart, hg. v. Reinhold Grimm, Jost Hermand, Königstein/Ts. 1979; Barbara Haupt: Schiffbruch und die Folgen. Arbeit in der Faustinian-Erzählung der „Kaiserchronik“, in: Kulturwandel im Spiegel des Sprachwandels, hg. v. Karl-Egon Lönne, Tübingen, Basel 1995, S. 59–75; Ingo Nöther: Die geistlichen Grundgedanken im Rolandslied und in der Kaiserchronik, Hamburg 1970, v. a. S. 182–191; Hans Fromm: Die Disputationen in der Faustinianlegende der Kaiserchronik. Zum literarischen Dialog im 12. Jahrhundert, in: Deutsche Literatur und Sprache von 1050–1200. Fs. Ursula Henning zum 65. Geb., hg. v. Annegret Fiebig, Hans-Jochen Schiewer, Berlin 1995, S. 51–70.

² Fromm [Anm. 1], S. 54.

³ Ich betrachte die Passage als integrierten Bestandteil der „Kaiserchronik“ und verzichte auf den Werktitel „Faustinianus“, der in der Forschung die Vorgeschichte des Textes offen lassen will. Damit, und ebenfalls mit der Erwähnung „des Kaiserchronik-Dichters“ im Singular, wird über die noch nicht geklärte Möglichkeit eines kompilatorischen oder kollektiven Schaffensprozesses keine Aussage gemacht.

seine Zwillingssöhne Faustus und Faustinus, dann seine Frau, *Mäthilt*, durch Schiffbruch verliert und schließlich in die Welt zieht, um sie zu suchen, wobei er seinen dritten Sohn Clemens in Rom zurücklässt. Die Brüder Faustus und Faustinus legen sich die Namen Aquila und Niceta zu. Dadurch findet sie der Vater nicht und irrt jahrelang in der Welt umher. Die auf diese Weise zerstreute Familie wird nach und nach durch ihren Anschluss an die Gefolgschaft des Heiligen Petrus wieder zusammengeführt, jedoch erst nach so langer Trennung, dass sie sich anfangs nicht erkennen. So ist es Petrus, der die wahren Verwandtschaftsverhältnisse ans Licht kommen lässt und eine stufenweise Wiedererkennung ermöglicht, eine Wiedererkennung, wie ich meine, in der sich die stufenweise geistliche Aufklärung der Familienmitglieder spiegelt, die der Reihe nach durch Petrus zum christlichen Glauben finden. Die Geschichte geht weiter mit den Auseinandersetzungen zwischen den neuen Christen und dem Kaiser Claudius bzw. dem Zauberer Simon Magus; und letztlich mit der *wilselde*-Disputation, die philosophische Auseinandersetzung des noch nicht erkannten Vaters, Faustinianus, mit seinen Söhnen.

Die Quelle der Passage hat schon Massmann ausfindig machen können⁴: Es handelt sich um ein frühchristliches, vielleicht sogar antenicänisches Werk in lateinischer Sprache, die „*Recognitiones*“ des Pseudo-Clemens. Dies ist einer von zwei sehr ungewöhnlichen frühchristlichen Romanen, die sog. „Pseudoklementinen“, die wohl im vierten, frühestens am Ende des dritten Jahrhunderts entstanden sind und die Legende von Clemens in der ersten Person berichten.⁵ Die griechischen „Homilien“ und die lateinischen „*Recognitiones*“ sind eng verwandte Werke, die zusammen den Ausgangspunkt aller mittelalterlichen Clemens-Legenden darstellen. Für die Passage der „Kaiserchronik“ sind allerdings die „*Recognitiones*“ selbst eine der unmittelbaren Quellen. Dass ein so frühes Werk eine direkte Quelle darstellt, ist in der mittelhochdeutschen Zeit ungewöhnlich, aber die „*Recognitiones*“ waren im hohen Mittelalter noch relativ verbreitet, und wenigstens eine Handschrift ist im Regensburg dieser Zeit belegt.⁶

Die Quellenlage wird jedoch dadurch kompliziert, dass der deutsche Dichter gleichzeitig eine zweite lateinische Fassung des Stoffes berücksichtigt hat, die im 9. Jahrhundert verfasste „*Vita Sancti Clementis Papae I*“ von Johannes

⁴ Hans Ferdinand Massmann: *Der keiser und der kunige buoch oder die sogenannte Kaiserchronik*, 3 Bde., Quedlinburg, Leipzig 1849-1854, hier Bd. 3 (Kommentar), S. 699.

⁵ Ausgaben: *Die Pseudoklementinen*, Bd 1: *Homilien*, hg. v. Bernhard Rehm, Berlin 1953 (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* 42); 3. verbesserte Aufl. hg. v. Georg Strecker, 1992; *Die Pseudoklementinen*, Bd 2: *Rekognitionen in Rufins Übersetzung*, hg. v. Bernhard Rehm, Berlin 1965 (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* 51); 2. verbesserte Aufl. hg. v. Georg Strecker, 1994. Die Beziehungen von „*Recognitiones*“ und „*Homilien*“ untereinander sind nicht geklärt. Denkbar ist eine gemeinsame griechische Vorlage. Die Übersetzung ins Latein wird Rufinus von Aquileja zugeschrieben. Zu den Disputationen in den „*Recognitiones*“ vgl. Bernd Reiner Voss: *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*, München 1970 (*Studia et testimonia antiqua* 9), S. 60-78.

⁶ Vgl. Schröder [Anm. 1], S. 50.

Hymmonides (Johannes Diaconus), welche wiederum ebenfalls eine Bearbeitung der „Recognitiones“ ist.⁷ Diese „Vita Clementis“ ist nur in einer in Monte Cassino aufbewahrten Handschrift fragmentarisch überliefert; sie bestand ursprünglich aus drei Büchern, von denen nur Buch I und ein Teil von Buch II erhalten sind. Buch I wurde im 19. Jahrhundert abgedruckt, und derselbe Band enthält eine tabellarische Übersicht von Buch II, jedoch nicht den Text.⁸ Ohly, Fromm und Haupt benutzen nur diese Ausgabe, und soweit ich die Sachlage überblicke, ist in keiner anderen Untersuchung zur „Kaiserchronik“ diese „Vita“ herangezogen worden, so dass das für uns relevante Buch II noch nie in diesem Zusammenhang besprochen wurde. Allerdings liegt schon seit 1968 eine kritische Ausgabe von Hymmonides' Werk – auch vom zweiten Buch – vor.

Da „Recognitiones“ und „Vita Clementis“ über lange Strecken einen beinahe identischen Wortlaut aufweisen, ist es oft schwer zu sagen, welche Quelle aktuell ist. Mit ihrer Umgestaltung des Erzählstoffes in die dritte Person ist die „Vita“ für die narrativen Teile der „Kaiserchronik“-Fassung vermutlich die Hauptquelle. Gerade bei den Disputationen scheint der „Kaiserchronik“-Dichter jedoch direkt aus der älteren Quelle zu schöpfen. Die Simon-Magus-Disputation fehlt bei der „Vita Clementis“ und wird auf jeden Fall allein nach den „Recognitiones“ erzählt. Angesichts der Benützung von in der „Vita“ ausgelassenen Passagen sind auch bei der *wilselde*-Disputation die „Recognitiones“ als Vorlage zu betrachten, man muss jedoch damit rechnen, dass der deutsche Dichter in diesem Fall spätere Entwicklungen in der Erzähltradition gekannt haben kann. Eine Synopse der Textstellen zeigt, dass das erste Drittel der *wilselde*-Disputation trotz gelegentlicher Veränderung der Reihenfolge den beiden Vorlagen sehr nahe folgt⁹:

<u>Kaiserchronik</u>	<u>Recognitiones</u>	<u>Vita Clementis</u>	<u>Kaiserchronik</u>	<u>Recognitiones</u>	<u>Vita Clementis</u>
3029-3090	8.1 (8.3)	2.1 (2.3)	3199-3226	8.7	2.7
3091-3124	8.2 (8.20)	2.2 (fehlt)	3227-3238	8.6	2.6
3125-3131	8.3	2.3	3239-3272	8.9	fehlt
3132-3178	8.4 (2.42)	2.4 (fehlt)	3273-3290	8.10	fehlt
3179-3198	8.5	2.5	3291-3302	8.6	2.6

⁷ Vgl. Ohly [Anm. 1], S. 74-79. Ausgabe: Excerpta ex Clementinis Recognitionibus a tyrannio Rufino translatis, hg. v. Ioannes Orlandi, Milan 1968 (Testi e documenti per lo studio dell'antichità 24).

⁸ Die Handschrift ist Monte Cassino, Cod. Casin. 234. Zur ersten Ausgabe (Bibl. Casin. IV Florilegium 373) vgl. Ohly [Anm. 1], S. 75f.

⁹ Vgl. auch die Tabelle bei Röhrscheid [Anm. 1], S. 6f., von dem ich im Einzelnen teilweise abweiche, sowie seine Diskussion (S. 43-61). Die Tabelle bei Ohly [Anm. 1], S. 79, basiert im Hinblick auf die „Kaiserchronik“ und die „Recognitiones“ auf Röhrscheid, fügt jedoch die von Ohly nicht eingesehenen „Vita“-Passagen hinzu.

Da die „Vita Clementis“ oft nur eine Abschrift der „Recognitiones“ enthält – die Ausgabe von 1968 trägt sogar den Titel „Excerpta ex Clementinis Recognitionibus“ –, ist eine Entscheidung über die Quelle in diesem Teil der Disputation nur dann möglich, wenn die „Kaiserchronik“ Passagen bietet, welche der Monte-Cassino-Text auslöst, vor allem die Behandlung von *simplex aut compositum* in Rec. 8.9-10, aber auch, wenn ich recht sehe, das in vv. 3112–3114 eingefügte Platon-Zitat aus Rec. 8.20 sowie eventuell die vv. 3265f. erwähnten ‚beweglichen‘ Engel aus Rec. 2.42. Umgekehrt gibt es keine Partien, die eindeutig aus der „Vita“ stammen. Nach v. 3303 scheint der Dichter seine systematische Wiedergabe der Vorlage zugunsten eines freieren Zusammenstellens wahrscheinlich aus dem Gedächtnis aufzugeben. Es lässt sich zeigen, dass fast alle Bestandteile von Nicetas weiteren Auseinandersetzungen (vv. 3303–3464) mit Sätzen aus der Disputation der „Recognitiones“ in Verbindung gebracht werden können; nicht alle diese Passagen sind in der „Vita“ vertreten. Aquilas Teil der Disputation (vv. 3465–3672) hat in der „Kaiserchronik“ nichts mit den Vorlagen gemeinsam: Man kann ohne weiteres Parallelen in der exegetischen Tradition, etwa bei Augustinus finden, doch handelt es sich um so verbreitete Ideen, dass eine Quelle als solche nicht nötig wäre. Die Rede des Clemens (vv. 3673–3760) ist zwar auch weitgehend frei erfunden, bezieht sich jedoch auf eine Grundidee aus Rec. 8.12, einem Kapitel, das die „Vita“ unbearbeitet lässt. Des Petrus kurze Rede (vv. 3761–3820) kann sich auf Rec. 10.11 ebenso wie auf „Vita Clementis“ 2.67 stützen, und die Aufklärungserzählung basiert lose auf Rec. 9.32–36 oder „Vita Clementis“ 2.51–55, wobei die für den Chronisten programmatischen Änderungen gegenüber der früheren Quelle nicht von der späteren angeregt worden sind. Man kann das Fazit ziehen: Insofern eine Vorlage zu finden ist, bieten die „Recognitiones“ alle von der „Kaiserchronik“ herangezogenen Materialien und können durchweg die Quelle sein. Die „Vita Clementis“ deckt sich zwar teilweise mit dem pseudoklementinischen Werk, doch, soweit ich es beurteilen kann, spricht nichts für ihre Verwendung in dieser Disputation. Damit ist der Weg offen für einen Vergleich der astrologischen Auseinandersetzungen in „Recognitiones“ und „Kaiserchronik“.

Die „Recognitiones“ bestehen hauptsächlich aus langen theologischen Disputationen, die zu einer Handlungskette ausgebaut sind. Sie sind eine Art Glaubensbekenntnis, in dem kontroverse Aspekte der patristischen Theologie ausgelegt und verteidigt werden. Die „Kaiserchronik“ ist ebenfalls ein Werk mit einer theologischen Aussage, doch ist sie nicht in demselben Sinne ein geistliches Traktat. Folglich werden nur zwei Disputationen aus dieser Quelle übernommen, und diese sind wesentlich gekürzt. Zum Vergleich: Die *wilselde-Disputation* umfasst in den in Prosa verfassten „Recognitiones“ fast 90 Kapitel, etwa 18000 Wörter, im Gegensatz zu 900 Versen, etwa 5000 Wörtern, in der Chronik. Die einzelnen Argumente der „Kaiserchronik“ sind eine kleine Auswahl, stark reduziert und vereinfacht.

Die astrologische Disputation in der „Kaiserchronik“ setzt mit dem Erscheinen des alten Faustianus ein, der zunächst nur als *altman* oder *altherre* bezeichnet wird, *ein armer*

tragere, / doch er kunicch ze Rôme wære (vv. 3039 f.): Durch diesen Hinweis, der in der Vorlage keine Entsprechung findet, mag der Leser seine Identität erraten, den Mitstreitern bleibt sie jedoch verborgen. Der *altman* weiß von der Lehre des Petrus, die er ablehnt, und lädt ihn zu einer Diskussion ein. Auch das Thema der Disputation deutet er mit einer Anspielung auf das menschliche Leiden sofort an: Es wird um die Hiobfrage gehen, warum die Menschen leiden und wie die klassische Philosophie und die christliche Theologie damit umgehen. Doch vorerst bleiben Petrus und der *altman* bei konventionellen Höflichkeitsfloskeln, die zeigen, dass beide Kontrahenten mit den Regeln des bevorstehenden Wortgefechts bestens vertraut sind. Auch die jungen Männer, die Gebrüder Clemens, Niceta und Aquila, kennen diese Spielregeln und achten die Ehrwürdigkeit des Alters. In einer Art dramatischer Ironie nennen sie den *altman* formgerecht *vater*, ohne zu ahnen, dass er tatsächlich ihr Vater ist.¹⁰ Alle drei entschuldigen sich mehrmals, dass sie sich erdreisten, sich mit der Weisheit des Alten anzulegen; doch wird dies bald als Bescheidenheitstospos entlarvt, da sie zu sehr mit ihren Argumentationskünsten brillieren.

Ausgangspunkt der philosophischen Untersuchung ist die Theodizeefrage, mit der der *altman* gleich zu Beginn Petrus herausfordert: Wenn du gelitten hast, so habe ich eine Erklärung dafür, du aber hast keine Erklärung für das, was ich erlitten habe (vv. 3065 f., 69–71). Es geht hier um die verschiedenen Auffassungen der Mächte, die das menschliche Leben bestimmen, einerseits die christliche Lehre der *providentia*, der Vorsehung, aber auch der Fürsorge Gottes, andererseits der Schicksalsgedanke der vorchristlichen Gedankenwelt. Für den *altman* ist das Dogma der Providenz mangelhaft, weil die Realität des Leidens nur mit einem gefühllosen Universum, nicht jedoch mit einem Gott der Liebe zu vereinbaren sei. Dieses klassische theologische Problem, wie Gott Leiden und Böses zulassen kann, wird im Laufe der folgenden Diskussion nie aus den Augen verloren, und am Ende wird Petrus die Debatte dadurch gewinnen, dass er das besondere Leiden des *altman* anspricht und heilt. In der Quelle ist die Theodizeefrage an dieser Stelle weniger betont, doch bei der Simon-Magus-Disputation wird sie von Ps-Clemens ausführlich thematisiert.¹¹ In der „Kaiserchronik“ steht hingegen das Problem des Leidens im Mittelpunkt, und zwar durch die gesamte Faustinianus-Legende hindurch. Shaw hat gezeigt, wie die Polarität Freude – Leid gleich zu Beginn der Legende thematisiert wird und wie die damit verbundenen Gefühle bei jeder narrativen Wende herausgearbeitet werden.¹² D.h. die Theodizeefrage wird zuerst gelebt und dann aus dem Leben heraus in die Disputation hineindiskutiert.

¹⁰ Dazu v. a. vv. 3195f.: *vor frävele ich iz nibt entuon, / wan alsô hin ze dem vater ain sun; vgl. Rec. 8.5: non videatur protervum quod invenis cum sene habeam, sed ut filius cum patre conloquar*; ähnlich „Vita Clementis“ II. 5.

¹¹ Die „Pseudoklementinen“ bieten v.a. in der Simon-Magus-Disputation eine sehr ungewöhnliche Lösung des Problems, die der „Kaiserchronik“-Dichter ignoriert: Das Böse habe quasi sich selbst geschaffen und werde sich am Ende der Zeit in Gutes auflösen (vgl. Hans-Joachim Schoeps: Der Ursprung des Bösen und das Problem der Theodizee im pseudoklementinischen Roman, in: *Recherches de Science Religieuse* 60, 1972, S. 129–141.

¹² Shaw [Anm. 1], S. 124–145.

Die *wilsælde*-Disputation

Doch nicht das Leiden, sondern die Mächte selbst, die es und alles sonst bestimmen, stehen im eigentlichen Mittelpunkt der Diskussion: Herrscht Gott oder das blinde Schicksal? Dass die Disputation eine zweifache Ausrichtung hat, scheint den Dichter wenig zu stören, da die Theodizeefrage und die Auseinandersetzung mit dem Schicksalsbegriff auf demselben philosophischen Terrain diskutiert werden. Zwar ist es möglich, die Frage nach dem Leiden auch ganz anders zu beantworten, und es wäre näher liegend, bei der Diskussion über kosmische Kräfte vor allem die Herrschaft Gottes zu betonen, aber in diesem Teil der „Kaiserchronik“ werden die beiden Themen zu einem einzigen Problembereich.

Die Philosophie des *altman* wird durch den Begriff *wilsælde* gekennzeichnet, den man häufig mit ‚Schicksal‘ übersetzt. Während Schicksal jedoch nur eine fatalistische Akzeptanz der Unvermeidlichkeit der Geschehnisse bezeichnet, ist *wilsælde* spezifischer: Hier wird die *sælde*, das Glück, *fortuna*, durch die *wil*, die Stunde (vgl. vv. 3518 f.) – gemeint ist die Geburtsstunde – bestimmt. Eine Definition bietet der *altman*:

*in swelher wile der menniske wirt geborn,
diu muoz iemer uber in komen,
er muoz iemer dinne bern
alsô lange er scol leben
er nemach niht vurbaz* (vv. 3171–3175).

Er meint mit *wilsælde* also einen unausweichlichen atheistischen Determinismus. Danach bringt er sie direkt mit der *astronomia* in Verbindung (v. 3533), wobei die Astronomie hier nicht von der Astrologie unterschieden wird. Noch spezifischer spricht er von den Wandersternen:

*daz maisterent allez septem planêtê,
die die himele rihtent
und die wile tichtent* (vv. 3544–3546).

Mit *wilsælde* sind also die kosmischen Kräfte gemeint, die zu einer kausalen Verbindung zwischen der Konstellation der Himmelskörper und dem Verlauf der menschlichen Geschichte führen. Dieses Lexem und sein Synonym *wilwalte* finden wir auch in anderen alt- und mittelhochdeutschen Texten, fast immer mit denselben astrologischen Implikationen.¹³ *Wilsælde* ist also das Schicksal im Zusammenhang mit Sternenkunde, die Überzeugung, dass der Verlauf der Welt von Menschen zwar nicht zu beeinflussen sei, doch durchaus an den Himmelskörpern abgelesen werden könne.

¹³ Massmann zitiert eine weitere Fassung der Faustianus-Legende aus dem „Passional“, die unabhängig von der „Kaiserchronik“ an dieser Stelle von *wilsælde* spricht und auch *ordennunge* synonym verwendet. Andere Belege bei Massmann [Anm. 4], Bd. 3, S. 669–677. Bei den hier aufgeführten Notker-Passagen bezieht sich *wilsælde* zwar u. a. auf die personifizierte Fortuna, aber an anderer Stelle fällt das Wort mit Bezug auf die sieben Planeten; offenbar ist auch für Notker die astrologische Verbindung gegeben.

Der Gebrauch des Wortes in der „Kaiserchronik“ entspricht der γένεσις in den pseudoklementinischen „Homilien“ bzw. im lateinischen Text der „Recognitiones“ dem griechischen Lehnwort *genesis*, Geburt oder Ursprung, das als Titel des ersten Buches Mose das hebräische Eingangswort $\text{וַיְהִי בְרֵאשִׁית}$ wiedergibt. In der antiken Philosophie bedeutet *genesis* auch den Geburtsstern oder allgemeiner: die lebensbestimmende Macht, die von der Geburtskonstellation ausgeht. Bei Juvenal müsste man sie schlicht mit ‚Horoskop‘ übersetzen: *si prurit frictus ocelli angulus, inspecta genesi collyra poscit* („Satiren“ 6,577f.); *Nota mathematicis genesis tua, sed graue tardas expectare colus* (14,248f.); *nihil tamen accipies, nisi stellas in genesi bene positas habueris quae tibi hoc praestent* (Scholia zu 9,35).¹⁴In der „Vita Eligii“ (7. Jahrhundert) wird sie von Audoin von Rouen mit *nascentia* glossiert und von *fatum* und *fortuna* deutlich differenziert: *nullus sibi proponat fatum vel fortunam, aut genesim, quod vulgo nascentia dicitur, ut dicat, qualem nascentia attulit, taliter erit* (2,16).¹⁵ Die *genesis* steht in der Quelle wie die *wilselde* in der „Kaiserchronik“ als Stichwort für die gesamte Lebensauffassung des *altman*.

Das christliche Gegenstück zu *genesis* ist in den „Recognitiones“ die *providentia*, die weise, fürsorgliche Einmischung Gottes in die Angelegenheiten der Menschen. Die üblichen deutschen Übersetzungen von *providentia*, ‚Vorsehung‘ und ‚Fügung‘, betonen zurecht das Element der Vorherbestimmung, was eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Schicksal nahe legt; doch dabei übersieht man leicht, dass bei *providentia* ebenfalls die göttliche Für- und Vorsorge mitschwingt; als Lehnübersetzung ins Deutsche ergibt *providentia* ja neben ‚Vorsehung‘ auch ‚Vorsicht‘. Als Verb ist *provideo* sowohl ‚in die Ferne sehen‘, ‚voraussehen‘, als auch ‚Sorge tragen‘, ‚Vorkehrungen treffen‘, manchmal sogar ‚besorgen‘: Auf dem Berg mit Isaak kann Abraham zuversichtlich sein, dass *Deus providebit sibi victimam holocausti* (1 Mos 22,8). In den griechischen „Homilien“ entspricht der *providentia* die πρόνοια, die ‚Erkenntnis im Voraus‘, die im Neuen Testament den Weitblick des römischen Prokurators Felix bezeichnet, dessen Reformpolitik für Frieden sorgte (Apg 24,2 – hier hat die Vulgata wieder *providentia*); das Verb προνοέω bedeutet in den Episteln auch das leibliche Versorgen einer Familie (1 Tim 5,8 – Vulgata *curam habeo*) und impliziert Schutz und Geborgenheit. Im Buch der Weisheit führt Gottes Providenz (LXX πρόνοια, Vulgata *providentia*) den Reisenden sicher über das Meer, und ihr Entzug ist eine bittere Strafe (Sap 14,3; 17,2). Das, was *providential*

¹⁴ Juvenal: Satiren, hg. v. Harry Schnur, Stuttgart, 1969. Schnur übersetzt: „[...] juckt sie's vom Reiben im Augenwinkel, zieht sie erst ihre Nativität (*Genesis*) zu Rate, ehe sie Augensalbe verlangt“; „Den Astrologen ist dein Horoskop (*Genesis*) bekannt, doch wird es langweilig, den Ablauf der Spindel abzuwarten.“ Scholia zitiert aus D. Ivni Iuvenalis Satvrvrm Libri V, hg. v. Harry Langford Wilson, Boston 1903, S. 146 (Kommentar zu 14,248).

¹⁵ Migne, PL 87, 529A. Vgl. Massmann [Anm. 4], Bd. 3, S. 699.

πρόνοια von *genesis* unterscheidet, ist vor allem Gottes Teilnahme an menschlichem Leiden und seine Bereitschaft, Gebete zu erhören, was zur Gleichgültigkeit der Schicksalsmächte in scharfem Kontrast steht. In der „Kaiserchronik“ wird *providentia* einmal mit *beruochunge* (v. 3296), einmal mit *huot* (v. 3300) übersetzt, ohne dass diese Termini im deutschen Text zu Zentralgegenständen der Diskussion werden. *beruochunge* betont den Aspekt der Fürsorge, *huot* den göttlichen Schutz.¹⁶

In den „Recognitiones“ stehen sich also die Stichwörter *genesis* und *providentia* als rivalisierende Begriffe gegenüber, die gegenseitig geprüft und in Frage gestellt werden. Als Wortpaar tauchen sie wiederholt zusammen auf, zum Beispiel in Rec. 8,2, wo Faustinianus das Gespräch mit der Herausforderung eröffnet: warum betet ihr, *quia neque deus est neque cultus hic aliquid est neque providentia in mundo, sed fortuitus casus et genesis agunt omnia*.¹⁷ Die Parallelstelle in den griechischen „Homilien“ hat dementsprechend den Gegensatz πρόνοια – γένεσις: οὔτε γὰρ θεός ἐστιν οὔτε πρόνοια, ἀλλὰ γενέσει τὰ πάντα ὑπόκειται.¹⁸

Die „Kaiserchronik“ bietet in dieser Passage kein eigenes mittelhochdeutsches Stichwort für die *providentia*. Die entsprechende Stelle lautet:

hie nesint gotte noh stette,
noh neist nehain geuobede hêre.
gerst dû denne ihtes mêre,
danne dû von der wilsælde maht hân,
sô bist dû ain wunderlich man (vv. 3098–3102).

Dies ist eine ziemlich direkte Übertragung, nur die *providentia* scheint vorerst verschwunden zu sein. Liest man allerdings weiter, so wird klar, dass es zur *wilsælde* nur eine Alternative gibt. In einem modifizierten Zitat aus Platons „Timaeus“ – es stammt wohl aus Rec. 8.20¹⁹ – widerspricht Clemens der *wilsælde*-

¹⁶ Hier hat das „Passional“ *vorbesichticheit*. Vgl. Massmann [Anm. 4], Bd. 3, S. 671.

¹⁷ „[...] denn es gibt hier weder einen Gott noch eine Kultstätte, noch ist in der Welt *providentia*, sondern Zufall und *genesis* vollbringen alles.“ Fast wortgleich ist „Vita Clementis“ II. 2.

¹⁸ „[...] denn es gibt weder Gott noch *pronoia*, sondern alles ist der *genesis* unterordnet“ (Homilien 14,3 [Ausgabe: S. 205.14]).

¹⁹ Die Aussage des lateinischen Zitates ist etwas anders, aber im Wortlaut teilweise parallel: *quod si idonei tibi testes videntur philosophi, Plato de his testatur in Timaeo, ubi de mundi factura discutiens requirit utrumnam semper fuerit an initium sumpserit, et pronuntiat quia factus sit: Visibilis enim, inquit, est et palpabilis atque corporeus, omnia autem quae huiusmodi sunt, facta esse constat; quod autem factum est, aliquem sine dubio habet auctorem, a quo factum est.* Da beide Werke Platon in dieser Disputation jeweils nur einmal namentlich heranziehen, ist die Verbindung nahe liegend. Die Verschiedenheit der Aussagen erklärt sich aus den theologischen Absichten der „Kaiserchronik“. Trifft dies zu, entfällt Fromms Annahme, dass sich der „Kaiserchronik“-Dichter hier neuplatonischen Gedankengutes bedient. Die Passage fehlt in der „Vita Clementis“.

These erstmals mit einem Ausdruck seines Vertrauens in Gottes Fürsorge, der an dieser Stelle in der Vorlage keine Entsprechung hat und daher als bewusste Kompensation für das ausgelassene Wort zu betrachten wäre:

*jā sprichet der hêrre Plâtô:
swaz von gote ist ensprungen,
des ist selten zerunnen* (vv. 3112–3114).

D. h. *providentia* wird hier als Gegenstück zur *wilsælde* beschrieben, aber nicht mit einem eigenen Terminus festgehalten. Erst 200 Verse später bietet Niceta eine Definition, in der auch die zwei Lexeme als Übersetzungen von *providentia* auftauchen:

*diu werlt hât ain orthaben [...]
von dem si anegege hât,
in des beruochunge si stât.
er ist schepfære der tugende,
alle dinc megende,
er ist vater aller guote,
er hât in sîner huote
al daz in dirre werlt ist* (vv. 3293–3301).²⁰

Doch auch ohne Nennung des Wortes steht schon gleich zu Beginn fest: Sollte die *wilsælde* dem Angriff nicht standhalten können, ist ein schöpfer, richtender, vorsehend-fürsorgender Gott die einzige ernstzunehmende Alternative.

Der „Kaiserchronik“-Dichter hat diesen Gegensatz vorbereitet, indem er beide Ideen in früheren Teilen der Faustianus-Legende verankert. Einerseits wird der *wilsælde*-Terminus einmal weit im Voraus eingeführt, um Faustianus schon vor seinem Wandel zum anonymen *altman* zu charakterisieren. Als ein armer Eseltreiber den schiffbrüchigen König am Strand antrifft und seine Geschichte erfährt, erklärt er *daz was ain ubel wilsælde* (v. 1737). Es ist davon auszugehen, dass für Dichter und Leser alle in der späteren Disputation ausgearbeiteten Nuancen schon an dieser Stelle mitschwingen. Dies ist zudem die einzige Stelle im Werk, wo *wilsælde* mit einem Adjektiv qualifiziert wird; möglicherweise soll es zum Ausdruck bringen, wie sehr der *altman* unter seiner Weltanschauung leidet, oder vielleicht, im Hinblick auf die spätere Diskussion, wie das Leiden seine pessimistische Einstellung bestätigt. Andererseits wird das Wirken der Providenz Gottes bei jeder Rettung nach einem Schiffbruch in der Praxis veranschaulicht und vom Dichter kommentiert: *Daz gap in got ze haile*

²⁰ Die Verse fallen in den Ausführungen zum Thema *simplex aut compositum*, aus Rec. 8.9: *quod ergo immensum est, bonitate pater est, virtute conditor. neque ergo condendi virtus in immenso cessare potuit neque bonitatis otiosi, sed ad substituenda ea quae sunt bonitate, ad componenda et firmanda virtute provocatur*. Und 8.10: *et si quidem a semetipso est, excluditur sine dubio providentia*.

(v. 1418; vgl. vv. 1573, 1575, 1691). Die Passage mit dem Eseltreiber wird mit dem Vers eingeleitet: *Iedannoh wolt in got neren* (v. 1712). Gerade beim Schiffbruch des Faustinianus ist der Gegensatz zwischen der ‚üblen‘ *wilsælde* und Gottes *neren* eklatant, und der Dichter ist hier nicht neutral: Das Wort *wilsælde* fällt in der Rede eines Protagonisten, der sich irren kann, *neren* dagegen als Bemerkung des Erzählers, der weiß, was wirklich vorgeht. Überdies enthält der Erzählerverlauf eine Vielfalt an weiteren Termini, die Gottes aktive Intervention implizieren: *behuoten* (v. 1703), *vuocte* (v. 2836), *durch wunder getân* (v. 2954), *gunnen* (v. 3930), aber auch *duo huop sih der gotes slac* (v. 1683). Martinez hat erkannt, dass in der Disputation zwei durch die gesamte Handlung verlaufende Fäden zusammenfließen.²¹ Die Gegensätze, die in der Disputation thematisiert werden, kennzeichnen zugleich die vorherigen Lebenswege der Kontrahenten. Die Wege der *genesis* und der *providentia* werden erst gelebt, und dieses Leben ist das Hauptterrain der philosophischen Auseinandersetzungen.

Ich habe hier das Zusammenspiel der Termini so ausführlich erläutert, weil die Begrifflichkeit für das Verständnis wichtig ist. Denn der Dichter schreibt zwar Deutsch, liest aber Latein, und sein Bezug zur klassischen Terminologie darf nicht verkannt werden. So gehen hier die Untersuchungen von Fromm und Martinez fehl, indem sie *wilsælde* ins Latein zurückübersetzen anstatt den in der Vorlage tatsächlich verwendeten Terminus zu berücksichtigen. Fromm vermutet hinter *wilsælde* ein lateinisches *fatum* und postuliert einen Gegensatz *fatum* – *providentia*.²² Martinez liest *wilsælde* ebenfalls als *fatum*, konstatiert jedoch, damit werde „der Sache nach die antike Tyche/Fortuna aufgerufen“, und will auf diese Weise mit dem Gegensatz *fortuna* – *providentia* arbeiten.²³ Die Tatsache, dass das Wort *fatum* an anderer Stelle in der Quelle vorkommt (Rec. 8.12), unterstreicht nur die Notwendigkeit einer terminologischen Differenzierung. *Fatum* ist zwar eine verwandte Vorstellung, wird jedoch vom „*Recognitiones*“-Autor getrennt aufgeführt und ist für ihn kein zentrales Streitthema in dieser Disputation. Ebenfalls geht es in den „Homilien“ nicht um εἰμαρμένη (so Fromm). Man kann nicht davon ausgehen, dass Fatalismus und Determinismus in der Antike immer gleichbedeutend waren. Und es besteht die Gefahr, dass der Bezug zur Astrologie aus dem Blick gerät, was bei Martinez tatsächlich geschieht, denn weder *fatum* noch *fortuna* schließen diese Verknüpfung ein. Im Sonderfall des Ausdrucks *ubel wilsælde* (v. 1737) sieht man demzufolge lediglich die feste lateinische Kollokation *fatum malum*, mit der Implikation, dass das Rad der Fortuna sich nach unten dreht. Aber der Ausdruck *fatum malum* taucht nirgendwo in der Vorlage auf. Massmann dagegen erklärt *ubel wilsælde* als *mala hora*, was zwar auch nicht in der Vorlage steht, doch dem Grundgedanken näher

²¹ Vgl. Martinez [Anm. 1], S. 88, 99.

²² Fromm [Anm. 1], S. 59, 63.

²³ Martinez [Anm. 1], S. 88.

kommt.²⁴ Methodisch sicherer ist es jedoch, hinter *wilsælde* auch hier den be-
legten Terminus der Vorlage – *genesis* – zu sehen, und da *genesis* in den „Recog-
nitionen“ nie mit einem Adjektiv versehen wird, lässt sich folgern, dass hier der
deutsche Dichter ein Werturteil fällt: Die Gewalt der Sterne sei *ubel*.

* * *

Die interne Struktur der Disputation ist klar und übersichtlich. Nachdem Petrus und der
altman (mit einem Einwurf von Clemens) die Rahmenbedingungen für die Debatte ver-
einbart haben, dürfen sich die drei Jünger des Petrus der Reihe nach mit ihrem noch un-
erkannten Vater auseinandersetzen. Jeder junge Mann greift einen anderen Aspekt der Pro-
blematik auf, und es gelingt jedem, den Boden für die christliche Auffassung vorzubereiten,
doch keiner kann den *altman* überzeugen. Schließlich tritt Petrus selbst auf, der dem *altman*
an Alter und Weisheit gleich steht. Er versucht es ebenfalls mit Philosophie, zeigt dabei,
dass er ebenfalls rhetorisch versiert ist, gewinnt die Disputation jedoch nicht durch seine
analytische Überlegenheit, sondern durch die Offenbarung der Verwandtschaft.

Niceta nimmt als erster die Kritik an der *wilsælde*-Idee auf. Sein Ausgangs-
punkt ist die Klassifizierung der Sachen als teilbar und unteilbar.²⁵ Alles, was
teilbar ist, also von Natur aus zusammengesetzt, muss sekundär sein, und die
erste bewegende Kraft, aus der alle komplexen Gegenstände entstanden sind,
muss unteilbar gewesen sein.

*swaz êweclichen stât,
daz ist allez ainvalt,
swaz menige scol hân
daz muoz allez zegân* (vv. 3241–3244).

ainvalt übersetzt hier lateinisch *simplex*, impliziert aber im Mittelhochdeutschen
zusätzlich Vollkommenheit und Reinheit und passt auf diese Weise sehr gut zu
Gott, denn darauf will Niceta hinaus. Sein Argument basiert auf der Unteilbar-
keit des Ewigen und der transitorischen Natur des Kompositen. Geschaffene
Wesen sind vergänglich, Engel sind korrumpierbar (*beweglich*, v. 3265), der
Mensch ist sterblich²⁶, aber die Welt hat einen *orthaben* (v. 3260), den Schöpfer.
Auch für die *wilsælde* muss gelten, dass es nur drei Möglichkeiten gibt:

²⁴ Massmann [Anm. 4], Bd. 3, S. 670. Da diese Szene im Erzählteil der Faustianus-Legende liegt, muss man auch die „Vita Clementis“ heranziehen, die genauso wenig wie die „Recognitiones“ auf *fatum* deutet. Trifft es jedoch zu, dass dieser Teil der Erzählung aus dem „Apollonius“ schöpft (so Röhrscheidt [Anm. 1], S. 9f.; Ohly [Anm. 1], S. 81), so ist die eigentliche Quelle für das Gespräch am Strand dessen zwölftes Kapitel (vgl. *Historia Apollonii regis Tyri*, hg. v. Alexander Riese, Stuttgart 1973, S. 21f.). Auch hier finden sich die Begriffe *fatum malum* und *hora mala* nicht.

²⁵ So auch Rec. 8,9: *omne quod est, aut simplex est aut conpositum*. Fehlt in „Vita Clementis“.

²⁶ Das Verspaar 3265f. hat eine Parallelstelle in der Simon-Magus-Disputation bei vv. 2421f. Die Quelle dieser früheren Verse hat schon Röhrscheidt [Anm. 1] kommentiert (S. 11); es handelt sich um Rec. 2.42: *vere ergo neque angeli neque homines neque ulla creatura dū esse posunt, quippe qui sub potestate sunt positi, tamquam creati et mobiles; angeli*

Die *wilsælde*-Disputation

*weder si ie wære
ode si habe schepfære
ode wie si si gescaffen* (vv. 3285–3287).

Wegen der knappen Formulierung wirkt der Unterschied zwischen der zweiten und der dritten Proposition unklar, aber ein Blick auf die Vorlage macht deutlich: Falls die *wilsælde* überhaupt existiert, gab es sie entweder immer, oder sie hat einen Schöpfer, oder aber sie entstand aus sich, so wie sie ist.²⁷ Von diesen drei Möglichkeiten kann Niceta nur den Schöpfer ernst nehmen, und zwar einen, der seine Schöpfung pflegt und verwaltet. Das Argument ähnelt einem der klassischen theologischen Beweise für die Existenz Gottes, die in der zeitgenössischen Scholastik bei Thomas von Aquin formuliert sind: Die Kette von Ursache und Wirkung muss irgendwo beginnen, was heißt, es muss eine erste Ursache geben, die selbst keine Wirkung ist, eine Triebfeder sozusagen, die selbst unendlich ist, und diese ist Gott. Für Nicetas Zwecke ist die Argumentation aber nicht schlüssig. Akzeptieren wir ihre Prämissen, so beweist sie zwar die Existenz einer ewigen Urkraft, aber diese kann genauso gut eine unpersönliche *wilsælde* sein wie ein persönlicher Gott.

Ab v. 3303 weicht die „Kaiserchronik“ immer mehr von der Quelle ab. Der *altman* entgegnet, vielleicht etwas ironisch, dass er gerne an einen fürsorglichen Gott glauben möchte, dann würde es ihm nämlich gut gehen. Leider sei dies jedoch nicht im Einklang mit der Welt, die er kenne, und wieder spricht er vom Leiden, seinem eigentlichen Problem. Angesichts der Schrecken der Wirklichkeit biete nur die *wilsælde* ein überzeugendes Weltbild. Jetzt bekommt Niceta eine zweite Chance, und diesmal richtet er sein Feuer direkt auf die Problematik der Theodizee. Wenn ein Kind groß wird, muss es zwischen Gut und Böse wählen.

*versinnet iz sih wol in der kinthait,
iz grifet an die frumchait;
wil iz aver bôslîchen frî gân,
dû sprichest, iz habe diu wilsælde getan* (vv. 3353–3356).

Dieser letzte Vers ist sehr raffiniert: Wo die Menschen eine Wahl haben, ist es nicht logisch, nur dann an Gottes Gerechtigkeit zu zweifeln, wenn sie das Falsche wählen. Hervorgehoben wird hier das Stichwort *selpkure* (v. 3421). Die Bösen haben ihre Zeit, fährt Niceta fort, doch kommen sie am Ende in die Hölle. Dies ist die klassische christliche Erklärung für Unrecht.

quidem, ut qui non fuerint et sint, homines autem ut mortales, omnis vero creatura, ut quae solvi possit sed reuera si voluerit ille qui fecit. Röhrscheidt behauptet, die einschlägigen Wörter stellen eine Textvariante dar, weshalb eine Lokalisierung der Handschrift der Vorlage im „*Recognitiones*“-Stemma möglich sei. Rehms heute maßgebende Ausgabe unterstützt Röhrscheidts Beobachtung nicht. Die Passage fehlt in der „*Vita Clementis*“.

²⁷ Rec. 8,10: *De mundi nunc ergo ratione prosequendum est, cuius prima quaestio in duas partes dividitur. quaeritur enim utrum factus sit an non; et si quidem non est factus, ipse erit illud ingenitum, ex quo omnia. si vero factus est, de hoc rursus quaestio in duas partes scinditur, utrumnam ex se ipso factus est an ab alio.*

Man hat den Eindruck, beide Männer redeten aneinander vorbei. Der *altman* missversteht Niceta wiederholt, und Niceta formuliert Argumente, ohne wirklich auf die Einwände des *altman* einzugehen. Diese erste Runde der Disputation ist deshalb inhaltlich etwas enttäuschend. Niceta hat nach den vereinbarten Regeln der philosophischen Auseinandersetzung nichts bewiesen, oder zumindest nichts, was der *altman* gelegnet hätte. Aber den christlichen Standpunkt hat er deutlich gemacht, auf den Theodizee-Einwand hat er wenigstens eine plausible Antwort gegeben, und wegen seiner rhetorischen Gewandtheit mit teilweise poetisch geformten Verssequenzen muss er beim Publikum besser angekommen sein als der *altman*.

In den „Recognitiones“ sieht dies ganz anders aus. Dort sind Nicetas Ausführungen unvergleichbar länger und differenzierter, sie umspannen das ganze achte Buch des lateinischen Prosawerks, und im Erzählrahmen dauern sie einen ganzen Tag. Die Argumentation ist in Rec. 8.39 zusammengefasst: Von dem Beweis Gottes zieht der Philosoph den logischen Bogen auf eleganteste Weise zum jüngsten Gericht.²⁸ Die „Kaiserchronik“ folgt dem ersten Schritt – die Notwendigkeit eines Schöpfers – vereinfachend, aber treu. Dann scheint sie plötzlich zu Nicetas Schluss zu springen, ermöglicht durch den in der Vorlage fehlenden bitteren Einwand des *altman*. Dabei berührt er Punkte aus verschiedenen Teilen nicht nur Nicetas, sondern auch der späteren Reden, etwa: Kinder sind in eine Welt voller Sünde hineingeboren (Rec. 9.9); der Wille ist frei (9.25); manche wählen das Gute (9.4); die Gefahr besteht, dass Faustinianus in die Hölle kommt (10.2).²⁹ Man hat den Eindruck, der Dichter beginne mit der Absicht einer vollständigen Wiedergabe der Disputation, merke jedoch, nachdem weniger als ein Zehntel des ersten Gesprächsabschnittes zu mehr als 250 Versen angewachsen ist, dass dies ein unrealistisches Ziel sei, und biete die verbleibende Argumentation in Zusammenfassung aus dem Gedächtnis. Vieles wird weggelassen, etwa die Atomtheorie – die Grundlage der atheistischen Weltanschauung des *altman*, die also in den „Recognitiones“ systematisch angegriffen wird –,

²⁸ „Von allen sichtbaren Dingen, insofern sie eine bestimmte Größe, Eigenschaft, Form und Art haben, muss man glauben, sie seien von einer intelligenten Kraft geschaffen; sind sie von Geist und Verstand geschaffen, so folgt, dass die Welt von der Providenz eben dieses Verstandes regiert wird, auch wenn die Sachen, die in der Welt getan werden, anscheinend nicht ganz richtig getan werden. Daraus folgt aber, wenn der Schöpfer von allen Dingen Gott, der Verstand ist, so muss er auch gerecht sein; ist er aber gerecht, ist es eine notwendige Schlussfolgerung, dass er richtet; richtet er, so muss es sein, dass die Menschen gemäß ihrer Taten beurteilt werden, und wenn jeder gemäß seiner Taten beurteilt wird, so kommt einmal die gerechte Trennung zwischen den Gerechten und den Sündern“ (Rec. 8.39).

²⁹ Diese Argumentationselemente kommen allerdings an vielen Stellen der „Recognitiones“ vor. Röhrscheidt [Anm. 1] mag Recht haben, wenn er auf die Diskussion über den freien Willen in Rec. 3.26 verweist. Als Teil der Simon-Magus-Disputation ist dieses Kapitel dem „Kaiserchronik“-Dichter sicherlich schon bekannt.

die aber vom „Kaiserchronik“-Dichter nicht übernommen wird: In seiner Zeit gibt es keine Vertreter der griechischen Atomtheorie. Für seine Zwecke reicht es, wenn Niceta am Anfang der Disputation die christliche Botschaft stark verkündet.

Aquilas Ansatz ist die Infragestellung einer Verbindung zwischen *wil* und *sælde*. Dies erreicht er durch zwei komplementäre Behauptungen. Erstens beschreibt er, wie bei einer Schlacht oder einem Schiffbruch viele Menschen verschiedensten Alters auf einmal sterben. Dann spricht er von Zwillingen, die zur selben Stunde geboren werden und ganz verschiedene Lebenswege haben. Beides sei mit der Horoskopie inkompatibel. Das erste Argument ist nicht stichhaltig, denn für die Vertreter der *genesis* ist es kein Widerspruch, dass verschiedene Geburtsstunden ein teilweise paralleles Schicksal ergeben, und der *altman* kann diesen Einwand mit Nonchalance von sich weisen. Doch dieses erste Argument hat Aquila wohl nur deshalb vorgebracht, um sein zweites zu untermauern, und es greift. Denn, wenn umgekehrt zwei Kinder wirklich gleichzeitig geboren werden, so muss die *wilsælde*-Philosophie ihnen ein gemeinsames Schicksal einräumen. Das Argument ist auch anderweitig vorgebracht worden. In den „Confessiones“ (7,6) beschreibt Augustinus, wie man zwei Frauen beim Entbinden beobachtet und festgestellt habe, dass ihre beiden Jungen im selben Augenblick das Licht des Tages erblickten. Der eine Knabe stamme aus einer wohlhabenden Familie, der andere sei ein Sklave, und ihre Wege im Leben zeigten keine weiteren Gemeinsamkeiten. In der „Civitas Dei“ (5,1-9) wird dies am Beispiel von Jakob und Esau erläutert. Damit ist für Augustinus die Irrtümlichkeit der Astrologie empirisch bewiesen. Nicht nur Christen setzten dieses Argument ein: Als eine seiner Quellen zitiert Augustinus Cicero. Im 3. Jahrhundert fragt der Neuplatonist Plotinus spottend, ob ein Mann und ein Tier, wenn sie in demselben Augenblick zur Welt kämen, ein Geschick teilen müssten.³⁰ Der Astrologe kann im Gegenzug nur bezweifeln, dass solche Situationen vorkommen. Genau das macht jetzt der *altman*: Er weist darauf hin, dass zwischen der Geburt von Zwillingen oft ein paar Minuten vergehen, lange genug, dass die *wil* sich wenden kann. Damit entkommt er zwar vorerst Aquilas Angriff, lässt jedoch eine prinzipielle Schwäche seiner Position erkennen.

Bei Aquilas Argumenten merkt man besonders deutlich, wie die Disputation aus dem Leben schöpft, da die Mehrzahl der Kontrahenten bereits einen Schiffbruch erlebt hat und Aquila selbst ein Zwilling ist.³¹ Es besteht vielleicht eine gewisse Ironie darin, dass er sehr wohl mit seinem Bruder Niceta ein gemeinsames Schicksal erlebt hat, was sein Argument etwas unterminiert; doch das liegt vermutlich nicht in der Intention des Dichters. Auf jeden Fall geht hier die „Kaiserchronik“ eigene Wege. In den „Recognitiones“ wird weder von einer

³⁰ Vgl. Jim Tester: A History of Western Astrology, Woodbridge 1987, S. 53f.

³¹ Zum Motiv des Schiffbruchs vgl. auch Nöther [Anm. 1], S. 186.

Schlacht noch von Schiffbruch oder Zwillingen gesprochen; vielmehr baut Aquila dort Nicetas Argumentation weiter aus. Doch der Dichter hat aus diesem Gespräch schon alles übernommen, was für ihn brauchbar ist. Röhrscheidts Vorschlag, dass ein späteres Argument von Clemens aus Rec. 9.16-26 hier als Teilvorlage dient, ist unwahrscheinlich, doch der Vergleich ist nicht uninteressant.³² Denn in dieser Passage verweist Clemens darauf, dass verschiedene Länder sehr unterschiedliche Kulturen haben, etwa Witwenverbrennung in Indien und Polyandrie bei den Briten; die Menschen leben nach den Gesetzen ihrer Umwelt, und deshalb werde der Lebensweg weniger dadurch beeinflusst, wann man geboren wird als wo. Dieses Argument verläuft strukturell parallel zum Zwillingsargument, liegt ihm jedoch keineswegs zugrunde. Vielmehr konstruiert der Chronist die zweite Runde der Disputation eher aus seiner Allgemeinbildung. Es ist daher ganz sein eigenes Verdienst, die Argumentation so geschickt mit dem Leben der Kontrahenten zu integrieren.

Clemens' Argument ist eigentlich viel zu einfach. Er lädt den *altman* ein, über die Götter zu diskutieren, dieser erkennt sie an und nennt als Beispiele *Lunē*, Mars, Merkur, *Jovis*, Venus und Saturn. Er gibt zu, dass er ihnen Gebete und Opfer bringt, wenn die *wilselde* ihn enttäuscht. Nun sitzt er in der Falle: Wer glaubt, man könne das Schicksal unmöglich ändern, darf nicht behaupten, dass Gebete erhört werden. Man muss wählen: Entweder *diu wilselde muoz liegen, / oder di gote triegen* (vv. 3753 f.). Es ist ein Leichtes für Clemens, die Widersprüchlichkeit dieser Haltung aufzuzeigen. Der *altman* – auf eine so einfache Niederlage nicht gefasst – will bestürzt die Disputation abbrechen. Doch der *wilselde* will er noch nicht abschwören. Die Konstruktion dieses Sieges ist unbefriedigend, denn es ist kaum vorstellbar, dass ein so gebildeter Mann eine solch grundsätzliche Inkonsistenz in der eigenen Praxis nie bemerkt haben soll, zumal er in seiner Auseinandersetzung mit Nicetas schon behauptet hat, *daz gebet nehain frum ist* (v. 3107). Man hat den Eindruck, dass der „Kaiserchronik“-Dichter nach der ausführlichen Darstellung von Nicetas Teil der Disputation das Handlungstempo beschleunigen will und deshalb die Reden von Aquila und Clemens kürzer fasst. Möglicherweise ist die Überzeugungskraft der Argumente dabei ein wenig zum Opfer gefallen. Die Grundidee für die Rede des Clemens stammt aus Rec. 8.12, aber ihr Einsatz als schnelle und überzeugende Niederlage des *altman* gehört allein der „Kaiserchronik“: In der Vorlage thematisiert Faustinianus dieses Problem selbst und entschärft es.

Auch die weitere Ausgestaltung, wie etwa die Götternamen, stammt nicht aus der Vorlage, sondern aus dem Programm des Chronisten. Es ist bezeichnend, dass der *altman* gerade diese Götter erwähnt, darunter auch den im römischen Pantheon nicht vertretenen Mond, wobei die lateinische Form *Lunē* hier wie ein Personenneame wirkt. Sie sind sechs der sieben Tagesgötter, nur die Sonne fehlt. Diese wird jedoch am Ende des Eintrags zu

³² Röhrscheidt [Anm. 1], S. 7.

Saturn anscheinend beiläufig erwähnt: *dar umbe gît er uns sunnen / und maniger slahte wunne* (vv. 3737 f.). Die Bemerkung ist etwas eigentümlich, da Saturn nicht mit der Sonne in Verbindung steht; vielmehr ist Jupiter der Gott des Lichtes, der Sonne und des Mondes. Man könnte sich fragen, ob hier eine Textkorruption vorliegt, auch wegen des schlechten Reims. In v. 3737 hat HS 2 eine Nominativform *sunne*, was etwa folgende Emendation nahe legt: *dannoch gît uns Sunne / vil maniger slahte wunne*. So stehen alle sieben Tagesgötter in der Liste, und zwar in der richtigen Reihenfolge. Über sie hat der Chronikdichter schon ganz am Anfang der Chronik berichtet (vv. 43-185): Diese Passage, in der die Etymologie der Tagesnamen auf die Namen von sieben Göttern zurückgeführt wird, ist wichtig für die gedankliche Konstruktion der „Kaiserchronik“, denn das Werk ist im Grunde genommen die Geschichte von zwei Religionen, der schlechten alten und der guten neuen, und es liegt offenbar in der Absicht des Dichters, mit der Aufführung der Tagesgötter im Prolog die alte Religion von vornherein zu charakterisieren.³³ Das wird übrigens zu einem festen Bestandteil der späteren deutschen Weltchronistik, etwa bei Jans dem Enikel oder Heinrich von München, die ihre Berichte über die Tagesgötter der „Kaiserchronik“ entlehnen.³⁴ In unserer Passage ist Faustianus aufgefordert, von Göttern zu sprechen, und er greift dieselben sieben Namen auf. Das ist kein Zufall, da diese auch die sieben beweglichen Himmelskörper der Astrologie sind. Den Bedürfnissen der Sterndeutung entsprechend, und nicht unmittelbar nach den Mythen des Pantheons, sind die Wochentage schließlich benannt, was auch die Reihenfolge der Tagesnamen bestimmt.³⁵ Der *altman* unterscheidet nicht zwischen Sternen und Göttern, zitiert aber als Götter nur diejenigen, die für die Sterndeutung am interessantesten sind. Umso mehr überrascht es, dass er die Unstimmigkeit von Kultus und Lebensauffassung nicht überdacht hat.

Die Argumente der drei Jünglinge bedeuten für den *altman* einen berechtigten Zweifel an seiner Gedankenwelt, doch es bedarf noch der Weisheit des Apostels, um ihn zu bekehren. Petrus weist zuerst auf die Diskrepanz zwischen den Interpretationen verschiedener Astrologen hin, die selten eine einheitliche Botschaft in den Sternen finden³⁶, ein letztes logisches Argument in der Disputation *per se*. Dadurch entlockt er dem *altman* seine Lebensgeschichte, die dieser

³³ Ob diese Verbindung zwischen Clemens' Argument und dem Prolog der Chronik gegen die These eines früheren unabhängigen „Faustianus“ spricht, muss in einer größer angelegten Untersuchung noch erwogen werden. Röhrscheid [Anm. 1], S. 55–57, versucht, den Beweis zu erbringen, dass die zwei Passagen nicht von der Feder eines einzigen Schreibers stammen können. Sein Hauptargument betrifft die verschiedenen Darstellungen von Venus. Auch wenn dies zutrifft, ist das Echo trotzdem ein Indiz für die sorgfältige Planung der Chronik als Ganzes und die wichtige Stellung dieser Disputation in deren Gesamtkonzeption.

³⁴ Jans der Enikel: Weltchronik vv. 20231-20410. Jans reiht die Tagesgötter nach seiner Liste der römischen Könige ein (vgl. Jansen Enikels Werke, hg. v. Philipp Strauch, Hannover 1891–1900 [MGH, Dt. Chroniken 3]). Eine Ausgabe von Heinrichs „Weltchronik“ fehlt noch, aber vgl. dazu: Studien zur Weltchronik Heinrichs von München, hg. v. Horst Brunner, Wiesbaden 1998.

³⁵ Vgl. Tester [Anm. 30], S. 4.

³⁶ Vgl. Rec. 10.11; hier gehört diese Bemerkung Clemens, ist jedoch ebenfalls ein Nachtrag nach Abschluss der formellen Runden der Disputation.

am Anfang der Disputation verweigert hatte. Hier handelt er als Pastoraltheologe, der merkt, dass das eigentliche Hindernis zum Glauben nicht intellektueller Natur ist. Der *altman* wurde durch das Leben, nicht durch die Logik, desillusioniert, daher kann die philosophische Disputation sein Herz nie wirklich gewinnen. Petrus hofft, an seiner Geschichte die wahren Gründe seines Fatalismus zu erkennen. Und als diese ans Licht kommen, als er berichtet, wie er Frau und Kinder verloren hat, kann ihm Petrus helfen. Die Schicksalsschläge, derentwegen der *altman* sich als Opfer einer böswilligen *wilselde* sieht, können noch korrigiert, die Familie kann zusammengeführt werden, und mit dieser Umkehr des Geschicks ist sein Widerstand gegen die Idee der göttlichen Vorsorge endlich beseitigt. Das ist zwar unlogisch – in der Lehre der Astrologie können die Sterne eine freudige Wende genauso herbeirufen wie eine unangenehme –, aber der Sieg der christlichen Weltauffassung im Leben des Faustinianus ist in der „Kaiserchronik“ eher ein psychologischer als ein philosophischer.³⁷

Interessanterweise sieht das in der Quelle völlig anders aus. Denn die „Recognitiones“ bringen ein zusätzliches Detail: Faustinianus wurde von den besten astrologischen Autoritäten versichert, seine Frau und seine Söhne seien tot (9.32). Als er sie lebendig antrifft, fällt für ihn nicht nur eine psychologische Barriere, sondern auch die tatsächliche Erfahrung von der Zuverlässigkeit der *genesis*. Hier hat in der Tat die Logik gesiegt: Das Scheitern der Astrologie ist empirisch bewiesen. Das psychologische Element ist, wenn überhaupt von Bedeutung, nebensächlich: Faustinianus verwirft seinen alten Glauben, weil sein Verstand einsehen muss, dass er im Unrecht war. Man kann sich natürlich fragen, ob der „Kaiserchronik“-Dichter einfach vergessen hat, diese Informationen mitzuteilen. In diesem Fall wäre seine Absicht gleich der des Autors der „Recognitiones“, doch seine Erzählung wäre grundsätzlich misslungen. Aber angesichts der Tatsache, dass er auch sonst sehr zielbewusst aus den Quellen schöpft, ist es wohl besser, den deutschen Text so zu verstehen, wie man ihn vorfindet. Die drei Jünglinge haben mit der Überlegenheit ihrer Argumente die astrologische Weltanschauung ohnehin ausreichend in Frage gestellt. Man kann jedoch nicht allein durch ein intellektuelles Manöver Christ werden, dies bedarf gleichzeitig auch einer Kapitulation des Willens. Was für Faustinianus noch notwendig ist, ist kein letztes vernichtendes Argument, sondern der Auslöser einer emotionalen Katharsis. In der „Kaiserchronik“ steht viel stärker als in den „Recognitiones“ die Hiobfrage am Anfang dieser Debatte: Warum leiden die Menschen? Die provokative Antwort: Weil es eben keine *providentia* gibt. Der *altman* ist nach unerträglichen persönlichen Verlusten durch Verbitterung zur Ablehnung Gottes gekommen. Die *wilselde* habe er am eigenen Leib erfah-

³⁷ Hier weiche ich beispielsweise von Pézsa [Anm. 1] ab: „Selbst die Bekehrung Faustinians bleibt rein äußerlich. Der Kaiser bietet sie dem Apostel gleichsam im Austausch gegen das Wunder der Zusammenführung mit seiner Familie an“ (S. 157).

ren. Hier muss nicht argumentiert, sondern geheilt werden. Mit der Linderung seines Schmerzes kann er sich von seinem Widerstand lösen. Letztlich wendet sich Faustinianus von dem Glauben an die *wilselde* nicht deswegen ab, weil diese falsch ist, sondern weil er ihn nicht mehr nötig hat.

Dies zeigt, wie raffiniert die Figurenzeichnung der „Kaiserchronik“ angelegt ist. Es steckt jedoch noch mehr dahinter. Denn alle drei Disputationen in dieser Chronik folgen einem ähnlichen Muster: In der Argumentation sind die Christen zwar immer überlegen, aber endgültig gewinnen sie stets nur durch eine unerwartete Begebenheit. Simon Magus wird am Schluss seiner Disputation von Petrus in die Flucht geschlagen, weil dieser zufälligerweise von einem Kindermord erfahren hat, dessen er Simon beschuldigen kann. Nicht anders verhält es sich bei dem Sieg des Sylvester in Constantins Disputation 6000 Verse später. Auch dort ist die Logik des Evangeliums die stärkere, auch dort halten die Gegner nichtsdestotrotz stand, auch dort gewinnen die Advokaten Christi schließlich durch einen *deus ex machina* – in diesem Fall das Wunder des zum Leben erweckten Opferstieres. Man könnte zwar erwägen, ob alle drei Disputationen ein ähnliches psychologisierendes Moment enthalten. Hinzu kommt jedoch auf jeden Fall auch eine implizite theologische Aussage. Die entscheidende Begebenheit ist jedes Mal eine Gottestat. Denn die Wiedervereinigung der Familie des Faustinianus und der Zufall, der Petrus Sonderkenntnisse über die Verbrechen des Magiers Simon erlaubt, brechen zwar keine Naturgesetze, sind jedoch so unwahrscheinlich, dass sie genauso als Gottesakte aufgefasst werden müssen wie das Wunder mit dem Stier. So endet jede Disputation mit einem Einschreiten des Allmächtigen, was eine eindeutige Botschaft enthält: Die Gläubigen sollen sich zwar an dem Werk Gottes beteiligen, doch er selbst muss es vollenden.

Der Sieg des rechten Glaubens vollzieht sich also in der frühchristlichen Quelle und in der mittelhochdeutschen Bearbeitung auf ganz unterschiedliche Art und Weise. Im Sinne der von Peter Brown angeführten „augustinischen Wende“ in der Spätantike finden wir in den voraugustinischen „Pseudoklementinen“ ein größeres Vertrauen in die Logik, in der späteren „Kaiserchronik“ hingegen eine stärker spirituelle Wendung.³⁸ In beiden Werken fallen jedoch die familiäre Wiedervereinigung und die Bekehrung des *altman* zusammen. Die Quelle nennt sich „Recognitiones“, was so viel wie ‚philosophische Untersuchungen‘ bedeutet, doch ist der Grundgedanke hinter der Wortgruppe *recognosco, recognitio* das ‚Erkennen‘ oder ‚Wiedererkennen‘, sowohl im alltäglichen (etwa einen Menschen erkennen) als auch im kognitiven Sinne (zu einer Erkenntnis kommen). Es geht in dem Buch um das Erringen, die *recognitio*, von christlichen Weisheiten. Dem lateinischen Leser muss allerdings klar gewesen sein, dass die

³⁸ Peter Brown: *Divergent Christendoms. The Emergence of a Christian Europe, 200-1000 A. D.* (1995), dt.: *Die Entstehung des christlichen Europa*, München 1996.

Enthüllung der Identität der Familienmitglieder des Faustinianus ebenfalls eine Art äußerliche *recognitio* war, welche parallel zur inneren Offenbarung von Gottes Wahrheit verläuft.³⁹ In dem Moment, in dem Faustinianus seine Frau und seine Söhne erkennt, erkennt er auch die Richtigkeit der petrischen Botschaft an. Und diesen holistischen Wahrnehmungswandel behält der deutsche Dichter bei.

* * *

Der ‚Sitz‘ dieser Erzählung im theologischen ‚Leben‘ der beiden Verfasser ist selbstverständlich in den „Recognitiones“ und in der „Kaiserchronik“ ein ganz anderer. Die „Recognitiones“ sind im Kontext der patristischen Welt als *apologia* zu verstehen, wobei diese Disputation einen direkten Bezug zu den Auseinandersetzungen der Kirchenväter mit der klassischen Form der Astrologie hat. Sie sind als systematische Verteidigung des christlichen Weltbilds gegen sämtliche konkurrierende Ideologien gestaltet, und so wird auch die Astrologie Gegenstand einer logischen Widerlegung, die ganze zwei der zehn Bücher umfasst.

Die hellenistische Tradition der Sterndeutung, mit ihren Wurzeln im alten Babylon, hatte sich etwa ab dem 2. Jahrhundert v. Chr. so weit entwickelt, dass man glaubte, die Zukunft aus den Konstellationen der Gestirne mit einer wissenschaftlichen Genauigkeit ablesen zu können, die zuverlässige Schlüsse über irdisches Geschehen im Einzelnen erlaubte. Die Sterne sah man als die waltenden Mächte des Universums an, denen nichts – auch nicht die Götter – Widerstand leisten konnte, ein kosmischer Determinismus, der dem Menschen jede Selbstbestimmung abspricht und allenfalls noch die Möglichkeit bietet, über Gegenwart und Zukunft informiert zu sein. Diese astrale Lenkung war für die frühe Kirche mit der christlichen Lehre nicht zu vereinbaren. Erstens und vor allem ist die absolute Souveränität Gottes nicht mehr vertretbar, wenn man den Sternen einen solchen Einfluss einräumt; das spezifische Problem, dass die *genesis* die *providentia* leugnet, ist nur ein Beispiel dafür. Hinzu kommt, dass die Freiheit, zwischen Gutem und Bösem zu wählen, die von Niceta hervorgehobene *selpkure*, für die christliche Auffassung von Sündenfall und Erlösung grundlegend ist; für das christliche Menschenbild ist die Astrologie genauso problematisch wie für das Gottesbild. Überdies läuft der Versuch, die eigene Zukunft zu erkennen, überhaupt gegen das christliche Ideal des Vertrauens auf Gott. Dementsprechend setzten sich die Kirchenväter in vielen Schriften zur Wehr; Origenes war ein wichtiger Verfechter der Sterndeutung, Augustinus kommt mehrmals darauf zu sprechen, Isidor verunglimpft sie als *astrologia superstitionae*.

Das theologische Umfeld des 12. Jahrhunderts sah hingegen völlig anders aus. Die „Kaiserchronik“ wurde in einer Zeit geschrieben, in der das antike Gedankengut längst von einem christlichen überholt worden war, in der jedoch die Übersetzungsarbeiten der französischen Astrologen gerade dabei waren, eine neue Art von Astrologie heraufzubeschwören, und die *wilsælde*-Disputation muss man als Reaktion auf diese aktuellen Ereignisse interpretieren.

³⁹ Das Wort wird in Rec. 9.37 so benutzt: *audiens mater de recognitione patris*.

Der Sieg der Kirche über die deterministische Astrologie war spätestens im 6. Jahrhundert weitgehend gesichert. Zwar blieb auch im christlichen Denken die Ansicht erhalten, dass die Sterne sich nicht willkürlich bewegen, sondern in Beziehung zu weltlichen Verhältnissen stehen.⁴⁰ Schließlich war der Einfluss des Mondes auf die Gezeiten nicht zu leugnen. Das passt sogar sehr gut zu theologischen Prinzipien wie der Einheit der Schöpfung und der göttlichen Ökonomie der Geschichte. Kometen, Meteoriten und Sonnenfinsternis verstand man nach wie vor als Unheil verkündende Omen, wie etwa die Klosterannalen ab dem 9. Jahrhundert bezeugen. Eine pseudowissenschaftliche Deutung dieser Zeichen im Einzelnen war jedoch nicht üblich. Die Horoskopie als solche wurde erst mit den Übersetzungen arabischer astronomischer Tafeln im frühen 12. Jahrhundert wieder möglich.⁴¹ Ausgehend von Chartres und anderen französischen Wissenszentren begann ein neuer Aufschwung astrologischer Praxis, der eine rege Diskussion über die Gültigkeit astraler Einflüsse entfachte. Wichtig ist hier auch die Wiederentdeckung von Aristoteles, dessen über das Arabische vermittelte Schriften die spätmittelalterliche Philosophie prägten und unter anderem auch die Akzeptanz der Astrologie untermauert haben werden. Dagegen unternahm die Kirche vorerst relativ wenig, mit der Folge, dass die Sterndeutung sich ausbreitete, bis sie in der Humanisten- und Barockzeit ihren Höhepunkt erreichte. Allerdings war diese Astrologie, die sich mit dem Islam und jetzt auch mit dem Christentum arrangieren konnte, eine andere als die klassisch-hellenistische. Es handelt sich hier um eine abgeschwächte Form, die bereits in der Antike als Variante bekannt war. Hier wird nicht mehr von einer allmächtigen *genesis* gesprochen, sondern davon, dass die Sterne zu den großen Naturkräften der Schöpfung gehören, die jedoch dem Schöpfer untergeordnet sind. Sie üben einen Einfluss aus, der jedoch nicht unausweichlich ist – *astra inclinant, non necessitant* –, oder aber sie spiegeln lediglich irdisches Geschehen ohne kausale Verbindung. Der Widerspruch zwischen dieser nicht-deterministischen Form des Sternenglaubens und der christlichen Lehre ist nicht unüberwindlich, und so haben die höchsten Instanzen der Kirche sich vorerst damit begnügt, bestimmte Aspekte etwa im Bereich der Nekromantie zu kritisieren. Unter dem Vorbehalt, dass der weise Mensch seine Sterne bestimmt – *sapiens homo dominatur astris* –, waren viele Theologen bereit, große Teile des astrologischen Denkens aufzunehmen. So lesen wir z. B. bei Berthold von Regensburg, wie Gott alle Dinge den Sternen unterordnete, bis auf eines: des Menschen *früu willekür*.⁴² Erst mit der Reformation wurde die Astrologie als „teuflischer Aberglaube“ (so Calvin) ernsthaft angegriffen und von der nachtridentinischen katholischen Kirche verurteilt (Bulle „Coeli et terrae“, 1586). Doch blieb für die Kirche des 12. Jahrhunderts das Problem, dass eine solche Auffassung astraler Phänomene zur unerwünschten Praxis der Tagewählerei führt, dem Versuch, durch das Berechnen des günstigsten Termins für wichtiges Handeln das Schicksal zu umgehen. Außerdem ist Divination aller Art in der Bibel und im kirchlichen Dogma verboten. Folglich hatten manche kritischen Zeitgenossen des „Kaiserchronik“-Dichters auch etwas an der Sterndeutung auszusetzen, doch ihre Einwände waren denen ihrer Vorgänger in der patristischen Zeit gänzlich unähnlich.

⁴⁰ Zur Rezeption von Elementen astrologischen Denkens in der Kirche (auch bei Isidor) vgl. Valerie Flint: *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton/NJ 1991, bes. S. 92–101.

⁴¹ Für eine Auflistung der ersten Übersetzungsarbeiten vgl. Tester [Anm. 30], S. 152.

⁴² Franz Pfeiffer: *Berthold von Regensburg, vollständige Ausgabe seiner Predigten*, Wien 1862, Nd. mit Vorwort v. Kurt Ruh, Berlin 1965, I. 50.

Nun stellt sich die Frage, ob die „Kaiserchronik“ mit der Übernahme einer Disputation aus den „Pseudoklementinen“ nicht ihr Ziel verfehlt. Die Argumente von Niceta greifen im 12. Jahrhundert nicht mehr. Gerichtet sind sie gegen die Behauptung des Faustinianus, auch die Götter seien der *genesis* untergeordnet. In der islamisch-christlichen Welt des Mittelalters hätte jedoch kaum ein Astrologe behauptet, Gott stehe unter der Herrschaft der *wilsalde*. Hier sind astraler Einfluss und göttliche Vorsorge nicht unbedingt unvereinbar. Auch das Argument von Clemens, dass Gebet und Opfer nutzlos seien, wo das Geschick sowieso unausweichlich sei, verfehlt bei einer nicht-deterministischen Astrologie ihre Wirkung. Als Gläubiger kann man in aller Frömmigkeit die Sterne berücksichtigen, wenn man diese wie Wind und Wetter als Naturkräfte der Schöpfung auffasst. Es scheint, Niceta und Clemens berufen sich auf Gegensätze, die es in der Debatte des 12. Jahrhunderts gar nicht mehr gab. Man kann nur raten, wieso der Dichter der „Kaiserchronik“ diese Argumente mit übernommen hat, zumal er ansonsten selektiv mit dem Stoff umgeht. Hat er die Spezifika der Sternenlehre seiner Zeit und ihre Unterschiede zur hellenistischen nicht so recht verstanden? Bestand vielleicht noch allgemein Unsicherheit über solche Implikationen, wo der Aufschwung der Astrologie so neu war? Wollte er vorbeugend gegen eine Ketzerei vorgehen, die theoretisch aufkommen konnte, oder sogar die Astrologen propagandistisch so darstellen, dass ihre Lehre in der gegenwärtigen Gesellschaft besonders anstößig war? Das lässt sich kaum entscheiden. Andererseits sind die Argumente von Aquila und Petrus, dass die Horoskopie in der Praxis unzuverlässig sei und die wirkliche Erfahrung dagegen spreche, genauso stichhaltig zur Widerlegung der neuen Welle der Sterndeuter wie der antiken. Dass Aquilas Argument das einzige ist, das der Dichter in der Vorlage nicht gefunden hat, legt nahe, dass er die veränderten Bedürfnisse des 12. Jahrhunderts sehr wohl verstand. Und vor allem der psychologisierende Ausgang der Geschichte, die größte Innovation dieser mittelalterlichen Fassung der Legende, dass Faustinianus keine Sterne mehr braucht, wenn er die großzügige Providenz Gottes einmal erfahren hat, steht in der Chronik als aktuelles *exemplum* für den christlichen Weg.⁴³

⁴³ Die erste Fassung dieser Arbeit wurde im Juni 2002 als Gastvortrag an der Freien Universität in Berlin gehalten. Mein Dank geht an den Gastgeber Michael Mecklenburg für seine Anregung und Unterstützung. Auch den fruchtbaren Meinungs austausch mit Josef Lössl (University College London) möchte ich hier hervorheben.