



Separatum aus:

THEMENHEFT 20

Jan Mohr (Hrsg.)

Beratungsszenarien in Mittelalter und Früher Neuzeit

Literarische Entwürfe von Rat und Beschluss

Publiziert im August 2026.

Die BmE Themenhefte erscheinen online in der University of Oldenburg Press unter der Creative Commons Lizenz [CC BY-NC-ND 4.0](#). Die ›Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung‹ (BmE) werden herausgegeben von Prof. Dr. Anja Becker (Bremen) 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
ISSN 2568-9967

Zitiervorschlag für diesen Beitrag:

Schneider, Christian: *Praeceptum und consilium*. Erzählen von göttlichem und menschlichem Rat in früher mittelhochdeutscher Epik (›Eneasroman‹, ›Rolandslied‹, ›Münchner Oswald‹), in: Mohr, Jan (Hrsg.): *Beratungsszenarien in Mittelalter und Früher Neuzeit. Literarische Entwürfe von Rat und Beschluss*, Oldenburg 2026 (BmE Themenheft 20), S. 141–169 (online).

Christian Schneider

Praeceptum und consilium

Erzählen von göttlichem und menschlichem Rat in früher
mittelhochdeutscher Epik (›Eneasroman‹, ›Rolandslied‹,
›Münchner Oswald‹)

Abstract. Das Erzählen von Rat wirkt in der mittelalterlichen Eneas-, Roland- und Oswald-Tradition immer wieder handlungsfunktional und motivationslogisch überschüssig. Dargestellt wird die Beratung (*consilium*) von Fragen, auf die die Antwort qua göttlicher Weisung (*praeceptum*) bereits im Vorhinein feststeht. Der Aufsatz schlägt für diesen Befund zwei Erklärungen vor. Zum einen: Solche Beratungsszenen sind Ausweis einer Orientierung des Erzählens an kleineren, vorgeformten Handlungsmustern (›Scripts‹), die in bestimmten Erzählsammenhängen prototypisch aufgerufen werden müssen. Zum anderen: Mit der erzählerischen Verschränkung von göttlichem *praeceptum* und menschlichem *consilium* wird die Frage thematisiert, wie die charismatisch begründete Entscheidungsmacht des Einen, des Herrschers, sich verhält zur Notwendigkeit kollektiver Konsensbildung.

1. Konsens, Script und konstitutive Offenheit

Herrschaft im Mittelalter – besonders im früheren – war ganz erheblich auf den Dialog und die Herstellung von Konsens zwischen dem Herrscher und den Großen seines Herrschaftsbereichs angewiesen. So lassen sich die Erkenntnisse der jüngeren Geschichtsforschung zur Ausübung mittelalterlicher Königsherrschaft zusammenfassen. Von der »konsensuale[n] Bindung von Herrschaft als Grundlage alteuropäischer Ordnung« spricht etwa

Bernd Schneidmüller (2000, S. 65), von der »fundamentale[n] Bedeutung konsensualer Herrschaftspraxis« für Antike, Spätantike und das frühere Mittelalter Verena Postel (2004, S. 24; vgl. auch ebd., S. 7); ebenso ist die Rede von dem »dialogische[n] Charakter von Herrschaft als eines auf Konsens [...] beruhenden Verhältnisses von Herrschern und Beherrschten« (Postel 2004, S. 3).

Der Ort, an dem das konsensuale Fundament mittelalterlicher Herrschaftspraxis zum Tragen kam, war – neben der Verhandlung und der schiedsgerichtlichen Vermittlung in Streitfällen – die Beratung (zu Verhandlung und schiedsgerichtlicher Vermittlung als bedeutsamen Arten der Konsensherstellung Althoff 2016, S. 20f., 23–25). Gerd Althoff nennt sie eine »zentrale[] Situation in der mittelalterlichen Herrschaftsausübung« (1990, S. 149). In ihr wurde Konsens nicht nur gefunden und hergestellt, sondern auch zum Ausdruck gebracht, ausgestellt. Deutlich zeichnet sich dabei ab, dass politische Beratung im Mittelalter Formen und Regeln folgte. Das *consilium* des Herrschers mit seinen Großen stellt sich in den Quellen als ein strukturierter Prozess dar, der grundsätzlich aus zwei Teilen bestand: einem vertraulichen, informellen Teil und einem formellen oder institutionalisierten Teil. Zunächst beriet sich der Herrscher im *colloquium familiare* (oder auch *secretum*) mit seinem engsten Kreis – *cum suis fidelibus*, wie es bei Wipo zum Jahr 1027 über die Vorbereitung der Beratungen eines Hoftags Konrads II. heißt –, bevor die Beratungen dann in einen größeren Kreis mit einer erweiterten Öffentlichkeit, die aber immer noch eine Teilöffentlichkeit sein konnte, überführt wurden.¹

Mit Blick auf ihre »auffällig stabile[n] Verlaufsformen und Situationsrahmungen« haben Ludger Lieb und Stephan Müller von der Beratung – wie von anderen Formen der rechtsrelevanten Rede, zum Beispiel dem Botenbericht – als einem ›Situationstyp‹ gesprochen, der »einem rekonstruierbaren Regelwerk« gehorche (2002, S. 10). Auf diesen Regelwerkscharakter der Beratung zielt der von mir gewählte Begriff des ›Scripts‹. Im Anschluss an den Script-Begriff der postklassischen Erzähltheorie verstehe

ich darunter prototypisch organisierte Wissensbestände, die Informationen darüber bündeln, wie bestimmte Situationen oder Handlungsabfolgen für gewöhnlich aussehen. Scripts beschreiben mehr oder minder festgelegte Erwartungen, wie eine Handlung – in diesem Fall: eine Beratung – abzu-
laufen hatte und wie von ihr erzählt werden musste.²

Script-Struktur hatte dabei besonders der zweite, formelle oder öffentliche Teil der Beratung. Hier ging es darum, die in Vorgesprächen vorbereitete Entscheidung öffentlichkeitswirksam auszustellen, Konsens durch dessen Inszenierung herzustellen oder zu festigen. Auch in gegenteiligen Fällen, die es durchaus gab, in Fällen also, in denen von einer der Parteien die verabredete und erwartete, scriptgemäße Handlungsabfolge nicht eingehalten wurde und der Beratungsvorgang so in die Ausstellung von Dissens umschlug, verlieh gerade der Script-Charakter der Situation dem Ausdruck der Meinungsverschiedenheit das inszenatorische Ausrufezeichen (Beispiele bei Althoff 2016, S. 18f., 22f.).

Das, was in den Quellen als der öffentliche Teil der Beratung, das *colloquium publice conductum* erscheint (so bei Wipo; s. Althoff 1990, S. 158), ist regelmäßig auch der, der sich im nichthistoriographischen Erzählen von Ratsszenen greifen lässt. Nur gelegentlich gibt es in der mittelalterlichen Epik zumindest indirekte Hinweise auf nicht- oder nur teilöffentliche Verhandlungen (das modifizierend zu Müller 1993, S. 124).

Unabhängig von informeller Vertraulichkeit oder formeller Öffentlichkeit aber gilt, dass jeder Beratung ein Moment konstitutiver Offenheit eignet. Das ist – neben dem für politische Beratung im Mittelalter zentralen Gedanken der Konsensherstellung und dem Script-Charakter von Beratung – der dritte Aspekt, der mir wichtig erscheint. Mit ›konstitutiver Offenheit‹ ist gemeint, dass es in jeder Situation der Beratung einen Raum des freien Ermessens, Entscheidens oder Handelns geben muss. Solche Freiräume können sich auf Unterschiedliches beziehen: auf das, was Gegenstand der Beratung ist, in dem Sinne, dass Ergebnisoffenheit (in der Sache) besteht, oder auch auf die öffentliche Inszenierung eines Beratungsergebnisses, so

dass es ein von allen Betroffenen (konsensual) anerkanntes wird; hier könnte man von ›Akzeptanzoffenheit‹ sprechen. Wo alles von vornherein schon feststeht und gewusst wird, bedarf es keines Rates mehr. Terminologisch lässt sich das hier Gemeinte an die Unterscheidung der Patristik zwischen *praeceptum* und *consilium* anschließen, die Unterscheidung zwischen Gebot und Rat also (vgl. dazu Buchheim/Kersting 1992, Sp. 34f.; zudem Macho 1999, S. 27f.).

Vor diesem Hintergrund sollen im Folgenden drei erzählte Ratsszenen in den Blick genommen werden, in denen diese konstitutive Offenheit gerade nicht gegeben ist, weil in ihnen *praeceptum* und *consilium* interferieren oder in ein, unter Umständen, irritierendes Spannungsverhältnis zueinander treten. Betrachten möchte ich Szenen aus dem mittelalterlichen ›Eneasroman‹, ausgehend von Vergil, der ›Rolandslied‹-Überlieferung sowie der Geschichte um den heiligen Oswald. Im Fall des ›Eneasromans‹ interessiert der Aufbruch von Aeneas und seiner *familia* aus dem brennenden Troja; im Fall des ›Rolandslied‹-Stoffs, wie Konrad, der Stricker und das Zürcher ›Buch vom heiligen Karl‹ ihn erzählen, die von Gott an Karl gerichtete Weisung zur Missionierung der nichtchristlichen Sarazenen; im Fall des ›Oswald‹ schließlich die schematypische Bestimmung der zu werbenden Frau, die auch hier mit dem Motiv der Missionierung verbunden ist.

Die Szenen sind in unterschiedlichen Stoff- und Texttraditionen verortet. Gemeinsam ist ihnen jedoch – und das erlaubt es, die drei Textkomplexe in einen Zusammenhang zu bringen –, dass den erzählten Beratungen zwischen Herrscher und Beherrschten jeweils göttlicher ›Rat‹ vorausgeht. Dabei ist ›Rat‹ in Anführungszeichen zu setzen. Denn aufgrund des Umstandes, dass dieser ›Rat‹ von höchster Warte kommt, hat er Gebotscharakter. Zu beraten ist hier gewissermaßen nichts mehr; von Ergebnisoffenheit kann keine Rede sein, das Ergebnis steht vielmehr qua göttlicher Weisung bereits fest. Warum dann aber die Beratungsszenen? Wovon wird dann erzählt, wenn von Rat erzählt wird?

Zweierlei möchte ich herausarbeiten. Zum einen: In den untersuchten Ratsszenen zeigt sich ›Beratung‹ als ein scriptbasiertes Mikronarrativ, das in bestimmten Erzählkontexten prototypisch eingespielt bzw. aufgerufen werden muss, auch wenn es motivationslogisch überschüssig ist. Solche Erzählkontexte sind insbesondere solche, die die Mobilisierung von Gefolgschaft betreffen. Zum anderen: Mit der – handlungsfunktional oder auch motivationslogisch – überschüssigen Einspielung des Mikronarrativs ›Beratung‹ wird, vor allem in den deutschen Texten, die Frage thematisiert, wie herrscherliche Entscheidungsmacht sich in der Spannung zu konsensu-aler Herrschaftspraxis verhält.

2. ›Aeneis‹, ›Roman d'Eneas‹, Veldeke: Eneas' Aufbruch aus Troja

In dem um 18 v. Chr. posthum veröffentlichten Epos Vergils ist der Bericht von Aeneas' Aufbruch aus dem brennenden Troja Bestandteil der Binnen-erzählung des Protagonisten im zweiten Buch. Aeneas erzählt am Hof der karthagischen Königin Dido. Der Aufbruch wird als göttliches *fatum* dargestellt, das Aeneas insgesamt viermal zeichenhaft vor Augen geführt wird: das erste Mal durch ein traumgleiches Erscheinen Hektors, der Aeneas auffordert zu fliehen, die Penaten Trojas mitzuführen und »für sie die große Stadt [zu suchen], die du schließlich erbaust nach Durchirren des Meeres« (*his moenia quaere / magna, pererrato statues quae denique ponto*; ›Aeneis‹ II,294f.); das zweite Mal durch die Erscheinung seiner Mutter, Venus, die ihrem Sohn die Flucht aus der Stadt als Befehl erteilt: »du fürcht nicht deiner Mutter Weisungen, weigre dich nicht, dem, was sie befiehlt, zu gehorchen« (*tu ne qua parentis / iussa time neu praeceptis parere recusa*; ›Aeneis‹ II,606f.); das dritte Mal durch ein Flammenzeichen auf dem Scheitel seines Sohnes Iulus (bzw. Ascanius), bestätigt durch das kosmische Phänomen eines strahlenden Sterns, den, begleitet von einem Donnerschlag, Jupiter als unmissverständlichen Wegweiser am Himmel aufleuchten lässt und der auch den bisher widerstrebenden Vater, Anchises,

von der Notwendigkeit des Aufbruchs überzeugt (>Aeneis< II,681–698); das vierte Mal schließlich durch den Schatten Krëusas, die ihrem Mann als Willen der Götter (*numen divum*; vgl. >Aeneis< II,777) aufgibt, sie und mit ihr auch die Stadt und das Land zu verlassen (II,780–784). Zwischen den vier Aufforderungen liegen jeweils Szenen der Rückkehr ins Kampfgeschehen. In der *Aeneis* wird der Aufbruch aus Troja also als zeichenhafte Verdichtung einer durch das *Fatum* bedingten Notwendigkeit erzählt. Nicht zufällig erscheint in den Worten von Aeneas' Mutter Venus die Aufforderung zum Aufbruch nicht als göttliches *consilium*, sondern als zum Plural gesteigertes *praeceptum* (vgl. >Aeneis< II,607). Im vierfachen >Anlauf< enthebt die so markierte Notwendigkeit den Protagonisten zugleich des Vorwurfs mangelnder Tapferkeit oder der Untreue gegenüber Krëusa. Am Fuß des Idagebirges angekommen, bedarf es dann keiner Abstimmung mit den Gefolgsleuten mehr. Die Schiffe werden gebaut, und Aeneas und seine Begleiter verlassen die Heimat.

Anders in Veldekes >Eneasroman< – dass Vergil nicht seine unmittelbare Vorlage war, sei dabei für den Moment außer Acht gelassen; ich komme darauf zurück. In seiner Bearbeitung des Stoffs, fertiggestellt in den 80er Jahren des 12. Jahrhunderts, erzählt Heinrich Eneas' Aufbruch aus Troja nicht, dem *ordo artificialis* gemäß, als retrospektive Binnenerzählung der Hauptfigur, sondern, der >natürlichen Ordnung< (*ordo naturalis*) folgend, gleich zu Beginn der Geschichte. Zeitgleich mit der Zerstörung Trojas habe, so schildert es der Erzähler, Eneas

von den goten vernomen,
daz er dannen solte chomen
vnde vber mer solte varn
vnd den lip vor in bewarn
zi Italien in daz lant.
(>Eneasroman<, V. 18,25–29)

Nun folgt, wie bei Vergil, ein dilatorisches Moment. Anders als bei dem römischen Dichter besteht es bei Veldeke aber nicht in einer zeichenhaften Intensivierung der göttlichen Prophezeiung; stattdessen wird Eneas nachdenklich: er *gidahte ime vil verre* (›Eneasroman‹, V. 19,8) und initiiert eine Beratung mit seinen engsten Vertrauten und Gefolgsleuten (V. 19,9–13). Gegenstand der Beratung ist,

ob wir lebende wellen hinnen chomen
oder wider cheren
unde sterben mit eren
unde unser frivnt rechen.

(›Eneasroman‹, V. 19,30–33)

Sowohl, dass Eneas auf die Götterweisung hin nicht in die Handlung, sondern in die Reflexion getrieben wird, als auch die *ob-oder*-Konstruktion deuten Ergebnisoffenheit und Handlungsalternativen an. Dasselbe gilt für die folgenden Verse, die – auf etwas umständliche Weise – den Gedanken der wechselseitigen Verpflichtung zu *auxilium et consilium* formulieren:

swaz ir wellet sprechen,
daz iv allen lieb si,
des ir mir giturret stan (bi),
des hilfe ich iv ob ich mach.

(›Eneasroman‹, V. 19,34–37)

Tatsächlich kann von solcher Ergebnisoffenheit jedoch keine Rede sein, und zwar nicht nur aus Gründen der final-kompositorischen Motivierung, sondern weil Götterweisung nicht der Gegenstand von Beratung sein kann. Ihr fehlt jene konstitutive Offenheit, die das Gebot vom Rat unterscheidet. Es ist denn auch kein Zufall, dass die Gefolgsleute im Sinne der Götter raten. Handlungsfunktional und motivationslogisch bleibt die Ratsszene gleichwohl entbehrlich. Das zeigt ein Blick sowohl in Veldekes unmittelbare Vorlage, den französischen ›Roman d'Eneas‹ (um 1160), als auch der Ver-

gleich mit Eneas' späterem Bericht vor Dido, so wie Veldeke selbst ihn erzählt.

Im ›Roman d'Eneas‹ kommt es zu einer näherungsweise vergleichbaren Beratungsszene erst am Strand angesichts der Schiffe, das heißt, so Hans Fromm im Kommentar seiner Ausgabe, »nach der Entscheidung, über die erst beraten werden soll« (Fromm 1992, S. 776).

Quant de la vile fu estors,
desoz un arbre loing defors
a alië o lui grant gent;
demande a toz comunalment,
s'il se voldront o lui tenir
et bien et mal o lui sofrir,
o s'en voldront retorner enz
vengier la mort de lor parenz;
prez est de faire lor plaisir
del retorner o del foïr.

(›Roman d'Eneas‹, V. 61–70)

Als er aus der Stadt entkommen war, hat er unter einem Baum weit außerhalb viele Leute um sich versammelt; er fragt sie alle gemeinsam, ob sie sich zu ihm halten wollen und Glück und Unglück mit ihm erdulden werden, oder ob sie zur Stadt zurückkehren wollen, um den Tod ihrer Angehörigen zu rächen; er ist bereit, ihrem Wunsch zu willfahren, sei es nun, daß sie zurückkehren, oder daß sie fliehen möchten.

Bei genauerem Hinsehen ist die Szene, dem altfranzösischen Wortlaut nach, wohl so zu verstehen, dass Eneas seinen Leuten offenstellt, entweder ihm zu folgen oder ohne ihn in die Stadt zurückzukehren. Das Zeichen eines aufgehenden Sterns bestätigt sie dann in der Richtigkeit ihrer Entscheidung, sich Eneas anzuschließen: *une esteile virent levee / ki la veie lor a mostree* (V. 79f.; »einen Stern sahen sie aufgegangen, der ihnen den Weg gezeigt hat«). Eine echte Ratsszene liegt also nicht vor, denn Eneas' eigener Aufbruch scheint fraglos festzustehen. Herborts von Fritslar Version der Szene in dessen ›Liet von Troye‹ (um 1200) bestätigt, nebenbei bemerkt,

diese Lesart. Auch hier kommt Eneas' Entschluss, das zerstörte Troja zu verlassen, ohne Beratung zustande; dem engeren und weiteren Gefolge (*friunden* und *mâgen*; vgl. ›Liet von Troye‹, V. 16937) wird lediglich freigestellt, zu bleiben oder ihn zu begleiten (vgl. V. 16933–16955).

Im französischen ›Roman d'Eneas‹ beruft Eneas sich in seinem eigenen Bericht vor Dido dann auch ausschließlich auf den durch seine Mutter Venus übermittelten Götterbeschluss (vgl. ›Roman d'Eneas‹, V. 1186–1189), und dasselbe gilt auffälligerweise für Veldekes Fassung. Auch hier begründet Eneas vor Dido den Entschluss zum Aufbruch aus Troja nicht mit der Beratung mit seinen Verwandten, Freunden und Vasallen – auch nicht flankierend –, sondern allein mit dem göttlichen Auftrag. Das Wort, das in dem Zusammenhang fällt, ist denn auch *giboten*, »befohlen«:

Do ez also chomen was,
daz nieman ginas,
die sich da wolden wern,
do wolde ich minen lip neren,
wande ez was mir giboten
von minen magen den goten.
(›Eneasroman‹, V. 47,27–32)

Wenn die anfängliche Beratungsszene aber ein motivational überschüssiges Element ist, warum fügt Veldeke sie dann, entgegen Vergil und auch in Abweichung von seiner französischen Vorlage, ein? Michel Huby glaubte die Frage mit dem Verweis auf die höfische Überformung des Stoffs und eine entsprechende Sympathie lenkung in Bezug auf seinen Protagonisten beantworten zu können: Ein ritterlich gesonnener Herr fasse einen derartigen Entschluss nicht vor, sondern nach einer Beratung mit seinen Vasallen; in diesem Sinne bemühe der deutsche Autor sich von Anfang an, »seinen Helden von allen Fehlern frei zu zeigen, die seinen höfischen Wert beeinträchtigen könnten« (Huby 1971, S. 163). Annette Gerok-Reiter (2010, S. 140) wiederum hat argumentiert, dass hier »Göttergebote zu einer Sache

menschlicher Entscheidung« gemacht würden. Indem auf diese Weise die Götter »ins ›Off‹« verschoben würden und das antike Kontingenzpotential der Götterebene auf die Ebene menschlicher Handlung verlagert werde, werde kontingenter Entscheidungsraum für menschliche Figuren hervorgerufen (Gerok-Reiter 2010, S. 143). Beides scheint mir an dieser Stelle sowohl im Blick auf die Denkwelt des Textes und der Tradition, in der er diesbezüglich steht, als auch im Hinblick auf Veldekes Version von Eneas' späterem Bericht vor Dido weniger wahrscheinlich als eine andere Erklärung: dass hier eine Handlungssituation vorliegt – nämlich Mobilisierung eines Gefolgschaftsverbandes –, die bei dem Publikum des Romans, ungeachtet makrostruktureller Handlungs- oder Motivationszusammenhänge, bestehende Erwartungen darüber ausgelöst haben dürfte, wie eine solche Mobilisierung typischerweise ablaufen habe, nämlich durch Beratung mit den Vasallen.

Die mikrostrukturelle, im Gesamtzusammenhang der Handlung durchaus isoliert bleibende und motivational überschüssige Aktivierung des Scripts der Vasallenberatung lässt aber zugleich noch etwas Anderes erkennen. Sie verweist auf die dahinter stehende – auch realhistorisch relevante – Frage, wie das Wissen und der Wille des Einzelnen, der zugleich Herrscher oder zum Herrscher prädestiniert ist und der sein Wissen qua divinatorischer Eingebung empfangen hat: wie dieses Wissen und dieser Wille sich zum Wissen und Wollen der Mehreren oder Vielen verhält; wie etwas, für das es an nachweisbarer Grundlage zunächst fehlt, intersubjektiv plausibel und zum Wollen aller gemacht werden kann. Während in Vergils ›Aeneis‹ die Götterzeichen für alle sichtbar sind und auch im ›Roman d'Eneas‹ – nach der Zustimmung der Gefolgsleute – das bestätigende Zeichen des Sterns am Himmel erscheint, teilt Veldekes Eneas seinen Getreuen den Befehl der Götter als Wahrheit mit (*er sagite in daz da war was*; ›Eneasroman‹, V. 19,14), ohne dass es dafür Evidenzbeweise gäbe. Das Plausibilisierungsproblem wird vielmehr umschifft, indem die Entscheidung der Gefolgsleute an ihre Emotionen angebunden, also gewissermaßen

von der individuell-charismatischen auf die kollektiv-emotionale Ebene verlegt wird (so auch Gerok-Reiter 2010, S. 140f.): *ir iegilicher des ir-schrach, / do ez an daz sterben solte gan* (›Eneasroman‹, V. 19,38f.). Es ist die Möglichkeit des eigenen Todes und die dadurch ausgelöste affektive Reaktion jedes Einzelnen: Angst, die zur Konsensherstellung führt. Das bleibt motivationslogisch sperrig; markiert wird aber so, dass der wie auch immer – hier divinatorisch – begründete Wille des Anführers (bzw. Herrschers) buchstäblich nicht unbesehen zum Willen aller gemacht werden kann.

3. ›Chanson de Roland‹, ›Rolandslied‹, ›Karl‹: Der Auftrag zum Missionskrieg

Vergleichbare Engführungen von göttlicher Beauftragung und herrschaftlicher Beratung finden sich auch in anderen Epentexten. Der Entschluss des Herrschers, selbst wenn er von Gott eingegeben ist, bedarf der Bestätigung durch den Rat. Im deutschen ›Rolandslied‹, das der Pfaffe Konrad wohl Anfang der 1170er Jahre verfasste, ist das so selbstverständlich, dass auf die nächtliche Gebetsvision des Kaisers, in der ein *engel von himele* (›Rolandslied‹, V. 53) diesem den Auftrag zum Missionskrieg gegen die Sarazenen erteilt, ohne weitere Begründung die Einberufung des Rats folgt, die diesen Krieg beschließen soll – »obwohl es doch«, wie Jan-Dirk Müller (1993, S. 127) schreibt, »ausreichen sollte, daß der Engel Gottes Karl dazu aufgefordert hatte«. Zumindest angemerkt sei in diesem Zusammenhang, dass der französische Text, die ›Chanson de Roland‹ (um 1100) in der Oxford Handschrift, diesen Missionsauftrag nicht kennt. Etwas Vergleichbares wird nur ganz am Ende erzählt, wenn der heilige Gabriel Karl den Auftrag zu einem neuen Heerzug »im Namen Gottes« (*de part Deu*; ›Chanson de Roland‹, V. 3993) übermittelt; dieser Auftrag wird allerdings nicht mit einer Ratsversammlung verknüpft wie bei Konrad.

Auffällig an Konrads Darstellung ist auch, dass der Kaiser im Rat den Versammelten seinen Entschluss vorstellt, ohne dessen göttlichen Ursprung zu erwähnen. Gegenstand der Beratung ist dann, den *willen* der zwölf Pairs in Bezug auf ebendiesen Beschluss zu erfahren (›Rolandslied‹, V. 106). Indem der göttliche Ursprung des Entschlusses nicht benannt wird – anders als bei Veldeke –, entfällt auch das Problem, dass die gottgegebene Inspiration in irgendeiner Weise authentifiziert werden muss. Es ist der allgemeinverbindliche Appell an das Selbstverständnis der Gefolgsleute als *milites Dei*, die die Zustimmung zum Willen des Kaisers sichert: *er sprach: ›wol ir mîne vil lieben, / nû scul wir gote dienen / mit lûterlichem muote‹* (›Rolandslied‹, V. 87–89). Vom Standpunkt der Handlungsmotivierung aus bedeutet die Einberufung der Pairs in der Tat eine Überschüssigkeit. Aber offenbar wird auch hier nur das narrativ ausgeführt, was prototypisch der Fall zu sein hatte. Dafür spricht nicht zuletzt, dass die Ratsversammlung ganz gemäß dem dafür zur Verfügung stehenden Script erzählt wird. Karl nennt sein Interesse: *iuweren willen* [in Bezug auf den Entschluss zum Missionskrieg, C. S.] *west ich gerne* (›Rolandslied‹, V. 106). Wenn es nach der Listung der anwesenden Fürsten dann heißt: *die hêrren sprâchen ir man. / si berieten sich besunder* (V. 134f.), bevor dann alle gemeinsam mit erhobener Hand – also zeichenhaft-rituell befestigt – versichern, sie wollten Karl folgen, dann dürfte das die realhistorische Strukturierung von Beratungsprozessen in das *colloquium familiare* bzw. *secretum* und das *colloquium publice conductum* spiegeln. Karls Herrscherheiligkeit, die seine vollständige Unterwerfung unter den göttlichen Willen – den Willen, *gotes dienstman* (›Rolandslied‹, V. 55) zu sein – zur Voraussetzung hat, sichert zugleich, wie es bereits Marianne Ott-Meimberg festgestellt hat, »die uneingeschränkte Gültigkeit seines imperialen Anspruchs als Schirmer der Christenheit, dem durch Engelsauftrag höchste Legitimation zuteil wird« (Ott-Meimberg 1980, S. 79). Sie bedeutet aber auch ein Konfliktpotential, das sich aus der Einbindung des Kaisers in eine hierarchisch strukturierte Ordnung der partizipatorischen Herrschaftsausübung ergibt. In Konrads

›Rolandslied‹ wird dieses Konfliktpotential angedeutet, wenngleich es dadurch, dass die versammelten Pairs den Willen des Kaisers zum Missionskrieg teilen, nicht wirksam wird (vgl. Ott-Meimberg 1980, S. 80).

Noch weiter als Konrad geht im frühen 13. Jahrhundert der Stricker in seiner Bearbeitung des ›Rolandslieds‹. In seinem ›Karl‹ nämlich schließt die Botschaft des Engels die Aufforderung, eine Ratsversammlung einzuberufen, gleich mit ein: *du solt morgen für dich laden / dine liebesten alle, / wie in diu rede gevalle* (›Karl‹, V. 394–396). Und weiter: *lâ si horn und swert sehen, / sô beginnent si jehen / si gestên dir zallen êren* (›Karl‹, V. 397–399). Dass der durch den Mund eines Engels verkündete Wille Gottes zum Gegenstand der Beratung – und nicht nur das: sogar zum Gegenstand der Äußerung von Ge- oder Missfallen – werden könnte und damit gewissermaßen disponibel ist, mag einigermaßen absurd erscheinen. Es zeigt aber, dass »die metaphysische Verankerung politischer Entscheidungen [...] die Regularien des Gemeinschaftshandelns nicht außer Kraft [setzt]«, ³ selbst wenn die Zustimmung nicht in Zweifel steht. Und mehr noch: Ähnlich wie bei Veldeke und deutlicher als bei Konrad wird damit zugleich das Problem der Begründetheit herrscherlicher Entscheidungsfindung reflektiert. Herrscherliche Entschlüsse, auch wenn sie oder gerade wenn sie sich als Resultat göttlicher Eingebung präsentieren, bedürfen, so lässt sich das lesen, der intersubjektiven Plausibilisierung, der Objektivierung. Was Veldeke über die Verschiebung auf die emotionale Ebene der einzelnen Ratgeber löst, was Konrad löst, indem Karl den göttlichen Ursprung seines Entschlusses gar nicht erwähnt, löst der Stricker, indem die Gefolgschaftsforderung durch Zeichen bewährt und auf diese Weise authentifiziert wird. Karl präsentiert seinen Paladinen die göttlichen Instrumente, Horn und Schwert, die der Engel ihm mit der Bestimmung übermittelt hat, beide zu zeigen, um Gefolgschaft herstellen zu können und sich auf diese Weise »als Anführer des religiös fundierten Sozialverbands sakral [zu legitimieren]« (Bigalke 2022, S. 129–131; zit. S. 130). ⁴ Der Wille des Herrschers, und mag er sich auch Gott verdanken, versteht sich nicht von selbst

und gilt nicht schon allein aufgrund herrscherlicher Autorität. Es bedarf der »Authentifizierung seiner Forderung«, die im ›Karl‹ des Strickers durch die »beglaubigende Evidenz« der heiligen Objekte geleistet wird (Bigalke 2022, S. 129–131; zit. S. 129 und 130). Die Ratsszene dient dazu, dies zu thematisieren.

Eine Bestätigung dieser Lesart bietet die spätere Stofftradition in Gestalt der frühneuhochdeutschen Prosaauflösung von Strickers ›Karl‹: Als das Zürcher ›Buch vom heiligen Karl‹ verbindet diese Prosaversion die Stricker'sche Gestaltung mit Konrad Flecks ›Flore und Blanscheflur‹ und erweitert sie noch um weitere Karlstexte; zu datieren ist sie, nach einer Schreibernotiz in einem der Textzeugen, auf das Jahr 1475 (Geith 1999; Bigalke 2022, S. 24–29). Auch hier erhält Karl auf sein Gebet hin von einem Engel die genannten Gegenstände: Schwert, Horn und einen Handschuh, der beim Stricker zwar ebenfalls erwähnt wird (vgl. ›Karl‹, V. 382), dort aber in der Ratsszene keine Rolle spielt (wie die beiden anderen Objekte ist auch der Handschuh mit der Spanienmission verknüpft; vgl. Bigalke 2022, S. 130, 261). Ebenfalls im Unterschied zum Stricker wird im ›Buch vom heiligen Karl‹ die Einberufung des Rates der zwölf Pairs nicht direkt mit dem Auftreten des Engels verbunden. Vielmehr wird, indem die Information von Karls Romzug und seiner Kaiserkrönung dazwischengeschoben und gesagt wird, Karl habe, nachdem das alles geschehen sei, die Pairs zu sich versammelt, die Ratsversammlung von der Übermittlung der göttlichen Berufung getrennt. Die Beschreibung der zwölf Helden als diejenigen, *die sin alweg hüettent und ân den rât er nûtsit ted* (›Buch vom heiligen Karl‹, S. 27,20), betont in diesem Zusammenhang die Angewiesenheit des Herrschers auf die beratende Beteiligung seiner Großen. Dem entspricht, wie das Buch das Zustandekommen des Konsenses von Herrscher und Beherrschten schildert:

Do nun die XII für Karlus kament, do seit er inen, daz im gott kûndet hett, daz er die heiden bkeren sôlt, und daz gocz wil wer, daz sy daz mit im sôlttent thuon. »Und sônd alle myn brüedern sin an denen wercken und ouch an dem

lon, und sönd ouch wissen, daz gott mit uns wil sin, und werdent vil der heyden bekeren. Und wer sin leben verlüret uff dieser herfart, der ist sicher des ewigen lebens. Nun sind willig mit dem, daz gott mit üch gdacht hatt und von üch begert. Daz ist myn bett und ouch myn rât.« (›Buch vom heiligen Karl‹, S. 27,34–28,5)

Was in Konrads ›Rolandslied‹ noch wie eine motivational überschüssige Doppelung von göttlicher Weisung und menschlicher Willensbildung erschien, wird hier aufgelöst, indem zum einen, wie schon bemerkt, die Einberufung der Ratsversammlung von der Eingabe des Engels getrennt wird und zum anderen – und dies wieder wie beim Stricker – den Versammelten gegenüber die göttliche Ursache der herrscherlichen Willensbildung offengelegt und dazu die Zustimmung der Gefolgsleute erbeten und angeraten wird. Diese motivationslogische Glättung ändert allerdings auch im Zürcher ›Buch vom heiligen Karl‹ nichts daran, dass es erst das Zeigen der drei Objekte ist, das die Gefolgsleute zur Zustimmung bewegt: *Und do sy sachend daz wortzeichen* [die Wahrheit seiner Worte, C. S.] *an dem schwert und an dem horn, do glopten sy, im gehorsam und willig czsin in allen synen sachen und nöttent und arbeiten* (›Buch vom heiligen Karl‹, S. 28,7–9). Nicht die Worte des Kaisers (allein), sondern erst die Überführung von transzendenter Weisung in immanente, materiell-physische Evidenz begründet die kollektive Wirksamkeit des gottgegebenen herrscherlichen Willens und sichert Gefolgschaft.

4. ›Münchener Oswald‹: Gedoppelter Brautwerbungsrat

Die Erzähltradition von dem 642 gefallenem englischen Missions- und Märtyrerkönig Oswald von Nordhumbrien, die Beda in seiner ›Historia ecclesiastica gentis Anglorum‹ (um 731) begründet hatte, war im Deutschen im ganzen Hoch- und Spätmittelalter lebendig, vor allem im oberdeutschen Sprachraum (die folgenden Überlegungen zuerst in Schneider 2021, S. 213–222). Im Wesentlichen geht sie auf ein wohl um 1170, vermutlich in Regens-

burg, entstandenes weltliches deutsches Kurzepos zurück, als dessen »authentischster Vertreter« der seit Georg Baesecke so bezeichnete ›Münchener Oswald‹ gilt (diese Auffassung ist nicht unwidersprochen, darf aber als die vorherrschende gelten; vgl. Curschmann 1974, S. IX).

Dem Genre nach handelt es sich um eine Abenteuer- und Brautwerbungslegende (zum Begriff Schneider 2020, S. 469f.). Während die Forschung lange dazu tendierte, die lockere Fügung des Textes auf zeitlich auseinanderliegende Gestaltungsschichten zurückzuführen und so Unstimmigkeiten im Handlungs- und Erzählgefüge zu erklären, hat sich mit den Studien Michael Curschmanns eine »Sicht vom Werkganzen her« (Curschmann 1987, Sp. 769) durchgesetzt, die mit der Integrität des Werks in seiner überlieferten Form rechnet.⁵ Dem Schema der Brautwerbung gemäß muss dem Protagonisten zu Beginn der Handlung eine Frau bestimmt werden, auf die sich die Werbung richten soll. Im ›Münchener Oswald‹ geschieht das folgendermaßen: Der 24-jährige Oswald bittet Gott um *rat und ler* (›Münchener Oswald‹, V. 42), wie er es anfangen solle, eine tugendhafte Frau für sich zu finden. Der Text benennt Oswalds *hertz* als diejenige Instanz, der der Gedanke, sich eine Frau zu nehmen, entspringt (*sein hertz im zuo den sinnen rief*, V. 44). Doch seine Versuche, mit sich selbst zurate zu gehen (*er gab im selber rat und ler*, V. 51), wer die passende Frau sein könnte, verlaufen im Nichts; in den christlichen Reichen weiß Oswald keine ihm gemäße Frau. Sein Gebet wird erhört. Er vernimmt eines Nachts die Stimme eines Engels, der ihm Rat erteilt:

ich wil dir raten, furst guot:
nim dir dhain frauen in den landen dein.
ich wil dir ez raten auf die treuen mein:
du muost varen uber mer
mit ainem kreftigen her
nach ainer haidnischer kuniginne:
die soltu uber mer her pringen.
du muost in die haidenschaft cheren
und kristenleichen glauben meren.

nim dir ain haidmische kunigin,
daz ist gots will und () der lieben muoter sein!
(>Münchner Oswald<, V. 60–70)

Damit ist die Sache – scheinbar – klar: Oswald freut sich über die ihm erteilte Weisung, und wenn er der Gottesstimme antwortet: ›*himlischer furst quot, / nun hilf mir uber des meres fluot!*< (V. 73f.), so könnte darin mitausgesagt sein, dass er nicht nur weiß, wohin er sich zu wenden hat, sondern auch, wen die Stimme meint; nicht den Namen der als »heidnische Königin« bezeichneten Frau erbittet er, sondern lediglich Beistand für die gefährliche Reise. Erzählt werden könnte jetzt, wie Oswald die Großen seines Reichs zu sich versammelt, um mit ihnen zu beraten, wie die fremde Königin gewonnen und die Heidenmission – der zweite Auftrag, den der Engel Oswald erteilt hat – ins Werk gesetzt werden könnte. Und tatsächlich beruft der junge König als Nächstes die Herren seines Landes an seinen Hof. Doch der Zweck ist ein anderer: Nachdem Oswald die Herren ganze zwölf Tage fürstlich bewirtet hat, teilt er ihnen den Grund ihrer Versammlung mit. Es ist eine Bitte um Rat:

hertzen lieben freunt mein,
nun rat mir waz daz pest mug gesein
mit treuen der ich euch getrau.
ir wist wol, () meine land stant an ein frauen:
chunt ir mir indert gezaigen
unter kristen und unter haiden
ein kungin edel und reich
der leib sei kluog und minnekleich,
ir er michel und groß
und diu müg wesen mein genoß?
(>Münchner Oswald<, V. 149–158)

Die Frage ihres Herrn lässt die Fürsten auch nach dreitägigem Kopfzerbrechen ratlos zurück. Ohne Ergebnis wird das *colloquium* aufgelöst, und die Herren kehren in ihre Länder zurück. Oswald fällt in Trauer: *do der rat ein*

ende nam, / do trauret der furst lobsam (>Münchner Oswald<, V. 191f.). Sowohl als emotionaler Ausdruck subjektiven Verstörtseins wie als objektives Zeichen eines defizienten Zustandes wirkt auch das *trauren* merkwürdig, denn nach allem, was der Text bis hierhin erzählt hat, ist Oswald von Gott ja bereits unterwiesen worden. Offensichtlich bezieht sich sein Trauern auf den Umstand, dass der Fürstenrat nicht das zu leisten imstande ist, was seiner Aufgabe und Oswalds Erwartung entspricht; darin besteht der »defekte[] Status«, der sich in der Trauer des Fürsten ausdrückt.⁶

Darauf folgt dann der Auftritt des Pilgers Warmunt, der als Diener *unser lieben heren / und durch die himlisch kunigin* (V. 198f.) – als Gottesmittler also gewissermaßen – Rat zu geben weiß, indem er die himmlische Weisung des Anfangs wiederholt und der ausersehenen Braut einen Namen gibt: Paug (V. 225–240). Die Szene mit dem Auftritt des Pilgers könnte insofern darauf abzielen, die göttliche Legitimation der Brautwerbung und, in ihrer Folge, der gewaltsamen Heidenmissionierung durch Wiederholung zu unterstreichen und darüber hinaus die überlegene Weisheit transzendental inspirierten Ratschlusses zu demonstrieren: Gott und sein Gewährsmann, der »Wahrheit sprechende« Pilger Warmunt wissen Rat, die Großen des Reiches nicht. Die Einberufung des Fürstenrats, auch wenn sie handlungslogisch entbehrlich erscheint, muss insofern im »Oswald« kein »blindes Motiv« sein.⁷ Doch löst eine solche Interpretation nicht das Problem, dass hier eine in sich widersprüchliche Doppelmotivierung vorliegt. Diese liegt nicht so sehr darin, dass Oswald, im Anschluss an das Traumgesicht des Engels, die Seinen um Rat fragt; nicht, dass die Ratsversammlung überhaupt stattfindet, ist das Problem, sondern dass ihr Gegenstand Rat in einer Frage ist, deren Antwort Oswald schon kennt. Er fragt seine Ratgeber etwas, was er offensichtlich schon weiß: Denn zumindest, dass die Gesuchte in heidnischem Land zu finden sei, das hat ihm *sein engel* (>Münchner Oswald<, V. 59) schon eingegeben, und es gibt im Text keinen Hinweis darauf, dass der Protagonist an dieser Auskunft zweifelt und sie deshalb der Bestätigung bedürfte – ebenso wenig, wie dann freilich Anlass für Oswald

besteht, seine Gefolgsleute darum zu bitten, ihm »irgendwo in christlichem oder heidnischem Land« eine Königin zu zeigen, die seiner würdig sei.⁸ Der Widerspruch unterscheidet die Szenenanlage im ›Münchener Oswald‹ auch von derjenigen im ›Rolandslied‹: Auch dort hatte Karl den ›Rat‹ zur Unterwerfung und Christianisierung Spaniens von einem Engel erhalten. Aber die Einberufung des Fürstenrats schloss dann nahtlos daran an. Dagegen geht Oswald hinter die Botschaft des Engels gewissermaßen zurück. Wie lässt sich die – für die Handlungsmotivierung redundante und erzähllogisch nicht bruchlos gestaltete – Doppelung der Ratsszene im ›Oswald‹ erklären?

Offenbar wird hier etwas erzählt, weil es erzählt werden muss, und dass dem so ist, liegt nicht so sehr in der Logik des literarischen Schemas – der ›gefährlichen Brautwerbung‹ – und seinen prinzipiellen Regeln begründet, von denen die wichtigsten, in der Formulierung Peter Strohschneiders (1997, S. 48), lauten: »›Dem Werber die Braut‹ und ›Dem Besten die Schönste‹«; sondern es liegt in der Logik der Sache selbst, um die es geht: einer Heirat, die, als die geplante Eheschließung eines Fürsten, eine politische ist. In der Realität des mittelalterlichen Feudalwesens galten dafür bestimmte Regeln. Herbert Ernst Wiegand hat darauf hingewiesen, dass dazu insbesondere ein »Zustimmungsrecht der Lehnsherren« gehörte, »das sich adäquat zu den Verhältnissen in der sozialen Praxis aus dem Verheiratsrecht entwickelt hat und dem auf der Seite der Vasallen eine Art Beratungsrecht entsprach« (Wiegand 1972, S. 25, mit Beispielen aus dem französischen Raum). Zustimmungs- und Beratungsrecht wurden im Laufe des späteren Mittelalters allmählich zur bloßen Formalität, als solche aber nicht obsolet. Wenn also von der Gattenwahl des Herrschers zum Zwecke einer Heirat, die Herrschaft und Erbe sichern sollte,⁹ erzählt wurde, dann darf man davon ausgehen, dass das – vermutlich überwiegend laienadelige – Publikum recht genaue Vorstellungen davon besaß, wie das zu geschehen hatte: unter anderem, dass es dazu der Beteiligung der Großen des Reichs und der Berücksichtigung ihres Beratungsrechts bedurfte.¹⁰ Diese Vorstel-

lungen müssen, sicherlich durch entsprechende Erzählungen narrativ verdichtet,¹¹ das kognitive Script geformt haben, das den Rahmen dafür festlegte, wie eine erzählte Handlung – hier: Beratung mit den Vasallen – abzu-
laufen hatte.

Dass es an der betreffenden Stelle im ›Münchner Oswald‹ auch darum geht, ein Verlaufsstereotyp politisch-sozialen Handelns – und damit entsprechende Vorerwartungen des Publikums – erzählerisch zu bedienen, zeigt nicht zuletzt der Umstand, dass in der Beratungsszene die Darstellung der rituell-zeremoniellen, das heißt der ›gescripteten‹ Teile der Handlung – die Ankunft der Vasallen (vgl. ›Münchner Oswald‹, V. 88–100), ihr Empfang (V. 101–112), ihre Bewirtung (V. 113–136), der Vortrag des Beratungsanliegens (V. 137–162) – mit 75 Versen den meisten Raum einnimmt; die eigentliche Beratung (V. 163–188) ist demgegenüber in 26 Versen relativ schnell erzählt. Das gilt für den gesamten Anfangsteil des Textes: Gemessen daran, dass der eigentliche Anstoß für die weitere Handlung durch göttliche Intervention (den Rat des Engels) und den Pilger Warmunt erfolgt, wird die Beratung mit den Vasallen unverhältnismäßig ausführlich erzählt. Wenn die Erzählerstimme dabei vor allem Rituell-Zeremonielles zur Sprache bringt, dann deshalb, weil auf diese Weise ausgeführt wird, was prototypisch der Fall zu sein hatte.

Im ›Münchner Oswald‹ ist der Brautwerbungshandlung demnach ein zweimaliger Anfang gesetzt. Die Doppelung der Ratsszene – einmal himmlischer, einmal (vergeblich ersuchter) irdischer Rat, der dann durch Warmunt kompensiert wird – bleibt dabei nicht ohne handlungslogische Widersprüche. Auf engem Raum reiben sich hier zwei unterschiedliche Erzähl- und Handlungsmuster mit ihren je eigenen Logiken: Das eine erzählt von religiöser Berufung und zielt auf die Begründung der heilsgeschichtlichen Bekehrungsmission in göttlichem Auftrag, das andere ist am Script der Vasallenberatung orientiert und hat zeitgenössische Vorstellungen von partizipativer Herrschaftsausübung und Entscheidungsfindung zum Gegenstand. Dieses Script kann zwar zugunsten jenes Unwahrscheinlichen,

das Erzählung erzählenswert macht, abgebogen werden – und wird es auch: die Vasallen wissen keinen Rat –, muss aber offenkundig zunächst einmal aufgerufen werden. Insofern würde ich der Feststellung von Schulz (2012, S. 363), dass »die topische Ratsszene, in der dem jungen Herrscher zur Brautwerbung geraten wird, völlig ohne Beteiligung der Vasallen stattfindet«, nicht zustimmen: Die Beteiligung wird prototypisch anezählt, dann aber im Sinne der Legendenlogik des Textes umgelenkt.

Das Gegeneinander der beiden unterschiedlichen Erzähllogiken verweist auf eine zugrunde liegende Spannung, die sich als solche zwischen kollektiv gebundenem Herrschaftshandeln und individueller-charismatischer, religiöser Berufung reformulieren lässt.¹² In Bezug auf Letztere – die sich als das Außeralltägliche schon *per se* gegen bestehende institutionelle Ordnungen gerichtet verstehen lässt –¹³ besteht grundsätzlich ein Authentifizierungsproblem. Der ›Münchner Oswald‹ beantwortet dieses Problem nicht durch göttliche Acheiropoieta wie der ›Karl‹ des Strickers und das Zürcher ›Buch vom heiligen Karl‹, sondern durch das Auftreten des Pilgers. Sein Auftritt lässt nicht nur die Überlegenheit göttlichen Rats über menschlichen manifest werden, sondern trägt zudem für jene Objektivierung und Plausibilisierung des göttlich inspirierten Willens des Herrschers Sorge, die Voraussetzung für die konsensuale Entscheidungsfindung und entsprechend gemeinschaftliches Handeln des Personenverbands ist.

5. Fazit

Ich fasse zusammen: Beschrieben habe ich narrative Konstellationen der Verschränkung von göttlichem und menschlichem Rat, für die kennzeichnend ist, dass ihnen jenes Moment der Offenheit, das der Situation der Beratung konstitutiv eignet, fehlt. Insofern der göttliche Rat *praeceptum*, nicht *consilium* ist – und die mittelhochdeutschen Texte formulieren das teilweise explizit –, erscheint das sich anschließende Erzählen von herrschaftlicher Beratung vielfach handlungsmotivational sperrig oder zumindest

überschüssig, selbst wenn es nicht immer zu regelrechten Inkohärenzen führt wie im ›Münchner Oswald‹. Die motivationale Überschüssigkeit bedeutet aber nicht, dass die Verknüpfung von göttlichem und menschlichem Rat semantisch hohl wäre.

Zum einen lässt sich zeigen, dass die Beratungsszenen Ausweis einer Orientierung des Erzählens an kleineren, prototypisch vorgeformten Handlungsmustern oder Scripts sind, die in bestimmten Erzählsammenhängen offenbar aufgerufen werden müssen, auch wenn sie in Spannung zu anderen narrativen Dynamiken des Textes geraten. Zum anderen wird vor allem in den deutschen Texten mit der erzählerischen Verschränkung von göttlichem *praeceptum* und menschlichem *consilium* die Frage aufgeworfen, wie die charismatisch begründete Entscheidungsmacht des Einen, des Herrschers, sich verhält zur Notwendigkeit kollektiver Konsensbildung.

Ohne Evidenz kann von göttlichem Rat im Sinne divinatorisch empfangenen Wissens offenbar nicht erzählt werden; und wenn man, worum es sich bei transzendtem Rat handelt, einmal immanent-herrschaftspolitisch reformuliert, dann bedeutet er nichts anderes als die kontingent-charismatische Entscheidungsfindung oder auch Willensbildung des Einen. Wie aber kann an dieser Stelle Kontingenz in Transparenz und kollektive Anschlussfähigkeit übersetzt werden? Die eine Antwort lautet: durch Authentifizierung des *praeceptum*, das heißt durch göttliche Zeichen, wie in der ›Aeneis‹, dem ›Roman d'Eneas‹, dem ›Karl‹ des Strickers oder dem Zürcher ›Buch vom heiligen Karl‹, oder durch das Hinzukommen eines Dritten, wie des Pilgers Warmunt im ›Oswald‹. Die zweite Antwort lautet: durch Kollektivierung, das heißt durch die Fundierung der Entscheidungsfindung in gemeinsam Geteiltem; die Emotion ›Angst‹ in Veldekes ›Eneasroman‹, die *milites Dei*-Ideologie in Konrads ›Rolandslied‹.

Im einen wie im anderen Fall bedarf, das zeigen die Texte, herrscherliche Willensbildung intersubjektiv plausibler, kollektiv wahrnehmbarer Objektivierung, um Gefolgschaft herzustellen – auch wenn diese aufgrund der finalen Logik der Erzählung nie ernsthaft in Frage steht. Wenn man die

Textreihe als Ganze betrachtet, so tritt in ihr als Thema – vielleicht auch als Problem – hervor, wie der Wille des Einen sich zum Willen der Vielen verhält und wessen es bedarf, um das eine zum anderen hin zu vermitteln. Das ist nicht so schlicht, wie es vielleicht scheint. Das Gegenmodell fände man in Gottfrieds ›Tristan‹, wo – wie ernst gemeint auch immer – als kluges (›weises‹) Ratgeberverhalten ein opportunistisch-pragmatisches Dem-Herrscher-nach-dem-Mund-Reden ausgegeben wird:

sîn [Markes, C. S.] rât enstuont sich alzehant,
wie sîn wille was gewant
und daz sîn rede sô was getân,
daz er si [Isolde und Tristan, C. S.] wider wolte hân.
si rieten, als die wîsen tuont,
dâ nâch, als im daz herze stuont
unde alser selbe wolde: [...].
(›Tristan‹, V. 17669–17675)

In Veldekes ›Eneasroman‹, in den deutschen ›Rolandslied‹-Bearbeitungen und auch im ›Münchener Oswald‹ ist die Konvergenz von herrscherlichem Willen und Kollektivwillen demgegenüber so selbstverständlich nicht. Deutlich wird das ›nur‹ auf der Ebene der Erzähllogik. Aber was auf Seiten der Erzähllogik als Irritationsmoment erscheint, könnte auf einen auch realhistorisch neuralgischen Punkt verweisen: wie sich nämlich ein letztlich charismatisch begründeter Führungs- oder Entscheidungsanspruch rationalisieren und in gesellschaftlichen Konsens umsetzen lässt.

Anmerkungen

- 1 Vgl. zum Ganzen Althoff 1990; hier, S. 158, auch das Wipo-Zitat. Vgl. außerdem Breulmann 2009, S. 175f., die zeigt, wie in Chrétien's ›Yvain‹ der Beratungsprozess, der Laudine schlussendlich dazu bewegt, Yvain zu heiraten, nach dem

Vorbild eines solchen historischen *consilium* modelliert sein könnte; zu Formen der Beratung in heroischem Erzählen vgl. Peeters 1981, S. 3–39.

- 2 In der Kognitionswissenschaft und Artificial-Intelligence-Forschung, der die Erzähltheorie den Script-Begriff verdankt, stammt die klassische Definition des Scripts von Schank/Abelson 1977, S. 41: »A script is a structure that describes appropriate sequences of events in a particular context. A script is made up of slots and requirements about what can fill those slots. The structure is an interconnected whole, and what is in one slot affects what can be in another. Scripts handle stylized everyday situations. They are not subject to much change, nor do they provide the apparatus for handling totally novel situations. Thus, a script is a predetermined, stereotyped sequence of actions that defines a well-known situation.« In die Erzähltheorie postklassischer Prägung eingeführt hat das Konzept neben anderen van Dijk 1980, bes. S. 228–242; vgl. auch Herman 1997; für die mediävistische Erzählforschung etwa Müller 2007, S. 17–23.
- 3 Müller 1993, S. 128; vgl. dazu auch Strickers ›Karl‹, V. 559–561, wo die Zustimmung der Gefolgsleute erzählt wird: *si tatenz beidiu durch got / und durch der liebe gebot, / die si zem künege hâten*.
- 4 Der Engel informiert Karl auch über Herkunft und Bestimmung der Objekte, die Gott ›Durndart‹ und ›Olifant‹ getauft habe.
- 5 Vgl. auch die Interpretationen in Curschmann 1964. Miller kritisiert zwar Curschmanns Argumentation (1978, bes. S. 226–230), plädiert im Ergebnis aber ebenso für die Werkeinheit des Textes: Die Unvereinbarkeit der Brautwerbungs-handlung mit der keuschen Ehe am Schluss sei nur scheinbar. Durch den göttlichen Zweck der Brautwerbung (Rettung Paugs als heimlicher Christin, Verbreitung des christlichen Glaubens) werde das ihr zugrunde liegende Schema von Anfang an zugunsten des Heiligungsschemas revidiert und letztlich konsequent dem »Negationsprinzip der Legende« (S. 226) unterstellt.
- 6 Zu einer solchen Deutung von Emotionswörtern in heldenepischem und diesem verwandtem Erzählen, die Affekte auf ihre objektive Zeichenhaftigkeit hin liest, s. Müller 1998, bes. S. 201–212; das Zitat S. 208.
- 7 So Müller 1993, S. 142, mit der Schlussfolgerung, dass in diesem Text »das Verständnis für das skizzierte Handlungsmodell verlorengegangen zu sein [scheint]« (S. 146).
- 8 Die widersprüchliche Anlage der Ratsszene im ›Münchner Oswald‹ wurde schon früher gesehen und, etwa von Bräuer 1970, der Ungeschicklichkeit des Dichters zur Last gelegt; die Engel-Episode sei, so Bräuer, ein Einschub, der »im Widerspruch zum folgenden Handlungsablauf steht und eine recht ungeschickte Vor-

wegnahme der Beraterszene darstellt« (1970, S. 154). Auch Miller 1978 konstatiert, dass die Einberufung des Fürstenrats »die durch den Hinweis des Engels bereits eingeleitete Geschichte [unterbricht und negiert]« (Miller 1978, S. 233).

- 9 Vgl. zu eben diesem Zentralmotiv feudaladeliger Heiratspraxis im ›Münchener Oswald‹ die Verse 44–50, in denen Oswald Zwiegespräch mit sich selbst hält: *sein hertz im zuo den sinnen rief: / »Oswalt, sullend deineu land an ein frauen stan? / treun, daz ist nicht guot getan! / zweu sullen dir weiteu kunikreich, / du hietst dann ain frauen tugentleich? / sturbstu, so wurd ez erblos: / nim dir aine die sei dein genoß!*«
- 10 Zum anzunehmenden Rezipientenkreis des Textes vgl. Curschmann 1987, Sp. 770: »Der ›M.O.‹ ist Buchdichtung für den Laienadel, konzipiert aus weltgeistlicher Perspektive.«
- 11 Besonders die heroische Epik des Mittelalters weist zahlreiche solcher Ratszenen auf. Dabei geht es selten um die argumentative Aushandlung einer Problemlösung, sondern, so Müller 1993, S. 126, um deren Befestigung »in öffentlicher Versammlung«.
- 12 ›Charisma‹ sei dabei mit Weber 1980, S. 140, verstanden als »eine als außeralltäglich [...] geltende Qualität einer Persönlichkeit [...], um derentwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens spezifisch außeralltäglichen, nicht jedem andern zugänglichen Kräften oder Eigenschaften [begegnet] oder als gottgesandt oder als vorbildlich und deshalb als ›Führer‹ gewertet wird«.
- 13 Diesen Hinweis verdanke ich Jan Mohr; siehe zu einer solchen Perspektivierung des Charismatischen im Anschluss an Max Weber auch die Überlegungen von Strohschneider 2009 zur Spannung zwischen charismatischer Unverfügbarkeit und deren »Institutionalisierung« (S. 586) im legendarischen Erzählen des Mittelalters.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Das altfranzösische Rolandslied, zweisprachig, übers. und komm. von Wolf Steinieck, Nachwort von Egbert Kaiser, Stuttgart 1999 (RUB 2746).
- Gottfried von Straßburg: Tristan und Isolde, kritische Edition des Romanfragments auf Basis der Handschriften des frühen X-Astes unter Berücksichtigung der ge-

- samen Überlieferung, hrsg. von Tomas Tomasek in Zusammenarbeit mit Frank Schäfer, Textband, Basel 2023.
- Das Buch vom heiligen Karl, in: Deutsche Volksbücher. Aus einer Zürcher Handschrift des fünfzehnten Jahrhunderts, hrsg. von Albert Bachmann/Samuel Singer, Tübingen 1889 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 185), S. 1–114.
- Heinrich von Veldeke: Eneasroman, die Berliner Bilderhandschrift mit Übersetzung und Kommentar, hrsg. von Hans Fromm, mit den Miniaturen der Handschrift und einem Aufsatz von Dorothea und Peter Diemer, Frankfurt a. M. 1992 (Bibliothek deutscher Klassiker 77 / Bibliothek des Mittelalters 4).
- Herbort von Fritzlar: Liet von Troye, hrsg. von Ge. Karl Frommann, Quedlinburg/Leipzig 1837 (Bibliothek der gesammten deutschen National-Literatur von der ältesten bis auf die neuere Zeit 5).
- Der Münchner Oswald, mit einem Anhang: die ostschwäbische Prosabearbeitung des 15. Jahrhunderts, hrsg. von Michael Curschmann, Tübingen 1974 (ATB 76).
- Das Rolandslied des Pfaffen Konrad. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch, hrsg., übers. und komm. von Dieter Kartschoke, Stuttgart 1993 (RUB 2745).
- Le Roman d'Eneas, übers. und eingel. von Monica Schöler-Beinhauer, München 1972 (Klassische Texte des romanischen Mittelalters 9).
- Der Stricker: Karl der Grosse, hrsg. von Karl Bartsch, mit einem Nachwort von Dieter Kartschoke, Berlin 1965 (Deutsche Neudrucke. Reihe: Texte des Mittelalters).
- Vergil [Publius Vergilius Maro]: Aeneis. Lateinisch-deutsch, hrsg. und übers. von Niklas Holzberg, mit einem Essay von Markus Schauer, Berlin/Boston 2015 (Sammlung Tusculum).

Sekundärliteratur

- Althoff, Gerd: *Colloquium familiare – Colloquium secretum – Colloquium publicum*. Beratung im politischen Leben des früheren Mittelalters, in: Frühmittelalterliche Studien 24 (1990), S. 145–167.
- Althoff, Gerd: Kontrolle der Macht. Formen und Regeln politischer Beratung im Mittelalter, Darmstadt 2016.
- Bigalke, Fridtjof: Literarische Herrschersakralität – Erzählen von Karl dem Großen. ›Rolandslied‹ des Pfaffen Konrad – Strickers ›Karl der Große‹ – Zürcher ›Buch vom heiligen Karl‹, Berlin/Boston 2022 (Literatur – Theorie – Geschichte 26).
- Bräuer, Rolf: Literatursoziologie und epische Struktur der deutschen ›Spielmanns- und Heldendichtung. Zur Frage der Verfasser, des Publikums und der typologischen Struktur des Nibelungenliedes, der Kudrun, des Ortnit-Wolfdietrich, des Buches von Bern, des Herzog Ernst, des König Rother, des Orendel, des Salman und Morolf, des St.-Oswald-Epos, des Dukus Horant und der Tristan-Dichtung.

- gen, Berlin 1970 (Veröffentlichungen des Instituts für Deutsche Sprache und Literatur 48).
- Breulmann, Julia: Erzählstruktur und Hofkultur. Weibliches Agieren in den europäischen Iwein-Stoff-Bearbeitungen des 12. bis 14. Jahrhunderts, Münster [u. a.] 2009 (Studien und Texte zum Mittelalter und zur frühen Neuzeit 13).
- Buchheim, Thomas/Kersting, Wolfgang: Art. Rat, in: HWPh, Bd. 8 (1992), Sp. 29–37.
- Curschmann, Michael: Der Münchener Oswald und die deutsche spielmännische Epik. Mit einem Exkurs zur Kultgeschichte und Dichtungstradition, München 1964 (MTU 6).
- Curschmann, Michael: Vorwort, in: Der Münchner Oswald 1974, S. VII–XIII.
- Curschmann, Michael: Art. Münchner Oswald, in: ²VL, Bd. 6 (1987), Sp. 766–772.
- van Dijk, Teun A.: Macrostructures. An Interdisciplinary Study of Global Structures in Discourse, Interaction, and Cognition, Hillsdale/N. J. 1980.
- Fromm, Hans: Kommentar, in: Heinrich von Veldeke: Eneasroman 1992, S. 743–910.
- Geith, Karl-Ernst: Art. Zürcher Buch vom heiligen Karl, in: ²VL, Bd. 10 (1999), Sp. 1597–1600.
- Gerok-Reiter, Annette: Die Figur denkt – der Erzähler lenkt? Sedimente von Kontingenz in Veldekes ›Eneasroman‹, in: Herberichs, Cornelia/Reichlin, Susanne (Hrsg.): Kein Zufall. Konzeptionen von Kontingenz in der mittelalterlichen Literatur, Göttingen 2010 (Historische Semantik 13), S. 131–153.
- Herman, David: Scripts, Sequences, and Stories: Elements of a Postclassical Narratology, in: PMLA 112 (1997), S. 1046–1059.
- Huby, Michel: Veldekes Bedeutung für die Entwicklung der Bearbeitung der französischen höfischen Romane, in: de Smet, Gilbert A. R. (Hrsg.): Heinrich van Veldeken. Symposium Gent 23–24 oktober 1970, Antwerpen/Utrecht 1971, S. 160–179.
- Lieb, Ludger/Müller, Stephan: Einleitung, in: Dies. (Hrsg.): Situationen des Erzählens. Aspekte narrativer Praxis im Mittelalter, Berlin/New York 2002 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte N. F. 20), S. 1–18.
- Macho, Thomas: Zur Ideengeschichte der Beratung. Versuch einer Einführung, in: Precht, Gerd (Hrsg.): Das Buch von Rat und Tat. Ein Lesebuch aus drei Jahrtausenden, mit einer Einleitung von Thomas Macho, München 1999, S. 17–33.
- Miller, Nikolaus: Brautwerbung und Heiligkeit. Die Kohärenz des ›Münchner Oswald‹, in: DVjs 52 (1978), S. 226–240.
- Müller, Jan-Dirk: Ratgeber und Wissende in heroischer Epik, in: Frühmittelalterliche Studien 27 (1993), S. 124–146.
- Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang. Die Welt des Nibelungenliedes, Tübingen 1998.
- Müller, Jan-Dirk: Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik, Tübingen 2007.

- Ott-Meimberg, Marianne: Kreuzzugsepos oder Staatsroman? Strukturen adeliger Heilsversicherung im deutschen ›Rolandslied‹, München 1980 (MTU 70).
- Peeters, Joachim Marie Jozef: Rat und Hilfe in der deutschen Heldenepik. Untersuchungen zu Kompositionsmustern und Interpretation individueller Gestaltungen, Diss. Nijmegen 1981.
- Postel, Verena: *Communitar inito consilio*. Herrschaft als Beratung, in: Kaufhold, Martin (Hrsg.): Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters / Political Thought in the Age of Scholasticism. Essays in Honour of Jürgen Miethke, Leiden/Boston 2004 (Studies in Medieval and Reformation Traditions 103), S. 1–25.
- Schank, Roger C./Abelson, Robert P.: Scripts, Plans, Goals and Understanding. An Inquiry into Human Knowledge Structures, Hillsdale/N. J. 1977 (The Artificial Intelligence Series).
- Schneider, Christian: Ambiguität und Doppelung. Interferenzen zwischen Geistlichem und Weltlichem in mittelhochdeutschen Abenteuer- und Brautwerbungslegenden (›Münchener Oswald‹, ›Orendel‹), in: PBB 142 (2020), S. 466–492.
- Schneider, Christian: Logiken des Erzählens. Kohärenz und Kognition in früher mittelhochdeutscher Epik, Berlin/Boston 2021 (Hermaea 148).
- Schneidmüller, Bernd: Konsensuale Herrschaft. Ein Essay über Formen und Konzepte politischer Ordnung im Mittelalter, in: Heinig, Paul-Joachim [u. a.] (Hrsg.): Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Peter Moraw, Berlin 2000 (Historische Forschungen 67), S. 53–87.
- Schulz, Armin: Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive, hrsg. von Manuel Braun [u. a.], Berlin/Boston 2012.
- Strohschneider, Peter: Einfache Regeln – komplexe Strukturen. Ein strukturanalytisches Experiment zum ›Nibelungenlied‹, in: Harms, Wolfgang/Müller, Jan-Dirk (Hrsg.): Mediävistische Komparatistik. Festschrift für Franz Josef Worstbrock zum 60. Geburtstag, Stuttgart/Leipzig 1997, S. 43–74.
- Strohschneider, Peter: Religiöses Charisma und institutionelle Ordnungen in der Ursula-Legende, in: Felten, Franz J. [u. a.] (Hrsg.): Institution und Charisma. Festschrift für Gert Melville zum 65. Geburtstag, Köln [u. a.] 2009, S. 571–588.
- Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. 5., revidierte Aufl., besorgt von Johannes Winckelmann, Tübingen 1980.
- Wiegand, Herbert Ernst: Studien zur Minne und Ehe in Wolframs Parzival und Hartmanns Artusepik, Berlin/New York 1972 (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker N. F. 49).

Anschrift des Autors:

Univ.-Prof. Dr. Christian Schneider
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Deutsches Institut
Jakob-Welder-Weg 18
55128 Mainz
E-Mail: cschneid@uni-mainz.de