



Separatum aus:

---

## THEMENHEFT 6

*Elisabeth Lienert (Hrsg.)*

# Widersprüchliche Figuren in vormoderner Erzählliteratur

Publiziert im Juni 2020.

Die BmE Themenhefte erscheinen online im BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg unter der Creative Commons Lizenz [CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/). Die ›Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung‹ (BmE) werden herausgegeben von PD Dr. Anja Becker (München) und Prof. Dr. Albrecht Hausmann (Oldenburg). Die inhaltliche und editorische Verantwortung für das einzelne Themenheft liegt bei den jeweiligen Heftherausgebern.

<http://www.erzaehlforschung.de> – Kontakt: [herausgeber@erzaehlforschung.de](mailto:herausgeber@erzaehlforschung.de)  
ISSN 2568-9967

*Zitiervorschlag für diesen Beitrag:*

Hausmann, Albrecht: Gott als widersprüchliche Figur in Hartmanns von Aue ›Erec‹ und Gottfrieds von Straßburg ›Tristan‹ in: Lienert, Elisabeth (Hrsg.): Widersprüchliche Figuren in vormoderner Erzählliteratur, Oldenburg 2020 (BmE Themenheft 6), S. 245–267 (online).

*Albrecht Hausmann*

## Gott als widersprüchliche Figur in Hartmanns von Aue ›Erec‹ und Gottfrieds von Straßburg ›Tristan‹

*Abstract.* Die These des Beitrags lautet: Wenn in weltlichen Erzähltexten auktorial bestätigte göttliche Interventionen den Handlungsverlauf bestimmen, kann dies in letzter Konsequenz zu einer Depotenzierung Gottes führen; Gott wird dann nämlich als Figur im Verfügungsbereich des Autors wahrnehmbar und von den Widersprüchen der Diegese affiziert. Der Beitrag zeigt zunächst, wie Hartmann von Aue im ›Erec‹ gegen das säkulare Erzählkonzept Chrétiens Gott als Akteur re-etabliert; scheinbare Widersprüche im göttlichen Handeln lösen sich bei Hartmann auf, so dass sich das Bild eines letztlich ›höfischen Gottes‹ ergibt. An Gottfrieds ›Tristan‹ lässt sich jedoch zeigen, wie eine solche Inanspruchnahme Gottes als Akteur prekär wird, wenn die ungelösten Widersprüche der höfischen Welt thematisch werden. In dieser Perspektive ist das Gottesurteil im ›Tristan‹ metapoetische Dekonstruktion eines Erzählmodells, das mit göttlichen Interventionen arbeitet und dazu führt, dass Gott zu einer widersprüchlichen Figur wird.

Der christliche Gott ist ein grundlegend widersprüchlicher: Er ist allmächtig, wird aber als ohnmächtiges Kind Mensch; der Gottessohn stirbt am Kreuz, aber genau dies soll die Voraussetzung für die Überwindung des Todes in der Auferstehung sein; Gott soll ›dreifaltig‹ sein – und zugleich nur einer. Die Liste solcher Widersprüche, die nicht nur periphere Aspekte des Christentums betreffen, sondern dessen Kern, ließe sich fortsetzen; sie sind in der Theologie seit Paulus und in Auseinandersetzung mit der griechisch-römischen Philosophie produktiv geworden und prägen das Christentum seit jeher. Man kann sagen, dass es sich hier um die

spezifisch christliche Ausprägung einer Problematik handelt, mit der monotheistische Religionen grundsätzlich konfrontiert sind: Wenn es nur den einen (allmächtigen) Gott gibt, muss dieser auch für die in der von ihm geschaffenen oder beherrschten Welt wahrgenommenen Widersprüche verantwortlich sein. Aufgabe der Theologie ist es dann, das Widersprüchliche zu integrieren oder aufzulösen; der Tod am Kreuz ist in dieser Perspektive (I Cor 1,22–23) nicht mehr eine Torheit (*stultitia*) und auch keine Gotteslästerung (*scandalum*), sondern Sieg über den Tod. Das Problem wird aber auch in der Lebenspraxis der Menschen immer wieder virulent und taucht dann insbesondere als Theodizee-Frage auf: Warum kann Gott es zulassen, dass in der von ihm geschaffenen Welt auch Unheil und Böses geschehen? Diese Frage stellt sich für die höfische Gesellschaft und die in ihr entstehende Literatur insbesondere dann, wenn die auch in der alltäglichen Erfahrung von Kontingenz geprägten Bereiche Liebe und Kampf in religiöse Konzepte eingeordnet oder zumindest religiös flankiert werden, was häufig der Fall ist. Wie passt der verlorene Kampf des rechtschaffenen christlichen Ritters zum göttlichen Heilsplan, wie das im Gralsgeschlecht grassierende Liebesunglück zu dessen göttlicher Erwähltheit?

Es ist also nicht verwunderlich, dass Gott auch in mittelalterlichen Erzähltexten als widersprüchlich wahrgenommen und dargestellt wird. Aber ist er auch eine ›Figur‹, und ist die Rede von einer ›widersprüchlichen Figur‹ insofern angemessen? Diese Frage berührt grundlegende Probleme mittelalterlichen Erzählens, denn im engen Wortsinn sind literarische Figuren fiktive Gestalten (Platz-Waury 1997, S. 587) bzw. in kommunikationstheoretischer Perspektive textgenerierte mentale Konstruktionen (Jannidis 2004), die es streng genommen nur in bzw. aufgrund von fiktionalen Texten geben kann; inwiefern man aber in Bezug auf mittelalterliches Erzählen überhaupt von Fiktionalität sprechen kann, ist durchaus umstritten (vgl. Vollmann 2002; Müller 2004; Glauch 2009). Allerdings nutzt die literaturwissenschaftliche Mediävistik den Begriff ›Figur‹ auch für die Bezeichnung des Personals in solchen Texten, die nicht oder nicht ohne weiteres

als fiktional bezeichnet werden können – und das ist der weit überwiegende Teil ihres Gegenstandsbereichs. Auch der als historisch vorgestellte Protagonist einer Heiligenlegende, ein (historischer) Herrscher in der ›Kaiserchronik‹ und Ähnliches sind in diesem Sinn ›Figuren‹. Obligatorisch scheint für die Begriffsverwendung aber zu sein, dass die ›Figur‹ und ihre ›Handlungen‹ einer gewissen Gestaltungsmacht des Autors unterworfen sind, was auch in einem nicht-fiktionalen Text der Fall ist oder sein kann (und umgekehrt auch dann, wenn in einem fiktionalen Text eine historische Figur auftritt). Aber ist Gott in mittelalterlichen Erzähltexten, etwa im ›Erec‹ oder im ›Tristan‹, eine ›Figur‹ – und sei es auch nur in diesem weiten Sinn (vgl. grundsätzlich Theisen 2000 sowie Hausmann 2014)?

In meinem Beitrag geht es nicht darum, diese Frage zu beantworten; vielmehr möchte ich in einem von der Grundidee her diskursanalytischen Zugriff zeigen, dass in höfischen Erzähltexten um 1200 genau diese Frage zumindest implizit verhandelt wird. Wie kann man von Gott und von seiner Widersprüchlichkeit erzählen, ohne dass dieser zu einer dem Autor verfügbaren ›Figur‹ wird? Diese Frage stellt sich gerade für Texte der *Matière de Bretagne*, deren Erzählwelten eine geringere historische Verbindlichkeit aufweisen als z. B. Legenden, Chroniken, Biblepik oder – mit Einschränkungen – Heldenepik und die zugleich ihre ›Gemachtheit‹ strukturell ausstellen (so etwa im ›Erec‹ durch eine komplexe, auf Ähnlichkeitsverhältnissen beruhende Struktur). Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist deshalb Hartmanns ›Erec‹, Endpunkt der ›Tristan‹ von Gottfried von Straßburg.

## 1. Der *wunderliche* Gott im ›Erec‹

In Hartmanns ›Erec‹ begegnet der widersprüchliche Gott – der *wunderliche* Gott (V. 8298, vgl. V. 5779; auch mit der Bedeutung: ›der zur Bewunderung Anlass gebende Gott‹) – immer wieder. Dabei handelt es sich jeweils um Textpassagen, in denen in Hartmanns altfranzösischer Vorlage ›Erec

et Enide« des Chrétien de Troyes eine vergleichbar intensive Auseinandersetzung mit dem Thema nicht erkennbar ist. Zunächst ist es Enite, die mit Gott hadert, als Erec nach dem Kampf gegen die beiden Riesen zu ihr zurückkehrt und wie tot vom Pferd stürzt. Enites Klage, die daran anschließt, geht bei Hartmann aus von der Frage nach der Gerechtigkeit Gottes – und nicht wie bei Chrétien von der Schuldzuweisung gegen sich selbst (vgl. Worstbrock 1985, S. 12–19):

vrouwe Ênite zurnte vaste an got.  
si sprach: »herre, ist diz dîn gebot  
daz ein ritter alsô guot  
durch sînen reinen muot  
sînen lîp hât verlorn,  
sô hât ein wunderlicher zorn  
dîner gnâden barmunge genomen.  
[...]  
(>Erec<, V. 5774–5780)

Diese erste, konditional konstruierte Apostrophe innerhalb der gegenüber Chrétien um ein Vielfaches erweiterten Klage richtet sich an einen Allmächtigen, der das unerklärbar Sinnlose geschehen lässt. Für Enite ist dies die völlige Verkehrung ihres bisher mit dem höfischen Wertesystem kompatiblen Gottesbildes: Gottes Handeln erscheint ihr deshalb wie eine unerklärliche Strafe (*wunderlicher zorn*). Die Anklage gegen Gott ist der bestimmende Ausgangspunkt der gesamten Klage. Ihr folgt ein zweites Argument, das wiederum die Kohärenz göttlichen Handelns in Frage stellt: Wenn Erec schon sterben musste, dann möge Gott doch auch Enite den Tod gewähren. Drei mögliche Akteure bittet Enite darum: Gott, die wilden Tiere und den (personifizierten) Tod selbst. Hartmann reizt mit Hilfe der ausgedehnten Klage das Mittel der Ironie in besonderer Weise aus: Der Rezipient weiß, dass Erec noch nicht tot ist (so z. B. Worstbrock 1985, S. 18; anders Green 1979, S. 164) und dass Enites Klage deshalb unter falschen Voraussetzungen steht. Der Leser oder Hörer kann so zum einen etwas über Enites unbeugsame *triuwe* erfahren, zum anderen aber kann

ihm Hartmann auch die Theodizee-Frage zumuten: Wenn Erec tot wäre, dann könnte man tatsächlich an Gott zweifeln, denn Erec wäre dann gerade bei einem defensiven Befreiungskampf gegen unhöfische und brutale Gewalttäter umgekommen – bei einem Kampf zudem, den er im Namen Gottes geführt hat. Aber indem Enite ›falsche‹ Vorwürfe gegen Gott erhebt, bereitet sie mit ihrer Rede geradezu den Boden für eine umso glanzvollere Demonstration göttlicher Anteilnahme: zunächst die unmittelbar an die Klage anschließende Rettung der verzweifelten Enite durch den Grafen Oringles, später dann die ebenfalls nur durch Gottes Hilfe gelingende Flucht des wiedererwachten Erec mit Enite aus Limors (s. unten).

Zum zweiten Mal im ›Erec‹ wird die Frage nach der Rechtfertigung Gottes von den Bewohnern Brandigans anlässlich der Ankunft Erecs gestellt:

si sprâchen: »herre, rîcher got,  
war umbe geschuof dîn gebot  
einen sô vollekomen man?  
dâ wære vol dîn genâde an,  
daz dû in hætest bewart  
vor dirre leidigen vart,  
daz er iht wære komen,  
wan hie wirt im der lîp benomen.  
[...]«  
(›Erec‹, V. 8086-8093)

Diese Apostrophe an Gott, die in ihren zentralen Begriffen (*gebot*, *genâde*) an den Anfang von Enites Klage erinnert, steht unter der Prämisse, dass keiner gegen Mabonagrîn wird gewinnen können. Warum aber hat Gott dann einen derart vollkommenen Mann geschaffen, der in Brandigan nur den Tod finden kann? Wieder lädt Hartmann das Geschehen durch die Infragestellung der göttlichen Gnade auf. Erst Erecs Sieg wird zeigen, dass die Leute sich getäuscht haben, so wie sich auch Enite in Gott geirrt hatte.

Noch ein drittes Mal scheint das Thema der Unbegreiflichkeit Gottes im Text auf. Beim Empfang in Brandigan sind achtzig Damen anwesend,

eine schöner als die andere. Erec weiß noch nicht, was es mit ihnen auf sich hat (es sind die Freundinnen der von Mabonagrín erschlagenen Männer), doch nimmt er ihren Anblick zum Anlass für eine Reflexion über Gottes Unbegreiflichkeit:

»rîcher got der guote,  
hier an ist mir erkant,  
daz dû von schulden bist genant  
der vil wunderliche got  
[...]«  
(>Erec<, V. 8295–8298).

Das ist kein Zweifel an Gott, sondern Manifestation einer Haltung Erecs, die im ganzen Brandigan-Abenteuer erkennbar wird: Erec vertraut Gott ohne weiteren Zweifel. Bei Hartmann ist die gesamte Brandigan-Episode deutlich religiös aufgeladen; Erecs Handeln ist von einem unerschütterlichen Vertrauen in Gottes Beistand geprägt, was sich auch in den keineswegs nur peripheren religiösen Handlungen (Kirchgang) äußert. Der Held ist hier geradezu ein Erlöser, der ritterliche Kampf erscheint – insbesondere durch die achtzig Damen – als religiös konnotierte Heilstat.

In allen Fällen entschärft der spätere Handlungsverlauf die entsprechende Stelle im Nachhinein. Zwar stellt sich die Theodizee-Frage jeweils aus der Figurenperspektive, auktorial (und damit für den Rezipienten) aber wird sie aufgehoben, weil das Ereignis, das Gottes Heilsplan in Frage hätte stellen können, gar nicht eintritt oder die Figur von falschen Voraussetzungen ausgegangen ist. Hartmann scheint das Problem also zu reflektieren, er nutzt es aber jeweils dazu, die Heilsdimension der erzählten Geschichte umso nachdrücklicher zu präsentieren.

## 2. Chrétiens Erzählmodell und Gottes *hövescheit* in Hartmanns ›Erec‹

Die im ›Erec‹ aufgeworfene Frage nach der Rechtfertigung göttlichen Handelns innerhalb der erzählten Welt hat neben der theologisch-religionsgeschichtlichen auch eine erzähltheoretische Dimension, welche die Möglichkeiten weltlichen Erzählens (in Konkurrenz zu geistlichen Erzählkonzepten) in grundsätzlicher Weise betrifft. Damit wird auch eine Auseinandersetzung Hartmanns mit dem von Chrétien in ›Erec et Enide‹ entwickelten Erzählkonzept erkennbar, das gemeinhin als ›arthurischer Doppelweg‹ bezeichnet wird. Dessen innovative Eigenart besteht – wie im Prolog zu ›Erec et Enide‹ von Chrétien selbst angedeutet wird (Haug 1985, S. 91–106; Burrichter 2010, S. 273–279) – in der Kombination eines dezidiert weltlichen, zuvor wenig geachteten Erzählstoffes mit einem Ordnungsmodell, das in Konkurrenz zu geistlichen Erzählformen treten konnte und gerade dadurch für ein höfisches Publikum attraktiv gewesen sein dürfte. Die Folge der Ereignisse, die der Artusritter Erec durchläuft, versteht sich bei Chrétien nicht als Teil einer von Gott grundsätzlich vorgegebenen Heilsgeschichte, sondern als vom Autor organisierte und durch die markierten Wiederholungen aus sich selbst heraus sinnstiftende Struktur. Dementsprechend ist die Zahl der von der Erzählerstimme auktorial bestätigten Eingriffe Gottes in die Handlung in Chrétiens ›Erec et Enide‹ auf ein Minimum beschränkt; sie bleiben zudem geradezu programmatisch punktuell und stellen jeweils kurzfristige Rettungsaktionen dar, die einen der Protagonisten vor dem sonst sicheren Tod bewahren (Erec gerät im Sperberkampf gegen Yders durch einen ohne Hilfe Gottes tödlichen Schlag in Bedrängnis und wird von Gott gerettet; Gott lässt Enite vor der schon beschlossenen Selbsttötung einen Moment zögern, so dass der Graf Oringles sie retten kann; vgl. Schmolke-Hasselmann 1980, S. 9). Weitere Wunder ereignen sich bei Chrétien nicht, was Gott unter anderem davor schützt, als widersprüchlich zu erscheinen. Vielmehr ent-



steht die Handlungsdynamik durch Zufälle (*aventure*), deren Charakteristik es ist, dass sie innerhalb der Diegese untermotiviert bzw. kontingent erscheinen (im Gegensatz zu Wundern also gerade nicht auf Gott zurückzuführen sind), mit Blick auf die sinnstiftende Wiederholungsstruktur aber plausibel und sogar notwendig sind. Der Verzicht auf göttliche Autorisierung in Stoffwahl und Handlungsführung bei gleichzeitiger Markierung der artifiziellen Geordnetheit der Ereignisfolge wurde von der Forschung gelegentlich als »Erfindung der Fiktionalität« beschrieben (Haug 1985, S. 91–106, vgl. ausführlich Burrichter 2010); weniger anachronistisch dürfte es sein, von der Ausbeutung eines geistlichen Erzählschemas (vergleichbare Doppelungsstrukturen finden sich beispielsweise häufig in hagiographischen Texten) für ein dezidiert weltliches Erzählmodell zu sprechen.

Bemerkenswert ist nun Hartmanns Umgang mit diesem in seiner Vorlage vorgefundenen Erzählmodell. Gegen ein Erzählen ohne Rückgriff auf transzendente Absicherung, das dem Autor Chrétien erhebliche Freiräume öffnet, setzt Hartmann im ›Erec‹ ein Erzählverfahren, in dem Gott als angeblich handlungsleitende Instanz eine ungleich wichtigere Rolle spielt als bei Chrétien (vgl. Chinca 2014, S. 30–38). Insbesondere im zweiten Teil (nach der Krise in Karnant) greift Gott nach Auskunft des Erzählers mehrfach lenkend in das Geschehen ein; das Handeln Gottes ist dabei mit dem Ethos des höfischen Ritters nicht nur punktuell, sondern umfassend kompatibel. Vorausgesetzt wird damit eine grundlegende religiöse Fundierung der ritterlichen Welt und damit eine substantielle Identität der Maximen göttlichen und (gerechten!) ritterlichen Handelns. Damit erscheint Gott selbst als ›höfisch‹. Die *hövescheit* Gottes wird von Hartmann tatsächlich vor allem in Bezug auf Enite mehrfach explizit thematisiert: Enite ist Verkörperung eines höfischen Ethos, dem Gottes *hövescheit* nahtlos entspricht. Deutlich wird dies beispielsweise im Zusammenhang mit Enites Pferdendienst, wenn Hartmann in einer kommentierenden Erweiterung gegenüber Chrétien Gott als insgeheimen Helfer Enites ins Spiel bringt (vgl. Burrichter 2016, S. 110–113):

wan daz vrou Sælde ir was bereit  
und daz diu gotes hövescheit  
ob mīner vrouwen swebete  
und dâ wider strebete,  
daz ir dehein grôz ungemach  
von den rossen niene geschach,  
sô wære kumberlich ir vart:  
des wart diu vrouwe wol bewart.

(>Erec<, V. 3460–4367)

Auch im Cadoc-Abenteuer lässt der Erzähler den Rezipienten wissen, dass Erec seinen Sieg im Kampf mit den Riesen letztlich Gott verdankt. Bei Chrétien war davon nicht die Rede; allein in der an Gott gewandten Fürbitte der Freundin des Cadoc konnte Hartmann einen Ansatzpunkt finden, freilich nur in Figuren-, nicht in Erzählerrede. Bei Hartmann dagegen ergänzen sich Figurenreden und Erzählerkommentare: (1) Zunächst betet auch bei Hartmann die Freundin des Cadoc zu Gott um Unterstützung für Erec; schon hier aber geht die nur rekapitulierend wiedergegebene Figurenrede in eine Publikumsapostrophe über, wenn nämlich (anders als bei Chrétien) gesagt wird, dass die Frau Erec ›unserem‹ Herrn empfiehlt; der Erzähler bezieht so sich und das Publikum in eine Gebetsgemeinschaft ein. (2) Angesichts der völlig unhöfischen Gewalttätigkeit der beiden Riesen geht Erecs an sie gerichtete Rede von Anfang an von einer göttlichen Legitimation aus; er beruft sich auf Gott, wenn er nach dem Grund für dieses Verhalten fragt: *durch got muget ir'z mich wizzen lân* (V. 5438). (3) Den Sieg Erecs über den zweiten Riesen kommentiert der Erzähler wie folgt:

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 sigehaft  
an dem risen Gôlîâ:  
der half ouch im des siges dâ,

daz er in mit gewalte  
volle gevalte  
und im daz houbet abe sluoc.  
dô was dâ vehtens genuoc.  
(>Erec<, V. 5558–5569)

Hartmann nutzt hier ohne Vorgabe bei Chrétien die strukturell ähnliche Konstellation (Kampf gegen den Riesen) für eine Referenz auf den Kampf Davids gegen Goliath aus dem Alten Testament (I Sm 17). Der Sieg verdankt sich hier wie dort dem Eingreifen Gottes für den Kämpfer mit dem gerechten Anspruch. Es ist wichtig, dass Hartmann nicht – was denkbar gewesen wäre – auf Davids List bzw. die Überlegenheit des Intellekts gegen bloße Stärke abstellt, sondern allein Gottes Eingreifen in den Vordergrund rückt und damit Gott zum entscheidenden Helfer Erecs macht: Gott hat ihm Kraft verliehen. Deshalb ist sein Sieg geradezu ein Wunder (*daz uns wol wundern mac*). Die Verwunderung bezieht sich hier nicht auf einen widersprüchlichen Gott, sondern ist Staunen über Gottes Allmacht.

In älteren Ausgaben des >Erec< (z. B. jener von Cormeau und Gärtner besorgten) taucht der Begriff des >höfischen Gottes< auch explizit auf, und zwar in der Passage V. 5516f.: *er stach in zuo der erde tôt, / als ez der hövesche got gebôt* (>Erec<, hrsg. von Cormeau/Gärtner, V. 5516f.). Damit wäre hier der Sieg Erecs über den unhöfischen ersten Riesen vom Erzähler eindeutig auf den >höfischen< Gott zurückgeführt. Allerdings enthält der einzige Überlieferungszeuge – das Ambraser Heldenbuch – an dieser Stelle das Wort *got* gar nicht, vielmehr steht dort: *als ez der hövesche gebot*.

Der *hövesche got* geht also auf eine Konjektur bereits des Herausgebers Moriz Haupt zurück und steht seitdem »unausrottbar« (Scholz 2004, S. 824) im Text. Scholz hat dies im Kommentar zu seiner Edition beklagt und dafür plädiert, den Wortlaut des Ambraser Heldenbuches wiederzugeben (ebd., S. 824f.). Das ist (auch metrisch) möglich; allerdings wirkt der Satz in dieser überlieferten Fassung nicht völlig plausibel: Er (Erec) stach ihn nieder, wie es der Höfische gebot. Mit dem substantivierten Adjektiv *hövesche* müsste in diesem Fall wohl Erec selbst gemeint sein; über ihn wird dann sowohl gesagt, dass er den Riesen niedergestochen hat, als auch, dass er (sich selbst?) es so geboten oder ermöglicht hat. In ein logisch sinnvolles Verhältnis kommen Haupt- und Nebensatz eher dann, wenn sie unterschiedliche Subjekte haben,

der *hövesche* also nicht Erec ist. Das substantivierte Adjektiv leistet dies jedoch nicht, weil keine Referenz außer Erec in der Umgebung zu finden ist. Insofern ist der Ausfall eines Substantivs, dem *der hövesche* attributiv zugeordnet war, durchaus denkbar. Dass die Wortfolge *got gebot* wegen der weitgehenden lautlichen und graphischen Übereinstimmung (*got – gebot*) eine Auslassung beim Kopieren (Augensprung oder evtl. Überhören beim Diktat) befördern konnte, erscheint ebenfalls plausibel. Die alte Konjektur (*der hövesche got*) von Moriz Haupt ist deshalb nach wie vor erwägenswert. Träfe sie zu, hätte Hartmann ein Konzept, das in seinem ›Erec‹ allenthalben implizit erkennbar ist, auch explizit auf einen Begriff gebracht.

Besonders auffällig wird Hartmanns geradezu programmatische Wendung gegen Chrétiens Erzählweise in der Limors-Aventiure. Nachdem der scheinotote Erec durch Enites Schrei wieder erwacht ist und er Enite dem Grafen Oringles entreißen konnte, laufen die beiden auf den Burghof hinaus und benötigen für die Flucht dringend ein Pferd. Bei Chrétien kommt die Rettung wie gerufen: Ein Knappe geht gerade in dem Moment mit seinem Pferd über den Hof, als die beiden Flüchtenden es brauchen; es ist sogar gesattelt und gezäumt:

Erec corut son escu prandre;  
Par le guige a son col le pant,  
Et Enide la lance prant;  
Si s'an vient parmi la cort.  
N'i a si hardi, qui la tort;  
Car ne cuidoient pas, que fust  
Hon, qui si chacier les deüst,  
Mes deables ou anemis,  
Qui dedanz le cors se fust mis.  
Tuit s'an fuient, Erec les chace,  
Et trueve fors anmi la place  
Un garcon, qui voloit mener  
Son destrier a l'eve abevrer,  
Atorné de frain et de sele.  
(›Erec et Enide‹, V. 4886–4899)

Erec lief, um seinen Schild zu holen. Er hängt ihn am Riemen um den Hals, und Enide nimmt die Lanze. Sie gelangen mitten auf den Hof. Keiner ist so kühn, Widerstand zu leisten, denn sie glaubten nicht, dass es ein Mensch wäre, der sie verjagte, sondern der Teufel oder ein Dämon, der in den Leichnam gefahren wäre. Alle fliehen, Erec jagt hinter ihnen her und trifft draußen mitten auf dem Platz einen Knappen, der sein gesatteltes und gesäumtes Roß zur Tränke führen wollte.

Chrétien kommentiert diesen Zufall, den er selbst geschaffen hat, mit einer lakonischen Bemerkung (*Ceste aventure li fu bele*, »Erec et Enide« V. 4900; Übers. Kasten: »Das ist ein sehr passender Zufall!«; vgl. Kuttner 1978, S. 23 und S. 190). Bei Hartmann ist die Rettung gerade kein Zufall, sondern unmittelbare Folge göttlicher Gnade und damit Ausdruck von Erecs *saelikeit*. Durch die direkte Anrufung Gottes hat der Erzähler bei Hartmann die Macht über das Geschehen schon im Vorfeld der Rettung aus der Hand gegeben:

nû müeze got gesenden  
disen ellenden,  
Êrecke und Êniten,  
ros, dâ si ûfe rîten.  
(>Erec<, V. 6698–6701)

Aber nicht nur die Erfüllung dieser Bitte in der Handlung selbst bestätigt für den Rezipienten die Wirksamkeit göttlicher Fügung, der Erzähler tut es auch noch einmal explizit und lässt so keinen Zweifel: *ez vuocte eht gotes wille* (V. 6726). Dieser emphatische Satz lässt sich als Revision des Erzählerkommentars bei Chrétien lesen: Nicht nur zufällig geschieht hier etwas, vielmehr stellt Hartmann das Geschehen als Ausdruck göttlicher Lenkung dar. Als Wiedererzähler (der Begriff nach Worstbrock 1999) des Chrétienischen Romans behauptet Hartmann an dieser Stelle nicht die Souveränität über den Handlungsverlauf, sondern präsentiert seine Erzählerfigur als Interpreten eines von Gott gelenkten Geschehens, von dem sie Bericht erstattet.

Insgesamt wird Erecs Weg bei Hartmann unter die Führung Gottes gestellt. In einem Erzählerkommentar, der auf den zweiten Guivreiz-Kampf und die anschließende Versöhnung folgt, fasst Hartmann das bisherige Geschehen zusammen: *nû hete in an der genâden sant / ûz kumbers iûden gesant / got und sîn vrûmekeit* (V. 7070–7072). Betont wird hier das komplementäre Zusammenspiel von richtigem Handeln (*vrûmekeit*) und göttlichem Wirken. Erecs Weg ist somit ein religiös fundierter Heilsweg (Hallich 1995, S. 129–132; Friedrich 2014, S. 279–286), der am Ende auch anderen (z. B. den achtzig Damen in der Brandigan-Episode) zum Heil gereichen wird. Man wird deshalb kaum sagen können, dass »die Erzählstruktur in Hartmanns ›Erec‹ [...] auch ohne Gott auskommen« könnte (Schnell 2014, S. 347); oder genauer: Das wäre zwar grundsätzlich möglich, aber Hartmann scheint gerade diese Option auszuschlagen. Auch die Anspielung auf das Motiv der *navigatio vitae* lässt Erec bei Hartmann sehr viel mehr als bei Chrétien als von Gott geführten Helden erscheinen (vgl. Friedrich 2014, S. 281). Hartmann distanziert sich damit erkennbar von Chrétiens Erzählkonzept; die mit der Wiederholungsstruktur etablierte Ordnung der erzählten Welt erscheint bei Hartmann nicht als Ergebnis einer komponierenden und organisierenden Leistung eines Autors, sondern als Ausdruck göttlicher Führung. Grundlegend ist dafür freilich die optimistische Annahme, dass höfisches Ethos und Gottes Wille grundsätzlich zur Deckung gebracht werden können, dass es also einen ›höfischen Gott‹ geben kann. Mit der Thematisierung der Theodizee-Frage wird dies zwar immer wieder in Frage gestellt, im ›Erec‹ jedoch nur, um umso eindrucksvoller genau diese Kongruenz zu erweisen. Der wunderliche Gott ist tatsächlich ein höfischer, und als solcher ist er in sich eben nicht widersprüchlich, sondern Anlass zum bewundernden Staunen; das Gottesbild ist insofern »unproblematisch[, optimistisch[)]« (Schnell 2014, S. 345).

Mit seinen Maßnahmen distanziert sich Hartmann von Chrétiens Erzählmodell; die Autorisierung der Handlung allein durch einen Autor scheint ihm nicht zu genügen, er nimmt als Garanten der Geschichte viel-

mehr Gott in Anspruch, dessen Handlungseingriffe immer wieder mit dem auktorialen Wissen des Erzählers bestätigt werden. Wer dies freilich allein als Ausdruck einer ›frommen‹ Gegenposition zu Chrétien versteht, übersieht die Kehrseite des Verfahrens. Denn wenn Gott als Akteur in einer erfundenen Geschichte vorgestellt wird, kann zwar vordergründig Gottes Allmacht zur Schau gestellt werden, zugleich aber wird er auch zur Figur in eben dieser Geschichte; und als Figur ist dieser Gott letztlich dem Autor unterworfen, und zwar selbst dann, wenn der Erzähler so tut, als sei er, was den Erzählverlauf betrifft, in Gottes Hand (die Ebene des Autors ignoriert Schnell 2014, S. 342: »Wenn aber weder der Erzähler noch die Protagonisten den Handlungsverlauf recht erklären können und sich mit dem Verweis auf Gottes geheime Ratschlüsse oder Gottes Gnade behelfen müssen, dann entzieht sich dieser Gott nicht nur dem Zugriff der Protagonisten, sondern auch dem des Erzählers.«).

Man mag einwenden, dass diese Problematik nirgends im ›Erec‹ thematisch wird und daher vielleicht nur eine spitzfindige Konstruktion des modernen Interpreten darstellt. Tatsächlich aber wird die Fragilität einer Gottesvorstellung, auf deren Grundlage der Mensch in der Welt gottgefällig leben und sein Heil finden kann, auch in der höfischen Literatur immer dann deutlich, wenn sich die Widersprüchlichkeiten nicht so leicht in Kongruenzen umwandeln lassen, wenn also die kontingente Natur von Kampf und Liebe, die im ›Erec‹ letztlich verdeckt wird, tatsächlich durchschlägt. Wie tragfähig ist dieser Ordnungsentwurf des ersten Artusromans, wie weit lässt sich das Konzept eines Gottes, der selbst ›höfisch‹ ist, treiben? Ich verzichte hier darauf auszuführen, dass Hartmann auch im ›Gregorius‹, im ›Armen Heinrich‹ und wohl auch im ›Iwein‹ der Auseinandersetzung mit dieser Frage keineswegs ausweicht und jeweils andere Lösungsansätze erprobt. Im ›Gregorius‹ rückt er den Eindruck der Unverfügbarkeit und auch Widersprüchlichkeit Gottes in besonderer Weise in den Vordergrund und erklärt ihn zum Symptom eines unvollständigen Gottesbildes, dem Gregorius selbst fast bis zum Schluss anhängt (ausführlich:

Hausmann 2010). Im ›Armen Heinrich‹ dagegen fokussiert Hartmann nicht auf Gottes Handeln, sondern auf die ethische Herausforderung, die die Erfahrung einer widersprüchlichen Wirklichkeit für den einzelnen Menschen darstellt. Im ›Iwein‹ schließlich geht er in einer letztlich ironischen Auseinandersetzung mit dem arthurischen Doppelweg von einer heilsgeschichtlichen Aufladung, wie er sie im ›Erec‹ betrieben hat, ab und nimmt damit Gott aus dem Spiel (ausführlich: Haug 1999).

### 3. Gottes *höflichkeit* als Problem: Der widersprüchliche Gott im ›Tristan‹

Es ist jedoch ein anderer Erzähltext der Zeit um 1200, der ganz explizit vorführt, was geschieht, wenn Gott als Akteur in einer weltlichen Geschichte in Anspruch genommen wird und damit zu einer widersprüchlichen Figur in einem von vielfachen Aporien belasteten *spil* gerät – der ›Tristan‹ von Gottfried von Straßburg. Die Forschung hat gezeigt, dass Gott als Akteur im ›Tristan‹ eine durchaus ambivalente Rolle spielt. Grundlegend zu den Schwierigkeiten der Gottesdarstellung im ›Tristan‹ hat sich Dietmar Mieth geäußert und festgestellt, »daß Gott, wo der Dichter spricht, dem Geschehen ferner bleibt als dort, wo seine Figuren reden.« (Mieth 1976, S. 125). Franz Josef Worstbrock (1995, S. 40) sieht Gott als eine Instanz unter mehreren, die die Handlung bestimmen – und keineswegs als die führende. Rüdiger Schnell (1992, S. 59) ist der Meinung, »daß dieses Werk unterschiedliche Gottesbilder enthält«, die über ein Erzählkonzept an das »den ganzen Roman beherrschende Thema der Wahrheitssuche anzubinden« seien. In einem jüngeren Beitrag (2014) beobachtet Schnell eine ausgesprochen inhomogene Darstellung Gottes; Funktion dieser Darstellung sei, die Rezipienten in »ihrer Deutung der Welt zu verunsichern. Diesem Ziel dient die Kontrastierung von Erzähler- und Protagonistenperspektive, die nicht nur eine je unterschiedliche Projektion von Gott



entwerfen, sondern die auch durch einen unterschiedlichen Reflexionsgrad bestimmt sind.« (Schnell 2014, S. 367)

Zu beobachten ist jedenfalls, dass der Erzähler Tristans Leben mit einer globalen Aussage zu Beginn zwar unter die Souveränität Gottes stellt:

und sagen wir umbe daz kindelîn,  
daz vater noch muoter hæte,  
waz got mit deme getæte.  
(Tristan, V. 1788-1790)

Doch im Handlungsverlauf erscheint Gott keineswegs als der planvolle Akteur, den Gottfried an dieser Stelle ankündigt. Die vom Erzähler auktorial bestätigten Eingriffe Gottes sind selten, und wenn sie vorkommen, reihen sie sich – wie bei der Entführung und Aussetzung durch die Norweger (V. 2406–2417) – in eine Folge von Handlungsmotivierungen ein, die mit Gottes Wirken nicht unmittelbar in Verbindung gebracht werden können (Worstbrock 1995, S. 40; dagegen Schnell 2014, S. 359f., der Gott sehr wohl als insgesamt leitende Instanz versteht). Die Figuren – allen voran Tristan und Isolde – beten zwar häufig zu Gott um Gelingen oder Rettung, aber gerade in solchen Situationen handeln sie danach so planvoll und überlegt, dass ein Eingreifen Gottes gerade nicht notwendig ist (mit der Ausnahme des Gottesurteils, auf das noch zu kommen ist). Innerhalb der Lebensgeschichte Tristans erscheinen die wenigen auktorial bestätigten Handlungen Gottes ähnlich punktuell wie etwa in Chrétiens ›Erec et Enide‹.

Der Verzicht auf einen ständig intervenierenden Gott, den der Autor ja als Kunstgriff für die Plausibilisierung der Handlung verwenden könnte, ist Teil einer Rationalisierung und Entmythisierung, die auch sonst in Gottfrieds Werk zu beobachten ist (vgl. zu dieser Entmythisierung Dicke 1998, S. 146). Gott ist da, aber er wird von dem Minnegeschehen um Tristan und Isolde weitgehend ferngehalten. Mindestens ein Nebeneffekt dieser Erzählweise ist, dass Gott damit auch von den Widersprüchen der Geschichte um das ehebrecherische Paar nicht unmittelbar ›betroffen‹ ist und nicht selbst widersprüchlich wird; so beten etwa Isolde und Tristan in

der Baumgartenszene zu Gott und bitten ihn, sie und ihr ehebrecherisches Tun nicht auffliegen zu lassen, aber im Verlauf der in diesem Bereich ausgesprochen kleinteilig motivierten Handlung wird klar, dass ein Eingreifen Gottes gerade nicht erforderlich ist, weil sich die beiden selbst helfen können – zwar mit Lug und Trug und auch unter Inanspruchnahme des Namen Gottes, aber eben ohne dessen vom Erzähler bestätigtes Zutun. Nur an einer Stelle nutzt Gottfried eine Vorgabe bei Thomas, um zu zeigen, was passiert, wenn im Zusammenhang einer irreduzibel widersprüchlichen Handlung ein Geschehen auf Gott zurückgeführt wird; oder anders gesagt: wenn Gott zur Figur in einem vom Autor entworfenen Spiel gemacht wird. Es handelt sich dabei um die bekannte Gottesurteilszene, die ich als Auseinandersetzung Gottfrieds mit der Konzeption des ›höfischen‹ Gottes bei (oder sogar seit?) Hartmann interpretieren möchte (zur älteren Forschung: Karner 2010, S. 69–78).

Die Geschichte ist bekannt, ich fasse sie so knapp wie möglich zusammen: Marke verlangt von Isolde die Eisenprobe, um ihre Treue zu beweisen. Isolde, die ja objektiv Ehebrecherin ist, hofft dennoch auf Gottes *höfseheit* (V. 15552) und bedingt sich aus, die Eidesformel selbst angeben zu dürfen. Durch ein geschicktes Arrangement fällt Isolde beim Absteigen von einem Schiff, das sie zur Gerichtsstätte bringt, in die Arme des als Pilger verkleideten Tristan. Nun schwört sie, dass sie noch nie in den Armen eines anderen Mannes lag als in denen ihres Gatten – und dieses Pilgers da.

Das ist der berühmte *gelüppete*[ ] (V. 15748) Eid, der gefälschte Eid, und Gott muss nun in der Geschichte tatsächlich aktiv werden, er muss den *gelüppete*[n] Eid als ›wahr‹ akzeptieren, denn anders ist nicht zu erklären, dass Isolde die Eisenprobe tatsächlich besteht. Diesem Ereignis selbst widmet Gottfried gerade einmal zwei Verse: *in gotes namen greif si'z an / und truoc ez, daz si niht verbran* (V. 15731f.). Das ist das Wunder, und damit, so der Erzähler, sei nun etwas vor aller Welt bewiesen worden: *dâ wart wol g'offenbaeret / und al der werlt bewaeret* (V. 15733f.) ... –

man möchte meinen: dass Isolde keine Ehebrecherin ist, denn das müssen jetzt die Zeugen des Ereignisses ja glauben. Aber der Erzähler sagt etwas anderes: Als Wahrheit sei nun vor allen Leuten ›bewahrheitet‹, *daz der vil tugenthafte Crist / wintschaffen alse ein ermel ist* (V. 15735f.). Haupt- und Konsekutivsatz spielen auf verschiedenen Ebenen (vgl. Tax 1963, S. 108f.). Man denkt bei *al der werlt* zunächst einmal an die Zeugen der Feuerprobe in der erzählten Welt: Die glauben aber nun an Isoldes Unschuld, denn sie haben die Feuerprobe gesehen und wissen nichts von der Manipulation. Davon wissen nur diejenigen, die die Geschichte gehört oder gelesen haben, die Rezipienten außerhalb der erzählten Welt. Gottfried spielt also nicht auf den Effekt des Gottesurteils selbst, sondern auf die Wirkung des Erzählens vom Gottesurteil an. Nicht die Figuren der Geschichte haben nun dieses schräge Bild vom *tugenthafte[n]/wintschaffen[en] Crist*, also von einem widersprüchlichen Gott, sondern die Rezipienten, denen diese Geschichte zugemutet wird. Diese Wendung, die genau in dem interpretatorisch so problematischen Satz steckt, ermöglicht es, die Ironie, die Klaus Grubmüller (1987, S. 161–163) in diesem Erzählerkommentar gesehen hat, als eine metapoetische zu verstehen. Es wird nicht nur das Gegenteil dessen gesagt, was gemeint ist, sondern auch gezeigt, dass die »unmögliche« Aussage Folge eines bestimmten Erzählverfahrens ist (vgl. Schnell 1992, S. 69, mit erkenntnistheoretischer Wendung; vgl. ausführlich Schnell 2014, S. 351–367), das damit *ad absurdum* geführt wird: Wer Gott an so einer Stelle ins Spiel bringt und zu einer Figur in diesem Spiel macht, der riskiert, dass er am Ende als verfügbar und unzuverlässig dasteht. Der riskiert, dass die Widersprüchlichkeit der höfischen Welt zur Widersprüchlichkeit Gottes wird. Das ist der Preis für ein Erzählen, das Gott in derart prekären Zusammenhängen benutzt, ja missbraucht, indem Gott zur Figur in einer fingierten Diegese wird (vgl. im Ansatz ähnlich Combridge 1964, S. 112).

In den folgenden Versen (V. 15737–15744) ist Christus nur grammatisches Subjekt; gemeint ist: So kann man Christus ›handeln lassen‹, so

kann beispielsweise ein Autor ihn auftreten lassen. *er ist ie, swie sô man wil* (V. 15744). Er ist dann eine Figur, ja eine Spielfigur. Die Inanspruchnahme Gottes für alles Mögliche (*ist ez ernst, ist ez spil*, V. 15743) führt zu einer Entwertung und macht Gott verfügbar. Dabei kann das Wort *spil* durchaus auch auf Formen der Unterhaltung anspielen, die auch Literatur einschließen. So ist Gottfrieds Erzählerkommentar (gegen Weber 1953, S. 123: »Christusabsage«) gerade nicht als blasphemisch zu kennzeichnen, sondern kann im Gegenteil als exemplarische Warnung eines theologisch geschulten Autors gegen die (bedenkenlose) Inanspruchnahme Gottes im weltlichen Erzählen verstanden werden. Dass damit auch eine Gegenposition zu Wolframs Erzählweise im ›Parzival‹ markiert ist, halte ich für wahrscheinlich: Mit dem Gral als Kristallisationspunkt ritterlicher und religiöser Bestimmung schreibt Wolfram Hartmanns optimistische Integration von Gott und Welt in gewisser Weise fort, wenn auch vielfach gebrochen (vgl. dazu differenziert Schnell 2014, S. 347–351). Sein Ziel erreicht Parzival jedenfalls nur mit Hilfe der Gnade Gottes.

#### 4. Der Preis der *hövescheit*: Gott als widersprüchliche Figur

Der Diskurs, den ich hier zu rekonstruieren versucht habe, lässt sich also zwischen zwei Positionen aufspannen: Auf der einen Seite steht die sehr optimistische Konzeption von Gottes *hövescheit* im ›Erec‹, mit der impliziert ist, dass Gott und Welt im richtigen ritterlichen Handeln, in rechter Minne und gerechtem Kampf tatsächlich kompatibel und die Widersprüchlichkeiten Gottes nur scheinbare sind, die sich am Ende auflösen. Auf der anderen Seite steht die radikale Dekonstruktion dieser Position im ›Tristan‹, gerade wenn sich die Ehebrecherin Isolde auf Gottes *hövescheit* verlässt. Die metapoetische Dimension dieses Diskurses und insbesondere der Position im ›Tristan‹ betrifft das weltliche Erzählen in einer religiös geprägten Kultur grundsätzlich: Wenn Gott in einer weltlichen Erzählung als handlungsleitende Instanz präsentiert wird, gerät er nicht nur in die

Widersprüche der Diegese und wird damit selbst widersprüchlich; letztlich wird er auf diese Weise zur Figur, die vom Autor entworfen ist. Die im ›Erec‹ Hartmanns gegenüber Chrètien zu beobachtende Strategie der Aufwertung Gottes läuft deshalb auf das Gegenteil hinaus, nämlich auf seine Depotenzen zur ›Figur‹. Die Konsequenz daraus wird im ›Tristan‹ explizit benannt: Gott ist dann immer so, wie man ihn will, er ›tut‹, was der Autor als göttliches Handeln für plausibel hält. Problematisch und auffällig wird dies, wenn ein Autor angesichts der Widersprüche innerhalb der Diegese kein widerspruchsfreies göttliches Handeln mehr imaginieren und darstellen kann.

Gott lässt sich in einer heterodiegetischen Erzählung als Handelnder letztlich nur dann einsetzen, wenn die Geschichte nicht als Fiktion erkennbar ist. Es gehört zu den fundamentalen, aber selten thematisierten Unterschieden zwischen vormodernem und modernem Erzählen, dass Gott in der Moderne ausgesprochen selten in Erzählungen als Handelnder auftritt – es sei denn in im engeren Sinn geistlicher Literatur. In Figurenrede oder in der Rede eines Ich-Erzählers können Ereignisse zwar (subjektiv) als von Gott initiiert oder gegeben verstanden und entsprechend interpretiert und kommentiert werden, aber eine auktoriale Bestätigung dafür findet sich selten. Es wäre aber zu einfach, dies allein auf eine Säkularisierungstendenz zurückzuführen, die sich im Laufe der Zeit mehr und mehr durchgesetzt habe. Gerade Gottfrieds Erzählerkommentar zum Gottesurteil deutet auf das Problem, dass die auktoriale Darstellung göttlicher Interventionen Gott nicht nur mit unlösbaren Widersprüchen konfrontieren und in der Folge auch damit affizieren kann, sondern auch zum Spielball innerhalb der Geschichte macht. Er ist dann nicht nur widersprüchlich, sondern auch eine Figur – und damit nicht Schöpfer, sondern Geschöpf. Ein solcher Gott ist in der Tat eine widersprüchliche Figur.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

- Biblia Sacra. Iuxta vulgatam versionem, recensuit et brevi apparatu critico instruxit Robertus Weber, editionem quintam emendatam retractatam praeparavit Roger Gryson, Stuttgart 2007.
- Chrétien de Troyes: Erec und Enide, übers. und eingeleitet von Ingrid Kasten, München 1979 (Klassische Texte des romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben 17).
- Hartmann von Aue: Erec, hrsg. von Manfred Günter Scholz, übers. von Susanne Held, Frankfurt a. M. 2004 (Bibliothek des Mittelalters 5) [wenn nicht anders vermerkt, wird nach dieser Ausgabe zitiert].
- Erec von Hartmann von Aue, hrsg. von Albert Leitzmann, fortgeführt von Ludwig Wolff, 6. Aufl. besorgt von Christoph Cormeau/Kurt Gärtner, Tübingen 1985 (ATB 39).
- Gottfried von Straßburg: Tristan und Isold, hrsg. von Walter Haug/Manfred Günter Scholz. Mit dem Text des Thomas, hrsg., übers. und komm. von Walter Haug, 2 Bde., Berlin 2011 (Bibliothek des Mittelalters 10–11).

### Sekundärliteratur

- Burricher, Brigitte: Fiktionalität in französischen Artustexten, in: Haferland, Harald/Meyer, Matthias (Hrsg.): Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven, Berlin/New York 2010 (Trends in Medieval Philology. 19), S. 263–280.
- Chinca, Mark: Der Horizont der Transzendenz. Zur poetologischen Funktion sakraler Referenzen in den Erec-Romanen Chrétien's und Hartmann's, in: Quast/Köbele 2014, S. 21–38.
- Combridge, Rosemary Norah: Das Recht im *Tristan* Gottfrieds von Straßburg, Berlin 1964 (Philologische Studien und Quellen 15).
- Dicke, Gerd: *Gouch Gandin*. Bemerkungen zur Intertextualität der Episode von ›Rotte und Harfe‹ im ›Tristan‹ Gottfrieds von Straßburg, in: *ZfdA* 127 (1998), S. 121–148.
- Friedrich, Udo: Anfang und Ende. Die Paradieserzählung als kulturelles Narrativ in der Brandanlegende und im ›Erec‹ Hartmanns von Aue, in: Friedrich, Udo [u. a.] (Hrsg.): Anfang und Ende. Formen narrativer Zeitmodellierung in der Vormoderne, Berlin 2014 (Literatur – Theorie – Geschichte 3), S. 267–288.
- Glauch, Sonja: An der Schwelle zur Literatur. Elemente einer Poetik des höfischen Erzählens, Heidelberg 2009 (Studien zur historischen Poetik 1).

- Green, Dennis Howard: *Irony in the medieval romance*, Cambridge 1979.
- Grubmüller, Klaus: *ir unwarheit warbaeren*. Über den Beitrag des Gottesurteils zur Sinnkonstitution in Gottfrieds ›Tristan‹, in: *Philologie als Kulturwissenschaft. Studien zur Literatur und Geschichte des Mittelalters* (FS Karl Stackmann zum 65. Geburtstag), Göttingen 1987, S. 149–163.
- Hallich, Oliver: *Poetologisches, Theologisches*. Studien zum ›Gregorius‹ Hartmanns von Aue, Frankfurt a. M. [u. a.] 1995 (Hamburger Beiträge zur Germanistik 22).
- Haug, Walter: *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*. Eine Einführung, Darmstadt 1985.
- Haug, Walter: Das Spiel mit der arthurischen Struktur in der Komödie von Yvain/Iwein, in: Wolfzettel, Friedrich (Hrsg.): *Erzählstrukturen der Artusliteratur*. Forschungsgeschichte und neue Ansätze, Tübingen 1999 (Schriften der Internationalen Artusgesellschaft 4), S. 99–118.
- Hausmann, Albrecht: Gott als Funktion erzählter Kontingenz. Zum Phänomen der ›Wiederholung‹ in Hartmanns von Aue Gregorius, in: Herberichs, Cornelia/Reichlin, Susanne (Hrsg.): *Kein Zufall*. Konzeptionen von Kontingenz in der mittelalterlichen Literatur, Göttingen 2010 (Historische Semantik 13), S. 79–109.
- Hausmann, Albrecht: Erzählen diesseits göttlicher Autorisierung: Tristan und Erec, in: Quast/Köbele 2014, S. 65–86.
- Jannidis, Fotis: *Figur und Person*. Beitrag zu einer historischen Narratologie, Berlin/New York 2004 (Narratologia 3).
- Karner, Daniela: Täuschung in Gottes Namen. Fallstudien zur poetischen Unterlaufung von Gottesurteilen in Hartmanns von Aue ›Iwein‹, Gottfrieds von Straßburg ›Tristan‹, Des Strickers ›Das heiße Eisen‹ und Konrads von Würzburg ›Engelhard‹, Frankfurt a. M. 2010 (Mediävistik zwischen Forschung, Lehre und Öffentlichkeit 5).
- Kuttner, Ursula: Das Erzählen des Erzählten. Eine Studie zum Stil in Hartmanns ›Erec‹ und ›Iwein‹, Bonn 1978 (Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik 70).
- Mieth, Dietmar: *Dichtung, Glaube und Moral*. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik, Mainz 1976 (Tübinger theologische Studien 7).
- Müller, Jan-Dirk: Literarische und andere Spiele. Zum Fiktionalitätsproblem in vormoderner Literatur, in: *Poetica* 36 (2004), S. 281–311.
- Platz-Waury, Elke: Art. Figur (3), in: RLW, Bd. 1 (1997), S. 587–589.
- Quast, Bruno/Köbele, Susanne (Hrsg.): *Literarische Säkularisierung im Mittelalter*, Berlin 2014 (Literatur – Theorie – Geschichte 4).
- Schmolke-Hasselmann, Beate: *Der arthurische Versroman von Chrestien bis Froisart*. Zur Geschichte einer Gattung, Tübingen 1980 (Beihefte zur ZfomPh 177).
- Schnell, Rüdiger: Göttliches Handeln und menschliches Spekulieren: Erzähler, Protagonist und Rezipient in Hartmanns ›Erec‹, Wolframs ›Parzival‹ und

- Gottfrieds ›Tristan‹, in: Honegger, Thomas [u. a.] (Hrsg.): Gottes Werk und Adams Beitrag. Formen der Interaktion zwischen Mensch und Gott im Mittelalter, Berlin 2014 (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte 1), S. 340–367.
- Schnell, Rüdiger: Suche nach Wahrheit. Gottfrieds ›Tristan und Isolde‹ als erkenntniskritischer Roman, Tübingen 1992 (Hermea 67).
- Scholz, Manfred Günter: Kommentar, in: Hartmann von Aue: Erec, hrsg. von dems., übers. von Susanne Held, Frankfurt a. M. 2004 (Bibliothek des Mittelalters 5), S. 567–999.
- Tax, Petrus W.: Wort, Sinnbild, Zahl im Tristanroman. Studien zum Denken und Werten Gottfrieds von Straßburg, Berlin 1961 (Philologische Studien und Quellen 8).
- Theisen, Joachim: Des Helden bester Freund. Zur Rolle Gottes bei Hartmann, Wolfram und Gottfried, in: Huber, Christoph [u. a.] (Hrsg.): Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters, Tübingen 2000, S. 153–169.
- Weber, Gottfried: Gottfrieds Tristan und die Krise des hochmittelalterlichen Weltbildes um 1200, 2 Bde., Stuttgart 1953.
- Worstbrock, Franz Josef: *Dilatatio materiae*. Zur Poetik des ›Erec‹ Hartmanns von Aue, in: Frühmittelalterliche Studien 19 (1985), S. 1–30.
- Worstbrock, Franz Josef: Der Zufall und das Ziel. Über die Handlungsstruktur in Gottfrieds ›Tristan‹. In: Haug, Walter/Wachinger, Burghart (Hrsg.): Fortuna, Tübingen 1995 (Fortuna vitrea 15), S. 34–51.
- Worstbrock, Franz Josef: Wiederzählen und Übersetzen, in: Ders.: Ausgewählte Schriften, hrsg. von Susanne Köbele/Andreas Kraß, Bd. 1: Schriften zur Literatur des Mittelalters, Stuttgart 2004, S. 183–196 [zuerst 1999].

### **Anschrift des Autors:**

Prof. Dr. Albrecht Hausmann  
Carl von Ossietzky Universität Oldenburg  
Institut für Germanistik  
26111 Oldenburg  
E-Mail: [albrecht.hausmann@uni-oldenburg.de](mailto:albrecht.hausmann@uni-oldenburg.de)