

Kunst der Intimität

Zur Produktion von Nähe und Ferne in mittelalterlicher Literatur

VON BENT GEBERT (Konstanz)

ABSTRACT

Der Beitrag untersucht Formen paradoxer Kommunikation, die Nähe durch Projektion von Distanz verstärken. Drei Beispiele mittelalterlicher Literatur demonstrieren, wie diese Raumpraktiken höfische (Rudolf von Fenis), monastische (Walahfrid) und urbane Intimitätsentwürfe (Dante) verbinden. Jenseits einer Motivgeschichte der Fernliebe lassen solche Fälle eine paradoxe Kunst sozialer Verräumlichung erkennen, welche die Kommunikation von Intimität bis zur Gegenwart aktualisiert.

The essay explores forms of paradoxical communication that intensify proximity by projecting distance. Three examples from medieval literature demonstrate how these spatial practices equally shape models of courtly (Rudolf von Fenis), monastic (Walahfrid) and urban intimacy (Dante). Beyond the motif of ›love from afar‹, they display a paradoxical art of social spacing which proves influential on communication of intimacy up to the present.

»Im philologischen Vergleichen ist ein stetiges Naherücken des Fernen wie ein stetiges Fernerücken des Nahen inbegriffen – eine romantische Liebe zum Fern-Nahen.« (Leo Spitzer)¹

I.

»Wieviel Ferne, wieviel Nähe braucht [...] die Liebe?« Mit dieser Frage eröffnen Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim ihren 2011 veröffentlichten Essay über *Lebensformen im globalen Zeitalter*.² An länderübergreifenden ›Weltfamilien‹ an der Schwelle zum 21. Jahrhundert beobachten die Autoren »neuartige Mischungen aus Nähe und Ferne«: »Wir leben in einer Welt, in der der Liebste häufig entfernt und der Entfernte nicht selten der Nächste ist.«³ Liebesgrüße via E-Mail, Skype und Facebook ließen Intimitätskommunikation jen-

¹ Leo Spitzer, »Das Eigene und das Fremde. Über Philologie und Nationalismus«, *Die Wandlung* 1 (1945/1946), 576–594, hier: 576.

² Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim, *Fernliebe. Lebensformen im globalen Zeitalter*, Berlin 2011. Die folgenden Überlegungen gehen auf meinen Konstanzer Bewerbungsvortrag aus dem Jahr 2012 zurück. Ihrem essayistischen Ausgangspunkt antwortend, wollen sie nicht mehr als einen Versuch skizzieren; Forschungshinweise beschränken sich daher auf wenige einschlägige Arbeiten. Zum weitergehenden Untersuchungsvorhaben, das die folgenden Lektüreansätze variieren, vgl. Bent Gebert, »The Greater the Distance, the Closer You Get: On Teleiopoetry«, in: Markus Stock, Nicola Vöhringer (Hrsg.), *Spatial Practices. Medieval/Modern*, Göttingen 2014, 63–88.

³ Beck, Beck-Gernsheim (Anm. 2), 8f.

seits fester Raumgrenzen entstehen, die »Fernstenliebe als Nächstenliebe über alle Entfernungen und Grenzen hinweg« erfahrbar machte. In paradoxen Formulierungen wie diesen bündeln Beck/Beck-Gernsheim ihre zentrale These: Globale Intimkommunikation blende heute ihre räumlich-kulturellen Binnendifferenzen keineswegs virtualisierend aus, sondern spitze diese vielmehr offen zu. Spannungsvoll trafen »Tradition und Moderne«, »Nähe und Ferne«, »Vertrautheit und Fremdheit« aufeinander, wenn binationale Paare, Heirats- oder Arbeitsmigranten ihre Liebesbeziehungen durch »globale[s] Chaos« hindurch kommunizierten. Für global Liebende, »Fernliebe der Großeltern«⁴ und Weltfamilien im Allgemeinen fragen die Autoren daher nach Bedingungen einer neuen »Kunst der Intimität«: Ihre Suche gilt dem »Klangkörper der Stimme«, der »Nähe über Entfernungen hinweg fühlbar« mache. Solche Intimkommunikation über Ferne, so das ebenfalls paradox akzentuierte Fazit, könne »sogar eine besondere Dichte und Intensität artikulieren«.

Hier setzen meine Überlegungen an. Es mag mediävistische Neugier erregen, dass Beck/Beck-Gernsheim für dieses Zukunftsprojekt globaler Intimkommunikation einerseits an mittelalterliche Vergangenheit erinnern – geografische Fernliebe trage oft genug »den Charakter des Mönchischen, Nonnenhaften, Klösterlichen« –, andererseits aber Vorgeschichte(n) der Fernliebe programmatisch ausblenden: Fernliebe für moderne »Normalmenschen« verlange »Oasen der direkten, alle Sinne einbeziehenden Sinnlichkeit«, nicht Klosterkultur.⁵ Der Kampftopos des Klösterlichen verdeckt somit eine Leerstelle: Wenn Beck/Beck-Gernsheim die Globalisierung von Intimität als Auflösungsprozess von festen Sozialräumen zu offenen Räumen beschreiben, in denen Paradoxien von Ferne und Nähe verschärft aufbrechen, lassen sie kommunikationsgeschichtliche Voraussetzungen ihrer These im Dunkeln.

Mediävistische Perspektiven könnten jedoch aufzeigen, dass die Produktion dynamischer Raumbeziehungen der Fern-Nähe zentral ist für Intimkommunikation des Mittelalters. Es könnte sich daher empfehlen, so meine These, diese historischen Grundlagen vergleichend in den Blick zu nehmen. Es sei betont: Keineswegs geht es mir darum, einem Beitrag zur sozialwissenschaftlichen Globalisierungsdiskussion literaturgeschichtliche Versäumnisse anzukreiden; keineswegs soll eine Argumentation kulturgeschichtlich überbelastet werden, die sich vorrangig als essayistische Intervention versteht. Liest man den Essay allerdings symptomatisch als Frage nach der Möglichkeit intimer Kommunikation unter den Bedingungen von Distanzmedien und der Dynamisierung sozialer Räumlichkeit, so liegen die Gewichte anders. Angedeutete, aber abgeblendete Leerstellen historischer Formen der Fernnähe sind dann von Bedeutung. Für den Dialog von Sozial- und Kulturwissenschaften lassen sich auf diese Weise

⁴ Beck, Beck-Gernsheim (Anm. 2), 22.

⁵ Beck, Beck-Gernsheim (Anm. 2), 69.

nicht nur Ergänzungen und Differenzierungen beisteuern, die der Räumlichkeit von Liebeskommunikation historische Tiefenschärfe verleihen könnten. Darüber hinaus lassen sich auch implizite Modernisierungsannahmen offener zur Diskussion stellen, die in der aktuellen Debatte über globalisierte Intimität zur Sprache kommen. Welches Licht wirft es auf die Kunst von Intimkommunikation im globalen Zeitalter, wenn ihre Raumparadoxien bereits lange vor der Erfindung von Globalbeziehungen, E-Mail und Skype kultiviert wurden? Und methodisch gewendet: Wie wären derartige Bezüge mit epistemologischem Gewinn zu verbuchen, ohne diese teleologischen Entwicklungsgeschichten der Liebeskommunikation und ihrer Technologien einzuzwingen?

Die mediävistische Forschung hat das Thema der Fernliebe bislang vor allem als Motiv verstanden und in spezifischen Textgattungen verortet: von klassischen Studien Leo Spitzers und Erich Köhlers zur provenzalischen Trobadorlyrik⁶ über Horst Wenzels Untersuchung zu Minnewerbung im höfischen Roman⁷ bis zu Franz Josef Worstbrock, der Fernliebe vor Kurzem als Topos der lateinischen Briefrhetorik identifiziert hat.⁸ Verschränkungen von Ferne und Nähe scheinen demnach zur Spezialität von Liebes- und Freundschaftsdiskursen zu gehören, so der bisherige Konsens.

Noch kaum ausgelotet ist hingegen, dass Verschränkungen von Nähe und Ferne mittelalterliche Kommunikation quer zu Gattungen, Sprachgrenzen, Diskursen und Medien durchziehen. Die folgenden Lektüreskizzen möchten daher

⁶ Vgl. Leo Spitzer, *L'amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours*, Chapel Hill 1944; Erich Köhler, »Amor de Lonh, oder: Der ›Prinz‹ ohne Burg«, in: Georges Güntert, Marc-René Jung, Kurt Ringger (Hrsg.), *Orbis Mediaevalis. Mélanges de langue et de littérature médiévales offerts à Raduolf Bezzola à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire*, Bern 1978, 219–234. Vgl. in jüngerer Zeit besonders die vielschichtige Analyse von Jan Söffner, »Liebe als Distanz. Die ›Fernliebe‹ bei Jaufré Rudel«, in: Martin Baisch (Hrsg.), *Der Tod der Nachtigall. Liebe als Selbstreflexivität von Kunst*, Göttingen 2009, 55–81 (mit ausführlichen Literaturhinweisen); vgl. auch Angelica Rieger, »*Amour de loin*. Über die Geschicke eines schicksalhaften Motivs: Amin Maalouf und Jaufré Rudel«, in: Laetitia Rimpau, Peter Ihring (Hrsg.), *Raumerfahrung – Raumerfindung. Erzählte Welten des Mittelalters zwischen Orient und Okzident*, Berlin 2005, 291–312, und Ulrich Wyss, »Amour de loin«, in: Sonja Glauch, Susanne Köbele, Uta Störmer-Caysa (Hrsg.), *Projektion – Reflexion – Ferne. Räumliche Vorstellungen und Denkfiguren im Mittelalter*, Berlin, New York 2011, 161–171.

⁷ Vgl. Horst Wenzel, »Fernliebe und Hohe Minne. Zur räumlichen und sozialen Distanz in der Minnethematik«, in: Rüdiger Krohn (Hrsg.), *Liebe als Literatur. Aufsätze zur erotischen Dichtung in Deutschland*, München 1983, 187–208; bis in die jüngste Forschung wird Fernliebe als »Motiv« verstanden; vgl. etwa Sabine Chabr, *Botenkommunikation und metonymisches Erzählen. Der Parzival Wolframs von Eschenbach*, Zürich 2013, 165f.

⁸ Vgl. Franz Josef Worstbrock, »Fernliebe. Allgemeines und Besonderes zur Geschichte einer literarischen Konstanten«, in: Glauch, Köbele, Störmer-Caysa (Hrsg.) (Anm. 6), 137–159.

versuchen, das Blickfeld über Einzeltexte und Gattungen hinaus auf diese übergreifende Ebene sozialer Raumproduktion zu erweitern. Zweitens fragen sie nach Konzepten, die eine solche Analyse auf literarischer und kultureller Ebene leiten könnten. Das Konzept der ›Teleiopoiesis‹, begrifflich vorgeprägt von Jacques Derrida und vor allem seitens der Komparatistik und Postcolonial Theory aufgenommen, scheint mir dafür ein inspirierender Vorschlag, dessen theoretische Prägnanz und methodische Reichweite jedoch kritisch abzuschätzen sind (Abschnitt III). Anhand von drei Beispielen der Fern-Nähe, die bewusst aus historisch und gattungspoetologisch distanten Kontexten entnommen sind, möchte ich mit diesem Begriff eine gemeinsame Produktion von intimer Räumlichkeit mittels Paradoxien der Fern-Nähe sichtbar machen. Sie prägt die kommunikativen Versionen so unterschiedlicher Sozialräume des Mittelalters wie *Hof* (Abschnitt II: Rudolf von Fenis im Kontext höfischer Liebeslyrik), *Kloster* (Abschnitt IV: Heimweh und Exil – monastische Fern-Nähe bei Walahfrid Strabo) und *Stadt* (Abschnitt V: Urbane Fern-Nähen – Dantes Schutzschilde).

II.

Mein erstes Beispiel ist die Minneklage MF 81,30⁹ Rudolfs von Fenis, der als Freiherr von Neuenburg zwischen 1158 und 1192 urkundlich belegt ist. Schon der dichte intertextuelle Dialog mit seinen romanischen Vorlagen macht Rudolfs Lied zu einem faszinierenden Fall der Fern-Nähe zwischen Übertragung und Montage.¹⁰ Doch geht es mir eher um die *intratextuelle* Produktion von Ferne und Nähe. Die ersten beiden Strophen entfalten dazu bekannte Paradoxien höfischer Liebeslyrik:

- | | |
|---|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| I | <p>1 Mit sange wände ich mîne sorge krenken.
dar umbe singe ich, daz ich si wolte lân.
sô ich ie mêre singe und ir ie baz gedenke,
sô mugent si mit sange leider niht zergân,
5 Wan minne hât mich brâht in sölhen wân,
dem ich sô lîhte niht mac entwenken,
wan ich ime lange her gevolget hân.</p> |
|---|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

⁹ Text nach: *Des Minnesangs Frühling. Unter Benutzung der Ausgaben von Karl Lachmann und Moriz Haupt, Friedrich Vogt und Carl von Kraus*, hrsg. Hugo Moser, Helmut Tervooren, 38. Aufl., Stuttgart 1988.

¹⁰ Wie Helen Stadler aufgewiesen hat, übernehmen Rudolfs Strophen I, II und V Liedpassagen des Trobadors Folquet de Marseille, Strophe III übernimmt Motive des Trouvères Guiot de Provins; die metrische Form hat Vorbilder in über 30 romanischen Liedern. Daher wertet Stadler Rudolfs Verdienst vor allem als Kombinationsleistung – allerdings mit besonderer Vorliebe zur Paradoxie: vgl. Helen Stadler, »Rudolf von Fenis and his sources«, *Oxford German Studies* 8 (1973/1974), 5–19, insbes. 8.

- II 1 Sît daz diu minne mich wolte alsus êren,
 daz si mich hiez in dem herzen tragen,
 diu mir wol mac mîn leit ze vröiden kêren,
 ich wære ein gouch, wolt ich mich der entsagen.
 5 Ich wil mînen kumber ouch minnen klagen,
 wan diu mir kunde daz herze alsô versêren,
 diu mac mich wol ze vröiden hûs geladen.

Um sein Liebesleid zu mildern und Distanz zu gewinnen, beginne das Ich zu singen. Doch je intensiver und länger es singe, je eindringlicher es das Besungene reflektiere, desto weniger könne dies die Sorgen vertreiben: »sô ich ie mêre singe und ir ie baz gedenke, / sô mugent si mit sange leider niht zergân« (I,4). Lyrische Reflexion führt den Liebenden nur vertieft auf das Reflektierte zurück. Denn »minne« (I,5), die Personifikation der Liebe, habe seine Ambitionen derart geschürt, dass der Liebende, quasi als Auszeichnung und Belastung zugleich, seine Geliebte im Herzen tragen müsse.¹¹ Liebesdichtung ist ein schlechtes Mittel gegen Liebe.

Zwar kontert der Abgesang der zweiten Strophe sogleich mit meta-poetischer Geste: »Ich wil mînen kumber ouch minnen klagen« (II,5). Könnte es die Opposition von Liebesfreude und Liebesleid nicht übersteigen, wenn man seine Beschwerde an die Liebe (»minnen«) selbst richtet? Doch bleiben die Verhältnisse paradox, wie Rudolfs Raummetaphern belegen. Schloss der Sänger die Geliebte auf Verfügung der Liebe einst in seinem Herzen ein (II,2), so sehnt er sich nun seinerseits nach Einschluss durch die Geliebte »ze vröiden hûs« (II,7). In erotischer Rekursion entwirft sich der Liebende also zugleich umschließend und umschlossen.

Diese Paradoxie des Herzinnenraums wird mit den Folgestrophen gleichsam in den Außenraum gestülpt:

- III 1 Mich wundert des, wie mich mîn vrowe twinge
 so sêre, swenne ich verre von ir bin.
 sô gedenke ich mir – und ist mîn gedinge –,
 mües ich si sehen, mîn sorge wære dahin.
 5 ›Sô ich bî ir bin‹, des trœstet sich mîn sin
 unde wæne des, daz mir wol gelinge.
 alrêst mêret sich mîn ungewin.

¹¹ Zur interdiskursiven Verbreitung des Motivs vgl. Xenja von Ertzdorff, »Die Dame im Herzen und Das Herz bei der Dame. Zur Verwendung des Begriffs ›Herz‹ in der höfischen Liebeslyrik«, *Zeitschrift für deutsche Philologie* 84 (1965), 6–46, und Nigel Palmer, »›Herzeliebe‹, weltlich und geistlich. Zur Metaphorik vom ›Einwohnen im Herzen‹ bei Wolfram von Eschenbach, Juliana von Cornillon, Hugo von Langenstein und Gertrud von Helfta«, in: Burkhard Hasebrink, Hans-Jochen Schiewer, Almut Suerbaum, Annette Volging (Hrsg.), *Innenräume in der Literatur des deutschen Mittelalters. XIX. Anglo-German Colloquium Oxford 2005*, Tübingen 2008, 197–224.

Suche er Distanz, so streicht der Sänger mit demonstrativer Überraschung heraus, so beherrsche seine Dame alle Gedanken und Intentionen, »gedenke[n]« und »gedinge« (III,3). Die Raumparadoxie artikuliert sich schon im ersten Vers der dritten Strophe als Sprache der Gewalt: Wie könne ihn seine Dame ›twingen‹ – und dieser Ausdruck bezeichnet nicht zuletzt die unmittelbare physische Machtausübung –, wie könne ihn seine Geliebte ›belagern‹ und ›bedrängen‹, wenn er sich doch »verre von ir« (III,2), jenseits unmittelbarer räumlicher Nähe befinde? Wiederum entfaltet *und* verschiebt die Strophe diese Spannung, indem der Sänger sich Nähe ersehnt und solche Nähe zur Imagination, zur tröstenden Kunst des Möglichen virtualisiert (III,5). Ein trügerischer Ausweg, wie der Schlussvers unmissverständlich bilanziert: »alrêst mêret sich mîn ungewin« (III,7). Denn statt Trost verstärkt dies nur die Ausgangsparadoxie des Liedes: Singen und Imaginieren von Präsenz intensivieren im Gegenzug gerade jene Verlustwahrnehmung von Gegenwart, die Rudolfs Sprache des Begehrens zu überbrücken anstrebt.

Von Virtualisierungsexperimenten wendet sich nun die vierte Strophe der Gegenthese realer Nähe zu:

- IV 1 Sô ich bî ir bin, mîn sorge ist deste mêre,
 alse der sich nâhe biutet zuo der gluot,
 der brennet sich von rehte harte sêre.
 ir grôze güete mir daz selbe tuot.
 5 Swenne ich bî ir bin, daz tœtet mir den muot,
 und stirbe aber rehte, swenne ich von ir kêre,
 wan mich daz sehen dunket alsô guot.

Weder Distanz noch Nähe scheinen somit an sich erstrebenswert – ja nicht einmal möglich. Distanz zieht unweigerlich an, doch Präsenz verbrennt; Ferne erzwingt Näherung, Nähe verlangt Entfernung. Jede Einzeloption wäre tödlich, so Rudolfs dynamisches Kalkül. Die letzte Strophe übersetzt die Raumparadoxie der Fern-Nähe in allegorische Vergleiche:

- V 1 Ir schœnen lîp hân ich dâ vor erkennet,
 er tuot mir als der fiurstelîn daz lieht.
 diu vliuget dâr an, unze si sich gar verbrennet.
 ir grôziu güete mich alsô verriet.
 5 Mîn tumbez herze daz enlie mich alsô niet:
 ich habe mich sô verre an si verwendet,
 daz mir ze jungest rehte alsame geschiet.

Attraktive Präsenz, der schöne Körper seiner Dame, so erinnert sich der Sänger, habe ihn angezogen wie das Licht eine Motte: »diu vliuget dâr an, unze si sich gar verbrennet« (V,3). So verführte mich ihre Perfektion, schließt das Ich in wörtlichem Eigenzitat (vgl. IV,4) und verurteilt sein Herz, es »sô verre« (V,6) getrieben zu haben.

Vieles wäre zu ergänzen hinsichtlich Rudolfs kunstvoller Metaphernregie, die von visuellem Abstand zu einer gefährlichen Epistemologie der Schönheit über-

leitet und vom Herzen als erotischem Innenraum zum Organ verführbarer Wahrnehmung. Doch geht es mir allein um die Raumparadoxie von Nähe und Ferne, die nicht nur die Motivik des Liedes auf seiner Aussageebene bestimmt. Denn Akte der Näherung und Distanzierung prägen ebenso die rhetorischen und konzeptuellen Dimensionen, ersetzt Rudolfs Lied doch schrittweise die verfangene Klage eines irritierten Liebenden (I–III) durch Argumentation, analytischen Vergleich und Werturteil (IV–V). Singen (I,3), Denken (III,3) und Sehen (IV,7) werden dabei als Akte durchgespielt, mit denen das Ich Nähe und Ferne zu überbrücken versucht.

Gegenläufig dazu verbinden wiederkehrende sprachliche Mikroelemente die Strophen eng miteinander: »mîne sorge« (I,1; III,4), »gedenke(n)« (I,3; III,3), »minne« (I,5; II,1), »herz« (II,2; V,5) oder Phrasen wie »sô / swenne ich bî ir bin« (III,5; IV,1; IV,5) und »ir grôze güete« (IV,4; V,4) durchziehen die Strophen repetitiv und produzieren somit Nahbezüge auf ›poetischer‹ Ebene der Zeichenkombination, wie sich mit Roman Jakobson sagen ließe.¹² Ungeachtet aller semantischen Umbesetzungen produziert das Lied somit die Paradoxie von Ferne und Nähe auch in seiner sprachlichen Faktur. Rudolfs Diskurs der Distanzierung wird getragen von einer Poetik der Nähe.

Drei Beobachtungen lassen sich aus diesem Fall ableiten. Erstens entfaltet Rudolfs Lied eine komplexe Strategie zur Erzeugung sozialer Relation, die Nähe und Ferne in unterschiedlichen Dimensionen produziert: in propositionaler, rhetorischer, konzeptueller wie poetischer Hinsicht. Zweitens exemplifiziert Rudolfs Lied, dass Nähe und Ferne keineswegs soziale Hierarchien repräsentieren oder feudale Herrschaftsfantasien über sozialen Raum idealisieren, wie einflussreiche Interpretationen zum Motiv der Fernminne im höfischen Roman erwogen hatten.¹³ *Verre* und *bî* kodieren keine Vertikalachse mit asymmetrischer Wertverteilung, sondern konstituieren sich in einem horizontalen Wechselspiel von Anziehung und Abstoßung, von Stabilisierungsstreben und neuerlicher Selbstirritation. Die Dynamik der Sozialbeziehung, die Rudolfs Raumparadoxie freisetzt, erfordert daher alternative Beschreibungsansätze.

Es braucht kaum betont zu werden: Rudolfs Balanceakt ist weder ein Einzelfall noch auf spezifisch romanische Entlehnungen beschränkt. Im gesamten Minnesang des 12. und 13. Jahrhunderts lassen sich Verschränkungen von Nähe und Ferne in einer Fülle von Kommunikationsstrategemen und Variationen greifen. Viele Texte aktivieren dazu nicht nur die Dimension des Raums im engeren Sinne, indem ihre Sänger etwa ferne Länder, Naturorte der Liebesbegegnung und Reisebewegungen projizieren oder konkrete Burgarchitekturen und Innenräume imaginieren. Fern-Nähen werden darüber hinaus unter vielfäl-

¹² Vgl. Roman Jakobson, »Closing statement: linguistics and poetics«, in: Thomas A. Sebeok (Hrsg.), *Style in language*, Cambridge, MA 1960, 350–377.

¹³ Vgl. Wenzel (Anm. 7), 196f.

tigen weiteren Aspekten kommuniziert, die systematisch erst zu erschließen wären:¹⁴

Wünsche nach erotischer Nähe dehnen Minnelieder so beispielsweise über zeitliche Fernen. Sänger wenden sich in Erinnerung zurück oder antizipieren verheißungsvolle Zukünfte; Tagelieder rufen vergangene Nächte ins Gedächtnis, aktualisieren Präsenzwahrnehmung und beklagen die nahende Dämmerung; Liebende begehren mit *staete* oder vererben, wie in extravaganten Fällen Heinrichs von Morungen und Wolframs von Eschenbach, ihren Nachkommen die Aufgabe, die Werbungsbeziehung nach ihrem Tod fortzusetzen. Besungene Beziehungen reichen von frühester Kindheit bis in Alter, Tod und Projektionen jenseits des Grabes. Sänger zählen Stunden, Tage, Jahreszeiten oder sogar Jahrhunderte des Werbens, sprechen aber ebenso von unbestimmt offenen Zeitspannen und Dauern.

Nähe und Ferne werden im Minnesang mit verschiedenen Frequenzmustern artikuliert: Distanzen können erneuert und wiederholt werden, aber ebenso einmalig oder niemals überwunden werden. Lieder bilden dadurch in der Polarität von Näherung und Entfernung charakteristische Rhythmen.

Dadurch eröffnete Räume der Fern-Nähe können mit unterschiedlichen Realitätsmodi akzentuiert werden: Liebende fühlen sich (wie im betrachteten Beispiel Rudolfs von Feins) gezwungen oder imaginativ befreit; Sänger zeichnen und überzeichnen (wie etwa in Tageliedern oder dem *Œuvre* Neidharts) realistische Welten, um Begehren zu verräumlichen, nutzen dazu aber ebenso die virtuellen Räume von Träumen, Wünschen und Schreckensszenarien.

Besondere Aufmerksamkeit kommt dabei Medien zu, die partizipative Nähen ermöglichen und gleichzeitig Fernen aufspannen: Boten und Schriftstücke, aber ebenso Vögel, Spiegel, Fenster, Blicke und Stimmen, selbst natürliche Objekte wie Wolken werden als paradoxe Medien der Fern-Nähe genutzt.

Kommunikationslogisch manifestieren sich Fern-Nähen oftmals als Spaltungen, die Sprecherinstanzen in konfligierende Komponenten auseinandertreten lassen. Dialoge zwischen Leib und Seele bzw. spezifischen Seelenvermögen, zwischen Körper und Herz bündeln solche fern-nahen Sprecherinstanzen zu anthropologischer Selbstreferenz; Spaltungen der Ich-Origo in Sänger und Liebende richten sie dagegen auf Fremdreferenzen des öffentlichen Sprechens von Intimität, die zu Aufrichtigkeits- oder Authentizitätsproblemen höfischer Liebeskommunikation zugespitzt werden.

¹⁴ Solche Sichtung hat bislang behindert, dass frühere Arbeiten das Motiv der Fernliebe zum einen an geografische Raumverständnisse knüpften, zum anderen programmatische Reflexionen der ›amor de lonh‹ als prototypische Muster betrachteten. Nur unter dieser doppelten Einschränkung konnte Wenzel (Anm. 7) zu dem negativen Urteil gelangen: »Im Unterschied zur französischen Trobadorlyrik spielt, soweit ich sehen kann, die eigentliche Fernliebe, die eine weite räumliche Distanz der Liebenden voraussetzt, im deutschen Minnesang keine Rolle« (193).

Für eine Neubeschreibung des Minnesangs als Intimitätskunst der Fern-Nähe liefert dies erste Anregungen. Traditionell unscharfe Gattungen oder ›wind-schief‹ unterschiedene lyrische Typen wie Minneklagen, Botenlieder, Kreuzlieder oder Tagelieder lassen sich in dieser Optik als unterschiedliche Konfigurationen lesen, die auf gemeinsame Sets von Gestaltungsoptionen für Fern-Nähen zugreifen und spezifische Selektionsschwerpunkte bilden. Fruchtbar schiene mir eine solche Perspektive, wenn sie den Blick dafür schärft, dass Minnelieder selten Nähen oder Distanzen isolieren, sondern in der Regel beide Perspektiven im »virtuose[n] Spiel mit der Nähe und Ferne zur Dame« verschränken.¹⁵ Dementsprechend zeigen sich viele Sängerebenso beunruhigt über zu große Ferne wie über zu große Nähe, wie dies etwa Reinmar formuliert: »Sî enlât mich von ir scheiden / noch bî ir bestên« (MF 161,21f.) – weder lässt sie mich ziehen noch bei ihr bleiben. In komisierenden Schleifen von Präsenzverlangen und Repräsentationsbedarf, von Annäherungen und Distanzgewinnen gegenüber der Dame modelliert der *Frauendienst* Ulrichs von Liechtenstein daraus eine autobiografische Figur, die zwischen beiden Polen permanent auf Reisen ist.¹⁶ Grundsätzlicher könnte sich damit abzeichnen, dass paradoxe Verräumlichung intimer Kommunikation die höfische Liebeslyrik umfangreicher und kreativer beschäftigt als ein spezifisches Liebeskonzept.

Scheinen Fern-Nähen somit eine favorisierte Konfiguration zu bilden, werden sie dennoch nicht zum Normal- oder Trivialfall. Bildmedien des Minnesangs liefern dafür eindrucksvolle Belege. Während so zum Beispiel einige Autorbilder des Codex Manesse Architekturen verwenden, um ausschließlich Distanz zu visualisieren, oder umgekehrt viele Bilder gänzlich auf trennende Medien verzichten, um Nähe zu steigern, kombinieren viele Bilder beide Optionen. So positionieren etwa die Autorbilder Leutholds von Seven (fol. 261^r) oder des Sängers von Stamheim (fol. 164^v) die Werbenden und ihre Damen in direkter Berüh-

¹⁵ Intensiviert »räumliche Distanz« einerseits das Begehren von Nähe, so droht andererseits mit der »Annäherung an den Anderen [...] dessen Zerstörung« – diese paradoxe Raumdynamik gestaltet besonders eindrücklich etwa das Narzisslied Heinrichs von Morungen: vgl. Franziska Wenzel, »Die alte ›niuwe‹ Klage. Reflexionen über die Folgen narzisstischer Begierde in der Minneklage Heinrichs von Morungen«, in: Stephan Müller, Gary S. Schaal, Claudia Tiersch (Hrsg.), *Dauer durch Wandel. Institutionelle Ordnungen zwischen Verstetigung und Transformation*, Köln 2002, 211–222, insbes. 213–216 (Zitate 216 bzw. 215).

¹⁶ Vgl. Karina Kellermann, »Ulrichs von Liechtenstein ›Frauendienst‹ als mediales Labor«, in: Sandra Linden, Christopher Young (Hrsg.), *Ulrich von Liechtenstein. Leben – Zeit – Werk – Forschung*, Berlin, New York 2010, 207–260. Das autobiografische Modell oszilliert damit in einem »Spannungsfeld [...] medialer Vermittlungsmodi« (242): Die von Ulrich verwendeten Schriftstücke und Boten fungieren bald als Partizipationsmedien »körperlicher Präsenz« (225), bald als Transporteure von »Fernkommunikation« (259). Auch die Liederinlagen des *Frauendienstes* selbst entwerfen Fern-Nähen (z. B. Lied 57).

rungsnahe zueinander, doch gleichzeitig entfernt durch Medien der Distanzierung: durch Vögel, Briefe und Türme. Noch raffiniertere Technologien der Fern-Nähe bringen die Autorbilder Rubins (fol. 169^v) und Kristans von Hamle (fol. 71^v) in Stellung: Liebende schießen ihre Nachrichten mit der Armbrust oder lassen sich von der Dame im Frachtaufzug hinaufziehen, obgleich die relativen Distanzen lächerlich gering ausfallen. Gerade im Kontrast zu einsinnigeren, weniger paradoxen Bildbeispielen stellt der Codex Manesse in solchen Fällen ebenfalls Raumparadoxien der Fern-Nähe vor Augen.

III.

Bekanntlich hegt nicht erst die mittelhochdeutsche Liebeslyrik dieses Interesse an paradoxer Verräumlichung – schon die romanische Lyrik besingt das Lieben (aus) der Ferne (»amor de lonh«). Am wohl prominentesten Beispiel des Trobadors Jaufré Rudel haben Leo Spitzer und Ingrid Kasten gezeigt, dass auch hier die Kommunikation von Distanz »paradoxiert« zur Voraussetzung für die größtmögliche Annäherung¹⁷ erhoben wird. Gleichzeitig sucht die romanistische Forschung in jüngerer Zeit verstärkt nach Beschreibungsmöglichkeiten, die der Prominenz von Programmen der Fernliebe auch jenseits sozialgeschichtlicher Rückbindungen (wie im Falle Jaufré Rudels gar autobiografischer Rückbindung) an die hochmittelalterliche Adelsgesellschaft und ihrer Liebessemantik Rechnung tragen.¹⁸

Dies führt zu kommunikationstheoretischen Grundlagen der Produktion von Fern-Nähe. Fruchtbar könnte sich dafür ein Begriffsvorschlag erweisen, den Jacques Derrida in einer Vorlesungsreihe zu europäischen Freundschaftsphilosophien von Aristoteles bis Maurice Blanchot prägte. Er entspringt Derridas Bemühen, in klassischen Freundschaftssemantiken des Allzunahen – der Familie, der natürlichen Abstammung, der Verbrüderung etc. – Momente der Distanzierung aufzuweisen. Besonders eindringlich umkreisen Derridas Relektüren dabei die paradoxe Rhetorik von Nähe und Ferne in Friedrich Nietzsches *Jenseits von Gut und Böse*, die sie noch in unscheinbaren Sätzen aufspüren: »Ach! Wenn ihr wüsstet, wie es bald, so bald schon – anders kommt! [...]«¹⁹ Gerade angesichts seiner propositionalen Leere weckt der Satz Derridas Interesse für seine »Geschwindigkeit«:

Der Satz *spricht für sich selbst* und *von sich selbst*, er wird von sich selbst mitgerissen, er überstürzt sich oder geht sich selbst voraus, als würde er vor dem Ende von

¹⁷ Spitzer (Anm. 6); Ingrid Kasten, *Frauendienst bei Trobadors und Minnesängern im 12. Jahrhundert. Zur Entwicklung und Adaption eines literarischen Konzepts*, Heidelberg 1986, Zitat 83.

¹⁸ Vgl. z. B. Söffner (Anm. 6).

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hrsg. Giorgio Colli, Mazzino Montinari, 2. Aufl., Berlin, New York 1999, V, 9–243, hier: 152.

seinem Ende ereilt. Augenblickliche Teleodromie: im voraus ist die Fahrt vollendet – und genau dies setzt Zukunft frei. Vielleicht ist es das, was man zur Kenntnis nehmen muß, wie unmöglich es auch anmutet: Der Zirkel bringt Zukunft hervor. Der Satz beginnt mit dem Ende, das Ende fängt an, und nichts anderes geschieht noch in jedem Augenblick. [...] Denn der Pfeil trägt seinen Bestimmungsort, seine Adresse in sich; und in dieses Sich-richten-an ... ist die Signatur seines Absenders im voraus verstrickt. Was nichts anderes heißt, als daß er sich in der Durchquerung des Raums zurückzieht.²⁰

Nietzsches Satz bündele damit eine »teleopoietisch[e]« Qualität, die Derrida mit einer gedoppelten Etymologie definiert. Einerseits bezeichne »Teleopoesis« ein »Herstellen, das vollendet«, »schließt« und »zu Ende bringt« (vgl. gr. τέλειος). Andererseits markiere der Begriff gesteigerte Distanz (vgl. gr. τήλε): »Denn es geht hier durchaus um eine Poetik der Distanz auf Distanz, der entfernten Entfernung und der absoluten Beschleunigung kraft einer Überwindung des Raums, die von der Struktur des Satzes selbst gezeitigt wird«.²¹ Begrifflich enggeführt werden demnach sowohl Aspekte der Schließung als auch der Öffnung von Adressierung, der Projektion von fernen Räumen, Zeiten und Instanzen der Kommunikation und zugleich deren skalierbare Annäherung.²²

Derridas Begriffsbildung provoziert Skepsis. So zeigt sich ihre Etymologie weniger sprachhistorischer Präzision als strategischen Paradoxierungsinteressen verpflichtet.²³ Hinzu treten theoriotechnische Fragen. Denn weder Derridas

²⁰ Jacques Derrida, *Politik der Freundschaft*, übers. von Stefan Lorenzer, Frankfurt a.M. 2002, 59.

²¹ Sämtliche Zitate: Derrida (Anm. 20), 60.

²² Diese gegenläufigen Aspekte lassen sich *in ihrer Gegenläufigkeit* nicht graphematisch zusammenfassen; und wie im Falle anderer prominenter Begriffs(um)prägnungen spielt Derrida darauf mit minimaler graphemischer Variation (›-i-‹) an. Entsprechend verwendet Derrida neben ›téleiopoièse‹ auch ›télépoièse‹ und zugehörige Ableitungsformen. Die vorliegenden Überlegungen folgen diesem (strategischen) Begriffsspiel nicht, sondern beschränken sich auf die umfassendere Schreibung (Teleopoesis). Deutsche und englische Übersetzungen sowie Aufnahmen in der Forschung reduzieren in ihrem Bemühen um terminologische Konsistenz diese Ambiguität zumeist auf ›Teleopoesis‹, ›teleopoesis‹; vgl. zu Terminologisierungs- und Übersetzungsproblemen zusammenfassend Corinne Scheiner, »Teleiopoiésis, Telepoesis, and the Practice of Comparative Literature«, *Comparative Literature* 57 (2005), 239–245, insbes. 242–244, und Eric Hayot, »I/O. A Comparative Literature in a Digital Age«, *Comparative Literature* 57 (2005), 219–226, insbes. 221.

²³ Sowohl gr. τέλειος als auch gr. τήλε gehen auf die gemeinsame Wurzel idg. *k^hel- (›drehen‹, ›sich drehen‹, ›sich herumbewegen‹) zurück. Gemeinsam sind beiden Ausdrücken damit die Aspekte räumlicher Ausdehnung (Wendung bzw. Entfernung) und Dynamik (Bewegung durch den Raum), auch wenn sich die semantischen Entwicklungen zu τέλειος bzw. τήλε unterschiedlich differenzieren; vgl. Julius Pokorny (Hrsg.), *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 2 Bde., Bern, Tübingen 1959–1969, hier: Bd. 1, 639f., und Hjalmar Frisk (Hrsg.), *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, 2. Aufl., 3 Bde., Heidelberg 1973–1979, hier: Bd. 2, s.v. ›telos‹.

dekonstruktive Begriffsarbeit im Allgemeinen noch seine Lektüren zur Teleiopoiesis der Freundschaft im Speziellen streben einen umfassenderen Theoriebau an, wie denn auch daran anknüpfende Beiträge kaum Systematisierungsgewinne verbuchen.²⁴ Derridas Interesse zielt in erster Linie auf ein transgenealogisches Denken des Politischen, für welches das Vokabular teleiopoietischer Fern-Nähe ein nützliches operatives Instrument schmiedet.

Gleichwohl formuliert Derrida eine Reihe von Anregungen, die eine Theorie der Fern-Nähe gewinnbringend aufnehmen kann. Die ausführlich zitierte Passage reiht solche Momente geradezu kaskadenartig: Sie gelten *Formen von Paradoxien* (Zirkel, Oszillationen und Inversionen von Ursprüngen und Enden), die *Selbst- und Fremdreferenzen* ineinander umschlagen lassen (teleiopoietische Sätze sprechen, in Derridas Worten, »von sich selbst«, »verstrick[en]« dabei aber Absender und Adressaten) und Wirklichkeit hervorbringen, indem sie *konstative* mit *performativen* Akten verbinden.²⁵ Teleiopoiesis greift *mehrdimensional* aus – räumlich (Orte), zeitlich (Zukünfte) und mit offener Adressatenposition – und sensibilisiert für die *Modulierung ihrer Dynamik* (Geschwindigkeiten, Beschleunigungen, Dehnungen, Frequenzen). Anschlussfähig für eine Theorie der Fern-Nähe ist nicht zuletzt, dass teleiopoietische Kommunikationspraktiken keineswegs auf Freundschaft begrenzt sind, sondern allgemein für *Konsoziation über Entfernung* einschlägig sind.²⁶ In Nietzsches Interjektion – »Ach!« – hört Derrida Paradoxien des Aus- und Anrufens, die gleichfalls in höfischen Minneklagen wie in mystischer Rede zwischen Abwesenheit und Erfüllung changieren.²⁷

Vielversprechend scheint mir, solche Momente zusammenzuführen – der Begriff der ›Teleiopoiesis‹ formuliert dazu einen prägnanten Anlass – und in weiter ausgearbeitete Theorierahmen zu implementieren, die auf kulturelle Prämissen ihrer historischen Felder je spezifisch abgestimmt sind. Im Hinblick auf

Insgesamt zeigt sich also die Paradoxie von ›Erreichen‹ und ›Abstand‹ eines ›Ziels‹ umso schwächer, je weiter Derridas etymologische Geste zurückgreift.

²⁴ In der komparatistischen Theoriebildung regte Derrida eher Verallgemeinerung als analytische Spezifizierung, eher essayistische Impulse als zusammenhängende Theoriebildung an – vgl. als prominente Stimme nur Gayatri Chakravorty Spivak, *Death of a discipline*, New York 2003, 40: »I am grateful to Jacques Derrida for the word [teleopoiesis, B.G.], which allows us to suspect that all poiesis may be a species of teleopoiesis«.

²⁵ Vgl. auch Derrida (Anm. 20), 60: Teleiopoiesis bezeichne das »Einander-Aufpfropfen des Performativen und Konstativen«.

²⁶ Vgl. Derrida (Anm. 20), 64: »Und warum sollte man dergleichen noch ›Freundschaft‹ nennen [...]? [...] Was sich hier ankündigt, ist die anachoretische Gemeinschaft derer, die es lieben, sich zu entfernen, derer, die lieben, indem sie sich entfernen.«

²⁷ Vgl. Burkhard Hasebrink, »Ich kann nicht ruhen, ich brenne«. Überlegungen zur Ästhetik der Klage im *Fließenden Licht der Gottheit*«, in: Manuel Braun, Christopher Young (Hrsg.), *Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters*, Berlin, New York 2007, 91–107.

mittelalterliche Praktiken der Fern-Nähe empfehlen sich dafür mediologische Perspektiven, die Intimisierungsdynamiken »zwischen Präsenz und Absenz« auf generalisierte Prämissen von Teilhabe und Übertragung beziehbar machen.²⁸ Galt die »paradoxe ›Krümmung‹« in der Sprache des Raumes für Michel Foucault als »das Udenkbare der Literatur«, das in der Avantgarde der Moderne neu aufzusuchen wäre,²⁹ so entwickelt bereits vormoderne Literatur eine Fülle solcher Rede- und Denkmöglichkeiten von Entfernungen, die gleichwohl Gegenwart herstellen, verdichten, intensivieren.

IV.

Ein Begriff wie ›Teleiopoiesis‹ ist hilfreich, sofern er konstruktive Vergleiche jenseits von sozial- und motivgeschichtlichen Einschränkungen anregt. In einer solchen Perspektive könnte damit ein sehr viel breiterer Phänomenbestand sozialer Raumproduktion sichtbar werden, die Kommunikationspraktiken von Annäherung und Distanzierung verschränkt. Könnte es also sein, dass Fern-Nähe nicht primär der Codierung höfischer Liebe, der Werbung um eine Frau oder Imaginationen von Herrschaftsausdehnung dient, sondern einer grundlegenden Praxis sozialer Verräumlichung entspringt?³⁰ Ich möchte diese Hypothese an zwei weiteren kontrastiven Textbeispielen überprüfen, die keinerlei sozialgeschichtlicher oder generischer Kontinuitäten verdächtig sind.

Der erste Fall führt ins Kloster Fulda, wo (gemäß seiner lyrischen Autofiktion) um 827 der Reichenauer Mönch und spätere Abt Walahfrid Strabo in beißender Kälte ein Gedicht verfasst, das die Forschung als *Metrum saphicum* kennt.³¹ Mit größten Bildungserwartungen hatte Walahfrid sein Heimatkloster verlassen, um bei dem Universalgelehrten Hrabanus Maurus in Fulda zu studieren. Doch die Ambitionen werden grandios enttäuscht, wie der antikisierende Musenanruf gleich zum Auftakt herausstreicht:

²⁸ Teleiopoiesis konkretisiert damit auf der Ebene von Praktiken mediale Bedingungen, die im Mittelalter besonders für religiöse Differenz charakteristisch sind: vgl. Christian Kiening, »Medialität in mediävistischer Perspektive«, *Poetica* 39 (2007), 285–352, insbes. 332f. (Zitat). Zu fragen wäre allerdings am Einzelfall, ob Fern-Nähen deshalb notwendigerweise religiöser Kommunikation einbeschrieben bleiben – oder ob sie deren Differenztechnik (auch jenseits von Religion) kopieren und variieren.

²⁹ Michel Foucault, »Die Sprache des Raumes«, in: Daniel Defert, François Ewald (Hrsg.), *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 2001, 533–539, hier: 534.

³⁰ Skeptisch äußert sich auch Worstbrock (Anm. 8), 141: »Fernliebe [...] ist nicht auf Dichtung und nicht auf die Begründung einer Liebesbeziehung zu einer Frau beschränkt.« Den Nachweis führt Worstbrock am Exordialtopos der ›Brieffreundschaft aus der Ferne‹; er lässt sich über Freundschaftssemantik hinaus ausweiten.

³¹ Textwiedergabe nach Walahfrid Strabo, *Metrum saphicum*, *Poetae Latini aevi Carolini*, hrsg. Ernst Dümmler, Berlin 1884, 412–413; Übersetzung: Walter Berschin, »Über Walahfrid Strabo und sein Metrum saphicum«, in: Bruno Eppe, *Walahfrid Strabos Lob der Reichenau*, Friedrichshafen 2000, 23–51, hier: 33–38.

- I Musa, nostrum, plange, soror, dolorem,
pande de nostro miserum recessum
heu solo, quem continuo pudenda
pressit egestas.

*Schwester Muse, sprich du laut den Schmerz aus,
rede du davon, wie armselig wir uns von unserer
Heimaterde entfernt haben, und wie uns sogleich beschämende,
bittere
Not bedrückt hat.*

Walahfrids Auslandsstudium beginnt mit dem Schmerz der Vereinsamung. In der Ferne hassen ihn die Mitbrüder als »colonus« (II,4), als Fremden »fern des eigenen Bodens«. Kein guter »magister« (III,2) trage Sorge für ihn, so schildern die Strophen III–V, Quartier und Versorgung sind erbärmlich:

- IV Frigus invadit grave nuditatem,
non calent palmae, pedibus retracta
stat cutis, vultus hiemem pavescit
valde severam.

*Beißende Kälte fällt die Blöße an,
die Hände werden nicht mehr warm, die Füße bekommen
eine Gänsehaut, und das Gesicht erschauert vor dem
strengen Winter.*

Wenn doch wenigstens die Weisheit seinen Geist inspirierte, könnte er sich vom Feuer des Geistes gewärmt fühlen:

- VI Si tamen nostram veneranda mentem
possidens prudentia contineret
parte vel parva: ingenii calore
tutior essem.

*Wenn doch die ehrwürdige Weisheit meinen
Sinn ergriffen hätte und nur zu einem kleinen Teil
beherrschte, dann wäre ich geborgener
in der Wärme des Geistes.*

Überwältigt von gegenwärtiger Misere, Kälte und Heimweh wandern Walahfrids Gedanken zur fernen Insel Reichenau, die er direkt apostrophiert:

- XI Tu licet cingaris aquis profundis,
es tamen firmissima caritate,
quae sacra in cunctos documenta spargis,
insula felix.

*Obwohl von tiefen Wassern umschlossen,
bist du doch auf die Liebe fest gegründet,
die du die heiligen Lehren an alle austeilst,
glückliche Insel.*

- XII Te quidem semper cupiens videre,
per dies noctesque tui recordor,
cuncta quae nobis bona ferre gestis,
insula felix.

*Dich ja begehre ich immer zu sehen;
tags und nachts erinnere ich mich an dich,
die du uns alles Gute geben willst,
glückliche Insel.*

Insgesamt sieben von Walahfrids siebzehn Strophen beschwören in sehnsüchtigen adoneischen Refrainversen die »insula felix« Reichenau (vgl. VIII–XIV), die abschließend, mit Anklängen zum Mariengruß, als Mutter gepriesen wird: »vale, gloriosa / mater, in aevum« (XIV,3f.). Walahfrids Wunsch nach Fürsorge, intellektuellem Austausch und Versorgung auf der »glückseligen Insel« wendet sich abschließend mit der Bitte um Rückkehr an Christus: »nostra digneris refovere corda / dogmate vitae« (XV,3f.) – *sei gnädig und erwärme du unsere Herzen / durch Worte des Lebens*. Ist dieser Wunsch autobiografisch zu lesen?³²

Wiederum sind teleiopoietische Verfahren am Werk, die Walahfrids unwirtliches Exil zum Sprungbrett einer paradoxen Fern-Nähe machen. Denn gerade unter den Bedingungen karger Mahlzeiten kann er die spirituelle Freigiebigkeit rühmen (XI,3); Versäumnisse des erhofften »bonus [...] magister« (III,2) und die beklagte Absenz des in der Ferne erhofften »pater« von Fulda (VII,1) nähren sein Präsenzverlangen nach der »cara / mater« Reichenau (IX,1f.); äußere und innere Kälte der Fremde lassen Walahfrid die wärmende Wirkung der Worte Gottes preisen (XV,2–4). Paradoxerweise versorgen also Distanz und Armut den Betenden zuallererst mit einer Sprache der Fürsorge und Fülle. Ihre semantischen Felder – Nahrung und Ernährung, Verwandtschaftsbezeichnungen, Temperaturen – umgreifen sowohl das ferne Exil als auch die rhetorisch nahegeholte Heimat.

Die antike Semantik der Heimat verstand unter *patria* jenen Sozialraum, in den ein Mensch natürlicherweise hineingeboren ist: »die Eltern, Geschwister und Jugendfreunde, das Vaterhaus, der über Generationen hinweg vererbte Familienbesitz, die Familientraditionen, das Andenken an die Vorfahren und ihre vorbildliche Lebensführung.«³³ Wenn Walahfrids Sehnsucht um die ferne »patria« kreist (vgl. II,2; XVI,2) und die Abwesenheit des »pater« markiert, tritt indes nicht sein natürliches familiäres Herkommen in den Blick, sondern die Klostersgemeinschaft als Familie zweiter Ordnung. Um diese Zugehörigkeit hervorzubringen und zu qualifizieren, arbeitet Walahfrids Gedicht paradox in zwei Richtungen, beklagt und beschwört Ferne und Nähe. Statt jedoch monastische Gemeinschaft in der Semantik der Verwandtschaft einseitig zu naturalisieren, betont Walahfrid zugleich Distanzmomente in geistlicher Familiarität – mit disruptiven, dynamisierenden Effekten, wie sie Derrida in Freundschaftsdiskursen auszumachen suchte. Die ebenso virtuose wie abweichungsreiche Adap-

³² Vgl. das Nachwort von Berschin (Anm. 31).

³³ Thomas Eichenberger, *Patria. Studien zur Bedeutung des Wortes im Mittelalter* (6. –12. Jahrhundert), Sigmaringen 1991, 29.

tation der antiken Strophenform, so ließe sich hinzuzufügen, spiegelt solche Fern-Nähe auch auf der Ebene poetischer Technik, die zu den erstrebten, aber zugleich fern entrückten Bildungszielen monastischer »prudentia« (VI,2) zählt.³⁴

Um es zuzuspitzen: Weder Walahfrids individuelle Erfahrung noch subjektive Befindlichkeiten des Heimwehs stehen damit im Mittelpunkt, sondern monastische Verräumlichung. Walahfrids Rhetorik nutzt teleiopoietische Paradoxien, um die soziale Form des Klosters zu erzeugen: als Sozialraum gemeinschaftlicher Fürsorge, spiritueller Kommunikation und materieller Sicherung, der sich dem Zusammenspiel von natürlicher Entfernung und Näherung verdankt.

Enthüllt sich Heimweh somit als Thema teleiopoietischer Sozialisierung, so gilt Gleiches auch für mittelalterliche Konstruktionen des Exils. Wer sein Wissen vervollständigen wolle, so rät das *Didascalicon* Hugos von St. Victor um 1127, der solle seine Vertrautheit mit der Welt so weit ausdehnen, bis ihm die ganze Welt zur Fremde werde: »Delicatus ille est adhuc cui patria dulcis est; fortis autem iam, cui omne solum patria est; perfectus vero, cui mundus totus exsiliium est.« (»Wem sein Heimatland lieb ist, der ist noch zu verwöhnt; wem jedes Land Heimat ist, der ist schon stark; wem aber die ganze Welt Fremde ist, der ist vollkommen.«)³⁵ Man könnte vermuten, Hugo rufe zu monastischer Weltflucht auf, doch im Gegenteil. Das Lehrbuch des Pariser Augustiner-Chorherren umreißt ausdrücklich den Erwerb von Weltwissen – vom Obstanbau bis zum Fischfang. Die Pointe solcher Empfehlung zielt vielmehr auf Paradoxierung: In der Welt vollkommen zuhause zu sein heißt für Hugo, sich so fern wie möglich von Heimatgefühlen zu halten – und stattdessen weltimmanente Nähe als Exil zu begreifen, *in der Welt fern zu sein*.³⁶ »Terra aliena«:³⁷ Religiöse Wissenspro-

³⁴ Vgl. zu Walahfrids eigentümlichen Variationen der Versstruktur die Analyse von Ludwig Bernays, »Formale Aspekte karolingischer Lyrik des Klosters Reichenau«, *Mittellateinisches Jahrbuch* 32 (1997), 11–27.

³⁵ Text und Übersetzung nach: Hugo von St. Victor, *Didascalicon de studio legendi. Studienbuch. Lateinisch – deutsch*, hrsg. Thilo Offergeld, Freiburg i.Br. 1997, 3,19.

³⁶ Vgl. zu diesem »peregrinatorischen« Modus asketisch-monastischer Fern-Nähe die grundlegende Studie von Julia Weitbrecht, *Aus der Welt. Reise und Heiligung in Legenden und Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters*, Heidelberg 2011, programmatisch 9–18, 26–28 u. 60f.: *peregrinatio* bildet ein paradoxes Grundmodell der »Überlagerung von Reise und Existenz« mit dem Ziel religiöser Sozialisierung, »die den Menschen in seinem irdischen Dasein als dauerhaft in der Fremde und auf dem Weg zu Gott versteht« (15).

³⁷ Keineswegs zufällig formulierte Erich Auerbach im Rückgriff auf die Lektüeranweisung des *Didascalicon* die »Erkenntnis, daß der Geist nicht national ist«; Erich Auerbach, »Philologie der Weltliteratur«, in: *Weltliteratur. Festgabe für Fritz Strich zum 70. Geburtstag*, hrsg. Walter Muschg, Emil Staiger, Bern 1952, 39–50, hier: 49 (Hugo-Zitat 50). Von mittelalterlichen Bildungskonzepten im Zeichen von Fern-Nähe lassen sich Denklinien ziehen, die über die Philologie der Romantik und Leo

gramme entwerfen mithilfe solcher teleiopoietischer Anweisungen und Bildvorstellungen Streifzüge durch Bildungslandschaften des Exils.³⁸ Sie unterstreichen exemplarisch: Wenn Teleiopoiesis als textuelle Praktiken greifbar wird, so ruhen diese auf kulturellen Logiken auf, zu denen im Falle mittelalterlicher Wissensordnungen auch anthropologische Prämissen religiöser Fremdheit in der Welt gehören.³⁹

V.

Auch Dante Alighieri beschreibt sich in der *Vita nova* als »spirito peregrino«, als Pilgerseele, die auf dem Weg des Dichtens zur Heimat strebe (XLI–XLII).⁴⁰ Doch führt dieser Weg durch einen gänzlich anders konfigurierten Sozialraum,

Spitzer bis zu Spivak führen; Teleiopoiesis bezeichnet so gesehen ein Verfahren der Komparatistik, das in seinen Stationen näher zu beleuchten wäre.

³⁸ So formuliert es Honorius von Autun in seinem Traktat *De animae exsilio et patria*: »interioris hominis exsiliū est ignorantia, patria autem sapientia« (1,1) – Unwissenheit ist das permanente Exil für jenen Seelenteil des Menschen, der auf seinem Bildungsgang durch die *artes* in Richtung des Heimatlandes der Weisheit (*sapientia*) wandert. Der innere Mensch bewegt sich somit zwischen Exil und Heimat: stets auf dem Weg. Vgl. dazu Paul Michel, »Ignorantia exsiliū hominis«. Zu einem enzyklopädischen Traktat des Honorius Augustodunensis«, in: Martin Hannes Graf, Christian Moser (Hrsg.), *Strenarum lanx. Beiträge zur Philologie und Geschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Festgabe für Peter Stotz zum 40-jährigen Jubiläum des Mittellateinischen Seminars der Universität Zürich*, Zug 2003, 117–143.

³⁹ Unter diesen Prämissen hat Peter Strohschneider das Textwissen der Legende beschrieben: »hagiographische Narration« sei als »Figur der Nähe des Fernen, als Ort der imitierbaren Anwesenheit des Abgeschiedenen« lesbar; Peter Strohschneider, »Weltabschied, Christusbefolgung und die Kraft der Legende«, *Germanisch-romanische Monatsschrift* 60 (2010), 143–163, hier: 156, vgl. auch 160. Ausführlich beschreibt auch Weitbrecht (Anm. 36) die Prozessdynamiken von Distanzierung und Annäherung, die legendarische Texte zum Zweck »sozialer Heiligung« als Reisebewegungen auserzählen.

⁴⁰ Ich zitiere den italienischen Text nach der Ausgabe Dante Alighieri, *Vita nuova. Edizione critica, Edizione nazionale delle opere* 1, hrsg. Michele Barbi, Florenz 1932, Übersetzungen nach: Dante Alighieri, *Vita nova. Das neue Leben*, hrsg. Anna Coseriu, übers. Anna Coseriu, Ulrike Kunkel, München 1988. Den umfangreichen Diskussionsstand der Danteforschung zur *Vita* kann die vorliegende Skizze nicht einholen. Sie beschränkt sich auf einen knappen Blick auf Dantes »teleiopoietische Deckung« von Dichtung im urbanen Raum; eine ausführlichere Analyse zur Räumlichkeit der *Vita* bereite ich derzeit gesondert vor. Zu diesen und weiteren Aspekten der Fern-Nähe in der *Vita* vgl. nur in Auswahl Paul J. Klemp, »The women in the middle. Layers of love in Dante's *Vita Nuova*«, *Italica* 61 (1984), 185–194; Lorenzo Mainini, »Schermi e specchi: intorno a »Vita nova« 2, 6–9 e ad altre visioni dantesche«, *Critica del testo* 14 (2011), 147–178; Giuseppe Mazzotta, »The Language of Poetry in the *Vita nuova*«, in: Richard Lansing (Hrsg.), *Dante: the critical complex*, Bd. 1, New York 2002, 93–104; Andreas Kablitz, »Fiktion und Bedeutung. Dantes *Vita nova* und die Tradition der volkssprachlichen Minnelyrik«, in: Ursula Peters,

eine oberitalienische Modellstadt Ende des 13. Jahrhunderts. Was als autobiografische Erinnerungsumschrift beginnt (I), entpuppt sich rasch als Exempel einer teleiopoietischen Dichtungskarriere. Amor beauftragt Dante, mit Beatrice allein über Gedichte aus der Entfernung zu kommunizieren: »Queste parole fa che siano quasi un mezzo, sì che tu non parli a lei immediatamente, che non è degno« (XII,8) – »Aber mach, daß deine Verse wie ein Mittler seien, so, daß du nicht unmittelbar zu ihr sprichst, was sich nicht ziemt.«⁴¹ Wie zuvor wahrt Dante auch fortan sorgfältig solche Positionen des ›mezzo‹. Dies erfordert Simulacra und Distanzmedien: Um direkten Kontakt zu vermeiden, wählt Dante andere Damen als Schutzschilde (›schermi‹) zwischen sich und Beatrice (V,1: »nel mezzo di lei e di me«), die geheime Begegnungen im öffentlichen Raum von Kirche, Straßen und Plätzen ermöglichen und verbergen.

Dantes schöne Mittelsfrau verschleiert dabei nicht nur das eigentliche Ziel seines Begehrens und bindet Blicke Dritter an Pseudo-Objekte, sondern sichert seine Teleiopoiesie im urbanen Raum. Dante kann Sonette auf Beatrice aus der Ferne produzieren und kommentieren, die zugleich auf Mittelsfiguren beziehbar und durch mehrfache kontextuelle Bezugsmöglichkeiten auf nähere und fernere Adressaten geschützt sind. Die Zeichenordnung der Allegorie, welche die Danteforschung vor allem als Makrostruktur der *Vita* beschäftigte,⁴² findet in dieser teleiopoietischen Konfiguration eine Gründungsszene, die Dichtung und figurative Mehrdeutigkeit in der Schutzschildmetapher koppelt.⁴³ Spezifisch teleiopoietisch ist diese Konfiguration, indem sie im Unterschied zu traditionellen Verhüllungstheorien des Mittelalters die Medien schützender Darstellung und Brechung nicht als uneigentlich und verzichtbar desavouiert, sondern als Bedingung der Möglichkeit dichterischer Produktion aufwertet. Entsprechend bestürzt reagiert Dante über jegliche Gefährdungen seiner labilen Schutzschild-Konstruktion: Als seine ›donna dello schermo‹ die Stadt in die Ferne verlässt (VII,1: »in paese molto lontano«), drohen urbane Teleiopoiesis und ästhetisches Undercover (seine »bella difesa«, ebd.) zusammenzubrechen – rasch beginnt Dante daher nach neuen Schutzschilden zu suchen (Kap. IX).

Schon ein knapper Überblick lässt somit erkennen, wie planvoll Dantes Lyrikproduktion in Dynamiken von Annäherung und Entfernung eingebettet wird. Statt Aufstiegsbewegungen und Transzendenzgewinnen zuzuarbeiten, eröffnet

Rainer Warning (Hrsg.), *Fiktion und Fiktionalität in den Literaturen des Mittelalters. Jan-Dirk Müller zum 65. Geburtstag*, München, Paderborn 2009, 339–362.

⁴¹ Dante Alighieri (Anm. 40), 29.

⁴² Vgl. grundlegend Charles Singleton, *An essay on the ›Vita Nuova‹*, Cambridge, MA 1949; Klaus Hempfer, »Allegorie und Erzählstruktur in Dantes *Vita Nuova*«, *Deutsches Dante-Jahrbuch* 57 (1982), 7–39; Kablitz (Anm. 40), 343–346.

⁴³ Kablitz untermauert dies mit der Dichtungsdefinition aus Dantes *Convivio*, die analog zur Allegorie eine »Schutzfunktion« durch Verhüllung reklamiert (351).

und garantiert solche Teleiopoiesis den Raum für Dichtung unter den Bedingungen irdischer Medialität. Auch in der *Vita* erweist sich Fern-Nähe somit weder als bloße Stabilisierung von Raumsprüchen noch als Strategem eines Werbungsmodells. Sie erzeugt vielmehr Intimkommunikation im Sozialraum der Stadt, einem Raum beweglicher Gruppen, der vielfältiges ›spacing‹ über anonyme Mittelfiguren erlaubt,⁴⁴ aber von ungleich höherer Instabilität gekennzeichnet ist als der Klosterraum.

VI.

Die voranstehenden Überlegungen versuchten, systematische Nähen teleiopoietischer Kommunikation an historisch entfernten Orten anzudeuten. Mittelalterliche Texte entwickeln eine Vielzahl solcher Praktiken, Semantiken und Figuren, die paradoxe Fern-Nähen erzeugen. Als Ausprägungen kultureller Logiken der Raumproduktion beweisen manche von ihnen erhebliche Dauer – Franz Josef Worstbrock sprach von einer ›literarischen Konstante‹.

Im Gattungskontext geistlicher Epigrammatik der Frühen Neuzeit peilt Johannes Schefflers *Cherubinischer Wandersmann* die größte Nähe zu Gott als größte Entfernung vom Himmel an.⁴⁵ Briefromane des 18. Jahrhunderts nähren Phantasmen des Begehrens, die durch mediale Distanz nicht behindert, sondern gesteigert werden.⁴⁶ In der klassischen Moderne bezeugt Marcel Prousts *À la recherche du temps perdu*, wie ein neues Intimitätsmedium wie das Telefon die Vergegenwärtigung der Stimme mobilisiert, indem es deren räumliche Abwesenheit sinnlich wahrnehmbar macht und in Vermittlungsakten sozial elektrifiziert.⁴⁷ Nahezu zeitgleich aktualisiert auch Walter Benjamin die Sprache der

⁴⁴ Diesen Begriff entlehne ich Martina Löw, *Raumsoziologie*, Frankfurt a.M. 2007.

⁴⁵ Vgl. Angelus Silesius [Johannes Scheffler], *Cherubinischer Wandersmann. Kritische Ausgabe*, hrsg. Louise Gnädinger, Stuttgart 1984, Buch IV, Epigramm 97.

⁴⁶ Vgl. Albrecht Koschorke, *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*, 2. Aufl., München 2003, hier: insbes. 206–209.

⁴⁷ In Erwartung des Telefongesprächs mit der Großmutter kostet Proust die räumlich-zeitlichen Distanzen aus, welche die neue Telefontechnik der Fern-Nähe zusammenschnellen lässt, sie aber zugleich in ihrer unbestimmten Potenzialität offenhält: »invisible mais présent, l'être à qui nous voulions parler [...], sous un ciel différent du nôtre, par un temps qui n'est pas forcément le même [...].« Telefonieren intensiviert dabei das akustische Erleben durchmessener Ferne gerade im Moment der Vergegenwärtigung, der jene überbrückt: »Et aussitôt que notre appel a retenti, dans la nuit pleine d'apparitions sur laquelle nos oreilles s'ouvrent seules, un bruit léger – un bruit abstrait – celui de la distance supprimée – et la voix de l'être cher s'adresse à nous. C'est lui, c'est sa voix qui nous parle, qui est là. Mais comme elle est loin!« Ebenso sensibilisiert die teleiopoietische Konfiguration der frühen Telefontechnik auch für die menschlichen Instanzen, die Ferne und Nähe vermitteln – die »ombrageuses prêtresses de l'Invisible, les Demoiselles du téléphone«. Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, 4 Bde., Paris 2007, Bd. 2: *Le Côté de Guermantes* (I), 431 bzw. 432. Die

Teleiopoiesis, wenn er die Aura der frühen Portraitfotografie als »einmalige Erscheinung einer Ferne« rühmt, »so nah sie sein mag«. ⁴⁸

Dies könnte nahelegen, Semantiken und Praktiken der Fern-Nähe als Korrelate der Medienevolution von Intimität zu betrachten. Statt als kommunikatives *Erzeugungsverfahren* wäre Teleiopoiesis dann strenggenommen als ein *Effekt* signifikanter Medienswellen zu untersuchen. Eine solche Perspektive hätte mindestens bei der Habitualisierung von Schriftlichkeit anzusetzen, die seit der Antike ihre medialen Distanzierungen ausstellt, philosophisch problematisiert und rhetorisch diszipliniert. Keineswegs zufällig würden Motive der Fern-Nähe zunächst in literarischen Milieus höfischer Lyrik und Epik sowie der Briefkunst auffällig, die Kommunikationsbeziehungen mittels Techniken der Schriftlichkeit abstützen. Fern-Nähen wären dann im Rahmen einer Mediengeschichte der Intimität zu verorten, die von Boten, Schrift und Dingen über Fotografie, Telefonie und Film bis zu Skype, Facebook und jüngsten Techniken des *instant messaging* reicht.

Andererseits liefern die betrachteten Fälle gute Gründe, Teleiopoiesis nicht ausschließlich als Resonanzverstärkung des Medialen, sondern als Formen paradoxer Kommunikation aufzufassen, die mediale Distanzierung und Annäherung organisiert. So kalkulieren insbesondere mittelalterliche Beispiele fortgesetzt mit den Kopräsenzerwartungen semi-oraler Kultur, die nicht von Anwesenheit auf Abwesenheit umstellt, sondern diese vielmehr dynamisch kreuzt. So bleibt die mehrfach gespaltene Selbstinstanz im Minnelied Rudolfs von Feins weiterhin Modellen des Sangs bzw. der Anklage vor Anwesenden verpflichtet.

Telefonszenen bündeln mithin Aspekte jener poetischen Verbindung von Distantem, die das Erzählverfahren der *Recherche* grundlegend prägt: vgl. hierzu Manfred Schneider, »La vitesse des sons. Proust und das Telefon«, in: Uta Felten, Volker Roloff (Hrsg.), *Proust und die Medien*, München 2005, 193–212.

⁴⁸ Walter Benjamin, *Kleine Geschichte der Photographie* (1931), in: ders., *Gesammelte Schriften*, hrsg. Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 2002, 351–383, hier: 378. Bekanntlich wiederholt Benjamin diese Formulierung nicht nur in seinem Kunstwerk-Aufsatz und seiner Baudelaire-Studie, sondern verdoppelt im *Passagenwerk* die teleiopoietische Unterscheidung von Nähe und Ferne, um auch das Verhältnis von ›Spur‹ und ›Aura‹ zu charakterisieren. Für die (historische) Narratologie ergeben sich daraus mediologische Anregungen. Wie Cornelia Herberichs kürzlich gezeigt hat, inspiriert die »konstitutive Polarität von Nähe und Distanz« des Aura-Konzepts ebenso Benjamins parallele Überlegungen zur Gestalt des Erzählers, »die zwischen Absenz und Präsenz, zwischen ›Nähe‹ und ›Ferne‹ oszilliert«: Cornelia Herberichs, »Der Erzähler ist uns keineswegs durchaus gegenwärtig«. Zu Benjamins Aura-Konzept in narratologischer Perspektive und zur Auratisierung legendarischen Erzählens im *Väterbuch*«, in: Ulrich Johannes Beil, Cornelia Herberichs, Marcus Sandl (Hrsg.), *Aura und Auratisierung. Mediologische Perspektiven im Anschluss an Walter Benjamin*, Zürich 2014, 85–115, hier: 89 bzw. 105 mit ausführlichen Forschungshinweisen. Systematische Bezüge zwischen Benjamins Aurakonzept und der Fern-Nähe mittelalterlicher Textualität zieht ebenso Strohschneider (Anm. 39), 156 Anm. 35.

Auch Walahfrid wendet sich von der schriftliterarisch inspirierten Klage zur direkten Kommunikation des Gebets. Und noch die vielfältigen Schreib- und Leseszenen der *Vita nova*, die sich von der betonten Umschrift autobiografischer Erinnerung bis zur schriftgestützten Division und Auslegung ihrer Gedichte erstrecken, gehen wieder und wieder von Situationen und Begegnungen räumlicher Anwesenheit aus. Die Beispiele verdeutlichen: Weder geht es um bloße Gegensätze von Nähe und Ferne noch um mediale Reduktionen. Fortgesetzte Kreuzungen von Näherung und Entfernung verdanken sich vielmehr Steuerungen des Medialen, die von paradoxen Formen angetrieben, gelenkt und verdichtet werden.

Umso wichtiger scheint mir daher, das Konzept der *Teleiopoiesis* nicht zu entgrenzen. Heuristisch erhellender dürfte es hingegen sein, das Konzept speziell für Paradoxien von Nähe und Ferne zu reservieren, die sich gegenseitig konstituieren und unterlaufen und solches Wechselspiel produktiv ausmünzen. Ergänzt um Kategorien, die neben kommunikativen und semantischen Aspekten auch die erheblichen Medienwechsel und Transformationen sozialer Prämissen berücksichtigen, lassen sich erst die kulturelle Varianz und Kontinuität von Intimitätskünsten herausarbeiten, die in gegenwärtigen Debatten weitgehend ausgeblendet werden, aber auch in literaturwissenschaftlichen Motivgeschichten zur ›Fernliebe‹ unterschätzt sind.

Die betrachtete Beispielreihe liefert dafür exemplarische Ansatzpunkte. Von höfischer Liebeslyrik über monastische Wissensdiskurse bis zu urbaner Literatur führten sie durch Produktionsszenen sozialer Relationen mithilfe paradoxer Raumentwürfe. Zwar erlaubt keines der Beispiele, literarische und soziale Muster vorschnell kurzzuschließen. Gleichwohl ist festzuhalten: Mittelalterliche Sozialstrukturen bedürfen symbolischer Projektionen, um Zuordnungen von Räumen, Personen und Interaktionsregeln zu etablieren und zu sichern. Hof, Kloster oder Stadt besitzen so gesehen nicht einfach ihre Sozialräume als stabile Container, sondern stellen diese erst symbolisch her – in wechselnden Graden von Okkasionalität und institutioneller Verfestigung. Die Dynamik von Paradoxien beweist hier ihre funktionalen Leistungen als Irritationsmotor, der Zusammengehörigkeit und Differenz unablässig antreibt. *Teleiopoiesis* prägt Kommunikation, die für derartige soziale Verräumlichung spezialisiert ist. Und die Produktivität ihrer Paradoxien rechtfertigt, nicht nur von Techniken der Intimität, sondern von *poiesis* zu sprechen. Sie kann dann besonders paradox erscheinen, wenn veränderte mediale Bedingungen neue Möglichkeiten zur Entfaltung von Intimität bereitstellen oder aber – umgekehrt – die kommunikative Kontrollierbarkeit sozialer Räume gefährdet wird und neue mediale Anforderungen aufwirft.⁴⁹

⁴⁹ Diese Gefährdung – und ihre verstärkte teleiopoietische Bearbeitung – spiegeln im Mittelalter gerade Kommunikationserwartungen sozialer Kopräsenz, die sich auf

Dies könnte neue Perspektiven auf jene Formen globaler »Fernliebe« eröffnen, die Beck/Beck-Gernsheim als Gegenwarts- und Zukunftsphänomene anvisieren. Wenn nicht nur Derridas Politikanalysen der Fern-Nähe einen performativen Seufzer umkreisen (»Ach! Wenn ihr wüsstet [...]«), sondern ebenso die höfische Minneklage Rudolfs von Fenis sowie Walahfrids Begehren nach monastischer Sozialität den paradoxen Modus der Klage bevorzugen (VII,1: »Heu pater, si solus adesse posses«) und zuletzt auch Dantes Schutzschild-Poetik in der Verklärung des Seufzens (»sospiro«) kulminiert (im letzten Sonett »Oltre la spéra«, Kap. XLI), so werden auch in aktuellen Klagen über die Intimitätsversprechen moderner Fernmedien erstaunliche Kontinuitäten der Teleiopoiesis hörbar.⁵⁰ Statt jedoch von einem teleologischen Modernisierungsprozess von ehemals festen räumlichen »Liebesgrenzen« in Richtung zunehmend paradoxer werdenden Fern-Nähen im telekommunikativen 21. Jahrhundert zu sprechen, wäre eher nach den kulturellen Logiken sozialer Raumproduktion zu fragen, die Kontinuitäten und Konjunkturen tragen. Diese werden von globaler Liebe eher aktualisiert als neu erfunden. Derart reformuliert ruft das soziologische Interesse an paradoxen Künsten der Intimität keine linearen Epochenbeziehungen von Mittelalter und Moderne auf den Plan, sondern (um eine Formulierung Leo Spitzers zu variieren) Verhältnisse von historischer Ferne und überraschenden systematischen Nähen.⁵¹

Fernmedien von Boten einlassen: vgl. dazu jetzt Markus Stock, »Letter, Word, and Good Messengers: Towards an Archaeology of Remote Communication«, *Interdisciplinary Science Reviews* 37 (2012), 299–313.

⁵⁰ Medienpsychologisch hat diese Klage etwa Sherry Turkle, *Verloren unter 100 Freunden. Wie wir in der digitalen Welt seelisch verkümmern*, übers. von Joannis Stefanidis, München 2012, vorgetragen: »Einmal wird mir beim Schreiben einer SMS auf schmerzliche Weise meine eigene Sterblichkeit bewusst. Was wird [meine Tochter] Rebecca in vierzig Jahren von der Gefühlswelt ihrer Mutter wissen [...]?« Oder im Vergleich zum früheren Briefwechsel der Autorin mit ihrer Mutter: »Es fällt mir schwer, heute die von Freude und Sehnsucht erfüllten Briefe meiner Mutter zu lesen.« – »Die Kurznachrichten und die Skype-Präsenz meiner Tochter lassen keinen solchen Raum« (497f.). Auch diese Klage setzt traditionelle teleiopoietische Intimitätskünste fort: Zukunftsausgriffe (meine »Sterblichkeit«, die Zukunft meiner Tochter »in vierzig Jahren«), paradoxe räumliche Inversionen (unerfüllte »Skype-Präsenz« vs. »Raum« affektiver Verbindung) und Verbindungen von Absender- und Adressatenbezügen (im Sinne Derridas) fügen sich strategisch zusammen, um medienpsychologische Kritik von Distanzmedien in emphatische Nähe umschlagen zu lassen. In Turkles Worten: als Wunsch nach einer geteilten »Gefühlswelt«.

⁵¹ Für wertvolle Hinweise und Diskussion der vorliegenden Skizze danke ich herzlich Burkhard Hasebrink, Felix Heinzer (beide Freiburg i.Br.), Michael Schwarze (Konstanz) und den TeilnehmerInnen des mediävistischen Kolloquiums in Konstanz.