

Materialität und Formation

Studien zum Buchdruck des 15. bis 17. Jahrhunderts

Festschrift für Monika Unzeitig

Herausgegeben von
Karin Cieslik, Helge Perplies und Florian Schmid

EDITION



LUMIERE

edition lumière

Presse und Geschichte – Neue Beiträge

Herausgegeben von Astrid Blome, Holger Böning
und Michael Nagel

Band 102

Materialität und Formation

Studien zum Buchdruck
des 15. bis 17. Jahrhunderts

Festschrift für Monika Unzeitig

Herausgegeben von
Karin Cieslik, Helge Perplies und
Florian Schmid

edition lumière bremen

2016

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

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

Titelbild: Johannes Stradanus: ‚Impressio Librorum‘ aus der Serie ‚Nova Reperta‘ (gedruckt Antwerpen, ca. 1580)

Foto der Jubilarin: Vincent Leifer

Gesamtherstellung in der
Bundesrepublik Deutschland
© edition lumière Bremen 2016
ISBN: 978-3-943245-52-3

Angela Schrott

Diskurstraditionelle Formationen verbaler Höflichkeit zwischen Handschrift und Inkunabel: Apollonius/Apolonio-Variationen im Spanischen

I. Diskurstraditionelle Formationen

Die historische Pragmatik untersucht überlieferte Texte als Äußerungseinheiten, die in einer spezifischen historischen Situation dazu dienten, eine kommunikative Aufgabe zu erfüllen. Ziel ist es, diese Aufgabe, ihre sprachlichen und kulturellen Traditionen, so präzise wie möglich zu rekonstruieren.¹ Das Zusammenspiel dieser Traditionen wird im vorliegenden Beitrag am Beispiel des spätantiken Apollonius-Stoffes aufgezeigt. Die Geschichte(n) um den gelehrten König Apollonius werden im spanischen Mittelalter nicht allein im handschriftlich überlieferten ‚Libro de Apolonio‘ (ca. 1250) gestaltet, sondern auch in einer Inkunabel, die Ende des 15. Jahrhunderts gedruckt wurde und 35 Holzschnitte enthält. Grundlage der Analyse sind damit literarische Texte. Die Prämisse dieser Auswahl ist, dass ein literarischer Text zwar keine historisch verbürgte Interaktion abbildet, jedoch als mimetische Repräsentation durchaus die seine Zeit prägenden Traditionen des Sprechens spiegelt.

Das Ineinanderwirken von Materialität und Formation wird in diesem Beitrag als Zusammenspiel der *materia* im Sinne der Apollonius-Geschichte(n) mit kulturellen Diskurstraditionen der Durchformung und Veränderung der Narrative verstanden. Dabei konzentriert sich die synoptische Analyse auf eine Szenenfolge, in der Aspekte verbaler Höflichkeit thematisiert werden. In den linguistisch-philologischen Interpretationen geht es nicht allein um historische Komponenten höflichen Verhaltens, sondern auch um die Frage nach den Korrelationen zwischen historischen Formen der Höflichkeit und zeitlosen Prinzipien von Kooperation und kommunikativem Vertrauen.

II. Historische Pragmatik und Diskurstraditionen

Die historische Gesprächsforschung als Teilbereich der historischen Pragmatik beschäftigt sich insbesondere mit historischen Techniken der Gesprächsführung. Die theoretische Grundlage ist das vom Coseriu'schen Modell der allge-

¹ Andreas H. Jucker/Gerd Fritz/Franz Lebsanft (Hg.): *Historical Dialogue Analysis*. Amsterdam/Philadelphia 1999 (= *Pragmatics and Beyond*, 66); Irma Taavitsainen/Andreas H. Jucker: *Trends and Developments in Historical Pragmatics*. In: Dies. (Hg.): *Historical Pragmatics*. Berlin/New York 2010 (= *Handbook of Pragmatics*, 8), S. 3–30.

meinen Strukturen der Sprache abgeleitete Modell der (historischen) linguistischen Pragmatik, das Sprechakte und dialogische Interaktionen an Regeln und Traditionen des Sprechens rückbindet.² Das Coseriu'sche System der allgemeinen Struktur der Sprache stellt das Sprechen als Tätigkeit in den Mittelpunkt und kann damit kohärent als Modell der linguistischen Pragmatik reinterpretiert werden.

Auf der universellen Ebene finden sich allgemein-universelle Regeln und Prinzipien des Sprechens, die dem Sprechen in allen Sprachen und Kulturen zugrunde liegen. Eine zentrale Regel ist hier das Grice'sche Kooperationsprinzip, dem zufolge der Sprecher vom Adressaten verstanden werden will und daher so spricht, dass dieser ihn verstehen kann.³ Der historisch-einzelsprachlichen Ebene sind die einzelsprachlichen Traditionen zugeordnet. Sie umfassen das sprachliche Wissen, das uns dazu befähigt, eine Sprache zu verstehen und zu sprechen. Da Sprachen historischem Wandel unterliegen, stellen diese Traditionen ein historisch veränderliches Wissen dar. Den dritten Wissensbestand auf der individuellen Ebene der Texte und Diskurse bilden die Diskurstraditionen, die das Sprechen der Akteure in der jeweiligen Kommunikationssituation anleiten. Diskurstraditionen sind der kulturelle Leitfaden, wenn Sprecher höflich um einen Gefallen bitten oder dem Adressaten ein Kompliment machen und damit in einer konkreten Situation diejenigen sprachlichen Mittel auswählen, mit denen sie eine kommunikative Aufgabe erfolgreich bewältigen können. Diskurstraditionen sind damit ein kulturelles, historisch veränderliches Wissen, das auf das Sprechen bezogen ist; sie gehören aber keiner Sprache an, sondern können in ganz verschiedenen Sprachen Anwendung finden. Diese drei Typen von Regeln und Traditionen sind die Basis für mein Modell der linguistischen Pragmatik, das gleichermaßen für historische Pragmatik und Gesprächsforschung gilt.⁴

² Eugenio Coseriu: *Sprachkompetenz. Grundzüge der Theorie des Sprechens*. Tübingen 1988 (= *Uni-Taschenbuch für Wissenschaft*, 1481), hier besonders S. 70, 95–96, 121–125. Zur Traditionalität des Sprechens vgl. Brigitte Schlieben-Lange: *Traditionen des Sprechens. Elemente einer pragmatischen Sprachgeschichtsschreibung*. Stuttgart/Berlin 1983, hier S. 13–16. Zur Rezeption dieses Modells und zum Konzept der Diskurstraditionen: Peter Koch: *Diskurstraditionen: zu ihrem sprachtheoretischen Status und ihrer Dynamik*. In: Barbara Franz/Thomas Hays/Doris Tophinke (Hg.): *Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit*. Tübingen 1997 (= *ScriptOralia*, 99), S. 43–79, hier S. 45–47; Franz Lebsanft: *Kommunikationsprinzipien, Texttraditionen, Geschichte*. In: Angela Schrott/Harald Völker (Hg.): *Historische Pragmatik und historische Varietätenlinguistik in den romanischen Sprachen*. Göttingen 2005, S. 25–44, hier S. 30f.; Johannes Kabatek: *Diskurstraditionen und Genres*. In: Sarah Dessi Schmid u.a. (Hg.): *Rahmen des Sprechens. Beiträge zu Valenztheorie, Varietätenlinguistik, Kreolistik, Kognitiver und Historischer Semantik*. Peter Koch zum 60. Geburtstag. Tübingen 2011, S. 89–100, hier S. 91–93; Angela Schrott: *Sprachwissenschaft als Kulturwissenschaft aus romanistischer Sicht: Das Beispiel der kontrastiven Pragmatik*. In: *Romanische Forschungen* 126 (2014), S. 3–44, hier S. 8–10; Dies.: *Kategorien diskurstraditionellen Wissens als Grundlage einer kulturbezogenen Sprachwissenschaft*. In: Franz Lebsanft/dies. (Hg.): *Diskurse, Texte, Traditionen. Modelle und Fachkulturen in der Diskussion*. Bonn 2015 (= *Sprache in kulturellen Kontexten*, 2), S. 115–146, hier S. 120–125.

³ Herbert Paul Grice: *Logic and Conversation*. In: Ders.: *Studies in the Way of Words*. Cambridge (Mass.)/London 1989, S. 22–40, hier insbesondere S. 26–28.

⁴ Schrott (wie Anm. 2: *Das Beispiel der kontrastiven Pragmatik*), hier S. 8–12, und Schrott (wie Anm. 2: *Kategorien diskurstraditionellen Wissens*), hier S. 115–117, 120f.

<i>Ebene</i>	universelle Ebene	historisch-einzelsprachliche Ebene	individuelle Ebene der Texte und Diskurse
<i>Regeln und Traditionen</i>	allgemeine Regeln des Sprechens	einzelsprachliche Traditionen	Diskurstraditionen
<i>Felder der Pragmatik</i>	universelle Pragmatik	einzelsprachliche Pragmatik	diskurstraditionelle Pragmatik
<i>Perspektiven</i>	universelle Perspektive	einzelsprachliche Perspektive	diskurstraditionelle Perspektive

Schema 1: Ebenen, Felder und Perspektiven der linguistischen Pragmatik

Ausgehend von den drei Wissensbeständen können drei Felder der Pragmatik unterschieden werden. Die universelle Pragmatik widmet sich den allgemeinen Regeln des Sprechens und untersucht zum Beispiel, wie sich das Grice'sche Kooperationsprinzip und seine Maximen in verbalen Interaktionen niederschlagen. Das Kooperationsprinzip bildet dabei als Grundsatz kommunikativen Vertrauens die zentrale universelle Regel des Sprechens. Im Unterschied dazu fokussiert die einzelsprachliche Pragmatik sprachliche Elemente und Strukturen in pragmatisch-funktionaler Perspektive.⁵ Die diskurstraditionelle Pragmatik schließlich untersucht, wie Diskurstraditionen – von der kommunikativen Routine bis zur literarischen Gattung – verbale Interaktionen anleiten. Diese drei Felder beinhalten drei verschiedene Perspektiven auf Sprache und Sprechen. So betrachtet die universelle Pragmatik menschliche Rede in universeller Perspektive und steht damit zwei historischen Perspektivierungen gegenüber, die entweder einzelsprachlichen Wandel oder diskurstraditionelle Veränderungen fokussieren.

⁵ Zu den Methoden der historischen Pragmatik vgl. Andreas Jacobs/Andreas H. Jucker: The Historical Perspective in Pragmatics. In: Andreas H. Jucker (Hg.): Historical Pragmatics. Pragmatic Developments in the History of English. Amsterdam/Philadelphia 1995 (= Pragmatics and Beyond New Series, 35), S. 3–33, hier besonders S. 13f. und S. 19f.

III. Apollonius/Apolonio: Diskurstraditionen der *cortesía*

Eine in der Höflichkeitsforschung zentrale Thematik ist der Spannungsbogen verbaler Höflichkeit zwischen historisch-kultureller Gebundenheit und universellen Konstanten sprachlicher Höflichkeit.⁶ Das prägende Modell für diese Analysen ist nach wie vor das von Brown und Levinson (1987) entwickelte Modell der Höflichkeit.⁷ Zentrum des Modells ist das Goffman'sche Konzept des *face* als soziales Selbstbild der Akteure, das zum einen den Wunsch umfasst, selbstbestimmt agieren zu können (*negative face*), zum anderen das Bedürfnis nach Wertschätzung für die eigene Person beinhaltet (*positive face*).⁸ Höfliches Handeln besteht daher aus Strategien, die dem Gesprächspartner bezogen auf das *positive face* Wertschätzung bekunden und mit Blick auf das *negative face* dem Wunsch nach Handlungsfreiheit entsprechen und das *face* gefährdende Eingriffe (*face threatening acts*) in diesen Freiraum vermeiden oder abfedern.⁹

Höflichkeit ist ein genuin historisches und kulturspezifisches Phänomen.¹⁰ Dennoch erscheint es naheliegend, dass sich in der Höflichkeit als ein verschiedenste Epochen durchziehendes Bemühen um Beziehungsgestaltung und Konfliktvermeidung auch universelle Prinzipien menschlichen Sozialverhaltens manifestieren. Diese Verknüpfung universeller Prinzipien und kultureller Traditionalität wird im Folgenden am Beispiel verschiedener Ausformungen der Apollonius-Geschichte entfaltet.

Ausgangspunkt für die linguistisch-philologische Interpretation sind zwei volkssprachliche Texte: das um 1250 entstandene ‚Libro de Apolonio‘ und eine Prosafassung der Apollonius-Geschichte ‚La vida e Hystoria del rey Apolonio‘, die in einer 1488 in Zaragoza gedruckten Inkunabel überliefert ist.¹¹ Bei-

⁶ Bruce Fraser: The Form and Function of Politeness in Conversation. In: Klaus Brinker u.a. (Hg.): Text- und Gesprächslinguistik. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung. Berlin/New York 2001 (= Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, 16), S. 1406–1425, hier S. 1406–1416; Minna Nevala: Politeness. In: Jucker/Taavitsainen 2010 (wie Anm. 1), S. 419–450, hier S. 419–425. Irma Taavitsainen/Andreas H. Jucker: Speech Acts now and then: Towards a Pragmatic History of English. In: Dies. (Hg.): Speech Acts in the History of English. Amsterdam/Philadelphia 2008 (= Pragmatics and Beyond New Series, 176), S. 1–23, hier S. 7–8.

⁷ Penelope Brown/Stephen C. Levinson: Politeness. Some Universals in Language Usage. Cambridge 1987. Zur (kritischen) Rezeption des Modells von Brown und Levinson vgl. Miriam A. Locher/Richard Watts: Politeness Theory and Relational Work. In: Journal of Politeness Research 1 (2005), S. 9–33, hier S. 9–14.

⁸ Vgl. Brown/Levinson 1987 (wie Anm. 7), S. 61; Erving Goffman: On Face-Work. An Analysis of Ritual Elements in Social Interaction. In: Ders.: Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior. New York 1967, S. 5–45, hier S. 5, 12, 22f. Zu den beiden Seiten des *face* als „public self image“ und den damit verbundenen Strategien vgl. Brown/Levinson 1987 (wie Anm. 7), S. 61–63 und S. 65–74. Vgl. auch Fraser 2001 (wie Anm. 6), S. 1410f.

⁹ Brown/Levinson 1987 (wie Anm. 7), S. 72–74, 102 und 130f.

¹⁰ Diese historische Prägung zeigt sich auch deutlich in den Bezeichnungen dieses Normkomplexes im Deutschen und in den romanischen Sprachen (dt. *Höflichkeit*, span. *cortesía*, ital. *cortesia* und frz. *courtoisie*), die durchsichtig auf den Hof als ursprünglich normgebende Instanz verweisen.

¹¹ Zur Stoffgeschichte: Dolores Corbella: Introducción. In: Libro de Apolonio. Edición de Dolores Corbella. Madrid 1992, S. 11–68; Carmen Monedero: Introducción. In: Libro de Apolonio. Edición,

de Texte haben unterschiedliche lateinische Vorlagen. So basiert das ‚Libro de Apolonio‘ auf der ‚Historia Apollonii Regis Tyri‘, einer in der Spätantike entstandenen Prosaerzählung. Die Prosa-Inkunabel dagegen geht auf eine andere Version der Stoff- und Motivgeschichte zurück und ist die volkssprachliche Übersetzung eines Kapitels aus den ‚Gesta Romanorum‘, in dem die Apollonius-Geschichte erzählt wird. Der Bezug zwischen lateinischer Fassung und volkssprachlicher Version ist in beiden Fällen unterschiedlich. Während das ‚Libro de Apolonio‘ die ‚Historia‘ umgestaltet und in der mittelalterlichen Welt transformierend neu interpretiert, stellt die Inkunabel eine der lateinischen Vorlage genau folgende Übersetzung dar, die auf Umformungen verzichtet.¹²

Vergleicht man das ‚Libro de Apolonio‘ und die Inkunabel, dann sind auch die lateinischen Vorlagen zu berücksichtigen, da die Relevanz von Abweichungen zwischen den volkssprachlichen Texten sich erst vor dem Hintergrund der divergierenden lateinischen Vorlagen erschließt. Denn Unterschiede in der Dialoggestaltung können auch aus der Differenz der Vorlagen resultieren und dürfen nicht unbesehen auf veränderte Diskurstraditionen zwischen dem 13. und dem 15. Jahrhundert zurückgeführt werden. Aus dieser Sachlage folgt die Methode einer synoptischen Interpretation im ‚Quartett‘ lateinischer und volkssprachlicher Texte.¹³ Diese Methode wird im Folgenden auf einen Gesprächsausschnitt angewandt, der die Pflichten eines Herrschers und das Modell höfischer *cortesía* thematisiert.¹⁴ Der Kontext ist in den vier Versionen identisch. Apolonio glaubt Frau und Tochter tot und hat sich in seiner Trauer vollständig von der höfischen Gesellschaft isoliert. Während die Mannschaft seines Schiffes im Hafen von Mytilene feiert, trauert Apollonius/Apolonio unter Deck und hat seinen Gefolgsleuten verboten, sich ihm zu nähern oder das Wort an ihn zu richten. Diese Situation verbindet das altspanische ‚Libro‘ und die spätantike ‚Historia‘ ebenso wie die Inkunabel und deren Vorlage in den ‚Gesta Romanorum‘:

introducción y notas de Carmen Monedero. Madrid 1987, S. 9–92, hier S. 20f. Zur Inkunabel vgl. Homero Serís: La novela de Apolonio. Texto en prosa del siglo XV descubierto. In: Bulletin Hispanique 64 (1962), S. 5–29.

¹² Serís 1962 (wie Anm. 11), hier S. 23, 29.

¹³ Libro de Apolonio. Edición de Manuel Alvar. Estudios, Ediciones, Concordancias. 3 Bde., Valencia 1976–1977. Manuel Alvar hat in dieser Ausgabe nicht allein das altspanische ‚Libro‘ ediert, sondern auch die lateinische ‚Historia‘ sowie die Inkunabel samt ihrer lateinischen Vorlage. Im Folgenden werden die Inkunabel und der lateinische Text der ‚Gesta Romanorum‘ nach den bei Alvar verwendeten Versionen zitiert.

¹⁴ Angela Schrott: Tradiciones del habla dialogal en transformación. Algunos ejemplos extraídos del ‚Cantar de Mio Cid‘ y del ‚Libro de Apolonio‘. In: David Trotter (Hg.): Actes du XXIV^e Congrès International de Linguistique et Philologie Romanes. Bd. III. Tübingen 2007, S. 433–446, hier S. 441–443.

„Historia Apollonii Regis Tyri“¹⁵

Me autem ueto a quoquam uestrum appellari; quod si aliquis uestrum fecerit, crura ei frangi iubeo.

„Aber ich will von keinem von euch angesprochen werden, wenn es einer tut, lasse ich ihm die Beine brechen.“¹⁶

„Libro de Apolonio“¹⁷

460a *En cabo de la naue, en hun rencón destaiado,*

460b *echósse en hun lecho el rey tan deserrado;*

460c *juró que quien le fablasse serié mal soldado*

460d *dell huno de los pies serié estemado.*

„Tief unten im Schiff, in einem abgelegenen Winkel, lag auf einem Bett der verzweifelte König, er schwor, dass jeder, der ihn ansprechen sollte, schlechten Lohn erhalten würde, eines seiner Beine sollte ihm verstümmelt werden.“

„Gesta Romanorum“¹⁸

[...] *et quicumque vocaverit me vel gaudium mihi fecerit, crura illorum frangi iubeo.*

„[...] und jeder der mich anspricht oder fröhlich zu mir ist, dem lasse ich die Beine brechen.“

Inkunabel¹⁹

[...] *e qualquier que llamare a mí o fiziera alegría, yo le quebranteré las piernas.*

„[...] und jeder der mich anspricht oder fröhlich zu mir ist, dem werde ich die Beine brechen lassen.“

Alle vier Texte schildern übereinstimmend, dass sich Apollonius/Apolonio nicht nur aus dem höfischen Leben zurückzieht und die Mannschaft des Schiffes sich selbst überlässt, vielmehr belegt er auch die Anrede an ihn mit einer schweren Strafe: Wer seine selbstgewählte Isolation durchbrechen will und ihn

¹⁵ Zitiert nach: Historia Apollonii regis Tyri. Die Geschichte vom König Apollonius. Übersetzt und eingeleitet von Franz Peter Waiblinger. München 1994; vgl. auch Historia Apollonii Regis Tyri. Hg. v. Friedrich Alexander Riese. Lipsae [Leipzig] 1893 (= Bibliotheca Teubneriana), apud Alvar 1976 (wie Anm. 13), Bd. II., S. 237–264, hier S. 239.

¹⁶ Diese und weitere Übersetzungen der „Historia“ nach der zweisprachigen Ausgabe Waiblingers 1994 (wie Anm. 15).

¹⁷ Zitiert nach: Libro de Apolonio. Edición de Dolores Corbella. Madrid 1992.

¹⁸ Zitiert nach: Gesta Romanorum. Hg. v. Hermann Oesterley. Berlin 1872, ND Berlin 1971/72; Kapitel 153, apud Alvar 1976 (wie Anm. 13), Bd. II, S. 525–580.

¹⁹ Zitiert nach: Alvar 1976 (wie Anm. 13), Bd. II, S. 525–580; vgl. auch: La vida e Hystoria del rey Apolonio. Incunables poéticos castellanos. Valencia 1966.

anspricht, dem werden die Beine gebrochen. Alle vier Textvarianten schildern die Situation in analoger Weise.

In diese Situation kommt Bewegung, als Athenagoras, der Fürst von Mytilene, in den Hafen kommt und mit allen Ehren von den Gefolgsleuten des trauernden Königs empfangen wird. In allen vier Texten unternimmt der Fürst den Versuch, den trauernden König dazu zu bewegen, seinen Rückzugsort zu verlassen und an Deck des Schiffes zu kommen. Zunächst die Version der ‚Historia‘:

‚Historia Apollonii Regis Tyri‘

[...] *Athenagora dixit ad gubernum: „dabo tibi duos aureos; et descende ad eum et dic illi: rogat te Athenagora, principe huius ciuitatis, ut procedas ad eum de tenebris et ad lucem exeat.“ Iuuenis ait: „si possum de duobus aureis quattuor habere crura“; et „tam utilem inter nos muneri <non> elegisti nisi me? Quaere alium qui eat, quia iussit, quod, quicumque eum appellaverit, crura ei frangitur“. Athenagora ait: „hanc legem uobis statuit, nam non mihi, quem ignorat. Ego autem ad eum descendo. Dicite mihi, quis vocatur.“ Famuli dixerunt: „Apollonius“.*

[...] und er [Athenagoras] sprach zum Steuermann: „Ich gebe dir zwei Goldstücke; geh zu ihm hinunter und sag ihm: Athenagoras, der Fürst dieser Stadt, bittet dich, zu ihm aus der Finsternis nach oben zu kommen und ans Licht hinauszutreten.“ Der junge Mann entgegnete: „Ja, wenn ich von zwei Goldstücken vier Beine haben könnte!“ und „Hast du außer mir keinen von uns wählen können, der für diese Aufgabe so geeignet ist? Such dir einen anderen, der geht; er hat nämlich befohlen: wer immer ihn anspricht, dem sollen die Beine gebrochen werden.“ Athenagoras sprach: „Dieses Gebot hat er für euch bestimmt, nicht für mich, den er nicht kennt. Ich steige zu ihm hinab. Sagt mir, wie er heißt.“ Die Diener antworteten: „Apollonius“.

Die ‚Historia‘ erzählt, wie Athenagoras vergeblich versucht, den Steuermann des Schiffes durch eine Belohnung zu überreden, zu seinem Herrn hinunterzusteigen und ihm auszurichten, dass der Fürst der Stadt ihn bittet, zu ihm an Deck zu kommen. Erst als der Steuermann sich aus Furcht vor der angedrohten Strafe weigert, entschließt Athenagoras sich, selbst hinabzusteigen.

Analog zur ‚Historia‘ enthalten sowohl die Version der ‚Gesta Romanorum‘ als auch die Inkunabel die Episode mit dem Diener, den der Fürst zunächst zu Apollonus/Apolonio schicken will:

‚Gesta Romanorum‘

Athenagora ait uni seruo Ardalio nomine: „Dabo tibi duos aureos; tantum descende et dic ei: rogat te princeps civitatis hujus, procede de tenebris ad lucem.“ Ait iuuenis: „Non possum aureis tuis crura reparare. Quere alium, quia iussit, quicumque eum appellaverit, crura eius frangentur.“ Athenagora ait: „Hanc legem vobis constituit, non mihi; ego autem descendam ad eum.“

„Athenagoras sagte zu einem Diener mit Namen Ardalio: „Ich gebe dir zwei Goldstücke; geh nur gleich hinunter und sage ihm: Der Fürst dieser Stadt bittet dich, aus dem Dunkel ans Licht zu kommen.“ Da sagte der junge Mann: „Mit deinen Goldmünzen kann ich mir keine gesunden Beine kaufen. Such dir einen anderen, denn er hat befohlen, dass jedem, der ihn anspricht, die Beine gebrochen werden.“ Athenagoras sagte: „Dieses Gebot hat er für euch gemacht, nicht für mich; ich werde zu ihm hinuntergehen.““

Inkunabel

Athanágora dize a un sieruo que hauía nombre Ardalio: „Por que abaxes al señor del nauío e le digas que el principe de la ciudad le ruega que salga de las tinieblas a la luz, quierote dar dos sueldos.“ Dixo el siervo: „No puedo con tus dineros las piernas reparar; por ende busca otro, ca él mandó que a qualquier que lo llamasse le serían quebrantadas las piernas.“ Dixo Athanágora: „Este ley sobre vos otros puso, e no a mí, e yo me descenderé.“

„Athenagoras sagt zu einem Diener, der Ardalio hieß: „Damit du zum Herrn des Schiffes hinuntergehst und ihm sagst, dass der Fürst der Stadt ihn bittet, dass er aus der Finsternis ans Licht kommen möge, gebe ich dir zwei Geldstücke. Da sprach der Diener: „Mit deinem Geld kann ich meine Beine nicht wieder heil machen; such dir jemand anderen, denn er befahl, dass jedem, der das Wort an ihn richten würde, die Beine gebrochen würden. Da sagte Athenagoras: „Dieses Gesetz hat er euch auferlegt, nicht mir, und ich werde hinabsteigen.““

Von dieser Struktur weicht das altspanische ‚Libro de Apolonio‘ ab und geht damit innerhalb der Stofftradition einen eigenen Weg. Auch im ‚Libro‘ fragt der Fürst nach dem Verbleib des Königs, reagiert jedoch anders auf die Nachricht, dieser habe sich trauernd zurückgezogen:

‚Libro de Apolonio‘

- 467a *Demandó quel’ dixiesen por cuál ocasión*
 467b *cayó en tal tristiçia τ en tal ocasión;*
 467c *contáronle la estoria τ toda la razón,*
 467d *quel’ dizién Apolonyo de la primera sazón.*
 468a *Dixoles él: „Como yo creyo, si non ssó trastornado,*
 468b *tal nombre suele Tarsiana auer mucho vsado;*
 468c *a lo que me saliere, ferme quiero osado;*
 468d *dezirle he que me semeia villano descoraznado.“*

„Er bat, sie möchten ihm sagen, durch welches Unglück er dieser Trauer und diesem schlimmen Zustand verfallen sei; sie erzählten ihm die Geschichte und die ganze Angelegenheit von Anfang an und dass er Apolonio hieß. Er antwortete: „Wenn ich mich nicht täusche, dann meine ich, dass Tarsiana diesen Namen sehr oft erwähnt hat; was mich betrifft, so will ich es wagen, ich habe vor, ihm zu sagen, dass er in meinen Augen ein unhöfischer, herzloser Mensch ist.“

Das ‚Libro‘ eliminiert die Episode mit dem Steuermann, die in der ‚Historia‘ ausführlich dialogisch erzählt wird. Denn als der Fürst erfährt, dass der Herr des Schiffes sich radikal aus der Gemeinschaft zurückgezogen hat, fasst er sofort den Entschluss, dieses unhöfische Verhalten zu korrigieren, indem er selbst zu Apolonio geht. Der Grund für diese Entscheidung ist, dass der Rückzug Apolonios nicht allein eine Pflichtverletzung gegenüber seinen Gefolgsleuten ist, sondern darüber hinaus die höfischen Werte der *cortesía* negiert und verletzt. Diese Verletzung ist umso schwerwiegender, da Apolonio im ‚Libro‘ als exemplarischer Herrscher – gelehrt und höfisch – dargestellt ist. Das ‚Libro‘ wird bereits in der allerersten Strophe als *hun romance de nueua maestría/del buen rey Apolonio τ de su cortesía* (1c-1d) eingeleitet, sodass Apolonio als idealtypische Verkörperung des höfischen, der *cortesía* verpflichteten Herrschers erscheint. Der Rückzug ist daher ein Bruch mit dem höfischen Tugendsystem, den nur ein gleichrangiger Repräsentant der höfischen Gesellschaft heilen kann. Dieser Bruch wird auch in der Bezeichnung *villano descoraznado* (V. 468d) deutlich, da der *villano* ein Mensch ist, der außerhalb des höfischen Wertesystems steht. Aus diesem Grund kann ein als Bote gesandter Diener Apolonio nicht wirksam auffordern, sich wieder in die Gemeinschaft zu integrieren: Dies erfordert vielmehr die Präsenz eines höfisch gebildeten Fürsten von gleichem Rang.

Die Akzentuierung des Kontrasts von höfischem versus unhöfischem Verhalten zeigt sich auch im Dialog zwischen Apolonio und dem Fürsten, den das ‚Libro‘ konsequenterweise analog transformiert. Hier zunächst der entsprechende Ausschnitt der ‚Historia‘, in dem Athenagoras Apollonius anspricht und schildert, wie er bei einem Spaziergang im Hafen auf dessen Schiff aufmerksam wurde und an Bord ging:

‚Historia Apollonii Regis Tyri‘

Et dum incedo, invitatus sum ab amicis et nautis tuis. Ascendi et libenti animo discubui. Inquisivi dominim navis. Dixerunt te in luctum esse gravi; quod et video. Sed pro desiderio, quo veni ad te, procede de tenebris ad lucem et epulare nobiscum paulisper. Spero autem de deo, quia dabit tibi post hunc tam ingentem luctum amplioem laetitiam.

‚Und während ich dahinging, wurde ich von deinen Freunden und deiner Mannschaft eingeladen. Ich stieg an Bord und ließ mich mit Vergnügen nieder. Ich erkundigte mich nach dem Herrn des Schiffes. Man sagte, du seist in tiefer Trauer; ich sehe es selbst. Doch folge der Bitte, mit der ich zu Dir kam, und trete aus der Finsternis ans Licht und laß es dir eine Weile mit uns schmecken! Ich hoffe aber von Gott, er wird dir nach dieser gewaltigen Betrübniß umso größere Freude schenken.‘

In der ‚Historia‘ wird die Einladung des Fürsten an Apolonio, sich wieder in die Gemeinschaft zu integrieren, mit dem Wunsch verbunden, Gott möge ihm bald wieder Freude schenken. In der Apollonius-Variante der ‚Gesta Ro-

manorum‘ und in der Inkunabel ist die Bitte des Fürsten in ähnlicher Weise formuliert:

„Gesta Romanorum“

[...] *inquisivi dominum navis, quem dixerunt in luctu grandi esse; propter quod ad te descendi, ut te de tenebris producerem ad lucem; spero, quia dabit tibi deus post luctem gaudium.*

„[...] ich fragte nach dem Herrn des Schiffes und sie sagten mir, er sei in großer Trauer; aus diesem Grund kam ich zu dir herunter, um dich aus dem Dunkel ans Licht zu holen. Ich hoffe, dass Gott dir nach der Trauer wieder Freude schenken wird.“

Inkunabel

[...] *pregunté por el señor; respondieron que eras en grand tristeza e luto; por esto he descendido por sacarte de tiniebras a luz sperando que Dios te dará, después del luto e tristeza, alegría.*

„[...] ich fragte nach dem Herrn und sie antworteten mir, du seist in großer Traurigkeit und Trauer; aus diesem Grund bin ich zu dir hinabgestiegen, um dich aus dem Dunkel an das Licht zu holen, in der Hoffnung, dass Gott dir nach Trauer und Traurigkeit wieder Freude geben möge.“

Im „Libro“ ist die Grundkonstellation zwar die gleiche, doch wird der Appell des Fürsten an den *villano descornado* (468d), den unhöfischen König Apolonio, entscheidend variiert:

„Libro de Apolonio“

- 472a *Afincólo ell otro, non le quisó dexar,*
472b *omne era de preçio, queralo esforçar.*
472c *Dixo: „Apolonio, mal te sabes guardar,*
472d *deuyéste de otra guisa contra mí mesurar.*
473a *Senyor ssó desta villa, mía es para mandar,*
473b *dízenme Antinágora, si me oýsste nombrar;*
473c *caualgué de la villa τ sallimé a deportar,*
473d *las naues que yaçién por el puerto a mirar.*
474a *Quando toda la houe la ribera andada,*
474b *paguéme desta tu naue, vila bien adobada,*
474c *salliereonme a recibir toda la tu mesnada,*
474d *reçebí su conbido, yanté en su posada.*
475a *Vy omnes ensenyados, companya mesurada,*
475b *la cozina bien rica, la mesa bien abundada;*
475c *demandé que quál era el senyor de la aluergada,*

- 475d *dixóronme tu nombre τ tu vida lazrada.*
 476a *Mas ssi tú a mí quisieres escuchar τ creyer,*
 476b *saldriés desta tiniebra, la mi cibdat veyer;*
 476c *veriés por ella cosas que auriés gran plaçer,*
 476d *por que podriés del duelo gran partida perder.*
 477a *Deuyés en otra cosa poner tu uoluntat,*
 477b *que te puede Dios façer aún gran piedat;*
 477c *que cobrarás tu pérddida, cuydo que sera uerdat,*
 477d *perderás esta tristiçia τ esta crueldat. “*

„Der andere [Athenagoras] ließ nicht locker, er wollte ihn nicht verlassen, er war ein vortrefflicher Mann, er wollte ihn aufmuntern. Er sprach: „Apolonio, du verhältst dich falsch, du solltest dich mir gegenüber anders benehmen. Ich bin der Herr dieser Stadt und gebiete über sie. Ich heiÙe Athenagoras, wie du vielleicht schon gehört hast. Ich bin ausgeritten und umherspaziert, um die Schiffe, die im Hafen liegen, anzuschauen. Nachdem ich das Ufer eine gute Strecke entlanggegangen war, fiel mir dein Schiff ins Auge, ich fand es schön ausgestattet. Dein Gefolge kam heraus, um mich zu empfangen, sie luden mich ein und ich aÙ mit ihnen. Ich sah gebildete Menschen, eine Gesellschaft mit guten Manieren, vorzügliche Küche, eine feine Tafel. Ich fragte, wer der Herr dieser Gemeinschaft sei, sie sagten mir deinen Namen und erzählten mir deine traurige Geschichte. Wenn du mir zuhören und mir Glauben schenken wolltest, dann würdest du aus der Dunkelheit herauskommen und dir meine Stadt ansehen. Dort sähest du Dinge, die dir großes Vergnügen bereiteten und durch die du einen großen Teil deiner Trauer verlörest. Du musst deine Gedanken auf andere Dinge richten, Gott kann dir immer noch große Gnade erweisen, so dass du wiedergewinnen kannst, was du verloren hast, ja das glaube ich, du wirst dann diese Traurigkeit und diese Härte verlieren.“

In der ‚Historia‘ nennt der Fürst allein Gott als den Spender künftiger Freude und auch in der Apollonius-Geschichte der ‚Gesta Romanorum‘ und in der Inkunabel beschränkt der Fürst sich darauf, auf die Gnade Gottes zu verweisen, der Apollonius/Apolonio wieder zu einem frohen Menschen machen könne. Im ‚Libro‘ dagegen erscheinen sowohl Gott als auch die höfische Gemeinschaft als Garanten eines besseren Lebens. Dem in völliger Isolation trauernden Apolonio wird zwar ebenfalls (der christliche) Gott als Hoffnungsträger empfohlen, doch werden auch der Hof und das höfische Leben nachdrücklich als Quellen eines erfüllten, frohen Lebens genannt. So kontrastieren die Gastfreundschaft der Schiffsbesatzung gegenüber dem Fürsten und das festliche Mahl, zu dem dieser eingeladen wird, scharf mit dem radikalen Rückzug des Königs. Es sind die Gefolgsleute Apolonios, die in Abwesenheit ihres Herrn höfisches Leben praktizieren und denen Athenagoras höfische Bildung und Manieren zuerkennt (V. 475a *Vy omnes enseyados, companya mesurada*). Ferner werden die Stadt und der Fürstenhof als Orte genannt, in denen Apolonio höfisches *plaçer* (476c) erleben und so seine Trauer überwinden könne. Der Appell zur Rückkehr in die Gemeinschaft ist nicht allein ein christlicher Appell zu Hoffnung

und Gottvertrauen, sondern auch ein Appell, sich als König dem Normsystem der *cortesía* nicht länger zu verweigern. Die Motivation des Fürsten, Apolonio aus dem Zustand eines *villano descoraznado* (468d) zurück ins höfische Leben zu führen, ist allein im altspanischen ‚Libro‘ präsent.

IV. Das Konzept der *cortesía* im Modell der linguistischen Pragmatik

Die vergleichende Interpretation der vier Versionen verdeutlicht, dass das altspanische ‚Libro‘ die stoffliche Konstellation am stärksten transformiert, da in diesem Text der kritikwürdige Rückzug aus der (kommunikativen) Gemeinschaft mit einer radikalen Negierung der *cortesía* kurzgeschlossen wird.

Die sich anschließende Frage ist nun, inwiefern das in der Höflichkeitsforschung prominente Konzept des *face* diesen Sachverhalt erhellt. Nach der Theorie des *face* erscheint Apolonios Verbot ihn anzusprechen als Ausdruck des *negative face*. Apolonio bestimmt, mit wem er kommuniziert, und die *negative politeness* verpflichtet andere Menschen, dieses Verbot zu achten und den Trauernden nicht anzusprechen. Demnach wäre Athenagoras, der dieses Gebot gezielt nicht einhält, ein Mensch, der das *negative face* Apolonios nicht respektiert und unerlaubt in dessen ‚Territorium‘ eindringt. Angesichts der Stoßrichtung des Textes, der Apolonios Isolation verurteilt und Athenagoras als vorbildlichen Fürsten erscheinen lässt, ist diese Deutung allerdings wenig überzeugend. Der Grund hierfür ist, dass das *face*-Konzept und die mit ihm einhergehenden Normen nicht in ihrer Gesamtheit universelle Geltung haben, sondern sowohl universelle als auch historische Komponenten enthalten. Das Konzept des *negative face* macht zwar allgemeingültig klar, dass der Fürst eine Grenzlinie übertritt, doch ob dies als negativ konnotierte Zudringlichkeit oder als ethische Pflicht eines Repräsentanten der höfischen Gesellschaft erscheint, hängt von den sozialen Wertesystemen ab, in denen ein solches Verhalten stattfindet beziehungsweise fiktional durchgespielt wird.

Daher erscheint es ratsam, neben dem Konzept des *face* noch weitere Prinzipien und Regeln verbalen Handelns heranzuziehen, um verbale Höflichkeit zwischen Universalität und Historizität zu beschreiben. So kann die Kopräsenz historischer und universeller Komponenten der Höflichkeit als Analogie zum Drei-Ebenen-Modell der linguistischen Pragmatik aufgefasst werden, das ebenfalls Universelles und Historisches unterscheidet:

<i>Ebene</i>	universelle Ebene	historisch-einzel-sprachliche Ebene	individuelle Ebene der Texte und Diskurse
<i>Regeln und Traditionen</i>	allgemeine Regeln des Sprechens	einzelsprachliche Traditionen	Diskurstraditionen
<i>Felder der Pragmatik</i>	universelle Pragmatik	einzelsprachliche Pragmatik	diskurstraditionelle Pragmatik
<i>Perspektiven</i>	universelle Perspektive	einzelsprachliche Perspektive	diskurstraditionelle Perspektive
<i>Höflichkeit</i>	universelle Konzepte	einzelsprachliche Traditionen höflichen Sprechens	Diskurstraditionen der Höflichkeit

Schema 2: Verbale Höflichkeit und die drei Perspektiven der Pragmatik

Auf der universellen Ebene ist das Grice'sche Kooperationsprinzip die zentrale allgemeine Regel des Sprechens. Daher erscheint es plausibel, dass Konzepte verbaler Höflichkeit in ihren universellen Komponenten mit diesem allgemeinen Prinzip verknüpft sind. Ausgangspunkt für meine Deutung verbaler Höflichkeit ist die Idee, dass höfliches Sprechen einen Mehrwert beinhaltet, der durch das Grice'sche Kooperationsprinzip und seine Maximen präzisiert werden kann. Dabei werden alle vier Maximen einbezogen: die auf den Informationsgehalt bezogene *Maxim of Quantity*, die die Wahrhaftigkeit betreffende *Maxim of Quality*, die auf Relevanz hinwirkende *Maxim of Relation* und die *Maxim of Manner*, die auf die Klarheit des Gesagten abzielt. Verbale Höflichkeit ist in diesem Sinne ein verbales Handeln, bei dem eine oder mehrere Maximen des Kooperationsprinzips in besonders hohem Maß erfüllt werden: Der Sprecher passt mit großer Sorgfalt den Umfang der Informationen den Bedürfnissen des Adressaten an (*Maxim of Quantity*), er nimmt die Zuverlässigkeit seiner Äußerungen besonders ernst (*Maxim of Quality*), er legt viel Wert auf die Relevanz seiner Rede (*Maxim of Relation*) und respektiert in hohem Maße die Maxime der Klarheit und *perspicuitas* (*Maxim of Manner*). Zu diesen universellen Konstanten treten nun noch historische Parameter. Denn das höfliche Übertreffen einer Maxime hängt entscheidend davon ab, was man in einer

bestimmten Sprechergemeinschaft unter angemessener Quantität, Qualität, Relevanz oder Klarheit versteht.²⁰

In der Grice'schen Systematik des Kooperationsprinzips und seiner Maximen haben Brüche und Verletzungen der Maximen bereits ihren festen Ort. Ein Sprecher kann Maximen missachten, doch dienen diese Brüche dazu, eine kommunikative Intention zu transportieren, die der Gesprächspartner mittels Inferenz erschließen kann. Die Mühe der Inferenz wird unternommen, da die Interaktanten sich gegenseitig kommunikatives Vertrauen entgegenbringen: Der Sprecher vertraut darauf, dass der andere ihn verstehen will und die Anstrengung der Inferenz erbringen wird; der Adressat wiederum vertraut darauf, dass er durch Inferenz eine sinnvolle Intention des anderen erkennen kann.

Der in der Apollonius-Geschichte erzählte Bruch mit der Gemeinschaft kann allerdings nicht als intendierte Verletzung der Maximen erklärt werden. Vielmehr kündigt Apollonius/Apolonio das Kooperationsprinzip einseitig auf, indem er sich nicht nur zurückzieht, sondern auch alle Versuche der Kommunikation unterbindet. Das dialogische Prinzip von Anrede und Erwiderung ist damit (zumindest temporär) außer Kraft gesetzt. Gleichzeitig wird deutlich, dass dieser Bruch mit einem universellen Prinzip nicht von Dauer sein kann, wenn die Geschichte weitergehen soll. Denn das ‚Fortschreiten‘ der Geschichte ist nicht allein auf die Erzählung von Apollonius/Apolonio bezogen, sondern auch auf die Geschichtlichkeit des Menschen allgemein, der Teil der historischen Welt ist.

Angesichts der (zumindest versuchten) Außerkraftsetzung des Kooperationsprinzips spielen die analysierten Versionen der Apollonius/Apolonio-Szenen durch, in welcher Weise Athenagoras versucht, diesen Bruch zu heilen und auf welche historisch-kulturellen Diskurstraditionen des Sprechens er zu diesem Zweck zurückgreift. In der ‚Historia‘ – und analog in den ‚Gesta‘ und in der Inkunabel – erscheint Apollonius' Rückzug als ein Aufgeben aller Hoffnung, das einem gläubigen Menschen nicht zukommt. Apollonius ist zwar geschlagen wie Hiob, soll aber die Traurigkeit hinter sich lassen und in Gott Hoffnung fassen. Das Bild des Königs, der unter Deck in der Dunkelheit sitzt, kann zudem als Reminiszenz an die biblische Figur des Jonah im Bauch des Wals gedeutet werden. Die Diskurstraditionen, die herangezogen werden und die Athenagoras intoniert, sind damit Traditionen des religiösen beziehungsweise christlichen Diskursuniversums.

Diese religiös eingefärbte Argumentation der ‚Historia‘, die sich auch in der Apollonius-Geschichte der ‚Gesta Romanorum‘ und der volkssprachlichen Inkunabel findet, wird im ‚Libro‘ mit den Werten der höfischen Gesellschaft und der *cortesía* angereichert. Dabei fallen die Appelle zum höfischen Leben und die Evokation der höfischen Gemeinschaft so ausführlich und farbig aus, dass die abschließende Aufforderung, auf Gott zu vertrauen, im Verhältnis zum

²⁰ Zum Zusammenwirken von Historizität und Universalität in den Grice'schen Maximen vgl. Lebsanft 2005 (wie Anm. 2), hier S. 30–31.

Lob höfischer Freude nicht mehr im Zentrum der Ermahnungen des Fürsten steht, sondern eher als formelhafter Abschluss der Rede zu fungieren scheint.

Vor der Folie des Modells der linguistischen Pragmatik betrachtet liegt allen vier Versionen eine Grenzsituation zugrunde, in der das auf der universellen Ebene des Sprechens verortete Prinzip der Kooperation und des kommunikativen Vertrauens, das zugleich die Basis verbaler Höflichkeit bildet, einseitig aufgekündigt wird. Damit stockt die Kommunikation und die auf der historisch-einzelsprachlichen Ebene verankerten idiomatischen Traditionen kommen nicht mehr zum Einsatz – zumindest ist dies die Absicht des trauernden Apollonius/Apolonio, der seinen Gefolgsleuten jede Anrede an ihn streng verbietet und zu keiner Erwiderung mehr bereit ist. Um diesen Bruch zu heilen, greift der Fürst als Vertreter der (höfischen) Gesellschaft auf ein Ensemble von Diskurstraditionen zurück, die als kulturelles Wissen der individuellen Ebene der Texte und Diskurse angehören. Diese Diskurstraditionen wählen Argumentationsmuster, formelhafte Wendungen und Schlüsselwörter wie zum Beispiel *plaçer* aus, um Diskurse zu formen, die Apollonius/Apolonio wieder zurück in die Gesellschaft holen sollen.

In der Stofftradition finden sich zwei Diskurse: der religiös-christliche Diskurs als Appell zu Gottvertrauen in großem Leid und der Diskurs der *cortesía* als Appell zu einem höfischen Leben. Während die Version der ‚Gesta Romanorum‘ und die ihr eng folgende Prosa-Inkunabel den religiösen Diskurs der ‚Historia‘ wiederholen, kombiniert das ‚Libro‘ den religiösen Diskurs mit dem Ideal der *cortesía* und rückt dabei das höfische Element ins Zentrum der Appelle. Diese Umgestaltung schafft auf der Basis der Stofftradition als Materie eine neue diskursive Formation, indem religiöse Diskurstraditionen mit höfischen Diskurstraditionen verzahnt und auf diese Weise die Diskursdomänen der Religion und des Hofes zueinander geöffnet werden.