

Volkssprachige Literatur und höfische Kultur um 1200

Pasticcio über eine hofklerikale Perspektive

Maximilian Benz

Angenommen: 14. Januar 2021 / Online publiziert: 9. Februar 2021
© Der/die Autor(en) 2021

Zusammenfassung Für die mittelhochdeutschen Romane um 1200 läßt sich eine spezifische sozialgeschichtliche Einbettung annehmen, die Konsequenzen für ein Modell literarischer Kommunikation hat. Im Zusammenspiel von Verfassern, geistlichen Beratern – dem Hofklerus – und zunächst einmal adligen Damen entstehen die Texte, denen eine hofklerikale Perspektive auf Fragen feudaldadliger Existenz eignet: Die ästhetisch komplexen volkssprachigen Texte lassen klare Problembezüge erkennen. Im Rahmen dieses Modells literarischer Kommunikation wird der *Erec* Hartmanns von Aue als Absage an Versuche ritterlicher Selbsterlösung gedeutet, denen der sich der göttlichen Gnade öffnende Wille des demütig Gläubigen gegenübergestellt wird. Der *Tristan* Gottfrieds von Straßburg scheint mit Blick auf die Protagonisten ein Negativexempel zu entwickeln, wobei durch suggestive Gestaltungsdynamiken das Abrücken der *edelen herzen* von Tristan und Isolde zunächst verhindert und dann umso stärker forciert wird.

Den Text, der wesentlich durch Impulse auf der gemeinsam mit Nina Nowakowski und Coralie Rippl vom 27. Februar bis 1. März 2019 in Zürich ausgerichteten Tagung zu »Idiosynkrasien zwischen Gott und Welt« motiviert wurde, habe ich zu verschiedenen Anlässen in Halle a. d. S., Zürich, Münster, Bielefeld, Essen und Tübingen vorgetragen. Den Kolleginnen und Kollegen danke ich herzlich für zahlreiche Anregungen.

M. Benz (✉)
Fakultät für Linguistik und Literaturwissenschaft, Universität Bielefeld,
Universitätsstraße 25, 33615 Bielefeld, Deutschland
E-Mail: maximilian.benz@uni-bielefeld.de



Essay about Vernacular Literature and Courtly Culture around 1200

Towards a Courtly-Clerical Perspective

Abstract A specific social-historical embedding can be assumed for the Middle High German novels around 1200, which has consequences for a model of literary communication: In the interplay of authors, spiritual advisers and first of all noble women, the texts are created for which a courtly-clerical perspective on questions of feudal noble existence is suitable. The aesthetically complex vernacular texts focus on certain problems. In the context of this model of literary communication, Hartmann of Aue's *Erec* is interpreted as a rejection of attempts at knightly self-redemption, which are contrasted with the will of the humble believer, which opens up to divine grace. Gottfried of Strasbourg's *Tristan* seems to tell of a negative example with regard to the protagonists, whereby the *edele herzen* move away from Tristan and Isolde only in an aesthetic process of reception.

Ad maiorem Dei gloriam vicit pietas.

(Gregor, *Dialogi*)

I.

Ein gewittrig-heißer Hochsommerabend 2015 in Regensburg. In Schloß St. Emmeram versammeln sich auf Einladung der Fürstin Gloria von Thurn und Taxis »Adel, Kirchenfürsten, Ordinarien, Ordensleute aus aller Welt, Kapläne, eine Weißbierbrauerin, ein ehemaliger Hamburger Verleger.«¹ Vorgestellt wird in Anwesenheit des Präfekten der Glaubenskongregation Gerhard Ludwig Kardinal Müller das neue Buch seines Kardinalskollegen Robert Sarah, der in jüngster Zeit durch ein – ja nun doch irgendwie mit Benedikt XVI., dem *papa emeritus*, verfaßtes – Buch zum Zölibat der aufgeregten Weltöffentlichkeit eine Ahnung davon zu geben vermochte, wie ein Schisma in der Moderne aussähe. An der Tafel in Regensburg war damals hingegen noch alles in bester Ordnung. Man verspeist bei Champagner dreierlei Tartars und glacierte Milchkalbsschulter, während Kardinal Müller den »zynisch-mondänen Lebensstil« Alteuropas geißelt. Unter den Honoratioren hat auch der Schriftsteller Martin Mosebach Platz genommen – er wird seine Rede auf Französisch halten. Natürlich ist auch der Hausgeistliche der Fürstin, Prälat Wilhelm Imkamp zugegen, Apostolischer Protonotar und Leiter des Wallfahrtsorts Maria Vesperbild, der das Erzbischöfliche Ordinariat in München ebenso argwöhnisch bäugt, wie es auch auf ihn blickt.

Dieser in einem Bericht von Hannes Hintermeier in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* ausführlich und eindrucklich geschilderten Szene kann man zum Thema

¹ Hannes Hintermeier, »Treffen sich zwei Kardinäle bei Gloria. Die Fürstin von Thurn und Taxis lässt sich nicht lumpen, wenn es darum geht, erzkatholisches Gedankengut gegen deutschen Reformeifer in Stellung zu bringen. Ein Lokaltermin in Regensburg«, *FAZ*, Nr. 204 v. 3.9.2015, 11.

›höfische Kultur‹ einiges entnehmen – denn die Residuen ›höfischer Kultur‹ in der Postmoderne sind ein weiterführender Anachronismus.² Weltliches und Geistliches mischen sich, ohne daß die Anstrengung eines Kompromisses unternommen werden müßte. Das Zeremoniell gibt den Rahmen für die Präsentation von Inhalten, deren propositionaler Gehalt der ›Wirklichkeit‹, wo doch nicht Hohn spricht, so doch idealisierend gegenübersteht. Vertreter des literarischen Lebens sind Teil der höfischen Gesellschaft, doch dienen sie der wortgewandten Formulierung von Interessen, die der Fürstin am Herzen liegen. Eine zentrale Rolle spielt die Geistlichkeit, die – auch wenn offizielle Würdenträger anwesend sind – keineswegs einer amtlichen Linie folgen muß, sondern durchaus eigene Impulse setzen kann, wiederum in enger Verbindung mit den Anschauungen und Glaubenspräferenzen der Fürstin, die sie gleichwohl stark mitgeprägt haben.

Mit einem Wort wird man diese Zusammenkunft ›idiosynkratisch‹ nennen können.³ Das gesamte Szenario hat nicht nur etwas Skurriles an sich, sondern auch etwas Unwahrscheinliches, und doch funktioniert es, jedenfalls für den Moment des Beisammenseins. Es ist eine spezifische Konstellation: Ein im Grunde sehr exklusiver Zirkel versammelt sich, und man wird nicht darauf wetten, daß an anderen Orten ebendies auch so möglich wäre.

II.

Im Reich bildet sich in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts an einigen wenigen Höfen, die eine Ausrichtung nach Frankreich auszeichnet, eine volkssprachige Literatur heraus, die schon das frühe 13. Jahrhundert in den Rang des Klassischen erheben wird. Wie das Schweigen der Quellen verrät, handelt es sich um eine ephemere Angelegenheit, die Verfasser der mittelhochdeutschen Dichtung sind in aller Regel urkundlich nicht belegt, und doch muß es ein erhebliches Interesse gegeben haben, das diese Form der ja nicht unaufwendigen Kunstproduktion möglich gemacht hat. Es sind vor allem zwei Gattungen, die in diesem Zusammenhang herausstechen: der Roman und der Minnesang. Auch wenn es nachgerade trivial ist, für die mittelhochdeutsche Literatur festzustellen, daß es sich bei ihr um ›heteronome‹ Dichtung handelt, so hat man sich – vor allem nach dem Abbruch (und ein solcher war es!) des Projekts einer Sozialgeschichte auch der mittelhochdeutschen Literatur – nicht mehr darum bemüht, ein Modell literarischer Kommunikation vorzuschlagen, in dem diese Literatur funktional gewesen sein kann. Das Fehlen eindeutiger historischer Zeugnisse ist hierbei sicherlich ursächlich; ebenso wie nach allzu konkretistischen Interpretationen der älteren Forschung Referentialisierungen grundsätzlich phobisch besetzt zu sein scheinen. In dem Maße aber, in dem Vorausannahmen über die Zusammenhänge literarischer Produktion und Rezeption überhaupt nicht

² Ein historischer Anachronismus (im Sinne eines ›nicht mehr‹), kein interpretativer, vgl. Carlos Spoerhase, *Autorschaft und Interpretation. Methodische Grundlagen einer philologischen Hermeneutik*, Berlin, New York 2007, 183–185.

³ Vgl. hierzu das Heft 4 der *PBB* 142 (2020), das nebst einer kurzen Vorbemerkung vier Beiträge zu Thema und Methode enthält. Vgl. auch meine Anm. 50.

mehr expliziert werden, besteht eine immer größere Gefahr, daß unausgesprochene Präsuppositionen die Deutungen prägen.

Im Folgenden möchte ich in äußerster Abbeviatur ein Modell literarischer Kommunikation vorschlagen, in dem gerade die Volkssprache und die Literatur um 1200 ihren Platz finden. Anschließend werde ich mit Blick auf zwei konkrete Beispiele, Hartmanns von Aue *Erec* und den *Tristan* Gottfrieds von Straßburg skizzieren, welche Konsequenzen das vorgeschlagene Modell für die Deutungspraxis hat. Ich werde das Modell mit Blick auf die höfischen Romane entwerfen; der Minnesang weist demgegenüber – gerade auch durch die Forschungsgeschichte – eigene Probleme auf, die eigens zu diskutieren sind. Ich möchte allerdings für den Moment in Erinnerung rufen, daß Erich Kleinschmidt vor mehr als vierzig Jahren vorgeschlagen hat, den »Minnesang als höfisches Zeremonialhandeln« zu begreifen.⁴ Vieles an Kleinschmidts Aufsatz ist problematisch, aber weiterführend ist die Einsicht, daß die Höfe zur Zeit um 1200 nur »einfache Zeremonielle« gekannt hätten, die durch wenige Regeln bestimmt gewesen seien. Nachdem man in Abkehr von konkret-biographischen Deutungen der Forschung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts und im Anschluß an die Romanistik Minnesang als *poésie formelle* und als Variationskunst begriffen hat, sind die Regeln des Minnesangs zunehmend weniger als sozial verbindliche, denn vielmehr als poesiologische begriffen worden. Es gälte einen Versuch, aus den Vorgaben eines höfischen *decorum* einfache Regeln für eine Begehrensartikulation und Gefühlskommunikation, wie sie der Minnesang darstellt, zu formulieren: Sexualität ist erstens kein bloßer Akt, sondern eingebunden in Handlungen, die voller Demutsbekundung und Respektserweis sind; zweitens prahlt kein höfischer Mann mit sexuellem Erfolg; drittens sind im Fall sexuellen Erfolgs die Regeln sozialer Interaktion zu berücksichtigen, so daß Ethos und Affekt ausgeglichen werden müssen. Wo gesellschaftlich nicht-sanktionierte Bindungen auf kunstvolle Weise thematisiert werden, geht es um den schicklichen und angemessenen Ausdruck von Begehren, um intersubjektive Verständigung, die der Erzeugung eines Hochgefühls dienen soll. Der Minnesang ist ausgerichtet auf Dritte, ein höfisches Publikum, das mit den Registern von Lob und Preis oder Klage adressiert wird, ohne daß explizit werden dürfte, wer gemeint ist.⁵ Die Kommunikation ist literarisch und öffentlich, nicht intim, hat aber intime Bindungen zum Gegenstand. Ein einfaches höfisches *decorum* ist also einzuhalten, und die berühmten Authentizitätsdiskussionen des Hohen Sangs, die zu Fragen von *simulatio* und *dissimulatio* führen, unterstreichen, wie intakt das *decorum* war. In diesem Zusammenhang kann die mangelnde Konkretion der Lieder bei einer gleichzeitig anzunehmenden sozial prägnanten Kommunikationssituation nicht nur Effekt einer methodischen Aporie, sondern des Zeremoniells selbst sein. Minnesang figurierte damit ein (in der his-

⁴ Erich Kleinschmidt, »Minnesang als höfisches Zeremonialhandeln«, *Archiv für Kulturgeschichte* 58 (1976), 35–76.

⁵ Die »ich«-Rede der Kanzonen (ehedem: *genre subjectif*) unterliegt aufgrund der direkten Referentialisierbarkeit der Rede auf den Sänger anderen (und schärferen) Restriktionen als Strophen, in denen der Sänger seine Stimme einer anderen Person leiht. Kanzone und Tagelied sind in dieser Sicht nicht komplementär (so Christoph Cormeau, »Zur Stellung des Tagelieds im Minnesang«, in: Johannes Janota u.a. [Hrsg.], *Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger*, Bd. 2, Tübingen 1992, 695–708), sondern meinen dasselbe, gehen aber von anderen Redebedingungen aus.

torischen Interaktion womöglich aufhebbares) Geheimnis, das die ältere Forschung selbst nicht aushalten konnte und das die neuere Forschung negieren mußte⁶ – freilich um den Preis, daß der Minnesang so nicht als Literatur für ein bestimmtes höfisches Publikum des 12. Jahrhunderts begriffen wird, sondern Literatur exklusiv für Altgermanisten des 20. und 21. Jahrhunderts ist. Schade!

III.

Eines der großen Probleme von Kleinschmidts Aufsatz ist seine Annahme einer Aufstiegsbewegung der Ministerialen, die er mit dem Entstehen einer höfischen Kultur korreliert. Auch was die höfische Epik betrifft, hat man in der älteren sozialgeschichtlichen Forschung zunächst vom Stand der Verfasser her argumentiert, die man (ebenfalls) größtenteils dem Ministerialenstand zuordnete. Unabhängig davon, daß die Frage nach der genauen Standeszugehörigkeit ebenso schwierig ist, wie es überhaupt inadäquat ist, anzunehmen, daß es so etwas wie eine einheitliche ministerialische Identität gegeben hätte, die noch dazu – eine *idée fixe* der 1970er Jahre – Ausdruck eines Bemühens um sozialen Aufstieg gewesen wäre, scheint mir schon die Frage nach dem Produzenten der Literatur anachronistisch zu sein. Wir wissen, daß das Verfassen literarischer Werke nicht ›in Einsamkeit und Freiheit‹ geschah, sondern daß in den Prozeß selbst mehrere Personen eingebunden waren. Was die mittelhochdeutschen epischen Texte betrifft, setzt die Frage bei der Wahl des zu adaptierenden Werks und den Möglichkeiten der Vorlagenbeschaffung ein. Dabei wird die Attraktivität eines Stoffs ebenso eine Rolle spielen wie auch das *renommée* der bereits vorliegenden *materiae exsecutae*. Zugleich muß der Stoff eine Paßförmigkeit für die Interessen am Hof haben, er muß auf ein bestimmtes Problem antworten, das der literarische Text wohl nicht unbedingt ›lösen‹ kann, zu dem er aber eine Anschlußkommunikation darstellt und eventuell reflexive Freiräume öffnet.⁷ Bei all dem wird keineswegs der Wille des konkreten Verfassers ausschlaggebend gewesen sein, sondern auch der Wille derjenigen, die ihn mit der Abfassung des Werks beauftragen und dafür aufkommen oder die er mit seinem Werk erreichen möchte.

⁶ Besonders eindrücklich geschieht dies auch in Beate Kellners großer Summe zum Minnesang: *Spiel der Liebe im Minnesang*, Paderborn 2018. Horst Brunner (*Arbitrium* 37 [2019], 310–315, die folgenden Zitate auf 314) hat zwar Verständnis gegenüber »Kellners Abneigung gegen ›Konkretisierungen‹« gezeigt (»da wurde seit jeher viel übertrieben«), aber doch eingewandt, daß man »ihnen dort, wo sie geradezu auf der Hand liegen, auch nicht aus dem Weg gehen [sollte]. Die Texte sind nun einmal nicht im luftleeren Raum entstanden, die Frage nach ihrer einstigen lebensweltlichen Position sollte man nicht als überflüssig ansehen.« Neue Impulse zur Diskussion der Rolle der Gesellschaft und zu einer wissenssoziologischen Position – allerdings im Zusammenspiel von Text und Theorie (und nicht: Historiographie) – nun bei Jan Mohr, *Minne als Sozialmodell. Konstitutionsformen des Höfischen in Sang und ›rede‹*, Heidelberg 2019 (auch zum Motivkomplex ›Geheimnis und Vertrauen‹).

⁷ Für diesen Ansatz, der ursprünglich auf Rudolf Unger zurückgeht, hat in jüngerer Zeit Karl Eibl argumentiert, vgl. u.a. *Die Entstehung der Poesie*, Frankfurt a.M. u.a. 1995, 30–34. Mir geht es allerdings weniger um existentielle Fragen, sondern – wie der neueren Problemgeschichte – um eine Form der Kontextmodellierung, vgl. Dirk Werle, »Modelle einer literaturwissenschaftlichen Problemgeschichte«, *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* 50 (2006), 478–498, u. Carlos Spoerhase, »Dramatisierungen und Entdramatisierungen der Problemgeschichte«, in: Riccardo Pozzo, Marco Sgarbi (Hrsg.), *Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte*, Hamburg 2010, 107–123.



Nachdem sich die Ministerialen nicht als belastbare Kategorie zur Rekonstruktion erwiesen haben, erscheint es sinnvoller, bei einer Gruppe anzusetzen, die für die Bedingungen der Möglichkeit volkssprachiger Literatur einsteht, die der Hofgeistlichen, diese aber im Funktionszusammenhang des Hofes zu betrachten. Der Hofgeistliche erscheint hier als Kreuzungspunkt unterschiedlicher Diskurse, genuin adliger ebenso wie gelehrt-geistlicher. Bei der Frage, was unter ›Hofgeistlichen‹ genau zu verstehen ist, ist die Forschung in den letzten Jahren weitergekommen. Wie Timo Reuvekamp-Felber zusammengefaßt hat, waren Kleriker in unterschiedlichen Ämtern zeitweise an den Hof gebunden. Diese wurden nicht nur aus Hausklöstern, sondern wohl vor allem auch aus den Dom- und Kollegiatstiften rekrutiert.⁸ Aus diesen Zusammenhängen können auch die Verfasser der volkssprachigen Literatur stammen. Insofern erscheint die von C. Stephen Jaeger vorgebrachte These, daß die höfischen Romane sowohl in Frankreich als auch in Deutschland von Klerikern verfaßt wurden in didaktischer Absicht für den weltlichen Adel, und zwar ohne von diesem explizit beauftragt worden zu sein, grundsätzlich bedenkenswert,⁹ sie muß aber Spekulation bleiben. Es lohnt sich demgegenüber, ein Modell literarischer Kommunikation anzunehmen, das von den Texten, ihren Inhalten, den erwähnten Rezeptionsszenen und den genannten Personen ausgeht.

Als literate Personen kommen nun nicht nur die Hofgeistlichen in Frage, sondern auch adlige Frauen. Daß letztere für die Aufnahme volkssprachiger Literatur besonders wichtig waren, wird aus der berühmten Rezeptionsszene deutlich, die am Ende des ersten volkssprachigen Romans, des *Eneas* Heinrichs von Veldeke, angedeutet wird. Eine noch nicht ganz vollendete Fassung des Texts habe er Margarete von Kleve geben:

her liez ez einer frouwen / ze lesene und ze schouwen, / ê danne manz wol schreve, / daz was diu grâvinne von Cleve / diu milde und diu gûte / mit dem frîen mûte, / diu konde hêrlîche geben. / vil tugentlîch was ir leben, / als ez frouwen wol gezam. / dô si der lantgrâve nam, / dô wart daz bûch ze Cleve verstolen / einer frouwen, der ez was bevolen. (*Erec*, V. 13445–13456)

Er hatte es einer Dame zu lesen und anzuschauen gegeben, ehe es vollständig geschrieben war. Das war die Gräfin von Kleve, die freigebige, edle, großzügige, die fürstlich zu schenken verstand. Ihr Leben war vorbildlich, wie es sich für eine Frau von Adel geziemte. Als der Landgraf sie heiratete, wurde das Buch in Kleve einer Dame gestohlen, die es aufbewahren sollte.¹⁰

Daß das Manuskript bei der mutmaßlich 1174 stattgefundenen Hochzeit von Margarete mit Ludwig III. geraubt wurde, sein weiteres Schicksal, ja auch die Tatsache, daß im Folgenden alle Brüder der Ludowingerdynastie, entsprechend der Intitulatio-

⁸ Timo Reuvekamp-Felber, *Volkssprache zwischen Stift und Hof. Hofgeistliche in Literatur und Gesellschaft des 12. und 13. Jahrhunderts*, Köln u.a. 2003, 7 u.ö.

⁹ C. Stephen Jaeger, »Patrons and the beginnings of courtly romance«, in: Douglas Kelly (Hrsg.), *The medieval Opus. Imitation, rewriting, and transmission in the French tradition*, Amsterdam, Atlanta 1996, 45–58.

¹⁰ Heinrich von Veldeke, *Eneasroman*, nach dem Text von Ludwig Ettmüller ins Neuhochdt. übers., mit einem Stellenkommentar u. Nachwort v. Dieter Kartschoke, Stuttgart 2010.

nen in ihren Urkunden, genannt werden im Zusammenhang fürstlicher *memoria*,¹¹ spielt nur eine nachgeordnete Rolle. Wie es für diese Argumentation auch nicht abträglich, sondern förderlich ist, daß dieser Epilog wohl nicht von Veldeke selbst stammt.¹² Denn entscheidend ist, wie selbstverständlich hier die Rezeption eines volkssprachigen Texts ›Frauensache‹ ist. Nimmt man den Text beim Wort, dann kann man die tatsächliche Auseinandersetzung mit dem literarischen Werk von weitergehenden, vielleicht nicht zu Unrecht oberflächlich zu nennenden Repräsentationszwecken scheiden, ganz gleich, ob man nun Hermann, an dessen Hof nicht nur der *Eneas* zu Ende geführt wurde, sondern der als Landgraf zu Thüringen für die volkssprachige Literatur um 1200 als entscheidender Förderer gilt, im Blick hat oder vielleicht doch eher die Kleriker des ludowingischen Hausklosters Reinhardsbrunn.¹³

Diese Differenzierung gewinnt an Profil, wenn man sich vor Augen führt, daß die volkssprachige Literatur um 1200 – anders als es dann im Laufe des 13. Jahrhunderts der Fall sein wird – noch nicht für Fragen der weitergehenden Repräsentation in Frage kam, wohl aber an diese Funktion ›herangeschrieben‹ wurde. Schlagendes Beispiel hierfür sind die Veränderungen etwa im Bereich der angesehenen Chronistik. Erst bei Rudolf von Ems um die Mitte des 13. Jahrhunderts wird eine volkssprachige *Weltchronik* verfaßt, die im staufischen Auftrag entstand und König Konrad IV. besonders preist. Auch um 1200 wäre ein solches Projekt – etwa im Anschluß an Ottos von Freising *Historia de duabus civitatibus*, das auch eine Quelle Rudolfs war – grundsätzlich denkbar gewesen, doch scheint es kein Interesse daran gegeben zu haben, ein solches Projekt in Angriff zu nehmen. Und auch die Rolle Hermanns kann dahingehend differenziert werden, daß – wie jüngst Bernd Bastert gezeigt hat¹⁴ – die Nennungen in Herborts von Fritzlar *Liet von Troye* und in Albrechts von Halberstadt *Metamorphosen*-Übersetzungen recht unspezifisch bleiben, ja die Nennungen bei Wolfram im *Willehalm* und im *Parzival* auf eine durchaus distanziert-kritische Haltung Hermann gegenüber schließen lassen, die erst im Lauf der produktiven Wolfram-Rezeption des 13. Jahrhunderts zu dem emphatischen Bild umstilisiert werden, das in der Romantik aufgegriffen werden konnte.

In der Zeit nach 1220, zusammen mit der allmählichen Herausbildung eines Bewußtseins für einen literarischen Kanon auch in der Volkssprache und mit einer Umakzentuierung volkssprachiger Dichtung im Sinne einer zunehmenden Verbind-

¹¹ Timo Reuvekamp-Felber, »Genealogische Strukturprinzipien als Schnittstelle zwischen Antike und Mittelalter. Dynastische Tableaus in Vergils ›Aeneis‹, dem ›Roman d’Eneas‹ und Veldekes ›Eneasroman‹«, in: Manfred Eikelmann, Udo Friedrich (Hrsg.), *Praktiken europäischer Traditionsbildung im Mittelalter. Wissen – Literatur – Mythos*, Berlin 2013, 57–74.

¹² Vgl. die Zusammenfassung von Hans Fromm in: Heinrich von Veldeke, *Eneasroman. Die Berliner Bilderhandschrift mit Übersetzung und Kommentar*, hrsg. Hans Fromm, Frankfurt a.M. 1992, 903 f.

¹³ Vgl. die Annahme von Bernd Bastert, »Der Beginn der deutschen Literatur? Gönnernennungen in deutschen Texten des 12. und 13. Jahrhunderts«, *ZfdPh* 138 (2019), 317–342, hier: 334 f.: »Da die Urkunden des Hofes oft durch schrifkundige Kleriker des Hausklosters Reinhardsbrunn ausgestellt wurden, kann das eventuell als Indiz dafür genommen werden, dass die berühmten Verse, die erstmals in der von ca. 1320/30 stammenden Handschrift M greifbar werden und in der um 1470/75 in Thüringen geschriebenen Handschrift G sogar an den Rand des Werks, nämlich ganz an den Schluss gerückt sind, erst später, vielleicht nach Hermanns Tod, und möglicherweise unter dem Einfluss des Haus- und Schriftklosters Reinhardsbrunn in den Text eingefügt wurden.«.

¹⁴ Vgl. Bastert (Anm. 13).



lichkeit des Erzählten,¹⁵ scheint sich ein weitergehendes Interesse weltlicher Herrscher an volkssprachigen Texten ausgebildet zu haben, für das es gerade im Bereich der Staufer zahlreiche Beispiele gibt.¹⁶ Demgegenüber war es ein sehr kleiner Kreis an bestimmten Höfen, der sich vor und um 1200 für die Adaptation französischer Werke ins Deutsche interessiert, und er scheint durch Hofgeistliche einerseits, adlige Damen andererseits geprägt gewesen zu sein, während die Herrscher eher im weiteren Umfeld verortet werden können.

IV.

Damit aber ist bei den Texten selbst anzusetzen. Hierfür möchte ich einen weiterführenden Befund in Erinnerung rufen, den Ursula Peters 1975 in die Diskussion gebracht hat. Im Zuge ihrer Kritik an damals aktuellen sozialgeschichtlichen Arbeiten schlägt sie eine Umkehr der Argumentationsbewegung vor: Anstatt immer schon davon auszugehen, daß man in den Texten ein in der Ständeordnung, des nähern in der Position der Ministerialen wurzelndes Problem ›wiederfinden‹ könne, sind die Texte, in diesem Fall Hartmanns von Aue *Erec*, mit ihren Prätexten, also dem Roman Chrétiens de Troyes, abzugleichen, um spezifische Problemlagen zu identifizieren. Ihre Argumentation läuft nicht nur darauf zu, daß Hartmann »offenbar in der Tradition der Reformbewegung«¹⁷ steht. Die auffallende ›Spiritualisierungstendenz‹ des Hartmannschen Romans sieht Peters auch in Verbindung damit, daß der nichtkönigliche Adel in Chroniken seit dem 11. Jahrhundert

als Klostergründer, rationaler Regent und gebildeter Herrscher hervortritt, der mit Hilfe von gelehrten Klerikern sein Territorium in Frieden leitet. Im Bild des christlichen ›Friedensfürsten‹ versuchte einerseits die Reformkirche auf die Vorstellungswelt des Adels einzuwirken und auf diese Weise die für Bauern und Kirche bedrohliche Praxis der Adelsfehden einzuschränken, konnte andererseits der Dynastennadel seine Bemühungen um den Ausbau einer ›Landesherrschaft‹ religiös sanktioniert sehen.¹⁸

Wie ein genauer, auch auf kleine Abweichungen gegenüber der französischen Vorlage achtender Vergleich zeigt, spielen die Interessen des Klerus bei der Adaptation eine gewichtige Rolle, die sich freilich mit Motiven des Adels gut verbinden ließen. Es handelt sich in jedem Fall um eine esoterische literarische Kommunikation, wobei sich die Modellannahme einer Verbindung von Hofgeistlichkeit und adligen Damen unter weiterem Einschluß herrscherlicher Perspektiven auch am Text selbst bestätigt. In methodischer Hinsicht bedeutet dies, daß es für die Zeit um

¹⁵ Vgl. hierzu ausführlich meine Habilitationsschrift *Arbeit an der Tradition. Studien zur literarhistorischen Stellung und poetischen Struktur der Werke Rudolfs von Ems*, Würzburg 2021 (i.Vb.).

¹⁶ Vgl. etwa die Studie von Cord Meyer, *Die deutsche Literatur im Umkreis König Heinrichs (VII.)*. *Studien zur Lebenswelt spätstaufischer Dichter*, Frankfurt a.M. u.a. 2007.

¹⁷ Ursula Peters, »Artusroman und Fürstenhof. Darstellung und Kritik neuerer sozialgeschichtlicher Untersuchungen zu Hartmanns *Erec*«, *Euphorion* 69 (1975), 175–196, hier: 194.

¹⁸ Peters (Anm. 17), 194f.



1200 wenig einträgt, eine bestimmte soziale Gruppe – etwa *die* Ministerialen oder *die* Hofgeistlichen – in den Blick zu nehmen und ihr eindeutige Intentionen zuzuschreiben, vielmehr ist von einem Interessengeflecht auszugehen, das sich in einer hofklerikalen Perspektive bündeln läßt, die sich nicht in der Zuordnung zu einer sozialhistorisch spezifischen Gruppe erschöpft. Diese integrative Perspektive entsteht ausgehend von den den adaptierten Texten zu entnehmenden Diskurshorizonten in Verbindung mit den *unterschiedlichen* sozialen Gruppen, die an Literaturproduktion und -rezeption mutmaßlich beteiligt waren. Ein hermeneutisches Verfahren, das sich in seiner Ausrichtung auf den literarischen Text, seine (möglichen) Prätexte wie seine Überlieferung, als philologisches erweist, führt zu im Rahmen des skizzierten literarischen Modells generalisierbaren Befunden.

Um dies zu verdeutlichen, läßt sich mit Blick auf den Hartmannschen *Erec* neben den zahlreichen Anspielungen auf geistliche Gehalte,¹⁹ etwa die Allusionen auf das *Hohelied* zur Auszeichnung Enites und zur thematischen Vorbereitung ihres Wegs²⁰ oder die Referenz auf christliche Läuterungsräume und -konzepte mit Blick auf den ihr auferlegten Stratordienst – dazu unten mehr –, in besonderem Maße auch der Zusammenhang von Heil und Heilung anführen, der traditionell mit weiblichem Wissen verbunden wird. Bekanntlich müssen *Erec* und *Enite*, nachdem sich *Erec* in Karnant nicht mehr im ausreichenden Maße um ritterliche und herrscherliche Aufgaben kümmerte, sondern sich nur noch der Liebe zu *Enite* hingab, eine Reihe von *âventiuren* (gemeinsam) bestehen, wobei die genaue Motivation *Erecs*, *Enite* zu strafen und zu demütigen, im Dunkeln bleibt. Im Rahmen der Kämpfe wird *Erec* schwer verletzt. Bei der anschließenden, von *Erec* nicht gewollten Einkehr am Artushof kümmert sich *Ginover* nicht nur um *Enite* und ihre Sorgen, sondern auch um *Erecs* Wunde, allerdings mit einem Pflaster, das nicht nur paganer, sondern diabolischer Herkunft ist. Es stammt von *Famurgan*, *Artus'* Schwester:

si lebete vaste wider gote, / wan ez warte ir gebote / daz gevügel zuo dem wilde, / an walde und an gevilde, / und daz mich daz meiste / dunket, die übelen geiste, / die dâ tiuvel sint genant, / die wâren alle under ir hant. / [...] / ouch hâte si mâge / tiefe in der helle: / der tiuvel was ir geselle. / [...] / sît daz sibillâ erstarp / und Ericô verdarp, / von der uns Lûcanûs zalt, / daz ir zouberlîch gewalt, / swem si wolde, gebôt, / der dâ vor was lange tôt, / daz er erstount wol gesunt, / [...] / sô gewan daz ertrîche, / daz wizzet wærlîche, / von zouberlîchem sinne / nie bezzer meisterinne / danne Fâmurgân [...] / jâ, wæn, man iender vunde, / swie sêre man wolde ersuochen / die kraft ûz arzâtbuochen, / sô krefteclîche liste, / die si wider Kriste / uopte, sô des gerte ir muot. (*Erec*, V. 5190–5242)

Sie lebte in Feindschaft mit Gott, denn es waren ihr die Vögel und die wilden Tiere untertan, in Wald und Feld; und, was mir das Ungeheuerlichste scheint, die bösen Geister, die man Teufel nennt, waren alle in ihrer Gewalt. [...] Sie

¹⁹ Marc Chincă, »Der Horizont der Transzendenz. Zur poetologischen Funktion sakraler Referenzen in den *Erec*-Romanen Chrétien und Hartmanns«, in: Susanne Köbele, Bruno Quast (Hrsg.), *Literarische Säkularisierung im Mittelalter*, Berlin, Boston 2014, 21–38.

²⁰ Vgl. Silvia Reuvekamp, »Lilie unter Dornen. Vermessungen menschlicher Liebeskompetenz in Hartmanns ›Erec‹«, *PBB* 142 (2020), 493–514.



hatte auch Verwandte tief in der Hölle: der Teufel war ihr Kumpan. [...] Seit Sibilla verstarb und Ericto verblich, von der uns Lukan erzählt, daß sie mit ihrer Zauberkraft jeden, den sie wollte, selbst wenn er schon lange tot war, zu gesundem Leben erwecken konnte [...], seither gab es auf der Welt, das könnt Ihr mir glauben, in der Zauberkunst keine bessere Meisterin als Famurgan [...]. Ich glaube, man fände nirgends, auch wenn man noch so lange in medizinischen Büchern nach solcher Wirkung suchte, derart durchschlagendes Können, wie sie es als Gegnerin Christi praktizierte, wenn sie wollte.²¹

Die Passage ist in der Forschung intensiv diskutiert worden, da sie sowohl in ihrer Wertung der Figur Famurgans (positiv? – negativ? – ambivalent? – sowie so ironisch?) umstritten ist, was zum Teil auch auf Verständnisproblemen gründet. Enggeführt wird die Problematik etwa in der Koordinierung von Sibilla und Ericto, denn während erstere für ihre prophetischen Gaben, die auch auf Christliches bezogen wurden, im Mittelalter durchaus positiv gesehen wurde,²² erscheint letztere – eventuell schon von Lukan als Gegenfigur zu Vergils Sibylle konzipiert und in der deutschen Literatur des Mittelalters nur von Hartmann erwähnt²³ – hier explizit als totenbeschwörende Hexe. Die schwierige Einschätzung der Wertung geht meines Erachtens vor allem darauf zurück, daß sich in dieser Passage – auch gegenüber Chrétiens Fassung – ein narrativ nicht rückbindbarer Wertungsüberschuß findet: Denn Famurgan wird in denkbar schlechte Gesellschaft gestellt – sie ist eine Verwandte des Teufels, einer thessalischen Hexe zu vergleichen usf. –, ohne daß erzählt würde, inwiefern ihr Handeln tatsächlich negativ zu sehen ist, ja mehr noch: Sie stellte ein Pflaster her, dessen Wirkung im Detail zwar umstritten sein mag, das aber doch »natürlich« (also ohne diabolische Einträge) heilt. Der Wertungsüberschuß scheint so von außen motiviert zu sein und den Text normativ zu überlagern.²⁴ Nimmt man noch hinzu, daß das Pflaster hier nicht zu einer endgültigen Heilung führt, sondern im Kampf aufbrechen wird und Erec schließlich wie tot erscheinen läßt, scheint die Wertung sich auf den Vorgang der Heilung zu beziehen.

Die beschriebene Episode nimmt eine wichtige Stellung innerhalb der Handlungslogik des Romans ein. Denn die »Zwischeneinkehr am Artushof« stellt, wie Mireille Schnyder klar gesehen hat, die »gedankliche Mitte des Romans« dar, die die Anfangsprovokation durch den Zwerg von Iders detailgenau aufnimmt.²⁵

Gerade Erecs Verhalten ändert sich im Folgenden signifikant. Nicht mehr die ritterliche Selbstbehauptung steht hier im Vordergrund, sondern der Kampf für an-

²¹ Hartmann von Aue, *Erec*, hrsg. Manfred Günter Scholz, übers. Susanne Held, Frankfurt a.M. 2007.

²² Vgl. Manfred Kern, »Sibylla«, in: Ders., Alfred Ebenbauer (Hrsg.), *Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters*, Berlin, New York 2003, 575–579.

²³ Manfred Kern, »Erichtho«, in: *Lexikon der antiken Gestalten* (Anm. 22), 242.

²⁴ Diese Beobachtung läßt sich natürlich auch in Richtung Selbstbezüglichkeit drehen, vgl. hierzu beispielsweise Manuela Niesner, »Das Wunderbare in der *Conjointure*. Zur poetologischen Aussage des Feimurgan-Exkurses in Hartmanns »Erec«, *ZfA* 137 (2008), 137–157.

²⁵ Mireille Schnyder, *Topographie des Schweigens. Untersuchungen zum deutschen höfischen Roman um 1200*, Göttingen 2003, 324 f., die Zitate auf 325.

dere: Besonders deutlich ist dies in der Cadoc-Episode, in der er mitleidend²⁶ einem Liebespaar aus einer extremen Notsituation hilft, und bei Mabonagrin, den Erec zusammen mit seiner Freundin aus der Isolation zurück in die höfische Gesellschaft holt. Dort, wo der ritterliche Kampf gesucht wird – wie in der zweiten Begegnung mit Guivreiz –, unterliegt Erec, der zuvor sogar scheinot gewesen war und erst im letzten Moment wieder zu sich kommt, um Enite aus den Händen des lüsternen Oringles zu befreien. Ritterliche Stärke wird hier zum einen in den Dienst tätiger Nächstenliebe gestellt, zum anderen schließt sie Schwäche mit ein, ja der Zusammenhang erinnert an die paulinische Akzentuierung einer Schwachheitstheologie, wie sie in 2 Kor 12,9 prägnant erscheint: »et dixit: mihi sufficit tibi gratia mea, nam virtus in infirmitate perficitur. libenter igitur gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me virtus Christi.« (›Und er hat zu mir gesagt: Meine Gnade genügt dir, denn meine Kraft kommt in Schwachheit zur Vollendung. Sehr gerne will ich mich nun vielmehr meiner Schwachheiten rühmen, damit die Kraft Christi bei mir wohne.‹) Mit Blick auf den Scheintod muß man so gar nicht auf die Erweckung des Lazarus verweisen,²⁷ denn davon ist im Text durchaus nicht die Rede, die Anspielung auf Joh 11,44 bleibt schwach,²⁸ und die Analogien halten sich in Grenzen: Entscheidender ist vielmehr, daß Erec hier aus einer Position absoluter Schwäche heraus ›stark‹ wird. So vorbereitet kann auf Penefrec schließlich die endgültige Heilung erfolgen.

Der *Erec*-Roman Hartmanns entfaltet, während die Diegese einen Fokus auf die weibliche Protagonistin Enite, ihre Stimme, ihre Treue, ihren Willen, sich in das Gegebene einzufügen, legt, mit Blick auf den männlichen Protagonisten eine Umakzentuierung der Zielpunkte seines Handelns vom Anspruch auf ritterliche Selbsterlösung hin zum Ideal des *miles Christianus*, der sich in den Schlußpartien des Romans auch als *rex pacificus* bewährt. Der Roman kleidet somit in einer span-

²⁶ Andreas Kraß, »Die Mitleidsfähigkeit des Helden. Zum Motiv der *compassio* im höfischen Roman des 12. Jahrhunderts«, *Wolfram-Studien* 16 (2000), 282–304, hier 291–298. Kraß sieht mit der Cadoc-Episode zu Recht einen Zusammenhang von Leid und Mitleid eingeführt bei Hartmann, der den Roman in seinem Fortgang prägt. Enite hingegen ist nicht im selben Sinne unter dem Rubrum *compassio* zu begreifen; vgl. hierzu Elke Koch, *Trauer und Identität. Inszenierungen von Emotionen in der deutschen Literatur des Mittelalters*, Berlin, New York 2006, 159–194.

²⁷ Vgl. im größeren Zusammenhang Bent Gebert, »Das Erbe des Lazarus. Recht und Religion bei Drogo de Altovillari und Hartmann von Aue«, *PBB* 142 (2020) 23–52. Gebert weist auf die Uneindeutigkeiten und Spannungen hin, die in der Interferenz von Recht und Religion emergieren. Es überzeugt, daß »Erec diffus in religiöses Licht« (50) getaucht werde; allerdings würde ich vor dem nicht allein über Textdaten, sondern auch über soziohistorische Fundierungen zu rekonstruierenden Modell literarischer Kommunikation eine axiologische Differenz zwischen Recht und Religion annehmen. Letztlich weist auch Gebert in diese Richtung, wenn er davon spricht, daß die im Text entworfenen Welten »als Innenwelten des Religiösen zu begreifen sind.« (49).

²⁸ Vgl. Lambertus Okken, *Kommentar zur Artusepik Hartmanns von Aue. Im Anhang: Die Heilkunde und ›Der Ouroboros‹*, Amsterdam, Atlanta 1993, 166 f.



nungsreichen Erzählung ritterlicher *âventiuren* einen *sensus moralis* ein,²⁹ der nicht die Umsetzung dogmatischer Positionen darstellt, sondern eine christliche Deutung höfischen Handelns entwirft. Der Wertungsüberschuß der Famurgan-Episode scheint mir in dieser Hinsicht ein expliziter Hinweis zu sein, daß innerweltliche Heilung nur vorübergehend sein kann, ja daß man sich, will man wirklich ›geheilt‹ sein, auf Gott verlassen muß.

Christophe Thierry hat vor kurzem sowohl Chrétien's Text wie auch Hartmanns Adaptation mit dem Traktat *De gratia* Bernhards von Clairvaux in Verbindung gebracht.³⁰ Der Text war weitverbreitet, und von ihm aus läßt sich Erecs Verhalten sowohl in der ersten Romanhälfte bis zum *verligen* in Karnant als motiviert durch falsche, nämlich rein innerweltliche Ziele beschreiben, als auch die anschließende *âventiuren*-Reihe als bewußt entsagende Bußleistung begreifen, wobei sich der nach Bernhard ja trotz Sündenfall freie Wille des Menschen auf die göttliche Gnade hin öffnen muß. Eben letzteres vollzieht Erec im Anschluß an die Einkehr am Artushof, indem er sich für den Affekt der *compassio* empfänglich zeigt und dabei durch den höfischen Gott unterstützt wird. Dies verdeutlicht ein typologisch getönter Rekurs auf das Alte Testament in dem Moment, in dem Erec über den Riesen siegt:

Êrec im vaste zuo gie. / dennoch vaht der vâlant / mit unverzageter hant. / er
sluoc sô manegen grimmen slac, / daz uns wol wundern mac, / daz Êrec vor
im genas, / wan daz der mit im was, / der Dâvide gap die kraft, / daz er wart
sighaft / an dem risen Gôlfâ: / der half ouch im des siges dâ, / daz er in mit
gewalte / volle gevalte / und im daz houbet abe sluoc. (*Erec*, V. 5555–5568)

Erec bedrängte ihn hart. Immer noch kämpfte der Teufel unermüdlich weiter.
Er schlug so heftig auf ihn ein, daß es uns unbegreiflich erscheinen müßte,
wie Erec ihm heil entkommen konnte, wäre nicht der ihm beigestanden, der
David die Kraft zu seinem Sieg über den Riesen Goliath gab: der verhalf auch
ihm zum Sieg, so daß er ihn mit Macht vollends unterwarf und ihm den Kopf
abschlug.

²⁹ Die Analyse der Erzählstruktur im Gefolge des bei Chrétien im Prolog zentralen Terminus der *conjointure* hatte bei Walter Haug (*Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Darmstadt 1992) noch zu einem avancierten Fiktionalitätspostulat geführt: »Der Sinn ist damit nicht einfach eine verborgene Bedeutung, die aufgedeckt werden müßte, der Sinn realisiert sich vielmehr im Akt der poetischen Gestaltung. Er liegt also nicht hinter einer *narratio fabulosa* wie beim Exempel oder beim allegorischen Konstrukt, sondern im fiktionalen Konzept selbst; er ist damit weder als *sensus moralis* noch als *sensus allegoricus* zu verstehen.« Eine reine Strukturanalyse ist allerdings kaum möglich. Und je weniger man mit anthropologischen Universalien (»Irreversibilität des Todes« usf.) argumentiert, desto spezifischer werden die Inhalte. So kommt Ludger Lieb (»Ein neuer doppelter Kursus in Hartmanns ›Erec‹ und seine Kontrafaktur in Gottfrieds ›Tristan‹«, *DVjs* 83 [2009], 193–217) bei seiner Strukturanalyse gegen Haug wieder bei einem *sensus moralis* an, wie er auch hier herausgearbeitet wird: »Re-Integration in die ritterliche Welt – symbolisiert im Aufenthalt auf Penefrec – und ritterliche Konsoziation – symbolisiert im gemeinsamen Reiten Erecs und Enites mit Guivreiz – wird möglich durch die Akzeptanz eigener Schwäche und den Respekt vor dem Gegenüber.« – Für den Versuch einer genuin »säkularen« Interpretation des mit Hugo Kuhn als »Thesenroman« begriffenen *Erec* vgl. Cordula Kropik, *Gemachte Welten. Form und Sinn im höfischen Roman*, Tübingen 2018, 160–217.

³⁰ Christophe Thierry, »Puissance et Sagesse dans *Erec* de Hartmann von Aue et *Érec et Énide* de Chrétien de Troyes – des références au *De gratia* de Bernard de Clairvaux?«, *Études Germaniques* 67 (2012), 557–591.

Die Beispiele für göttlich sanktioniertes Handeln Erecs lassen sich ab diesem Zeitpunkt mühelos vermehren, wobei das Gottesbild einem christlich-ritterlichen Interesse entsprechend zwischen Aspekten eines alttestamentlichen Kriegergottes, der die richtige Seite im bedingungslosen Kampf unterstützt, und eines neutestamentlichen Liebesgebots changiert.³¹

Verglichen mit Erec erscheint Enite von Anfang an als vorbildliche Figur. Nicht ohne Grund wird sie von Hartmann deutlich *ad laudem* gezeichnet und mit marianischen Attributen ausgestattet, denn sie fügt sich in das Schicksal, weise und liebend stimmt sie dem Auferlegten zu. Deshalb kann es schon zu Beginn der *âventiuren*-Reihe über sie heißen, als sie vom Stratordienst erlöst wird: »ir was als der sêle, / der von Michâêle / wirt der hellewîze rât, / diu lange dâ gebûwen hât.« (Erec, V. 3650–3653; »Sie fühlte sich wie die Seele, die von Michael aus der Hölle [besser vielleicht: Jenseitsstrafe] erlöst wird, nachdem sie lang dort geschmachtet hat.«) Der propositionale Gehalt der nicht ganz klaren Referenz³² besteht darin, daß gnadenhafte Erlösung (temporär? endgültig?) nach dem geduldigen Ertragen einer als gerechte Bußleistung begriffenen Qual sicher ist. Der Akzent liegt somit nicht auf Fragen der Schuld – daß sich Erec *und* Enite verfehlt haben, dürfte unstrittig sein –, sondern der Einstellung zum Widerfahrnis, die im Falle Enites durch christliche Tugenden bestimmt ist und nicht wie bei Erec durch den erraticen Willen zur Selbsterlösung:

swie verre ez wider vrouwen site / und wider ir reht wære, / si leit ez âne swære / mit senftem gemüete: / daz lêrte si ir güete. / diu vrouwe grôzen kumber leit, / wan daz si ze liebe ir leit / in ir herzen verkêrte, / als si ir diemuot lêrte. (Erec, V. 3445–3453)

Obwohl es ganz gegen alles verstieß, was man Frauen gerechterweise zumuten darf, erduldet sie es ohne Widerstreben mit großer Gelassenheit: ihre Güte machte es ihr möglich. Die edle Frau erlitt großen Kummer, doch verwandelte sie in ihrem Herzen ihr Leid in Freude, dabei half ihr ihre Demut.

Aufgrund dieser Disposition ist Enite empfänglich für die Gnade Gottes, und in der Tat wird sie auf ihrem Leidensweg unterstützt von *vrou Sælde* und *gotes hovescheit*, einem christlich-ritterlichen Gott. Nach Erecs Gesinnungswandel steht Gott beiden bei, dessen Handeln dem Figurenbewußtsein inkommensurabel ist. Gott schickt Enite, als Erec scheinot ist und sie sich töten will, den Grafen,³³ der seinerseits aber nur insofern erfolgreich ist, als Gott es will – »got hette den gewalt und er den wân« (Erec, V. 6350) –, der von nun an entschieden auf der Seite Erecs und Enites steht: »ez vuocete eht gotes wille.« (Erec, V. 6725) In dem so eingerichteten providentiellen Rahmen hat dann auch rein innerweltlich Höfisches wieder seinen unproblematischen Platz: Famurgans Pflaster ist im Rahmen der Heilung auf Pene-

³¹ Mit Blick auf den Gesamtroman zeigt dies jüngst auch Albrecht Hausmann, »Gott als widersprüchliche Figur in Hartmanns von Aue ›Erec‹ und Gottfrieds von Straßburg ›Tristan‹«, in: Elisabeth Lienert (Hrsg.), *Widersprüchliche Figuren in vormoderner Erzählliteratur*, Oldenburg 2020, 245–267, hier: 247–259. Allerdings ist Gott weder ›widersprüchlich‹ (wie ich zeigen möchte) noch eine ›Figur‹, vgl. dazu Elke Koch, »Fideales Erzählen«, *Poetica* 51 (2020), 85–118.

³² Die Unterbrechung der Höllenstrafen durch den Erzengel Michael könnte Hartmann einer Fassung der weitverbreiteten *Visio Pauli* entnommen haben, vgl. Okken (Anm. 28), 110f.

³³ Erec, V. 6115–6117: »nû kam geriten ein man, / der si es erwande, / den got dar gesande.«.



frec wirksame Medizin, ohne daß hier erneut ein Wertungsüberschuß festzustellen wäre, ja staunenswerte Prachtentfaltung wie im Rahmen der Beschreibung von Enites Pferd hat hier ihren angemessenen Raum. Der Text kulminiert in einem Szenario gottgewollter Herrschaft: »ze wunsche wurden si beide alt, / wan si got hâte gesant / ze vreuden in ir eigen lant, / ir vater und ir muoter.« (*Erec*, V. 10115–10118; »Sie erreichten beide glücklich ein hohes Alter: nach Gottes Willen waren sie als Landesvater und -mutter eine Freude für ihr Land.«)

Der Akzent des *Erec* liegt somit nicht vorrangig auf Ehe und Minne, etwa in dem Sinne, daß eine bei Hugo von St. Viktor formulierte Konzeption tatsächlicher Gleichrangigkeit und »innerster Gegenseitigkeit« der Ehepartner durch Enites Schweigen verletzt würde, weswegen Erec Enite zu Recht mit der »im zeitgenössischen wie auch im weltlichen Recht als Sanktion für Ehebruch«³⁴ verhängten Trennung von Bett und Tisch strafte. Vielmehr wird die Möglichkeit eines gelungenen christlich-ritterlichen Lebens im hochadligen Milieu durchgespielt und dabei mehrfach von komplexen Situationen ausgegangen, die unterschiedliche Formen gerade auch des Selbst- und Partnerschaftsverständnisses vorführen. Erratische Selbsterlösungsphantasmen (à la Erec) werden ebenso abgelehnt wie asoziale Vergemeinschaftungsformen (à la *boumgarten*). Man muß Hartmann keine intime Kenntnis des Bernhardschen Traktats unterstellen und erst recht sollte man sich hüten, durch Bezug auf den Traktat den Hartmannschen Roman *allegorice* zu verstehen.³⁵ Seine Adaptation ist in Kreisen entstanden, die – wie es der Hofgeistlichkeit und den ihnen nahen Fürstinnen eigen ist – sowohl den christlichen Aspekt durchdringen wie auch um die Bedürfnisse des Hofes wissen; die gegenüber Chrétien gesteigerte positive Zeichnung der Enite läßt den impliziten Rezipienten durchaus weiblich sein, auch wenn der Text sich schließlich auch besonders auf die Disposition des Herrschers konzentriert. Die von der Forschung angenommene Entstehung der Hartmannschen Adaptation am Zähringerhof unter Berthold IV. erhält so weitere Plausibilität, ein besonderer Akzent liegt dabei aber auf Ida von Boulogne, Bertholds Frau, »die mit den Gönnern von Chrétien de Troyes verwandt bzw. verschwägert war; ihr Onkel war Philipp von Elsaß, Auftraggeber von Chrétiens *Parzival*, die Frau ihres Oheims die Schwester der Marie von Champagne, der Gönnerin des *Lancelot*.«³⁶

Der anzunehmende Zusammenhang literarischer Kommunikation stützt somit, ohne daß man zirkelschlüssig argumentierte müßte, die zentrale Aussage des Texts, dem es nicht darum geht, zu zeigen, »wie eine absolut gesetzte Liebe von der Ge-

³⁴ Bruno Quast, »*Getriuwe wandelunge*. Ehe und Minne in Hartmanns »Erec«, *ZfdA* 122 (1993), 162–180, beide Zitate 170. Die Überlegungen Quasts unterstreichen letztlich »Enites Schuld« (von Erec zu Recht geahndet), wovon im Text allerdings durchaus nicht die Rede ist; vielmehr wird Erecs Verhalten als »diu swære spæhe / und diu vremde wæhe« (V. 6772 f.) bezeichnet.

³⁵ Thierry (Anm. 30) hat dies, entgegen seiner Bekundung, dies nicht tun zu wollen, dann eben doch gemacht. So hat er beispielsweise die Anlage von Penefrec allegorisch gedeutet und darauf hingewiesen, daß bei Hartmann in der Darstellung des Jagdgeheges die Ordnung der Affekte symbolisiert sei, vgl. 572: »La description de la réserve de chasse de Guivreiz dans l'adaptation de Hartmann pourrait bien n'être qu'une transposition symbolique, dans la sphère profane, de ce que les auteurs mystiques désignent par l'expression d'affections ordonnées«, ou de »volonté ordonnée par la Sagesse et par la Puissance«, un étape décisive dans le redressement de l'âme déchue.«.

³⁶ Manfred Günter Scholz in Hartmann, *Erec* (Anm. 21), 570.



sellschaft ausschließt und in die ichbezogene Isolation führt.«³⁷ Vielmehr wird eine hofklerikale Position entfaltet, wobei die im Text enthaltene *lêre* dem künstlerischen Gestaltungsanspruch keinen Abbruch tut – wie man vor dem Hintergrund einer autonomieästhetischen Ideologie meinen könnte.

V.

Zu bewähren hat sich mein Vorschlag, Textdaten und rekonstruierte Bedingungen von Textproduktion sowie primärer Rezeption integral zu betrachten und dabei vielschichtige Gestaltungsdynamiken vor dem Hintergrund prägnanter Problembezüge des Texts zu fassen, die gleichwohl idiosynkratische Anschlüsse zulassen, demgegenüber aber vor allem an dem Text, der wie kein zweiter für das Kunstfertige, die Aporien, das Offene, das Ambigue in der Literatur um 1200 steht und der, was seine Ermöglichungsbedingungen betrifft, alles im Dunkeln läßt: der *Tristan* des Gottfried von Straßburg. Das grundsätzliche Problem hierbei scheint zu sein, daß im Text selbst zahlreiche Widersprüche vorliegen – etwa zwischen Prolog und Text, zwischen Erzählerbericht und Kommentar –, die den Rezipienten vor einige Herausforderungen stellen.

Der Prolog entfaltet ein umfassendes Panorama höfischer Werte, die die Rezipienten dem *Tristan* entnehmen sollen, also die *edelen herzen*, die über das untrennbare Ineinander von Liebe und Leid wissen. Sie sollen sich intensiv mit dem Text beschäftigen:

ez ist in [den edelen herzen, MB] sêre guot gelesen. / guot? jâ, inneclîche guot. / ez liebet liebe und edelet muot, / ez staetet triuwe und tugendet leben, / ez kan wol lebene tugende geben; / wan swâ man hoeret oder list, / daz von sô reinen triuwen ist, / dâ liebent dem getriuwen man / triuwe und ander tugende van: / liebe, triuwe, staeter muot, / êre und ander manic guot, / daz geliebet niemer anderswâ / sô sêre noch sô wol sô dâ, / dâ man von herzeliebe saget / und herzeleit ûz liebe claget. (*Tristan*, V. 172–186)

Es zu lesen, wird ihnen guttun. Gut? Ja, überaus gut. Es verschönt die Liebe und adelt das Herz, macht Treue beständig und das Dasein wertvoll. Es kann durchaus das Leben bereichern. Wenn man nämlich hört oder liest von so unverfälschter Treue, dann gewinnt jeder treue Mann die Treue und andere gute Eigenschaften lieb: Liebe, Treue, Beständigkeit, Ansehen und andere Werte. Nirgend sonst werden sie so teuer wie dort, wo man von Liebesfreuden erzählt und über Liebesschmerzen klagt.³⁸

Die Fragen nach ethischer Reflexion prägen den Gesamttext und werden vor allem in Form langer Exkurse fortgeführt, die die Handlung unterbrechen.³⁹ Wie Sandra Linden herausgearbeitet hat, sind sie bei Gottfried funktional im Zusammenhang der

³⁷ Haug (Anm. 29), 96.

³⁸ Gottfried von Straßburg, *Tristan*, nach dem Text von Friedrich Ranke hrsg., übers. Rüdiger Krohn, 2 Bde., Stuttgart 2010/2011.

³⁹ Vgl. hierzu jüngst Sandra Linden, *Exkurse im höfischen Roman*, Wiesbaden 2017, 181–275.



»Strategie einer Rezeptionsethik«,⁴⁰ stehen dabei aber in Spannung zur diegetischen Welt. In der herrschen nach der Trankeinnahme bekanntlich Lug und Trug. Um die höfischen Werte ist es nicht gut bestellt. So gerät Tristan schon auf der Überfahrt von Irland nach Cornwall in einen Konflikt zwischen dem unbedingten Anspruch der Minne auf der einen Seite und seinem gesellschaftlichen Ansehen, der *êre*, sowie der Bindung zu Marke, seiner *triuwe*, auf der anderen Seite: »die beide, triuwe und êre, / die twungen im sêre / sîn herze und sîne sinne.« (*Tristan*, V. 12519–12521; ›Beide, Ehrgefühl und Loyalität, bedrängten heftig sein Herz und seine Vernunft.‹) Diese Kluft läßt sich nicht mehr überwinden, unter dem Signum einer durch den Minnetrank absolut gesetzten Liebe können Treuebindungen und Ansehen nur punktuell gewahrt sein – wenn überhaupt. Denn bei dem, was Tristan im Folgenden alles tun wird, kann nicht die Rede davon sein, daß er sich auch nur in Ansätzen Marke gegenüber ›treu‹ verhielte oder etwas täte, das wenigstens rudimentär mit höfischen Ehrvorstellungen vereinbar wäre.

Dasselbe gilt für Isolde, und zwar von Beginn der gemeinsamen Zeit in Cornwall an. Nachdem Brangäne sich in der Hochzeitsnacht Marke unterschieben ließ und so dafür sorgte, daß nicht auffiel, daß Isolde nicht jungfräulich in die Ehe gegangen ist, wird Isolde unsicher, ob ihr Geheimnis bei Brangäne sicher ist. Sie engagiert zwei Knappen, die Brangäne töten und Isolde die Zunge bringen sollen. Während sich allerdings Brangäne auch im Angesicht des Tods noch treu erweist und demütig ihre Seele Gott befiehlt, fällt Isolde nicht nur hinter die vermeintlichen Mörder zurück, die Brangänes Aufrichtigkeit erbarmt und die sie deshalb verschonen, an einem Baum festbinden, Isolde aber die Zunge eines Jagdhunds bringen, sondern zeigt sich verantwortungslos, indem sie die Knappen erhängen lassen will. Sie leugnet ihren Mordauftrag, weswegen die beiden Knappen zu Recht zu ihr sagen können: »vrouwe, iuwer herze und iuwer muot / diun sint niht lûter unde guot / iuwer zunge ist harte manicvalt.« (*Tristan*, V. 12907–12909; ›Herrin, Euer Herz und Eure Gedanken sind nicht lauter und aufrichtig, Eure Zunge ist höchst unbeständig.‹)

Man kann sich hier fragen, wie *edel* die Herzen eigentlich sind, die sich von Figuren begeistern lassen, die so getrieben sind von passionierter Liebe einerseits, deren ›Wert‹ ausweislich des Texts vor allem in regelmäßigem Beischlaf besteht, andererseits von einem Unwillen, für ihre Taten einzustehen. Entsprechend kommentiert Gottfried zu Beginn der Passage: »diu sorchafte künigîn / diu tete an disen dingen schîn, / daz man laster unde spot / mêre vürhtet danne got.« (*Tristan*, V. 12709–12712; ›Die gängtigste Königin offenbarte hierdurch, daß man Schande und Spott mehr als Gott fürchtet.‹) So eine Geschichte *staetet triuwe und tugendet leben?* Sicher nicht, und auch Gottfried betont, daß Isolde in der besprochenen Episode vor allem zu einem taugt, nämlich zu einem Negativexempel, was schließlich in der erzählten Welt sogar zwei zum Auftragsmord bereiten Knappen auffällt.

Das gesamte *senemaere*, die Liebesgeschichte von Tristan und Isolde führt zur Unterminierung höfischer Werte, die für sich genommen während der Erzählung als Normgrößen intakt bleiben, auch wenn der Hof Markes zusehends verkommt. Daß in einer solchen (Erzähl-)Welt nicht mehr mit ethischen Maßstäben gerechnet werden kann, illustriert mit bis heute frappierender Deutlichkeit das Gottesurteil. Es steht

⁴⁰ Linden (Anm. 39), 268.

für die Unmöglichkeit, in einer Welt Heil zu finden, die den Wert rein passionierter Liebe verabsolutiert und sich an keine äußeren Maßstäbe binden lassen will. Isolde wendet sich zwar »an den genaedigen Crist« (*Tristan*, V. 15545) und sie vertraut »ûf gotes höfscheit« (*Tristan*, V. 15552), doch tut sie dies in keiner Weise demütig. Weder bekennt sie ihre Schuld, noch ist sie zur Buße bereit, vielmehr verschenkt sie ihren Besitz »durch gotes hulde, / daz got ir wâren schulde / an ir niht gedaechte / und sî z'ir êren braechte« (*Tristan*, V. 15648–15650; »um Gottes Gunst zu gewinnen, damit er ihre wirkliche Schuld übersehen und ihr Ansehen wiederherstellen möge«). Das ist – *nota!* – natürlich keine Kritik an Vorstellungen der Werkgerechtigkeit; vielmehr zeigt die Passage, daß man um 1200 von Fragen der *intentio* nicht mehr absehen konnte.⁴¹ In einer erzählten Welt, die jeden Maßstab verloren hat, verwundert es aber dennoch nicht, daß Isolde das heiße Eisen tragen kann. Der Erzähler kommentiert:

dâ wart wol g'offenbaeret / und al der werlt bewaeret, / daz der vil tugenthafte
Crist / wintschaffen alse ein ermel ist. / er vüeget unde suochet an, / dâ man'z
an in gesuochen kan, / alse gevuoge und alse wol, / als er von allem rehte sol. /
erst allen herzen bereit, / ze durnehte und ze trügeheit. / ist ez ernest, ist ez
spil, / er ist ie, swie sô man wil. (*Tristan*, V. 15733–15744)

Da wurde offenkundig und der Welt bewiesen, daß der allmächtige Christus nachgiebig wie ein Mantel im Wind ist. Er schmiegt und paßt sich an, wenn man ihn richtig zu bitten versteht, so fügsam und gut, wie er es mit allem Recht soll. Jedem ist er behilflich bei Aufrichtigkeit wie bei Betrug. Ob ernst oder im Spaß, immer ist er so, wie man ihn sich wünscht.

Was hier indes offenkundig wird, ist, daß es in der erzählten Welt, jedenfalls mit Blick auf Tristan und Isolde, nicht mit rechten Dingen zugehen kann. Die Haltung, die hinter Gottfrieds Kommentar steht, spricht auch nur der einfachsten Vorstellung göttlicher Transzendenz Hohn, von Fragen der Unverfügbarkeit göttlicher Gnade ganz zu schweigen. Dadurch, daß sich das Wunder innerhalb der erzählten Welt tatsächlich ereignet, zugleich aber in Form des Kommentars unmöglich gemacht wird,⁴² wird rezipientenseitig eine hermeneutische Anschlußoperation provoziert,⁴³ die vor Augen führt, daß diese erzählte Welt gottlos ist. Man hat bislang übersehen, daß Gott mit dieser Episode, abgesehen von konventionellen Anrufungsformeln und leeren Junkturen wie »durch got und durch ir êre« (*Tristan*, V. 17698), endgültig

⁴¹ Dies zeitigt auch narratologisch feststellbare Konsequenzen, vgl. Verf., Silvia Reuvekamp, »Mittelhochdeutsche Erzählverfahren und theologisches Wissen. Bausteine einer historisch spezifischen Narratologie«, *Poetica* 50 (2019), 53–82, hier: 63–71.

⁴² Vgl. Gert Hübner, *Erzählform im höfischen Roman. Studien zur Fokalisierung im ›Aeneas‹, im ›Iwein‹ und im ›Tristan‹*, Tübingen, Basel 2003, 373: »Jedes nichtreflexive Verständnis läuft am Widerspruch zwischen dem göttlichen Wunder und dem galligen Erzählerkommentar auf. Es geht, wie man es dreht und wendet, nicht zusammen, daß Gott Isoldes Hände gnädig vor dem Verbrennen bewahrt, weil sie einen listigen Eid schwört, der alle hinters Licht führt, und daß der Erzähler das danach mit Gottes genereller Bereitschaft erklärt, Lug und Trug zu decken. Wenn die Episode Gott auf die Seite der Liebenden stellen soll, um den Standpunkt der Liebe zu stützen, dürfte es den abwertenden Kommentar nicht geben; wenn sie das Gottesurteil problematisieren oder lächerlich machen soll, dürfte es das Wunder nicht geben.« Daß es sich hier um eine metapoetische Aussage handelt, ist von verschiedener Seite, aber mit unterschiedlichen Konsequenzen thematisiert worden, vgl. Hausmann (Anm. 31), 262.

⁴³ Vgl. – vor dem Hintergrund einer anderen Argumentation – Kropik (Anm. 29), 321.



als referentielle Größe hinsichtlich Tristan und Isolde aus dem Text verschwindet. Seiner, der zu Beginn der Geschichte im Rahmen der Entführung Tristans durchaus im Sinne des Protagonisten eingreift und im weiteren Verlauf, etwa in der Morolt-Episode, gegen widerstreitende Textdaten im Sinne von Erzähler und Figur Garant innerweltlicher Sinnstiftung sein kann,⁴⁴ wird nurmehr im Zuge der im *huote*-Exkurs erwähnten Fallgeschichte und auffälligerweise bei der Bestattung von Rual und Floraete gedacht. Nimmt man hinzu, daß ab der Trankeinnahme bereits die Gemeinschaft der *edelen herzen* nicht mehr im Text erwähnt wird,⁴⁵ vollzieht sich somit im Lauf der Geschichte ein allmähliches Abrücken der diegetischen Welt um Tristan und Isolde sowohl vom primären Rezipientenkreis wie auch von Gott.

Hinter der überbordenden Klanglichkeit des Texts, seiner subtilen Strategien der Perspektivierung, dem Auseinandertreten der diegetischen Ebenen steht also keine programmatische Mehrdeutigkeit,⁴⁶ vielmehr lassen sich, je weiter die Erzählung ihrem fatalen Ende entgegenstrebt, Distanzmomente ausmachen, die die Protagonisten gerade von der vom Prolog beschworenen Rezipientengruppe abrücken. Wie die polemische Distanzierung Gottfrieds von der Schwalbenhaarepisode deutlich zeigt, war der Tristan-Stoff bekannt und beliebt; sich von bestehenden Bearbeitungen abzusetzen, war deshalb ein wichtiges Anliegen der Dichtung Gottfrieds: »weiz got, hie spellet sich der leich, / hie lispet daz maere.« (*Tristan*, V. 8614f.; »Bei Gott, hier gerät die Erzählung zu Geschwätz, hier redet die Geschichte wirres Zeug.«) Es ist unverkennbar, daß Tristan und Isolde nach der Trankeinnahme keinerlei Vorbildlichkeit für *edele herzen* haben, ja daß ihr Verhalten, ihre Überzeugungen, ihre Strategien, so unterschiedlich sie auch sind, doch in jedem Fall wider den höfischen Wertekanon gehen und gottlos sind.

Hier zeigt sich, wie das Interesse an einem bestimmten Stoff, eine im Hofklerus angesiedelte axiologische Position, das Selbstverständnis einer feudalladigen Elite und die rhetorischen Fähigkeiten eines Verfassers in dem zusammengehen, was man »Produktion« nennt: Gottfried greift zu Beginn der Erzählung und ganz besonders im Prolog das Faszinosum des Stoffs auf, unterminiert es aber im Lauf der Geschichte aus ihr selbst heraus. Tristan und Isolde sind ein tragisches Beispiel dafür, wohin passionierte Liebe führt, wie wichtig ethische Maximen sind und daß »gute« Geschichten nicht unbedingt eine »gute Lehre« enthalten müssen. *Ex negativo* verweisen Tristan und Isolde auf einen Wertekanon, den sie selbst nicht einhalten konnten. Fragt man sich nach dem Ort, den eine solch transgressive Geschichte zu Beginn des 13. Jahrhunderts im höfischen Zusammenhang haben konnte, dann liegt dieser nicht in den Aporien der höfischen Welt, sondern in ihrem Fundament. Im Prolog sagt Gottfried genau dies:

⁴⁴ Vgl. Jan-Dirk Müller, »Gotteskrieger Tristan?«, in: Susanne Köbele, Bruno Quast (Hrsg.), *Literarische Säkularisierung im Mittelalter*, Berlin, Boston 2014, 39–64. Das Spiel mit der Referenz auf Gott ist meiner Ansicht nach nicht dasselbe in der Morolt-Episode und in der Eisenprobe; Gottfried differenziert zwischen der Möglichkeit innerweltlicher Sinnstiftung unter Rekurs auf die Transzendenz und ihrer bloßen Präntention.

⁴⁵ Vgl. Anna Keck, *Die Liebeskonzeption der mittelalterlichen Tristanromane. Zur Erzähllogik der Werke Bérouls, Eilharts, Thomas' und Gottfrieds*, München 1998, 193.

⁴⁶ Vgl. Irene Lanz-Hubmann, »Nein unde jâ«. *Mehrdeutigkeit im »Tristan« Gottfrieds von Straßburg. Ein Rezipientenproblem*, Bern u.a. 1989.

al eine und sîn si lange tôt, / ir süezer name der lebet iedoch / und sol ir tôt
der werlde noch / ze guote lange und iemer leben, / den triuwe gernden triuwe
geben, / den êre gernden êre: / ir tôt muoz iemer mêre / uns lebenden leben und
niuwe wesen (*Tristan*, V. 222–229)

Und wenn sie auch schon lange tot sind, so lebt ihr lieblicher Name doch fort.
Ihr Tod aber soll der Welt zum Nutzen noch lange weiterleben, den Treuesuchenden Treue und den Ehrsuchenden Ehre geben. Ihr Tod soll auf ewig uns Lebenden lebendig sein und immer wieder neu.

Die Fama des berühmten Liebespaars ist Faktum, doch besteht die Herausforderung der Adaptation darin, einen Wert sichtbar zu machen⁴⁷, der in dieser Geschichte allenfalls in Form einer Verkehrungsfigur enthalten ist, ohne dabei aber affektive Dispositionen einem einfachen moralischen Imperativ zu opfern: Susanne Köbele hat herausgearbeitet, wie komplex hier im Prolog und schließlich im Text das ›Schlüsselwort‹ *iemer* »Zeit herstellt und Zeit zugleich herauskürzt«,⁴⁸ entscheidend scheint mir aber zu sein, daß gerade die ›Heranführung‹ des Tods von Tristan und Isolde ›an die Gegenwart‹ im Zeichen eines ethischen Diskurses geleistet wird: *Ze guote* wird ihr Tod aktualisiert, im Zeichen von *triuwe* und *êre*.

Die hofklerikale Perspektive auf Tristan und Isolde nimmt die rhetorisch zu evozierende Größe, ja das Faszinosum passionierter Liebe ernst und rückt zugleich von ihr ab. Von Beginn an muß deshalb der Akzent auf ihr Ende, den Tod, gelegt werden, das Traurige, auf das Tristan entgegen all der positiven Aspekte seines Lebens schon bei der Geburt im *locus a nomine* sowohl von Rual (retrospektiv) wie von Gottfried (prospektiv) festgelegt wird.⁴⁹ Denn ihr Tod, der ja eben kein emphatischer Liebestod, sondern tieftrauriger Endpunkt einer tragischen Geschichte ist, führt die Rezipienten ›aus der Grotte‹ hinaus und in die Hofkapelle. Eben das meint und nur so kann ich das Ende des Prologs verstehen:

Deist aller edelen herzen brôt. / hie mite sô lebet ir beider tôt. / wir lesen ir leben, wir lesen ir tôt / und ist uns daz süeze also brôt. (*Tristan*, V. 233–236)
Dort finden alle edlen Herzen Brot. Hierdurch lebt ihrer beider Tod. Wir lesen von ihrem Leben, wir lesen von ihrem Tod, und es erscheint uns erquicklich wie Brot.

Die irritierende eucharistische Anspielung ist ebenso wenig blasphemisch wie der Kommentar nach dem Gottesurteil. Sie markiert den Ort, von dem aus hier gesprochen wird, und akzentuiert die für die Bewertung der Geschichte wie sonst auch geltenden Horizonte einer christlich-ritterlichen Kultur, deren Imaginäres über

⁴⁷ Daß der Tristanstoff geradezu prädestiniert war für eine kontroverse Anschlußkommunikation zeigt etwa auch die Erzählung *Minne und Gesellschaft*, in der zwei adlige Damen, eine verheiratet, eine Jungfrau, ausgehend von der Geschichte Tristans und Isoldes über den Vorrang von Minne oder den von Gesellschaft streiten, vgl. »B480: Minne und Gesellschaft«, in: Jacob Klingner, Ludger Lieb, *Handbuch Minnereden*, Berlin, Boston 2013, Bd. 1, 883–886. Für den Hinweis danke ich Kurt Gärtner (Trier).

⁴⁸ Susanne Köbele, »iemer niuwe«. Wiederholung in Gottfrieds ›Tristan‹, in: Christoph Huber, Victor Millet (Hrsg.), *Der ›Tristan‹ Gottfrieds von Straßburg*, Tübingen 2002, 97–115, hier: 106.

⁴⁹ Vgl. zum Komplex Koch (Anm. 26), 205–283.



die normativen Grundlagen der Kultur selbst hinausging.⁵⁰ Die höfischen Romane erweisen sich insofern als kunstfertig, als in ihnen der literarische Text zum Reflexionsmedium wird. »Transgressivität und Normativität sind in gleichsam harter Fügung zusammengebracht«,⁵¹ aber ohne daß sie, wie Rainer Warning argumentierte, dekonstruiert würden.

VI.

Ich fasse zusammen. Diesseits von Fragen der Herrschaftsrepräsentation qua Dichtung verdeutlicht der Hartmannsche *Erec* subtil, daß innerweltlich kein Heil zu erreichen ist, sondern daß es der Gnade Gottes bedarf, auf die der hoffen kann, der christlich disponiert ist. Enite hat dies, unter anderem, Erec voraus, so daß hier Hartmann im Einklang mit Fürstin und Hofklerus mit sanfter Stimme an die christlichen Grundlagen der höfischen Kultur erinnert. Gottfried wiederum greift mit seinem *Tristan* einen den Hof faszinierenden Stoff auf, um aus einer heillosen Geschichte gerade in ethischer Hinsicht Kapital für die höfische Gesellschaft zu schlagen: Auch hier gibt es ohne Gott kein Heil, zugleich wird aber deutlich, wie fragil die höfische Gesellschaft wird, wo ihre christlich-ritterlichen Grundlagen bestritten werden. Auch dieser Text geht natürlich mit all seinen Spannungen, Uneinheitlichkeiten, differenten Entsprechungen nicht in einer einfachen Proposition auf,⁵² er ist nicht »erkenntniskritisch« (Rüdiger Schnell), er entwickelt keine »Utopie« (Tomas Tomasek), aber Ethik und Ästhetik lassen sich sowohl vom Text aus wie mit Blick auf

⁵⁰ Ich kann nur darauf hinweisen, daß sich in die hier vorgeschlagene Perspektive auf die höfischen Romane um 1200 auch eine Deutung des Wolframschen *Parzival* gut einfügt, die den Zielpunkt des Texts nicht im »Abenteuer des Erzählens« sieht, dessen »Zweck und Ausgang offenbleiben« (Michael Curschmann, »Das Abenteuer des Erzählens. Über den Erzähler in Wolframs »Parzival«, *DVjs* 45 [1971], 627–667, hier: 667), sondern in der Vorstellung einer christlichen Weltherrschaft; vgl. dazu Harald Haferland, »Christliche Weltherrschaft im »Parzival«, *PBB* 142 (2020), 548–615. Auch hier ist dann weniger Hermann die entscheidende Person, sondern eher eine vom Hofklerus entwickelte ideologische Position. Elisabeth jedenfalls, die spätere Heilige, scheint mir eher in Zusammenhängen aufgewachsen und erzogen worden zu sein, die einem feudalladigen Verständnis christlicher Religion anhängen als sich überwiegend an ästhetisch komplexen Gegenständen diesseits sozialer Verbindlichkeit berauschten.

⁵¹ Rainer Warning, »Die narrative Lust an der List. Norm und Transgression im »Tristan«, in: Ders., Gerhard Neumann (Hrsg.), *Transgression. Literatur als Ethnographie*, Freiburg i.Br. 2003, 175–212, hier: 196.

⁵² In einem ambitionierten Entwurf hat Florian Kragl hier ein gattungsgeschichtliches Argument entfaltet, vgl. *Gottfrieds Ironie. Sieben Kapitel über figurenpsychologischen Realismus. Mit einem Nachspruch zum »Rosenkavalier«*, Berlin 2019, 268f.: »Dass sich die Figuren Gottfrieds in ihrer »Personalität« gegen die gleichsam *homines sociales* der höfischen Romane davor abheben, liegt wesentlich an jenem Phänomen, das in diesem Buch Gottfrieds Ironie genannt wird. Zwar beschreibt der Gegensatz Ironie vs. Ideal nicht dasselbe wie jener von Identität bzw. Individualität vs. Gesellschaft; insofern aber die höfische Gesellschaft, wie sie vor allem die Romane Hartmanns vorstellen, wesentlich auf eine gleichsam antiindividualistische Idealität gerichtet ist und Gottfrieds Roman genau damit bricht, ist die Schnittmenge zwischen »Ironie« und »Individualisierung« keine geringe. Auf narratologischer Ebene ist dies beschreibbar als eine Verschiebung hin zu jenem stärker subjektorientierten Erzählmodell, wie es erst in den Bildungs- und Erziehungsromanen des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts zur vollen Blüte gelangen wird. Manifest ist diese Verschiebung in den zahlreichen Ambivalenzen, Widersprüchen und logischen Aporien und Paradoxien, rhetorisch gesprochen in den (häufig in Chiasmen auftretenden) Antithesen, in Oxymora und in einer generellen Ambiguierung des sprachlichen Ausdrucks [...]«.

seine Entstehens- und Rezeptionsbedingungen versspezifisch in ein hierarchisches Verhältnis bringen.

Wer sich gerade in einer Zeit, in der das Verhältnis von Politik und Literatur, Ethik und Ästhetik reevaluiert wird, auf die Suche nach einer ›anderen Ästhetik‹⁵³ macht, ist sicher gut beraten, außerliterarisch fundierte Normhorizonte in die Rekonstruktion einzubeziehen. Damit macht man weder Hartmann noch Gottfried zum ›Handlanger von Theologen‹ (Bruno Quast), denn anders als gerade die ältere Forschung es getan hat, geht es nicht darum, spezifische theologische Konzepte (noch dazu häufig des Höhenkamms) in den volkssprachigen Texten ›wiederzufinden‹ oder Texte durch einen so gefundenen Schlüssel zu erklären. Die Texte entwickeln auf ästhetisch anspruchsvolle Weise, wie das jeweilige Erzählarrangement in all seinen Details zeigt, eine idiosynkratische Position, deren Relevanz aus ihrer soziohistorischen Fundierung erwächst.⁵⁴ Nicht also in der Sphäre reiner Kunst, sondern mit Blick auf sehr wohl rekonstruierbare Interessen und Bedürfnisse *zwischen* Angehörigen des Adels, der Ministerialität und des Klerus am mittelalterlichen Hof schufen Hartmann und Gottfried – wie Wolfram – ausgehend von altfranzösischen Texten Literatur von Weltrang.

Funding Open Access funding enabled and organized by Projekt DEAL.

Open Access Dieser Artikel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Artikel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.

Weitere Details zur Lizenz entnehmen Sie bitte der Lizenzinformation auf <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>.

⁵³ Dies ist das Ziel des an der Univ. Tübingen eingerichteten Sonderforschungsbereichs 1391, der sich mit vormoderner Kunst beschäftigt. Gerade die gesellschaftliche Einbindung spielt hier eine wesentliche Rolle. Es läßt hoffen, daß Ästhetik und Sozialgeschichte wieder zusammengedacht werden.

⁵⁴ ›Sozialgeschichte‹ ist in diesem Sinne kein Paradigma zur Interpretation von Literatur, sondern Heuristik einer historisch adäquaten Fragestellung, vgl. den Problemaufriß bei Andreas Kablitz, »Theorie der Literatur und Kunst der Interpretation. Zu einigen Blindstellen literaturwissenschaftlicher Theoriebildung«, *Poetica* 41 (2019), 219–231.

