

B|||E

THEMENHEFT

20

Jan Mohr (Hrsg.)

BERATUNGSSZENARIEN IN MITTELALTER UND FRÜHER NEUZEIT



LITERARISCHE ENTWÜRFE VON
RAT UND BESCHLUSS



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 dieses Themenheft:

Mohr, Jan (Hrsg.): Beratungsszenarien in Mittelalter und Früher Neuzeit. Literarische Entwürfe von Rat und Beschluss, Oldenburg 2026 (BmE Themenheft 20) (online).

Inhaltsverzeichnis

Jan Mohr

Beratungsszenarien – literarische Entwürfe in der Vormoderne.

Eine Einleitung.....1

Franziska Wenzel

Rat-Geben. Vom Risiko des Gelingens in mittelalterlichem Lehrgespräch
und Spruchsang.....47

Bernd Bastert / Lina Herz

Krieg und Verwandtschaft. Beratungsszenarien in der französischen
Heldenepik.....85

Katharina Philipowski

ân rât tuot selten iemen wol – gute Ratgeber und schlechter Rat in
der Dietrich-Epik.....107

Christian Schneider

Praeceptum und *consilium*. Erzählen von göttlichem und menschlichem Rat
in früher mittelhochdeutscher Epik (›Eneasroman‹, ›Rolandslied‹, ›Münchner
Oswald‹).....141

Christiane Witthöft

Rat, Beratung und kluger Kompromiss. Abwägende Entscheidungsfindungen
in Chaucers ›Tale of Melibee‹, im ›Wilhelm von Wenden‹ und ›Reinfried von
Braunschweig‹ (*deliberacion*, *billich*).....171

Coralie Rippl

urî – Entscheidungsfreiheit und Beratung in Hartmanns von Aue
›Der arme Heinrich‹ (mit Überlegungen zur Varianz der Erzählschlüsse).....213

Joana Thinius

Arbeit an der *causa*. Zur Diagrammatik der Streitsache und der Beratung
des Königs Vergulath im 8. Buch des ›Parzival‹.....261

Jan Glück

Rat-Schläge. Rachegeleüste und Ansätze institutioneller Kontrolle am Königsgericht Nobles	307
--	-----

Margreth Egidi

Satan als Heros und als Herrscher. Die Hervorbringung der Hölle und die höllische Beratungsszene in ›Paradise Lost‹	343
--	-----

Julia Stenzel

Hervortreten und sprechen. Demagogisches Beraten zwischen Stellvertretung und Paternalismus	365
--	-----

Register	407
----------------	-----

Jan Mohr

Beratungsszenarien – literarische Entwürfe in der Vormoderne

Eine Einleitung

Abstract: Narrative Texte der ›Vormoderne‹ entwerfen eine Vielzahl von Szenen formeller wie informeller Beratung, die in der Forschung bislang keine systematische Aufmerksamkeit geweckt haben. Die Einleitung zu diesem Band entwickelt in Anlehnung an Thomas Luckmann ein Modell von Beratung als einem ›kommunikativen Format‹ und verortet es auf einer praxeologischen Ebene. Indem Beratungen als ›Szenarien‹ gefasst werden, wird die Spannung zwischen Planbarkeit und Ergebnisoffenheit, in der vormoderne Texte sie regelmäßig ansiedeln, analytisch auf die Ebenen der erzählten Welt und ihrer pragmatischen Kontexte sowie methodisch auf den historisch-hermeneutischen Zugang zu einem impliziten Handlungswissen bezogen.

1. Beratung in der Vormoderne – zum Diskussionsstand

Ein Band zu Vorstellungen von Rat und Beratung in der volkssprachigen Dichtung des Mittelalters und der Frühen Neuzeit bedarf kaum grundsätzlicher Rechtfertigung. Erstens steht er in einem bereits wohletablierten Forschungsfeld historisch interpretierender Wissenschaften. Wiederholt ist der Stellenwert von Beratungen für die politische Durchsetzungsfähigkeit von Herrschaftsverbänden und den inneren Zusammenhalt von sozialen Gruppen in Mittelalter und früher Neuzeit herausgearbeitet worden. Besonders in der Geschichtswissenschaft ist die institutionalisierte Beratung als »zentrale Funktionsstelle für politische Entscheidungsprozesse«

(Nowakowski 2018, S. 62) beschrieben worden, die den Rat – das so bezeichnete Gremium ebenso wie den Prozess deliberativen Abwägens und dessen Ergebnis – als eine »der Grundkategorien des außen- und innenpolitischen Handelns« (Brunner 1984, S. 271) anzusprechen erlauben. Insofern aber die Beratung, gerade in den lockereren institutionellen Gefügen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, nicht nur konsiliarischen oder deliberativen Charakter hat, sondern in mindestens gleichem Maße die Legitimität politischer Entscheidungen und politischen Handelns zu erweisen hat, hat sie einen wichtigen Anteil an der Stabilisierung von sozialen Gruppen auf allen Ebenen vom *oikos* bis hin zu kaiserlicher und päpstlicher *aula*. Der Stellenwert von Beratung erstreckt sich im Mittelalter aber nicht nur auf die Bereiche von Macht, Herrschaft und Politik, sondern ebenso auf das Gerichtswesen – ohnehin von jenen nicht strikt zu trennen – oder auch Klosterleben und Seelsorge (vgl. Buchheim/Kersting 1992, Sp. 29–37; Nowakowski 2018, S. 61), so dass sich ohne Übertreibung sagen lässt, im Rat bündelten sich basale Vorstellungen »mittelalterlicher Ordnung überhaupt« (Brunner 1984, S. 271). Der Historiker Gerd Althoff hat einen Aufsatz zum Stellenwert von Rat und Beratung im Mittelalter so eingeleitet: »Die mündlich-persönliche Beratung hat in so vielen Bereichen des mittelalterlichen Lebens eine Zentralfunktion, daß es eigentlich verwundert, warum sie nicht zu den vorrangigen Themen mediävistischer Forschung gehört.« (Althoff 1990a, S. 145)

Ganz so desolat, wie hier angedeutet, stellt sich die Situation dreieinhalb Jahrzehnte später freilich nicht mehr dar. Neben eindringlichen Studien zur Funktionsstelle des Ratgebers (vgl. etwa die einschlägigen Beiträge in Büschken/Plassmann 2020 sowie Ruhe 2003) sind von Seiten der Geschichtswissenschaft vor allem die Praktiken und impliziten Normen formeller Beratungen verstärkt diskutiert worden. Dabei hat besonders die Dimension symbolischer Kommunikation die Aufmerksamkeit auf sich gezogen (vgl. etwa Schütte 2014; Neu [u. a.] 2009). In mehreren Arbeiten wurde der Stellenwert von konsensuell hergestellten Entscheidungen in

mittelalterlichen Herrschaftsverbänden herausgearbeitet (vgl. Hannig 1982; Schneidmüller 2000; Postel 2004; Dohmen/Trausch 2019) und wurde die Praxis rekonstruiert, in gestaffelten Vorgesprächen Lizenzräume zu schaffen, in denen Dissens auszuhandeln war, so dass in der öffentlichen Ratversammlung Einigkeit demonstriert werden konnte (vgl. bes. die Arbeiten von Gerd Althoff; etwa Althoff 1990a; Althoff 1990b, S. 186–195; Althoff 1996; Althoff 2016). Im Spannungsfeld von sachlicher Beschlussfindung und symbolischem Repräsentationshandeln hat auch die Rolle von Vermittlern und Unterhändlern Berücksichtigung erfahren (vgl. etwa Kamp 2001).

Während sich die Arbeiten innerhalb der Geschichtswissenschaften zu einem Diskussionszusammenhang verdichtet haben, steht jedoch eine interdisziplinäre Debatte mit anderen mediävistischen Disziplinen eher noch am Anfang. Im Bereich der Mittelalter-Philologien, so der Eindruck, ist der Diskussionsstand bislang nicht über vielversprechende Ansätze hinausge-
langt. Dass Beratungsszenen »von der germanistisch-mediävistischen For-
schung bisher [...] nur selektiv und unter bestimmten Perspektiven in den
Blick genommen worden sind« (Nowakowski 2018, S. 64), ist ein zweiter
Grund, dessentwegen ein Band zu Rat und Beratung in der Dichtung des
Mittelalters Berechtigung für sich reklamieren kann. Literarische Bera-
tungsszenen in der Vormoderne sind erst ansatzweise Gegenstand von sys-
tematischen Untersuchungen geworden (vgl. etwa zur Figur des Ratgebers
Sullivan 2001; Mettke 1989; Sablotny 2019; Fuhrmann 2018, sowie die ein-
schlägigen Beiträge in Büschken/Plassmann 2020). Am ehesten haben Er-
zählungen von handelnden Kollektiven, wie in der Heldenepik, der Chan-
son de geste-Tradition oder der Brautwerbungsdichtung, mit ihren ver-
hältnismäßig schematisierten Verlaufsformen die Aufmerksamkeit auf sich
gelenkt (hervorzuheben ist Müller 1993), unter ihnen besonders solche mit
prominenten Ratsszenen (›Rolandslied‹, ›Nibelungenlied‹; vgl. Köhler
1968; Peeters 1981). Die rekonstruierten ›Spielregeln‹¹ der narrativen Ent-
faltung von Rat und Beratung in der feudalen Epik² wären nun jedoch noch
gründlicher auf andere Felder volkssprachiger Narrativik zu beziehen, als

bislang geschehen; zu denken ist an den höfischen Roman in seinen verschiedenen Spielarten (vgl. aber Friedrich 2022a; Hübner 2011; Linden 2011), an allegorische Erzählungen und narrativ angelegte Minnereden, an die Tierepik³ oder die Biblepik, die bei der Analyse von Beratungsszenen vergleichsweise weniger Aufmerksamkeit auf sich haben ziehen können. Nachzugehen wäre etwa dem Hinweis, dass im höfischen Roman signifikant häufiger Szenen informeller Beratung entfaltet werden als in der feudalen Epik und dass dabei unterschiedliche narrative Mittel genutzt werden, um die beteiligten Figuren zu profilieren (vgl. Mohr 2023). Für den Bereich der Kleinepik ist Nina Nowakowskis Arbeit zu Mären des Strickers hervorzuheben, deren Ergebnis ist, dass beim Stricker »Beratungen weit- aus variantenreicher und differenzierter dargestellt [werden] als in der höfischen Epik« (Nowakowski 2018, S. 64).⁴

Die Voraussetzungen für Vergleiche zwischen den unterschiedlichen Textreihen des volkssprachigen Mittelalters und der frühen Neuzeit und für einen Dialog über die Fachgrenzen hinaus sind günstig. Erstens ist der immense Stellenwert von beratender Tätigkeit und ihrem Ort in der heutigen Gesellschaft kaum zu übersehen. Man muss nicht die stetig anschwellende Flut von Ratgeberliteratur und Beratungsangeboten im (beliebig herausgegriffen:) Gesundheits-, Lebens-, Sozial-, Finanz- oder Ernährungssektor im Einzelnen nachweisen, man muss nicht versuchen, die online angebotenen Tutorials zu allen denkbaren Lebensbereichen aufzuführen, und man muss nicht auf die in den öffentlichen Medien bemühten Experten und die notorischen Talkshow-Dauergäste eingehen, um relativ gefahrlos konstatieren zu können, dass die westliche Gesellschaft sich »in einem Zeitalter der Beratung, in einer Epoche der metastasierenden Konsultationsbedürfnisse und -angebote« (Macho 1999, S. 29) befindet. Die Diagnose kann sich nicht nur auf einschlägige Titel von Sammelbänden berufen, in denen die Zeichen der Zeit auf den Punkt gebracht sind, wie ›Die beratene Gesellschaft‹ (Schützeichel/Brüsemeister 2004a), ›Die Beratung der Gesellschaft‹ (Brandstetter [u. a.] 2010) oder ›Beratungsgesellschaft‹ (Fuchs/Pankoke

1994); die wissenschaftliche Aufmerksamkeit für das Themen- und Handlungsfeld hat sich auch in der Form von Medien- und Kulturgeschichten der Beratung niedergeschlagen, die die gegenwärtigen Entwicklungen in einen historischen Kontext stellen (Wandhoff 2019; Schauerte 2019; vgl. auch Macho 2010).

Zweitens haben im Feld historisch analysierender und interpretierender Wissenschaften in jüngerer Zeit verschiedene kulturhistorisch ausgerichtete Forschungsverbünde systematische Rahmen abgesteckt und sachlich nahestehende kommunikative Formen und deren historische und epistemische Voraussetzungen in den Blick gerückt; so der SFB 573 ›Pluralisierung und Autorität in der Frühen Neuzeit‹, der SFB 923 ›Bedrohte Ordnungen‹, der SFB 1150 ›Kulturen des Entscheidens‹, das GrK 1507 ›Expertenkulturen des 12. bis 18. Jahrhunderts‹, die Forschungsgruppe 1986 ›Natur in politischen Ordnungsentwürfen: Antike – Mittelalter – Frühe Neuzeit‹ oder der SFB 1167 ›Macht und Herrschaft‹.

In den Kultur- und Gesellschaftswissenschaften lässt sich drittens an verschiedene Theorieangebote anschließen und bieten sich unterschiedliche Analysekrterien an, die in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten verstärkt diskutiert worden sind. Für Mittelalter und die frühe Neuzeit haben etwa Arbeiten zur historischen Oratorik (Ratzke [u. a.] 2019) und zur Analyse von Redeszenen (Unzeitig [u. a.] 2011; Miedema/Hundsnurscher 2007; Cordes 2016; Roßbach/Schrott 2023) rhetorische und linguistische Kategorien erprobt.

2. Beratung in soziologischer und linguistischer Perspektive

Systematische Zugänge zum Feld von Rat und Beratung sind überwiegend einerseits von Seiten soziologischer und andererseits von Seiten linguistischer Ansätze entwickelt worden. Soziologische Beiträge gehen von der Diagnose aus, dass »immer mehr Lebensbereiche [...] als Objekt von Beratung konstituiert oder zumindest von ihnen [!] beeinflusst« (Schützzeichel/

Brüsemeister 2004b, S. 8) werden. Sie fragen entsprechend einerseits nach den sozialen und kommunikativen Umstrukturierungen, die sich in einer Gesellschaft ergeben, in der Beratungen »weit fortgeschritten [sind] und offensichtlich für sie konstitutiv werden« (Schützeichel/Brüsemeister 2004b, S. 8), und sie beobachten andererseits, welche sozialen Funktionen Akte des Beratens übernehmen können und wie Beratung offerierende Institutionen unterschiedlich funktional und effizient agieren, Relevanz und Geltung beanspruchen, Verantwortlichkeiten zu- oder abweisen und sich dabei selbst in gesellschaftlichen Feldern und auf einem offenen ökonomischen Markt positionieren (vgl. etwa Fuchs/Mahler 2000; Paris 2005; Brandstetter [u.a.] 2010). Bei je unterschiedlichen Frageinteressen und Problemstellungen sind vergleichbare Ansätze auch in der Politologie, den Kommunikationswissenschaften und den verschiedenen pädagogischen und fachdidaktischen Disziplinen entwickelt worden. Gemeinsam ist ihnen, dass sie sich für das Funktionieren und die sozialen Leistungen einer »Psycho-Technik« (Traue 2010) Beratung in ihren jeweiligen sozialen Settings interessiert, die von einer Ebene individuell gesuchter und offerierter Konsultationen bis hin zu einem Netz organisationell stabilisierter *checks* und *counter-checks* in den verschiedensten politischen und ökonomischen Feldern reichen.

Die Linguistik hat sich an dieser Forschungsrichtung bereits seit den 1970er Jahren beteiligt. In gesprächslinguistisch grundierten Analysen von Beratungen lässt sich eine Verschiebung der Aufmerksamkeit vom einzelnen Sprechakt (zum Ratgeben als Sprechakt vgl. etwa Hindelang 1977) auf umfassendere und komplexere Konversationsmuster (vgl. etwa Wunderlich 1981; Nothdurft [u. a.] 1994) und weiter auf deren institutionelle Rahmungen beobachten (vgl. Kallmeyer 2000; Niehaus 2013). Ein neuerer Vorstoß schlägt eine Wendung zurück zur Analyse des Ratgebens als einer Sequenz von Sprechakten vor, die von pragmatischen Rahmungen gerade absehen will (Niehaus/Peeters 2014a). Programmatisch wird der Band eingeleitet durch einen »theoretisch-systematischen Beitrag zur ›Logik des

Ratgebens« (Niehaus/Peeters 2014b, S. 8) des Mitherausgebers Michael Niehaus, der ein textlinguistisches Standardmodell gesuchter und erteilter Beratung entwickelt. Dabei unterscheidet Niehaus zwischen Beratung als Typus eines auf verschiedenen sozialen Ebenen anzusetzenden Instituts und dem Ratgeben im Sinne eines kommunikativen Musters (Niehaus 2014, hier S. 10f.). So lässt sich die »Sprechaktsequenz« (Niehaus 2014, S. 9) des eingeholten Rats als ein distinktes »Sprachspiel« beschreiben, das »sich kategorial vom Einholen einer Auskunft, dem Lesen einer Anleitung, dem Studieren von Prospekten oder dem Benutzen eines Hilfesprogramms« unterscheide (vgl. zum Folgenden Niehaus 2014, S. 14–61; zit. S. 19). Am Anfang steht diesem Modell zufolge konstitutiv die Wahrnehmung eines Problems auf Seiten einer Person, die keine Lösung sieht und sich deshalb dafür entscheidet, jemanden um Rat zu bitten. Eingeleitet wird diese Bitte mit der Frage, ob man um Rat fragen dürfe, auf die bei positiver Antwort die Darlegung des Problems erfolgt, ggf. ergänzt durch Rückfragen an die Rat suchende Person. Die Erteilung eines Ratschlags – sofern die angefragte Person dazu bereit ist und sich in der Lage sieht – kann ihrerseits durch Begründungen und Rückfragen nun der fragenden Person ergänzt werden. Es folgen eine Sequenz von Dank und Annahme des Dankes sowie die Bewertung und Einschätzung des Ratschlags durch die Rat suchende Person und deren Entscheidung, diesen umzusetzen oder (vorerst) nicht.

Aus literaturwissenschaftlicher Perspektive mag man an dem Modell ein gewisses Ungenügen empfinden. Man muss gar nicht dem Einwand von soziologischer Seite folgen, dass »der Ratschlag ein immer nur künstlich isoliertes und isolierbares Handlungsmuster« (Paris 2014, S. 89), eingebettet in institutionelle Zusammenhänge, sei; denn dieser Einwand alleine macht eine idealtypische Modellbildung noch nicht obsolet. Allerdings setzen literarische Entwürfe von Szenen der Beratung offenkundig andere Schwerpunkte als die sprechakttheoretisch entwickelten. Um die Vollständigkeit eines lückenlos hergeleiteten und begründeten Ratschlags, um die Rückfragen der Rat suchenden wie der ihn erteilenden Personen geht es dabei

nicht zwangsläufig, und auch die einleitende Frage, ob man um Rat bitten dürfe, wird ebenso oft ausfallen wie der abschließende Dank und die Bewertung des offerierten Vorschlags. Erzählenswerter wird es den Texten sein, an wen man sich jeweils um Rat wenden kann, wie die Aktantenfunktion ›helfende / ratende Figur‹ besetzt ist, ob sich Rat als hilfreich erweist, wie er bewertet wird und inwieweit er zu einem ›guten‹ Ausgang führt. Müßig erschiene es wohl, Szenen formeller oder informeller Beratung in literarischen Texten auf die einzelnen Sequenzen zu befragen und deren mehr oder minder vollständige Erfüllung zu konstatieren. Aufschlussreicher erschiene es dagegen, für einzelne literarische Genres und weiter für (literarisch ausgeformte) kulturhistorische Konstellationen vergleichend zu verfolgen, welche Elemente eines Standardmodells ›Beratung‹ als zentraler erscheinen und welche ausfallen können; in welchen Figurenkonstellationen formeller oder informeller Rat erteilt wird; welche Symmetrien und Asymmetrien dabei zu berücksichtigen sind oder überspielt werden können; ob und welche symbolischen Gesten dabei eine Rolle spielen. Das aber erfordert einen Blick über die Sprechaktsequenz hinaus auf die Pragmatik der narrativ entwickelten Situation und weiter auf die historisch-pragmatischen Umstände, in denen ein Text entsteht und rezipiert wird. In einem solchen komparatistischen Blick werden charakteristische Unterschiede zwischen Beratungsgesprächen in Romanen des Realismus und solchen im Barockdrama, zwischen denen in Märchen (oder romantischen Kunstmärchen) und in Erzählungen der Neuen Sachlichkeit, aber eben auch schon heldenepischen Texten und höfischen Romanen des volkssprachigen Mittelalters, zu registrieren sein. Auf eine solche Perspektive steuert auch Niehaus' Beitrag zu, der in der Textanalyse die ›künstlich isolierte‹ Sprechaktsequenz und die so ausgeklammerten institutionellen Rahmungen zu verbinden fordert: »Man müsste sich der *fiktionalen* Sprechaktsequenzen des Ratgebens in der Literatur bedienen, um die Logik des Ratgebens am Werk zu sehen [...].« (Niehaus 2014, S. 61) In besonderem Maße gilt das einerseits für Typen informeller Beratung und andererseits für historische

Zeitabschnitte mit relativ niedrigem Verschriftlichungsgrad, in denen Beratungsprozesse nicht ohne weiteres in das Archiv der Schrift Eingang finden (vgl. Nowakowski 2018, S. 63).

Die Pragmatik von Situationen des Beratens steht auch in soziologischen Entwürfen im Vordergrund. Sie gehen von einer Wissensasymmetrie und einer grundsätzlichen Rollenverteilung zwischen beratender und Rat suchender Person aus. Ersterer kommt es zu, eine gegebene Problemsituation zu umreißen, Handlungs- oder Verhaltensoptionen anzubieten und mögliche Folgen zu skizzieren; der beratenen Person aber kann es nicht erlassen werden, eigene Entscheidungen zu treffen (Schützeichel 2004, S. 276f.; Paris 2014, S. 72f.). Sie kann dies auf Grundlage der dargelegten Einschätzungen tun und kann (muss aber nicht) diesem Vertrauen schenken. Ausgehend von dieser basalen Rahmung kann dann unterschieden werden zwischen konsiliarischen Typen wie der Beratung durch Experten, dem deliberativen Beratschlagen und dem mæeutischen Dialog (Schützeichel 2004, S. 282f.) bzw. zwischen charismatischem und pragmatischem Beraten als zwei basalen konsiliarischen Kommunikationsformen (Macho 2010); weiter können Abgrenzungen vorgenommen werden zwischen Beratung und Belehrung (bei der die Belehrende richtige und falsche Entscheidungen definiert) sowie Betreuung (bei der die beratende Person für die Rat suchende Entscheidungen trifft; Schützeichel 2004, S. 279f.) oder zwischen Rat und Vorschlägen, Empfehlungen, dem Tipp, Drohungen oder Warnungen (Paris 2014, S. 77–79).

Diese Entwürfe gehen von idealtypischen Konstrukten im Sinne Max Webers aus (vgl. Paris 2014, S. 66, und explizit Schützeichel 2004, S. 274). Zugleich basieren sie auf Vorannahmen, die unausgesprochen den Normalitätserwartungen moderner Gesellschaften geschuldet sind. Dass »Ratschläge [...] nicht in die Öffentlichkeit [gehören]« (Paris 2014, S. 66), verkennet die Praxen politischer Ratsversammlungen und die vielfältigen Staffellungen deliberativen Erörterns, konsiliarischer Unterredungen und repräsentativer Beratungen in der Vormoderne. Ebenso ist nicht ohne wei-

teres von einem »Kompetenzgefälle[]« (Paris 2014, S. 68) zwischen Beratern und Beratenen auszugehen; die mittelhochdeutsche Epik kennt zahlreiche Szenen, in denen ein Herrscher in der Ratsversammlung um Rat fragt, nur um sogleich seinen Entschluss (in dem also gefundener Rat und Entscheidung zusammenfallen) zu verkünden. Den Prozess einer sachlichen Beschlussfindung nachzuzeichnen, liegt kaum im Interesse mittelalterlicher Epik. Und weiter: Dass die beratende Person nicht involviert sei, setzt die organisatorischen Differenzierungen moderner Gesellschaften voraus, in denen Beratung ›von außen‹ erfolgt (und auch für die Moderne gesprochen, ist damit vor allem die formelle, gesuchte Beratung angesprochen); die Annahme passt aber nicht auf die Kommunikation in feudalen Herrschaftsverbänden, den Polis-Versammlungen der Antike oder die vielfältigen Absprachen an einem Herrscherhof. Entsprechend kann Uneigennützigkeit nicht ohne weiteres ein Kriterium für Ratschläge in der Vormoderne sein (dies wäre Paris 2014, S. 68, 70–74, entgegenzuhalten); wer zu *consilium et auxilium* verpflichtet ist, spricht immer auch in eigener Sache.

Skeptisch stimmt aus der Perspektive mediävistischer Disziplinen auch die These des Soziologen Rainer Schützeichel, dass Beratungskulturen und Modernisierung in spezifischer Weise interferierten: »Viele Modernisierungsprozesse können sich nur dadurch etablieren, dass sie auf die kommunikative Gattung der Beratung zurückgreifen können.« (Schützeichel 2004, S. 280) Schützeichel begründet das mit einer stärkeren »Entscheidungsfähigkeit [...] sozialer Kommunikation«, die Beratung erforderlich macht, wo »bis dato Routine, Tradition, Macht, Autorität oder Sitte den Gang der Dinge beherrschten« (Schützeichel 2004, S. 281). Doch die behauptete »Binarisierung unserer Kommunikation« (Schützeichel 2004, S. 281) blendet nicht nur aus, dass auch heute das soziale Miteinander zu einem nicht geringen Anteil auf eingeschliffenen Handlungsroutinen und *common sense* beruht. Sie verkennt umgekehrt auch, dass zwar »die Moderne [...] das Entscheiden in besonders vielen Kontexten formalisiert – was nicht bedeutet, dass es nicht auch vorher formale Verfahren gegeben

hätte« (Pfister 2018, S. 17). Die primär auf der Basis von Mündlichkeit operierenden sozialen Verbände im Mittelalter und in der frühen Neuzeit bedurften immer wieder der Stabilisierung, wie sie eben in Beratungen erfolgen konnte. Gerade ein konsensuell verfestigtes Handlungs- und Ordnungswissen, so könnte man zuspitzen, fordert immer wieder die vergewissernde Beratung, weil für seine Bestätigung kein gesetztes Recht in Anschlag gebracht werden kann.

Während linguistische Ansätze wichtige Instrumentarien zur Analyse der narrativen Gestaltung von Ratgeben und Ratnehmen an die Hand geben, aber die Pragmatik von Beratungsszenen nicht schon selbst in den Blick nehmen können (und wollen), wären die idealtypischen Entwürfe des kommunikativen Typs ›Beratung‹ von soziologischer Seite noch auf die kultur- und medienhistorischen Voraussetzungen in der Vormoderne abzustimmen; erst dann scheint es möglich, methodisch abgesichert textinterne Befunde auf pragmatische Konstellationen zu beziehen. Mit ›Vormoderne‹ wird hier eine heuristische Vorverständigung gesucht, die einen Einwand provozieren könnte: den nämlich, dass unter der Vorgabe einer makrohistorischen Rubrik die makrohistorischen Phasen Antike, Mittelalter und Frühe Neuzeit umstandslos zu einem homogenen Zusammenhang erklärt würden, dass also ähnlich ahistorisch verfahren werde wie seitens der Soziologie. Dieser Einwand kann jedoch, wie im nächsten Schritt argumentiert wird, entkräftet werden.

3. Voraussetzungen von Beratungskommunikation vor der Moderne

In seiner historischen Ausrichtung schließt dieser Band konzeptuell an die Positionen mehrerer Forschungsverbünde an, die historische Dynamiken jenseits von Epochenschwellen zwischen Antike und Mittelalter bzw. Mittelalter und Neuzeit fokussieren, wie der SFB 573 ›Pluralisierung und Autorität in der Frühen Neuzeit‹, das GrK 1662 ›Religiöses Wissen im vormo-

dernen Europa«, der SFB 923 ›Bedrohte Ordnungen« und zuletzt der SFB 1391 ›Andere Ästhetik«. Gemeinsam ist ihnen, dass ein Rubrum ›Vormoderne« gerade nicht eine homogene Makroepoche suggerieren soll, die der Moderne als deren markiertes Anderes gegenübergestellt wird und so als eine Phase des Noch-nicht in eine Bilanzierung einzugehen droht, sondern dass es als pragmatischer Ausgangspunkt für historisch tiefenscharfe Differenzierungen dient. So ist auch der heuristische Ausgangspunkt dieses Bandes die Hypothese, dass sich Szenen von Rat und Beratung in Texten vor einer Schwelle zur Moderne ihren Abläufen und Voraussetzungen nach vergleichen ließen, und zwar nach unterschiedlich gelagerten, aber zueinander stimmenden Kriterien. Die drei Epochen könnten demnach nicht nur reziprok als Kontrastfolien erscheinen, sondern es könnten sich, unbeschadet aller notwendigen Differenzierungen, doch gemeinsame Logiken und ein vergleichbarer Wissenshorizont darüber, was zu Beratungen gehört, abzeichnen. Für die Vermutung lassen sich mindestens drei Argumente anführen, die knapp skizziert seien.

Das erste Argument liegt in spezifische Formen von Institutionalität in vormodernen Gesellschaften. Politische und juristische Entscheidungen, Verwaltungsakte und auch repräsentationale Handlungen werden in der Vormoderne nicht so sehr in organisationellen Abläufen geregelt und dabei in anonyme Arbeitsprozesse übergeben wie in der Moderne, sondern Funktionen und ihre Träger sind verhältnismäßig eng aneinander gekoppelt. Umgekehrt heißt das, dass Kommunikation zwischen einzelnen Akteuren und überhaupt sozialer Zusammenhalt maßgeblich über personelle Bindungen hergestellt wird. Der Soziologe Alois Hahn hat festgehalten, dass Vertrauen sich in der Vormoderne tendenziell auf Personen richtet, in der Moderne hingegen auf Institutionen (Hahn 2012, S. 75–77. Einen historischen Überblick bietet Frevert 2003); mit den zweiten sind bei ihm aber eben jene anonymen Abläufe in organisationellen Einheiten gemeint, die Antike, Mittelalter und noch die frühe Neuzeit nicht oder nur in Ausnahmefällen in der Form kannten, wie sie für die Moderne geläufig sind. Aus

der Sicht moderner Beobachtender kann dann aber die Position des Einzelnen in der Beratung als eine doppelte beschrieben werden: als die seiner Funktion im Beratungsprozess und die seiner *persona* im sozialen Gefüge, und diese Unterscheidung würde eben vermutlich rekonstruieren, was in einer historisch fremd gewordenen Wahrnehmung gerade nicht unterschieden war. Beratung findet zwischen Herrscher*innen statt, die als selbst- und handlungsmächtig konzeptualisiert werden können, ja müssen (vgl. Fuchs 2004), oder richtet sich an solche, zugleich aber an die in diesen verkörperten oder repräsentierten institutionellen Ordnungen.

Mit einer solchen – vermuteten – Ungeschiedenheit verbindet sich ein zweites Argument dafür, dass Beratungsszenarien in den Zeitabschnitten der Vormoderne grundsätzlich ähnlichen Logiken gehorcht haben könnten. Es liegt in den medialen Voraussetzungen und Rahmungen. Kommunikation vollzieht sich in der Vormoderne überwiegend – zumindest aber ganz selbstverständlich auch – als Kommunikation unter Anwesenden, also als Interaktion (vgl. grundlegend Kieserling 1999); auf lange hin hat die Schrift subsidiären Status und kann die Verständigung *face to face* nicht ersetzen. Interaktion aber hat unter anderem gemeinsame Zeigräume zur Voraussetzung, einen gemeinsamen Ausgangspunkt von Hier und Jetzt und Wir. Dies wiederum erlaubt nicht nur bestimmte Argumentationsmuster und Begründungsfiguren und kann das gesprochene Wort durch paralinguistische Codes ergänzen, sondern es generiert auch spezifische Formen von Autorität und spezifische Verbindlichkeiten. Was zur Verhandlung kommt, was sachlich zu erörtern ist, kann sehr viel direkter den Status des alle Anwesenden unmittelbar Involvierenden annehmen, als das in räumlich und zeitlich entkoppelten und gar noch institutionell distribuierten Prozessen der Fall wäre. Auf der Agora der griechischen Städte ist der leiblich anwesende – einzuschränken ist allerdings: der männliche freie – Bürger zum Sprechen berechtigt, und umgekehrt gilt: Nur wer anwesend ist, hat die Möglichkeit, seinem Anliegen Raum und Geltung verschaffen. Dass Wissen an seine Träger gebunden sein kann und über diese quasi materiell in die

Ratsversammlung hereingeholt werden muss – und kann –, diese Vorstellung illustrieren etwa die Beratungen in den mittelhochdeutschen Brautwerbungsgeschichten, wenn derjenige, der eine dem Herrscher ebenbürtige Braut nennen kann, erst eigens herbeigeholt werden muss (grundlegend Müller 1993, S. 126–132). Boten werden auf lange hin nicht strikt von den überbrachten Botschaften unterschieden, so dass sie einen neuen Sachverhalt an ihrem Zielort quasi anwesend machen und unmittelbar zur Rechenschaft gezogen werden können; dass man die Überbringer schlechter Nachrichten nicht tötet, ist keine Selbstverständlichkeit, sondern muss im Attischen Drama wie in epischen Texten des Hochmittelalters immer wieder einmal thematisiert werden. Und wenn in mittelalterlichen Rechtsverhandlungen die Parteien ihre Sippenangehörigen zur Unterstützung aktivieren, dann bieten sie öffentlich sichtbar ihr Prestige auf und versuchen so die Causa durch eigentlich sachfremde Argumente in ihrem Interesse zu entscheiden.

Drittens kann man die enge Koppelung von Personen und deren sozialen Rollen bzw. Funktionen einerseits und die medialen Voraussetzungen von Kommunikation unter den Bedingungen von Vokalität (Schaefer 1992; Zumthor 1987) andererseits auf die systemtheoretisch begründete These beziehen, dass in stratifizierten Gesellschaften Sachfragen schwerlich unter Absehung von Hierarchie- und Machtfragen bearbeitet werden können. Daraus ergäbe sich ein weiteres Argument für die Hypothese, dass Rat und Beratung in den verschiedenen Epochen eines makrohistorischen Zeitabschnitts ›Vormoderne‹ nach grundsätzlich ähnlichen Logiken organisiert seien. Denn sie stellten so betrachtet eine kommunikative Form dar, in der unterschiedliche Asymmetrien vorliegen, die nicht ohne weiteres voneinander getrennt bearbeitet werden können. Zwischen den Ratenden und den Beratungsbedürftigen liegen Informationsgefälle, unterscheiden sich kognitive und intellektuelle Niveaus, gibt es Rang- und Machtunterschiede. Diese aber würden in einer Interaktionsgemeinschaft wahrnehmbar zur Schau gestellt werden, in einer Zuspitzung auf einzelne Akteure. Die Rats-

versammlung, darauf hat neben anderen Gerd Althoff wiederholt hingewiesen (vgl. nur Althoff 1990a; Althoff 2016), ist demnach nicht nur der Ort, an dem eine Gruppe im deliberativen oder konsiliarischen Austausch von Argumenten zu einer Entscheidungsfindung in Sachfragen gelangt; sondern der Rat ist nicht weniger auch ein Ort von Repräsentationshandeln und der Demonstration von Macht, die sich ganz konkret in der Beanspruchung von Raum (mediävistische Belege aus historiographischen Quellen u. a. bei Althoff 2016 und Schütte 2014) und Zeit, Redezeit, niederschlagen dürften.

Wenn diese Argumente schlüssig sind, dann erscheinen die allgemein-systematischen Entwürfe der Soziologie ebenso wie ein deduktiv entwickeltes, sprechakttheoretisch grundiertes Standardmodell der Beratung als Ausgangspunkte für textnahe und kulturhistorisch sensible Analysen, die eine Vermittlung von textintern entworfenen Beratungsszenen und pragmatischen (medien- und wissens-)historischen Kontexten aber nicht schon selbst leisten können. Als Rahmen, der unter anderem rhetorisch-sprachliche, wissens-, medien- und funktionshistorische sowie institutionalitätsgeschichtliche Momente literarischer Szenen von Beratung flexibel und auflösungsscharf zu berücksichtigen erlaubt, wird hier ein Konzept »mittlerer Reichweite« (in Anlehnung an Merton 1968) vorgeschlagen.

4. Beratung als kommunikatives Format – ein Modellvorschlag

In der Wissenssoziologie hat man mit Thomas Luckmann von »kommunikativen Gattungen« gesprochen (Luckmann 1986; Luckmann, 1997; Luckmann 1988; an Luckmann orientiert sich mit Bezug auf Beratung Schütze 2004, S. 274–278); gemeint sind durch Konventionalisierung eingespielte kommunikative Muster mit bestimmten Funktionen, derer sich die Mitglieder sozialer Gruppen routiniert bedienen können. Im systemtheoretischen Jargon entspricht dem, begrifflich nicht ganz so trennscharf, die Formulierung »anwählbare Kommunikationsform« (Fuchs 2004, S. 245).

Aus literatur- und textwissenschaftlicher Perspektive sehr zu Recht schlägt Nina Nowakowski (2018, S. 18–59, hier S. 22) vor, den konnotationsreichen Begriff ›Gattung‹ durch das neutralere ›Format‹ zu ersetzen. Beratungen wären so nicht auf motivischer oder thematischer Ebene erfasst, sondern in ihrer (erzählten) Pragmatik, in der neben anderem Redeordnungen, soziale Dynamiken und narrative Figurenzeichnung ineinanderspielen. Ein solches Verständnis eines kommunikativen Formats wäre anschließbar an Script-Theorien, insofern für die Konfiguration von Kommunikationsteilnehmern, deren Rollen und Funktionen und für bestimmte Eckpunkte ihrer Kommunikation selbst ein Rahmen abgesteckt ist, der Verlässlichkeit zumindest suggeriert, Orientierung (zumindest scheinbar) bietet und es erlaubt, Handlungsabläufe auch routiniert zu bewältigen.⁵ Als spezifische Typen von Scripts bieten kommunikative Formate Verhaltenssicherheit und reduzieren Kontingenz.

Insoweit ein textwissenschaftlicher Zugriff Beratungsszenen, also narrativ entfaltete Beratungen, in den Blick nimmt, ist außerdem eine konzeptuelle Nähe zu Schreibweisen im Sinne Klaus W. Hempfers zu berücksichtigen. Hempfer unterscheidet zwischen Textgattungen, die für das volkssprachige Mittelalter (und im Bereich des frühneuzeitlichen Romans über dieses hinaus; zum weithin unregelten und offenen Feld frühneuzeitlicher erzählender Prosa vgl. grundlegend Müller 1985) als Textreihen anzusetzen wären, die bereits zeitgenössisch als zusammenhängend begriffen werden, so dass sie als »literarische[] Konvention« die »literarische Produktion anleite[n] und literarische Ordnungsmuster anbiete[n]« (Grubmüller 1999, S. 195). In diesem Sinne können Gattungen bereits vor den systematisierenden Ansätzen in den Poetiken der Frühen Neuzeit und einer zunehmenden Verfestigung eines Systems ›Literatur‹ als »literarisch-soziale Institutionen« (Voßkamp 1977) angesprochen werden. Unter Schreibweisen versteht Hempfer demgegenüber transgenerisch und potentiell auch transhistorisch invariante (Hempfer 2003, S. 391) Aussageregister, eine »relativ oder absolut konstante Tiefenstruktur[]« (Hempfer 1973, S. 141), die sich

in je unterschiedlicher Weise in historischen Gattungen verdichte. Zwar verzichtet Hempfer auf eine nähere Bestimmung und führt als scheinbar evidente Beispiele »das Narrative, das Dramatische, das Satirische usw.« (Hempfer 1973, S. 27)⁶ an. Damit ist freilich noch ein sehr hoher Allgemeinheitsgrad anvisiert. An anderer Stelle ergänzt Hempfer später jedoch eine knappe Differenzierung zwischen primären Schreibweisen, die »unmittelbar auf spezifischen Typen von Sprech- und Kommunikations-Situationen« basierten, und »sekundäre[n] Schreibweisen«, die nur mittelbar auf basale kommunikative Konstellationen bezogen seien und entsprechend primäre Schreibweisen überlagern könnten (Hempfer 2003, S. 391). Die Koppelung von mehr oder weniger scharf abgrenzbaren Kommunikationssituationen und sprachlich-rhetorischem Register erscheint gut auf Rede- bzw. Kommunikationstypen geringeren Allgemeinheitsgrads beziehbar: Beratungsszenen finden sich in so gut wie allen narrativen Textgruppen des deutschsprachigen Mittelalters, und Situationen des Beratens ruft ebenso die Sangspruchdichtung auf, wie sie – seltener – im Minnesang anzitiert werden können. In solchen Passagen partizipieren die Texte an Mustern und an einem kulturellen Wissen von Musterhaftigkeit, das die Texte allerdings kaum einmal in ihrer gesamten Anlage prägt.

Problematisch an einem solchen Konzept ›(primäre) Schreibweise‹ ist, gerade für die Voraussetzungen und Verhältnisse mittelalterlicher Dichtung, wohl die starre Unterscheidung zwischen Tiefenstruktur und Einzeltext, historischer Gattung und »transhistorischer Invariante« (Hempfer 2003, S. 391). Demgegenüber scheint das Konzept ›kommunikatives Format‹ flexibler, weil es von vornherein pragmatische Umstände der Sprech- oder Schreibsituation mit textlinguistisch-rhetorischen Kategorien verknüpft und damit Struktur- und Funktionskategorien zugleich aufruft, die zwar analytisch zu trennen sind, in den Texten selbst aber immer wieder in wechselnden Mischungs- und Bedingungsverhältnissen zu beobachten sein werden. In der analytischen Befragbarkeit auf Form und Funktion sehe ich auch eine Stärke des Begriffs gegenüber dem Konzept ›Situationstyp‹, das

zwar erzählte Pragmatiken miterfasst, aber auf einer motivisch-thematischen Ebene verbleibt (vgl. Lieb/Müller 2002, S. 9f.). So ist das Konzept ›kommunikatives Format‹ in zwei Richtungen offen für Überschneidungen und Interferenzen mit anderen Typen diskursiver Erörterung und sollte es zugleich erlauben, die Vielfalt historischer Erscheinungsformen und dichterischer Imaginationen des Ratgebens und -nehmens zu erfassen.

Schon mit ›Beraten‹ können ja zwei unterschiedliche kommunikative Muster angesprochen sein: die unidirektionale Beratung einer des Rates bedürftigen Person durch eine Rat gewährende ebenso wie das deliberative Erörtern innerhalb eines Kreises, das sich in bi- oder pluridirektionaler Rede vollzieht. Im Sinne des ersten, konsiliarischen Musters steht der Rat sachlich nahe bei der Lehre, der Belehrung und, als verestigte Beratung, bei der Betreuung (vgl. Schützeichel 2004, S. 279); andererseits rückt der Rat, wo er als undurchsichtiger oder doppeldeutiger erteilt wird, in die Nähe des Orakels.

Im weiteren Sinne dann überschneidet sich ein kommunikatives Muster ›Rat‹ mit einigen kulturhistorischen Konzepten, die in der letzten Zeit verstärkte Aufmerksamkeit gefunden haben: Zweifel, Entscheidung, Kompromiss. Wo Rat benötigt wird, gibt es keine Standardlösung, deuten sich Verhaltensalternativen; die Suche nach einem Ratschlag kann aus dem Zweifel (vgl. zum Feld von Zweifel und Skepsis in der Perspektive der germanistischen Mediävistik die eindringlichen Studien Witthöft 2021 und Witthöft 2022), was zu tun sei, resultieren. Sie hat dann aber die Entscheidung zur Voraussetzung, Rat zu suchen. Und umgekehrt liefert Rat – einerlei ob einseitig erteilter Rat oder gemeinsame Erörterung – die Grundlage für Entscheidungen (zur Figur der Entscheidung vgl. die Arbeit im SFB 1150 ›Kulturen des Entscheidens‹; in mediävistischer Perspektive besonders Wagner-Egelhaaf [u. a.] 2019; Hoffmann-Rehnitz [u. a.] 2021; Spreckelmeier/Quast 2022, sowie Dohmen/Trausch 2019; Hoffmann 2015), und er fordert diese ein: »Beratungen und Entscheidungen stellen komplementäre Sachverhalte dar.« (Schützeichel 2004, S. 276)⁷ Weiter ist besonders ein deliberativ

gefundener Beschluss oft Ergebnis von Kompromissbildungen (zu Modi der Kompromissbildung in der höfischen Dichtung zuletzt Witthöft 2023; vgl. auch den Beitrag von Christiane Witthöft in diesem Band), und auch ein konsiliarisch gewährter Ratschlag kann durch die Rat suchende Person noch modifiziert und so in der Form eines Kompromisses umgesetzt werden. In funktionaler Hinsicht dann ist Beratung kaum strikt von Formen der Täuschung – Einflüsterung, Intrige (vgl. von Matt 2006; zur mittelhochdeutschen Dichtung vgl. u. a. Hanuschkin 2015; Lauer 2013; Lauer 2014; Lauer 2020; Lauer 2021; Lauer 2023), Verschwörung (vgl. Klausnitzer 2007; Caumanns/Niendorf 2001), Verrat – abzugrenzen.

Damit ist ein – zweifellos zu erweiterndes – Tableau von Schlagwörtern, Begriffen und Konzepten aufgemacht, die in der historisch-hermeneutischen Arbeit an Texten kaum stets trennscharf auseinanderzuhalten wären. Vielsprechend erscheint es stattdessen, sie im Sinne einer Familienähnlichkeit mit überlappenden Charakteristika ohne systematisch zu bestimmende Klassifikation in Ober- und Unterkategorien zu denken. Unter Verzicht auf eine derartige systematische Klassifikation ließe sich erstens in ideen- oder wissenshistorischer Hinsicht analysieren, in welcher Weise die kurz benannten kommunikativen Formate aufeinander folgen und wie sie einander bedingen, voneinander abhängen oder miteinander interferieren können, wie eines durch andere überblendet werden kann. Zu rekonstruieren wäre dann zweitens, wie sich dies in historischen Semantiken widerspiegelt, die andere Unterscheidungen und diese in anderer Weise treffen, als sie aus Sicht des modernen Blicks für eine analytisch geleitete Nomenklatur naheliegen mögen. Dies könnte drittens in epistemologischer Hinsicht einen Beitrag zur Rekonstruktion kulturell fremdgewordener Wissensordnungen leisten. Beratungsszenarien in Texten, seien es solche mit faktuellem Anspruch oder fiktionale Entwürfe, spiegeln nicht historische Realität wider, sondern sie sind als Zeugnisse historischer Selbstauslegungen zu bewerten, in denen über ein – wie es hier zu fassen vorgeschlagen wird – kommunikatives Format kommuniziert wird. Sie stellen also Be-

obachtungen zweiter Ordnung war; was aus ihnen zu rekonstruieren ist, sind kulturelle Ordnungsmuster, in denen sozialer Sinn gespeichert ist. Historische Denkkordnungen von Macht und Herrschaft, Konsens(findung) und sozialer Aushandlung und der Stabilisierung sozialer Gruppen artikulieren sich aber nicht nur in diskursivierter Form, sondern mindestens in gleichem Maße als implizites Handlungswissen. Zu einem solchen Handlungswissen ist auch die Kompetenz zu zählen, Situationen von Rat und Beratung narrativ zu entwerfen.

Die Kompetenzen eines text- und literaturwissenschaftlichen Zugriffs im Rahmen einer solchen Rekonstruktion lägen in der Analyse, wie Formen von Beratung und sachlich nahestehender kommunikativer Handlungen narrativ entfaltet werden, mit welchen textuellen Strategien dabei Plausibilität aufgebaut wird, wie Geltungsansprüche untermauert werden, ob dabei rhetorischer Aufwand betrieben oder selbstverständliche Konsensfähigkeit vorausgesetzt wird.

Gegenüber Hempfers Beispielen von Schreibweisen könnte die analytische Stärke des Modells ›kommunikatives Format‹ im hier skizzierten Zugschnitt nicht zuletzt in seiner Anschlussfähigkeit an sachlich nahestehende Kommunikationstypen und an an diesen gewonnene Forschungsergebnisse liegen. In seiner Flexibilität erscheint es außerdem geeignet, auf Texte der Vormoderne angewandt zu werden.

Der angestrebten Flexibilität trägt auch der zweite Teil des Kompositums ›Beratungsszenarien‹ im Titel dieses Bandes Rechnung. Szenarien, hypothetische Darstellungen möglicher zukünftiger Entwicklungen als Kausalzusammenhänge, spielen gegenwärtig, ähnlich wie Beratung, eine immer größere Rolle in allen möglichen gesellschaftlichen Zusammenhängen. Ein Abriss der Entwicklung szenariologischer Forschung ist hier nicht nötig; entscheidend ist, dass Szenarien strukturell Beratungen vergleichbar sind: Beratungen modalisieren Vergangenheit und Zukunft, indem sie sie als Folge gefallener oder noch zu treffender Entscheidungen darstellen. Sie implizieren so die Vorstellung, dass Entscheidungen den Gang der Ereig-

nisse beeinflussen können, dass sie selbst also grundsätzlich sinnvoll sind (Fuchs 2004). Sie erarbeiten auf der Grundlage von gegenwärtigen Entscheidungsoptionen ein Tableau möglicher Zukünfte – von Szenarien –, die als Gang der Ereignisse narrativiert werden. Die Analyse dieser Erzählförmigkeit kann nun auf zwei Ebenen ansetzen: Mit ›Szenarien‹ sind hier nicht nur die in erzählten Beratungssituationen erörterten Möglichkeiten angesprochen, sondern auch die Szenen selbst als narrative Entwürfe von Beratung – von gelingender oder misslingender konsiliarischer oder deliberativer Kommunikation. In ihrem zwischen literaler und figuraler Bedeutung schillernden Status ist Dichtung, so die Prämisse, der Ort literarischen Probehandelns, das in wechselnden Konfigurationen die Voraussetzungen und Bedingungen erfolgreicher Ratschläge durchspielt. Im offenen Möglichkeitshorizont in der erzählten Welt, der in Szenarien kontrollierbar gemacht werden soll, spiegeln sich Reflexionen über die Optionen, Situationstypen wie ›Ratsversammlung‹ oder ›informelle Beratung‹ zu denken. Für die Kleinepik des Strickers hat Nina Nowakowski das der Sache nach bereits festgestellt: »Im Modus des seriellen Erzählens werden Beratungen sowie deren Wirkmöglichkeiten und Voraussetzungen in variierenden Konstellationen und Umbesetzungen immer wieder anders ausgestaltet [...]« (Nowakowski 2018, S. 64f.). Wie Katharina Philipowski in ihrem Beitrag zeigt, kann für die historische Dietrichepik aber ganz Ähnliches konstatiert werden.

Ebenso wie die Beratung ihrem Wesen nach situationsbezogen ist – weswegen etwa Ratgeberliteratur keine Beratung im eigentlichen Sinne leistet (Paris 2014, S. 66–68) –, entwirft die volkssprachige Dichtung des Mittelalters keine Theorie von ›guter, richtiger‹ Beratung; aber sie spielt deren Voraussetzungen, Gelingensbedingungen und mögliche Folgen in wechselnden Konfigurationen, wie es den Anschein hat, sehr bewusst durch. Sie bildet insofern einen »Ort, an dem soziales Regelwissen über Fallverhandlungen beobachtbar wird« (Friedrich/Krusenbaum-Verheugen 2021, S. 30). Diskursiviertes Wissen zum Ratgeben stellt nur »allgemeine Handlungs-

rahmen« (Althoff 2016, S. 28)⁸ zur Verfügung und spielt dabei eine untergeordnete Rolle. Was hier greifbar wird, ist stattdessen ein Handlungswissen, das sich in der Praxis und in der Wiederholung verfestigt und nicht an gesetzten Normen oder fixiertem Regulierungswissen, sondern wesentlich an einer unterstellten Normalität orientiert ist, an einem *common sense* darüber, was man über bestimmte Sachverhalte eben weiß und wie man sie bewertet (vgl. zum praxeologischen Rahmen Elias [u. a.] 2014; aus der Perspektive der Germanistischen Mediävistik Friedrich 2021).

Auf diese praxeologische Ebene wird hier auch der Begriff ›Szenario‹ bezogen. Nicht im Sinne der Risiko- und Zukunftsforschung, die im Rahmen etwa von (Makro-)Ökonomie, Ökologie und Klimaforschung oder Politik und Konfliktforschung betrieben wird und die mit methodisch regulierten (also diskursiv geregelten) Verfahren konkretisierte Vorstellungen von möglichen Zukünften entwickelt (ein Überblick bei Koscow/Gaßner 2008; Mietzner 2009). Szenarien werden hier in der Perspektive einer historischen Theaterpraxis als »Sichtbarkeitsmaschinen« (Wolfsteiner 2018) verstanden: Zunächst methodisch in dem Sinne, dass Beratungsszenarien einen analytischen Zugang zu einer praxeologischen Ebene eröffnen und die Annäherung an ein implizites Handlungswissen erlauben. Eine solche Konzeptualisierung spiegelt sich sodann auf der Ebene der erzählten Welt wider. Die Figuren entwickeln angesichts alternativer Optionen Strategien des Vorgehens und treffen auf deren Grundlage Entscheidungen. Zugleich artikulieren die Texte dabei auf der Ebene des *discours* – in praxi – Vorstellungen von Abläufen guten, gelingenden, Konsens herbeiführenden Beratens, von seinem Scheitern oder von gutem Rat, der aufgrund unabsehbarer Umstände zum schlechten Ergebnis führt. Im Kompositum ›Beratungsszenarien‹ werden das Konventionalisiert-Regulierte ›richtigen‹ Ratgebens und Beratens und die Offenheit tatsächlich durchgespielter Beratungsprozesse aufeinander bezogen.

5. Ansätze und Perspektiven. Zu Beiträgen und Band

Die hier versammelten Beiträge reagieren auf die skizzierten Problemstellungen, indem sie textnahe Analysen mit systematisierender Arbeit an den historischen Begriffen, Konzepten und Praxen verbinden. Sie nehmen, an unterschiedlichen Textreihen v. a. des deutschsprachigen Mittelalters ansetzend, die narrative Entfaltung des konventionalisierten Situationstyps ›Beratung‹ in den Blick, zeichnen Möglichkeiten der Figurenprofilierung nach und analysieren die textperformative Dimension von Beratungsszenen. Auf einer anthropologischen Ebene sind Beratungsszenarien einerseits bestimmt von einer Spannung zwischen dem Willen und den Absichten von Einzelnen und der Abstimmung im und mit dem Kollektiv (Bastert/Herz, Philipowski, Witthöft, Thinius, Rippl, Stenzel) und andererseits von Macht- und Wissensasymmetrien zwischen Beratenden und Beratenen (Wenzel), die narrativ je unterschiedlich entfaltet werden. Das Spannungsfeld kann sich je nach anthropologischem Zuschnitt der erzählten Welt verschieben, etwa zu dem zwischen der Normativität der Natur und politischen Entscheidungskategorien (z.B. in der Tierepik; vgl. Glück), oder zwischen affektgeleitetem Handeln und praktischer Klugheit (Witthöft). Markant verschärft sich das Spannungsfeld, wenn der Einzelne als ein charismatisch Autorisierter auftritt – sei es als von transzendenten Mächten Beauftragter (Schneider) oder als selbsternannter Sprecher für die Marginalisierten (Stenzel). Besonders nachdrücklich profilieren sich die Einzelnen gegenüber der öffentlichen Beratung, wo sie in ganz anderen Kategorien zu Entscheidungen finden als das Kollektiv. Deliberative und konsiliarische Kommunikation kann dabei grundsätzlich auf die Probe gestellt und als Staffage desavouiert werden (Rippl).

Einen – historischen wie konzeptuellen – Rahmen bilden zwei Beiträge, die aus zwei unterschiedlichen Perspektiven und an ganz verschiedener Textbasis sehr grundsätzlich die Risiken und Nebenwirkungen beratenden Handelns in den Blick nehmen. Franziska Wenzel nimmt mit der Sang-

spruchdichtung eine nicht-narrative Gattung mittelhochdeutscher Dichtung und die Schwierigkeiten Ratgebender, für ihren Standpunkt Geltung zu beanspruchen, in den Blick. Julia Stenzel diskutiert den Typus des Demagogen, der sich als Fürsprecher der breiten Masse gibt und diesen Gestus auf Dauer stellt – an einem Beispiel, dessen Relevanz für die politischen Ereignisse unserer Gegenwart schwerlich zu überbieten wäre.

Wenzels Beitrag spürt verschiedenen Ausprägungen des literarisierten Ratgebens zwischen situationsabstrakter Lehre und situations- und personen gebundenem Rat nach. Die leitende Frage ist, wie von der riskanten Position von Ratgebenden aus das Gelingen eines Ratschlags gesteuert werden kann. Im Lehrgedicht ›Winsbecke‹ werden von Vater und Sohn selbstverständlich geteilte Wertmaßstäbe vorausgesetzt, so dass ihre gegenseitigen Belehrungen nicht als riskant erscheinen. Eben eine solche gemeinsame ethische Basis ist in der Spruchdichtung nicht mehr zuverlässig gegeben. Diese entwirft textintern weder die Bitte um noch Reaktionen auf einen Rat, der beratende Gestus der Sprüche trifft in eine pragmatisch offene Situation, in der die meist unterschwellige Heische um *lôn* auf Nicht-Verstehen zu stoßen droht. In dieser Problemlage beanspruchen Spruchstrophen Geltung durch das Raffinement ihres Aufbaus, oder sie tendieren zu Reflexionen über den Wert des Ratens an sich, auch in Konkurrenz zu anderen, ebenfalls als Ratgeber auftretenden Spruchsängern, wie Wenzel an einem Spruch Sigehers und an einer Strophe im Würgendrüssel-Ton Frauenlobs mit einer undurchsichtigen Folge von Bildern zeigt. »Das Ratgeben ist selbstbezüglich, ist ethische und ästhetische Leistung« (S. 69), und auf dieser Ebene können Spruchstrophen, indem sie die *meisterschaft* ihres Autors belegen, Geltung beanspruchen und ein Gelingen von Beratung wahrscheinlicher machen.

Julia Stenzel entwickelt ihre Überlegungen zu einem rhetorisch-szenologisch basierten Begriff von ›Demagogik‹ einerseits in theaterwissenschaftlichen Kategorien vom Szenario her. Der Demagoge tritt beratend auf, indem er Zukunftsszenarien entwirft und den Weg zu ihnen zu weisen

vorgibt, und sein Gestus operiert grundsätzlich auf der Raumlogik einer Grenze zu ›denen da drüben‹ (oder: ›denen da oben‹); insofern ist er als ein szenologischer zu beschreiben. Zweitens bezieht Stenzel den Führertypus des Demagogischen auf die Attische Polis und die Praxis des öffentlichen Hervortretens in der Volksversammlung auf der Agora. In der Figur des Demagogischen ist der neuralgische Punkt bezeichnet, in dem das Beraten zu einem Betreuen umschlägt, bei dem der Volksversammlung allfällige Entscheidungen bereits vorweggenommen werden. Ihre Überlegungen illustriert Stenzel an Elfriede Jelineks zwei Trump-Stücken. Angesichts der Unmöglichkeit von Gewissheiten und einer Pluralisierung von möglichen Zukünften figuriert in ›Am Königsweg‹ (2017) ein König, der unbeschadet aller Sachkenntnis eine Wahrheit vertritt und auf seine Berater nichts mehr gibt. In Anklang an Sophokles' Ödipus-Tragödien ist er als verblendeter Seher gezeichnet, der die anderen (blinden) Seher beseitigt. Diesen Gestus steigert Jelinek noch in ›Endsieg‹ (2024). Die demagogische Haltung des Königs bietet eine radikale und an Sachfragen gar nicht mehr interessierte Komplexitätsreduktion an. Der König tritt als Priester und Heiliger auf, in klarer Anspielung auf Donald Trump, der nach dem selbstinitiierten Sturm auf das Kapitol seine aufgepeitschten Anhänger mit einem »go home in peace« entließ. Sein Sprechen und sein pastoraler Gestus reagieren auf einen allgemeinen Orientierungsverlust und bieten einfache Antworten, enthüllen aber zugleich die eigene Ratlosigkeit. So fordern Jelineks Stücke gerade das ein, was die Stimmen in ihnen nicht mehr leisten: in Möglichkeiten zu denken und im Denken Möglichkeiten politischen Handelns zu identifizieren.

Ratgebenden kann Misstrauen oder Ignoranz entgegenschlagen, Ratsuchende können sich unversehens als Verführte und Entmündigte wiederfinden. Zwischen gelingendem und scheiterndem Rat kann nur ein schmaler Grat liegen, und vom guten Hirten zum Diktator ist der Weg nicht weit. In der Zusammensicht schreiten die Beiträge von Wenzel und Stenzel das Feld der Unwägbarkeiten aller konsiliarischen wie deliberativen Kommu-

nikation in besonders markanter Weise ab. Diese prinzipiellen Spannungen stehen, je spezifisch perspektiviert, im Hintergrund aller hier versammelten Arbeiten.

Zwei Beiträge konzentrieren sich auf den Kern jener Textgruppen, die bislang bei Analysen von Beratungsszenen im Fokus standen. In den Chansons de geste folgen Beratungsszenen einem Muster, das schon für die beratenden Figuren einigermaßen feste Rollen vorsieht. Oft sind sie der Ort, an dem die für den jeweiligen Text dominanten Konflikte entstehen, wie Bernd Bastert und Lina Herz am ›Rolandslied‹ und an Wolframs ›Willehalm‹ zeigen. In der Gesamthandlung wirken sie damit retardierend und zugleich eng verkoppelt mit der folgenden, in wesentlich höherem Erzähltempo entfalteten Gewalthandlungen. Unterhalb seiner konstitutiven Koordinaten aber ist das Schema offen für motivische Erweiterungen und Variationsbildung. Deutlich wird das in den jüngeren französischen Chansons de geste ab dem 13. Jahrhundert. Besonders in den mehrsträngig erzählenden *Chansons d'aventures* erhalten Beratungen unter Frauenfiguren breiteren Raum. Die topischen Momente der älteren Ratsszenen bleiben dabei weitgehend erhalten, werden aber inhaltlich neu besetzt. Dabei ist eine klare Trennung von Zuständigkeiten für das Innen und das Außen der Herrschaftsverbände zu beobachten: Frauen beraten über die dynastischen Fragen der *Lignage*, Männer über Kampf und Krieg – ein Muster, das Bastert und Herz auch in den älteren Epen, im ›Rolandslied‹ und im ›Willehalm‹, nachweisen.

Bastert und Herz öffnen den Blick nicht nur für Textökonomien, wie sie Jan-Dirk Müllers (1993) grundlegende Arbeit noch nicht fokussiert hatte, sie erarbeiten auch inhaltliche Differenzierungen zu Beratungsmustern in der relativ stark schemaorientierten Feudalepik. Eben dies leistet auch Katharina Philipowski in einem extensiven Blick über die mittelhochdeutsche Dietrichepik, der den Zusammenhang zwischen herrscherlicher Beratung und dem Ausgang einer Handlung als einen durchaus brüchigen erweist: Der gut gemeinte Rat kann schlimme Folgen zeitigen und umgekehrt. Auch

Dietrichs wichtigster Berater, Hildebrant, kann falsch liegen, ebenso der stets loyale und weitsichtige Rüdiger. Schließlich können nicht nur plausible, sondern auch abwegige Ratschläge angenommen, ebenso aber abgewiesen werden – jeweils mit wechselndem Ausgang. In der Frage, was ein guter Rat ist, erlauben literarische Ratsszenen eine Differenzierung nach der Absicht der Ratgebenden, nach dem Ergebnis des befolgten Rats, nach dessen (perspektivisch gebundener) Bewertung durch andere Figuren oder den Erzähler, nach dem Handlungsverlauf und nach der Textaxiologie. Den unzuverlässigen Konnex zwischen erwartungsgerecht verlaufender Beratung und Handlungsausgang interpretiert Philipowski so, dass die Beratungen neben dem aus der Sagenüberlieferung beglaubigten Geschehen eine narrative Ebene in die Texte einziehen, auf der die Handlung als ergebnisoffene modelliert und so in ihrer Alternativität ausgestellt wird. Die Texte werden insofern als das ausgewiesen, was sie als ›Arbeit am Mythos‹ (Blumenberg) nicht zuletzt auch sind: Literatur nämlich.⁹

In der Gesamtschau über die Dietrichepik ergibt sich ein uneinheitliches Bild; denn zusätzlich werden schlechte Ratschläge so wenig sanktioniert, wie gute prämiert werden. Es bietet sich also an, die Beschreibungsebene der Schemaorientierung und der ›Spielregeln‹ (Müller) durch die einer Serialisierung im Zeichen der Topik zu ergänzen: Konsiliarisches Beraten ebenso wie deliberative Beratung erfolgen – auch wenn man die Möglichkeiten von Betrug, Irreführung und Verschwörung nicht ausklammern will – im Zeichen von *prudentia* und basieren auf situationsadäquatem Argumentieren. Als logische Schlussform entspricht dem weder die Deduktion noch die Induktion, sondern die Abduktion, der Schluss von Ähnlichem aus Ähnlichem (vgl. in literaturwissenschaftlicher Perspektive Friedrich 2012; Friedrich 2022b). Dem historischen Wissen im Rahmen des Klugheitsdiskurses entspricht die Anlage von literarischen Entwürfen von Beratungsszenarien: Sie werden signifikant häufig als Fallkonstellationen inszeniert und, wie Philipowski zeigt, permutiert.

Als Ergebnis seriellen Erzählens kann man auch den altfranzösischen ›Roman de Renart‹ auffassen, insofern in seinen unterschiedlichen Branchen immer wieder das Verhältnis der Normativität von Natur und politischer Ordnungsstiftungen durchgespielt wird. Beratungen können dabei als neuralgische Handlungspunkte betrachtet werden, an denen der Stand dieses Abwägens zu beobachten ist, wie Jan Glück am Beispiel des ›Jugement de Renart‹ nachzeichnet. In den Fassungen A und C führt die tierhafte Natur der Protagonisten alle Versuche politisch und juristisch kontrollierten Ausgleichs ad absurdum – der Fuchs Renart kann nicht anders, als Beutetieren nachzustellen, und die von ihm geschädigten Tiere können nicht anders, als nach Rache zu gieren. In den Fassungen H und B wird zwar nach einer Entscheidung in der Beratung gesucht; allerdings hat der Beschluss, Renart verfahrensgemäß zu bestrafen, abseits des juristischen Rahmens keinen Bestand. In den jüngeren tierepischen Texten des 13. Jahrhunderts wird es dagegen zu einer entschiedenen Aufwertung des Politischen – von Beratungen, Absprachen, Allianzen – als Ordnungsgrundlage (tier)sozialen Miteinanders kommen.

Beratungsszenen sind der Ort, an dem das Funktionieren von Herrschaftsverbänden in der Auseinandersetzung mit anderen sozialen Gruppen ebenso wie das Risiko scheiternder Abstimmung gezeigt werden kann; und unbeschadet aller Differenzierungen liegt hier sicherlich das Interesse der Dichter und ihrer zeitgenössischen Publika. Zugleich aber kann die öffentliche Beratung der Ort sein, an dem sich Einzelne profilieren, etwa sich dem Herrschenden empfehlen oder sich vor der Menge der Ratsversammlung als exzeptionell hervortun. Insofern kann die Beratung auch ein Ort von Konkurrenz und Agonalität sein (vgl. nur Althoff 1990a; Althoff 2016), wie es in der mittelhochdeutschen Dichtung unter anderem das ›Rolandslied‹ prominent vorführt. Joana Thinius geht einem Fall in der Gawan-Handlung von Wolframs ›Parzival‹ nach. Am Hof von Schanpfunz will König Vergulaht an Gawan Rache für die vermeintliche Ermordung seines Vaters nehmen. Vor der eigentlichen Beratung darüber, wie mit dem ver-

meintlichen Eindringling und Mörder zu verfahren sei, kommt es zu einem erbitterten Wortgefecht. Herzog Liddamus plädiert für die Hinrichtung des Mörders. Landgraf Kingrimursel aber will persönlich Rache an Gawan nehmen, wobei er seine eigene *êre* über die seiner Sippe stellt; deshalb lehnt er verschiedene mögliche Verfahrensweisen ab, ohne seinem Umfeld Gelegenheit zu geben, seine Beweggründe nachzuvollziehen. In den unterschiedlichen Bewertungen von *êre*, Recht und Rache durch die Streitenden äußert sich eine Ambiguität, wie sie jeder *causa* als einem strittigen Fall per se zu eigen ist. In der Passage greifen die Profilierung der Figuren und die Klärung des *casus* einander; insofern wird auch Beratungskompetenz als ein Praxiswissen vorgeführt, das nicht diskursiv dargelegt werden kann, sondern der Entwicklung im Prozess (also in der Narration) bedarf. Die Forschung ist mit dieser Zweideutigkeit, die im Redeverlauf nicht aufgelöst wird, nicht zurande gekommen und hat konsequent den Landgrafen als Vertreter eines alten Ehrenkodex gefeiert, den Herzog hingegen als verlogen und feige abgestempelt. Wolfram aber scheint weniger an Bewertungen interessiert zu sein als an den Möglichkeiten, verschiedene Figuren – darunter auch Gawans Liebhaberin, die Schwester des Königs – in einem Streitgespräch zu profilieren, in dem wie im *colloquium secretum* (vgl. Althoff 1990a) alle Differenzen ausgetragen werden können, bevor sich in der eigentlichen Beratung die Streitfrage um Gawans Bestrafung unversehens in Luft auflöst.

Die – inhaltlichen wie narrativen – Voraussetzungen dafür, dass einzelne Figuren sich im Rat hervortun können, zeichnet Margreth Egidi an einer Konfiguration in den ersten zwei Büchern von John Miltons *Versepos ›Paradise Lost‹* (1667) nach. In ihnen erfolgen nach dem Höllensturz der aufständischen Engel die Konstituierung Satans als einer charismatischen Führerfigur und parallel die der Hölle als eines Raums und Herrschaftsraums. Satan wird dabei einerseits als Herrscher inszeniert, der für sein Gefolge einsteht, und andererseits als ein exzeptioneller Heros, neben dem alle Anderen an Konturen verlieren und zu einem mehr oder weniger ge-

sichtslosen Kollektiv werden. In der höllischen Beratung ist zwar Beelzebub derjenige, der die entscheidenden Vorschläge macht, aber er verweist auf Satan, der gleiche Absichten schon vor der Ratsversammlung geäußert habe. Satans engster und ranghöchster Verbündeter sichert ihm die Vorherrschaft und einen Herrscherstatus, der sich nicht in Kategorien von Repräsentation, sondern von Exorbitanz begründet – die allerdings teilweise erst in deliberativer Erörterung erwiesen werden muss. Wie im Fall von Gawan auf Schanpfanzun werden informelle Absprachen vor der eigentlichen öffentlichen Beratung genutzt, um einzelne Figuren vom Gros der Beteiligten abzuheben.

Besonders nachdrücklich profilieren sich die Einzelnen gegenüber der öffentlichen Ratsversammlung, wo sie in ganz anderen Kategorien zu Entscheidungen finden als das Kollektiv. Deliberative und konsiliarische Kommunikation kann dabei grundsätzlich auf die Probe gestellt und als Staffage desavouiert werden. Das ist in Hartmanns ›Armem Heinrich‹ der Fall, wie Coralie Rippl mit Blick auf die Textstrukturen und die Variantenbildung in den Erzählschlüssen zeigt. Ihr Ausgangspunkt ist das Verhältnis von Beratung und subjektiver Entscheidung; je ausführlicher erstere erzählt wird, desto markanter kann die autonome Entscheidung dem *consensus* der Ratsversammlung entgegengesetzt werden. Mit Blick auf die Verdoppelung des Protagonisten in der *maget* zeigt Rippl, dass Heinrichs radikal eigenverantwortliche Entscheidung für das ihm ständisch unterlegene Mädchen nach dem Rat seines Herzens lediglich nachfiguriert, was das Mädchen in seiner bedingungslosen Weltverachtung ihm vorgelebt hatte. Denn auch die *maget* hatte ihre Entscheidung für den Opfertod zugunsten ihres Herrn vor der Beratung mit ihren Eltern bereits getroffen.

Auf die Frage nach literarischen Beratungsszenarien bezogen, deutet sich hier exemplarisch die Ergiebigkeit des Feldes legendarischen und in einem weiten Sinne ›geistlichen‹ Erzählens an, in dem die Typen charismatischen und pragmatischen Beratens (zur Unterscheidung zwischen charismatischen und pragmatischen Beratern vgl. Macho 2010) in spezifischer Weise in

Opposition zueinander treten könnten. Eine solche Konfrontation zeichnet auch Julia Stenzel an Elfriede Jelineks Trump-Stücken nach; der König hat in seiner Verblendung die blinden Seher als Ratgeber nicht mehr nötig, weil er selbst über eine absolute Wahrheit verfügt, die sich von Sachfragen und Faktenchecks nicht berühren lässt. In seinem Handeln als Seher-Herrscher-Heiland fallen Raten und Führen, Wahrheit und Wirklichkeit zusammen. Als eine spezifisch vormoderne Ausprägung charismatischen Beratens könnte man demgegenüber den Einbruch der Transzendenz in immanente Beratungshandlungen bezeichnen. Einen Grenzfall stellt bereits Hartmanns ›Armer Heinrich‹ dar. Insofern die *maget* von einer aus christlicher Sicht überlegenen Warte spricht und handelt, macht sich in ihr eine andere, der höfischen radikal entgegengesetzte Ordnung geltend, die eines Rats nicht bedarf, ebenso wie auch Heinrich am Ende über eine höhere Einsicht verfügt als die ihm ratenden (und sich uneinigen) Verwandten. Beide folgen dem Rat ihres Herzens, dem durch den *cordis speculator* eine Evidenz zukommt.

Was sich in legendenhaftem Erzählen, wie es den Anschein hat, ohne weiteres hierarchisieren lässt, stellt in Kontexten höfischen Erzählens und vor der Logik feudaler Allianzbildungen ein Spannungsverhältnis dar. Die göttliche Weisung wäre per se geeignet, die konstitutive Offenheit, die jeder Beratung zugrunde liegt, zu schließen. Dennoch macht sie nicht etwa jede Beratung obsolet, wie Christian Schneider an Eneas' Aufbruch aus Troja, dem Missionierungsgebot im Rolands-Stoff und der Bestimmung einer geeigneten Braut im ›Münchner Oswald‹ zeigt. Eneas wird durch göttliches Gebot aus dem brennenden Troja geschickt, aber anders als bei Vergil und im altfranzösischen ›Roman d'Eneas‹ setzt der Protagonist die Weisung nicht ohne weiteres um, sondern berät sich mit seinen Gefährten, ohne dass diese Beratung später noch einer Erwähnung wert wäre. Die Mobilisierung von Gefolgsleuten macht für ein höfisches Publikum eine Beratung erwartbar, auch wenn diese motivationslogisch überschüssig ist. Das gleiche ist der Fall beim göttlichen Befehl zur Heidenmissionierung im Rolands-Stoff; herrscherliche Autorität alleine kann noch keinen allgemeinverbindlichen

Beschluss begründen, sondern bedarf der konsensuellen Legitimierung. Im ›Münchner Oswald‹ fragt der junge König gar seinen Rat, wo eine ihm ebenbürtige Braut zu finden sei, nachdem er in dieser Frage bereits von einem Engel ins Heidenland gewiesen und mit dessen Missionierung beauftragt worden ist. Die Frage an die Gefolgsleute geht hinter das zurück, was der Herrscher in einem charismatischen Rat bereits erfahren hat. In allen drei Fällen besteht eine »Spannung [...] zwischen kollektiv gebundenem Herrschaftshandeln und individueller-charismatischer, religiöser Berufung« (S. 161) und müssen herrscherliche Entscheidungsmacht und Konsensorientierung in der öffentlichen Beratung aufeinander abgestimmt werden.

Konsens kann in der Überzeugung aller Beteiligten für einen Vorschlag erzielt werden; er kann aber auch das Ergebnis von Kompromissbildung sein. Auf diesen aus heutiger Sicht wohl wahrscheinlicheren Fall perspektiviert Christiane Witthöft Szenen formeller wie informeller Beratung im Sinne der *deliberatio*. Als Ergebnisse von (prinzipiell situationsadäquatem) Abwägen gehören der Ratschlag wie der Kompromiss ins Feld der *prudencia*. In der Bearbeitung des Stoffes um Melibeus und Prudentia in Geoffrey Chaucers ›Canterbury Tales‹ wird dieser Konnex allegorisch in den Figuren gespiegelt, denn es ist Melibeus Frau Prudence, die in einer Streitfrage ihren Mann von spontaner Rache abhält. In der ausführlichen Reihung von formeller wie informeller, deliberativer und konsiliarischer Beratung nimmt Chaucers ›Tale of Melibee‹ den Charakter eines Fürstenspiegels an, in dem über Fragen kluger und ›richtiger‹ Herrschaft reflektiert wird. Die Entscheidung für eine Beratung, die Wahl geeigneter Berater und die gründliche Prüfung des Falles, die schließlich einen Friedensschluss ermöglichen, folgen dem Dreischritt von *consilium*, *iudicium* und *praeceptum*, wie etwa die scholastische Theoriebildung ihn kennt (vgl. Luckner 2005, S. 116). Solcherart gefällte Urteile sind dann ›billig‹ – mit einer verstärkten Darstellung von sachlich erörternder Beratung verschieben sich auch die Kriterien erfolgreichen Herrschaftshandelns. Auch in den späthöfischen Minne-, Abenteuer- und Legendenromanen zeichnet Witthöft ein Interesse

an Prozessen des Abwägens in der politischen Versammlung nach. In Ulrichs von Etzenbach ›Wilhelm von Wenden‹ wird eine Herrschaftsnachfolge als Kompromiss im etymologischen Sinne geklärt: durch ein Schiedsgerichtsverfahren, in dem beide Seiten sich verpflichten, die Vorschläge eines Kompromissars zu akzeptieren. Dieser schlägt zunächst ein gestuftes Verfahren mit mehreren Gremien vor, durch die er seinen Schiedsspruch in eine immer weitere Öffentlichkeit trägt und so alle am Ergebnis beteiligt. Auch im Kontext der Brautwerbung im ›Reinfried von Braunschweig‹ werden mehrere Beratungsszenen in Reihe geschaltet, in denen die Akteure jeweils auf Umstände reagieren müssen und sich neben der sozialen Dimension alles Ratens eine Sachdimension Geltung verschafft. Dass die Herrscher hier zu ergebnisoffener Beratung auffordern, ist keine Selbstverständlichkeit und wurde in der bislang von Arbeiten zur feudalen Epik geprägten Beratungsforschung nicht benannt.

Die hier versammelten Beiträge zeigen auch, dass herrscherliche Zugänglichkeit für Impulse zur Beratung keine Selbstverständlichkeit und kulturgeschichtlich variabel ist; literarhistorisch, bei Herrscherfiguren, spiegelt sie sich in unterschiedlichen Konventionen verschiedener Erzähltraditionen und Textreihen. Auch die Anwendung von Beratung auf sich selbst – die Auswahl geeigneter Berater erfordert Beratung – ist kein Ergebnis jüngster Beratungsdynamiken und -ökonomien (vgl. mit Beispielen aus der jüngeren Politik in Deutschland Schneider 2014), sondern wird schon bei Chaucer reflektiert. Auf, wie es scheint, charakteristisch vormoderne Weise ist in seiner Erzählung der drohende *regressus ad infinitum* verhindert: Die beratungsberatende Instanz muss evidentermaßen ihrerseits nicht mehr hinterfragt werden. Im Falle der ›Tale of Melibee‹ ist die Stopp-Regel aber verallgemeinerbar: Melibee vertraut seiner Frau und verlässt sich damit, mit Luhmann (2014) gesprochen, auf einen Mechanismus zur Reduktion von Kontingenz.

Mit dem Zusammenhang von Beratung und Vertrauen öffnet sich das hier verfolgte thematische Feld auf sachlich nahestehende Kommunikati-

ons- und Handlungstypen (Verrat, Einflüsterung, Intrige, Verschwörung), die oben knapp angesprochen wurden und hier nicht zu diskutieren sind. Ein anderer Konnex, der besonders in den von Witthöft besprochenen Texten betont wird, ist derjenige von Beratung und Zeit (vgl. auch Bastert/Herz in diesem Band, S. 86f.). Wo die Bedeutung ›guter‹ Beratung hervorgehoben wird, ist er direkt proportional angelegt: Genügend Zeit erlaubt gründliche Beratung, die zum Erfolg führt. So stellen es auch allgemeinere Entwürfe dar: Als eine positive Leistung von Beratung wird gewertet, dass sie für Aufschub, für Entschleunigung sorgt (vgl. Schützeichel 2004, S. 280; Fuchs 1994; Fuchs/Mahler 2000; Fuchs 2004). Wer rät, lässt sich Zeit und betreibt das Zögern als eine Tugend: »Der qualifizierte Rat ist nie eilfertig. Er hört zu und wägt ab, ist sich selbst oftmals keineswegs sicher.« (Paris 2014, S. 89) Dass der »Zeitgewinn[] durch Verzögerung« (Macho 1999, S. 17), für den Beratungen sorgen können, ohne weiteres als Gewinn bilanziert wird, mag sich dem Hintergrund allgemeiner Beschleunigungserfahrung und sich verkürzender Aufmerksamkeitsspannen in der Gegenwart verdanken. Auch wo in mythischen, final motivierten Zusammenhängen »die Beratung Zeit [gewinnt]«, der »Verzögerung angesichts eines drohenden Untergangs« zuarbeiten und »dem Verhängnis gegensteuern« (Friedrich 2022a, S. 119) kann, wird die Kehrseite eines möglichen Zeitverlusts ausgeblendet. Das Märchen kennt sie: Wer sich zu lange berät, um den kann es geschehen sein. In John R. R. Tolkiens Erzählung ›The Hobbit‹ lassen sich drei hungrige Trolle von einer Stimme aus dem Dunkel zu Beratungen darüber anstiften, wie man einen Trupp gefangener Zwerge samt dem Protagonisten Bilbo Baggins als Leckerbissen zubereiten solle (rösten, kochen, zu Sülze zerquetschen), bis es für sie zu spät ist: Die Strahlen der aufgehenden Sonne lassen die Trolle zu Stein erstarren. Aber auch in einem im weiteren Sinne realistischen, auf lebensweltlich bekannte Notwendigkeiten referierenden Erzählen ist der Konnex von gründlicher Beratung und knapper Zeit grundsätzlich prekär – wenn er auch heiter auserzählt werden kann. Hermann von Sachsenheim entfaltet in seiner Erzählung ›Die Mörin‹ im

Rahmen eines Minneprozesses parodistische Zerdehnungen von Beratungsgesprächen, in denen nicht nur der Gegenstand der deliberativen Erörterungen, sondern auch deren soziale Effekte – Bestätigung und Stabilisierung von Macht und Hierarchien, von Loyalität in Gruppen, die Repräsentation konsensuellen Herrschaftshandelns etc. – ad absurdum geführt werden (vgl. Strohschneider 1986, bes. S. 169–238; Schlechtweg-Jahn 2002).

Die wenigen Stichworte sollten nur andeuten, in welche Richtungen historisch-hermeneutische Untersuchungen zu Beratungsszenarien weiter betrieben werden könnten. Dieser Band war mit einer stärker interdisziplinären Ausrichtung geplant gewesen, ebenso wie die Tagung, aus der er hervorgegangen ist. Dass die Vorträge aus der Sinologie und Mittelaltergeschichte nicht gehalten werden und dass die Vorträge von Vertreter*innen der Gräzistik, Romanistik und Arabistik nicht ausgearbeitet werden konnten, hat jeweils seine triftigen Gründe, verändert aber den ursprünglichen Zuschnitt des Bandes. So bietet er mit einem deutlichen Schwerpunkt auf der Dichtung des deutschsprachigen Mittelalters eine konzentrierte Probebohrung, der weitere zu folgen hätten, insbesondere zur frühen Neuzeit, in der, so ist zu vermuten, die Zukunft diskursiv offener wird. In den Romanen Georg Wickrams nimmt das kommunikative Format ›Beratung‹ neue Konturen an, und es ist signifikant häufig nicht in einer höfischen oder städtischen Öffentlichkeit, sondern in der bürgerlichen Kernfamilie angesiedelt;¹⁰ in Beratungsszenarien können sich auch Vorstellungen von Sozialmodellen artikulieren. Wenn aber dies plausibel ist, wären auch schon für Mittelalter und frühe Neuzeit andere historische Konfigurationen in den Blick zu nehmen; etwa die aristokratische Kultur im mittelalterlichen Japan oder der chinesische Kaiserhof. Für textnahe Lektüren zum höfischen Roman, Helden- und Brautwerbungsepik, Tierepik und Legendenerzählung habe ich den Beitragenden zu danken, die einerseits große Geduld gezeigt und andererseits in unverdrossener Zähigkeit ihre Aufsätze fertiggestellt haben.

Die meisten der hier versammelten Beiträge gehen aus einer Tagung hervor, die im Februar 2023 in den Räumen des Internationalen Begegnungszentrums München stattfand. Für die Gastfreundschaft dort danke ich ebenso wie der Fritz-Thyssen-Stiftung für die großzügige Förderung der Tagung und den Reihenherausgeber*innen für die Aufnahme des Bandes in die BmE. Besonders aber danke ich allen, die die Tagung mit Gesprächen bereichert haben. Dass die mit weitem Abstand jüngste Teilnehmende unseren Tagungsraum zumindest eine Zeit lang als »Rat-Haus« in Erinnerung behalten hat, spricht dafür, dass die Arbeitsatmosphäre nicht nur intensiv, sondern auch heiter – und dabei anregend deliberativ war.

Anmerkungen

- ¹ In Anlehnung an Müller 1998. An dieser Stelle ist selbstverständlich hinzuweisen auf Müllers (1993) Aufsatz, der für viele der hier versammelten Beiträge einen grundlegenden Ausgangspunkt darstellt.
- ² Unter diesem Begriff hat Jan-Dirk Müller (1993, S. 124) die Textgruppen zusammengefasst, die »die Bewährung des Herrschaftsverbandes in der Auseinandersetzung mit anderen Herrschaftsverbänden zum Gegenstand haben«.
- ³ Dass in der Tierepik Reflexionen des Politischen eine eminente Rolle spielen, hat in jüngerer Zeit vor allem die Arbeit in der Münchner Forschungsgruppe 1986 ›Natur in politischen Ordnungsentwürfen: Antike – Mittelalter – Frühe Neuzeit‹ hervorgehoben; vgl. nur Glück [u. a.] 2016; dennoch haben Motiv und Thema der Beratung in der Tierepik, soweit ich sehe, bislang keine systematische Beachtung gefunden.
- ⁴ Die pauschale Aussage zur »höfischen Epik« (ebd.) ist mit der Referenz auf Müller 1993 allerdings noch nicht gedeckt.
- ⁵ Nowakowski 2018, S. 22, beschreibt in einem ersten Zugriff das Konzept ›kommunikatives Format‹ als »unterschiedliche Ensembles konventionalisierten Sprechens bzw. verschiedene Skripte oder Formulare alltäglichen Sprechens«.
- ⁶ An anderer Stelle treten etwa noch das »Komische«, das »Groteske« (Hempfer 1973, S. 163) bzw. das »Groteske[]« und das »Tragische[]« (Hempfer 2010, S. 17) zu den Beispielen.

- 7 Komplementär zum deduktiv-systematischen Zugang lässt sich als Resümee aus induktiven Zugängen zum historischen Material festhalten: »der Übergang zwischen Beratung und dem Treffen einer Entscheidung ist diffus« (Pfister 2018, S. 17). Vgl. auch Schneider 2014, bes. S. 179–185; Niehaus 2006.
- 8 Vgl. ebd.: »Wie auf anderen Gebieten stellten die Gewohnheiten auch auf dem Gebiete der Beratung [...] keine genauen Bestimmungen und detaillierten Verhaltensregeln zur Verfügung, sondern begnügten sich mit generellen Festlegungen der Art, dass alles Wichtige beraten werden müsse und alle wichtigen Leute an den Beratungen zu beteiligen seien.« (Althoff 2016, S. 28) Zum »ungelehrten«, auf Mündlichkeit basierenden Recht im Mittelalter vgl. auch Pilch 2009.
- 9 In dieser Perspektive mag es bezeichnend sein, dass in der Dietrichepik Beratungen die erzählte Welt auf Möglichkeiten öffnen, die nach Auskunft der Sage bereits selegiert sind, hingegen im »Nibelungenlied« nicht. Die Texte der Dietrichepik inszenieren so Ereignisfolgen als auch anders möglich und geben sich dabei als neue Bearbeitungen alten Sagenwissens. Wo das »Nibelungenlied« sich als »alt« auszuweisen sucht, scheinen die überlieferten Varianten der dietrichepischen Texte darauf zu insistieren, dass sie vor dem Hintergrund der Sagenüberlieferung neue Geschichten erzählen.
- 10 In Beratungen bei Wickram werden Handlungsalternativen und deren mögliche Folgen expliziter durchgespielt als im höfischen Roman. Damit nähern sich narrative Szenen von Beratung auch formal einem Wissens- bzw. Projektionstyp »Szenario« an; vgl. demnächst die Arbeit von Tim Meyer zu Spielräumen des Entscheidens in Wickrams Prosaromanen.

Literaturverzeichnis

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 1990a].
- Althoff, Gerd: Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter, Darmstadt 1990 [Althoff 1990b].
- Althoff, Gerd: Der König weint. Rituelle Tränen in öffentlicher Kommunikation, in: Müller, Jan-Dirk (Hrsg.): »Aufführung« und »Schrift« in Mittelalter und Früher Neuzeit, Stuttgart 1996 (Germanistische Symposien-Berichtsbände 17), S. 239–252.

- Althoff, Gerd: Kontrolle der Macht. Formen und Regeln politischer Beratung im Mittelalter, Darmstadt 2016.
- Brandstetter, Thomas [u. a.] (Hrsg.): Think Tanks. Die Beratung der Gesellschaft, Zürich/Berlin 2010.
- Brunner, Otto: Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter, unveränd. Nachdruck der 5. Aufl., Darmstadt 1984.
- Buchheim, Thomas/Kersting, Wolfgang: Art. Rat, in: HWPh, Bd. 8 (1992), Sp. 29–37.
- Büschken, Dominik/Plassmann, Alheydis (Hrsg.): Die Figur des Ratgebers in transkultureller Perspektive, Göttingen 2020 (Studien zu Macht und Herrschaft 6).
- Caumanns, Ute/Niendorf, Mathias (Hrsg.): Verschwörungstheorien. Anthropologische Konstanten – historische Varianten, Osnabrück 2001 (Einzerveröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts Warschau 6).
- Cordes, Teresa: Die Redeszenen in Chrétien's ›Chevalier de la Charrete‹, in Ulrichs ›Lanzelet‹ und im ›Prosalancelot‹. Eine narratologische und sprachpragmatische Untersuchung, Berlin/Boston 2016 (Historische Dialogforschung 4).
- Dohmen, Linda/Trausch, Tilmann (Hrsg.): Entscheiden und Regieren. Konsens als Element vormoderner Entscheidungsfindung in transkultureller Perspektive, Bonn 2019 (Macht und Herrschaft 9).
- Frever, Ute (Hrsg.): Vertrauen. Historische Annäherungen, Göttingen 2003.
- Elias, Friederike [u. a.] (Hrsg.): Praxeologie. Beiträge zur interdisziplinären Reichweite praxistheoretischer Ansätze in den Geistes- und Sozialwissenschaften, Berlin/Boston 2014.
- Friedrich, Udo: Wahrnehmung – Experiment – Erinnerung. Erfahrung und Topik in Prosaromanen der Frühen Neuzeit, in: Röckelein, Hedwig/ders. (Hrsg.): Experten der Vormoderne zwischen Wissen und Erfahrung, Berlin 2012, S. 75–94.
- Friedrich, Udo: Die Rhetorik der Gewohnheit. Zur Habitualisierung des Wissens in der Vormoderne, Zürich 2021 (Mediävistische Perspektiven 12).
- Friedrich, Udo: Determination und Entscheidung. Beratung als Form der Zukunftsmodellierung in Konrads von Würzburg ›Trojanerkrieg‹, in: Spreckelmeier, Susanne/Quast, Bruno (Hrsg.): Zukunft entscheiden: Optionalität in vormodernem Erzählen, Göttingen 2022 (Kulturen des Entscheidens 6), S. 105–120. [Friedrich 2022a]
- Friedrich, Udo: Topik und Narration. Zur rhetorischen und poetischen Funktion exemplarischen Erzählens in der Kaiserchronik, in: Ders.: Wandel des Kulturellen – Wissen der Rhetorik – Wege der Metapher. Ausgewählte Aufsätze. Hrsg. von Andreas Hammer [u. a.], Berlin/Boston 2022 (Literatur – Theorie – Geschichte 24), S. 285–305. [Friedrich 2022b]
- Friedrich, Udo/Krusenbaum-Verheugen, Christiane: Konventionalität und die Literatur der Vormoderne. Eine Einführung, in: Dies./Schausten, Monika (Hrsg.):

- Kunst und Konventionalität. Dynamiken sozialen Wissens und Handelns in der Literatur des Mittelalters, Berlin 2021 (ZfdPh Beiheft 20), S. 7–61.
- Fuchs, Peter: Und wer berät die Gesellschaft? Gesellschaftstheorie und Beratungsphänomen, in: Ders./Pankoke, Eckart (Hrsg.): Beratungsgesellschaft, Schwerte 1994, S. 67–77.
- Fuchs, Peter: Die magische Welt der Beratung, in: Schützeichel/Brüsemeister 2004, S. 239–257.
- Fuchs, Peter/Mahler, Enrico: Form und Funktion von Beratung, in: Soziale Systeme 6 (2000), S. 349–368.
- Fuchs, Peter/Pankoke, Eckart (Hrsg.): Beratungsgesellschaft, Schwerte 1994.
- Fuhrmann, Daniela: Ein eigennütziger *houptman der wāren zuht*? Die Ambivalenz der Ratgeber-Figuren in Wolframs ›Parzival‹, in: PBB 140 (2018), S. 458–488.
- Glück, Jan [u. a.] (Hrsg.): Reflexionen des Politischen in der europäischen Tierepik, Berlin/Boston 2016.
- Grubmüller, Klaus: Gattungskonstitution im Mittelalter, in: Palmer, Nigel/Schiewer, Hans-Jochen (Hrsg.): Mittelalterliche Literatur im Spannungsfeld von Hof und Kloster, Tübingen 1999, S. 193–210.
- Hahn, Alois: Zur Soziologie der Freundschaft, in: Münchberg, Katharina/Reidenbach, Christian (Hrsg.): Freundschaft. Theorien und Poetiken, München 2012, S. 67–77.
- Hannig, Jürgen: Consensus fidelium. Frühfeudale Interpretationen des Verhältnisses von Königtum und Adel am Beispiel des Frankenreichs, Stuttgart 1982.
- Hanuschkin, Katharina: Intrigen – die Macht der Möglichkeiten in der mittelhochdeutschen Epik, Wiesbaden 2015 (Trierer Beiträge zu den historischen Kulturwissenschaften 16).
- Hempfer, Klaus W.: Gattungstheorie, München 1973 (Information und Synthese 1).
- Hempfer, Klaus W.: Art. Schreibweise₂, in: RLW, Bd. 3 (2003), S. 391–393.
- Hempfer, Klaus W.: Art. Generische Allgemeinheitsgrade, in: Zymner, Rüdiger (Hrsg.): Handbuch Gattungstheorie, Stuttgart/Weimar 2010, S. 15–19.
- Hindelang, Götz: Jemanden um Rat fragen, in: Zeitschrift für germanistische Linguistik 5 (1977), S. 34–44.
- Hoffmann, Ulrich: Qualen der Wahl. Inszenierungen von Entscheidungssituationen im ›Fortunatus‹, in: ZfdPh 134 (2015), S. 321–345.
- Hoffmann-Rehnitz, Philip [u. a.] (Hrsg.): Semantiken und Narrative des Entscheidens vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Göttingen 2021 (Kulturen des Entscheidens 4).
- Hübner, Gert: *wol gespræchiu zunge*. Meisterredner in Konrads von Würzburg ›Par-tonopier und Meliur‹, in: Unzeitig [u. a.] 2011, S. 215–234.

- Kallmeyer, Werner: Beraten und Betreuen. Zur gesprächsanalytischen Untersuchung von helfenden Interaktionen, in: Zeitschrift für Qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung 2 (2000), S. 227–252.
- Kamp, Hermann: Friedensstifter und Vermittler im Mittelalter, Darmstadt 2001.
- Kieserling, André: Kommunikation unter Anwesenden. Studien über Interaktionssysteme, Frankfurt a. M. 1999.
- Klausnitzer, Ralf: Poesie und Konspiration. Beziehungssinn und Zeichenökonomie von Verschwörungsszenarien in Publizistik, Literatur und Wissenschaft 1750–1850, Berlin/Boston 2007.
- Köhler, Erich: »Conseil des Barons«. Epische Fatalität und Feudalrecht im altfranzösischen Rolandslied, in: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Vorgetragen am 29. Juni 1968, Heidelberg 1968, S. 5–42.
- Koscov, Hannah/Gaßner, Robert: Methoden der Zukunfts- und Szenarioanalyse. Überblick, Bewertung und Auswahlkriterien. Institut für Zukunftsstudien und Technologiebewertung, Berlin 2008.
- Lauer, Claudia: Die Kunst der Intrige. Spielarten strategischer Täuschung in den Artusromanen Hartmanns von Aue, in: Burrichter, Brigitte [u. a.] (Hrsg.): Aktuelle Tendenzen der Artusforschung, Berlin/Boston 2013, S. 17–38.
- Lauer, Claudia: Die Emotionalität der Intrige. Variationen im höfischen Roman, in: Baisch, Martin [u. a.] (Hrsg.): Rache – Zorn – Neid. Zur Faszination negativer Emotionen in der Kultur und Literatur des Mittelalters, Göttingen 2014 (Aventiuren 8), S. 187–207.
- Lauer, Claudia: Die Kunst der Intrige. Studien zur höfischen Epik des 12. Jahrhunderts, Heidelberg 2020.
- Lauer, Claudia: Ordnungsverhandlungen. Narratologische Bemerkungen zum mittelalterlichen Intrigenerzählen, in: Fuhrmann, Daniela/Selmayr, Pia (Hrsg.): Erzählte Ordnungen – Ordnungen des Erzählens. Studien zu Texten vom Mittelalter bis zur Frühen Neuzeit, Berlin/Boston 2021 (TMP 40), S. 250–271.
- Lauer, Claudia: Wider die Regeln. Intrigenspiele in Heinrichs von Veldeke ›Eneasroman‹, in: Gebert, Bent (Hrsg.): Wettkämpfe in Literaturen und Kulturen des Mittelalters. Riskante Formen und Praktiken zwischen Kreativität und Zerstörung, Berlin/Boston 2023 (TMP 43), S. 41–56.
- 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.
- Linden, Sandra: Im Dialog mit dem Aggressor. Mediation als ritterliches Handlungsideal?, in: Unzeitig [u. a.] 2011, S. 117–136.
- Luckmann, Thomas: Grundformen der gesellschaftlichen Vermittlung des Wissens: Kommunikative Gattungen, in: Neidhart, Friedhelm [u. a.] (Hrsg.): Kultur und

- Gesellschaft, Opladen 1986 (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 27), S. 191–211.
- Luckmann, Thomas: Kommunikative Gattungen im kommunikativen ›Haushalt‹ einer Gesellschaft, in: Smolka-Koerdt, Gisela [u. a.] (Hrsg.): Der Ursprung von Literatur. Medien, Rollen, Kommunikationssituationen zwischen 1450 und 1650, München 1988, S. 279–288.
- Luckmann, Thomas: Allgemeine Überlegungen zu kommunikativen Gattungen, in: Frank, Barbara [u. a.] (Hrsg.): Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit, Tübingen 1997 (ScriptOralia 99), S. 11–17.
- Luckner, Andreas: Klugheit, Berlin 2005 (Grundthemen Philosophie).
- Luhmann, Niklas: Vertrauen. Ein Mechanismus zur Reduktion sozialer Komplexität [1968], Konstanz 2014.
- 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.
- Macho, Thomas: Was tun? Skizzen zur Wissensgeschichte der Beratung, in: Brandstetter, Thomas [u. a.] (Hrsg.): Think Tanks. Die Beratung der Gesellschaft, Zürich/Berlin 2010, S. 59–85.
- Merton, Robert K.: Social Theory and Social Structure, New York 1968.
- Metzke, Heinz: Emporkömmlinge, Schmeichler und schlechte Ratgeber in einigen Dichtungen des 13. Jahrhunderts, in: Deutung und Wertung als Grundprobleme philologischer Arbeit. Festkolloquium zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. sc. phil. Wolfgang Spiewok vom 28.02.–02.03.1989 in Greifswald, Greifswald 1989 (Greifswalder germanistische Forschungen 11), S. 123–137.
- Miedema, Nine/Hundsnurscher, Franz (Hrsg.): Formen und Funktionen von Redesenzen in der mittelhochdeutschen GroÙepik, Berlin 2007 (Beiträge zur Dialogforschung 36).
- Mietzner, Dana: Strategische Vorausschau und Szenarioanalysen. Methodenevaluation und neue Ansätze, Wiesbaden 2009.
- Mohr, Jan: Fürst und Vertraute. Früh- und hochhöfische Figurationen von Herrschaft im Erzählen von Kollektiven und Protagonisten, in: Schwab, Henrike (Hrsg.): Figurenkonstellation und Gesellschaftsentwurf. Annäherungen an eine narratologische Kategorie und ihre Deutungspotentiale, Heidelberg 2023, S. 67–85.
- Müller, Jan-Dirk: Volksbuch/Prosaroman im 15./16. Jahrhundert. Perspektiven der Forschung, in: IASL Sonderheft 1 (1985): Forschungsreferate, S. 1–128.
- 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.

- Neu, Tim [u. a.] (Hrsg.): Zelebrieren und Verhandeln. Zur Praxis ständischer Institutionen im frühneuzeitlichen Europa, Münster 2009 (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme 27).
- Niehaus, Michael: Die Entscheidung vorbereiten, in: Vismann, Cornelia/Weitin, Thomas (Hrsg.): Urteilen/Entscheiden, München 2006, S. 17–36.
- Niehaus, Michael: »Wie soll ich tante [!] Emma umbringen?«. Überlegungen zum Ratgeben als Institut, in: LiLi 43 (2013), S. 122–141.
- Niehaus, Michael: Logik des Ratgebens. Eine Standardversion zur Beschreibung eines Typs von Sprechaktsequenzen, in: Niehaus/Peeters 2014, S. 9–63.
- Niehaus, Michael/Peeters, Wim (Hrsg.): Rat geben. Zu Theorie und Analyse des Beratungshandelns, Bielefeld 2014 [Niehaus/Peeters 2014a].
- Niehaus, Michael/Peeters, Wim: Vorwort, in: Dies. 2014, S. 7f. [Niehaus/Peeters 2014b].
- Nothdurft, Werner [u. a.]: Beratungsgespräche. Analyse asymmetrischer Dialoge, Tübingen 1994 (Forschungsberichte des Instituts für Deutsche Sprache, Mannheim 61).
- Nowakowski, Nina: Sprechen und Erzählen beim Stricker. Kommunikative Formate in mittelhochdeutschen Kurzerzählungen, Berlin/Boston 2018 (TMP 35).
- Paris, Rainer: Raten und Beratschlagen, in: Sozialer Sinn 6 (2005), S. 353–388.
- Paris, Rainer: Der Ratschlag – Struktur und Interaktion, in: Niehaus/Peeters 2014, S. 65–91.
- Peeters, Joachim Marie Jozef: Rat und Hilfe in der deutschen Heldenepik. Untersuchungen zu Kompositionsmustern und Interpretation individueller Gestaltungen, Nijmegen 1981.
- Pfister, Ulrich: Einleitung, in: Ders. (Hrsg.): Kulturen des Entscheidens. Narrative – Praktiken – Ressourcen, Göttingen 2018 (Kulturen des Entscheidens 1), S. 11–34.
- Pilch, Martin: Der Rahmen der Rechtsgewohnheiten. Kritik des Normensystemdenkens entwickelt am Rechtsbegriff der mittelalterlichen Rechtsgeschichte, Wien [u. a.] 2009.
- 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.
- Ratzke, Malena [u. a.] (Hrsg.): Oratorik und Literatur. Politische Rede in fiktionalen und historiographischen Texten des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Berlin 2019 (Hamburger Beiträge zur Germanistik 60).
- Roßbach, Nikola/Schrott, Angela (Hrsg.): Wiederholung und Variation im Gespräch des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Berlin/Boston 2023 (Historische Dialogforschung 6).

- Ruhe, Doris: Ratgeber. Hierarchie und Strategie der Kommunikation, in: Spieß, Karl-Heinz (Hrsg.): Medien der Kommunikation im Mittelalter, Wiesbaden 2003 (Beiträge zur Kommunikationsgeschichte 15), S. 63–82.
- Sablotny, Antje: Politische Beratung und Erzählen im achten Buch von Wolframs ›Parzival‹. Zum Streitdialog zwischen Kingrimursel und Liddamus, in: Ratzke, Malena [u. a.] (Hrsg.): Oratorik und Literatur. Politische Rede in fiktionalen und historiographischen Texten des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Berlin 2019 (Hamburger Beiträge zur Germanistik 60), S. 213–242.
- Schaefer, Ursula: Vokalität. Altenglische Dichtung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit, Tübingen 1992 (ScriptOralia 39).
- Schauerte, Eva: Lebensführungen. Eine Medien- und Kulturgeschichte der Beratung, Paderborn 2019.
- Schlechtweg-Jahn, Ralf: Die Zersetzung der Performanzen des juristischen Diskurses in Hermanns von Sachsenheim ›Die Mörin‹, in: Akten des X. Internationalen Germanistenkongresses Wien 2000 ›Zeitenwende – Die Germanistik auf dem Weg vom 20. ins 21. Jahrhundert‹, Bd. 5: Mediävistik und Kulturwissenschaften, betreut von Horst Wenzel/Alfred Ebenbauer; Mediävistik und Neue Philologie, betreut von Peter Strohschneider [u. a.], Bern [u. a.] 2002 (Jahrbuch für Internationale Germanistik A 57), S. 347–354.
- Schneider, Manfred: Der Berater als politische Figur der Gegenwart, in: Niehaus/Peeters 2014, S. 179–198.
- 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.
- Schütte, Nele Marie: Sitzen – Stehen – Schweigen – Sprechen: Hochmittelalterliche Beratungen im Spannungsfeld von Narration und Herrschaftspraxis, in: Dies. [u. a.] (Hrsg.): Zwischen Fakten und Fiktionen. Literatur und Geschichtsschreibung in der Vormoderne, Würzburg 2014 (Religion und Politik 10), S. 115–142.
- Schützeichel, Rainer: Skizzen zu einer Soziologie der Beratung, in: Schützeichel/Brüsemeister 2004, S. 273–285.
- Schützeichel, Rainer/Brüsemeister, Thomas (Hrsg.): Die beratene Gesellschaft. Zur gesellschaftlichen Bedeutung von Beratung, Wiesbaden 2004 [Schützeichel/Brüsemeister 2004a].
- Schützeichel, Rainer/Brüsemeister, Thomas: Einleitung, in: Dies. 2004, S. 7–18 [Schützeichel/Brüsemeister 2004b].
- Spreckelmeier, Susanne/Quast, Bruno (Hrsg.): Zukunft entscheiden: Optionalität in vormodernem Erzählen, Göttingen 2022 (Kulturen des Entscheidens 6).

- Strohschneider, Peter: Ritterromantische Versepiik im ausgehenden Mittelalter. Studien zu einer funktionsgeschichtlichen Textinterpretation der ›Mörin‹ Hermanns von Sachsenheim sowie zu Ulrich Fuetrers ›Persibein‹ und Maximilians I. ›Teuerdank‹, Frankfurt a. M. [u. a.] 1986 (Mikrokosmos 14).
- Sullivan, Joseph M.: Counsel in Middle High German Arthurian Romance, Göppingen 2001 (GAG 690).
- Traue, Boris: Das Subjekt der Beratung. Zur Soziologie einer Psycho-Technik, Bielefeld 2010.
- Unzeitig, Monika [u. a.] (Hrsg.): Redeszenen in der mittelalterlichen Großepik. Komparatistische Perspektiven, Berlin 2011 (Historische Dialogforschung 1).
- von Matt, Peter: Die Intrige. Theorie und Praxis der Hinterlist, München 2006.
- Voßkamp, Wilhelm: Gattungen als literarisch-soziale Institutionen. Zu Problemen sozial- und funktionsgeschichtlich orientierter Gattungstheorie und -historie, in: Hinck, Walter (Hrsg.): Textsortenlehre – Gattungsgeschichte, Heidelberg 1977, S. 27–42.
- Wagner-Egelhaaf, Martina [u. a.] (Hrsg.): Mythen und Narrative des Entscheidens, Göttingen 2019 (Kulturen des Entscheidens 3).
- Wandhoff, Haiko: Was soll ich tun? Eine Geschichte der Beratung, Hamburg 2016.
- Witthöft, Christiane: Zweifel, Skeptizismus und das Dilemma der Wahrheitsfindung in der höfischen Epik des Mittelalters. Skizze eines Forschungsfeldes, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 62 (2021), S. 33–66.
- Witthöft, Christiane: Zur Ideengeschichte eines ›höfischen Skeptizismus‹. Petitureiu und der literarische Zweifel im ›Tristan‹ Gottfrieds von Straßburg, in: Benz, Maximilian/Stiening, Gideon (Hrsg.): Nach der Kulturgeschichte. Perspektiven einer neuen Ideen- und Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Berlin/Boston 2022, S. 125–157.
- Witthöft, Christiane (Hrsg.): Kompromissfindung in der Literatur und Kultur des Mittelalters. Strategien und Narrative zwischen Zweifel, Dissens und Aporie, Berlin/Boston 2023.
- Wolfsteiner, Andreas: Sichtbarkeitsmaschinen. Zum Umgang mit Szenarien, Berlin 2018.
- Wunderlich, Dieter: Ein Sequenzmuster für Ratschläge – Analyse eines Beispiels, in: Metzger, Dieter (Hrsg.): Dialogmuster und Dialogprozesse, Hamburg 1981, S. 1–30.
- Zumthor, Paul: La lettre et la voix. De la ›littérature‹ médiévale, Paris 1987.

Anschrift des Autors:

Prof. Dr. Jan Mohr
Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg
Fakultät für Humanwissenschaften
Institut III – Germanistik
Ältere deutsche Literatur und Kultur
Zschokkestraße 32
39104 Magdeburg
E-Mail: jan.mohr@ovgu.de

Franziska Wenzel

Rat-Geben

Vom Risiko des Gelingens in mittelalterlichem Lehrgespräch und Spruchsang

Abstract. Der Aufsatz untersucht das Ratgeben als zentrale soziale und kommunikative Praxis des Mittelalters am Beispiel literarisierter Beratungsformen in ›Lehrgespräch‹ und ›Spruchsang‹. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass politisches und didaktisches Ratgeben im Rekurs auf die interaktive Struktur feudaler Ratsituationen (*consilium et auxilium*) stets mit einem Gelingensrisiko verbunden war, da die Reaktion des Ratsuchenden nicht kalkulierbar war. In erzählerischen Kontexten wie dem ›Nibelungenlied‹ wird deutlich, dass Rat nicht konfliktlösend, sondern konfliktverschärfend wirken kann. Im Lehrgedicht ›Winsbecke‹ erscheint Rat dagegen weitgehend risikolos, da er auf einem geteilten Wertehorizont basiert. In der Sangspruchdichtung (Meister Sigeher und Frauenlob) verschiebt sich die Funktion des Ratgebens: Es dient weniger konkreter Problemlösung als vielmehr rhetorischer Überzeugung und Selbstdarstellung des Dichters. Der Erfolg des Rats hängt hier primär von sprachlicher Kunst, Bildlichkeit und strategischer Indirektheit ab. Der Beitrag zeigt, dass das literarische Ratgeben durch ein komplexes Zusammenspiel von sozialer Funktion, ethischem Anspruch des Dichters und dessen rhetorischer Inszenierung bestimmt ist. Das Gelingen ist dabei nicht selbstverständlich, weil es vom situativen Kontext, von Machtverhältnissen und von der Performanz des ratgebenden Dichters abhängt.

1. Belehren und Ratgeben

Das Ratgeben ist heute ganz wesentlich an die Expertise in einem bestimmten Lebensbereich gebunden. Es ist an ein spezifisches Wissen geknüpft,

das zur Entscheidungsfindung des Beratenen beitragen soll. Doch obwohl das Ratgeben sogar eine Epochensignatur genannt werden kann, wenn von unserer Gesellschaft als einer Beratungsgesellschaft die Rede ist (vgl. Wandhoff 2016, S. 8), hat es doch bereits in der Vormoderne in unterschiedlichsten Bereichen eine wichtige Funktion gehabt (vgl. Althoff 1990, der sich über die Abstinenz der Forschung trotz dieses offensichtlichen Befunds wundert, ebd., S. 145). Nicht nur gehörten Beratungen konstitutiv zu synodalen Versammlungen, zum monastischen Leben und zu den großen Hoftagen des Mittelalters – und damit waren sie ein Instrument politischer Entscheidungsfindung – (vgl. Althoff 1990, S. 145f.), sie waren als Rat und Hilfe (*consilium et auxilium*) auch Teil der vasallischen Verpflichtung gegenüber den Herren (vgl. Müller 1993, S. 124; Art. Rat 1999). »Ohne Beratung ist politisches Handeln defizitär« (Müller 1993, S. 128).

Das Ratgeben spielte jedoch nicht nur in öffentlichen und vor allem in politischen Konstellationen eine entscheidende Rolle; auch in Situationen der Unterweisung und Erziehung ist es als ein wichtiger Bestandteil des dann meist hierarchischen Kommunikationsgefälles nicht wegzudenken, wobei das *auxilium*, das Ratgeben und Unterweisen einander annähert. Situationen der Unterweisungen von Angesicht zu Angesicht können einerseits nonverbal mimetisch angelegt sein und andererseits verbal lehrhaft bzw. beratend erfolgen. Spätestens seit Horst Wenzels Studien zu »Kultur und Gedächtnis im Mittelalter« firmiert die nonverbale Form der Unterweisung unter dem Stichwortpaar ›Partizipation und Mimesis‹, und sie ist auf ein aktives Nachahmen wahrnehmbarer idealer Verhaltensweisen gerichtet.¹

Demgegenüber ist die Lehrdichtung vor dem Hintergrund der ›Poetik‹ des Aristoteles (nur) auf »aktives Erkennen und Deuten«, ² nicht aber auf aktiven Nachvollzug gerichtet. Der sich abzeichnende strukturelle Unterschied lässt sich für eine Unterscheidung zweier Belehrungstypen in Anschlag bringen: Mündliche personalisierte Belehrungen sollen ein bestimmtes Verhalten, ein bestimmtes Handeln beim Gegenüber, beim Belehrt

auslösen – i. d. R. mit konkretem Situationsbezug –, und in diesem Punkt gehen die Form der mündlichen Unterweisung und die Beratung konform. Hingegen sind allgemeine Belehrungen wie Ritter- und Minnelehren in der Nähe zu moderner Ratgeberliteratur zu sehen, und sie repräsentieren in ihrer Grundsätzlichkeit allgemein gehaltene, aber unspezifische, nicht situativ und meist auch nicht personell gebundene Lebensregeln.³ In der Literatur hat sich dies in den Fürsten- bzw. Ritterspiegeln niedergeschlagen, aber auch in der ganzen Breite der mittelalterlichen Lehrdichtung, etwa in Minnelehren, religiösen Lehren und allgemeinen Lebenslehren im Rahmen der weltlichen und geistlichen Literatur.⁴ Insofern sind Lehre und Rat in den sogenannten Gebrauchsliteraturen auf den ersten Blick und vor dem Hintergrund der omnipräsenten *prodesse*-Funktion kaum zu unterscheiden.

Literarisierte Konstellationen des Ratgebens bieten allerdings mit personell adressiertem Ratgeben eine dritte Form zwischen den beiden genannten Belehrungstypen, die als dialogische Konstellationen auf einen Konsens hinarbeiten bzw. eine Handlungsorientierung zu geben scheinen. Ähnliches konstatieren Henrike Lähnemann und Sandra Linden mit Blick auf literarisierte Lehren, wenn sie simulierte Lehrsituationen als auf die »Wirkung beim Rezipienten ausgerichtet« sehen, so dass sich das »produktive[] Potential, das nie im rein Topischen verbleiben« dürfe, entfalten könne (Lähnemann/Linden 2009, S. 2). Dieser dritte Belehrungstyp umfasst a) inszenierte Dialoge zwischen zwei Personen, b) auf ein imaginäres Du gerichtete Formen des Ratgebens und darüber hinaus c) unmarkierte Lehren, die jedoch in ihrer Wirkung extradiegetisch adressiert sind. Ich möchte diesen dritten Belehrungstyp an drei Fallbeispielen genauer konturieren, an einem Text aus der Gattung des Lehrgesprächs und an zwei Sangspruchdichtungen des 13. Jahrhunderts.

Der Beitrag wird sich also im Feld des literarisierten Ratgebens bewegen, doch ich möchte vorab das sozialhistorische Verhältnis von Rat und Herrschaft am mittelalterlichen Hof umreißen, um in diesem Horizont die

für die Literarisierungen wichtigen strukturellen, personellen und wertsemantischen Implikationen des Ratgebens erfassen zu können.

2. *consilium et auxilium*

Sowohl das Einholen als auch das Geben eines Rates waren im Feudalrecht als Verpflichtungen verankert, wie oben ausgeführt. In einem Verpflichtungsverhältnis, das wäre zudem zu bedenken, sind Ratgeben und Ratnehmen der Normalfall; dennoch sind die Reaktionen des Beratenen immer eine Unwägbarkeit, die nicht in jedem Falle kalkulierbar war. Das Ratgeben zielte zwar auf einen positiven Ausgang, doch der Ratgeber riskierte auch das Scheitern des Rats oder gar den Verlust des eigenen Ansehens. Doch wenn die Ratgeberhandlung eine Pflicht war, wie verhalten sich Verpflichtung und der Rat als Wagnis zueinander? Ging der Ratgeber überhaupt ein Risiko ein, kalkulierte er das ungewisse Ergebnis?⁵ Und gab es im Rahmen der Ratssituation alternative Verhaltensformen für den Ratgeber, von denen eine als sicher im Blick auf das Gelingen eingestuft werden konnte?⁶

Historisch-semantic lässt sich diese Pflicht-Wagnis-Konstellation noch einmal weiter perspektivieren: Die Grundbedeutung von mhd. *rât* impliziert ein ›sich sorgen um jmd.‹ und zielt auf ein Helfen oder ein Beheben eines Problems. Der Rat ist insofern auf eine zeitlich nach ihm liegende Handlung gerichtet, wird zum Wohle des Anderen gegeben und ist damit eine interaktive, prozessuale Konstellation mit einem ratgebenden und einem ratnehmenden Bestandteil. Der Kerngedanke von *auxilium* stellt den Begriff in den Wertehorizont feudalhöfischer Ethik. Die situativen Unwägbarkeiten des sozialen und rechtlichen Bedingungsgefüges sind in dieser Grundbedeutung nicht eingepreist. Das Lexem ist im ›Mittelhochdeutschen Wörterbuch‹ mit den Bedeutungen erstens ›Beratschlagung, Beratung‹ und zweitens ›Rat geben‹ semantisch aufgefächert.⁷ Im ersten Fall ist eine komplexe Beratungssituation gemeint und der Austausch von Meinungen und Ratschlägen im Kreis zweier Personen (transitive Beratung) oder im

Kreis mehrerer Personen (reflexive Beratung; vgl. zur Unterscheidung Paris 2014, S. 80). Im zweiten Fall geht es um den Handlungstypus bzw. die Sprechhandlung des Ratgebens in ihrem situativen Bedingungsgefüge. Das Ratgeben ist in beiden Fällen mit einem Gelingenswagnis verbunden, insofern die Reaktion des Interaktionspartners nicht vollständig kalkuliert werden kann.

Ich skizziere im Folgenden die interaktive Beratungssituation des Ratgebens und Ratnehmens stichpunktartig, um vor diesem Hintergrund die Sprechhandlung, die für die gewählten Fälle zentral ist, genauer konturieren zu können: Zweckgerichtete Beratungen in mittelalterlichen Beratungssituationen – dies im Anschluss an Gerd Althoff – sind auf eine Entscheidung des zu Beratenden gerichtet: Der Rat soll zu einer Handlung befähigen. Solche sozialen Beziehungen des Dialogs zielen grundsätzlich auf Konsens, doch sind sie dem Misslingen ausgesetzt: Einerseits kann z. B. dem Ratgeber die nötige Autorität fehlen, oder er erweist sich als Intrigant. Andererseits kann sich der Ratsuchende als beratungsresistent erweisen, wenn ihn ein Interessengegensatz zu einer anderen Position führt, oder er wählt anstelle der verbalen eine agonale Konfliktlösung für sein Problem. Das Gelingen zweckgerichteter Beratungen ist abhängig vom Bedingungsgefüge der Macht: Der Ratsuchende befindet sich z. B. als Fürst in einer dem Ratgeber übergeordneten Position. Er weiß dann nicht zwingend, ob er nur gesagt bekommt, was er hören will. Trotz der feudalrechtlich verankerten Verpflichtung zum *consilium*, trotz der Verpflichtung, Schaden vom Lehnsherrn abzuwenden (vgl. Ruhe 2003, S. 64f.), riskiert der Fürst als Machthaber Betrug oder Intrige seiner Männer, weil Interessengegensätze nie ganz auszuschließen sind.

Eine solche Konstellation findet sich literarisiert z. B. in Gottfrieds von Straßburg ›Tristan‹ (V. 8301–8600): Gottfried lässt die Barone Cornwalls ihrem König raten, dass er sich um Isolde von Irland bemühen und Tristan als Brautwerbungshelfer einsetzen solle. Die Situation ist in vielerlei Hinsicht heikel: Cornwall und Irland sind verfeindet, weil Tristan den Bruder

der Königin von Irland getötet hat. König Marke will keine Brautwerbung; er sieht seinen Neffen in der Position des Erben und Nachfolgers im Herrscheramt, doch die Barone neiden Tristan diese Position und wollen seinen Tod, weshalb sie Tristan ins Feindesland schicken möchten. Die Ratgeber setzen damit auf das Vertrauen des Königs in seine Vasallen, um Schaden herbeizuführen statt ihn vor Schaden zu schützen.

Eine andere Konstellation aus dem ›Nibelungenlied‹ zeigt Ratgeber und Ratnehmer in einem Verhältnis familiären bzw. freundschaftlichen Vertrauens, das ebenfalls einem Interessengegensatz zum Opfer fällt: Kriemhild, die Schwester König Gunthers von Worms und die Ehefrau Siegfrieds von Xanten, sucht nach der vorgetäuschten Kriegserklärung der Sachsen und Dänen Rat bei Hagen von Tronje, ihrem Verwandten und Dienstmann der Burgunden, nachdem dieser zu ihr gekommen ist, um seinen Schutz für Siegfried anzubieten (›Nibelungenlied‹, V. 888,3–902,1). Die intime Beratungssituation hat mit dem Mord an ihrem Ehemann Siegfried fatale Folgen. Ursächlich ist ein Interessengegensatz: Kriemhild möchte Schutz für ihren Mann und Hagen dessen Tod. Kriemhild erbittet von einem Verwandten und Freund *consilium* und *auxilium*. Sie vertraut ihm und gibt das Geheimnis der Verwundbarkeit Siegfrieds preis, um diesen für den Kriegszug gegen die Dänen und Sachsen geschützt zu wissen. Hagen hingegen verfolgt andere Interessen und gewichtet das Vertrauen gegenüber dem Herrscherhaus stärker, so dass die Schutzabsicht zum Einfallstor des Schutzentzugs wird. Dass Kriemhilds Ratssuche und das in Hagen gesetzte Vertrauen riskant waren, bemerkt sie mit der sich verändernden Situation zu spät. Als die Kriegserklärung zurückgezogen wird, erübrigt sich der Schutz durch Hagen. Doch nun verfügt dieser über ein Geheimnis, das ihm in einem späteren Handlungszusammenhang einen Vorteil verschaffen wird. Der negative Ausgang der Ratssituation konnte von Kriemhild vorab nicht kalkuliert werden. Dass sie gar das Leben Siegfrieds riskierte, war ihr vollends unklar.

Die Geschichtswissenschaft hat für historische Beratungssituationen eine ideale Konstellation umrissen (vgl. Althoff 1990, S. 151): In einer sol-

chen war der Ratgeber der politisch unbeteiligte Dritte und frei von Parteinahme, oder er befand sich in einem doppelten Vertrauensverhältnis zu beiden Konfliktparteien. Er reduzierte den Konflikt durch Vermittlung und sicherte damit das Gelingen des Rats. Konfliktreduktion war daneben noch auf eine andere Weise erreichbar, wenn bei politisch wichtigen Beratungskonstellationen das *colloquium secretum* der öffentlichen Entscheidungsfindung vorausging. Diese informelle Beratung machte ein freies, auch kontroverses und risikoarmes Gespräch über Inhalte möglich, um das nötige Vertrauen in die öffentliche »Willensbildung« (Althoff 1990, S. 153) zwischen den Parteien aufzubauen und so das Ergebnis der Beratung vorab zu fixieren. Der Ratgeber übernahm die Funktion eines Schiedsmannes und verschaffte sich das Vertrauen der Mitglieder des Konsils, so dass sein späteres Urteil von der Meinung Aller gestützt wurde. Beim öffentlichen Auftritt entsprach dann seine Meinung i. d. R. dem Gemeinsinn und war damit nicht mehr hinterfragbar (vgl. ebd., S. 151–153).

Literarische, vor allem epische Entwürfe lassen sich im Horizont solcher Idealvorstellung als Modifikation lesen. Die Gestaltung des internen Konflikts zielt nicht regelmäßig auf einen letztgültigen Konsens. Es geht immer wieder um das Ausstellen von Interessengegensätzen, wie das z. B. für die Ratssituation zur Brautwerbung im ›Tristan‹ zutrifft. Statt Konfliktreduktion könnte man solche Ratkonstellationen als Treiber einer Konflikteskalation lesen. Ich veranschauliche das an einem weiteren Beispiel aus dem ›Nibelungenlied‹. Kriemhild ist mittlerweile die Ehefrau des Hunnenkönigs Etzel, und sie will den von Hagen begangenen und von Gunter affirmierten Mord an ihrem Ehemann rächen. Dafür lädt sie ihre Verwandten an Etzels Hof. König Gunther beruft für die Entscheidungsfindung einen Rat ein. In dieser Ratssituation unter den Vertrauten des Königs stimmen alle dem Aufbruch zu, bis auf Hagen, der Gunther heimlich zur Seite nimmt, um ihre gemeinsame Tat zu erinnern und die damit verknüpften Gefahren zu betonen:

er sprach zem künige tougen: »ir habt iu selben widerseit.

Nu ist iu doch gewizzen, waz wir haben getân.
wir mügen immer sorge zuo Kriemhilde hân,
wand ich sluoc ze tôde ir man mit mîner hant.
wie getorste wir rîten in daz Etzeln lant?«

([Nibelungenlied](#), Str. 1455,4–1456,4)

Gunther blendet diesen heimlichen Vorstoß der Konfliktvermeidung aus und stellt sich auf die Seite seiner anderen Ratgeber. Die Reise wird gegen den Rat Hagens beschlossen.⁸ Auch wenn dieser zunächst nicht einverstanden ist, übernimmt er dennoch die Aufgabe, den Entscheid später gegenüber den Boten Etzels und damit öffentlich kundzutun. Der Zusammenhalt des Personenverbands am Hof der Burgunden wird durch die Mordtat einerseits und das bestehende Verwandtschaftsverhältnis zu Kriemhild andererseits in einem Spannungszustand gezeigt und auf die Probe gestellt. Auch wenn der Rat einvernehmlich endet, wenn positiver und negativer Ausgang vorab besprochen wurden, so ist die Entscheidung trotz der von Hagen berechneten Ungewissheit des Ausgangs und der Warnung zugunsten der Reise ausgefallen. Der Grund dafür ist das familiäre Vertrauensverhältnis zwischen Kriemhild und ihren Brüdern, dem ausreichend Sicherheit zugeschrieben wird, um die Reise zu wagen. Dies ist eine ähnlich fatale Entscheidung wie die von Kriemhild, als sie Hagen gegenüber das Geheimnis von Siegfrieds Verwundbarkeit offenbarte. Die Einschätzung des Königs und seiner Vertrauten, dass die Reise risikoarm sei und glücklich enden werde, wird aufgrund der Verwandtschaftsbindung stärker gewichtet als ein negativer Ausgang, obgleich hier der Mord am Ehemann Kriemhilds in der Waagschale liegt. Der heimliche Rat Hagens, der dieses Problem als Risikofaktor benennt, bleibt ungehört. Dennoch hat der Rat als Ganzer eine Funktion. Er stellt die Fatalität der Blutsbindung aus und verdeutlicht, dass dieser spezifischen Vertrauensform ein Potential zu Konflikt und Eskalation eignet.

3. *râten* und *lêren* – Das Lehrgedicht ›Winsbecke‹

Mein erstes Fallbeispiel ist mit der Frage verbunden, ob zweistellige Ratskonstellationen im Falle eines Lehrgedichts um den Ausgleich kontroverser Positionen bemüht sind. Lehrgedichte basieren in der Regel auf einem Wissensgefälle zwischen den beiden Beteiligten, und insofern ist eher von der Absicht einer Wissensvermittlung auszugehen. In solchen Situationen ist die Personenkonstellation durch das Wissensgefälle invers zur bereits angesprochenen Relation von Ratgeber und Herrscher hierarchisiert: Der Ratgeber ist im Lehrgedicht von vornherein überlegen. Ein entsprechendes Rollenprofil ist in der Situation der Unterweisung, wie sie das mittelalterliche Lehrgespräch entwirft, Teil des Bedingungsgefüges: Mit dem vermittelten Experten-, respektive Erfahrungswissen lässt sich prinzipiell von einem Machtgefälle sprechen, das der Hierarchie von Ratgeber und Ratnehmer entspricht. Der Ratgebende wird als Autorität anerkannt, weil er Werte repräsentiert, die der Ratnehmende ebenfalls bejaht und in der Regel übernehmen wird. Der transitive und zugleich direktive Rat ist kein riskantes Unternehmen, und das Gelingen des Rats, das sich im tugendhaften Handeln des Beratenen zeigen wird, steht nicht in Frage. Einen Ratsuchenden im eigentlichen Sinne und eine Ratfrage gibt es nicht.

Diese Konstellation lässt sich am Fall des ›Winsbeckens‹, einem anonym überlieferten Vater-Sohn-Gespräch aus dem frühen 13. Jahrhundert, überprüfen.⁹ Fünf der vierzehn Überlieferungsträger des ›Winsbeckens‹ weisen hinsichtlich der Strophenzahl und -reihenfolge eine gewisse Vergleichbarkeit auf, doch nur die Berliner Nibelungenhandschrift J von 1323 (Berlin, Staatsbibl., mgf 474) titelt: *Diitze bûch heizzet der wertlich rât* und führt dann einen *wife[n] man* ein, der seinen Sohn *rehte leren tûn* möchte (Die Zitate stammen aus der Berliner Nibelungenhandschrift [Berlin, Staatsbibl., mgf 474], fol. 61^v und werden diplomatisch wiedergegeben). Die Begriffe *rât* und *lêre* werden – das wird sofort deutlich – bereits im Eingang des Lehrgesprächs synonym gebraucht und scheinen noch kaum gegen-

einander ausdifferenziert zu sein. Der Text bündelt in seinem ersten Teil eine Reihe an den Sohn gerichteter, *common sense*-fähiger Verhaltensratschläge und Lebensweisheiten, wobei in den Wendungen an den Sohn Imperative und *du-solt*-Forderungen überwiegen. Die Ratschläge des Vaters zielen auf das noch vor dem Sohn liegende weltliche Leben, und sie zielen auf ein Leben, das mit der Beständigkeit tugendhaften Handelns Ungewissheit und Wankelmuth des Glücks aufwiegen soll.¹⁰ Ziel ist es auch, die Gefahren des Lebens zu reduzieren und die Zukunft besser planbar zu machen. Die Ratschläge avisieren ein berechenbares irdisches maßvolles Tun, das auf einem tugendethischen Kalkül der Erfolgssicherung beruht: Wer beständig tugendhaft handelt, dem wird beständig Ansehen zuteil. Das angepeilte Handeln ist keines, das etwas wagen würde, da es einem normativen, in diesem Falle weithin höfischen Horizont eingepasst bleiben soll. Des Vaters Rat arbeitet gegen die Zukunftsungewissheit, wenn er das prospektive Handeln und Verhalten in den Rahmen höfischer Normen und Werte rückt.

In J sind zu jeder einzelnen Strophe Titel eingetragen, welche ein universales *man* adressieren, z. B.: *Wie man got furhtē sol fur elliv dinch* oder *Wie man sich hv̄ten sol vor valchē lvtē* (Berlin, Staatsbibl., mgf 474, fol. 61^v und fol. 63^r) usf. Diese Titel verdeutlichen, dass die personalisierten Ratschläge in J auch unpersönliche, an ein Publikum bzw. eine Leserschaft gehende Ratschläge sind, die einer typisierten Eltern-Kind-Relation entsprechen, bei der Expertise, respektive die Machtposition des Älteren per se in Geltung stehen. Und so antwortet der Sohn der Erwartungshaltung dieser Konstellation entsprechend: *Vater, dū hāst veterlichen mir / gerāten als ein wīser man. / ich wil vil gerne volgen dir [...]* (>Winsbecke<, Str. 57,1–3). Die illokutive Leistung des Ratgebens liegt damit im bereits eingepreisten zweckrationalen Verhalten des Sohnes. Es sind weise Ratschläge, die unhinterfragt gelten und mit dem prospektiven Handeln nachgerade zusammenfallen. Kontroverse Positionen sind nicht mitgedacht, so dass das Ratgeben die Tendenz zur Belehrung hat.

Das Überraschende an dieser Ratskonstellation ist jedoch die Verkehrung der Hierarchie, wenn der Sohn im Anschluss das Wort ergreift und den Rat des Vaters schwach nennt:

Vater, alter lîp und müediu lit,
diu zwei sint dîn mit voller habe.
dû wære ê snel, nû gât dîn trit
ze nâhen leider bî dem stabe.
dâ grûset mir von schulden abe,
ob dîne schulde manicvalt
dem lîbe volgent hin ze grabe.
dîn rât ist krank, ob daz geschiht:
des mannes wîstuom ist niht guot,
ist er im selben wîse niht.
(›Winsbecke‹, Str. 59)

Der Ratnehmende kommt im ›Winsbecken‹ zu Wort, so dass die dyadische Konstellation des Ratgebens und damit das Gelingen des Rats auf sein reziprokes und durchaus auch kontroverses Bedingungsgefüge durchsichtig wird. Der Vater behält in der ersten Reaktion des Sohnes seinen Autoritätsstatus, doch desavouiert der Sohn ihn im Anschluss dahingehend, dass er nur denjenigen Rat für gut befindet, der in seiner Wirksamkeit auch das eigene Tun abdeckt: Der Vater habe Zeit seines Lebens der Welt gedient und sei am Ende mit einem alten Leib und müden Gliedern belohnt worden. Die Reaktion des Sohnes auf die Ratschläge des Vaters verdeutlicht, dass das Gelingen des Ratgebens im ›Winsbecken‹ nicht von Autorität und Weisheit abhängig ist. Die Grundleistung dieses Sprechaktes, so lässt sich schließen, liegt in ihrer illokutiven Selbstbezüglichkeit (vgl. Michel 1987, S. 107). Denn in erster Linie ist ein Ratgeber genau dann vertrauenswürdig, wenn die prospektiven Handlungen des Beratenen durch das eigene Handeln präfiguriert werden.

Diese Verhaltensregel rekurriert auf den Zusammenhang zwischen Wort und Werk, wie er als topische Kongruenz in der biblischen¹¹ und christli-

chen Lehre umrissen ist.¹² Doch mehr noch: Das fiktive Gespräch zeigt in der Folge den Sohn in der Sprechhandlungsrolle des Ratgebens, denn er trägt dem Vater auf, seinen Besitz für den Bau eines Spitals zu verausgaben und sich selbst dorthin zurückzuziehen: *dû solt vür dîner sünden val / legen ûf dîn eigen ein spitâl / und solt dich selben ziehen drîn* (›Winsbecke‹, Str. 61,4–6). Der Vater affirmiert diesen Rat unmittelbar, bedankt sich beim Ratgeber und beginnt, auf Vergebung hoffend, für sein Seelenheil zu beten.

Den gesamten Besitz zu verausgaben ist im Horizont eines ökonomischen Kalküls ein immenses Risiko und ein Verlustgeschäft, bei dem der Beratene nicht nur seinen Besitz, sondern zuletzt auch sein Leben verliert. Doch im Horizont eines christozentrischen Weltbildes ist es das ganze Gegenteil, da der Besitz um des himmlischen Lohnes willen hingegeben wird. Die Falschheit der Welt wird gegen die Süße des Himmelreichs eingetauscht. Es heißt im Text: *sul wir [...] vür der werlte trügeheit / daz süeze himelrîche weln* (›Winsbecke‹, Str. 61,8–10). Das Risiko der kompletten Verausgabung ist damit durchaus berechenbar, denn an den Glauben gebunden, ist die »Eintrittswahrscheinlichkeit« (Reichlin 2019, S. 29) des ewigen Lohns hoch, so dass sich infolgedessen von einem persönlichen Vorteil sprechen lässt, der den ökonomischen Nachteil zuletzt aufwiegen kann.

Dass der Sohn aus seiner Position des Beratenen heraus diesen Rat zu geben vermag, ist allerdings nicht auf eine Verkehrung der Macht zurückzuführen, sondern auf ein übergeordnetes Wissen, respektive den Glauben an Gott und ein dazugehörendes Vertrauensverhältnis. Der Rat zielt im Horizont weltlichen Strebens und Tuns auf eine nicht infrage zu stellende Letztbegründung allen Handelns, über die jeder Christ im Angesicht des Augenscheinlichen verfügt, wie zunächst der Vater und am Ende der Sohn gleichermaßen bekunden:

›Sun, minne reiniclichen got,
sô enkan dir nimmer missegân:
er hilfet dir ûz aller nôt.
nû sich der werlte goukel an,

wie si ir volger triegen kan
und waz ir lôn ze jungest sî.
daz soltû sinneclîch verstân:
sî wiget ze lône swindiu lôt.
der ir ze willen dienen wil,
derst lîbes und der sêle tôt.
(>Winsbecke<, Str. 2)

Vater, ich bin ein kint, doch sihe ich wol,
daz disiu werlt ein goukel ist.
ir vreude erlischet als ein kol,
ir bestiu wunne wirt ein mist,
ir trôst ist gar ein ungenist.
si lât ir vriunde in swacher habe,
des dû wol innen worden bist.
dû hâst ie her gedienet ir:
nû merke, waz ir trûgeheit
ze lône habe gegeben dir.
(>Winsbecke<, Str. 58)

Der Blick des Vaters auf die Welt entspricht beinahe exakt der Sicht des Sohnes. Beide sehen das täuschende betrügerische Spiel der Welt (*triegen* und *goukel*) und den geringen Lohn, den sie am Lebensabend zu geben verm¹³ag. Das trügerische Gaukelspiel des Lebens wird von Sohn und Vater nicht passiv hingenommen; vielmehr geben sie für den Heilsgewinn ihren kompletten Besitz auf. Die Gewissheit göttlicher Gnade wird dabei gegen den Verlust aufgewogen. Anstelle des geringen weltlichen Lohns wählen sie mit dem Heil den maximalen Lohn aus. Durch die Verknüpfung weltlichen Handelns und göttlicher Gnade zielt der Rat des Sohnes nicht darauf ab, den Schaden, den man am Besitz nehmen könnte, zu kalkulieren und als ein tatsächliches ökonomisches Risiko einzustufen. Der Besitz wird nicht etwa aufs Spiel gesetzt; vielmehr läuft das Handeln darauf hinaus, dass das Kalkül vom Glauben ausgestochen wird, auch wenn eine hundertprozentige Gewissheit des Gelingens nicht zu haben ist.

4. Meister Sigeher – Ratgeben, um zu überzeugen

Eine dem ›Winsbecken‹ vergleichbar gestaltete textinterne Reaktion auf den Ratgeber findet sich in der lyrischen Gattung des Spruchsangs, soweit ich sehe, nicht.^[14] Für das Bedingungsgefüge der Sangspruchdichtung des 13. Jahrhunderts^[15] lässt sich sagen, dass der Vortragende von außen an den Hof kommend Zugang zum Fürsten sucht und dabei verschiedene Rollen einnehmen kann, u. a. auch die Rolle eines Ratgebenden.^[16] Doch weder gehört persönliche Nähe oder ein Vertrauensverhältnis zum Kern einer solchen Ratskonstellationen, noch funktioniert die öffentliche Aufführungssituation des Spruchsangs als Forum für Problemlösungen. Ein Ratsuchender ist in der Regel auch nicht vorhanden. Der Vortragende als Ratgeber mit Expertise befindet sich in einer interaktiv offenen Situation, die weder dem *colloquium secretum* noch dem *colloquium publicum* zuzurechnen ist. Das heißt, er kann nicht mit einer unmittelbaren Reaktion auf den vorgetragenen Rat rechnen. Und auch textintern gibt es, soweit ich sehe, keine inszenierten lösungsorientierten Reaktionen auf das Ratgeben. Dass es also gut wäre, den Rat anzunehmen und in eine konkrete Handlung zu überführen, wird allenfalls als Möglichkeitsform formuliert greifbar. Spannend wird es dann, wenn man auf die in den Sprüchen nicht seltenen Adressierungen einer Herrscherperson schaut. Ich wähle dafür eine Strophe Meister Sigeher,^[17] die eben dies umsetzt.

Gelückes rat daz treit vier man:
 der eine stîget abe, der ander stîget an,
 der dritte ist obe, der vierde der ist under.
 Her künic, sô stîget an dem rade!
 Der oben ûffe sitzet, der ist âne schade,
 der gein iu stêt, der sîget ouch besunder.
 Her künic, welt ir den stuol erstîgen und bejagen
 unt ouch daz rîch erstrîten,
 so minnet got und rihtet swaz die wîsen klagen,
 sît milte zallen zîten.
 [...]

unt seht an Alexander, der gap unverspart:
des vert sîn lop in allen rîchen wîten.
(Sigeher 1,1–1,13; zit. nach: *Mittelhochdeutsche
Sangspruchdichtung* 2011, S. 72).

Trotz eines möglichen Bezugs zu König Ottoakter II. von Böhmen (gest. 1278) oder zu Konrad IV. (gest. 1254), wie ihn die ältere Forschung gesucht hat (vgl. Behr 1989, S. 92f.), bleibt der gegebene Rat mit dem klugen Richter und der Freigebigkeit als Herrschertugend (Sigeher 1,9f.) im Allgemeinen. Kann ein solcher Rat, der kaum von einer Verhaltenslehre zu trennen ist, überhaupt Geltung beanspruchen? Kann das Ratgeben, wenn man es denn als solches hier einmal prüft, gelingen? Um diese Frage zu beantworten, sei ein Blick auf die Gestaltung des Rats gestattet.

Der Ratschlag in dieser Strophe gewinnt, so die These, seinen Reiz durch die gewählte Rahmung und die dahinterstehenden rhetorischen Konzepte der Visualisierung und der Exemplarizität, die das Erstaunen des Hörers wecken sollten. Sigeher nutzt diese Konzepte gekonnt, um die Aufmerksamkeit seines Publikums zu gewinnen.¹⁸ Die ersten drei Verszeilen der Strophe bieten einen entsprechend anschaulichen Einstieg, in denen das Bild des bemannten Fortuna-Rades vor Augen gestellt wird (Sigeher 1,1–3).¹⁹ Nachdem er im Anschluss dem König rät, selbst aufzusteigen, findet Sigeher zu einem exemplarischen Schluss, der Aufmerksamkeit beim Publikum heischend die weithin bekannte Geschichte des freigebigen Alexanders aktualisiert und veranschaulicht (Sigeher 1,11f.).

Der argumentative Faden, der durch die Strophe gelegt ist, verbindet die Behauptung, dass das Glück vier Stufen aufweise, auf denen sich der Mensch befinden könne, mit der Aufforderung, auf den exemplarischen idealen Herrscher zu schauen, der grenzenlos freigebig ist und deshalb unbegrenzt Lob ernte. Zwischen dem Bild vom Glück, das sich mit dem umlaufenden Rad nach unten und oben bewegt und dem Bild von der *milte* ohne Maß rät Sigeher dem König zu Aufstieg, Gottesminne, Richteramt und zuletzt zur Freigebigkeit. Diese Handlungsempfehlungen basieren gerade in ihrer Allge-

meinheit auf feudalethischen Verhaltensrichtlinien, die in der Sozietät des Hofes nicht strittig waren. Doch wenn dem so ist, wozu geriert sich der Spruchdichter in der Rolle eines königlichen Ratgebers?

Das argumentative Raffinement des Ratgebens in dieser Strophe besteht in einer Koppelung von Behauptung, Ratschlag und Aufforderung, und zwar so, dass das Glücksrad-Wissen in Verbindung mit dem literarischen Wissen um Alexander als Folie für ein konkretes Szenario genutzt wird: Im ›Alexander‹ Rudolfs von Ems, der in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstand, ist Alexander ein Begünstigter des Glücks (vgl. zu dieser der Flüchtigkeit des Glücks entgegenstehenden Zeichnung Kragl 2013, S. 23f.). Ihm wird ein dauerhafter Platz ganz oben auf dem Glücksrad eingeräumt und es ist nicht das vergängliche, gläserne, sondern das beständige Glück, das der Autor für seinen Titelhelden beansprucht.²⁰

In der Strophe Sigehers ist der Aufstieg des apostrophierten Herrschers (*her künic*) an die Umsetzung der im Rat liegenden Verhaltensvorschrift gebunden: Sei immer freigebig! Denn die Quintessenz der mit intertextuellem Wissen angereicherten Bildrede liegt im bedeutsamen Kurzschluss von Freigebigkeit und Königsglück. Wenn Alexander beides zugleich repräsentiert, den beständigen Platz oben auf dem Rad des Glücks und die mit seiner Person verbundene topische unermessliche Freigebigkeit, dann liegt am Ende des Ratschlags der Schluss nahe, dass aus der Liste der genannten Verhaltensqualitäten gerade die immerwährende Freigebigkeit den Aufstieg des apostrophierten Herrschers zum immerwährend glücklichen Machthaber ermöglicht. Die physikalische Pointe mag modern gedacht sein, doch ist es nicht ganz abwegig, dass es gerade das Erleichtern um Hab und Gut ist, dass einer Bewegung nach oben zuträglich wäre.

Der Schluss liegt nahe, dass das Glück des Herrschers aus der Verausgabung resultiert. So konzipiert, arbeitet der Rat implizit dem Wohl des Spruchdichters zu. Damit würde der Ratschlag unter der Hand die Reziprozität von Herrscher und Ratgeber verdeutlichen: Geraten wird zur Freigebigkeit auch gegenüber dem Spruchdichter. Schaut man auf das damit

verknüpfte Risikomanagement des Spruchdichters, sieht man zweierlei: Der Dichter riskiert, was er noch gar nicht besitzt: materiellen *lôn*. Er setzt seine Existenzgrundlage aufs Spiel, denn er ist unbedingt angewiesen auf die Freigebigkeit der herrschenden Zuhörer. Er riskiert aber auch, dass er missverstanden wird. Wenn das über Aufmerksamkeitsheische, Veranschaulichung und Evidenz laufende evokative Raffinement seiner Sprechhandlung keine Wirkung zeigt, dann misslingt sein indirekter Rat, weil der unausgesprochene Teil der Sprechhandlung, die Heische um Lohn, vom königlichen Rezipienten nicht richtig erschlossen wurde. Im Rahmen des Spruchs von Meister Sigeher ist der Handlungstyp des Rats damit eine gerichtete Sprechhandlung mit Verhaltensempfehlung, die ein Problem antizipiert und mit einem Lösungsvorschlag aufwartet.

Eine konkrete Person mit einem konkreten Problem kann also in der Spruchdichtung durchaus adressiert werden, gerade in den politischen Strophen, doch ist dies nicht generalisierbar für die gesamte Gattung. Eher dominieren *man-*, *er sol-* und *wir suln*-Konstruktionen.²¹ In den Rat-Strophen ist zudem die Dyade aus Ratsuchen und Ratgeben umakzentuiert. Das Ratsuchen wird nicht thematisch, das Ratgeben steht als Sprechhandlung im Fokus und das Ratnehmen ist mitgedacht bzw. antizipiert. Für die dialogisch offene Kommunikationssituation des Spruchsangs gilt, dass der Rat in aller Regel allgemein, unpersönlich und lehrhaft ist,²² doch letztlich als Sprechakt des Ratgebens Teil eines rhetorischen Kalküls. Als solcher zielt der Rat auf Überzeugung, und im Horizont der *quot umbe êre*-Formel zielt er auf die Freigebigkeit des Herrschers.²³ In letzter Konsequenz gibt der produktive Umgang mit den eigenen rhetorischen Kompetenzen den Ausschlag, um vom Gesagten und vom Mitgemeinten, das oftmals sprachbildlich zum Ausdruck gebracht wird, zu überzeugen. Das Sprachbild erinnert wie beim Fortuna-Rad allgemeingültiges Wissen. Das Gemeinte hingegen setzt mit der *quot umbe êre*-Relation auf einen kausalen Handlungszusammenhang von Fürst und Sänger, welches die reziproke Abhängigkeit beider impliziert: Der Sänger lobt den Fürsten, widmet ihm sein Lied, so dass sich

dessen Ansehen erhöht, und der Fürst hat den Spruchdichter im Gegenzug zu entlohnen. Sigheer rekurriert zwar auf die pseudorechtliche *quot umbe êre*-Relation, doch insofern er sie anspricht, wird deutlich, dass ihre Geltung nicht unhinterfragt ist und sie immer wieder neu ausgehandelt werden muss. Wenn sich nun der Spruchdichter in der hofpolitisch und feudaltrechtlich etablierten Rolle des Ratgebers geriert, dann beansprucht er auch die Vertrauenswürdigkeit dieser Position. Doch seinen Status als Experte und damit als Meister im Ratgeben beansprucht er durch das veranschaulichte rhetorische Raffinement im dichterischen Tun selbst.²⁴

5. Frauenlob – *râten* und *rihten*

Für die späte Sangspruchdichtung des 13. Jahrhunderts gilt auch, dass das Reden über den Wert des Ratgebens keine Seltenheit ist, wie Claudia Lauer (2021, S. 322) gezeigt hat. Die Legitimierung ist allerdings zumeist eine implizite, und der Ratgeber muss zuerst einmal in seiner Rolle überzeugen.²⁵ In den Fokus kann entsprechend die anschauliche und durch Exempel gestützte Darstellung des Rats rücken wie bei Sigheer, ebenso das Bedingungsgefüge des Ratgebens. Dieses Gefüge schließt auch die Konkurrenz zu anderen tadelnden und urteilenden Spruchdichtern ein und damit die interaktive Konzeption und ihre situative soziale und wissensgeschichtliche Prägung.

Mein Beispiel dafür ist eine in der Kolmarer Liederhandschrift k (vgl. zur Handschrift zuletzt Lange [u. a.] 2021) überlieferte und bislang nur bei Karl Bartsch edierte bildreiche Strophe aus einem moralisierenden Dreierbar im Würgendrüssel-Ton Frauenlobs (vgl. ›Meisterlieder der Kolmarer Handschrift‹, S. 272f. [Nr. 20]; zu Frauenlob zuletzt der profunde Überblick bei Haustein 2019), die hier neu aus der Handschrift ediert und übersetzt wird.²⁶ Es ist die dritte Strophe des Bars, die im ›Repertorium der Sangsprüche und Meisterlieder‹ unter ›Frau/6/501 zu finden ist.²⁷

Seltzen ist wider mere,
unkünde ist fruntschafft lere.
mich richtet manicher, der ym selbe ist unbekant.
ein wiser selten dobt noch solicher swere.²⁸
5 ein muß sich schier verborgen hat,
wanne sie in die grube fert.²⁹
Ar<> fahet den fuchs gar selten,
sin balg, der muß es gelten.³⁰
hie bii rad ich, gefatter: »neyn«, ir halt den hunt
10 und lassent den knotel melten.
so mogt ir üch befriden wol,
wa er sich geyn uch wert.³¹
Der knotel gyt des er nit hat,
der sliffstein dut alsam.
15 So nynt der spiegel an sich, von
dem daß bilde nie bekam.³²
so gyt auch manicher wisen rat
und ist ym selber gram.
vil wol nu das bedencken kann
20 eins wisen mannes munt.
die lauge ist drübe und schonet³³ doch,
wie semfte ir griff ist kunt.³⁴

›Fremdartiges wird geringgeachtet, Unbekanntes schafft keine Freunde. Über mich urteilt mancher, der sich selbst nicht kennt. Ein Weiser behält seinen Verstand nach solcher Erkenntnis. Eine Maus hat sich rasch verborgen, wenn sie in ihr Loch huscht. Der Adler fängt nie den Fuchs, ohne mit seinem Leben dafür zu büßen. Daher rate ich Euch, Gevatter: »Nein!«, ihr haltet den Hund fest und lasst die Knute sprechen. So könntet ihr Euch Frieden schaffen, wo auch immer er sich gegen Euch zur Wehr setzt. Die Knute gibt, was sie nicht hat, gleich wie der Schleifstein. So nimmt auch der Spiegel dasjenige an sich, was er nie schuf: das Bild. So gibt auch mancher weisen Rat, an den er sich selbst nicht hält. Eines weisen Mannes Mund kann das wohl überdenken. Die Lauge ist zwar trüb, doch verschönert sie: wie flüchtig auch immer die Berührung mit ihr ist.«

Mein letztes Beispiel aus der Sangspruchdichtung wendet sich dem »Sprechen über den Nutzen und den Wert des Ratgebers« (Lauer 2021, S. 322) zu, das topisch zur Gattung dazugehört, wobei das Ratgeben hier selbstreflexiv zu sein scheint.³⁵ Der Rat an einen Freund des Dichters (*gefatter*; V. 9) ist zwischen zwei Tierbilder und drei Sprachbilder aus dem Bereich des Alltags eingepasst. Vor dem Rat wird mit dem Bildfeld von Maus und Katze zuerst das Bedeutungsspektrum der animalen Jagd eröffnet, wenn von der Maus die Rede ist, die sich rasch zu verbergen weiß. Im Horizont der thematischen Faktur der Strophe, die auf die Relation von Dichter und Tadler zielt, könnte hier ein implizites Selbstlob des Dichters vorliegen, der sich seinen Tadlern (so V. 3), und damit der Jagd auf ihn, gekonnt zu entziehen weiß. Das hart angefügte Bild von Adler und Fuchs modifiziert diese Relation: Derjenige, der sich überhebt und meint, dass er ein Adler sei, wird den Klugen niemals fangen und zuletzt unterliegen. Im expliziten Rekurs auf diese zwei Bilder (vgl. V. 9) rät das Sprecher-Ich seinem Dichterfreund dazu, den Hund festzuhalten und den Prügel sprechen zu lassen, damit er Ruhe habe, wenn der Hund sich gegen ihn wende. Mit dem Rat geht eine deutliche Abwertung des Tadlers einher, der nicht mehr mit dem Adler, sondern dem zu bestrafenden Hund gleichgesetzt wäre.

Angeschlossen sind dann in dichter Folge die Sprachbilder des Spiegels, der Knute, des Schleifsteins und der Lauge. In der Dichtung Frauenlobs illustriert das Bildfeld des Spiegels bzw. der Spiegelherstellung auch an anderer Stelle die Wirkungsweisen des Ratgebens und -nehmens, so Claudia Lauer.³⁶ Allerdings wird man in der hier vorliegenden Strophe mit einer Bilderwucht konfrontiert, deren Bedeutung nicht unmittelbar evident ist. Den Bildern von Knute und Schleifstein sowie dem Bildfeld des Spiegels wird das Bild von der Lauge angefügt, ohne dass sofort ein Verhältnis dieser Bilder auf der Hand läge (vgl. V. 13–16). Schaut man auf die Handlungsformen, die dafür genutzten Instrumente und die jeweils erzeugte Wirkung, bietet sich in erster Lesung folgende Deutung an: Weder ist der Schmerz der Knute inhärent, noch ist die Schärfe Eigenschaft des Schleifsteins, noch

ist der Spiegel das Urbild des Abbilds. Bezieht man wiederum den Kontext der Strophe und ihr Thema in die Analyse ein, ist folgende Auflösung der verkürzten Bildrede möglich: ›So mancher richtet, indem er Ratschläge gibt, die schmerzhaft sind wie die Knute und die nicht der Schärfe entbehren.‹ Ratschlag und Tadel nähern sich hier unerwartet an. Und so heißt es im Anschluss: *so gyt auch manicher wisen rat / und ist ym selber gram* (V. 17f.). Letztlich sind sowohl ein forciertes, direkter Rat (Knute, Schleifstein) als auch ein kluger Rat oftmals nicht durch das eigene Handeln gedeckt, was wiederum topisch ist, insofern Wort und Werk nicht kongruent sind. Genau das zeigen verstärkend und veranschaulichend die in den Sprachbildern vorgestellten Handlungsinstrumente, die ihre Wirkungen nicht in sich tragen. Wenn man die Sprachbilder als Tadel an den falschen Ratgebern verstehen kann, impliziert das im Umkehrschluss, dass ein guter und richtiger Rat eines untadeligen Verhaltens des Ratgebenden bedarf.

Die Argumentation hat sich unter der Hand als ein Nachdenken über richtiges und falsches Ratgeben entpuppt, und sie läuft in den letzten Verszeilen auf eine Analogie zwischen der Sprechhandlung des guten Ratgebens und der trüben Seifenlauge hinaus: Die Lauge ist zwar trüb, doch verschönert sie, obgleich sie nur sanft auf das Objekt einwirkt. Damit tritt das – vor dem Hintergrund des Stilideals der *perspicuitas* – in dieser Strophe mitgemeinte Wirkprinzip des Ratgebens zu Tage: Der Spruchdichter soll die Wirkabsicht des Rats rhetorisch geschickt verstecken, damit sich eine positive Wirkung einstellen kann. Es ist an dieser Stelle auffällig, dass die verschleiernde Rede als besonders effektive Rede empfohlen wird, was für das spruchdichterliche Ratgeben durchaus nicht selbstverständlich ist, sich aber im Blick auf die hochgradig artifizielle Dichtung Frauenlobs dann doch gut in die Reihe der rhetorisch-stilistischen Finessen fügt.

Ähnlich wie bei Sigheer scheint auch hier der Bezug zur pseudorechtlichen *quot umbe ère*-Relation im Hintergrund zu liegen. Damit die Herrschenden freigebig sind, müssen sie geschickt gelenkt werden; dafür kann dann auch Fremdartiges und Unbekanntes in der Sprechhandlung zum Einsatz kom-

men. In Anbetracht der Reflexivität der Strophe wird hier möglicherweise dem Ratgeberfreund und darüber hinaus einem potentiellen klugen Ratgeber dazu geraten, sprachliche Formen uneigentlicher Rede zu nutzen. Damit also die Wirkung sanft herbeigeführt werden und einen positiven Effekt zeitigen kann, müsste der Akt der Reinigung und damit das Angebot zur Lösung des Problems sprachlich umschrieben werden (vgl. die Überlegungen des Kulturphilosophen Ralf Konersmann [1994, bes. S. 12–21] zur Metapher als Form der Verhüllung und Entschleierung). Frauenlob wird auch hier als Meister der ›Umbesetzung‹ greifbar (der Begriff im Anschluss an Köbele 2000), insofern mit der sanft reinigenden Lauge ein spezifischer Aspekt aus einem Bildfeld in einen anderen Zusammenhang, den von Ratgeber, Rat und Ratnehmer übertragen wird.^[37]

Eine letztgültige Lesung ist bei Frauenlob nicht zu haben, dafür ist seine Sprachbildlichkeit zu dunkel,^[38] zu schwierig und rätselhaft (vgl. Köbele 2000, S. 214), insofern sie vor- und zurückgreift, überraschende Zusammenhänge konstruiert, dem Bildspender keinen Empfänger zuweist und so ein Bild ins nächste fließen lässt. Die in diesem Sinne offene Gestaltung bzw. das Ineinanderlaufen der Sprachbilder blendet eine immanente Deutung aus und bietet hingegen semantischen Spielraum, der die Aussage zur Pluralisierung, ja Übercodierung ihrer Bedeutung verschiebt, so dass das Deuten letztlich dem Rezipienten übergeben ist (vgl. zur Bildsprache Frauenlobs Köbele 2000, 2003, 2017; Huber 2002 und Lauer/Herbers 2021).

Im Blick auf die ursprüngliche pragmatische Einbindung der Strophe ist zu betonen, dass Spruchdichter wie Frauenlob unter Konkurrenzdruck standen. Für den Typus des fahrenden Berufsdichters gehörten Tadeln und Urteilen zu den zentralen Sprechhandlungen, weil sich die Rolle des Ratgebers im Machtgefüge der Höfe vervielfacht hatte. Loyalität gegenüber dem Fürsten spielte keine Rolle, Parteinahme schon; beraten und gelobt wurde derjenige, der Unterstützung anbot. Fahrende und Wanderprediger buhlten gleichermaßen um die Aufmerksamkeit der Herrschenden, und sie suchten mit anderen Gruppen Bedürftiger die Freigebigkeit der Fürsten.

Die Dyade des Rats ist in einem solchen Machtgefälle beinahe zur Gänze aufgelöst. Das Ratgeben ist selbstbezüglich, ist ethische und ästhetische Leistung, um die Kompetenz des Dichter-Beraters zu betonen. Wenn der gegebene Rat aufgrund der Konkurrenz kaum Wirkmacht hat, dann ist es möglicherweise das Ratgeben selbst, das als anschauliche, exemplarische und rhetorisch raffinierte Sprechhandlung den literaturinteressierten Rezipienten ethisch und ästhetisch überzeugen kann. Im Blick auf das Gelingen des Ratgebens gehören Ästhetisierung und rhetorisches Raffinement zu den berechenbaren und mit einem positiven Ausgang verbundenen Maßnahmen. Der Vorteil einer so gestalteten Sprachhandlung liegt in der Alleinstellung gegenüber der Konkurrenz.

Gegenüber dem Lehrgedicht ›Winsbecke‹, das durchaus in den Gattungshorizont des Sangspruchs gehört, ist das Ratgeben bei Sigheer und bei Frauenlob weniger über die zu vermittelnden Werte legitimiert als vielmehr über die rhetorische Meisterschaft. Konnte dort der transitive direktive Rat frei von jeder Form einer Unsicherheit hinsichtlich des Gelingens vorgetragen werden, da das tugendhafte Handeln Teil eines Normhorizonts war, der als geteilter selbstverständlich vorausgesetzt werden konnte, muss hier die Unsicherheit des Gelingens – jedenfalls im Blick auf den eigentlichen Kern des Ratgebens, das *auxilium* – mitgedacht werden. Bei Sigheer zielt der Herrscherrat implizit auf das eigene Wohl, so dass durchaus noch im klassischen Sinne die *quot umbe êre*-Relation aufgerufen bleibt, wenn – sprachbildlich verhüllt – zur Freigebigkeit des Herrschers geraten wird. Dass eine solche umschreibende Form des Ratgebens riskant ist, liegt auf der Hand. Wenn man hier eine mäeutische Grundkonzeption vermuten darf, dann wird der Ratnehmende nicht durch explizite Fragen gelenkt, vielmehr sind es die Sprachbilder, die in ihrer visuellen Eindrücklichkeit eine Einsicht des Herrschenden herbeiführen sollen. Der Spruchdichter riskiert dabei seine Existenzgrundlage: Wenn die Aufmerksamkeit einfordernde sprachliche Wucht nicht als Heische um Lohn verstanden wird, misslingt der eben nur indirekte Rat. Eine Apostrophe wie *her künic* (Sigheer, V. 4) oder die im-

perativische Wahrnehmungslenkung *seht an* (Sigeher, V. 12) klärt keine Sachfragen. Die Macht des Spruchdichters liegt allein auf der Ebene des sprachlichen Ausdrucks, weil die über die Formel *guot umbe êre* imaginierte Reziprozität von Fürst und Dichter auf keiner Vertrauensbasis aufruht. Die Dyade von Ratgeber und Ratnehmer ist nur scheinbar in ihr Recht gesetzt. Der Fürst ist nicht auf den Rat des Spruchdichters angewiesen; es gibt keine rechtliche Verbindlichkeit für eine solche Fügung.

Bei Frauenlob (1Frau/6/501, Str. III) ist diese Situation weiter modifiziert. Es gibt keinen Herrscher mehr, der Teil der Ratskonstellation ist, und auch ein allgemein gehaltener Rezipientenkreis wird nicht unmittelbar angesprochen. Durch die Verschiebung der Perspektive vom Rezipienten als potentiell Ratnehmenden zum unter Konkurrenzdruck stehenden fahrenden Spruchdichter selbst ist das Gelingen eher an den Modus der Selbstsorge gebunden. Ein so verstandener Rat dient weder einem Konsens noch einer Entscheidungsfindung des Anderen. Dennoch wird der Anspruch des Ratgebens und darüber hinaus seine richtige Form als Sprechhandlung eindrücklich vor Augen gestellt, so dass auch hier ein mæeutisches Interesse zu Tage tritt im Blick auf den direkt adressierten befreundeten Spruchdichter (*gefatter*, V. 9), dem Strategien erfolgreichen Ratgebens über die Reihe und die Umbesetzung der Sprachbilder aus Tierreich und Alltag an die Hand gegeben werden. Eine Deutung im Sinne einer maximal geschlossenen *l'art pour l'art*-Konzeption ginge fehl und vorbei am dringlichen Ziel des Sangspruchdichters, im sozialen Gefüge des Hofes die Aufmerksamkeit eines interessierten Hörerkreises zu gewinnen. Zum Einsatz kommen alle Facetten der Sprachfertigkeit, um von der eigenen Könnerschaft zu überzeugen, um sich als Meister zu profilieren und den Meisterschaftsanspruch gegenüber den Konkurrenten einmal mehr zu betonen.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Wenzel 1995, S. 48–94 (Kapitel II: »Partizipation und Mimesis. Zur Kommunikationsfunktion der Sinne im Raum der wechselseitigen Wahrnehmung«). Dass der Komplex nonverbaler Regeln höfischer Interaktion letztlich auch in Fürsten- und Ritterspiegeln sowie in didaktischen Texten als direkte Unterweisungen verschriftet wurde, ist unbenommen.
- 2 Liebermann 2001, Sp. 94. Anders Christoph Huber (2001, Sp. 108), der das Ziel mittelalterlicher Lehrdichtung grundsätzlich sowohl in der Wissensvermittlung als auch in der Handlungsanleitung sieht, insofern in der »auf den geschichtlichen Moment zugespitzte[n]« Lehrdichtung zum einen die richtige Aufnahme und Umsetzung mitabgesprochen werde und zum anderen »bestimmte Zielgruppen (Stände, Geschlechter, Lebensalter, Berufe) angesprochen« würden. Werner Röcke hinwiederum betont allein den Unterweisungscharakter der mittelalterlichen Lehrdichtung, insofern sie »moralische, theologische, politische oder soziale Zwecke« verfolge sowie »verpflichtende Verhaltensnormen und Überzeugungen« formuliere (Röcke 1989, S. 442f.).
- 3 Wandhoff (2016, S. 9), weist darauf hin, dass die moderne Form der Ratgeberliteratur nicht auf die Bitte um Rat angewiesen ist. Der Rat wird einem breiten potentiell interessierten Publikum wohlfeil angeboten und zielt entsprechend eher auf die Vermittlung von (Erfahrungs-)Wissen denn auf Nachahmung oder Handlungsanweisung oder gar Überzeugung und Aktivierung des Ratnehmenden.
- 4 Vgl. dazu die Monographie von Boesch 1977. Auch wenn die Scholastik personalisierte Fürstenspiegel hervorgebracht hat, so sind die darin enthaltenen Lehren selten auf einen konkreten Entscheidungsfall bezogen.
- 5 Der Begriff des Risikos, der um 1200 entstand, ist etymologisch ans Arabische gebunden; er bedeutet so viel wie ›glücklicher Zufall‹ bzw. ›das von Gott oder vom Geschick Abhängige‹; vgl. Scheller 2019b, S. 2: Scheller attestiert dem 12. und 13. Jahrhundert einen mutigen Umgang mit der Ungewissheit der Zukunft, da das Wagnis als ein berechenbares neben die Unsicherheit trete. So gesehen kann der Begriff des Risikos für das Mittelalter im Anschluss an Luhmann 2003, S. 25, bestimmt werden. Für ihn kann eine Handlung dann riskant genannt werden, wenn es zwei Möglichkeiten und die Entscheidung zwischen diesen beiden gibt, wobei das Ergebnis selbst kontingent und als solches nicht kalkulierbar ist. Vgl. dazu auch Reichlin 2019, S. 13: Das »Risiko [lässt sich] im modernen soziologischen Sinne als Entscheidung [verstehen], eine berechenbare Ungewissheit einzugehen, weil die Chance, dass das ›Unternehmen‹ glück-

- lich beziehungsweise mit persönlichem Vorteil endet, höher eingeschätzt wird als ein negativer Ausgang«.
- 6 Zur situativen Konstellation von riskanten Handlungen im Blick auf Gefahrenpotential, Planbarkeit, Erfahrungswissen und Wahrnehmung vgl. von Contzen [u. a.] 2018a, darin insbes. dies. 2018b; Hahn 1998.
 - 7 Vgl. BMZ II/1, Sp. 563b ([online](#)): *rât*, stm. in den folgenden vier, respektive fünf Bedeutungsnuancen: 1a) Rat, Ratschlag (Sprechhandlung): *rât geben*; 1b) Belehrung, Lehre, die über den Rat hinausgeht: *îne lêre und sînen rât er (gott) dich mit mir gelêret hât* ; 2. Beratschlagung/Beratung (interaktiv): *ze râte sitzen, ze râte gân, aneinander si rât nâmen*; 3. Amt des Ratgebers (Einzelner, Ratsversammlung); 4. Beschluss, Ergebnis der Beratung: *si gingen drâte vor den kuninc mit dem râte*; 5. Abhilfe schaffen: *daz hôher siechtuom dicke rât von kleiner arzenê hât*.
 - 8 Gernot, der Bruder Günthers, und dann auch Rumold der Küchenmeister stellen sich auf Hagens Seite und raten zum Bleiben (vgl. ›Nibelungenlied‹, Str. 1460 und 1462f.), so dass diese Konfliktsituation zuletzt nicht über einen Mediator, sondern allein über die Machtposition Gunthers entschieden wird. Vgl. zu Rolle und Funktion des Mediators in Ratkonstellationen Althoff 2016, S. 23–25. Spannend an der Sprechhandlung des Küchenmeisters ist die semantische Koppelung von Vorrat und Ratgeben über vier Strophen hinweg: der *vremden unt der kunden mohtet ir wol heizen pflegen / nâch iuwer selbes willen, wand ir habet vollen rât. / [...] iu râtet Rûmolt, / wand ich iu bin mit triuwen vil dienstlichen holt, / daz ir sult hi belîben durch den willen mîn [...] Wi kunde iu in der werlde immer sanfter wesen? / ir mûgt vor iuweren finden harte wol genesen. / [...] trinket wîn den besten [...]. Dar zuo gît man iu spîse di besten [...] ir sult belîben, herren! daz ist der Rûmoldes rât* (V. 1462,2–1466,4). Der Küchenmeister rât von einer Reise ab mit dem Hinweis auf die Vorratsfülle daheim, die letztlich einer gefährlichen Reise zu den Hunnen vorgezogen werden soll. Vgl. Bumke 1986, Bd. 1, S. 271f., der im Rahmen einer Reflexion über die Sauf- und Fresskultur des Mittelalters auf diese Stelle verweist.
 - 9 Vgl. Schanze/Schanze 2011. Die Textsorte des Lehrgesprächs reicht bis in die Antike zurück und ist im Mittelalter weit verbreitet. Zum Teil sind die Lehrgespräche eigenständig, zum Teil aber auch in epische Texte integriert. Prägend waren die spätantiken ›Disticha Catonis‹ und deren deutsche Übersetzungen; vgl. dazu Schanze 2012, S. 198f. Der Verfasser von ›Winsbecke‹ und ›Winsbeckin‹, dem Mutter-Tochter-Gespräch, ist unbekannt. Die Datierung auf 1210/20 ist unsicher. In der Kolmarer Liederhandschrift (um 1460) ist der ›Winsbecke‹ in der

Grußweise überliefert, »als deren Erfinder sie willkürlich den Tugendhaften Schreiber benennt« (Schanze/Schanze 2011, S. 461). Der in der Forschung gebräuchlich gewordene Titel ›Winsbecke‹ ist aus der Corpus-Überschrift der Großen Heidelberger Liederhandschrift übernommen worden; vgl. Schanze 2012, S. 199. Zur Relation von Lehre und Dialog vgl. Bastert 2012. Zur kommunikationsgeschichtlichen, strukturellen und funktionalen Anlage mittelalterlicher Lehrgespräche und ihrer Typologie immer noch einschlägig: Kästner 1978; vgl. besonders die Überlegungen zur Annäherung von Lehre und Rat (ebd., S. 273–280).

- 10 Schanze 2012, S. 224, weist darauf hin, dass die Vermittlung der Lehren nicht über einen »direkt belehrenden Sprechgestus« erfolge, wie ihn die Gnomik (z. B. ›Freidank‹ [...]), die didaktische Großform (z. B. der ›Welsche Gast‹ Thomasins von Zerklære [...]) und teils auch die Sangspruchdichtung pflegen«. Er betont den fiktiven Status des Gesprächs zwischen Rollenfiguren, die zur »Identifikation einladen« (ebd.).
- 11 Mt 23,3: ›Alles nun, was sie euch sagen, das tut und haltet; aber nach ihren Werken sollt ihr nicht handeln; denn sie sagen's zwar, tun's aber nicht.«
- 12 Vgl. Augustinus: De doctrina christiana IV,60: »Gewisse sehr gelehrte und sehr scharfsinnige Leute konnten erkennen und sagen, daß, was z. B. in der Redekunst gelernt wird, nicht beobachtet, aufgezeichnet und in ein rhetorisches Lehrsystem eingefügt würde, wenn es nicht zuvor in den natürlichen Anlagen der Redner gefunden würde« (Augustinus 2002, S. 167).
- 13 Der Blick auf die Vergänglichkeit alles Irdischen und die Schlechtigkeit der Welt ist topisch und steht im Lehrgespräch nicht weiter zur Debatte. Doch bleiben diese Äußerungen eben nicht dem nur Topischen verhaftet, sondern im nachfolgenden Rat des Sohnes entfaltet sich ihr produktives Potential.
- 14 Vgl. den Gattungsüberblick bei Runow 2019. Zur Lehrhaftigkeit im Rahmen der Gattung vgl. Linden 2019, die u. a. Lehrdichtung und Sangspruch hinsichtlich ihrer Ähnlichkeiten vergleicht. Linden betont allerdings, dass *du-solt*-Konstellationen auch in der lehrhaften Sangspruchdichtung zu finden seien (S. 134), und hierin besteht dann doch eine Ähnlichkeit mit dem Vater-Sohn-Gespräch ›Winsbecke‹, welches Linden, im Anschluss an Schanze, ohnehin in die Nähe der Sangspruchdichtung rückt (S. 136). Lehrhafte Konstellationen der Sangspruchdichtung erheben jedoch mit Blick auf das »konkrete[] Faktum« (S. 141f.) im Unterschied zur Lehrdichtung keinen Anspruch auf Systematik und Vollständigkeit, so Linden.

- 15 Das Zeitfenster liegt zwischen den Strophen Walthers (1170–1230) und Frauenlobs (gestorben 1317).
- 16 Vgl. zu den Ich-Rollen in der Sangspruchdichtung Lauer 2019. Lauer verdeutlicht, dass man eine ganze Bandbreite von Rolleninszenierungen in der Sangspruchdichtung findet, was nicht zuletzt damit zu tun habe, dass sich die Dichter als »Sachwalter mittelalterlicher Werte [...], Sprecher ihrer Herren, Stimmen des Volkes sowie Sprecher ihrer Kunst« verstanden haben (S. 116f.). Doch greift man mit den Ich-Rollen weder eine subjektive Position des Dichters, noch eine zur Gänze objektive. Lauer spricht – im Anschluss an Löser 2007, S. 382 – vom »Spielcharakter« (S. 117), durch den die Rollen des lyrischen Ich den »pragmatischen und medialen Kontexten der Gattung« (ebd.) entsprechend gestaltet werden können.
- 17 Sigheer ist mit einem kleinen Œuvre von 18 Sprüchen in der Großen Heidelberger Liederhandschrift überliefert. Er gehört als Fahrender zu den weniger prominenten Sangspruchdichtern; vgl. Haustein 2010, und Ott 2010 [[Online-Version](#)].
- 18 Vgl. Lausberg 2008, S. 227–235 (Exempla), S. 399–423 (affektische Figuren), S. 589–594 (Wirkung). Vgl. zu Anschaulichkeit und Exemplarizität Wenzel 2019, S. 95 und 101.
- 19 Vgl. zum Konzept des Vor-Augen-Stellens als rhetorischem Verfahren der Veranschaulichung Cicero: *De oratore* III,202; Quintilian: *Institutio oratoria* IX 2,40. Vgl. hierzu wegweisend Campe 2015 und zuletzt Wenzel 2021a, darin bes. Wenzel 2021b.
- 20 Vgl. Rudolf von Ems: *Alexander*, V. 20554–20563: *diu stæte sælde in nâch ir zôch / eht ûf und ûf hin ûf daz rat / unz er sô hôhe wart gesat / und alsô verr ûz genomn / daz niemen zuo zim mohte komn. / diz werte gar unz an den tac / daz sines lîbes zil gelac, / daz im niht arges nie gewar, / er überwunde ez ie vil gar / mit sælden sæleclîche*. Ich danke Maximilian Wick für den Hinweis auf diese Stelle. Vgl. Wick 2021, S. 189f., und zur intertextuellen Einbindung des gläsernen Glücks Janota 1995.
- 21 Vgl. Wenzel 2019 zum gnomischen Habitus des Spruchsangs, der über ein »unpersönliches ›man‹ [...] allgemein verbindliches Wissen im Sinne einer Lebensweisheit zu vermitteln« (S. 94) vermag; vgl. auch S. 103. Ein solcher allgemeiner, sich als Ritterlehre manifestierender Rat findet sich etwa beim Meißner: *Suer ritters namen wil untan, der sol vur bedenken, ob er den mûge behalten* (V. 1). Der Spruch mündet in einen allgemein gehaltenen Rat: *diemûtlich, grûzsam, daz ist min rat* (V. 7) und schließt mit einer Engführung von Rat und Lehre, wenn es

heißt: *dem sol man lihen unde geben, den rat den wil ich leren* (V. 10; der Text zit. nach ›Mittelhochdeutsche Sangspruchdichtung‹, S. 230–233). – Es finden sich aber durchaus Beispiele, in denen eine allgemeine Wendung ans Publikum in einen konkreten Ratschlag mündet. Vgl. z. B. Höllefeuer I,4 in der Ausgabe ›Kleinere Spruchdichter‹ oder aber Bruder Wernher 39 und 43.

- 22 Der Soziologe Rainer Paris gesteht einer solchen offenen Form des Ratgebens kaum Wirksamkeit zu, insofern sie, moderner Ratgeberliteratur vergleichbar, zum einen ein anonymes Publikum adressiere und zum anderen einen hohen »Allgemeinheitsgrad« aufweise; vgl. Paris 2005, S. 356. Eine so geartete Rede sei Belehrung, nicht aber persönlicher Rat. Ich erinnere, dass bereits im ›Winsbecken‹ *rât* und *lêre* kaum gegeneinander ausdifferenziert sind, auch wenn die Adressierung durchaus persönlich genannt werden kann. Wenn nun mit Rainer Paris ein allgemein gehaltener, nicht persönlich adressierter Rat Lehre ist, läge im ›Winsbecken‹ eine Verschleifung von Sprechhandlungen vor, und vom Ratgeben zu sprechen, müsste problematisiert werden. Allerdings lässt sich nicht in Abrede stellen, dass ein gegebener auch allgemeiner Rat auf einen Ordnungsverstoß oder ein Problem oder eine Irritation reagiert, sogar dann, wenn er nicht nachgefragt wurde.
- 23 Bedenkt man, dass das Ratgeben des Spruchdichters in das Machtgefüge am Ort des Vortrages eingebunden ist, dann gerät im Blick auf die Abhängigkeit vom Fürsten der vorgetragene Rat unter Rechtfertigungsdruck. Hannes Kästner hat die Bedürftigkeit der Fahrenden im 13. Jahrhundert vor dem Hintergrund der Konkurrenzkonstellation zwischen Wanderpredigern und fahrenden Spruchdichtern erörtert, die den Rechtfertigungsdruck der Spruchdichter in ihrer Rolle als Lehrende, Ratgeber und Wissensvermittelnde noch einmal mehr forciert hat. Vgl. dazu genauer Kästner 1996. Das Alleinstellungsmerkmal des Spruchdichters besteht m. E. gerade darin, die eigene rhetorische Kompetenz auszustellen und in den Texten selbst zu reflektieren, so dass die ästhetische Kompetenz deutlicher neben jener der Überzeugung wahrgenommen werden kann.
- 24 Der Soziologe Rainer Paris (2005, S. 356) beobachtet für die Moderne, dass Legitimierungen des Ratgebens weitgehend unterlassen werden. Den Grund sieht er darin, dass sie den unhinterfragt geltenden Status eher unterminieren würden. Sie würden die Legitimierungsbedürftigkeit durch Legitimierungsversuche indirekt erst betonen.
- 25 Durch das strukturell bedingte Wissensgefälle zwischen Ratgebendem und Ratnehmendem besteht zwar von vornherein eine Asymmetrie wie im ›Winsbecken‹, von der sich durchaus behaupten ließe, dass sie den Sprechakt des Rats

- mit einer Geltung qua Wissensvorsprung ausstattet. Doch da die Inhalte in aller Regel einen hohen Allgemeinheitsgrad aufweisen, sind Wissensvorsprung und Asymmetrie kaum geeignet, um den Spruchdichter in seiner Rolle zu stärken.
- 26 Die Erarbeitung der Lesefassung beruht auf einer ein größeres Kommentarprojekt vorbereitenden Zusammenarbeit mit Jan Habermehl, Claudia Lauer und Mirna Kjørveziroska.
- 27 Vgl. zu diesem Bar Brunner/Wachinger, Bd. 3 (1986), S. 428. Im moralisierenden Bar reflektiert ein Ich über das Verhältnis von Dichten und Tadeln. In der ersten Strophe denkt es in der Rolle des Lehrmeisters und in selbstbezüglicher Weise über das im Jahr zurückliegende lobende und tadelnde Verhalten nach und kommt zu dem Schluss, dass jemand, der zu viel redet, schneller zur Lüge neigt. Deshalb solle man seine Zunge im Zaum halten. Die Incipit-Formel *man solt* (1,2) rechtfertigt den generalisierenden Duktus der ersten Strophe. In der zweiten Strophe drückt das Ich erstens sein Missfallen über die feindselige Redekonstellation an einem nicht näher spezifizierten Ort aus. Zweitens bekennt es, dass ihm manch einer weise erschien, der im Alter zum Toren geworden sei, dass Leute sich hinsichtlich ihres Selbstverständnisses überheben und Lügner am Hof geschätzt würden. Das Sprecher-Ich agiert jetzt in der Rolle des (Hof-)Kritikers. Letztlich gibt es keine Beständigkeit mehr. Doch in der Quintessenz geht es wohl darum, dass das eigene Verhalten permanent überprüft werden muss. Die dritte Strophe generalisiert Beobachtungen des Sangspruchdichters: Fremdartiges und Unbekanntes werde nicht geschätzt, und so mancher tadle ihn, der sich selbst nicht kenne. Diese beinahe sentenzhafte Setzung wird im zweiten und dritten Stollen durch mehrere, zum Teil dunkle Sprachbilder aus dem Tierreich und dem Alltagsleben, respektive dem Haushalt veranschaulicht.
- 28 **3,3f.]** Das Sprecher-Ich inszeniert sich als Opfer falschen Urteilens und rühmt sich indirekt als Weiser.
- 29 **3,5f.]** Ein Bildfeld mehrerer Tiervergleiche wird eröffnet. Im Horizont des gesamten Bars und der in Strophe eins und zwei thematisierten Relation von Dichter und Tadlern wird zuerst das Verhältnis von Katze und Maus – ohne dass der Vergleich ausgeführt wäre – auf jene Relation übertragen; möglicherweise im Verweis auf ein lateinisches Sprichwort: ›Maus bleibe im Loch, willst du nicht den Katzen zum Opfer fallen‹ (vgl. TPMA, Bd. 8 [2010], S. 153).
- 30 **3,7f.]** Allusion auf die Fabel von Adler und Fuchs; vgl. Dicke/Grubmüller 1987, Nr. 171. Eventuell wird auch diese Relation von Adler und Fuchs auf das Verhältnis von Tadler und Dichter übertragen, so dass man zu folgender Lesart käme: Jemand, der sich überschätzt, wird den Klugen nicht fangen und letztlich dafür

büßen. Karl Bartsch greift in seiner Ausgabe sehr stark in den Wortlaut ein und ändert ohne Bezug zum Fabelstoff wie folgt: *Man vâht den visch vil seldom, / sîn balc dern müeze ez gelden* (V. 40f.; ›Meisterlieder‹, S. 273). So verstanden, bliebe das Bild dunkel im Bezug zum thematischen Entwurf des Bars, weil die Relation von Dichter und Tadler nicht abgebildet wäre, sich nachgerade verkehren würde, insofern der Fisch ja auf den Dichter zu beziehen wäre.

- 31 **3,9-12]** Ein Hund wird durch den Knüppel seines Herren gezüchtigt. Eventuell wird hier ein Bezug zwischen einem Freund des Dichters (*gefatter*) und den Klaffern hergestellt. Das Dichter-Ich geriert sich in der Rolle des Ratgebers und betont, dass die Strafe für Fehlverhalten immer unmittelbar folgen müsse.
- 32 **3,13-16]** Die drei Sprachbilder Knute, Schleifstein und Spiegel stammen aus dem Bereich des Alltags.
- 33 Morphologisch kann man nicht entscheiden, ob *schoenen* oder *schönen* gemeint ist. Das Verb wird intransitiv verwendet, so dass man nicht auf die Kasussyntax als Entscheidungsgrundlage zurückgreifen kann: *schoenen* wird mit Akkusativ und *schönen* vorzugsweise mit einem Genitivobjekt gebraucht. Im Kontext passt das Verbum *schoenen* semantisch besser im Sinne von: Obwohl die Lauge selbst unschön ist, verschönt sie doch. Der Aspekt der Reinheit lässt sich über eine Belegstelle Freidanks stützen: *Diu louge machet schœne wât, / und si selbe trüebe stât* (Fridankes Bescheidenheit 1872, *von guote und übele*, 127,20f.); diese Stelle hinwiederum scheint auf ein mittellateinisches Sprichwort zu rekurren: »Die Lauge ist selbst trüb, macht aber rein« (TPMA, Bd. 7, S. 290). Mit Blick auf die Parallelstellen kann man *schönen* wohl ausschließen. Ich bin Mirna Kjørveziroska und Claudia Lauer für die Diskussion dieser Stelle und jedwede Recherche im Zusammenhang damit sehr dankbar.
- 34 **3,21]** Das Sprachbild der Seifenlauge ist möglicherweise auf die kluge Rede bezogen.
- 35 Seit den Forschungen von Hannes Kästner, Freimut Löser und spätestens seit dem Handbuch zur Sangspruchdichtung (Klein [u. a.] 2019) ist man sich einig, dass der Sangspruchdichter sich selbst in der Rolle eines Gelehrten und weisen Ratgebers stilisiert.
- 36 Vgl. Frauenlob, Langer Ton, F 115–119 = GA V,72–V,76 (Frauenlob 1981). In der Strophe im Langer Ton geht Frauenlob vom traditionellen Zusammenhang zwischen Wort und Werk aus. Er stellt diese Relation ins Bildfeld des Spiegels und Spiegels. Zinn als Unter- bzw. Hintergrund des Spiegelglases entspräche dem klugen, tugendhaften Verhalten und das Glas dem klugen, tugendhaften Rat. Dieser Rat kann sich nur dann im Verhalten des Ratsuchenden spiegeln, wenn der

Untergrund des Spiegels, respektive des Rates, stabil genug ist, um ein makelloses Abbild zu erzeugen. Das Verhalten des Ratgebers muss also beständig und vorbildlich sein, damit der Rat einen positiven Effekt beim Gegenüber auslösen kann. Vgl. dazu genauer Lauer 2021, S. 322–324, dort der literaturwissenschaftliche Kommentar zu Frauenlob V,74.

- 37 Ich danke Jan Mohr für die intensive und fruchtbare Diskussion dieser schwierigen Textstelle.
- 38 Vgl. Stackmann 1972, S. 452, der bereits früh darauf hinwies, dass Frauenlob einerseits dazu neige, ein Bild mehrfach zu nutzen, aber verschieden zu referentialisieren, und andererseits mehrere Bilder eines Bildbereichs zusammenbringen; siehe auch Stackmann 1988.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Augustinus: Die christliche Bildung [De doctrina christiana], Übers., Anm. und Nachwort von Karla Pollmann, Stuttgart 2002 (RUB 18165).
- Bruder Wernher: Sangsprüche, transliteriert, normalisiert, übers. und komm. von Ulrike Zuckschwerdt, Berlin/Boston 2014 (Hermaea N. F. 134).
- Marcus Tullius Cicero: De oratore. Über den Redner. Lateinisch / Deutsch, 2. durchgesehene und bibliographisch erg. Aufl., übers. und hrsg. von Harald Merklin, Stuttgart 1981 (RUB 6884).
- Frauenlob (Heinrich von Meissen). Leichs, Sangsprüche, Lieder, auf Grund der Vorarbeiten von Helmuth Thomas hrsg. von Karl Stackmann/Karl Bertau, 2 Teilbde., Göttingen 1981 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse III 119f.).
- Freidank: Fridankes Bescheidenheit von H. E. Bezzenberger, Halle 1872.
- Gottfried von Straßburg: Tristan. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch, nach dem Text von Friedrich Ranke neu hrsg., ins Neuhochdeutsche übers., mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von Rüdiger Krohn, Stuttgart 1980, Bd. 1 (RUB 4471).
- Kleinere Spruchdichter des dreizehnten Jahrhunderts. Der Hardegger – Höllefeuer – Der Litschauer – Singauf – Der Unverzagte, hrsg., übers. und komm. von Es-ther Collmann-Weiss, Stuttgart 2005 (ZfdA, Beihefte 5).
- Meisterlieder der Kolmarer Handschrift, hrsg. von Karl Bartsch, Stuttgart 1862 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 68), ND Hildesheim [u. a.] 1998.

- Mittelhochdeutsche Sangspruchdichtung des 13. Jahrhunderts. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch, hrsg., übers. und komm. von Theodor Nolte/Volker Schupp, Stuttgart 2011 (RUB 18733).
- Das Nibelungenlied. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch, nach der Handschrift B hrsg. von Ursula Schulze, ins Neuhochdeutsche übers. und komm. von Siegfried Grosse, Stuttgart 2010 (RUB 18914).
- Marcus Fabius Quintilianus: Institutio oratoria, hrsg. von Michael Winterbottom, 2 Bde., Oxford 1970.
- Winsbeckische Gedichte nebst Tirol und Fridebrant, hrsg. von Albert Leitzmann, 3., Neubearb. Aufl. von Ingo Reiffenstein, Tübingen 1962 (ATB 9).
- Rudolf von Ems: Alexander. Ein höfischer Versroman des 12. Jahrhunderts, zum ersten Male hrsg. von Victor Junk. 2 Tle., Leipzig 1928/1929 (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart CCLXXII / CCLXXIV).

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.
- Bastert, Bernd: *den wolt er lēren rehte tuon*. Der ›Winsbecke‹ zwischen Didaxe und Diskussion, in: Elke Brüggén [u. a.] (Hrsg.): Text und Normativität im deutschen Mittelalter. XX. Anglo-German-Colloquium, Berlin/Boston 2012, S. 303–318.
- Behr, Hans-Joachim: Literatur als Machtlegitimation. Studien zur Funktion der deutschsprachigen Dichtung am böhmischen Königshof im 13. Jahrhundert, München 1989 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 9).
- Boesch, Bruno: Lehrhafte Literatur. Lehre in der Dichtung und Lehrdichtung im deutschen Mittelalter, Berlin 1977 (Grundlagen der Germanistik 21).
- Brunner, Horst/Wachinger, Burghart (Hrsg.): Repertorium der Sangsprüche und Meisterlieder des 12. bis 18. Jahrhunderts, unter Mitarbeit von Eva Klesatschke [u. a.] Leitung der Datenverarbeitung Paul Sappeler, 16 Bde., Tübingen 1986–2009.
- Bumke, Joachim: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter, 2 Bde., München 1986.
- Campe, Rüdiger: Vor Augen Stellen. Über den Rahmen rhetorischer Bildgebung, in: Lethen, Helmuth [u. a.] (Hrsg.): Auf die Wirklichkeit zeigen. Zum Problem der Evidenz in den Kulturwissenschaften. Ein Reader, Frankfurt a. M. 2015 (Schauplätze der Evidenz 2), S. 106–136.

- Dicke, Gerd/Grubmüller, Klaus: Die Fabeln des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Ein Katalog der deutschen Versionen und ihrer lateinischen Entsprechungen, München 1987 (Münstersche Mittelalter-Schriften 60).
- Hahn, Alois: Risiko und Gefahr, in: Gerhart von Graevenitz/Odo Marquard (Hrsg.): Kontingenz, in Zusammenarbeit mit Matthias Christen, München 1998 (Poetik und Hermeneutik 17), S. 49–54.
- Haustein, Jens: Art. Meister Sigeher, in: ²VL 8 ([1992] 2010), Sp. 1233–1236.
- Haustein Jens: Frauenlob (Heinrich von Meißen), in: Klein [u. a.] 2019, S. 423–430.
- Huber, Christoph: Art. Lehrdichtung. B. II. Mittelalter, in: HWRh 5 (2001), Sp. 107–112.
- Huber, Christoph: *gepartiret und geschrenket*. Überlegungen zu Frauenlobs Bildsprache anhand des Minneleichts, in: Haustein, Jens/Steinmetz, Ralf-Henning (Hrsg.): Studien zu Frauenlob und Heinrich von Mügeln. Festschrift für Karl Stackmann zum 80. Geburtstag, Freiburg/Schweiz, 2002 (Scriinium Friburgense 15), S. 31–50.
- Janota, Johannes: Fortuna vitrea, in: Haug, Walter/Wachinger, Burghart (Hrsg.): Fortuna, Tübingen 1995 (Fortuna vitrea 15), S. 344–362.
- Kästner, Hannes: Mittelalterliche Lehrgespräche. Textlinguistische Analysen, Studien zur poetischen Funktion und pädagogischen Intention, Berlin 1978 (Philologische Studien und Quellen 94).
- Kästner, Hannes: *Sermo Vulgaris* oder *Hövischer Sanc*. Der Wettstreit zwischen Mendikantenpredigern und Wanderdichtern um die Gunst des Laienpublikums und seine Folgen für die mittelhochdeutsche Sangspruchdichtung des 13. Jahrhunderts (Am Beispiel Bertholds von Regensburg und Friedrichs von Sonnenburg), in: Schilling, Michael/Strohschneider, Peter (Hrsg.): Wechselspiele. Kommunikationsformen und Gattungsinterferenzen mittelhochdeutscher Lyrik, Heidelberg 1996 (GRM-Beiheft 13), S. 209–243.
- Klein, Dorothea [u. a.] (Hrsg.): Sangspruch / Spruchsang. Ein Handbuch, in Verbindung mit Holger Runow, Berlin/Boston 2019.
- Köbele, Susanne: Umbesetzungen. Zur Liebessprache in Liedern Frauenlobs, in: Huber, Christoph [u. a.] (Hrsg.): Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters, Tübingen 2000, S. 213–235.
- Köbele, Susanne: Frauenlobs Lieder. Parameter einer literarhistorischen Standortbestimmung, Tübingen [u. a.] 2003 (Bibliotheca Germanica 43).
- Köbele, Susanne: Evidenz und Auslegung. Effekte bildlogischer Synchronisierung in Frauenlobs ›Kreuzleich‹, in: Huss, Bernhard/Nelting, David (Hrsg.): Schriftsinn und Epochalität. Zur historischen Prägnanz allegorischer und symbolischer Sinnstiftung, Heidelberg 2017 (GRM Beiheft 81), S. 145–185.
- Konersmann, Ralf: Der Schleier des Timanthes. Perspektiven der historischen Semantik, Frankfurt a. M. 1994.

- Kragl, Florian: König Alexanders Glück und Ende in der höfischen Literatur des deutschen Mittelalters im Allgemeinen und bei Rudolf von Ems im Besonderen, in: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 250 (2013), S. 7–41.
- Lähnemann, Henrike/Linden, Sandra: Was ist lehrhaftes Sprechen? Einleitung, in: Dies. (Hrsg.): Dichtung und Didaxe. Lehrhaftes Sprechen in der deutschen Literatur des Mittelalters, Berlin/New York 2009, S. 1–10.
- Lange, Judith [u. a.] (Hrsg.): Die Kolmarer Liederhandschrift und ihr Umfeld. Forschungsimpulse, Berlin [u. a.] 2021 (Kultur, Wissenschaft, Literatur 38).
- Lauer, Claudia: Inszenierung und Reflexion des Rollen-Ichs, in: Klein [u. a.] 2019, S. 106–118.
- Lauer, Claudia: Über den Ratgeber. *Ein rat, der selber tugent hat, des rat wol zimt*, in: Störmer-Caysa, Uta/Dies. (Hrsg.): Lesebuch Frauenlob. Texte, Übersetzungen, Kommentare, unter Mitarbeit von Mirna Kjørveziroska, Heidelberg 2021 (Beiträge zur älteren Literaturgeschichte), S. 317–326.
- Lauer, Claudia/Herbers, Birgit: *bilde* bei Frauenlob. Begrifflichkeiten, Bilder und Bedeutungen im Dialog zwischen Literaturwissenschaft und Lexikographie, in: Wenzel 2021a, S. 333–357.
- Lausberg, Heinrich: Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, Stuttgart 2008.
- Liebermann, Wolf-Lüder: Art. Lehrdichtung, in: HWRh 5 (2001), Sp. 93–107.
- Linden, Sandra: Lehrhafte Dichtung, in: Klein [u. a.] 2019, S. 133–142.
- Löser, Freimut: Von kleinen und von großen Meistern. Bewertungskategorien in der Sangspruchdichtung, in: Klein, Dorothea [u. a.] (Hrsg.): Sangspruchdichtung. Gattungskonstitution und Gattungsinterferenzen im europäischen Kontext. Internationales Symposium Würzburg, 15.–18. Februar 2006, Tübingen 2007, S. 371–398.
- Luhmann, Niklas: Soziologie des Risikos, Berlin/New York 2003.
- Michel, Paul: Alieniloquium. Elemente einer Grammatik der Bildrede, Bern [u. a.] 1987 (Zürcher germanistische Studien 3).
- Mittelhochdeutsches Wörterbuch von Benecke, Müller, Zarncke, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/23 ([online](#)).
- Müller, Jan-Dirk: Ratgeber und Wissende in heroischer Epik, in: Frühmittelalterliche Studien 27 (1993), S. 124–146.
- Ott, Norbert H.: Art. Sigheher, in: NDB 24 (2010), S. 397 [[Online-Version](#)].
- Paris, Rainer: Raten und Beratschlagen, in: Sozialer Sinn 6 (2005), S. 353–388.
- Paris, Rainer: Der Ratschlag – Struktur und Interaktion, in: Niehaus, Michael/Peeeters, Wim (Hrsg.): Rat geben. Zu Theorie und Analyse des Beratungshandelns, Bielefeld 2014, S. 65–91.

- Art. Rat, I. Fürstlicher Rat, in: LexMA 10, Bd. 7 (1999), Sp. 449–451, in: Brepolis Medieval Encyclopaedias – Lexikon des Mittelalters Online ([online](#)).
- Reichlin, Susanne: Risiko und *aventure*. Die Faszination für das ungesicherte Wagnis im historischen Wandel, in: Scheller 2019a, S. 13–31.
- Röcke, Werner: Lehrdichtung, in: Grimm, Gunter E./Max, Frank Rainer (Hrsg.): Deutsche Dichter. Leben und Werk deutschsprachiger Autoren, Bd. 1: Mittelalter, Stuttgart 1989 (RUB 8611), S. 442–457.
- Ruhe, Doris: Ratgeber. Hierarchie und Strategie der Kommunikation, in: Spieß, Karl-Heinz (Hrsg.): Medien der Kommunikation im Mittelalter, Wiesbaden 2003 (Beiträge zur Kommunikationsgeschichte 15), S. 63–82.
- Runow, Holger: Sangspruchdichtung als Gattung (statt einer Einleitung), in: Klein [u. a.] 2019, S. 1–19.
- Schanze, Christoph: Orientierung für den Hof. Überlegungen zum ›Winsbecken‹-Komplex, in: Brandt, Hartwin [u. a.] (Hrsg.): Erfahren, Erzählen, Erinnern. Narrative Konstruktionen von Gedächtnis und Generation in Antike und Mittelalter, Bamberg 2012 (Bamberger Historische Studien 9), S. 195–241.
- Schanze, Frieder/Schanze, Christoph: Art. Winsbecke u. Winsbeckin, in: Kühlmann, Wilhelm (Hrsg.): Killy Literaturlexikon. Autoren des deutschsprachigen Kulturraumes, 2., vollständig überarb. Aufl., in Verbindung mit Achim Auernhammer [u. a.], Bd. 12, Berlin/Boston 2011, S. 461–463.
- Scheller, Benjamin (Hrsg.): Kulturen des Risikos im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, Berlin/Boston 2019 (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 99). (Scheller 2019a)
- Scheller, Benjamin: Kulturen des Risikos im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit: Einführende Bemerkungen, in: Scheller 2019a, S. 1–11. (Scheller 2019b)
- Stackmann, Karl: Bild und Bedeutung bei Frauenlob, in: Frühmittelalterliche Studien 6 (1972), S. 441–460.
- Stackmann, Karl: Frauenlob, Verführer zu ›einer gränzenlosen Auslegung‹, in: Schröder, Werner (Hrsg.): Cambridger ›Frauenlob‹-Kolloquium 1986, Berlin 1988 (Wolfram-Studien X), S. 9–25.
- Thesaurus Proverbiorum Medii Aevi [TPMA]. Lexikon der Sprichwörter des romanisch-germanischen Mittelalters, begründet von Samuel Singer, hrsg. vom Kuratorium Singer der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, 13 Bde., Berlin/New York 1995–2002.
- von Contzen, Eva [u. a.] (Hrsg.): Risikogesellschaften. Literatur- und geschichtswissenschaftliche Perspektiven, Bielefeld 2018. (von Contzen [u. a.] 2018a)
- von Contzen, Eva [u. a.]: Risikogesellschaften: Eine Einführung. Reden über Risiko jenseits der Disziplinengrenzen, in: von Contzen [u. a.] 2018a, S. 7–32. (von Contzen [u. a.] 2018b)
- Wandhoff, Haiko: Was soll ich tun? Eine Geschichte der Beratung, Hamburg 2016.

- Wenzel, Franziska: Vortragssituation – Mündlichkeit und Schriftlichkeit – Reflexion und Inszenierung medialer Bedingungen im Text, in: Klein [u. a.] 2019, S. 91–106.
- Wenzel, Franziska (Hrsg.): Jenseits der Dichotomie von Text und Bild. Verfahren der Veranschaulichung und Verlebendigung in Mittelalter und Früher Neuzeit, Wiesbaden 2021 (Imagines medii aevi 54). (Wenzel 2021a)
- Wenzel, Franziska: Mediengeschichtliche Dimensionen der Text-Bild-Beziehung: eine Einführung, in: Wenzel 2021a, S. 1–54. (Wenzel 2021b)
- Wenzel, Horst: Hören und Sehen. Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter, München 1995.
- Wick, Maximilian: Kosmogenetisch erzählen: Poetische Mikrokosmen in philosophischer und höfischer Epik des Hochmittelalters, Berlin 2021 (Mikrokosmos 88).

Anschrift der Autorin:

Prof. Dr. Franziska Wenzel
Institut für deutsche Literatur und ihre Didaktik
Ältere deutsche Literatur | IG-Farben Haus 2.212
Goethe-Universität Frankfurt am Main
Norbert-Wollheim-Platz 1
60629 Frankfurt am Main
E-Mail: f.wenzel@em.uni-frankfurt.de

Bernd Bastert / Lina Herz

Krieg und Verwandtschaft

Beratungsszenarien in der französischen Heldenepik

Abstract. Der Beitrag untersucht Beratungsszenen in deutschsprachigen Bearbeitungen der französischen Heldenepik (*Chanson de geste*) als gattungsprägendes narratives Strukturprinzip. Anhand des ›Rolandslieds‹, des Willehalm-Zyklus sowie im Vergleich mit Werken, die auf dem Typus französischer *Chansons d'aventures* basieren, wird gezeigt, dass formelle politische Beratungen zentrale Diskurse um militärische Auseinandersetzungen, Herrschaft und Dynastie bündeln, Handlung retardieren und zugleich kriegerische Eskalationen präfigurieren. Während männlicher Rat überwiegend außenpolitisch-militärisch konnotiert ist, wird dynastische Zukunft vor allem über weibliche Beratungen verhandelt. Beratung erscheint damit als Scharnier zwischen Narration, Gewalt und genealogischer Ordnung.

I don't want to see him alone.
He says things that annoy me.
He gives me good advice.
(Oscar Wilde, ›The Picture of Dorian Gray‹)

Diese Worte lässt Oscar Wilde Dorian Gray über seinen Maler Basil sagen und gibt uns Lesenden die Binse mit, dass guter Rat selten willkommen ist und noch seltener befolgt wird. Diese Überheblichkeit dem Ratgeber gegenüber ist allerdings kein Spezifikum von narzisstischen Dandys im 19. Jahrhundert, sondern eine motivische Konstante. So gibt in beinahe jeder *Chanson de geste* z. B. Karl der Große einen vortrefflichen Dorian ab. In der

französischen Heldenepik sind Beratungsszenarien für die Narration und die Aushandlung von politischen Aktionen, die sich etwa um militärische oder dynastische Konflikte und Möglichkeiten drehen, derart konstitutiv, dass der ›Urtext‹ jener Gattung vor einiger Zeit sogar als regelrechter »Staatsroman« charakterisiert worden ist (Ott-Meimberg 1980). Gemeint sind die ›Chanson de Roland‹, der älteste bekannte Text der französischen Heldenepik, und das ›Rolandslied‹, seine deutsche Bearbeitung. Dass man bei der Frage nach Szenen der Beratung politischen Handelns schnell an Heldenepik denkt, liegt zum einen an der Frequenz des Auftretens solcher Szenen, aber vor allem daran, dass sie dort stets von inhaltlichem Gewicht sind; Jan-Dirk Müller beschreibt sie als nicht zuletzt »gattungsprägende[] Dominante« (1993, S. 124, in Bezug auf Jauß 1977, S. 112). Die formelle Ratsversammlung, in der es weniger um den Inhalt des Ratschlags als um die öffentliche Zustimmung zum Herrschaftshandeln geht, die zumindest in die Illusion eines Gemeinschaftsentscheids gestellt wird (vgl. Müller 1993, S. 126), sind feste und gattungsmäßig erwartbare Motive. Diese narrative Schwerpunktsetzung innerhalb der Texte der Chanson de geste sowie deren deutschen Adaptationen erfolgt nicht nur über die Beratungshandlungen, sondern vor allem über ein festes mit ihnen verknüpfted Figurenarsenal.

Die engsten Berater Karls, seine zwölf Pairs, treten in den literarischen Entwürfen dabei weniger als politische Agenten ihrer Herrschaftsgebiete in Erscheinung, sondern als – zerfallen in zwei opponente Lager – gute und schlechte Ratgeber, die seit der ›Chanson de Roland‹ meist in gleicher Rolle auftreten und damit zu statischen Figuren mit Markerfunktion werden, wenn allein der Name eines Ratgebers schon anzeigen kann, auf welcher Seite er steht. Für die formellen Beratungen bildet sich – und dies trotz der großen und vielseitigen Textgruppe der Chanson de geste zwischen 1150 und 1500 sehr konsistent – ein strukturelles Muster heraus: So scheinen die erzählerisch zentralen Themen und Konflikte der jeweiligen Werke in jenen Beratungsszenarien oft geradezu eingekapselt zu sein und, narratologisch gesprochen, in einigen Fällen überhaupt erst jene ereignishaften Si-

tuationen, wie Lotman sie nennt, zu generieren, aus denen die Handlung sich entwickelt und durch welche sie vorangetrieben wird (vgl. Lotman 1972, S. 312, 327–332). Formelle politische Beratungsszenen werden so zu zentralen Momenten im Handlungsgeschehen, die aber insofern eine Sonderstellung einnehmen, als sie zwischen den auf die Eskalation hin erzählten Szenen retardierend oder sistierend wirken, bevor sich im Anschluss Erzähl- und Handlungstempo stark beschleunigen und dadurch die Beratungshandlung aufs Engste mit der folgenden Gewalthandlung verknüpft wird. Diese verlässliche Struktur erfährt dann über ihre unterschiedlichen Figurationen motivische Erweiterung, bzw. variierende Wiederholung, denn es wird sich im Folgenden zeigen, dass es sehr wohl einen Unterschied macht, wer wen in welcher Frage berät.

1. Beratungsszenarien in Werken mit Kreuzzugsthematik

Bereits im französischen wie im deutschen ›Rolandslied‹, die beide im 12. Jahrhundert entstanden, sind formelle Beratungen und die daraus resultierenden Handlungen zentral. Das ist in der Forschung zwar bereits erkannt und häufig beschrieben worden (vgl. Müller 1993; Leuchtenberg 2020; Bigalke 2022, S. 123–165); gleichwohl lohnt es sich, die entsprechenden Szenen, die für die Narrativik der Texte entscheidend sind, unter diesem Aspekt noch einmal genauer anzuschauen. Vereinfacht gesagt, lassen sich ›Chanson de Roland‹ und auch das ›Rolandslied‹ in drei Teile gliedern. Der erste Teil, der bis zur Belehnung Rolands mit Spanien, seiner daraus resultierenden Krönung zum spanischen König und dem Abzug Kaiser Karls aus dem eroberten Land reicht (›Rolandslied‹, V. 3241), schildert zwar einige Kämpfe zwischen dem siegreichen Heer Karls und den spanischen Andersgläubigen unter Marsilie, größeren Raum nehmen aber eben die drei (in der ›Chanson de Roland‹ zwei) großen Beratungsszenarien auf Seiten der Christen und der Andersgläubigen ein. Den zweiten Teil dominieren dann die ausführlichen Darstellungen der beiden blutigen Schlachten bei

Roncesvalles. Während die erste von den christlichen Kämpfern gewonnen wird, endet die zweite, nachdem immer stärkere heidnische Verbände herbeigeführt werden, mit dem Tod aller Christen. In der sich anschließenden Entscheidungsschlacht erringt der den Andersgläubigen nacheilende Karl mit seinen Truppen schließlich den endgültigen Sieg der christlichen Partei (›Rolandslied‹, V. 8672). Der abschließende Prozess, in dem Geneluns Verrat geahndet wird, bildet als eine Art Coda den dritten und letzten Teil.

Die Beratungsszenarien des ersten Teils lassen sich dabei als Dispositive verstehen, in denen die miteinander eng verwobenen Diskurse, die die antagonistischen Positionen des Textes in den beiden folgenden Teilen markieren, entwickelt und präsentiert werden. Die erste Beratungsszene des deutschen ›Rolandslieds‹ (in der ›Chanson de Roland‹ fehlt diese Passage, die eine Ergänzung des Pfaffen Konrad ist) demonstriert sogleich den stark formalisierten Charakter mittelalterlichen Beratungshandelns, in der historischen Realität wie auch in der Literatur. Den von Gott stammenden Auftrag zur gefährlichen kriegerischen Bekehrung der spanischen Andersgläubigen, zum Kreuzzug also, muss Karl mit seinen Heerführern abstimmen. Dazu fragt er zunächst seine engsten Ratgeber, die *ûzerwelten zwelfe* (›Rolandslied‹, V. 130) – hier werden die auch später immer wieder auftretenden zwölf Pairs erstmals genannt – nach ihrer Meinung. Sie beraten sich daraufhin mit ihren jeweiligen Untergebenen (›Rolandslied‹, V. 133–145). Erst nach der allgemeinen Zustimmung, die Roland stellvertretend formuliert, werden Truppen aufgestellt, vor denen der Kaiser dann eine regelrechte Kreuzzugspredigt hält, bevor das Heer sich in Richtung Spanien aufmacht. Deutlicher als im französischen Prätext wird im deutschen ›Rolandslied‹ mit Hilfe dieses Beratungsszenariums die erste und wichtigste diskursive Ebene des Textes eingeführt: Es geht um die religiöse Auseinandersetzung zwischen Christen und Andersgläubigen, im kontemporären Verständnis um den überzeitlichen Kampf zwischen Gut und Böse, zwischen Gott und Teufel, die in den Ansprachen Karls und Bischof Turpins beide dann auch einige Male erwähnt werden.

Die spiegelbildliche formelle Beratung des durch Karls Heer in die Enge getriebenen Königs Marsilie mit seiner engsten Entourage, die gleichfalls aus sechs Herzögen und sechs Grafen besteht, *die sînes râtes phlâgen* (›Rolandslied‹, V. 406), zeigt einen Herrscher, der auf seinen klugen Ratgeber Blanscandiz, einen vom Alter gebeugten Fürsten (›Rolandslied‹, V. 426), hört und bereitwillig dessen Rat folgt, nicht die aussichtslose militärische Auseinandersetzung zu suchen, vielmehr Karl und sein Heer durch eine List in Sicherheit zu wiegen und zum Rückzug zu bewegen, um später in dessen Herrschaftsgebiet einzufallen. Dominiert auf Seiten der Christen der religiöse Diskurs die Beratungsszene, ist bei ihren Gegnern davon keine Rede – stattdessen geht es ihnen um die Verteidigung ihres Besitzes, ihres Landes sowie eine imperialistische Eroberung und Unterwerfung des feindlichen Reiches. Das ist die zweite, manchmal übersehene diskursive Ebene im ›Rolandslied‹, die zwar auch auf christlicher Seite subkutan mitschwingt, viel offensichtlicher jedoch den Andersgläubigen unterstellt wird. Wiederum ist es eine Beratungsszene, in der das intra- wie extradiegetisch verhandelt und ausgestellt wird.

Der dritte große, für die Erzählhandlung zentrale Diskurs des ›Rolandslieds‹ wird erneut in einer Beratungsszene präsentiert. Gemeint ist der Dissens zwischen Genelun und Roland bzw. den zwölf Pairs, der in einer großen formellen Ratsversammlung aufbricht, in der über das (scheinbare) Friedensangebot Marsilies diskutiert wird. Im deutschen ›Rolandslied‹ ist Genelun als einziger bereit, darauf einzugehen, er wirft in der Ratsversammlung allen übrigen Ratgebern, insbesondere aber Roland, Unerfahrenheit und mangelnde *wisheit* vor.¹ Dass sich dahinter auch ein dynastischer Erbfolgekonflikt verbirgt, wird erst später deutlich: Genelun ist mit Karls Schwester verheiratet und hat mit ihr einen gemeinsamen Sohn namens Baldwin. In erster Ehe war Geneluns Frau mit dem (im ›Rolandslied‹ namentlich nicht genannten) Milon verheiratet, aus dieser Ehe ging Roland hervor. Mit anderen Worten: Genelun ist Rolands Stiefvater und fürchtet, dass sein vom Kaiser protegierter Stiefsohn den noch unmündigen

leiblichen Sohn Baldwin aus dem Erbe verdrängen könnte. Eben deshalb ist Genelun so erschüttert, als er, nachdem Roland selbst sowie zwei weitere Freiwillige von Karl abgelehnt worden waren, von Roland als Diplomat vorgeschlagen wird, der sich auf den lebensgefährlichen Weg zu Marsilie machen soll, um Karls Bedingungen für einen Friedensvertrag zu übermitteln. Genau daraus resultieren Feindschaft und Rache, die er Roland – ausdrücklich jedoch nicht Karl – in der Ratsversammlung öffentlich ankündigt und schließlich im Zusammenspiel mit den Gegnern der Christen auch ausführt. Vorbereitet und den Rezipient*innen präsentiert wird auch dieses Vorhaben erneut als formelle Ratsversammlung (>Rolandslied<, V. 1918ff.), in der die Andersgläubigen gemeinsam mit Genelun ausführlich diskutieren, bevor sie sich in einer Schwurgemeinschaft gegen Roland und die zwölf Pairs verbünden (>Rolandslied<, V. 1948–1954). Die für Genelun und seine Sippe dominierende dynastische Problemebene verschränkt sich hier mit der politisch-imperialen auf Seiten der Andersgläubigen.

Es sind also jeweils Beratungsszenarien im ersten Drittel des Werks, mittels derer, erzählerisch sehr geschickt, jene unterschiedlichen Problem-ebenen erzeugt und dem Publikum verdeutlicht werden, die die Erzählhandlung im Folgenden diskursiv bestimmen, bis die drei in den Beratungen vorgezeichneten Dissense gegen Ende schließlich aufgelöst werden. Machtpolitisch durch die Niederlage und den Tod Marsilies und seines Sohns, heilsgeschichtlich durch Karls Vergeltungsfeldzug, an dessen Ende er sein Pendant, den andersgläubigen Oberherrscher Paligan, auf Gottes ausdrückliche Aufforderung hin im Zweikampf tötet, und feudallyrechtlich, indem im abschließenden Prozess Genelun zum Tod durch Zerreißen, die typische Strafe für einen Verräter, verurteilt wird. Narratologisch bemerkenswert ist dabei, dass es immer Beratungsszenarien sind, in denen in knapper Form, ohne dass ein Erzähler längere Ausführungen nötig hätte, die dominanten Diskurse und deren Hintergründe eingeführt werden. Das Verhältnis von Beratung und Krieg bildet sich interessanterweise auch in den Illustrationen

der Heidelberger Handschrift Cpg 112 ab: Von insgesamt 35 Illustrationen sind 17 Beratungsszenen, 18 Kriegs-, Kampf-, oder Schlachtfeldszenen.

Demonstrieren lässt sich die Bedeutung der Beratungshandlungen ebenfalls am anderen Erzählkomplex der französischen Heldenepik, der im oberdeutschen Raum auf Interesse stieß und produktiv umgesetzt wurde – dem ›Willehalm‹-Stoff. Der aus Ulrichs von dem Türlin ›Arabel‹, Wolframs ›Willehalm‹ und Ulrichs von Türheim ›Rennewart‹ bestehende Zyklus semantisiert die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Christen und Andersgläubigen anders und komplexer als das auf Dichotomien basierende ›Rolandslied‹. Auch hier zeigt sich indes das gleiche Phänomen wie schon beim älteren Text: Zentrale Themen der jeweiligen Werke werden häufig in Beratungsszenarien verhandelt.

Wolframs ›Willehalm‹ etwa kennt mehrere Beratungsszenarien, die sich – der Thematik des Kampfes zwischen Christen und Andersgläubigen entsprechend – beinahe immer um die Vorbereitung militärischer Aktionen drehen. Während Terramer, der gegnerische Oberkönig und Vater Gyburcs, und seine Getreuen vor dem Angriff auf Willehalms Herrschaftsgebiet einen nur knapp geschilderten Kriegsrat halten und dabei als Schlachtruf *Tervigant*, also den Namen eines ihrer höchsten Götter festlegen (›Willehalm‹, V. 118,26) – was sie zugleich als Polytheisten kennzeichnet und diskriminiert –, gestaltet sich das analoge Beratungsszenarium auf Seiten der Christen ungleich schwieriger und ausführlicher. Hier verlangt Willehalm bei seinem Auftritt am königlichen Hof in Munleun von König Lois, seinem Schwager, wie selbstverständlich weitere militärische und finanzielle Unterstützung für den Krieg und pocht dabei auf dessen Pflicht zur verwandtschaftlichen Hilfe. Der König aber möchte deswegen zunächst eine formelle Ratsversammlung einberufen, was wiederum Willehalm empört (›Willehalm‹, V. 179,1ff.; zur Figur des Königs Lois in dieser Szene und im ›Willehalm‹ insgesamt vgl. Herweg 2011; Herweg 2012; Nieser 2020; Hellmann 1967, bes. S. 139–247). Was folgt, ist eine Mischung aus informellen und formellen Beratungen und Entscheidungen – bei denen Lois ausdrücklich

nicht auf seine Frau, Willehalms Schwester, hört, die zunächst die Bitte ihres Bruders um militärische Unterstützung brüsk zurückgewiesen hatte und daraufhin von diesem misshandelt worden war. Als sie später um Hilfe für Willehalm bittet, mit dem sie sich wieder versöhnt hat, übergeht Lois ihre Intervention (›Willehalm‹, V. 180,1–30). Stattdessen legen in einem informellen Gespräch Willehalms Vater Heimerich, seine Mutter Irmschart und Willehalms übrige anwesende Verwandte König Lois nahe, den Kampf des Markgrafen gegen die Andersgläubigen weiterhin zu unterstützen (›Willehalm‹, V. 181,26ff.). Der König geht nach einigem Zögern schließlich darauf ein (›Willehalm‹, V. 184,21ff.), macht diese Entscheidung zunächst jedoch auf einer öffentlichen Reichsversammlung bekannt und lässt sie von den Fürsten formell bestätigen. Erst danach wird das Heeresaufgebot bestellt (›Willehalm‹, V. 185,11ff.). Sowohl der familiär-verwandtschaftliche wie auch der Kreuzzugsdiskurs, die den ›Willehalm‹ beide gleichermaßen prägen, sind demnach in die literarische Darstellung der Beratungshandlungen eingelassen – und präfigurieren damit die zweite, sehr viel berühmtere Beratungsszene in Wolframs Chanson de geste-Bearbeitung. Vor der zweiten und entscheidenden Schlacht gegen Terramers Truppen tritt der Fürstenrat in Orange zusammen. Ungewöhnlicherweise ist bei dieser formellen Beratung auch eine Frau zugegen – Gyburc, die zuvor die Burg Orange ohne Willehalms Hilfe gegen die feindlichen Angriffe ebenso listig wie erfolgreich verteidigt hatte (›Willehalm‹, V. 296,29ff.). Zunächst spricht, einer gewissen hierarchischen Ordnung folgend, Willehalm in dieser Ratsversammlung, unmittelbar danach Willehalms Bruder Bernhard, der stellvertretend auch für die übrigen Brüder und die Sippe redet. Die restlichen Anwesenden, die als ›die Franzosen‹ bezeichnet werden (zur Benennung vgl. Pérennec 1994), müssen sich allerdings erst einmal in einer eigenen Zusammenkunft beraten und verständigen, bevor sie ihre Unterstützung für die bevorstehende Schlacht zusagen. Zum Schluss der allgemeinen Beratung, in der nachdrücklich der Kampf gegen die ›Heiden‹ propagiert und gerechtfertigt wird, hält dann Gyburc ihre berühmte Rede, in der

Wolfram maßgebliche Themen des ›Willehalm‹ (Glaubenskrieg, Verwandtschaft, Schonung) bündelt und problematisiert (›Willehalm‹, V. 306,2ff.; vgl. Bulang/Kellner 2009). Auf intradiegetischer Ebene erzielt Gyburc mit ihrer Rede im Fürstenrat indes keinerlei Wirkung. Unmittelbar nachdem sie ihre Rede verzweifelt und weinend beendet hat, geht die Ratsversammlung auseinander und die zuvor einhellig beschlossenen Kampfhandlungen beginnen (›Willehalm‹, V. 311,6). Genau wie vor der ersten Schlacht hält spiegelbildlich auch der Gegner vor der zweiten Schlacht eine Ratsversammlung ab (›Willehalm‹, V. 316,16ff.), in der, wie das bereits aus dem ›Rolandslied‹ bekannt war, ein imperialistischer Eroberungskrieg beschlossen wird, der sich auf das ganze Reich der christlichen Feinde erstrecken soll, stellvertretend genannt werden Aachen und Rom (›Willehalm‹, V. 340,1ff.). Auch hier erscheinen also die zentralen, die Narration bestimmenden Themen in den Beratungsszenarien des ›Willehalm‹ wie in einem Brennglas gebündelt.

Nicht ganz so deutlich ist das im dritten Teil des Willehalm-Zyklus, dem um 1260/70 entstandenen ›Rennewart‹ Ulrichs von Türheim. Es scheint fast, als würde sich die sowohl im ›Rolandslied‹ als auch im ›Willehalm‹ konstante retardierende Verkapselung der Beratungsszenen vor dem entscheidenden Ereignis als die Erzählung strukturierendes Element hier bereits verwischen. In der umfangreichen, mehr als 36000 Verse umfassenden Ergänzungsdichtung zum nicht vollendeten ›Willehalm‹ begegnen nämlich vergleichsweise wenige Beratungsszenarien, die oft um militärische Auseinandersetzungen zwischen Christen und Andersgläubigen, aber auch um politisch-dynastische Fragen kreisen.² Wenig überraschend ist es jeweils Willehalm, der König Lois berät. Einmal fragt Lois ihn um Rat, als es um die Heirat seiner Tochter Alise mit Rennewart geht (›Rennewart‹, V. 4898ff.), ein anderes Mal berät er Lois wegen des militärischen Vorgehens gegen Terramers Heer (›Rennewart‹, V. 21046ff.) und rät wenig später König Baldwin von Falfunde, einen Spähtrupp gegen Terramer loszuschicken (›Rennewart‹, V. 22369ff.). Ungewöhnlicher erscheint da schon,

dass im belagerten Orange ebenfalls Bischof Johannes von Toulouse als militärischer Berater agiert, wenn er Willehalm nahelegt, nicht mit seinem gesamten Heer gegen Malefer anzutreten (›Rennewart‹, V. 14860ff.), oder ausdrücklich nach seiner Meinung dazu gefragt wird, wer dem Riesen Malefer, der sich später als Sohn Rennewarts erweisen wird, die gefährliche Botschaft für einen angesetzten Zweikampf überbringen soll (›Rennewart‹, V. 16949ff.). Am ungewöhnlichsten aber ist wohl, dass auch Gyburc, unzweifelhaft vorgeprägt durch ihre bereits aus dem ›Willehalm‹ bekannte Rolle, bei dieser Beratung anwesend ist und ihr Rat durchaus Gewicht hat (›Rennewart‹, V. 14954ff.). Auf ihre rhetorische Frage ›*markis, nu vrage die und diese / wie in min rat gevalle*‹ (›Rennewart‹, V. 14998f.) erntet sie ausnahmslos Zustimmung. In einer anderen Situation hört auch Willehalm auf ihren Rat (›Rennewart‹, V. 20610ff.).

Zu konstatieren bleibt, dass es sich bei den Szenarien im ›Rennewart‹ ganz überwiegend nicht um formelle Ratsversammlungen handelt, sondern um kleinere informelle, wenn nicht gar private Zusammenkünfte. Nur als der heidnische König Matribuleiz Paris belagert und Willehalm nicht zu Hilfe gerufen werden kann, weil niemand weiß, dass er sich von der Welt zurückgezogen hat, lässt Lois mit ausdrücklicher Billigung seines Rates nach ihm suchen (›Rennewart‹, V. 34335ff.). Auch auf Seiten der Andersgläubigen fehlen im ›Rennewart‹ große Beratungshandlungen, wie sie ansonsten regelmäßig in der französischen Heldenepik bzw. deren deutschen Adaptationen begegnen. Spiegelbildlich zur gerade genannten Beratungsszene auf christlicher Seite wendet sich ebenfalls Matribuleiz, als er die Belagerung von Paris abbrechen und mit seinem Heer fliehen möchte, nachdem Willehalm schließlich doch gefunden wird und zur Hilfe herbeieilt, voller Verzweiflung an seine Truppe und bittet: ›*nu ratet zû, / waz ich laze oder tû: / daz beste ich selbe niht enweiz*‹ (V. 34865–34867). Die Antwort ist eindeutig:

›herre kûnc Matribuleiz,
[...]
da sûln wirz hie rumen
und uns niht langer sumen.
Daz ist daz beste getan.‹
(V. 34868–34873)

Damit sind die zahllosen Schlachten und Kämpfe des Willehalm-Zyklus dann endgültig ausgestanden. Es kommt aber trotzdem noch zu einer Beratungssituation, wenn Willehalm, der den göttlichen Auftrag bekommen hat, eine Klause zu errichten, dem Bischof von Montpellier rät, auf sein Bistum zu verzichten und ebenfalls Klausner zu werden – was der auch prompt macht. So dominiert, wohl nicht zufällig, in der letzten Beratungssituation des ›Rennewart‹, und damit zugleich auch in der allerletzten Beratungsszene des gesamten Zyklus, der geistliche Diskurs, der herausragende christliche Kreuzritter wie Willehalm und Rennewart trotz oder vielmehr gerade wegen ihrer blutigen Kämpfe zu Heiligen macht und – jedenfalls in den deutschen Adaptationen – die Heldenepik hagiographisch überhöht.

2. Beratungen unter oder mit Frauen bei dynastischen Fragen

Auch die jüngeren französischen Chansons de geste des 13. Jahrhunderts, die sogenannten Empörergesten, die verstärkt erst im 15. Jahrhundert den Weg in die deutsche Literatur finden, bestätigen diese gerade skizzierten konfigurativen Erzählbedingungen einer Beratung grundsätzlich. So agieren ebenfalls dort großenteils immer noch Karl und seine Pairs in Beratungssequenzen, da die Empörerhandlungen überwiegend mit dem gleichen Ausgangspunkt, einer Vasallenrevolte, beginnen. Dem hier meist etwas naiv und starrsinnig gezeichneten Karl wird von Genelon bzw. einem seiner direkten Nachkommen aus dem Verrätergeschlecht etwas Falsches eingeflüstert, er glaubt stets dem Verleumder und wehrt den mäßigenden Rat der ›guten‹ Pairs zunächst ab. In der Folge wird in diesen Texten er-

zählt, wie die dynastische Ordnung, meist recht mühevoll, wiederhergestellt werden muss.

Im Gegensatz zu den formellen Beratungsszenarien der älteren *Chansons de geste*, in denen vor allem außenpolitische Angelegenheiten, oft im Kontext interreligiös geprägter Konflikte, thematisiert werden, sind es hier die innenpolitischen, vasallisch geprägten Sukzessionsprobleme (*Chanson de lignage*), die unter Männern, häufig in schwierigen Brüderkonstellationen, ausgehandelt werden. Damit erweitert sich das Spektrum der in die Gesamthandlung eingebetteten Beratungsszenarien noch einmal, so dass sich einige der späteren deutschen Bearbeitungen aus diesem Erzählregister beinahe als reine Beratungsketten erzählen lassen. So zählt beispielsweise ›Reinolt von Montelban‹, besser bekannt als die Geschichte der Haimonskinder, aus dem 15. Jahrhundert allein 63 Beratungen bei knapp 15400 Versen.

Bis hierhin wäre festzuhalten: In den deutschsprachigen Adaptationen der *Chanson de geste* ist guter und auch schlechter Rat häufig und meist männlich. Die Texte um Karl und Willehalm sind in den politischen Beratungshandlungen und den daraus resultierenden Auseinandersetzungen vollständig von männlichen Akteuren geprägt, mit der einen berühmten Ausnahme Gyburgs. Wie dominant dabei das Muster eines direkten Zusammenhangs von Beratungshandlung und kriegerischer Aktion die jeweilige Erzählung bestimmt, sollte gerade am Beispiel des ›Rolandslieds‹, ›Willehalms‹ und ›Rennewarts‹ deutlich geworden sein. Der erste Teil des Willehalm-Zyklus, Türlins ›Arabel‹, bietet für diesen Befund aber gleichsam die Gegenprobe.

In der ohne französische Vorlage entstandenen ›Arabel‹ dominieren, und das ist insgesamt ungewöhnlich für einen Stoff, der so eng an die französische Heldenepik angelegt ist, keine kriegerischen Aktionen – und dementsprechend auch kaum Beratungsszenen. Lediglich zu Beginn der Erzählhandlung, als Terramer das christliche Gebiet angreift, findet sich eine Szene, in der Lois, der mittlerweile die Regentschaft von Karl übernommen

hat, mit dem Rat seiner Fürsten, die ihn auffordern, noch weitere Hilfe herbeizuholen, die Heerfahrt beschließt (›Arabel‹, *R 33,25ff.). Im Zentrum des Werkes steht jedoch die sich anbahnende und schließlich auch erfüllende Minnebeziehung zwischen dem in einer zweiten Schlacht auf *Runzeval* in heidnische Gefangenschaft geratenen Willehalm und der andersgläubigen Königin Arabel, die nach ihrer Konversion später Gyburc heißen wird. Eine narrativ bedeutsame Beratungsszene des Textes thematisiert dann auch eben diese nicht unproblematische Liebesbeziehung. Nachdem Arabel sich so sehr in den stattlichen Christen Willehalm verliebt hat, dass sie entschlossen ist, ihren Mann zu verlassen und mit Willehalm zu fliehen (die verliebte Sarazenin ist in der französischen Heldenepik ein durchaus geläufiges Motiv),³ berät sie sich mit ihren Hofdamen (*R 117,14 und *R 118,1). Das Ergebnis dieses rein weiblichen Beratungshandelns ist repräsentativ für die Bedeutung weiblichen Rats in der französischen Heldenepik: Ihre Hofdamen raten Arabel, die Planung der Flucht Willehalm zu überlassen (*sendet nach dem degen schiere, / vnd habt mit wisheit sinen rat*; *R 118,16f.) – und so geschieht es. Der im Inneren unter Frauen beratene Plan muss vom Mann ins Außen ›übersetzt‹ werden.

In den jüngeren französischen *Chansons de geste*, die ab dem 13. Jahrhundert entstanden, finden sich ebensolche Beraterinnenszenarien häufiger. Diese Texte folgen dem in der französischen Literatur des späten Mittelalters verbreiteten Erzählregister der *Chansons d'aventures*. Damit sind Heldenepen gemeint, die in Reimstruktur und Metrik wie die ›klassischen‹ *Chansons* des 12. und 13. Jahrhunderts funktionieren, wie diese im karolingischen Chronotopos angesiedelt sind und vielfach auf das typische Epenepersonal rekurren, aber zugleich romanhafte Elemente, wie z. B. diverse Liebesabenteuer der Protagonisten oder Auftritte von Figuren aus dem Stoffbereich des Artusromans aufweisen. In den deutschen Sprachraum finden Texte dieses Subgenres über ›Herzog Herpin‹, ›Loher und Maller‹ und ›Huge Scheppel‹ ihren Weg erst im 15. Jahrhundert, dann bereits in Prosa gefasst, im Umkreis des Saarbrücker Hofes der Elisabeth von Nassau-

Saarbrücken. Insbesondere in *Chansons d'aventures*, die nicht mehr der einsträngigen Logik permanenten Kriegs- und Schlachtengeschehens folgen, entsteht über mehrsträngiges Erzählen weiterer Handlungsraum auch für Frauenfiguren. Interessant ist an den Beraterinnenszenen aber vor allem, dass die Beratungen der älteren Chansons als Folie genutzt und die topischen Ratselemente so imitiert werden, dass sich letztlich nur der Gegenstand der Beratung ändert. Ein Beispiel dazu aus ›Herzog Herpin‹:

Lewe, der bei der Geburt von seinen Eltern getrennt wird, wächst bei einem alten Ritter auf, der ihn – ohne Informationen über seine wahre Herkunft – in die Welt ziehen lässt. Als bester Kämpfer und mit der übernatürlichen Hilfe eines von Gott gesandten Begleiters nimmt er mit großem Erfolg am Turnier des Königs von Sizilien teil, der Turnierpreis ist in diesem Fall die Hand der Königstochter Florentyne.⁴ Der König ist schnell davon überzeugt, dass es sich bei Lewe, *wie wol er nit von grosser art ist* (›Herpin‹, S. 244), um *die blume der ritterschafft* (ebd.) handelt und um einen Ehemann für die Tochter; »von dem wurde din [Florentynes] lant aller bäste beschirmte vor den heyden, die es dicke schinden« (ebd.). Die zentralen Argumente liegen also bereits auf dem Tisch. Die eigentlich schon feststehende, dynastisch überaus bedeutsame Entscheidung muss ein weiblicher Rat jedoch noch gemeinschaftlich ausbilden und bestätigen. Die formelle Anlage zeigt sich gleich durch den szenischen Aufbau:

Florentyne ginge in yre kammer, da die zwoilff iongfrouwen in waren, die erkennen solten, wer den danck verdient hette. Die zwoilff iongfrouwen stunden geyn ir uff. Der iongfrouwen sassen sechs vff eyner sijten vnd vff der andern sijten ouch sechs. Florentyne sprach dugentlich zu yne: »Ich bieden uch, gebent das vrteyl, wer hie das beste getorniert habe, an dem ich wol beraden sy, der nach myns vader dot eyn konnigrich regieren solle.« (›Herpin‹, S. 246)

Zur Entscheidungsfindung sitzen sechs Frauen auf der einen, sechs auf der anderen Seite, der szenische Entwurf der Beratung bleibt bis ins Detail vergleichbar mit den Männerratsszenen. Beraten werden jedoch nicht territo-

riale Kriegsoptionen oder schwierige und manchmal sehr fragile Kompromisse, sondern der – wenn man so will – innenpolitische Kriegsschauplatz: die richtige Partnerwahl. Auch wenn die Beratungsfelder gendernmäßig aufgeteilt sind – Männer beraten über Krieg, Frauen über Liebe –, arbeiten alle an den zentralen Machtfragen, die aufs Engste mit dem Kernthema allen *Chanson de geste*-haften Erzählens verbunden sind – der *Lignage* (auch im ›*Rennewart*‹ wird ausdrücklich Willehalms Schwester, die Gattin von König Lois, gefragt, ob sie der Verbindung zwischen *Rennewart* und ihrer Tochter Alise zustimmt [*›Rennewart‹*, V. 4920]).

Das zeigt sich beim genannten Beispiel in der Folge: Jede Dame wird befragt und setzt sich für ›ihren‹ König, Fürst oder Herzog ein. Der Trumf, mit dem sie jeweils ihre Kandidaten argumentativ empfehlen, ist die Exzellenz der Abstammung, so besitze der Königssohn von Konstantinopel etwa einen höheren Rang als der Herzog von Kalabrien, nicht aber als der Fürst von Tarent, der sei nämlich dazu auch noch ein herausragender Kämpfer usw. Es geht im wahrsten Sinne des Wortes hin und her, denn die Damen gruppieren sich immer wieder um und setzen sich auf die Seite, für die sie ihre Stimme abgeben; all das *en détail* nachvollziehbar über sieben Seiten auserzählt. Hier zeigt sich einmal mehr das mehrsträngige romanhafte Erzählverfahren der *Prosaepen*, denn während der Beratung werden durch die Lagerbildung schon gleichzeitig auf der einen Seite die Hochzeit mit Lewe und auf der gegnerischen Seite Florentynes Entführung vorbereitet, um die Hochzeit mit einem anderen Fürsten zu erzwingen, die letztlich aber verhindert werden kann.

Es zeigt sich: Kriegsrat und imperialistische politische Agitation sind in den formellen Beratungen der französischen Heldenepik mit Kreuzzugsthematik Männersache. Das, was formell auch Frauen beraten, ist vor allem die Zukunftsfähigkeit der Dynastie – das wohl zentralste Thema der *Chanson de geste* insgesamt, in klarer Aufteilung nach Außen und Innen. Und Gyburc ist mit Blick auf diese deutlichen Zuständigkeiten für Innen und Außen das beste Beispiel: Noch als Arabel berät sie mit ihren Damen über

den für sie besseren, weil christlichen, Ehemann. Im ›Willehalm‹ muss ihr moralischer Appell, der letztlich auf dem ›inneren‹ Argument verwandtschaftlicher Beziehung aufbaut und eben nicht der außenpolitisch-imperialistischen formellen Beratungslogik folgt, geradezu verhallen, während ihr strategischer Rat gegen die ›Heiden‹ im ›Rennewart‹ durchaus gehört wird. Darin bildet sich eine weitere Tendenz der Beratungshandlungen in den Chansons de geste und ihren deutschen Bearbeitungen ab: Weiblicher Rat wird wichtig und gehört, wenn er den Sieg über die ›Heiden‹ betrifft. Die Handlungen folgen dann dem Muster des Verrats einer Konvertitin, die ihr altes kulturelles Wissen und die Liebe und das Vertrauen ihrer Herkunftsfamilie zugunsten ihrer neuen christlichen Verwandtschaft einsetzen kann. Dazu noch einmal ein Beispiel aus dem ›Herzog Herpin‹: König Synagon von Palermo, der seinen Krieg gegen Zypern zu verlieren droht, bittet seine junge Frau Mergely um Rat, wie nun weiter zu verfahren sei. Diese rät ihm politisch zum Rückzug und von einer Eskalation mit den Christen ab (›Mergely‹, *sprach der konnig, ›das ist eyn guder rat. [...]‹*; ›Herpin‹, S. 851), ebenso schimpft sie ihn töricht (›ir redent dorlich‹; ebd.), wenn er alle christlichen Gefangenen töten will, und erinnert ihn daran, was dann wohl nach einer Vergeltungslogik mit seinem Gefolge passieren würde. Erfreut über ihren so gut nachvollziehbaren, maßvollen Rat, der weiteres Blutvergießen verhindert, folgt Synagon auch ihrer Finte, wenn sie sich, weil Verrat drohe, die Gefängnischlüssel aushändigen lässt, vorgeblich um zu verhindern, dass die Christen befreit würden. Dies wird sie in der Folge natürlich selbst tun und dafür, *als uns die cronica saget* (›Herpin‹, S. 852), später zur Heiligen. Indem sie bereits für die in der axiologischen Überschau ›richtige‹, d. h. in diesem Fall selbstredend die christliche Seite, agiert, während sie auf der feindlichen Seite noch als Ehefrau oder Tochter institutionell gebunden ist, wird der schlechte Ratschlag einer solchen Ratgeberin, den sie ihrem Gegenüber gibt, zum guten Rat für die christliche Sache insgesamt. Der Schaden des heidnischen Gegenübers ist dabei ein doppelter: Er, der Ehemann oder Vater, wird nicht nur bewusst betrüge-

risch beraten, sondern auch in seiner Einfältigkeit, die Intrige nicht gleich als solche zu entlarven, kompromittiert. Dass es in diesen Beratungen nämlich vor allem auch um die Ausstellung der Stupidität der ›Anderen‹ zu gehen scheint, zeigt sich in der beinahe überbetonten Dichotomie, auf die solche Konfigurationen vor allem in den *Chansons d'aventures* angelegt zu sein scheinen.

3. Ausblick

Es sollte deutlich geworden sein, dass Beratungsszenen in der Chanson de geste und ihren deutschen Bearbeitungen eine zentrale und stets auch handlungsweisende Funktion übernehmen. Dass sich am Beispiel der politischen Beratungsszenen strukturell-narratologische Entwicklungen der Gattung nach den verschiedenen Subgenres der älteren und jüngeren Chanson de geste nachvollziehen lassen, konnten wir zumindest andeuten. Wichtig und konstant für die Gattung erscheint vor allem der Zusammenhang von Beratung und Zukunft der Dynastie, ein Aspekt, der in den französischen *Chansons de geste* wie auch deren deutschen Bearbeitungen vor allem über die wenigen Frauenfiguren, die in diesen Texten überhaupt vorkommen, ausgehandelt wird. Selbst das stets als frauenfigurenarm beschriebene ›Rolandslied‹ kann sich dieser Konvention am Ende nicht vollständig entziehen (vgl. Jasperse 2017, S. 126f.). Beim finalen Hoftag in Aachen, bevor Genelun vor Gericht stehen wird, tritt Rolands Verlobte Alda vor den Kaiser und beklagt Rolands Tod und ihren Verlust (›Rolandslied‹, V. 8685). Während Karl ihr sogleich anbietet, stattdessen seinen Sohn Ludwig zu heiraten und ihr damit nicht nur eine dynastische Ersetzung, sondern sogar eine Erhöhung als zukünftige Herrscherin über Frankreich in Aussicht stellt (›Rolandslied‹, V. 8702–8706), stirbt Alda, die von einem anderen Mann nichts wissen will, an Ort und Stelle und folgt ihrem Verlobten in christlicher Überhöhung nach (›Rolandslied‹, V. 8710–8726) – wiewohl zuvor noch die genealogische Zukunft mit Aldas Auftritt wenigstens aufgerufen wird. Dass

die Verhandlung der inneren, d. h. der dynastischen Angelegenheiten motivisch in den Texten der französischen Heldenepik immer über die wenigen Frauenfiguren angelegt werden, selbst wenn sie – wie der Fall der Alda zeigt – keine weitere Agency entfalten, erweist sich als konstanter Befund für die französische Heldenepik und deren deutsche Bearbeitungen.

Anmerkungen

- ¹ In der ältesten Fassung der ›Chanson de Roland‹, die jedoch nicht die direkte Vorlage der deutschen Bearbeitung gewesen ist, unterstützt Naimes hingegen Ganelon (vgl. Laisse 16). Die Ratsversammlung, die von Anfang an als problematisch erscheint, ist damit beendet; vgl. dazu Christmann 1981.
- ² Interessant erscheint dabei, dass sich anlässlich des großen Festes, das zur Taufe Rennewarts gegeben wird, ein programmatisches Lob des guten Ratgebers findet: *der getriwe, stæte, wise, / swaz der ratet, daz ist gût. / vil selten ieman missetût / swer volget gûtem rate* (›Rennewart‹, V. 3022–3025). Gemeint ist im konkreten Fall ein anonym bleibender *wise werder man* (›Rennewart‹, V. 3001), der dazu rät, die anwesenden Gäste nicht unverhältnismäßig reich zu beschenken.
- ³ So bereits in Kreuzzugschroniken, als literarisches Motiv dann in Variation häufig in den französischen Chansons de geste des 12. und 13. Jahrhunderts und deren deutschsprachigen Adaptationen. Vgl. dazu grundlegend Ramey 2001, S. 38; Kohnen 2015, S. 181.
- ⁴ Lewe und Florentyne sind zu diesem Zeitpunkt der Handlung bereits verliebt – sie waren sich beim offenen Hof Lewes bereits begegnet; diese Begegnung war als klassischer Minneentwurf über viele Seiten auserzählt, Lewe war bereits allein in Florentynes Kammer, hatte mit ihr gespeist und seine ganze Lebensgeschichte ausschweifend erzählt. All das ist der Beratungsszene vorgelagert. Dementsprechend ist diese hier mindestens doppelt motiviert: Zum einen eben als Herausbildung des Topos ›der Beste für die Schönste‹, wenn der erfolgreichste Kämpfer gleichgesetzt wird mit dem besten zukünftigen Herrscher bzw. dessen Herrscherfähigkeiten. Zum anderen ist die Beratung so auch von Beginn an persiflierend angelegt. Wenn durch den Liebesentwurf der Handlungsverlauf bereits vorbestimmt ist, kann der ritualisierte Frauenrat hier nur das formell noch zu Entscheidende, aber figurenintern und für die Rezipierenden schon Entschiedene, nachvollziehbar machen. Der Subtext wäre dabei so einfach wie schlagend:

Beraten wird über Krieg und Liebe immer am Tisch, entschieden wird beides immer anderswo.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Herzog Herpin. Kritische Edition eines spätmittelalterlichen Prosaepos, hrsg. von Bernd Bastert, unter Mitarbeit von Bianca Häberlein [u. a.], Berlin 2014 (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 51).
- Das Rolandslied des Pfaffen Konrad, hrsg., übers. und komm. von Dieter Kartschoke, Stuttgart 2011 (RUB 2745).
- Ulrich von Türheim: Rennewart, aus der Berliner und Heidelberger Handschrift hrsg. von Alfred Hübner, Berlin 1938 (DTM 39), ²1964.
- Ulrich von dem Türlin: Arabel, die ursprüngliche Fassung und ihre Bearbeitung kritisch hrsg. von Werner Schröder, Stuttgart/Leipzig 1999.
- Wolfram von Eschenbach: Willehalm, hrsg. von Joachim Heinze, Frankfurt a. M. 1991 (Bibliothek des Mittelalters in vierundzwanzig Bänden 9).

Sekundärliteratur

- 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).
- Bulang, Tobias/Kellner, Beate: Wolframs ›Willehalm‹: Poetische Verfahren als Reflexion des Heidenkriegs, in: Strohschneider, Peter (Hrsg.): Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposion 2006, Berlin/New York 2009, S. 124–160.
- Christmann, Hans Helmut: ›Le conseil que mal prist.‹ Zur ersten kaiserlichen Ratszene des Rolandsliedes, in: Messner, Dieter/Pöckl, Wolfgang (Hrsg.): Romanisches Mittelalter. Festschrift zum 60. Geburtstag von Rudolf Baehr, Göttingen 1981 (Göttinger akademische Beiträge 115), S. 45–63.
- Hellmann, Manfred: Fürst, Herrscher und Fürstengemeinschaft. Untersuchungen zu ihrer Bedeutung als politische Elemente in mittelhochdeutschen Epen: Anno-lied, Kaiserchronik, Rolandslied, Herzog Ernst, Wolframs ›Willehalm‹, Diss. Bonn 1967.
- Herweg, Mathias: *Roís Lóis* in Wolframs ›Willehalm‹: Freispruch für einen epischen Antihelden, in: Klein, Dorothea (Hrsg.): Vom Verstehen deutscher Texte des

- Mittelalters aus der europäischen Kultur: Hommage à Elisabeth Schmid, Würzburg 2011 (Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie 35), S. 285–314.
- Herweg, Mathias: »So wurdet ir nie Karels sun.« Metamorphosen eines Herrscherbildes, in: Friede, Susanne/Kullmann, Dorothea (Hrsg.): Das Potenzial des Epos. Die altfranzösische Chanson de geste im europäischen Kontext, Heidelberg 2012 (GRM Beihefte 44), S. 97–126.
- Jasperse, Jitske: Women, Courtly Display and Gifts in the ›Rolandslied‹ and the ›Chanson de Roland‹, in: Mediävistik 30 (2017), S. 125–145.
- Jauf, Hans Robert: Theorie der Gattungen und Literatur des Mittelalters, in: Ders.: Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur, München 1977, S. 107–138.
- Kohnen, Rabea: Akkumulation und Überblendung – Zu seriellen Strategien des Erzählens im ›Herzog Herpin‹, in: Parr, Rolf [u. a.] (Hrsg.): Wiederholung / Wiederholen, Heidelberg 2015, S. 175–194.
- Leuchtenberg, Jasmin: *Der keiser zurnte harte mit gestreichem barte*. Die Fürstenratsszene im ›Rolandslied‹ des Pfaffen Konrad, in: Conermann, Stephan/Kollatz, Anna (Hrsg.): Macht bei Hofe. Narrative Darstellungen in ausgewählten Quellen. Ein interdisziplinärer Reader, Berlin 2020 (Narratio aliena? 11), S. 99–130.
- Lotman, Jurij M.: Die Struktur literarischer Texte, übers. von Rolf-Dietrich Keil, München 1972 (UTB 103).
- Müller, Jan-Dirk: Ratgeber und Wissende in heroischer Epik, in: Frühmittelalterliche Studien 27 (1993), S. 124–146.
- Nieser, Florian: Zum Umgang mit einem ungebetenen Gast. Der Held am französischen Königshof in der ›Bataille d'Aliscans‹ und im ›Willehalm‹ Wolframs von Eschenbach, in: Ders. [u. a.] (Hrsg.): Die Dechiffrierung von Helden. Aspekte einer Semiotik des Heroischen vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Bielefeld 2020 (Populäres Mittelalter 1), S. 171–190.
- Ott-Meimberg, Marianne: Kreuzzugsepos oder Staatsroman? Strukturen adeliger Heilsversicherung im deutschen ›Rolandslied‹, München 1980 (MTU 70).
- Pérennec, René: Histoire, géographie et écriture dans le ›Willehalm‹ de Wolfram von Eschenbach, in: Littérales 14 (1994), S. 173–195.
- Ramey, Lynn Tarte: Christian, Saracen and Genre in Medieval French Literature. Imagination and Cultural Interaction in the French Middle Ages, New York/London 2001 (Studies in Medieval History and Culture 3).

Anschrift der Autor:innen:

Prof Dr. Bernd Bastert
Ruhr-Universität Bochum
Fakultät für Philologie
Germanistisches Institut
Universitätsstraße 150
44801 Bochum
E-Mail: bernd.bastert@rub.de

JProf. Dr. Lina Herz
Universität Hamburg
Fakultät für Geisteswissenschaften
Fachbereich Sprache, Literatur, Medien I
Institut für Germanistik
Von-Melle-Park 6
20146 Hamburg
E-Mail: lina.herz@uni-hamburg.de

Katharina Philipowski

ân rât tuot selten iemen wol – gute Ratgeber und schlechter Rat in der Dietrich-Epik

Abstract. Was Thomasin von Zirclaria in seinem ›Wälschen Gast‹ über Rat schreibt, schlägt sich der Auffassung eines Großteils der Forschung zu Beratungen in der mittelhochdeutschen Erzählliteratur zufolge auch in der Literatur nieder: Es zeichnet den guten Herrscher aus, Rat einzuholen und ihm zu folgen. Umgekehrt steht Herrscherhandeln, dem keine Beratung vorausgeht oder das sich ihm widersetzt, unter keinem guten Stern. Im Rahmen des Beitrages wird gezeigt, dass sich ein solcher Zusammenhang für die zahlreichen Beratungsszenen in der historischen und der aventiurehaften Dietrichepik nicht nachweisen lässt. Hier geben getreue Gefolgsleute oft gute Ratschläge, manchmal aber auch solche, die zu Dietrichs Schaden reichen. Manchmal handelt Dietrich richtig, indem er sich über erteilten Rat hinwegsetzt, manchmal erweist sich das als schwerer Fehler. Aus den vielen Beratungsszenen ergibt sich kein klares Muster. Welche narrative Funktion kommt ihnen dann aber zu?

Im mittelhochdeutschen Heldenepos ›Rabenschlacht‹ kommt es zu einem schicksalhaften Gespräch zwischen den beiden jungen Königssöhnen Orte und Scharphe und ihrer Mutter Helche.^[1] *Diu kint*, als die die noch nicht kampffähigen Knaben im Text immer wieder bezeichnet werden, flehen ihre Mutter an, ihnen die Erlaubnis zu geben, Etzels Günstling, Dietrich von Bern, der seit seiner Vertreibung durch seinen Onkel Ermenrich bei Etzel im Exil weilt, bei seinem Rückeroberungsfeldzug nach Italien begleiten zu dürfen.

Sie beteuern dabei, sich nicht an seinem Kampf beteiligen, sondern nur Italien sehen zu wollen. Helche aber, die eben erst aus einem prophetischen

Traum erwacht ist, der ihr verschlüsselt den gewaltsamen Tod ihrer Kinder vorhersagt, verweigert ihre Erlaubnis. Sie sieht genau voraus, was sich später auch bewahrheiten wird:

»Swie gerne iuch behüten
ouf der reise alle zit
die chunen und die güten,
chumt ez danne in den strit,
owe, so wirt iwer vergezzen,
so sit ir tot«, sprach diu vil vermezzen.
([Rabenschlacht](#), Str. 164)

Da betreten Etzel und Dietrich die Szene. Fast noch ablehnender als Helche spricht der König sich ohne weitere Überlegung entschieden gegen den Wunsch seiner Söhne aus. Viel zu gefährlich sei es für die beiden, sich in die Nähe des heimtückischen Ermenrich zu wagen:

»Daz wirt nimmer min wille
und rates ouch niht.
Offenlich ode stille,
mit minem rat ez nimmer geschiht.
Wes mutet ir, ir tumben beide?
Überhebt mich und iuch grozer leide!«
([Rabenschlacht](#), Str. 171)

Eigentlich scheint die Sache damit hinreichend besprochen und beendet zu sein. Da schaltet sich Dietrich von Bern an der Seite von Etzel ein. Womöglich noch siegessicher durch die ihm jüngst von Etzels Gefolgsleuten zugesagte enorme militärische Unterstützung und begierig, sein Land endlich von Ermenrich zurückzuerobern, beginnt er, Etzel dazu zu überreden, ihm seine Söhne anzuvertrauen. Er garantiert ihren Schutz und verspricht, sie jenseits der Kampflinie sicher unterzubringen:

Do sprach der vogt von Berne:
»Nu laze wir diu chint,
sit si so rehte gerne

der reise so gar vlizich sint.
Ich gelaze si nimmer ouz der hûte
und schaffe zu in die edelen helde gûte,

die si ouf allen strazen
habent in ir phlegen.
Si muzen sich des mazen«,
sprach von Bern der degen,
»daz si indert furder riten,
swa ich si lazen, daz si min da biten.«
([›Rabenschlacht‹](#), Str. 175f.)

Zwar bittet Etzel fast kleinlaut und flehentlich darum, auf dieses riskante Unternehmen zu verzichten, doch die Königskinder und Dietrich setzen sich, vielleicht, weil es für einen Herrscher nicht opportun ist, zögerlich, abwägend und besorgt zu sein, ihm gegenüber durch und erst Helche und schließlich auch Etzel geben ihre Einwilligung zur Reise.

Das erweist sich im Nachhinein als fataler Fehler: Durch eine Verkettung unglücklicher Begebenheiten entschlüpfen die Etzelsöhne gemeinsam mit Dietrichs jüngerem Bruder Diether ihrer Bewachung, verirren sich im Nebel, kreuzen unbeabsichtigt den Weg ihres Erzfeindes Witege und unterliegen ihm im Kampf. Dietrich beklagt, als die Leichen nach errungenem Sieg aufgefunden werden, alle drei in exorbitanter Weise, und Rüdiger von Bechlarn wird (einmal mehr) damit beauftragt, das eigentlich Unmögliche möglich zu machen, nämlich Etzel und Helche gegenüber den Nachweis seiner Unschuld zu führen und sogar ihre Huld und Gunst für ihn zurückzuerlangen. Das allerdings ändert nichts mehr daran, dass der von Dietrich auf dem Schlachtfeld erstrittene Sieg durch den Tod sowohl des Thronfolgers (Dietrich selbst ist kinderlos) als auch der Erben des Hunnenreiches in seiner Bedeutung in Frage gestellt worden ist.

Dietrichs Entscheidung, *diu kint* auf seinen Rückeroberungsfeldzug mitzunehmen, erweist sich also für sein eigenes dynastisches Schicksal und das von Etzel als fatal. Was Dietrich überhaupt zu dieser Entscheidung veranlasst, bleibt unklar. Ein wenig Licht auf das in der ›Rabenschlacht‹ dunkle

Motiv der Einwilligung kann die ›Thidrekssaga‹ werfen, die die Begebenheit ebenfalls, wenn auch ganz anders, erzählt. Hier haben dieselben Figuren andere Rollen. Die Königskinder werden von ihrer Mutter, die hier Erka heißt, zur militärischen Unterstützung Thidreks entsandt:

Als nun dieses Heer zum Auszug bereit war, geschah es eines Tages, daß König Attilas Söhne Erp und Ortwin, Jungherr Thether und viele andere junge Bur-schen in einem Baumgarten saßen. Da kam Königin Erka in den Garten, rief ihre Söhne zu sich und sagte ihnen: »Meine lieben Söhne, jetzt sollt ihr euch zu einer Fahrt mit König Thidrek rüsten. Er wird in sein Reich ziehen, um es zurückzugewinnen.« Dann ließ sie ihnen Brünnenhosen reichen. [...] Daß sie auf ihren Waffen weder Tiere noch Vögel hatten, kam daher, daß sie noch nicht alt genug waren, um zu Rittern geschlagen worden zu sein. Weinend sprach die Königin: »Jetzt habe ich euch zum Kampf gerüstet, meine beiden Söhne. [...] Soviel auch daran liegt, daß ihr gesund heimkommt, ist mir doch viel wichtiger, daß ihr tapfere Männer und gute Kämpen heißen könnt, nachdem ihr in der Schlacht gewesen seid.« (›Thidrekssaga‹, S. 351)

Erp und Ortwin, wie die Königskinder in der ›Thidrekssaga‹ heißen, werden ungefragt von ihrer Mutter gerüstet und aufs Schlachtfeld geschickt. Sie sind keine Reisenden, sondern Krieger. Dass Thidrek sie mitnimmt, ist hier nicht begründungsbedürftig. In der ›Rabenschlacht‹, die den ganzen Hergang anders erzählt, ist es das aber sehr wohl. Dietrichs Gründe lassen sich hier, gerade vor dem Hintergrund der (mutmaßlichen) Veränderungen, die die ›Rabenschlacht‹ gegenüber der Handlung, wie die ›Thidrekssaga‹ sie erzählt, nicht nachvollziehen. Aber vielleicht geht es in der ›Rabenschlacht‹ auch nicht darum, königliches Handeln darzustellen, sondern eine falsche Entscheidung, die Dietrich trifft, indem er seinen großzügigen Gönner Etzel dazu überredet, wider besseres Wissen seine beiden Söhne mit ihm ziehen zu lassen. Lassen sich innerhalb der Beratungsszene in der ›Rabenschlacht‹ Merkmale oder Signale finden, die darauf hindeuten, dass die hier getroffene Entscheidung als falsch markiert wird?

›Falsch‹ ist hier und im Folgenden keine normative Kategorie, sondern eine pragmatische: Falsch sind ein Rat oder eine Entscheidung, die sich für

den, der ihn gibt und / oder annimmt, im Nachhinein als nachteilig erweist. Insofern gibt es verräterische Ratschläge wie den Sybechs gegenüber Ermenrich zuungunsten Dietrichs. In ›Alpharts Tod‹ berichtet Dietrich über diesen Rat, von dem er Kenntnis erlangt hat:

Da sprach der vogt von Bern: »No horent, myne man,
hertlich swere, dye ich uch zu clagen han,
das mych wel vertriben myn vetter Ementrich.
Mocht ich vor im bliben!«, sprach von Bern herre Dytrich.
»Syebich der ungetruwe, der hat rat uber mych geben
mynem vettern Ementrich und ryt myr an myn leben.
Wolt got von hymel, das ich ine myt stride solt bestan,
so worde ungetruw rat von Sebich nomer mene gethan.«
(›Alpharts Tod‹, V. 274–281)

Im Rat Sybechs, Dietrich zu vertreiben oder zu töten, würde also zunächst einmal das manifest, was der Erzähler auch in ›Dietrichs Flucht‹ über ihn sagt, nämlich, dass er *ungetriuwe* sei:

Da was ouch Sybech der unstæte,
von dem die ungetriwen ræte
in die werlt sint bechomen,
als ir dickch habt wol vernomen.
(›Dietrichs Flucht‹, V. 9722–9725; vgl. auch 2570ff.)

Ein schlechter Ratgeber² ist Sybech für Ermenrich (in der hier eingenommenen Perspektive) also nicht, weil er einen verräterischen Rat erteilt, sondern einen, für den Ermenrich einen hohen militärischen Preis zahlen muss und der am Ende auch dazu führt, dass Ermenrich Dietrich unterliegt.

Betrachtet man aus dieser Perspektive die Beratung der Könige, in der die Entscheidung getroffen wird, Etzels Söhne mit Dietrich nach Italien reiten zu lassen, und fragt man sich, was darauf hindeuten könnte, dass allen Beteiligten aus dieser Entscheidung größtes Leid und schwerer Verlust erwachsen wird, so fällt auf, dass es sich bei dieser Beratungsszene in der ›Rabenschlacht‹ um eine der wenigen Szenen handelt, in denen Dietrich eine

weitreichende Entscheidung – die nämlich, die Etzelsöhne auf seinem Feldzug mitzunehmen – ganz ohne Beratung durch sein Gefolge trifft. Dietrich, der sowohl in der heldenepischen, als auch der aventiurehaften Dietrichepik geradezu ein *plurale tantum* ist, stets im Kreis einiger seiner Getreuen oder zumindest in Gesellschaft eines Vertrauten, handelt in dieser Szene ganz allein. Nicht einmal sein Alter Ego Hildebrant oder sein Vertrauter Rüdiger sind anwesend. So stellt die Szene, in der nach langem Hin und Her entschieden wird, dass *diu kint* Dietrich begleiten sollen, zwar eine Beratung unter Königen dar, aber eben keine der in der mittelhochdeutschen Erzählliteratur so typischen und konventionalisierten Beratungsszenen zwischen Herrn und Gefolge.³ Dietrich trifft die Entscheidung, *diu kint* mitzunehmen und ihre Sicherheit mit seinem Wort zu garantieren, in auffälliger Weise allein und unberaten.

1. Guter Rat

Dass die Bitte um Beratung und der darauffolgende Rat von Gefolgsleuten oder einem Vertrauten sich als überaus vorteilhaft für Dietrich erweisen können, belegt eine Vielzahl an Beratungen sowohl aus der aventiurehaften, als auch aus der historischen Dietrichepik. Zwei Beispiele mögen an dieser Stelle viele andere vertreten. Ein erstes Beispiel für die Vorteile, die Dietrich aus einem Rat erwachsen können, stammt aus dem ›Walberan‹, einem Text der aventiurehaften Dietrichepik. Dietrich sucht hier den Rat des Zwergenkönigs Laurin, der ursprünglich als Gefangener an den Hof Dietrichs gekommen war und sich nun als dessen Freund und Patensohn in Verona aufhält. Laurin soll Dietrich darüber beraten, wie dieser Walberan begegnen solle, der in Unkenntnis der Verbundenheit, die sich seit der Taufe Laurins zwischen ihm und Dietrich entwickelt hat, einen Kriegszug zur Befreiung seines Verwandten angestrengt hat:

Her Dietreich ginge zehant,
da er Lawrein vant.
Er sprach: »Lieber freunt und gesell mein,
und derzeug mir die trew dein
und teil mit mir dein rat –
du siest wol, wie mein dinck stat.«
(>Walberan<, V. 2255–2260)

Laurin empfiehlt Dietrich, ihn als Vermittler zu Walberan zu entsenden:

»Ir schult mich lassen zu im hinauß,
ob ich sein red also vernim daruß,
daz ich ez secz in ein frid sünen.
daz will ich mit trewen tun.«
»Vil gern«, sprach her Dietreich,
»tuest du dem wol geleich,
daz du mir getrew pist,
und secz darnach dein list,
daz dir daz pest mug gesein.
Daz getraw ich den trewen dein.«
(>Walberan<, V. 2285–2296)

Diese Szene ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Einerseits, weil an die Position von Hildebrant, dem ansonsten in der Dietrichepik die Rolle des Ratgebers zukommt und der stets Rat erteilt, nun eine Figur tritt, die nicht einmal zum engeren Dietrich-Gefolge gehört. Laurin ist ein Zwerg, der im gleichnamigen Epos von Dietrich unterworfen und – je nach Fassung – getauft worden ist. Ob man ihm trauen sollte, wird im ›Laurin‹ und seiner Fortsetzung, dem ›Walberan‹, immer wieder unter neuen Rahmenbedingungen kontrovers diskutiert. Das macht den zweiten bemerkenswerten Aspekt dieser Szene aus: Dietrich legt das Schicksal seiner Stadt auch hier in die Hand einer Figur, die schon einmal Verrat an ihm begangen hat. Anders als Witege aber, der ihn in ›Dietrichs Flucht‹ ein zweites Mal verrät, indem er das ihm anvertraute Ravenna an Ermenrich ausliefert und so zu einem Massaker unter der Bevölkerung beiträgt (vgl. hierzu Hoffmann 2005, besonders S. 18–34), erweist sich Laurin als loyal: Er warnt Dietrich

vor seinem unbesiegbaren Onkel Walberan, der mit einer übermächtigen Streitmacht naht, um Laurin zu befreien. Und Laurin wird die Vermittlerrolle, die er Dietrich vorschlägt und die dieser ihm zugesteht, nicht nutzen, um sich mit seinem zwergischen Verwandten gegen Dietrich zu verbünden, sondern um dauerhaften Frieden zwischen beiden zu stiften. Dass Dietrich Laurins Rat sucht und beherzigt, rettet ihn und Verona vor der Vernichtung durch einen Feind, den er nicht besiegen könnte.

Ein anderes Beispiel für eine erfolgreiche Ratbitte und einen vorteilhaften Rat findet sich in ›Dietrichs Flucht‹. Dort erbitten Dietrichs ›Höchste‹ seine Anweisungen dazu, wie sie im bevorstehenden Kampf gegen Ermenrich vorgehen sollen. Dietrich wiederum bittet sie um ihren Rat:

hie wart gesetzet an den rat.
Die höhsten, die her Dietrich hat
mit im braht an den strit,
die rieten alle in der zit:
»Edele vogt von Berne,
nu hort wir alle gerne,
wie wir tuon wolden
od wie wir varen solden.
Hie zû hõret wiser rat.
Ermrich mehtich her hie hat.«
Do sprach der herre Dietrich:
»Swie ir nu ratet al gelich,
also var ich«, sprach der helt gût.
(›Dietrichs Flucht‹, V. 6094–6106)

Dieses Zurückspielen der Rolle des Ratgebenden von Dietrich, der zum Ratgeben aufgefordert worden ist, an die Gefolgschaft, scheint mir an dieser Stelle kein Zeichen von Ratlosigkeit oder mangelnder Führungsstärke Dietrichs zu sein, sondern seine Bereitschaft zu zeigen, seine Gefolgsleute zu Wort kommen zu lassen und ihr Votum in seine Entscheidung miteinzubeziehen. An diesem Punkt ergreift Rüdiger das Wort und schlägt ein Vorgehen vor, das Dietrichs Heer schon einmal einen großen Erfolg beschert hat:

Rudeger der hohgemût,
der getriwe und der gewære,
der riet dem Bernære:
»Mich deucht gût, chunich von romisch lant,
daz ir boten sendet al zehant
zû dem Ermrîches her,
die betrahten chunnen alle ir wer
und uns sagen ir gelegenheit«,
sprach Rudeger der unverzeit.
([Dietrichs Flucht](#), V. 6107–6115)

Vier Kundschafter werden ausgesucht und bringen in Erfahrung, dass das feindliche Heer unbewacht und wehrlos ist, so dass ein Überraschungsangriff eine entscheidende Wendung gegen das zahlenmäßig deutlich überlegene Ermenrich-Heer verschaffen kann.

In diesen wie in vielen anderen Szenen erweist es sich für Dietrich als überaus vorteilhaft, den Rat seiner Vertrauten zu hören und zu befolgen. Lässt sich aber daraus schlussfolgern, dass die tragischen Folgen aus der Szene in der ›Rabenschlacht‹, in der Dietrich anbietet, die Etzelsöhne unter seinem Schutz nach Italien mitreisen zu lassen, auf fehlenden Rat zurückzuführen sind? Bewahrheitet sich in dieser Szene also, dass »ohne Beratung [...] politisches Handeln defizitär [ist]. Das Defizit wird erzählerisch durch Abwesenheit ausgedrückt« (Müller 1993, S. 128)? Mit dieser Auffassung steht Jan-Dirk Müller ganz im Einklang mit der zeitgenössischen Herrscherlehre, die, wie in Thomasins ›Wälschem Gast‹, dem Herrscher nahelegt, sich vor einer Entscheidung beraten zu lassen und den ihm erteilten Rat auch zu beherzigen:

ân rât tuot selten iemen wol.
swer âne rât gerne tuot,
der treit dicke riwegen muot.
swer tuot swaz er tuot mit rât,
den riuwet selten sîn getât.
([Wälscher Gast](#), V. 12996–13000)

Diese Auffassung wird von zahlreichen mittelhochdeutschen Heldenepen geteilt und bekräftigt: »Es gibt kaum ein Heldenepos, in dem nicht ausdrücklich gesagt wird, daß es wichtig ist, sich beraten zu lassen.« (Peeters 1981, S. 41)

2. Schlechter Rat

Die Ratsszenen der Dietrichepik, die ich ausgewertet habe, legen dennoch und entgegen der Lehre Thomasins eine andere Einschätzung nahe. Denn die Beratung durch Gefolgschaft, unabhängig davon, ob dieses als anonymes Kollektiv, als eine Schar namentlich genannter Getreuer oder als Einzelner auftritt und agiert, führt nicht notwendigerweise zum Erfolg in Form eines Rates, der zu Dietrichs Gunsten ausfällt. Ein Ratschlag kann sich auch dann, wenn er von einem engen Vertrauten Dietrichs in bester Absicht erteilt wird, im Nachhinein als verfehlt erweisen.

Rat garantiert in der Dietrichepik selbst dann nicht den Erfolg einer Handlung, wenn er von einer so prominenten Figur wie Hildebrant gegeben wird, der die beiden Aspekte Charisma und Pragmatismus in sich vereinigt, die Thomas Macho für wesentliche Distinktionsmerkmale von Beraterpersönlichkeiten hält.^[4] Und sogar Rüdiger, der integrale Diplomat und *vater maneger* oder sogar *aller tugende*, wie er im ›Nibelungenlied‹ genannt wird (›Nibelungenlied‹, Str. 2202,4),^[5] kann als Ratgeber regelrecht spektakulär versagen. Offenbar unterliegen das Motiv des Beraters und seine narrative Funktionalisierung hier anderen Regeln als in den heldenepischen Texten, die Müller untersucht. Dort, beispielsweise im ›König Rother‹, sind die Alten und Erfahrenen auch die Weisen, deren Rat nicht nur Gewicht hat, sondern verlässlich zu erfolgreichem Handeln verhilft: »Als politisch entscheidend erscheint aber nicht die Reichsversammlung, die nur das Beschlossene bestätigt, oder die Umgebung des Königs, die die Ausführung organisiert, sondern der Rat der *wisen alt herren*.« (Müller 1993, S. 133)^[6] In der Dietrichepik ist Hildebrant zwar erfahren, alt und weise, und

Rüdiger ist *triuwe* und diplomatisch. Dennoch haben ihre Ratschläge mehrfach desaströse Folgen.

2.1 Hildebrant als schlechter Ratgeber

In ›Dietrichs Flucht‹ kommt es während der Schlacht zwischen Ermenrich und Dietrich zu einer Situation, in der Dietrich fürchtet, die Unterstützung seiner Krieger zu verlieren, weil er sie nicht mehr entlohnen kann, denn er hat keinen Zugriff auf sein Gut. Hildebrant rät Dietrich dazu, auf das Geld seiner Getreuen zurückzugreifen und dieses herschaffen zu lassen:

Do sprach der alte Hildebrant:
»Richer chunich von romisch lant,
ir sult niht ze sere chlagen
noch dar umbe niht verzagen,
ob ir niht habet richez güt.
Ich wil iu sagen, waz ir tût:
Griffet unser güt an,
des mug wir wol vil han.«
(›Dietrichs Flucht‹, V. 3604–3611)

Berhtram von Bole erklärt sich bereit, Dietrich auszuhelfen (V. 3614). Eine Gruppe von sieben Getreuen soll gemeinsam den Schatz von Berhtram herbeibringen, damit Dietrich seine Söldner bezahlen kann. Der Erzähler flicht hier einen seiner seltenen Kommentare ein und verflucht die beratene und beschlossene Reise:

Nu hebt sich alrest diu vreise.
Verflüchet sei diu reise,
di si taten umbe daz güt!
Des wart sit tröriger mût,
uber al romisch marche
wart ez beweinet starche,
bechleit tief und sere.
Der Bernær al sin ere

umbe dise eine reise verlos,
dar umb er lant und güt verchos.
(›Dietrichs Flucht‹, V. 3648–3657)

Denn Ermenrich, dessen Heer eigentlich bereits vernichtend geschlagen ist, erfährt von diesem gefährlichen Plan, und es gelingt ihm, ihn zu seinen Gunsten zu nutzen. Er überfällt den kleinen Trupp der Getreuen und bringt den Schatz sowie die sieben Gefolgsleute Dietrichs in seine Gewalt. Dieser strategische Vorteil wird die entscheidende Wendung in der Schlacht herbeiführen. Denn Dietrich wird durch diesen empfindlichen Verlust erpressbar. Für die Rückgabe seiner sieben engsten Vertrauten muss er nicht nur Geiseln Ermenrichs eintauschen, sondern Verzicht auf sein gesamtes Territorium leisten. Der Versuch der Geldbeschaffung führt letztlich zum Sieg Ermenrichs und zur Vertreibung Dietrichs aus seinem Erbland.

Einen Rat, der sich im Nachhinein als falsch erweist, gibt Hildebrant auch in der Jüngerer Vulgatversion (JV) des ›Laurin‹: Dort spricht der im Kampf um seinen Rosengarten überwundene Zwerg Laurin Dietrich und seinem Gefolge gegenüber eine Einladung in seinen Berg aus. Da Laurin sich allerdings während des Kampfes schon einmal als wortbrüchig erwiesen hatte, bitten die misstrauischen Helden Hildebrant um seine Einschätzung dazu, ob sie die Einladung annehmen sollten oder nicht. In der Jüngerer Fassung dieser Version (JFJV) rät Hildebrant dazu, die Einladung anzunehmen:

Herr Dieterich vnd seine Mann
fürten Hildebrant ein wenig hindan
vnd fragten jhn gar tugentlich,
ob sie doch dörfften lassen sich
wol an den kleinen Kōng Laurein
vnd an die schönen rede sein:
»Wir wußten geren diese mār,
ob solchs die lauter warheit wer.«
Des antwort jhn der weise Mann:
»Zu solchem ich wol rathen kan,

wenn ich hab offt wol hören sagen,
wie Kōng Laurin bey seinen tagen
wol vber all kleine Zwerglein
Herr wer vnd gewaltig möchte sein.
Des wōllen wir mit jhm in Berg
vnd sehen da die wunderwerck,
die sollen wir auch schawen gern.«
(>Laurin< JFJV, V. 1221–1237)

Für Dietrich und seine Gefolgsleute erweist sich diese Einschätzung allerdings fast als tödlich, da Laurin seinen Friedensschwur und das Gastrecht bricht und die Helden nur durch das beherzte Eingreifen von Dietleibs Schwester Künhild gerettet werden. Der erneute Verrat Laurins ist eine Konstante in allen >Laurin<-Versionen. Gerade der Rat Hildebrants aber variiert demgegenüber. In der Älteren Vulgatversion (ÄV) ist Hildebrant deutlich zurückhaltender in seinem Rat und äußert sich unsicher und im Konjunktiv:

Dy vir forsten lobesan
namen meystern Hildebranden hin dan.
Sy frageten den ritter lobesam,
ab sy sich an daz getwerg torsten lan:
»Daz muz an dime rate stan.«
Dez ontwirte yme der wise man:
»Wuste ich, waz uns tochte,
daz ich uns daz beste gerate mochte,
daz tete ich also gerne,
vil edeler vorste von Berne.
Wolde wy iz durch forchte lan,
zewar daz stunde uns ubil an,
dez hette wir michil scande,
wo man iz in deme lande
sayte von recken zcayheit,
daz wer uns michel leyt.«
(>Laurin< ÄV [nach dem kritischen Text, Leiths. L₃], V. 799–814)

Im ›Dresdner Laurin‹ rät Hildebrant sogar davon ab, die Einladung anzunehmen. Dietrich allerdings wird sich über diesen Rat hinwegsetzen:⁷

Do frogten sie den alden, das er solt rot geb sein.

Hilprant sprach: »Was uns dochte, ir heren al gemein,
das ich gero den mochte: Ich weis wol, das der clein
vol vot und zawbereye, dar umb rot ich sein nit.

Kein worhait wont im peye. Ich wolt, das keyner rid.«

(›Dresdner Laurin‹, Str. 150,4–151)

Diese Varianz der Einschätzungen Hildebrants in den ›Laurin‹- Fassungen zeigt, dass es keinen Automatismus hinsichtlich Ratbitte und Raterteilung gibt: In allen Fassungen entscheiden sich die Helden dafür, Laurin in den Berg zu folgen, und sie werden in allen Fassungen dort von ihm überfallen. Aber Hildebrant rät mal zu, mal ab, oder er ist unentschieden. Dass Hildebrant aufgrund seiner für ihn konventionellen Autorität, Erfahrung und Weisheit Situationen und Gefahren stets richtig einzuschätzen vermag, scheint nahezuliegen, trifft aber nicht zu – und damit auch nicht die Einschätzung, dass der Rat des Maßgeblichen stets unangefochten bliebe: »Der Rat dient in feudaler Epik nicht gemeinschaftlichem Rasonnement zur Lösung eines Problems. Ein Ergebnis ist nicht Ergebnis einer argumentierenden Auseinandersetzung. Alternativen zu dem, was einer – der Maßgebliche – rät, werden selten erzählt, niemals aber diskursiv erörtert.« (Müller 1993, S. 126) Denn zweifellos ist Hildebrant die zentrale Hilfs- und Ratgeberfigur. Dennoch aber wird sein Rat entgegen Müllers Behauptung vom Fortgang der Handlung selbst in Frage gestellt, die z. B. im ›Laurin‹ offenbart, dass der Rat des Maßgeblichen sich als falsch erweisen kann.

2.2 Rüdiger als schlechter Ratgeber

Selbst der ansonsten diplomatische, vertrauenswürdige und weitsichtige Rüdiger gibt in der Dietrichepik mehrmals einen Rat, der sich für Dietrich

als in fataler Weise verfehlt erweisen wird: Dazu gehört der Vorschlag, den er in ›Dietrichs Flucht‹ erteilt, als Ermenrich seine Gefolgsleute von Dietrich freikauft.

Alle bis auf den Erzverräter Witege erhalten ihre Freiheit zurück und ziehen glücklich ab. Witege, der einst Dietrichs Gefolgsmann gewesen ist, bietet Dietrich, ihn zu verschonen und ihm erneut sein Vertrauen zu schenken:

»Wolt aber ir mich«, sprach der helt balt,
»lan beliben bi minem leben,
ich wolt iu mine triwe geben,
dar zû leip und ere
setzen also sere,
daz mich schiede chein not
von iu, wan aleine der tot.«
(›Dietrichs Flucht‹, V. 7137–7143)

Rüdiger rät gemeinsam mit anderen Gefolgsleuten, Witege nicht nur zu begnadigen, sondern erneut auf seine *triuwe* zu vertrauen.

Do riet marcgrave Rudeger
und ander manich rekche her:
»Von Berne chunich hohgemûit,
wir wellen iu sagen, waz ir tût:
Lat Witegen ouf sin triwe!
Er hat leiht gewnnen riwe,
dar umb daz er iu hat getan.«
[...]
Her Dietrich sprach: »Nu si geschehen,
nu wil ich dine triwe sehen.
Bistu ein reht getriwer man,
daz la dir nu sehen an:
Wis marcgrave datze Raben, [...].«
(›Dietrichs Flucht‹, V. 7144–7162)

Dietrich nimmt diesen Rat an und geht über die für Witege erbetene Freilassung noch hinaus, indem er ausgerechnet ihm die Stadt Ravenna anvertraut. Witege aber wird in der Folge erneut die Fronten wechseln und die

Stadt an Ermenrich ausliefern, so dass dieser ungehindert ein Massaker unter den Einwohnern anrichten kann. Und auch in der ›Rabenschlacht‹ ist es ausgerechnet Rüdiger, der Dietrich rät, die Etzelsöhne in Italien der Obhut Elsans anzuvertrauen:

»Nu rat ir, wen ich laz hie bi den chinden.«

»Daz tût der iuern einen,
swelhen so ir welt,
Elsan den vil reinen«,
also sprach Rudeger der helt.

»Der pfliget ir wol mit eren,
unz wir zu in her wider cheren.«

»Ratet ir mir daz mit schalle«,
sprach her Dietrich,
»so sendet nach im alle
und bevelhet im die chunige rich [...].«

(›Rabenschlacht‹, Str. 279,6–281,4)

Elsan, ein alter Haudegen und kampferprobter Vertrauter Dietrichs, *pfliget ir*, entgegen Rüdigers Rat, nicht *mit eren*, sondern ist mit der Aufsicht über die durchsetzungsstarken und ihm überdies ständisch übergeordneten Heißsporne überfordert. Zaghaft versucht er anfangs noch, ihnen den Ausritt, den sie unbedingt unternehmen wollen, auszureden, lässt sich schließlich aber darauf ein, sie dabei zu begleiten. Während er noch umständliche Vorbereitungen dazu trifft, haben sie sich seiner Aufsicht schon entzogen. Nun lässt sich natürlich bezweifeln, dass bereits mit Rüdigers Rat die Verkettung von Umständen ihren Anfang nimmt, die schließlich zum Tod aller drei jungen Könige führen. Doch die Tatsache, dass Elsan später eigenhändig von Dietrich für seinen Eidbruch enthauptet wird, ist klares Indiz dafür, dass ihm die Verantwortung für den Tod der drei zugewiesen wird. Dass in der Ratsszene Rüdiger den Vorschlag vorbringt, Elsan die Aufsicht über *diu kint* zu übertragen, müsste dann auch seine Verantwortung für den Ratsschlag bezeugen. Doch offenbar wird der Rat, den er gegeben hat, anders

bewertet als die Handlung, die sich Elsan durch sein Versäumnis hat zu Schulden kommen lassen. Ich komme weiter unten darauf zurück.

Gerade weil auch Ratgeber, die ansonsten stets verlässlich und integer sind, einen schlechten Rat geben können, und Beratung eben nicht in allen Fällen die Einmütigkeit und Stabilität von Herrschaft sichtbar und erfahrbar macht, kann es sich für den Ratsuchenden auch als richtig erweisen, sich gegen eine Handlungsempfehlung, auch eine von einem Getreuen ausgesprochene, zu entscheiden.

3. Ausgeschlagener Rat

Das zeigt eine bemerkenswerte Szene in ›Dietrichs Flucht‹, die sich an den Raub von Dietrichs Schatz und Getreue durch Ermenrich anschließt. Dietrich gerät in seiner Folge in die Situation, sich entscheiden zu müssen: Entweder liefert er Ermenrich alle seine Territorien aus, oder seine sieben Getreuen werden von diesem getötet. Dietrichs Gefolge aus Verwandten und Untergebenen rät ihm unaufgefordert und ohne, dass hier Namen genannt würden, das Angebot abzulehnen und lieber die Getreuen zu opfern als sämtliche Herrschaftsgebiete:

Do rieten mage und man:
»E daz wir solich güt lan,
wir mugens e verchiesen,
e daz wir verliesen
güt, leip unde leben.
Sold wir daz umb si sibem geben,
so ist bezer, daz si sterben tot,
denn daz wir leiden immer not.«
(›Dietrichs Flucht‹, V. 4014–4021)

Dietrich aber widersetzt sich ohne jede weitere Beratung oder Überlegung diesem Rat und entscheidet, die Getreuen gegen das gesamte Römische Reich einzutauschen:

Do sprach der herre Dietrich:

»Und weren min elleu rich,

die wold ich elliu lan

e mine getriwe liebe man.

Diu rich ich elliu verchûr,

e danne ichs also verlûr.«

(›Dietrichs Flucht‹, V. 4022–4027)

Anders als für Kaiser Karl in der ›Chanson de Roland‹, über den Ruhe (2003, S. 67) schreibt, dass »seine Macht am Rat der Vasallen ihre Grenze [findet]«, ist Dietrich nicht an den Rat seines Gefolges gebunden. Damit zeigt sich auch, dass die apodiktische Bestimmung Müllers hinsichtlich der Befolgung des Rates, nämlich: »Die Szenenfolge belegt die handlungsentcheidende Funktion des Rats der Großen. Ihm zu folgen, ist Zeichen richtiger Herrschaft« (Müller 1993, S. 133) wohl doch zu differenzieren ist, weil hier eben keine Einmütigkeit darüber vorhanden ist oder hergestellt wird, was zu tun ist. Dietrichs Entschluss, alles für seine sieben Getreuen zu opfern, ist nicht Resultat jenes einträchtigen Gemeinschaftshandelns, das in anderen Heldenepen zu beobachten ist:

Rat wird meist als einträchtiges Gemeinschaftshandeln erzählt. So kann es im Allgemeinen keine Konflikte zwischen einzelnen Repräsentanten des Herrschaftsverbandes geben noch zwischen verschiedenen Gruppen wie – etwa im ›Rother‹ [–] den ›Jungen‹ und den ›Alten‹. Auch sind die Konfliktpotentiale der Beratung entschärft. Konflikte kommen von außen und werden gemeinschaftlich, eben mit Hilfe von Rat, gelöst [...]. (Müller 1993, S. 136)

In ›Dietrichs Flucht‹ erfolgt die Entscheidung Dietrichs gegen den Rat von *mage und man*. Dennoch ist sie richtig. Dass Dietrich die richtige Entscheidung trifft, indem er sich über den erteilten Rat hinwegsetzt und die Gefolgsleute gegenüber dem Territorium priorisiert, ist Zeichen unverbrüchlicher und bedingungsloser *triuwe* und wird sich für ihn (deshalb) später auch als vorteilhaft erweisen. Sie zeichnet Dietrich auch gegenüber seinem

Erzfeind Ermenrich aus, der, nachdem Dietrich sein Reich bereits zurück-erobert hat, vor einer ganz ähnlichen Entscheidung steht, aber anders mit ihr umgeht. Dietrich bietet ihm an, seine Gefolgsleute für die Summe von 80.000 Mark einzutauschen. Ermenrich aber muss von seinen Gefolgsleuten dazu überredet werden, die richtige Entscheidung zu treffen:

Ditze mæR und der smerze,
der gie Ermrîch in sin herze.
Vil manige træher er do lie,
do er an den rat gie,
und bat vreund unde man:
»Nu ratet, wie ez sul ergan,
weder sol ich geben daz gût
(nu ratet, helde hohgemût)
od sol ich mich der leute
sicherlichen und bedeute
heut an disem tage verwegen?«
Nu riet vil manich edel degen
dem chunige Ermrîche:
»So tæT ir zageliche
und wæret immer mer geschant,
swa manz gevriesch in diu lant.
Ir wrdet an iweren eren chranch,
[...]
Da von bewig dich umbz gût
und lose die recken hohgemût!«
([Dietrichs Flucht](#), V. 7078–7107)

Ermenrich holt damit für eine Entscheidung, die eigentlich keiner Abwägung bedarf, weil es um nur 80.000 Mark geht und nicht um sein gesamtes Herrschaftsgebiet, Rat ein, während Dietrich, obwohl sein gesamtes Erbreich zur Disposition steht, die richtige Entscheidung nicht nur trifft, ohne um Rat zu bitten, sondern sogar gegen den Rat von *mage und man*.

4. Ergebnisse

Für die Frage, wie Beratung und der Umgang mit dem erteilten Rat in den untersuchten Texten dargestellt und bewertet werden, zeichnet sich folgendes Ergebnis ab:

1. Rat dient offenbar nicht primär der Entscheidungshilfe. Er trägt nicht notwendigerweise Argumente zusammen, die dem Ratsuchenden zuvor nicht bekannt gewesen wären. Oftmals wird auch dort beraten, wo es eigentlich keines Rates bedürfte, weil allen Beteiligten, auch dem Ratsuchenden selbst, bereits bekannt ist, was zu tun ist. Müller hatte solche Szenarien in seinem Beitrag unter dem Kapitel »Rat als blindes Motiv« (Müller 1993, S. 142–146) behandelt und resümiert: »Der Rat verkümmert zur Protokollfrage.« (Müller 1993, S. 144) In diesen Szenen, in denen es eigentlich nichts zu diskutieren und zu entscheiden gibt, geht es eher darum, wichtige, wenn auch weitgehend alternativlose oder unkontroverse Entscheidungen durch einen formellen Akt des Rateinholens zusätzlich zu legitimieren. Eine solche Form der Beratung scheint mir in ›Dietrichs Flucht‹ vorzuliegen, wenn Helche beschließt, ihre Nichte Herrat mit Dietrich zu verheiraten. Dietrich, für den es sowohl in der aventiurehaften, als auch in der historischen Dietrichepik rollentypisch ist, Werbung, Frauendienst und Heirat mit äußerster Skepsis und Ablehnung zu begegnen (vgl. dazu u. a. Heinze 1978, darin S. 236–242: Kap. »Frauendienst im Zwielficht«), bedingt sich vor einer Entscheidung eine Unterredung mit *sinen getriwen liuten* (›Dietrichs Flucht‹, V. 7570) aus, die Helche ihm auch gerne zugesteht. Obwohl ihm durch Herrat nicht nur Reichtum zufallen würde, sondern diese von Helche beschrieben wird als *diu schonist, diu nu lebentich ist* (›Dietrichs Flucht‹, V. 7550) und vor allem Helche, die Frau seines Förderers Etzel, diese Verbindung unbedingt durchsetzen will, behauptet Dietrich, dringend des Rates seiner Getreuen zu bedürfen:

»Si [Helche] wil des niht rat han,
od ich griffe dar an
und neme ein wip drate.
Nu habt in iurem rate,
wie ich mit disen dingen tû,
da bedarf ich iwers rates zû.«
([Dietrichs Flucht](#), V. 7574–7579)

Doch der Rat, den zunächst Rüdiger und dann Hildebrant ihm geben, ist so langatmig wie vorhersehbar. Rüdiger erinnert Dietrich unumwunden an dessen desolote Situation als Vertriebener und Gunstempfänger Etzels. Unmissverständlich macht er ihm deutlich, dass er, wenn er die Verbindung mit Herrat ausschläge, auch keine Hoffnung auf die Rückeroberung seiner Lande mehr habe:

»sult ir betwingen iwer lant,
iu ist daz selbe wol erchant:
Daz muz mit Ezele geschehen.
Nu laz ich iuch wol selb gesehen:
Nemt ir vrô Herraten niht,
nimmer mer iu dienst geschiht.«
([Dietrichs Flucht](#), V. 7604–7609)

Dass der Zusammenhang von Abhängigkeit und Heirat so deutlich in den Vordergrund gestellt wird und Dietrich, nachdem Hildebrant dessen Abhängigkeit und die Alternativlosigkeit der Heirat ein weiteres Mal bekräftigt hat, seine Einsicht durch ein tiefes Seufzen bekundet:

Do soufte der Bernære.
Mit zuhten sprach der mære:
»Swes niht rat sin chan,
daz sol man lazen fur sich gan.«
([Dietrichs Flucht](#), V. 7620–7623)

macht wohl deutlich, dass dieser Episode eine gewisse, vielleicht sogar misogynie, Komik innewohnt, die zusätzlich durch das Wortspiel mit *rat* geben

(Rat erteilen) und *rat* sein (auf eine Sache verzichten, etwas unterlassen können) unterstrichen wird. Sie zeigt in ihrer regelrecht ironischen Überspitzung aber auch, dass Rat nicht nur dort gesucht und erteilt wird, wo Ratlosigkeit herrscht, sondern auch dort, wo das Resultat der Beratung schon vor dem Ratersuchen feststeht.

2. Beratung führt in der Textgruppe der Dietrichepik nicht verlässlich zum Erfolg. Handlungsempfehlungen, selbst von prominenten, treuen und vor allem vorbildlichen Figuren wie Hildebrant und Rüdiger ausgesprochen, erweisen sich hier nicht selten als falsch.

Dass auch Beratungen in der Dietrichepik einem stereotypen Ablauf unterworfen seien, wie Elisabeth Lienert (2010, S. 129) meint,⁸ bestätigen meine Textbeispiele nur zum Teil. Denn es kann zwar ein Fehler sein, sich dem Rat eines weisen Beraters zu widersetzen wie im Falle des Dresdner ›Laurin‹, in dem Hildebrant davor warnt, Laurins Einladung in den Berg anzunehmen, und damit genau vorhersagt, was sich später bewahrheiten wird. Auch im ›Sigenot‹ wird Dietrich von Hildebrant ein Rat gegeben, den er besser hätte beherzigen sollen und dessen Missachtung ihn als unbedachten Heißsporn, gewissermaßen aber auch als ungestümen Heroen charakterisiert. Es kann umgekehrt aber auch richtig sein, sich über einen Rat hinwegzusetzen wie im Fall des Rates, die Getreuen für das Territorium zu opfern. Ein klares Muster zeichnet sich hinsichtlich der Frage, ob einem erteilten Rat gefolgt werden sollte oder nicht, nicht ab. Insofern ist auch schwer zu beurteilen, welche Bedeutung im ›Nibelungenlied‹ der Tatsache zukommt, dass Dietrich sich kein einziges Mal mit den Seinen berät, bevor er eine folgenreiche Entscheidung trifft. Zwei Beispiele mögen das illustrieren: Eine fatale Entscheidung Dietrichs ist die, die er in der 38. Äventiure trifft. Als lautstarke Klage an sein Ohr dringt, schickt er Hildebrant aus, um in Erfahrung zu bringen, um wen so exorbitant getrauert und geklagt wird:

Der vogt der Amelunge hiez ez ervinden baz.
vil harte seneliche er in ein venster saz.
dô bat er Hildebranden zuo den gesten gân,
daz er an in ervunde, waz dâ wære getân.
(›Nibelungenlied‹, Str. 2247)

Hildebrant aber, der sich bewaffnet, bevor er seinen Weg, der eigentlich nur ein reiner Botengang sein soll, antritt, wird der einzige sein, der lebend aus dem Streit, der um die Auslieferung von Rüdigers Leiche entbrennt, zurückkehren wird. Die Entscheidung, Hildebrant zu schicken, um den Grund der Klage zu erfahren, kostet Dietrich also (bis auf diesen) seine gesamte Gefolgschaft – und damit die Chance auf Rückeroberung seiner Territorien von Ermenrich.

Eine andere, in der Forschung viel diskutierte Entscheidung Dietrichs im ›Nibelungenlied‹ (vgl. hierzu u. a. Töpfer 2012; Haymes 1985; Heinzle 1995) ist die, Hagen und Gunther, die er im Kampf überwunden hat, als Gefangene an Kriemhild zu übergeben:

Dô sprach der helt von Berne: »vil edeles küneges wîp,
ezen wart gîsel mêre sô guoter ritter lîp,
als ich, vrouwe hêre, iu an in gegeben hân.
nû sult ir die ellenden mîn vil wol geniezen lân.«

Si jach, si tæet ez gerne. dô gie her Dieterîch
mit weinenden ougen von den helden lobelîch.
sît rach sich grimmeclîchen daz Etzelen wîp.
den ûz erwelten degenen nam si beiden den lîp.
(›Nibelungenlied‹, Str. 2364f.)

Ob er mit dieser Übergabe seiner edlen Gefangenen an Kriemhild einen Fehler begeht, weil ihm nicht bewusst ist, dass sie beide töten wird, oder ob Dietrich die beiden sehenden Auges dem Tod ausliefert, muss hier offenbleiben. Wichtig erscheint mir, dass mit dieser Handlung das Schicksal der beiden besiegelt ist und Dietrich selbst die Tragweite seiner Entscheidung durch die Tränen, die er bei der Übergabe vergießt, bekundet. Dass er im

Zusammenhang mit dieser schwerwiegenden Entscheidung erneut keinen Rat einholt, bestätigt das Bild, das das ›Nibelungenlied‹ von Dietrich entwirft. Susanne Spreckelmeier, die sich mit Entscheidungsszenarien im ›Nibelungenlied‹ auseinandergesetzt hat, weist am Beispiel Rüdigers darauf hin, dass hier bei Entscheidungen vorrangig die Bewährung im Sinne der Bewahrung oder Erlangung von Ehre und die heroische Selbstinszenierung maßgeblich sei:

Zukunft erscheint somit in höfischer Dichtung als personal strukturiert und tendenziell kleinräumig. Von größter Bedeutung ist es, das eigene Gedenken auf Dauer zu stellen – denn Zukunft wird im Diesseits der Erzählung *als zukünftige Erzählung* erzeugt. Indem heroische Entscheidungsprozesse an dieser Erzeugung ausgerichtet werden, haben sie Teil an der Gestaltung eines intradiegetischen Zukunftsraumes. Komplizierte Entscheidungsprobleme werden so als Figurationen der Bewährung und der heroischen Inszenierung lesbar [...]. (Spreckelmeier 2022, S. 103, kursiv im Original)

Dies kann Dietrichs Verzicht auf Beratung allerdings nicht erklären, denn erstens ist sein Handeln nicht heroisch und dient auch keinem heroischen Ziel. Zweitens steht dem Ehrerwerb Dietrichs auch in jenen Epen, in denen zahlreiche Beratungsszenen vorkommen, die Beratung nicht entgegen. Wie auch immer sich Dietrichs Verzicht auf Beratung im ›Nibelungenlied‹ erklären lassen mag – eine Regelhaftigkeit hinsichtlich der Notwendigkeit, Rat einzuholen und zu beherzigen, lässt sich (zumindest über das ›Nibelungenlied‹ hinaus) nicht feststellen, denn Entscheidungen, die Dietrich ohne oder gar gegen sein Gefolge trifft, müssen, wie das Beispiel aus ›Dietrichs Flucht‹ zeigt, durchaus weder unbedacht, noch falsch sein.

3. Beratung führt also auch nicht notwendig zum Konsens. Wenn es zwischen Dietrich und seinem Berater oder innerhalb der Gruppe der Berater keine Übereinstimmung gibt, ist weder dieser Sachverhalt, noch der Ausgang der Beratung eine Voraussage für die folgende Entwicklung des Geschehens: Weder muss der Rat der Gefolgschaft der richtige sein, noch die Entscheidung Dietrichs, von einem solchen abzuweichen. Anders als im

›Nibelungenlied‹, wo Dissens problematisch ist und marginalisiert werden muss (›Noch der vorübergehende Dissens muß ins Verborgene abgedrängt oder, wenn das nicht mehr möglich ist, entschuldigend getilgt werden«; Müller 1993, S. 138), deutet in den Dietrichepen nichts darauf hin, dass Uneinigkeit zwischen den Ratgebern oder zwischen Ratgeber(n) und Beratenem problematisch sein könnte. Joachim M. J. Peeters erkennt im sogenannten ›Widerspruchsmodell‹, wie er es nennt (der Beratene widersetzt sich dem ihm erteilten Rat), sogar eine höhere Stufe erzählerischer Komplexität:

Überhaupt lassen sich für die Verwendung des Widerspruchsmodells die gleichen erzähltechnischen Vorteile anführen wie für Rat-Einverständnis. Das Widerspruchsmodell ist aber aus zweierlei Gründen gewichtiger als Rat-Einverständnis. Nicht nur bekommt es durch den bloßen Umfang eine entsprechend größere Bedeutung, auch das Mittel, mit dem der Umfang vergrößert wird, trägt dazu bei: Widerspruch erregt durchweg größere Aufmerksamkeit als sofortiges Einverständnis. (Peeters 1981, S. 21)

Allerdings lässt sich eben auch nicht erkennen, dass die Weigerung, einem Rat zu entsprechen, sich im Nachhinein stets als die richtige Entscheidung erweist.

4. Rat, der sich im Nachhinein als falsch erweist, führt auch dann nicht zu Sanktionen, wenn er gravierende Auswirkungen auf den Beratenen hat, und er wird nicht problematisiert: Weder Hildebrant noch Rüdiger werden für ihre schwerwiegenden Fehleinschätzungen zur Rechenschaft gezogen. Dass sich Witege entgegen Rüdigers Einschätzung erneut als Verräter erweist und Hildebrants Vorschlag, den Schatz Berhtrams von Bole zu Dietrich zu transportieren, letztlich zu Dietrichs Vertreibung führt, wird beiden nicht angelastet. Weder der Erzähler, noch Dietrich oder der betreffende Ratgeber selbst kommen später je darauf zurück. Die falschen Einschätzungen und die weit reichenden Konsequenzen daraus hinterlassen im epischen Gedächtnis keinerlei Spuren. Dass sich beider Rat als fatal erwiesen hat, bleibt erzählerisch nicht an ihnen haften. Dies wäre ein Argument da-

für, dass es sich bei den Beratern in der Dietrichepik nicht um charismatische Berater handelt, die sich Thomas Macho zufolge niemals irren dürften, sondern um pragmatische Berater, deren Status durch die Erteilung eines falschen Rates nicht in Frage gestellt werde: »Ein pragmatischer Berater kann [...] leicht und oft widerlegt werden, was ihn zwar strategisch angreifbar erscheinen läßt, ihm aber auch eine gewisse Flexibilität schenkt.« (Macho 1999, S. 24) Macho ergänzt allerdings an späterer Stelle, dass sich im christlichen Mittelalter die Gegenüberstellung von pragmatischen und charismatischen Beratern auf Gott und menschliche Berater verschiebe, wobei die Menschen pragmatische Ratgebende und Gott der charismatische Berater sei (vgl. ebd., S. 27).

Diese bemerkenswerte Folgenlosigkeit deutet darauf hin, dass Berater eine Immunität besitzen, die notwendige Voraussetzung dafür ist, dass sie unbefangenen Rat nach bestem Wissen und Gewissen erteilen können. Die Notwendigkeit dieser Immunität bekräftigt auch Thomasin im ›Wälschen Gast‹, wo er auf den Zusammenhang zwischen Unbefangenheit im Sinne von Angstfreiheit und unbestechlichem Rat zu sprechen kommt. Nur der kann gut raten, der nicht in Sorge um die Folgen sein muss, die der Rat für ihn selbst haben kann:

ein wiser herr sol einen man
erbalden der im rætet, wan
ob er mit vorhten ræten sol,
sô mac er selten ræten wol.

(›Wälscher Gast‹, V. 13141–13144)

Verantwortung wird aber gleichwohl geltend gemacht, wie das Beispiel Elsans zeigt, der sein Unvermögen, die jungen Könige vom Kampf zurückzuhalten, mit seinem Leben bezahlt. Ebenso ist Dietrich in der ›Rabenschlacht‹ bewusst, dass er Helches Gunst verloren hat, weil er sich mit seinem Wort dafür verbürgt hatte, ihr ihre Söhne wieder gesund zurückzubringen. Beide handeln aber eben nicht in der Rolle von Ratgebern, und Rat liegt auf einer

anderen Ebene als Handlung, ist geschützt und wird nicht geahndet, wenn er sich als falsch erwiesen hat. Allerdings interessieren sich die Texte für diese Praxis der Immunität kaum, die womöglich zu selbstverständlich ist, um je explizit thematisiert zu werden, und nur beiläufig in Form einer Abwesenheit von Sanktionen Kontur annimmt.

So fällt auch auf, dass die historische Dietrichepik zwar zahlreiche Beratungsszenen aufweist und der darin gegebene Rat immer wieder ausdrücklich als Rat bezeichnet wird, der Erzähler sich aber mit einer Bewertung des Rates, der in einer Szene gegeben wird, mit nur sehr wenigen Ausnahmen zurückhält. Der Rat getreuer Ratgeber wird nicht kritisiert. Maßgeblich für die Bewertung des Rates durch den Erzähler ist also ausschließlich, in welcher Absicht Rat erteilt wird. Abgesehen von Vorausdeutungen hinsichtlich der späteren Handlung nimmt der Erzähler nur selten Bewertungen der zahlreichen Ratschläge vor, die in den Dietrich-Epen erteilt werden. Und selbst dann zielt die Bemerkung, die er macht, auf die falsche Entscheidung selbst und nicht auf den Berater, der entgegen seiner Absicht einen Rat zuungunsten Dietrichs erteilt. Sehr wohl aber unterscheidet der Erzähler zwischen denen, die unbeabsichtigt einen Rat erteilen, der sich für Dietrich nachteilig auswirkt, und denen, die ihn bewusst verraten: Diese werden (wie Sybech) immer wieder auch als Verräter bezeichnet.

So ergibt sich ein Bild von der Beratung als Erzählmotiv, das deutlich von dem abweicht, das sich in großen Teilen der Forschung findet. Hier dominiert der Befund, dass Beratung durch den zeitlichen Aufschub einer Entscheidung der Reflexion und der Vernunft Raum gebe. So fasst etwa Friedrich (mit Bezug auf Macho 1999) seine Auseinandersetzung mit Beratung in Konrads ›Trojanerkrieg‹ zusammen:

In der Beratung wird nicht nur gegen den Mythos gearbeitet, sondern mehr noch gegen die Verblendung der Menschen, die durchaus über ein Instrumentarium für eine andere Entscheidung verfügen. Ganz im Sinne Machos gewinnt die Beratung Zeit, sie dient der Verzögerung angesichts eines drohenden Unter-

gangs. In der Abfolge der Argumente scheinen Optionen auf, die dem Verhängnis gegensteuern könnten. (Friedrich 2022, S. 119)

Beratung öffnet hier den Blick auf die Pluralität der Perspektiven und Optionen. So wird sie »kulturelles Instrumentarium der freien Zukunftsgestaltung« (Friedrich 2022, S. 119). Geht man von den Befunden aus der Dietrich-epik aus, so scheint es bei den Beratungen, von denen sie erzählt, allerdings weder um den erteilten Rat selbst, noch auch um die Person des Ratgebers selbst zu gehen. Beide werden durch guten Rat nicht ausgezeichnet, und falscher Rat schmälert ihre Stellung nicht. Beratung scheint deshalb auch keine unmittelbaren Aussagen hinsichtlich der Stabilität, der Konsensualität, Konfliktträchtigkeit oder Labilität von Herrschaft nahezulegen.

Welche Funktion kommt diesen deutlich konventionalisierten, formalisierten und immer wieder wiederholten Szenen dann aber zu? Offenbar geht es darum, Scheidepunkte der Handlung zu markieren und die Aufmerksamkeit der Rezipienten auf Situationen zu lenken, deren Ausgang für die beteiligten Figuren unvorhersehbar und gänzlich offen ist. Die Betonung liegt hier auf den Figuren, denn die Rezipienten dürften sehr wohl wissen, dass die jungen Könige Elsan in der »Rabenschlacht« ent schlüpfen werden, dass Dietrich von Witege erneut verraten werden wird und dass Laurin im Berg einen Hinterhalt legt. Die Erzählung aber suggeriert, und zwar gerade durch die wiederholte Inszenierung der Beratungsszenen, dass diese Wendungen zwar durch die Sage vorgegeben sind, das Geschehen aber, das ja fast vollständig aus der Figurenperspektive entwickelt wird, in jeder Episode neu entsteht. Die Beratungsszenen bekräftigen also die Suggestion, dass es keine alten und abgeschlossenen *maeren* sind, die erzählt werden, sondern spannende, dramatische Begebenheiten, deren Ausgang dem Publikum aus der Erzähltradition mündlicher Tradierung⁹ zwar sicher bekannt war, die aber so erzählt werden, als sei der Ausgang so offen, wie er es auch für Dietrich, Rüdiger und Ermenrich innerhalb der Erzählung ist. So steuern die Epen zwar unweigerlich immer wieder in die vorgegebenen Katastrophen und Tragödien, in Verrat und Tod hinein, behaupten da-

bei aber eine erzählerische Freiheit, die auch in den zahlreichen Fassungen, die wir vom ›Eckenlied‹, dem ›Laurin‹, der ›Virginal‹ und vielen anderen, gerade aventiurenhaften, Dietrichepen kennen, konkrete und materielle Gestalt annimmt.

Anmerkungen

- 1 Für die Möglichkeit, die hier behandelten Zusammenhänge in seinem Forschungskolloquium an der Universität Kiel zur Diskussion zu stellen, zu präzisieren und zu differenzieren, bedanke ich mich herzlich bei Timo Felber und allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Kolloquiums. Wichtige Nachfragen und Anregungen verdanke ich insbesondere den Hinweisen von Maximilian Nöldner.
- 2 So Bleumer 2000, S. 137: »[F]erner vertritt Sibeche als schlechter Ratgeber einen realen Problemtyp, dem schon theoretische Äußerungen des Frühmittelalters vorzubeugen suchten [...]«. Offensichtlich geht Bleumer von der Textaxiologie aus, die von Dietrich her entwickelt ist und in der Sibeche, indem er sich als Verräter erst erweisen wird, je schon auf der Seite der ›Schlechten‹, der Feinde steht.
- 3 Diese Form der Beratungsszenen liegt zugrunde den Forschungsarbeiten u. a. von Ruhe 2003; Müller 1993; Peeters 1981; Köhler 1968 (Wiederabdruck: Köhler 1978).
- 4 Vgl. Macho 1999, S. 22: »Zwei Grundtypen kennzeichnen die Geschichte der Beratung: die charismatische und die pragmatische Beratung. Die charismatischen Ratgeber überzeugen durch ihre Weisheit und Präsenz, durch ihre suggestive Gewißheit, den richtigen Weg zu kennen; die pragmatischen Ratgeber überzeugen durch ihre Kenntnisse und Erfahrungen.«
- 5 Heinzle kommentiert die Formulierung wie folgt: »*vater maneger tugende*] So wird Rüdiger auch Kl [*Klage*, K. P.] 2133 genannt. An der vorliegenden Stelle schreiben alle anderen Hss., an der Kl-Stelle alle außer b *vater aller tugende*. [...] Die Wendung ist religiös konnotiert: *Dominus virtutum* ›Herr der Tugenden‹ ist ein ›Beiwort Gottes‹« (S. 1478). Heinzle zitiert Schönbach 1897, S. 5.
- 6 Auch im ›Rolandslied‹ gehört das hohe Lebensalter zu den Merkmalen guter Berater: »Der Bischof ist, wie ein guter Ratgeber zu sein hat: sehr alt.« Müller 1993, S. 134.

- 7 Diese Konstellation einer Warnung, die Hildebrant ausspricht und von Dietrich in den Wind geschlagen wird, liegt auch dem ›Sigenot‹ zugrunde, der im Kern davon erzählt, dass Dietrich trotz nachdrücklicher Warnung durch Hildebrant ohne Begleitung seinen Hof verlässt und den übermächtigen Riesen Sigenot herausfordert. Er unterliegt ihm im Kampf und muss von Hildebrant gerettet werden. Diese Rettung besteht in der Überwindung des Riesen und der Befreiung Dietrichs aus einem tiefen Loch; der Befreiung ist eine harsche Zurechtweisung Dietrichs dafür vorangestellt, dass er Hildebrants Warnung so leichtfertig in den Wind geschlagen hat. Dietrich bereut, als er von Sigenot in eine Drachengrube geworfen wird, sein unbedachtes und leichtsinniges Handeln: *so gedacht er: »Owe, Hildebrant, / das ich dinen rät ie übergieng, / des stōn ich hie in grosser not«*. ›Sigenot‹ 2020, darin: ›Jüngerer Sigenot‹ (alle Zitate nach Leithandschrift S3), S. 81–339, hier Str. 87,12–14. Und als Hildebrant nach der Überwindung Sigenots Dietrich befreit, macht er es diesem auch explizit zum Vorwurf, seinen weisen Rat ignoriert zu haben, und droht, Dietrich in der Grube sitzen zu lassen: *»War hettestu din sin getōn? / Du rit allain uß Berne / und hettest mangan biderman, / der mit dir ritte gerne. / Nu haustu burg lehen empfangen hie. / Dir ist recht geschenchen / als einem, der wyse lere übergie. / Du woltest mir volgen nit, / des schaid ich mich zū diser zyt / und lauß dich hie allaine«*. ›Jüngerer Sigenot‹ (›Sigenot‹ 2020), Str. 185,7–186,3. Mit der ›Burg‹ dürfte hier der Ort gemeint sein, an dem Dietrich durch Sigenot festgehalten wird. Lienert kommentiert: ›Burg als Lehen für die Verteidigung eines festen Platzes (vgl. Lexer I, Sp. 391); hier ironisch für Dietrichs Gefängnis« (›Sigenot‹ 2020, S. 70). Im ›Älteren Sigenot‹ (S3) fasst Hildebrant seine Kritik an Dietrich mit den Worten zusammen: *Dir ist geschehen als mengem, / der gūt ler übergie*. Älterer Sigenot (ebd., S. 57–79), Str. 27,12f. Den Hinweis auf den *Sigenot* verdanke ich Judith Klinger, der an dieser Stelle dafür gedankt sei.
- 8 Vgl. Lienert 2010, S. 129: »Zu den ersten Leseindrücken gehört die Stereotypie der ›historischen‹ Dietrichepen: Handlungsmuster und ›Erzähl-schablonen‹, Abläufe von Beratungs- und Kampfszenen, selbst Formulierungen sind durch die Wiederkehr von stereotypen Versatzstücken geprägt.«
- 9 Zur Mündlichkeit der Dietrichepik vgl. Heinze 1978, insbesondere S. 67–79 (Kap. »Nicht-schriftliche Tradierung I: Mündliche Komposition«) und S. 79–92 (Kap. »Nicht-schriftliche Tradierung II: Reproduktion nach dem Gedächtnis«). Heinze skizziert als eine »Teillösung« (S. 71) für die Frage nach der spezifischen Mündlichkeit der Dietrichepen die Möglichkeit, dass »eine rein mündliche Tradition *vor* und *neben* unseren Texten existiert hat. Diese wären dann als Litera-

risierungen jener Tradition aufzufassen; die Fassungsdivergenzen erklärten sich aus selbständiger Adaptierung der mündlichen Tradition durch verschiedene Redaktoren, teils von Anfang an, teils sekundär als Erweiterung und Modifizierung der bereits literarischen Texte« (S. 70; die Hervorhebungen dort). An späterer Stelle spricht Heinzle von »freie[r]« oder »produktive[r]« Überlieferung (S. 96).

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Alpharts Tod. Dietrich und Wenezlan, hrsg. von Elisabeth Lienert/Viola Meyer, Tübingen 2007 (Texte und Studien zur mittelhochdeutschen Heldenepik 3).
- Dietrichs Flucht. Textgeschichtliche Ausgabe, hrsg. von Elisabeth Lienert/Gertud Beck, Tübingen 2003 (Texte und Studien zur mittelhochdeutschen Heldenepik 1).
- ›Dresdner Laurin‹ (L₁₁), in: ›Laurin‹ 2011, Tb. II, S. 207–254.
- Die Geschichte Thidreks von Bern, übertragen von Fine Erichsen, Darmstadt 1967 (Thule 22).
- Laurin, hrsg. von Elisabeth Lienert [u. a.], Teilbd. I: Einleitung, Ältere Vulgatversion, ›Walberan‹, S. 3–153, Teilbd. II: Jüngere Vulgatversion, Ältere Fassung – Jüngere Fassung, S. 255–423, Berlin/Boston 2011 (Texte und Studien zur mittelhochdeutschen Heldenepik 6).
- Das Nibelungenlied und die Klage, nach der Handschrift 857 der Stiftsbibliothek St. Gallen hrsg., übers. und komm. von Joachim Heinzle, Frankfurt a. M. 2015 (Bibliothek deutscher Klassiker 196 / Bibliothek des Mittelalters 12).
- Rabenschlacht. Textgeschichtliche Ausgabe, hrsg. von Elisabeth Lienert/Dorit Wolter, Tübingen 2005 (Texte und Studien zur mittelhochdeutschen Heldenepik 2).
- Sigenot, hrsg. von Elisabeth Lienert [u. a.], Berlin/Boston 2020 (Texte und Studien zur mittelhochdeutschen Heldenepik 12).
- Der Wälsche Gast des Thomasin von Zirclaria, hrsg. von Heinrich Rückert, Quedlinburg/Leipzig 1852 (Bibliothek der gesamten deutschen National-Literatur von der ältesten bis auf die neuere Zeit 30).

Sekundärliteratur

- Bleumer, Hartmut: Narrative Historizität und historische Narration. Überlegungen am Gattungsproblem der Dietrichepik. Mit einer Interpretation des ›Eckenliedes‹, in: ZfdA 129 (2000), S. 125–153.

- Friedrich, Udo: Determination und Entscheidung. Beratung als Form der Zukunftsmodellierung in Konrads von Würzburg ›Trojanerkrieg‹, in: Spreckelmeier/Quast 2022, S. 105–120.
- Haymes, Edward R.: Dietrich von Bern im Nibelungenlied, in: ZfdA 114 (1985), S. 159–165.
- Heinzle, Joachim: Mittelhochdeutsche Dietrichepik. Untersuchungen zur Tradierungsweise, Überlieferungskritik und Gattungsgeschichte später Heldenichtung, München 1978 (MTU 62).
- Heinzle, Joachim: *heldes muot*. Zur Rolle Dietrichs von Bern im Nibelungenlied, in: Lindemann, Dorothee [u. a.] (Hrsg.): *bickelwort* und *wildiu mære*. Festschrift für Eberhard Nellmann zum 65. Geburtstag, Göttingen 1995 (GAG 618), S. 225–236.
- Hoffmann, Werner: Treubruchige und Verräter in der mittelhochdeutschen Heldenichtung, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 46 (2005), S. 11–38.
- Köhler, Erich: »Conseil des Barons«. Epische Fatalität und Feudalrecht im altfranzösischen Rolandslied [zuerst 1968], in: Krauss, Henning (Hrsg.): Altfranzösische Epik, Darmstadt 1978 (Wege der Forschung 354), S. 368–412.
- Lienert, Elisabeth: Die ›historische‹ Dietrichepik. Untersuchungen zu ›Dietrichs Flucht‹, ›Rabenschlacht‹ und ›Alpharts Tod‹, Berlin/New York 2010 (Texte und Studien zur mittelhochdeutschen Heldenepik 5).
- 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. 16–31.
- Müller, Jan-Dirk: Ratgeber und Wissende in heroischer Epik, in: Frühmittelalterliche Studien 27 (1993), S. 124–146.
- Peeters, Joachim Marie Jozef: Rat und Hilfe in der deutschen Heldenepik. Untersuchungen zu Kompositionsmustern und Interpretation individueller Gestaltungen, Diss. Nijmegen 1981.
- Ruhe, Doris: Ratgeber. Hierarchie und Strategie der Kommunikation, in: Spieß, Karl-Heinz (Hrsg.): Medien der Kommunikation im Mittelalter, Wiesbaden 2003 (Beiträge zur Kommunikationsgeschichte 15), S. 63–82.
- Schönbach, Anton E.: Das Christentum in der altdeutschen Heldenichtung. Vier Abhandlungen, Graz 1897.
- Spreckelmeier, Susanne: Zukünftige Erinnerung. Die Entscheidung des Helden und das Urteil der anderen, in: Spreckelmeier/Quast 2022, S. 79–103.
- Spreckelmeier, Susanne/Quast, Bruno (Hrsg.): Zukunft entscheiden: Optionalität in vormodernem Erzählen, Göttingen 2022 (Kulturen des Entscheidens 6).
- Töpfer, Regina: Spielregeln für das Überleben. Dietrich von Bern im ›Nibelungenlied‹ und in der ›Nibelungenklage‹, in: ZfdA 141 (2012), S. 310–334.

Anschrift der Autorin:

Prof. Dr. Katharina Philipowski
Universität Potsdam
Institut für Germanistik
Professur Germanistische Mediävistik
Am Neuen Palais 10
14469 Potsdam
E-Mail: katharina.philipowski@uni-potsdam.de

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: *iūweren 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 sünd 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 ›Münchner 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 Erzählzusammenhängen 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 Chrétiens ›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 küenege 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

Christiane Witthöft

Rat, Beratung und kluger Kompromiss

Abwägende Entscheidungsfindungen in Chaucers ›Tale of Melibee‹, im ›Wilhelm von Wenden‹ und ›Reinfried von Braunschweig‹ (*deliberacion*, *billîch*)

Abstract. In der spätmittelalterlichen Literatur wird die Relevanz deliberativer Verfahren für die Entwürfe politischer Beratung, Ratschlüsse und Kompromissbereitschaft deutlich. Chaucers ›Tale of Melibee‹ (›Canterbury Tales‹) lässt sich als Referenztext für die zeitgenössische Idee kluger, weil kompromissbereiter Beratung im späten Mittelalter lesen (*deliberacion*). Auch in den Minne-, Abenteuer- und Legendenromanen des späten 13. und frühen 14. Jahrhunderts zeichnet sich ein politisches Schema des deliberativen Beratens ab. Die Tugend der *prudencia* ist dabei fester Bestandteil der Beratungsethik (›Wilhelm von Wenden‹, ›Reinfried von Braunschweig‹). Die Fähigkeit zum klugen Kompromiss umfasst grundlegende ethische, emotionale und kognitive Komponenten und zeigt sich unter anderem im Verständnis für die situative Angemessenheit von Entscheidungen (*billîch*).

Georg Simmel bezeichnete den Kompromiss einst als »eine der größten Erfindungen der Menschheit« und bezog sich damit auf das Prinzip ›sozialer Reziprozität‹ sowie auf konsensuale Willensbildungsprozesse, die darauf zielen, die Möglichkeiten einer gemeinsamen dritten Perspektive auszuzoten (Simmel 1995, S. 375. Vgl. Zanetti 2022, bes. S. 20f.; Zanetti 2023, S. 199; vergleichbar auch Greiffenhagen 1999, S. 13, 67; Osswald 1976, Sp. 942). In der Mediävistik wurde wiederum die grundlegende Bedeutung der Beratung in diesen Prozessen der politischen Willensbildung betont

(*consilium et auxilium*; vgl. Althoff 1990; Althoff 2016, bes. S. 11–33, sowie Brunner 1984, S. 269–272. Zur ›konsensualen Herrschaft‹ grundlegend Schneidmüller 2000, bes. S. 79–86, sowie Patzold 2007, bes. S. 81, 100–103). So kann sich die Frage aufdrängen, welche Zusammenhänge zwischen einer »der größten Erfindungen der Menschheit« (Simmel) und einer »der Grundkategorien des außen- und innenpolitischen Handelns« (Brunner 1984, S. 271; ebd.: eine der »Grundkategorien mittelalterlicher Ordnung überhaupt«) beziehungsweise einer »Zentralfunktion« in der mittelalterlichen Öffentlichkeit bestehen (Althoff 1990, S. 145; vgl. Postel 2004, sowie Kamp 2001, bes. S. 142–154). Im ursprünglichen Wortsinn bezeichnet der Kompromiss (lat. *compromissum*, *compromittere*) das (Wahl- oder Urteils-)Verfahren, den Schiedsspruch eines Dritten zu akzeptieren (Art. Kompromiß). Versteht man unter Kompromissfähigkeit wiederum das Verständnis für unterschiedliche Perspektiven und die Wahrung der Verhältnismäßigkeit unter Verzicht auf einen einseitigen Absolutheitsanspruch, um die Argumente der Gegenseite angemessen wahrzunehmen, dann sind Rat und Beratung konstitutiver Bestandteil jeder Konsens- und Kompromissfindung (vgl. die Hinweise oben sowie Witthöft 2023, bes. S. 1–6; Fumurescu 2013; de Boer/Westphal 2023). Konsensurteile und ›kluge Kompromisse‹ verbindet eine wesentliche Gemeinsamkeit, auch wenn der Kompromiss, nach Zanetti, immer mit Verlusten und Zugeständnissen auf beiden Seiten verbunden ist: Sie sind das Ergebnis von Abwägungen und Erwägungen.^[1] Die Fähigkeit zum klugen Kompromiss umfasst somit sehr grundlegende ethische, emotionale und kognitive Komponenten im Eingehen auf die Perspektive Dritter und im Verständnis für die situative Angemessenheit von Entscheidungen (zu »Empathie / Flexibilisierung der Perspektiven« im Rat vgl. Paris 2014, S. 74–77. Zur Empathie und zum Kompromiss vgl. Margalit 2011, S. 55; Greiffenhagen 1999, S. 66; Zanetti 2022, S. 32). Damit beziehe ich mich auf einen speziellen Beratungsmodus, genauer auf dessen etymologischen Bedeutungskern, auf die Grundbedeutung von Beratung im Sinne von griech. βούλησις (lat. *deliberatio*), bei der

das Wiegen und Messen (vgl. lat. *libra* ›Waage‹) eine wesentliche Rolle spielen, so Luckner (vgl. Luckner 2018, S. 21; Luckner 2008, S. 156f.; vgl. auch Buchheim/Kersting 2019, Sp. 29f.). Gemeint sind damit nicht die Beratungen von »Unkundigen« durch Experten, sondern die Beratung als »*ergebnisoffene*[r] Vorgang eben des Abwägens von Gründen, die für die eine oder andere Vorgehensweise sprechen« (Luckner 2018, S. 21f. Zu den Synonymen von »Abwägen«, »Erwägen«, »Überlegen«, »Beratschlagen«, »Deliberieren« vgl. Müller [u.a.] 2018b, S. 11 mit Anm. 1). Es wäre natürlich anachronistisch und unangemessen, in den politischen Beratungen feudaler Herrschaftsverbände von Deliberation im Sinne ergebnisoffener und kontroverser Diskussionen auszugehen.² In den literarischen Quellen manifestiert sich die Bedeutung von Abwägungsprozessen aber im (höfischen) Klugheitsdiskurs (vgl. Hasebrink 2000; Heimann-Seelbach 2001; Witthöft 2025).

Die Fähigkeit zur Erwägung (*deliberatio*) ist wie die Unterscheidungsfähigkeit (*discretio*) seit dem 12. Jahrhundert fester Bestandteil der Verstandestugend *prudencia*.³ Der enge Zusammenhang von *deliberare* und *consiliare* wiederum kristallisiert sich etwa im aristotelischen Begriff der »Wohlberatenheit (*euboulia*)« (Luckner 2018, S. 22f. Luckner übersetzt den Begriff mit »Abwägungskompetenz« [S. 22]): »Damit ist die ausgebildete Fähigkeit gemeint, sowohl mit sich selbst als auch mit anderen zu Rate gehen und in diesem Sinne situationsadäquat abwägen zu können« (Luckner 2018, S. 23; vgl. Luckner 2005, S. 75f.; Hubig/Luckner 2013, bes. S. 149f.; aspektreich Wald 2011, S. 1276–1281). Diese enge Verbindung findet sich auch bei Thomas von Aquin, der das *consilium* dezidiert nicht im Wissenskontext, sondern als Teil einer klugen, situativ getroffenen »Willensentscheidung« ansieht (Ruhe 2003, S. 71; vgl. auch Buchheim/Kersting 2019, Sp. 35). Die Vorstellung, dass die Tugend der *prudencia* zu einer politischen Beratungsethik gehört, ist sicherlich universell gültig (vgl. etwa Hasebrink 2000, S. 16–22, 48f. u. ö.). In den Fürstenspiegeln wird unter anderem auch die Fähigkeit der Herrscher, kluge Ratgeber zu wählen bezie-

hungsweise gute von schlechten zu unterscheiden, pointiert gefordert (vgl. Plassmann 2020, S. 16; Becker 2020, S. 134–139, 142. Zu guten Ratgebern vgl. Büschken 2020, S. 101f., 105f., sowie Althoff 1990, S. 150 mit Anm. 17). Auch in der deutschsprachigen Textwelt wird die enge Beziehung zwischen Klugheitslehre und Beratung deutlich, etwa in der Überarbeitung der früh-scholastischen Schrift des ›Moralium dogma philosophorum‹ (1170/1180) durch den thüringischen Kleriker Wernher von Elmendorf. Dieser legt einen Schwerpunkt auf die »praktische Anwendbarkeit der Tugendlehre« (*prudentia*) und betont die »programmatische Bedeutung« von Rat und Ratgebern in der politischen Ethik/Rhetorik.⁴ In der fiktionalen Literatur, insbesondere in der höfischen Epik, der Novellistik sowie der Heldenepik, finden sich eine Vielzahl unterschiedlicher Beratungsszenarien, die sowohl persuasive Strategien als auch dezisionistische Verfahren umfassen.⁵ Mein konkretes Frageinteresse zielt auf das überschaubare Feld deliberativer Beratungen und Ratschlüsse, die als »argumentativ angeleitete Reflexionsprozesse«⁶ Teil des Politik- und Klugheitsdiskurses der sogenannten Minne-, Abenteuer- oder auch Legendenromane des späten 13. und frühen 14. Jahrhunderts sind.⁷ Im Zentrum stehen zum einen der ›Wilhelm von Wenden‹ Ulrichs von Etzenbach, der das politische Wahlverfahren *per compromissum* darlegt, und zum anderen der unikal und anonym überlieferte Liebes- und Abenteuerroman ›Reinfried von Braunschweig‹, der von unterschiedlichen Wissensdiskursen geprägt ist und ein hohes Interesse an politischen Konstellationen der Herrschaftslegitimierung aufweist (vgl. Kiening 1993, S. 475f.; Ridder 1998, S. 12–19, 48–54; Achnitz 2002, S. 42–228). Zu Beginn wird jedoch ein ›literarischer Fürstenspiegel‹ aus dem 14. Jahrhundert angeführt, der sich in einer Erzählung der ›Canterbury Tales‹ von Geoffrey Chaucer findet. Die ›Tale of Melibee‹ kann als Referenztext für die zeitgenössische Idee der klugen, da kompromissbereiten Beratung im späten Mittelalter verstanden werden.

1. ›Tale of Melibee‹: Das Lob der *deliberacion* (Chaucer, ›Canterbury Tales‹)

In der ›Tale of Melibee‹ (um 1372/1374; vgl. zur Erzählung Fichte 2000) widmet sich Geoffrey Chaucer dem sentenzenreichen Erzählstoff von ›Melibeus und Prudentia‹, der sich bereits Mitte des 13. Jahrhunderts bei Albertanus von Brescia findet (›Liber consolationis et consilii‹, ›Das Buch des Trostes und des Rates‹, 1246; zu diesem Dialog und seiner allegorischen Lesart vgl. Friedlein 2002, S. 61–69). In der Rahmenhandlung der ›Canterbury Tales‹ wird der Pilger Chaucer vom Wirt aufgefordert, nach seiner ›Tale of Thopas‹ eine ganz andere, unterhaltsame oder belehrende, Erzählung vorzutragen (›*In which ther be som murthe or som doctryne*‹; ›Tale of Melibee‹, S. 858/859; VII,935: »das Unterhaltsames oder eine Lehre bietet«^[8]). Er entscheidet sich für eine in ganz Europa weit verbreitete Erzählung über die Ethik des guten Rates. Dieser lehrhafte Dialog beruht fast wortgetreu auf dem ›Livre de Mellibée et de Prudence‹ des Dominikanermönchs Reynaud de Louhans/Louens aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, einer französischen Bearbeitung des lateinischen Traktats ›Melibeus et Prudentia‹ aus dem ›Liber consolationis et consilii‹.^[9] Grundlage der Erzählung, die sich auf ein breites Wissen aus biblischen und antiken philosophischen Sentenzen stützt, ist ein Dialog zwischen den Eheleuten Prudentia/Prudence und Melibeus/Melibee, der anlässlich einer Konfliktsituation entsteht: Nachdem Prudence und ihre Tochter Sapientia/Sophie in Abwesenheit von Melibee überfallen werden, fordert der zurückkehrende Ehemann zornig Rache an seinen Widersachern. Doch Prudence, die ihrem Namen alle Ehre macht, versucht, ihren Mann von diesem Vorhaben abzubringen, und fordert ihn auf, sich vorab Rat zu holen: ›*Salomon seith, ›Werk alle thy thynges by conseil, and thou shalt never repente*‹ (S. 866/867; VII,1003; »Salomo sagt ja: ›Tue alle deine Dinge nach einem Rat, dann wird es dich nicht reuen«^[8]; vgl. Spr 15,22). Während also Prudence ihren Mann berät und sich dafür explizit auf die Autorität des gerechten Richters

Salomo bezieht, vermittelt Chaucer über diese Figur sowohl den text-internen Zuhörern der Pilgergruppe als auch dem außerfiktiven Publikum situationsspezifisches Wissen über kluges (Be-)Raten in der Art eines Fürstenspiegels.^[10] Für die inhaltliche Überzeugungsarbeit, dass Rache eine illegitime Reaktion sei und niemals zur Wiederherstellung von sozialem Frieden beitragen könne (vgl. Friedlein 2002, S. 64f., 68), benötigt die weibliche Ratgeberfigur einen langen Atem.

So wird zunächst ein topisches Wissen über den zeitlichen Aspekt kluger Beratungen vermittelt (zum Konnex von Verzögern, »Bedachtsamkeit« und »Situationsspezifik« Friedrich 2022, S. 107, 113 und 118f.). Die sich versammelnden Wundärzte, Rechtsgelehrten und alten Weisen geben ausgewogene Hinweise, raten zu Geduld oder Nachsicht und bitten um »angemessene Zeit«, um ein gutes Urteil finden zu können: *For the commune proverbe seith thus: ›He that soone deemeth, soone shal repent‹*; »Denn das bekannte Sprichwort besagt: ›Wer schnell urteilt, wird schnell bereuen‹« (S. 870/871; VII,1030, nach Spr 19,2), und selbst Jesus habe sich für schwierige Urteile Bedenkzeit genommen (vgl. z. B. Joh 8,6–10). Der Gedanke, dass ein kluger Rat niemals übereilt gegeben wird, sondern nach einem abwägenden Zögern verlangt,^[11] findet sich in der volkssprachlichen Literatur des Mittelalters in einer Vielzahl an Belegen. So wird in der höfischen Epik der Zweifel (mhd. *zwîvel*) zum Signalwort für abwägend retardierende Prozesse,^[12] während in didaktischen Texten, wie beispielsweise im ›Wel-schen Gast‹ des Thomasin von Zerklare, die Ruhe als ein zentraler pragmatischer Aspekt genannt wird:

Man sol mit dem rât îlen niht,
ob sîn niht grôz durft geschiht.
swen man vrâgt, man sol in lân
gedenken, daz ist wol getân.
man vindet müezeclîchen baz
einn rât dan îlent, wizzet daz.
swenn man müezeclîchen hât
ervarn einen guoten rât

und hât gedâht, waz man welle
tuon, sô tuoz ouch harte snelle.

(›Welscher Gast‹, V. 13149–13158)

In der ›Tale of Melibee‹ aber drängen die falschen Ratgeber zur Eile, während Melibee seinerseits umgehend auf seinen eigenen Wunsch, Krieg zu führen, verweist. Des Weiteren hat er größtenteils inadäquate Ratgeber ausgewählt, darunter Schmeichler, ehemalige Feinde und sehr junge Männer, die zur sofortigen Rache raten, einige heimlich, andere öffentlich. An späterer Stelle reflektiert Prudence daher, dass diese Versammlung gar nicht als Beratung (*conseillyng*, S. 896/897; VII,1239) bezeichnet werden dürfe, sondern eher als »Regung oder Ausdruck der Torheit« (S. 896/897; VII,1239: *a mocion or a moevyng of folye*). Als sie Melibee zudem vorwirft, keinerlei Unterscheidung der Ratgeber oder Prüfung des Rates vorgenommen zu haben, zeigt dieser sich umgehend bereit, seine Ratgeber zu wechseln und einen neuen Rat einzufordern (S. 898/899). In diesem Kontext sind nun die hermeneutischen Überlegungen interessant, anhand derer die einzelnen Ratschläge im Nachhinein von Prudence reflektiert und hinterfragt werden (vgl. auch Fichte 2000, S. 1768). Zunächst werden die klugen, zur Besonnenheit ratenden Gedanken geprüft, danach die Racheempfehlungen der anderen Ratgeber (S. 907/908). An dieser Stelle wird Prudence zur eigentlichen Beraterin ihres Mannes, die ihn zu »rationalen Entscheidungen anhält« (zum Dialog als »Ausdruck der Psychomachie« s. Fichte 2000, S. 1773) und von ihm Einschätzungen einfordert, um diese dann abschließend erneut zu kommentieren. Mit Demut und Geduld entkräftet sie die misogynie Kritik ihres Ehemannes, dass Frauen weder als »charismatische« noch als »pragmatische« Ratgeberinnen denkbar seien (zu den Begriffen Macho 1999, S. 22), durch rhetorische und argumentative Brillanz. Dabei bezieht sie sich auch auf biblische Exempla von klugen weiblichen Ratgeberinnen, wie Rebekka, Judith, Abigail oder Esther.¹³ Um Melibee von der Schlechtigkeit, Unrechtmäßigkeit und Unangemessenheit seiner Rached Gedanken zu überzeugen, verweist Prudence auf antikes Sen-

tenzenwissen. Mit noch größerer Eindringlichkeit aber gelingt es ihr, ihren Mann von dem Gedanken zu überzeugen, dass Rache allein die Angelegenheit von Richtern und insbesondere von Gott sei, indem sie den Überfall und die sichtbaren Wundmale ihrer Tochter allegorisch auslegt.¹⁴ Zudem verweist sie auf unterschiedliche Tugenden, wie Mäßigung (*attemperance*, *atemprely*, S. 926/927; VII,1535) oder Geduld: ›*he that is pacient governeth hym by greet prudence.*‹ / *And the same Salomo seith, ›The angry and wrathful man maketh noyses, and the pacient man atempreth hem and stilleth*‹. Salomo sage, dass »›der, der geduldig ist, mit großer Klugheit handelt.‹ / Und Salomo sagt auch: ›Der zornige und wütende Mensch lärmt, und der geduldige Mensch mäßigt sich und schweigt‹« (S. 922/923; VII,1513f.; vgl. Spr 14,29; 15,18). Den zentralen Gedanken, dass niemals Gewalt mit Gewalt vergolten werden dürfe, begründet Prudence mit dem juristischen Unterschied zwischen Selbstverteidigung im Affekt und Rache (vgl. S. 924/925.). Ausführlich monologisiert sie über die Gefahren von Habgier, Krieg und Rache, bis Melibee fragt, welche Handlungsoption er stattdessen wählen könne. Sehr zum Missfallen von Prudence (dazu Friedlein 2002, S. 66f.) lässt er jedoch zugleich die Grenzen seines Willens zur Versöhnung und Nachsicht erkennen, bis er schließlich um ihren *wyl* und *conseil* bittet (S. 942/943; VII,1712: »Willen und Rat«). Erst allmählich lässt Melibee eine Kompromissbereitschaft erkennen, indem er zur Einsicht gelangt, dass es mehrere Möglichkeiten für eine Entschädigung geben kann.¹⁵ Prudence zielt auf eine Versöhnung mit Gott und sieht es als zwingend an, den »Willen« und die »Absicht« der Feinde kennenzulernen, um angemessen raten zu können (S. 942/943; VII,1723: *wil and hire*). Vor ihrem Vermittlungsversuch berät sie sich zudem mit sich selbst, »ratschlagte sie bei sich selbst / und dachte nach, wie sie diese Sache zu einem guten Ende und Abschluß bringen könnte«.¹⁶ Das von ihr entworfene Prozedere sieht vor, zunächst ausschließlich in ihrem Namen und mit freundlichen Worten mit den Gegnern zu sprechen (S. 944/945; VII,1733 und 1735: *goodliche wordes*, *swetnesse*): Diese reagieren überrascht auf die Möglichkeit

zur Versöhnung und zeigen sich sofort einsichtig. So bewahrheitet sich die salomonische Sentenz, dass »süße Worte Freunde vermehren und zahlreicher machen und Böse freundlich und demütig werden lassen« (S. 944/945; VII,1740; *»sweete wordes multiplien and encreescen freendes and maken shrewes to be debonaire and meeke«*). Die Feinde erkennen ihre Schuld an und signalisieren ihre Bereitschaft, eine Wiedergutmachung zu leisten. Allerdings hegen sie die Befürchtung, dass Melibee weiterhin auf Rache sinnt und sie enterben und vernichten könnte. Prudence erscheint daher in einer zweifachen Vermittlerrolle. Zum einen versichert sie ihren Gegnern, dass ihr Mann lediglich die Wahrung seiner Ehre und Würde beabsichtige und zudem nichts ohne ihren Rat tun würde (S. 946/947; VII,1763; *withouten my conseil*). Melibee wiederum versichert Prudence – nicht ganz der Wahrheit entsprechend –, dass die Gegner ihr Vergehen reumütig bekannt hätten und bereit seien, für eine Versöhnung »jede Pein zu ertragen« (S. 948/949; VII,1771; *to suffren all peyne*). Melibee scheint im Laufe der langen Beratung gereift zu sein und ist nun selbst in der Lage, seinen Versöhnungswillen argumentativ klug zu bekunden. In einer abschließenden Beratung unter weisen Freunden und Verwandten wird dann das bisher skizzierte und theoretisch entworfene Ideal des Beratens *in actu* umgesetzt: In einer langen Phase des Nachdenkens (S. 948/949; VII,1787; *deliberacioun*) prüfen sie die Angelegenheit »mit großen Mühen und mit großer Sorgfalt« (VII,1788; *by greet bisynesse and greet diligence*), um dann den Rat zum Frieden auszusprechen. Infolge der Beratungen wird ein Kompromiss erzielt, der klug zu nennen ist. Dieser sieht ein kniefälliges »reuiges Schuldbekenntnis der Aggressoren sowie das Verzeihen durch Melibeus« (Becker 2020, S. 137) vor, der für die Friedenssicherung auf weitere Gegenleistungen verzichtet.

Der gesamte Aufbau der hier vorgestellten Beratungsszene, angeleitet von Prudence, unterliegt dem Dreischritt einer klugen Entscheidungsfindung, wie sie etwa bei Thomas von Aquin formuliert wird: Der erste Akt ist »die Überlegung und Abwägung der Handlungsmöglichkeiten – das *consi-*

lium«, der zweite Akt das Urteil (*iudicium*) und der dritte »die Umsetzung des Urteils in einen konkreten Handlungsentschluss und damit in ein Tun – das *praeceptum* bzw. die *applicatio ad operandum*« (Luckner 2005, S. 116; vgl. auch Luckner 2018, S. 23f.; Luckner 2008, S. 159, sowie die Beiträge in Bormann/Schröer 2004). Die hier beschriebene Form der Beratung, die als ›deliberativ‹ bezeichnet werden kann, ist von entscheidender Bedeutung, wenn es darum geht, gerechte Urteile zu finden. Aus den zahlreichen Sentenzen lassen sich zudem für die Entstehung kluger Kompromissurteile noch weitere allgemeine Regeln und Vorstellungen abstrahieren: Neben dem zeitlichen Aspekt der angemessenen Ruhe dürfen kluge Ratgeber beispielsweise nicht zu jung sein (für das Lob des Alters zitiert Prudentia u. a. Cicero; vgl. S. 886/887, 892/893), sie sollen viel Erfahrung haben und geachtet sein.¹⁷ Kurzum: Gute Ratgeber sind »treu, weise und sehr erfahren« (S. 888/889, VII,1169: *trewē, wise, and of oold experience*). Zu den Menschentypen, die man dagegen als Ratgeber meiden sollte, gehören neben den Schmeichlern, die sich dem Lob, aber nicht der Wahrheit verschrieben haben, auch ehemalige Feinde und Narren (*fools*). Denn der Narr könne keine dritte Perspektive einnehmen: »[E]r kann nicht anders raten als nach seinem eigenen Gefallen und nach seiner Neigung« (S. 888/889; VII,1173: *›for he ne kan noght conseille but after his owene lust and his affeccioun‹*). Zu den schlechten Eigenschaften, die guten Rat verhindern, zählen zudem Angst und Furcht (vgl. S. 890/891; VII,1190f.).

Ein wesentliches Kriterium für einen gelungenen Rat ist von Beginn an die Möglichkeit zur *deliberacion*. Das positive Schlüsselwort für abwägende Überlegungen und Bedenkzeiten findet sich in zahlreichen Passagen. Gerade vor dem potentiellen Beginn eines Krieges solle man »ausgiebig beraten und lange überlegen« (S. 872/873, VII,1042: *greet conseil and greet deliberacion*; vgl. S. 870/871, VII,1029 u. a.). Dazu zählen auch Formen einer ausgewogenen Selbstberatung, *taken conseil in youreself* (S. 882/883; VII,1120; vgl. S. 884/885; VII,1138; *han deemed by good deliberacion* [»und nach reiflicher Überlegung«]), für die man wiederum »Zorn, Begehr-

lichkeit und Hast« (S. 882/883; VII,1122: *ire, coveitise, and hastifnesse*) meiden müsse (vgl. S. 896/897; VII,1246). Im Rahmen der Analyse über die Ratschläge, die als gut oder schlecht bewertet werden, formuliert Prudence diese grundlegende Regel für eine kluge Beratung zusätzlich in Form einer direkten Mahnung an ihren Mann: »daß Ihr weder übereilt noch hastig in dieser Sache vorgehen sollt, / sondern Euch mit großer Sorgfalt [*greet diligence*] und großer Überlegung [*greet deliberacion*] ausstatten und ver- sehen solltet«. ¹⁸ Sie zitiert Cicero und Cassiodorus, um auf die Relevanz der sorgfältigen Prüfung einzugehen (*greet deliberacion*). Es ist eben erforderlich, die Ratschläge und Empfehlungen der Ratgeber gewissenhaft und mit der gebotenen Sorgfalt abzuwägen. Denn jeglicher Zweifel (*doute*) an der Durchführbarkeit des Ratschlags verhindere dessen Umsetzung (vgl. S. 892/893, sowie S. 894/895; VII,1217). In diesem Kontext wird der Zweifel als eine Art Selbsttest und rationale Absicherung betrachtet.

Hier schließt sich die weitere Grundregel an, dass der kluge Ratschlag der jeweiligen Situation angepasst werden muss und keinem starren, allgemeingültigen Dogma folgen darf: ¹⁹

›And take this for a general reule, that every conseil that is affermed so strongly that it may nat be chaunged for no condicioun that may bityde, I seye that thilke conseil is wikked.‹

Und nimm dies als allgemeine Regel: Jeder Ratschluß, der so stark bekräftigt wurde, daß er unter jedweden Umständen unabänderlich ist, dieser Ratschluß, sage ich, ist übel. (›*Tale of Melibee*‹, S. 894/895; VII,1231)

Diesen Gedanken aufgreifend, können folglich auch Urteile, die aus derartigen abwägenden Beratungen hervorgehen, als angemessen und ›billig‹ verstanden werden (zur »[r]echtliche[n] Güterabwägung[]«, die »man traditionell als ›Billigkeit‹ bezeichnet«, s. Horn 2011, S. 395). Denn Prudence insistiert abschließend darauf, dass Melibee in seinem Urteil nicht starren Rechtsnormen folgt, die ungeachtet der Unterwerfung seiner Gegner eine Enterbung und Verbannungen vorsehen könnten. Vielmehr, so rät sie,

möge er eine unangemessene Härte im Urteil meiden, »in Anbetracht der Macht, die sie Euch über sich gegeben haben« (S. 954/955; VII,1849: *considered the power that they han yeve yow upon hemself*). Prudence nimmt also juristische Differenzierungen vor, die deutlich an den Rechtsgedanken der Billigkeit erinnern. Denn obgleich »Recht und Gesetz« (*by right and by lawe*) Melibee eine solche Strafe erlauben würden, so glaube sie nicht, dass er »das tun dürf[e]« (S. 954/955; VII,1851/1852). Sie fordert von ihrem Mann ein höfischeres Urteil: *moore curteisly* (S. 954/955; VII,1855).

And therefore, if ye wole that men do yow obeisance, ye moste deemen moore curteisly; / this is to seyn, ye moste yeven moore esy sentences and juggementz. / For it is written that ›he that moost curteisly comandeth, to hym men moost obeyen.‹

Wenn ihr also wollt, daß Euch die Menschen gehorsam sind, dann müßt Ihr edler urteilen; / das heißt, Ihr müßt mildere Sprüche und Urteile fällen. / Denn es steht geschrieben, daß ›die Menschen dem am meisten gehorchen, der am höflichsten befiehlt.‹ (›*Tale of Melibee*‹, S. 954/955; VII,1855–1857)

Gefordert wird eine Fähigkeit zur Nachsicht, ja zu *pitee* und *mercy* (S. 956/957; VII,1864; »Mitleid[] und Erbarmen[]«), und somit die Bereitschaft, von den je eigenen Maximalforderungen abzusehen, um Kompromisse zu bewirken.^[20] Prudence zitiert Cicero: ›*Ther is no thyng so comendable in a greet lord as whan he is debonaire and meeke, and appeseth him lightly.*‹ – »Es gibt nichts, was in einem großen Herrn so löblich ist, wie wenn er freundlich und demütig ist und sich leicht versöhnt.« (S. 954/955; VII,1860f.) Der eindringliche Appell zeigt Wirkung, Melibee handelt nach ihrem Rat und dankt Gott für seine Frau »von solch hoher Urteilskraft« (*of so greet discrecioun*, S. 956/957; VII,1873). Er verkündet ein Urteil, das geprägt ist von Gnade und nicht von Rache. Das Urteil betont die gegenseitige Bereitschaft zu Verzichtsleistungen und Zugeständnissen, zur Kooperation statt Konkurrenz, zur Angemessenheit und zu gemeinsamen Abwägungen »um der Billigkeit willen.«^[21] Im Unterschied zur festen (Rechts-)Norm (*ius strictum*) tritt hier zum Abschluss also die Idee der

aequitas auf, der Angemessenheit »als Milderung geschriebenen Rechts« (*ius aequum*; Becker 2008, Sp. 587; vgl. Sladeczek 2019, Sp. 939f. Vgl. auch die Beiträge in Armgardt/Busche 2021). Diese Idee von einer »Güte in der Gerechtigkeit« in Form einer »Berichtigung der Gesetzes-Gerechtigkeit« (Billigkeit, Epikie) findet sich ganz grundlegend im fünften Buch der ›Nikomachischen Ethik‹ begründet.

Das hat seinen Grund darin, daß jegliches Gesetz allgemein gefaßt ist. Aber in manchen Einzelfällen ist es nicht möglich, eine allgemeine Bestimmung so zu treffen, daß sie richtig ist. [...] Und dies ist das Wesen der ›Güte in der Gerechtigkeit‹: Berichtigung des Gesetzes da, wo es infolge seiner allgemeinen Fassung lückenhaft ist. (Aristoteles: ›Nikomachische Ethik‹ V,14, 1137a,36–1137b,44)²²

Der Rechtsgedanke der Angemessenheit (Billigkeit, *aequitas*) findet sich nahezu zeitgleich zu den ›Canterbury Tales‹ im ›Defensor pacis‹ des Marsilius von Padua (1324). Auch dort wird die Epieikeia (*aequitas*) im Sinne einer »wohlwollende[n] Auslegung oder Milderung des Gesetzes« der wichtigen Fürstentugend der *Iustitia* zugeordnet und als Reaktion auf die Fehlbarkeit von Gesetzestexten genannt, die zwangsläufig nicht für alle Fälle angemessen sein können.²³ Prudence verkörpert nicht nur dieses Gerechtigkeitsdenken, sondern auch das gesamte Wissensspektrum für den guten und gelungenen Rat. In »kognitive[r] Überlegenheit« weist sie einen »Lösungsweg« (Paris 2014, S. 68) auf. Chaucers Figur appelliert somit an ihren Mann und das Publikum, sich in Entscheidungsfindungen angemessen zu verhalten: Sie bittet um Langsamkeit in der Reflexion (vgl. ›Tale of Melibee‹, S. 872/873; 874/875; 884/885), sie gibt Empfehlungen für die Auswahl von guten Ratgebern sowie für gelingende Selbstberatungen. Und sie verweist auf die Notwendigkeit, einen Ratschluss an die gegebenen Umstände anzupassen, bevor man diesen in die Tat umsetzt (vgl. S. 894/895). Das breite topische Wissen über das metaphorische ›Ab- und Erwägen‹ von Argumenten und Meinungen in klugheitsethischen Überlegungen wird in

dieser Erzählung also genau der allegorischen Figur in den Mund gelegt, der nicht zuletzt das Symbol der Waage zugeordnet ist (vgl. neben der *Prudentia* auch die weiblichen Allegorien der *Iustitia/Aequitas*; vgl. dazu Meier 2012, bes. S. 134f., und die Hinweise auf die weibliche Allegorie der Billigkeit mit Waage und Lanze Maye 2006, S. 64f.). Diese zentralen Gedanken des langsamen, abwägenden Überlegens, um angemessene, auch kompromissbereite Entscheidungen zu treffen, lassen sich in weiteren volkssprachlichen Texten des späten Mittelalters finden, die sich mit Fragen einer abwägenden Klugheit in politischen Erzählkontexten auseinandersetzen.

2. Feudalpolitische Beratungen im Zeichen des Kompromisses (>Wilhelm von Wenden<)

In den Beratungsszenen der höfischen Epik lassen sich recht heterogene machtpolitische Konstellationen beobachten. Die reine Zustimmung der Berater zum Willen des Herrschers hat einen durchaus pragmatischen Nutzen im funktionierenden Machtdiskurs und kann als Folge der richtigen Beraterwahl auch zur »politische[n] Klugheit« gezählt werden.²⁴ Ein Beispiel für eine derartige »Konsensfassade« bietet eine Beratungsszene im >Tristan< Gottfrieds von Straßburg. Nachdem sich König Marke vor der Minnegrotte von der >Unschuld< Tristans und Isoldes überzeugt hat, beruft er seinen Rat ein (vgl. zu dieser Textstelle auch die Überlegungen von Christian Schneider in diesem Band):

Der küene c iesâ besande
ze hove und in dem lande
sînen rât und sîne mâge
durch rât und durch râtvrâge:
(>Tristan<, V. 17659–17662)

Marke informiert die Anwesenden über seinen Entschluss, Tristan und Isolde von dem Verdacht der *untæte* (V. 17666) freizusprechen, und sofort bestätigen die Ratgeber die Absicht ihres Herrschers:

sîn rât enstuont sich al zehant,
wie sîn wille was gewant
und daz sîn rede sô was getân,
daz er si wider wolte hân.
si rieten, als die wîsen tuont,
dâ nâch als ime daz herze stuont
und also er selbe wolde:
(Tristan, V. 17669–17675)

Hier beruht die ›Weisheit‹ der Berater explizit darauf, den Willen des Herrschers schnell – *al zehant* – und ohne Abwägungen oder andere Prämissen demonstrativ zu bestätigen. Am Anfang und am Ende steht allein die Entscheidung des Königs (vgl. auch Ruhe 2003, S. 67, sowie Dohmen [u. a.] 2019, S. 40): Die einstimmige Konsensfindung im Sinne des herrschaftlichen Willens ist (vorübergehend) stabilisierend für die Ordnung am Königshof. In den späthöfischen Minne-, Abenteuer- und Legendenromanen des 13. und 14. Jahrhunderts aber scheint mitunter ein intensiveres Interesse an deliberativen Prozessen bei der politischen Entscheidungsfindung zu bestehen.

Eine kluge und deliberative Wahl, ein Präzedenzfall einer Urteilsfindung *per compromissum*, findet sich etwa im späthöfischen Legendenroman ›Wilhelm von Wenden‹ (WvW) Ulrichs von Etzenbach, auf die Jan-Dirk Müller und Mathias Herweg intensiver aufmerksam gemacht haben (vgl. dazu Müller 1986, sowie Herweg 2010, bes. S. 385–403. Vgl. dazu auch Witthöft 2023, S. 10–12.). Hier findet sich die ursprüngliche Idee von lateinisch *compromittere* im Rahmen eines Schiedsgerichtsverfahrens, welches bedeutet, dass das Urteil eines Dritten, eines Kompromissars, akzeptiert werden muss (vgl. zum Schiedsgerichtsverfahren und zu vergleichbaren Wahlverfahren in rechts- und kirchenhistorischen Quellen Baumbach/Garnier

2019, sowie zuletzt die Beiträge von Andreas Fischer, Claudia Garnier und Hermann Kamp in Witthöft 2023). Ausgangslage ist ein jahrelanger, blutiger Konflikt um die Herrschaftsnachfolge (*strît*, V. 4096; *kriec*, V. 4134), der sich zunächst auch nicht über einen einberufenen Hoftag mit allen Ständen schlichten lässt: *dô stuont ir wille ungelich. / sie kunden niht vereinen sich* (WvW, V. 4113f.); *dirre wolt sus und jener sô* (WvW, V. 4117). Dann aber erhebt ein kluger Bürger (*grôzer wîsheit man im jach, / er was ein wol geredic man*, WvW, V. 4120f.) das Wort und appelliert eindringlich an die Vernunft der anwesenden Herren, den Reichtum und Ehre vernichtenden Krieg durch die Wahl eines geeigneten Herrschers zu beenden: *kiest under iu einen wîsen man, / den sult ir ûf reht gefûrhtet hân!* (WvW, V. 4163f.)²⁵ Umgehend und einstimmig wird dieser Bürger selbst designiert beziehungsweise zum Schiedsmann erkoren (*mit gemeinem schalle*, WvW, V. 4171). Klug und umsichtig schlägt er daraufhin ein Verfahren vor, das die Partizipation aller ermöglicht und deliberative Elemente aufweist. Es handelt sich um ein gestaffeltes Wahlverfahren, bei dem die Abstimmungsprozesse von einem größeren Gremium mit 28 Stimmen auf ein kleineres Gremium mit vier Stimmen weitergeleitet werden.

›welt ir der sache ein ende hân,
sô welt iu aht und zwênzic man!
ûz den kieset viere:
sô endet sich diz schiere.
den vier und zwenzic gebt den rât!
(WvW, V. 4177–4181)

Das kaskadenartige Prozedere sieht vor, dass zunächst der gesamte Hoftag gelobt, den Ratschluss der Vierundzwanzig zu akzeptieren; diese wiederum verpflichten sich, auf den Rat der Vier zu hören, sollten sie keine Einigung erzielen. Der Viererrat, dem auch der kluge Bürger angehört, verpflichtet sich außerdem, die Beratung nicht vor der Ernennung eines potentiellen Fürsten zu verlassen (*voget*, V. 4198). Dahinter steht die Absicht, aus den

zahlreichen konträren Meinungen eine für alle akzeptable Lösung, eine gemeinsame Position für die zukünftige Herrschaft zu generieren. Die Folge ist aber zunächst, dass die völlige Entscheidungsfreiheit des Großen Rates nicht zu einem gemeinsamen Entschluss führt. Es gibt keine funktionierende Hierarchie oder Strategie (»Senioritätsprinzip, Mehrheitsprinzip« u. a.; Müller 1986, S. 498), die dem offenen Meinungsaustausch ein Ende setzen könnte: *dirre wolt disen, jener den / und begunden ungeliche jên* (WvW, V. 4205f.). Daraufhin geht die Entscheidung an den Rat der Vier, und der kluge Bürger wägt nun die eingehenden Vorschläge ab:

der tet als sîner wîsheit zam:
dô der rât an sie quam,
die drie liez er reden vûr,
vaste spreken ûf die kûr.
(WvW, V. 4215–4218)

Hier nun erfolgt eine »*deliberatio* der Ambitionen und Gegenambitionen« der drei anderen Berater (Herweg 2010, S. 389). Zusätzlich wird die folgende Kompromissfindung durch ein wichtiges Signalwort eingeführt, denn der kluge Bürger beendet den Konflikt auf die Bitte der drei anderen im Rat *billichen* (*billichen er daz tete: / wan er den rât gesworen hete*; V. 4231f.). Durch die Referenz auf das Konzept der Billigkeit wird auf eine besondere Rechtsidee verwiesen, wie bereits im Urteil der »Tale of Melibee« angesprochen. Das Lexem *billiche/billichen* in der Bedeutung von »billigerweise« oder »Gemäßheit, Gerechtigkeit« (mhdwb)²⁶ wird im Rechtskontext vom starren, zumeist schriftlich verfassten Recht (*ius strictum, rigor iuris*) unterschieden und beruht auf der (ursprünglich römischen) Rechtsidee, dass alle Beteiligten das Ergebnis als gerecht und somit angemessen empfinden sollen: »Die Entscheidung ist billig (*bildelik, bilken, billich, pillich* usw.; *aequum*), wenn sie die sich im Recht ordnende Gesellschaft nicht nur befriedet, sondern auch befriedigt« (Becker 2008, Sp. 587. Vgl. auch Kaufmann 1959, bes. S. 16–25; Schnell 1991, bes. S. 59–69, sowie die Hinweise

in Anm. 21 bis 23 in diesem Beitrag). Walter Benjamin hat die Billigkeit einmal treffend, so Harun Maye, als »›irgend etwas Morsches im Recht‹ genannt [...], d. h. genau jene Lücke zwischen Recht und Gerechtigkeit, die eine außerordentliche Entscheidung notwendig macht« (Maye 2006, S. 58).

Mit klugen, auch psychologisch fundierten Argumenten, die die Ehre, den Stolz oder die Gefahr der Übervorteilung betreffen, lehnt der Bürger sowohl den Vorschlag, einen Verwandten zu wählen, als auch den Vorschlag, einen Fremden zu berufen, ab. Der *wîse*²⁷ unterbreitet daraufhin seinen eigenen Vorschlag: ›des muget ir alles iuch bewarn, / welt ir nâch mînem râte varn‹ (WvW, V. 4261f.). Er schlägt die in ihrem Land lebende Fremde als Kompromisskandidatin vor, Herzogin Bene, die für ein Jahr im Amt bleiben soll und im Fall einer Absetzung weniger stark und wehrhaft wäre als ein Mann.²⁸ Bezeichnenderweise wirbt der kluge Bürger für die Herzogin mit ihren intellektuellen und ethischen Befähigungen, die beständig mit den Abstracta *bescheidenheit* und *wîsheit* als Alleinstellungsmerkmal genannt werden (*alsô grôze bescheidenheit / und sô volkomene wîsheit*, V. 4273f.; *bescheiden wort und wîsen sin*, V. 4051; nie hat man einen *menschen sô wîsen noch so kluoc* [V. 4309] erlebt; vgl. Müller 1986, S. 508). Darüber hinaus zeichnet sie sich insbesondere durch ihre eigene kluge Beratungskompetenz aus:

guotes râtes sich vermugende
ûf alle sache, ûf alle tât
die diu werlt ze handen hât;
vollen rât sie kan geben
ûf daz heizet fürsten leben.
(WvW, V. 4280–4284)

Bereits zu Beginn der Handlung wird sie auf Figurenebene durch Wilhalm mit den Worten *dîn wîplichiu bescheidenheit, / dîn ûzerweltiu wîsheit* charakterisiert (V. 1273f.) und ihr kluger Rat gelobt: *dîn werder rât gevellet mir / und guoter lêre wirdekeit, / der vil dîn sûezez herze treit* (WvW,

V. 1390–1392). Auch in ihrem Exilland ist ihre Weisheit von Beginn an eng mit ihrer Fähigkeit verbunden, Ratschläge zu erteilen:

ditze wort diu vrouwe hât
an manne joch an wîbe
daz nie an menschen lîbe
solich wîsheit sî vernomen.
ir rât wolt allen liuten fromen.
(WvW, V. 4066–4070)

Schon zu Beginn des Romans erweist sich Bene als kluge Rednerin und Ratgeberin für Wilhalm, die in der Lage ist, das »Ratsame« situativ zu erfassen.²⁹

Die drei anderen Berater des Viererrates stimmen diesem Vorschlag umgehend zu: ›ir râtet uns wâr‹ (V. 4305). Es folgen der Rat der Vierundzwanzig und schließlich der gesamte Hoftag (vgl. V. 4321–4326). So wird die Wahl Benes zur neuen Fürstin in Form gestaffelter, offener Beratungen getroffen; eine gemeinsame Lösung wird deliberativ in Kooperation ausgehandelt. Am Ende beugen sich alle, wie zu Beginn des Prozesses bereits gewünscht, dem Schiedsspruch des Kompromissars. Wichtig aber ist, dass alle anwesenden Konfliktparteien an der Entscheidungsfindung beteiligt werden, damit die Kompromisslösung konsensfähig ist. Diese erweist sich als goldrichtig, da die kluge Bene eine gerechte Herrscherin wird. Umgehend bittet sie um einen klugen Ratgeber und lässt Hofämter abgewogen besetzen:

alle die der amte sullen phlegen,
die sult ir sô sinneclîche wegen
und betrahten sô mit flîze
daz ichz iu iht verwîze.
(WvW, V. 4427–4430)

Sie richtet streng und verwaltet das Land äußerst erfolgreich (V. 4434–4469).³⁰ Das gesamte Wahlverfahren steht im Zeichen eines offenen Mei-

nungsaustauschs im Kontext der Angemessenheit (*billich*). Die Fähigkeit zu sinnvollen Differenzierungen, gerade auch im Sinne von »Anpassung und Einpassung« (Assmann 1991, S. 19), ist entscheidend für erfolgreiche Beratungen und angemessene Kompromissfindungen. Somit geht die Kompromissfähigkeit mit der *prudentia* einher und *vice versa* (vgl. bereits Witthöft 2023, S. 12). Mit diesem Gedanken wende ich mich dem ›Reinfried von Braunschweig‹ und einer weiteren politischen Beratungsszene im »Modus der Auseinandersetzung« (Nowakowski 2018, S. 64) zu. Auch hier liegt das Augenmerk auf der Abwägung unterschiedlicher Meinungen und Überzeugungen, auf der Einbeziehung pluraler Stimmen für die Entscheidungsfindung in und während der Beratung und auf dem Zusammenspiel von Rat und Tat.

3. Politische Beratungen im Zeichen der Billigkeit: *billich rāten... sunder zwīvels wenken* (›Reinfried von Braunschweig‹)

Der ›Reinfried von Braunschweig‹ ist bekannt als ein »durch und durch diskursiv und dialektisch strukturierte[r] Text« (Herweg 2010, S. 412), der nicht zuletzt aufgrund seines »eher redseligen Erzählstils« (Ohlenroth 1991, S. 90) und seines ethischen Gehalts die *vuoge* betreffend, so Sandra Linden (2017, S. 379f., 383–395), für das Thema der Beratung aufmerken lässt. So wird der politische Rat in Exkursen kommentiert, um über das Verhältnis von schlechten Ratgebern und ebensolchen Herrschern Fragen der Schuld zu diskutieren (›Reinfried‹, V. 14474–14536; V. 9798–9814). Auch auf Handlungsebene dienen politische Ratsszenen der idealisierten Verbindung von »fürstlichem Landesherrn und adligen Landherren« (Ridder 1998, S. 192; vgl. auch Herweg 2010, S. 334–342, 406–412, sowie Achnitz 2002, S. 133f.). Im ersten Teil des ›Reinfried von Braunschweig‹ findet sich eine große, komplex gestaffelte politische Beratungsszene, in der das Abwägen von Argumenten, Verstehensprozesse (*entsliezen*) und deliberative Verfahren zur Lenkung (*stiure*) von Konsens- oder Kompromissent-

scheidungen relevant werden. Die Beratungsszene ist im Kontext der Brautwerbung verortet und folgt auf die Darstellung des Gerichtskampfes, den Reinfried inkognito für den Beweis der Ehre und Unschuld der dänischen Königstochter Yrkane gegen einen verleumderischen Ratgeber ihres Vaters gewinnt. Wortlos verlassen Reinfried und Yrkane den Kampfplatz nach dem Sieg gemeinsam. Der dänische Königshof bleibt angesichts dieser gewaltlosen ›Entführung‹ düpiert und völlig rat- und auch orientierungslos zurück. Es herrscht allgemeine Unwissenheit, die zur Ausgangslage einer Beratung wird (zur Unmotiviertheit dieses Handlungsteils vgl. Ridder 1998, S. 62f., 65–67. Vgl. zur »dänische[n] Ratssequenz« auch Herweg 2010, S. 411f. [Zitat S. 411], sowie Achnitz 2002, S. 90f.). Wie in einer anderen Beratungsszene zuvor, in der das Raunen der anwesenden Großen auf ihr Unverständnis verweist (*grôz geriune*; ›Reinfried‹, V. 7712),^[31] wird auch hier das Raunen der Anwesenden zum Textsignal, dass eine Beratung erfolgen muss: *hie von ein grôz geriune wart, / ein murmel von den liuten. / ›waz sol diz betiuten?‹* (›Reinfried‹, V. 9280–9282). Allerorten bricht unter den Anwesenden eine *jâmerlichiu klage* aus (V. 9291).^[32] Der Vater Yrkanes, König Fontanagris, reagiert mit Tränen auf das Entschwinden seiner Tochter und verfällt in ein hilfloses Schweigen, das umgehend von einem *ritter unverzagt* kritisiert wird, der auf eine Reaktion drängt. Der König aber weiß angesichts der paradox-dilemmatischen Situation seines Verlustes im Moment des Sieges – *mit sigenunft verloren* (V. 9318) – einfach keinen Rat (*ich weiz niht waz ich sprechen sol / ald waz ich tuon ald waz ich lân* [V. 9316f.]) und fordert von den Anwesenden einen solchen ein:

›waz sol ich tuon? daz râtent an,
friunde mâge unde man,
iemer durch den dienst mîn.‹
(›Reinfried‹, V. 9321–9323)

»Die Frage der Beratung lautet schlicht: ›Was tun?‹« (Macho 1999, S. 16; vgl. auch Vogl 2014, S. 36f., 43f., zu dieser Frage im Zaudern) Oder anders

formuliert: Welche Handlungsoption ist ethisch richtig, und welche stellt das geringere Übel dar? Angesichts der situativ inszenierten Unsicherheit aller Anwesender – *waz dirre sache wære, / daz was in allen gar unkunt* (›Reinfried‹, V. 9544f.) – wird deutlich, dass die folgenden Ratschläge auf gewissen Unwägbarkeiten basieren.³³ So wird im ›Reinfried von Braunschweig‹ ›figurenpsychologisch‹ reflektiert (vgl. zu den Ansätzen einer subtilen Figurenpsychologie Ohlenroth 1991, S. 89f.; Linden 2017, S. 405–407, sowie Kiening 1993, S. 482f.), was Abwägen im Beratungskontext bedeutet. Im weiteren Verlauf der Handlung wird nun die gesamte Bandbreite des topischen Wissens über (un-)angemessene Beratungen schrittweise entfaltet. So wird zunächst in aller Eile im Kollektiv eine falsche Entscheidung getroffen, womit der Topos, dass eilig getroffene Ratschläge ohne Erfolg bleiben, exemplifiziert wird. Auf die Frage des Königs folgt der einstimmige Rat, die vermeintlich entführte Tochter zu retten (*sprâchen sî gemeine* [›Reinfried‹, V. 9325]; *sî kâment alle sament gar / mit dem rât in einen sîn* [V. 9328f.]). Dieser wird, obgleich sehr schnell getroffen, doch als gut bezeichnet: *vil snelleclîch sî hetten / sich des wol berâten* (V. 9334f.). Die Umsetzung in die Tat folgt umgehend, und der gesamte Hof, *allez lant, wîp unde man* (V. 9481), jagt den beiden Entflohenen nach: arm und reich, zu Fuß, per Pferd, mit Lanzen und Knüppeln. Sobald die Menge aber am Waldesrand auf die Ritterscharen des Herzogs trifft, erachten einige den Rat als ›unvernünftig‹ und versuchen zu fliehen, was zur kampflosen Gefangennahme des dänischen Königs Fontanagris und seines Gefolges durch Reinfrieds Leute führt. In völliger Unwissenheit, im stummen Unverständnis und in einem erzwungenen Frieden steht der König auf dem Feld: *des huop dort als ein stumbe / der künie in twinclîcher suon / und enwiste waz er solte tuon* (›Reinfried‹, V. 9552–9554). Alle Fragen – *wie, wer, war umbe, wâ von* – sind für ihn völlig offen.

Diese verworrene Situation bildet nun den Ausgangspunkt für zwei weitere Beratungsszenen. Auf der einen Seite findet eine Beratung zwischen dem Herzog Reinfried und seinem mitgereisten Gefolge statt, auf der ande-

ren Seite eine Beratung zwischen dem gefangenen dänischen König und seinem Hof. In beiden politischen Beratungsszenen geht es zunächst um Verstehensprozesse (vgl. zum engen Zusammenhang von Weisheit und Verstehen auch Becker 2020, S. 139). Blickt man auf die Beratung des braunschweigischen Herzogs, dann lässt das Verb *entsliezen* darauf schließen, dass es sich zunächst um einen angestrebten Verstehensprozess handelt, damit der Rat Steuerung, Führung, bieten kann (*stiuren*). Reinfried informiert seine Leute ausführlich über die Sachlage und entschlüsselt sie ihnen (*ich wil sunder valschen wân / iuch mîn sach entsliezen*; ›Reinfried‹, V. 9664f.), bevor er um ihren Rat bittet:

›ob ir reht bedenkent
mîn hôhe sache als ez mir lît,
und stiurent mich an dirre zît
dâ zuo mit iuerm râte.‹
(›Reinfried‹, V. 9672–9675)

Er berichtet nun *vor an biz an das ende* vom Beginn der *minne* – von der Turteltaube, dem ersten Kuss und dem Treffen in der Hütte, welches Anlass zur Verleumdung war, und seinem Sieg im Gottesurteilkampf als Unschuldsbeweis für Yrkane. Gleichzeitig bittet er auf Grundlage dieser Informationen um eine lenkende Hilfe, um ›Führung‹, wie auch zuvor in der Beratungsszene während des Turnierkampfes in Braunschweig. In der Art einer informellen und vertraulichen Vorbesprechung³⁴ berichtet Reinfried auch hier dem Herzog von Meißen und dem Herzog von Brandenburg ausführlich – *von ende zende* (V. 7768) – von der Verleumdung und dem bevorstehenden Kampf, er liest sogar Teile von Yrkans Brief vor, um dann die gut informierten Ratgeber um des *râtes stiure* zu bitten: *dâ sônt ir friuntliche / mir beide râtes stiure geben* (›Reinfried‹, V. 7774f.; der Rat bezieht sich ausschließlich auf die Frage, ob er allein oder in Begleitung zum Gerichtskampf aufbrechen soll, da Reinfrieds Entschluss zur Fahrt ohne jede Beratung sofort feststeht).

In den abwägenden Beratungen, in denen es angesichts des Kontingenten um richtungsweisende Entscheidungen geht, ist dieses Bildfeld der Lenkung und Richtungsweisung beständig zu finden. In den Ratssituationen sollen also keine Konsensfassaden errichtet, sondern eine Richtung vorgeben werden. Mit dem Bild des Steuers wird eine Bildwelt des Klugheitsdiskurses angesprochen; die gleiche Metaphorik findet sich beispielsweise im Kontext der aristotelischen Klugheitskonzeption beziehungsweise in ihrer christlichen Rezeptionsgeschichte bei Albertus Magnus oder Thomas von Aquin, wo die Allegorie der *prudentia* zur »Lenkerin der Tugenden« (*auriga virtutum*) zählt.³⁵ Im ›Reinfried von Braunschweig‹ ist auffallend, dass der Herzog eine ergebnisoffene Unterweisung fordert, jeder soll frei raten, so gut er kann:

ich dörfte wiser lêre
wie ich mich solte halten.
ir jungen zuo den alten,
diz ist diu sache, râtent an
daz beste ieclich sô er kan,
wie ich solle werben.
(›Reinfried‹, V. 9726–9731)

Das Interesse am Austausch ist gegeben, aber dann folgt, wie so oft in königlichen Beratungsszenen, der Nachtrag, mit dem der Herrscher seinen eigenen Willen kundtut: Reinfried verweist auf seine Bereitschaft, eher zu sterben, als auf Yrkane zu verzichten: *ich wil ê sicher sterben / ê ich die reinen lâze* (V. 9732f.).³⁶ Von dieser klar formulierten Androhung einer Selbsttötung gänzlich unbeeindruckt, kommt es zu einer langen Beratungsszene zwischen den hohen Fürsten und den jungen Ratgebern bis in den Abend hinein (*mangen wunderlichen rât*, V. 9755).³⁷ Eine Mehrheit (*diu meiste menge*, V. 9760) rät schließlich in Reinfrieds Sinne, Yrkane keinesfalls aufzugeben, schließlich habe er sie ›erobert‹. Zudem wird ein angemessener Kompromiss angedeutet: *er solt ouch billich mâzen / dem künge sine swæ-*

re (V. 9770f.). Denn auch die Bedürfnisse der Gegenseite, in diesem Fall des dänischen Königs, der seine Tochter sehen möchte, müssten berücksichtigt werden, *rieten sî im alle / mit gemeinem schalle* (V. 9775f.). Abschließend tritt eine idealisierte Ratgeberfigur auf, ein *ritter wol bedâht* (V. 9777) und *hæhster rât* des Fürsten von Brabant (V. 9791; *in guotem alter man in sach*, V. 9794), dem nochmals weiterführende Gedanken über den Rat in den Mund gelegt werden. Zu Beginn seiner Rede delegiert er das abschließende Urteil an alle Anwesenden: *›nement mînes râtes war, [...] ob mîn munt iuch râte reht, / dâ sehent endelichen zuo‹* (V. 9780–9783; zur Semantik von *endelîch* im Beratungskontext vgl. Witthöft 2024). Er fordert zusätzlich alle Anwesenden zum Austausch von Ratschlägen auf, jeder möge die je eigene Meinung beisteuern:

wie man dirre sache tuo,
sô tuon ich kunt; wizz iemen baz,
swenn ich gerât, der rât ouch daz,
swie ie dem man gevalle.<
([›Reinfried<, V. 9784–9787](#))

Seine Qualität als Ratgeber zeichnet sich durch Besonnenheit in Notsituationen aus, er verkörpert das Ideal des langsamen Reflektierens und steht nicht für *snelle ân fürbedenken / ræte* (V. 9801f.), mit denen man nur die Würde verletzt. In einer Zeitklage wird noch eingeschoben, dass gegenwärtig die Herren gerade vor solchen klugen Ratgebern fliehen und die *tumben* in die Räte holen.³⁸ Hier aber findet sich das Ideal des nachdenklichen und besonnenen Ratgebers:

ein wol bedâhter sinnic munt
solt die zungen binden
vor snellen ræten swinden:
alsus tet der ritter hie
gar vor bedâht, [...]
([›Reinfried<, V. 9812–9816](#)).

Das Schlüsselwort der Szene ist *bedâht*, in der Bedeutung von »klug, umsichtig, wohlüberlegt« (mhdwb): *ein ritter wol bedâht* (V. 9777); *bedâhter muot* (V. 9797); *ein wol bedâhter sinnic munt* (V. 9812); *gar vor bedâht* (V. 9816); *mit bedæhteclîcher muoze* (V. 9839). Dieser Ratgeber fasst die Situation weise zusammen und plädiert für einen Kompromiss: Yrkane werde keinesfalls aufgegeben, aber Reinfried solle doch in angemessener Weise und in eigener Person versuchen, ihren Vater, notfalls auch knieend (*flêhelîcher bete*, V. 9836), um seine Zustimmung zu bitten (*nu rât ich ob ich râten kan, / ob ir mîns râtes ruochent, / daz ir vor an versuochent / umb des kûnges meine*; V. 9824–9827). Eine solche Bitte erfüllt im Ehrdiskurs »die Notwendigkeit, das Gesicht des Gebetenen zu wahren [...], auch wenn hinter der Bitte eine massive Forderung steht, die den Konsens praktisch erzwingt« (Althoff 2016, S. 26; vgl. ausführlich Garnier 2008, S. 1–15, 88–122). Mit ihr wäre eine *win-win*-Situation zu erzielen, denn so ließe sich sowohl Yrkane als auch die Gunst ihres Vaters erreichen: *alsus mügt ir des kûnges gruoze / behalten und daz reine kint* (V. 9862f.). Besser könne er nicht raten (*>niht bezzers ich gerâten kan<*; V. 9875). Und wo mit *bedâht* geraten wird, ist dann auch der Hinweis auf das *billich râten* nicht weit: *diz ist mîn rât, wizz iemen baz, / der sol iuch billich râten daz: / des hât er iemer êre* (V. 9867–9869).

Mit dem Begriff *billich* ist erneut der angemessene Austausch bezeichnet, und alle sind sich einig, dass dieser Ratschlag perfekt ist: *einre sach den andern an / und sprâchen daz diz mære / daz aller beste wære / sô iemen konde erdenken* (V. 9876–9879). Am Ende steht der Konsens, jeder Zweifel ist ausgeräumt: *sunder zwîvels wenken / rietens alle disen sin* (V. 9880f.). Reinfried setzt diesen Ratschlag sofort in die Tat um, er eilt zu Fontanagris, der noch immer verloren und sorgenvoll seufzend auf dem Feld steht und über das Verbleiben seiner Tochter rätselt. Er fällt ihm zu Füßen und bittet um die Hand seiner Tochter. Doch der dänische König zieht ihn sofort hoch und verlangt im wahrsten Sinne des Wortes auf »Augen-

höhe< Auskunft und Aufklärung, denn er wisse nicht, wie er seine Huld verloren habe: *daz sont ir entsliezen mir / stânde sunder kniuwen* (V. 9918f.); ›*doch sont ir kniuwendes enbern. / bittent wes ir wellent gern. / lât hœren waz der mære sî.*‹ (V. 9925–9928). Reinfried zählt daraufhin seine Reichtümer auf, verweist auf seinen Einsatz im Kampf, erzählt von seiner heillosen Liebe und bittet um die Hand Yrkanes. Wieder versucht er niederzuknien, wieder zieht ihn Fontanagris sofort hoch. Nun bedarf der dänische König eines Rates – mit dem festen Ziel, beiden Seiten gerecht zu werden: ›*dâ darf ich râtes zuo / waz ich in dirre sache tuo, / als ez iuch lît und ouch mir stât.*‹ (›Reinfried‹, V. 9997–9999). Reinfried willigt ein, macht aber zugleich durch eine Werbungsrede seinen Standpunkt deutlich, dass ihn nur der Tod von Yrkane trennen könne. Er schließt mit der Bitte, dass man gnädig beraten möge: *ir hânt den besten rât / hie über dizze rîche. / berâtent miltecliche / iuch gên mir, des bit mîn munt* (V. 10060–10063). Der König zieht sich mit seinen Beratern zurück und fragt: ›*waz sol ich tuon, waz dunkt iuch guot?*‹ (V. 10071). Auch seitens des dänischen Hofes laufen jetzt die gleichen Prozesse ab: Zunächst wird mit dem Verb *entsliezen* (›aufschließen‹, ›offenbaren‹, ›entschlüsseln‹) auf den Prozess eines ernsthaften Verstehens gezielt: *ie der man dô sînen muot / an dem râte schier entslôz* (V. 10072f.). Auch die Schnelligkeit wird erneut problematisiert (*einre sprach ›diu sach ist grôz; / wer solt sô balde râten dar?*‹ V. 10074f.) und ein unentschlossenes Hin und Her inszeniert:

der wolte hin, der wolte har,
 der wolte sus, der wolte sô.
 von ie dem man man sunder dô
 hôrte râten âne haz,
 den einen diz, den andern daz
 (›Reinfried‹, V. 10076–10080).

Angesichts der heterogenen Stimmungslage wird hier neben der Eile eine weitere Disposition problematisiert, die einen guten Ratschluss verhindert: ängstliche Sorge.

als noch mänge stunt beschiht
dâ man liut verirret siht
die sich niht wol hânt bedâht.
diu vorhtlich sorge hât sî brâht
dar an al gemeine
daz sî wisten kleine
beide umb übel unde guot,
wan diu vorhte hât ir muot
besezzen alsô drâte.

([Reinfried](#), V. 10081–10089)

Die Furcht beeinträchtigt die Unterscheidungsmöglichkeit zwischen Gut und Böse: Wer Angst hat, kann nicht gut beraten (vgl. auch die Hinweise in der ›Tale of Melibee‹). Auch in der politischen Beratung der Dänen ist daher die Rolle des besonnenen Beraters mit einem erfahrenen Mann besetzt: *nu stuont an dem râte / ein alte witzic ritter. / er sprach ›vorhte zitter / hât iuch brâht von sinnen* ([Reinfried](#), V. 10090–10093). Dieser analysiert treffend, dass Reinfried mit Drohungen gefleht (*sît er mit dröuwen flêhet*; V. 10101) beziehungsweise mit Bitten gedroht habe, denn der Sachsenherzog werde Yrkane weder freiwillig hergeben noch sie je im Kampf verlieren (*twinclichez bitten*, V. 10123).³⁹ Zudem sind die Machtpositionen klar verteilt, eine Bitte muss daher wie ein Befehl wirken (vgl. auch Garnier 2008, bes. S. 4f.). Angesichts dieser Weder-noch-Situation schlägt der kluge Berater einen Kompromiss vor. Das kleinere Übel sei es, die Gunst Reinfrieds zu bewahren und Yrkane freiwillig herzugeben: *dâ von râtent alle / wie iuch diz gevalle: / mich dunket wol, ez müeze sîn* (V. 10131–10133). Erneut ist das Echo geteilt. Die eine Hälfte des Rates (*ein teil in minneclîch enphie*; V. 10142) spricht ihm Zustimmung zu, Reinfried sei der Königstochter würdig – *sô sol man im âne wanc / die reinen willeclîchen geben* (V. 10148f.).

[D]er ander teil empfiehlt (V. 10154), man solle sie ihm wegnehmen. Fontanagris entscheidet daher abschließend selbst (*den wolt der künic lîhen / sîne volge kleine*, V. 10156f.) und begründet seine Entscheidung dreifach: Erstens habe Reinfried seine Tochter im Kampf gewonnen, zweitens hätten sie nicht die Macht, sich ihm zu widersetzen, und drittens sei es Gottes Wille (*got wil daz sî ir leben zern / vil lîhte bî ein ander* [V. 10164f.]). Dieser Entschluss wird von allen, auch von denen, die eine andere Meinung vertreten haben, gebilligt und in die Tat umgesetzt (*als er diz sprach, dô vander / die volge von in allen* [V. 10166f.]). Am Ende eines langen Beratungstages steht eine kluge Kompromissentscheidung, die auf dem Konsensprinzip beruht. In einem symbolisch inszenierten Akt des Konsenses ziehen der König und seine Berater geschlossen zum wartenden Reinfried, auch jene, die vorab anders geraten hatten:

in muose wol gevallen
daz dinc daz ân daz für sich gie
âne ir danc. nu hoerent wie
der künic tet: dô diz beschach,
gên dem fürsten man im sach
mit sînem rât gemeine gân.
(›Reinfried‹, V. 10168–10173)

Der gemeinsame Beschluss wird also nicht nur ›geduldet‹, ihm wird nicht nur ›zugestimmt‹, sondern er wird sofort in die Tat umgesetzt, und damit zeigt der gesamte Rat »Kooperation« (zu diesen Differenzierungen vgl. Dohmen [u. a.] 2019, S. 45). Diese Nachricht lässt Reinfried schließlich in glücklicher Verwirrung zurück: *er wiste weder diz noch daz, / wan daz er stuont reht als ein man / der sich niht versinnen kan / weder umb übel noch umb guot* (›Reinfried‹, V. 10210–10213). Es folgen die Versöhnung und die Absprache zur Hochzeit, nachdem – auch das ist ein wiederkehrendes Motiv – alle Zweifel ausgeräumt sind: *sunder zwîvels underbint* (V. 10230).

4. Fazit

Die genuin höfische Vorstellungswelt von abwägenden Beratungen und nachsichtiger Kompromissfähigkeit in politisch-hierarchischen Erzählkontexten des späteren Mittelalters kann einen Eindruck von der Relevanz deliberativer Verfahren vermitteln. Gerade in den politisch motivierten Entscheidungsprozessen der späthöfischen Minne-, Abenteuer- und Legendenromane stehen die Beratungen im Zeichen der Klugheit. Sie sind der Ort, an dem Kompromisse ausgehandelt werden und die Fähigkeit des Abwägens als Kompetenz für guten Rat zählt. Kluge Figuren, seien es Herrscher und/oder Berater, wägen Argumente, Positionen oder Gedanken mitunter sorgfältig ab. In Chaucers ›Tale of Melibee‹ werden einer allegorischen Figur namens Prudentia/Prudence die Definitionen des perfekten Rates gleich selbst in den Mund gelegt. Diese fürstenspiegelartige Erzählung thematisiert die enge Verbindung von *prudencia* und dem Motiv des Ratgebens und zielt darauf ab, zentrale Ideen für eine gewaltfreie und kompromissbereite Schlichtung von Konflikten zu vermitteln. Dies umfasst die Annäherung unterschiedlicher Standpunkte und Perspektiven, auch unter der Bereitschaft zum Verzicht, sowie ergebnisoffene Abwägungsprozesse sachlicher Informationen und Argumente, für die *deliberacion* von entscheidender Bedeutung ist. Gute Ratschläge sind stets situationsbezogen und folgen keiner starren oder allgemeingültigen Doktrin.

In den höfischen Romanen wiederum werden deliberative Beratungen sowohl in egalitären als auch in hierarchischen Sozialstrukturen inszeniert. Im ›Wilhelm von Wenden‹ wird von einer Wahl *per compromissum* berichtet, in der die Klugheit sowohl der Wählenden als auch der Gewählten eine wesentliche Rolle spielt. Im ›Reinfried von Braunschweig‹ manifestieren sich andere Formen ›kluger Kompromisse‹. In den feudalpolitischen Beratungsszenen scheint sich ein gewisses Schema deliberativen Beratens herauszubilden: In einer Situation der Unschlüssigkeit stellt der um Rat Bittende eine Frage. Es folgt ein allgemeiner Meinungsaustausch sowie der

Versuch, Informationen und Tatsachen zu ›entschlüsseln‹, um eine gemeinsame Grundlage für eine Entscheidung zu schaffen. Ganz grundlegend soll der Rat *stiure* geben und angemessen sein; *billich* bezeichnet das ›Gemäße‹ oder auch ›Angemessene‹ in diesen Beratungsszenen. Bevor ein kompetenter Ratgeber seine Perspektive äußert, lassen sich auch wiederkehrende Hinweise auf potenzielle Gefahren einer inadäquaten Beratung identifizieren (etwa Eile, Angst). Abschließend wird die Unwissenheit aufgehoben, denn in allen Beratungsszenen soll der Zweifel beseitigt und eine eindeutige Entscheidung getroffen werden.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Zanetti 2022, S. 19, die auf die bittere Note von Kompromissen verweist und dezidiert zwischen »Kompromiss, Abwägung und Konsens« unterscheidet: »Ein Kompromiss wird ausgehandelt«, »die Beteiligten [bleiben] bei ihrer Überzeugung oder bei ihrem Wunsch«; im Konsens hingegen werden Überzeugungen geteilt, er beruht »auf Einsicht« (ebd., S. 22f., 40). Zu kritischen Aspekten der Wäge-Metaphorik vgl. ebd., S. 11f., 31–33: Abwägung ist ein ideales Endergebnis, »an deren Ende eine alles in allem richtige Lösung gefunden wird« (S. 32) und der eigene Standpunkt im Sinne eines gemeinsamen aufgegeben wird. Vgl. auch ebd., S. 200f. In diesem Sinne werden in diesem Beitrag ›kluge Kompromisse‹ verstanden.
- 2 Vgl. dazu Althoff 1990, S. 150, sowie Althoff 2016, bes. S. 18f. Zu den Widersprüchen zwischen »den Prinzipien der gelehrten Deliberation« und der »höfischen Beratungsrealität«, zwischen Deliberation und Dezision, bei Thomas Morus vgl. Wassermann 2012, bes. S. 578f., 582f.
- 3 Vgl. Meier 2012, bes. S. 132–137. Vgl. zur Topik des Herrscherlobes Assmann 1991, S. 30: »Unterscheidungsvermögen, Entscheidungssicherheit und Urteilskraft sind die Tugenden des Herrschers, die in der alten Welt immer wieder gerühmt wurden.«
- 4 Bumke 1957, S. 43, S. 42, sowie Hasebrink 2000, S. 43–50, zur »Beratung im Schnittpunkt von politischer Wissenschaft, Ethik und Rhetorik« (S. 48). Nach Bumkes Gliederungsvorschlag lautet der erste Absatz nach dem Prolog (V. 1–72) »Gute und schlechte Ratgeber« (V. 73–236). »a) Vor jeder Tat sollst du dir Rat

- holen / b) Ein guter Ratgeber denkt voraus, ein schlechter schmeichelt / c) Ein guter Ratgeber sagt die Wahrheit, ein schlechter redet nach dem Munde / d) Beispiel des Königs Xerxes« (ebd., S. 47). Bumke verweist auch auf eine möglicherweise einflussreiche Aristotelesrede zum Motiv »Ratgeben und -nehmen« (S. 51).
- 5 Zum Fehlen diskursiver Erörterungen in Ratsszenen der Helden- und Spielmannsepik vgl. Müller 1993, bes. S. 124–126. Zu Gegenbeispielen vgl. Hübner 2011, S. 225, zu einer »deliberative[n] Beredsamkeit *par excellence*« im »Partonopier und Meliur«, allerdings im Kontext »defizitärer Ordnung«. Zu abwägenden Positionen im »Trojanerkrieg« Konrads vgl. Friedrich 2022, bes. S. 107–109, 117–119. Zu konsiliarischer Kommunikation in der Märendichtung vgl. Nowakowski 2018, bes. S. 60–72.
 - 6 Müller [u. a.] 2018b, S. 11f. Vgl. zu altfranzösischen Quellen, etwa über Aristoteles beratenden Einfluss auf Alexander, Ruhe 2003, S. 71. Zu Beraten und Abwägen in transkulturellen Entscheidungsfindungsprozessen vgl. auch Dohmen [u. a.] 2019, bes. S. 28–39.
 - 7 Vgl. zu den politischen und gesellschaftlichen Kontexten Janota 2004, bes. S. 28–31. Zu Formen »prudentiellen Handelns in den rituell geprägten Prozessen der Beratung und Entscheidungsfindung« vgl. Hasebrink 2000, S. 65; vgl. Martina Wagner-Egelhaaf [u. a.] 2019.
 - 8 Hier und im Folgenden zitiert nach Chaucer 2000, Bd. 2, S. 862–959. Zur kontroversen Beurteilung dieser Erzählung vgl. Fichte 2000, S. 1763–1767.
 - 9 Vgl. dazu Bornstein 1978, bes. S. 238f., sowie Fichte 2000, S. 1764f., 1770, auch zu weiteren europäischen Fassungen des Stoffes. Vgl. dazu und zur Entwicklung der »politischen Fabel« auch Ruhe 2003, S. 76–78.
 - 10 Vgl. Graßnick 2004, bes. S. 251f., 257f. Zur Rolle und Funktion der Ratgeber im spätmittelalterlichen England und zu möglichen politischen Anspielungen vgl. ebd., S. 117f., 237–249.
 - 11 »Der qualifizierte Rat ist nie eilfertig. Er hört zu und wägt ab, ist sich selbst oftmals keineswegs sicher. Man erkennt ihn am Tonfall: Er ist ernst und bestimmt, einfühlsam, ohne sich aufzudrängen, und er lässt dem anderen die völlige Freiheit der Entscheidung.« Paris 2014, S. 89. Zu zauderndem Innehalten in antiken Beratungsszenarien vgl. Buchheim/Kersting 2019, Sp. 30f.; »Wohlberatenheit« bedeute etwa bei Herodot »vor allem zu zögern und sich Zeit zu lassen«. Platon hingegen negiere »erstmal das im R. liegende Moment des Zögerns« (Sp. 31).
 - 12 »Wer sich berät, wird aber nicht selten im Zweifel darüber sein, wie er denn nun handeln soll.« Wald 2011, S. 128o. Vgl. auch Witthöft 2021, sowie Witthöft 2022, bes. S. 131f.

- 13 ›Tale of Melibee‹, S. 874/875; VII,1063: *ful debonairly and with greet pacience*; vgl. zudem S. 880/881. Zur misogynen Ideenwelt, der Warnung vor weiblichen Ratschlägen und die Entkräftung derselben durch Prudences sanften und klugen Ton im altfranzösischen ›Mesnagier de Paris‹ vgl. Ruhe 2003, S. 76–80, sowie Graßnick 2004, S. 253–255.
- 14 Vgl. ›Tale of Melibee‹, S. 914/915. Die ›Exegese‹ steht im Zentrum des Erzählten, um den selbstgefälligen Melibeus (›Honigtrinker‹) wieder in Demut vor Gott zu sehen. Das Haus stehe für seinen Körper, in den die Feinde, »die Welt, das Fleisch und der Teufel« über die fünf Sinne (s. Wunden der Tochter), eingedrungen seien. Fichte 2000, S. 1771, sowie ausführlich Strohm 1967.
- 15 »Ob Güter in dieser Weise fungibel sind, hängt natürlich nicht von irgendeiner objektiven Gleichwertigkeit unter ihnen ab, sondern von der Geneigtheit der Parteien, den Antagonismus durch Überlassung und Entschädigung zu beenden«. Simmel 1995, S. 375.
- 16 ›Tale of Melibee‹, S. 944/945; VII,1726f.: *took avys in hirself, / thinkinge how she myghte brynge this nede unto a good conclusioun and to a good ende*. »Es ist wesentliches Charakteristikum einer klugen Person, dass sie Gründe für bestimmte Handlungen und Handlungsweisen abwägt, d. h. sich mit sich selbst und anderen berät« (Luckner 2018, S. 23).
- 17 »die erwachsen sind, solche, die viele Dinge gesehen und erlebt haben und deren Rat geachtet ist«; ›Tale of Melibee‹, S. 886/887; VII,1163; *that been of age, swiche as han seyn and been expert in manye thynges and been approved in conseillynges*.
- 18 ›Tale of Melibee‹, S. 906/907; VII,1341f.; *that yow ne oghte nat sodeynly ne hastily proceden in this nede, / but that yow oghte purveyen and apparailen yow in this caas with greet diligence and greet deliberacioun*.
- 19 »Wo Weisheit im Spiele ist, geht es nie um autoritative und dezisionistische Herstellung von Ordnung.« (Assmann 1991, S. 19); »die kommunikative Geste des Rats ersetzt den autoritativen Imperativ« (ebd., S. 38).
- 20 Zur Herleitung des »Billigkeitsgebot[s]« aus den Vorstellungen der *misericordia* oder *moderatio* im frühen Mittelalter und zur Formel »iustitia et misericordia« vgl. Kaufmann 1959, S. 120–124, Zitate S. 122f.
- 21 Zanetti 2022, S. 19. Zur Kompromissbereitschaft vgl. ebd., S. 14f., 32: »Sie kann eine Tugend sein, ein Merkmal moralischer Stärke. Kompromissbereite Personen versteifen sich nicht auf eine fixe Position, sie können andere Personen auf deren Terrain begegnen und zeigen, dass Friede und Kooperation ihnen unter bestimmten Umständen wichtiger sind als Rechthaberei« (S. 14).

- 22 Aristoteles: Nikomachische Ethik. 2003, Buch V, Kap. 14, 1137a,36–1137b,44, S. 148–150, hier V, 14, S. 149. Ein gütiger Mensch ist dementsprechend, »wer nicht in kleinlicher Genauigkeit sein Recht so lange verfolgt, bis es zum Unrecht wird, sondern, obwohl das Gesetz auf seiner Seite stünde, geneigt ist, mit einem bescheidenen Teil zufrieden zu sein – der ist gütig, und eine solche Haltung heißt ›Güte in der Gerechtigkeit‹: sie ist eine Form der Gerechtigkeit und nicht eine davon verschiedene Grundhaltung.« (ebd., S. 150). Vgl. auch Aristoteles: Rhetorik 2021, I, 13, 1374a, 26–28, S. 67: »Was sich gehört, scheint nämlich gerecht zu sein, das aber ist, was unabhängig vom geschriebenen Gesetz gerecht ist.« Vgl. auch Maye 2006, S. 62.
- 23 Vgl. zu Dictio I, Kapitel XIV, §§ 6–7; Kisch 1957/1958, S. 416. Vgl. auch Sladeczek 2019, Sp. 939f., etwa zu weiteren Bezeichnungen: »Billigkeit oder Takt und Güte, verständnisvolles Wesen (Luther: Gelindigkeit [...])«.
- 24 Althoff 2016, S. 21; vgl. ebd., S. 11, zum Rat als einer reinen »Pflicht zur Zustimmung«, zur »Kultur der Inszenierung und der ›Konsensfassaden‹« (S. 18) und zu den vergleichbaren Abläufen eines Königsgerichts. Zum Zusammenspiel von Konsens und Konkurrenz vgl. Patzold 2007, bes. S. 102f. Zum Rat als »einträchtige[m] Gemeinschaftshandeln« s. Müller 1993, S. 136. Zum König »als Agens und damit als eigentliche[m] Entscheidungsträger« s. auch Dohmen [u. a.] 2019, S. 45.
- 25 Zur »persuasive[n] Wirkungsmacht des Wortes« in höfischer Epik s. Hübner 2011, S. 219f., zit. S. 219. Ebd., S. 221, zu einer kleinen »Kulturgeschichte höfischer Einstellungen zu argumentativer Eloquenz«.
- 26 Mittelhochdeutsches Wörterbuch ([online](#)).
- 27 *grôzer wisheit man im jach, / er was wol ein geredic man* (V. 4120f.); *er tet als siner wisheit zam* (V. 4215); *der werde wise* (V. 4267).
- 28 Vgl. dazu Müller 1986, S. 495, sowie Herweg 2010, S. 386: Der Bürger unternehme den Versuch, »die diskrepanten Ambitionen der Feudalkrieger zum Kompromiß auf kleinstem gemeinsamem Nenner zu bündeln«. Vgl. auch ebd., S. 389f., 394f.
- 29 Zum Zusammenhang von Klugheit, dem Ratsamen und abwägenden Ratsschlägen vgl. Hubig/Luckner 2013, S. 149f.: »[...] dass Klugheit der Name für die Beratungskompetenz ist, die in einer bestimmten Situation normative Ansprüche verschiedenster Art so in ein Verhältnis zu setzen vermag, dass das Ratsame in einer Situation erfasst wird« (S. 150).
- 30 Vgl. auch ›Tale of Melibee‹: »erwähle dir aber tausend nur einen als Ratgeber«; S. 888.

- 31 Grund ist die plötzliche Unterbrechung eines Turniers in Braunschweig, als das schriftliche Gesuch Yrkane um Reinfrieds Hilfe als Gerichtskämpfer eintrifft. Laut schreiend macht sich der Bote bemerkbar und verlangt angesichts der Kürze der verbleibenden Zeit eine umgehende Hilfszusage, ohne lange Berat-schlagungen, ›den rât müezt ir kürzen‹ (›Reinfried‹, V. 7619). Spontan bittet ihn Reinfried um Rat: ›kanst du lîhen / mir ræte, sô rât selbe zuo, / wie ich leb als waz ich tuo‹ (V. 7688–7690) und erhält den Hinweis, dass Turnier zu beenden und nur einige wenige Auserwählte zu informieren, um sofort zum Gerichts-kampf aufzubrechen. Er nimmt den Rat des Boten an (›du hâst gerâten wol‹, V. 7719) und obgleich sein Entschluss, Yrkane zu helfen, bereits feststeht (*dâ von ich ir billich sol / sîn mit helfe niht ze laz*, V. 7732f.), sucht er in aller Eile den Rat mit nur zwei Vertrauten. Diese Sphäre der Vorabsprache, ja der Heimlichkeit, hat aber keinen negativen Beigeschmack, vielmehr entscheiden die drei im Kon-sens: Der Herzog von Meîßen rât dazu, in Begleitung aufzubrechen, der zweite Ratgeber reagiert mit einer Geste, indem er [der Herzog von Brandenburg, C. W.] *lie senken / sîn ôre zuo dem râte* (V. 7798f., mit der Anmerkung: »Das heißt wohl: Der von Brandenburg nickte.« S. 75): *der rât geviel in allen drîn / wol, sî rietent, ez beschach*; V. 7818f. Der Rat wird umgesetzt (*und dô der helt ir râten sach*, V. 7820), alle anwesenden Ritter werden ohne weitere Informa-tionen und Nennung von Details um Beistand gebeten (*helfelichen rât*, V. 7873), verbunden mit der Drohung, dass bei Ablehnung er selbst *rât* und *helfe* unter-lassen werde (V. 7877). Das anfängliche Schweigen aller Angesprochenen (*in was des fürsten wille / und sîn kumber unbekant*, V. 7926f.), mündet dann in umfassenden Zusagen aller Anwesenden auch uninformatiert auf die gemeinsame Fahrt aufzubrechen. Fazit: Der Herzog Reinfried lässt sich spontan von einem fremden Boten beraten, folgt diesem Rat und beweist derart intuitiv ein richtiges Herrschaftshandeln.
- 32 Bei Reinfried und Yrkane dominiert hingegen die *fröude*, und Reinfried ent-schwindet mit seinem *keiserlichen roup* (›Reinfried‹, V. 9418), wie Yrkane be-zeichnet wird, selbstvergessen und sorglos in den Wald. Beide sind wie in Trance (*sî wiste weder diz noch daz*, V. 9458; *des wist der fürste kleine*, V. 9469; *wisten weder diz noch daz*, V. 9475).
- 33 Ratschläge versuchen, »die Unwägbarkeiten der Entscheidung in den Unwäg-barkeiten des erteilten Rats zu ›spiegeln‹«. Macho 1999, S. 19.
- 34 Vgl. zu diesen Formen der vertraulichen Vorgespräche in den historiographi-schen Quellen Althoff 1990, bes. S. 153–160, sowie Althoff 2016, S. 319f. Zu in-zenierten »Kettenhandlung[en]« unterschiedlicher Stufen der Willensbil-

- derung in der Epik s. Müller 1993, S. 133; zur negativen Konnotation von nicht-öffentlichen Verhandlungen in der feudalen Epik ebd., S. 124.
- 35 Becker 2020, S. 126, 142: »Als Wagenführerin der Tugendquadriga«. Im ›Anticlaudianus‹ Alans von Lille dient die *ratio* als Wagenlenkerin der *prudencia*, sie hält die Zügel. Vgl. Meier 2012, S. 135f.
- 36 Auch in der Beratungsszene während des Braunschweiger Turnieres (s. o. bei Anm. 31) verbindet Reinfried seine Bitte um Beratung zum einen mit einer ausführlichen Weitergabe an relevanten Informationen und zum anderen mit seinem bereits getroffenen Entschluss, Hilfe zu gewähren: ›*nu râtet zuo / daz beste beide waz ich tuo. / ich wil eht ie bînamen dar*‹; ›Reinfried‹, V. 7769–7771).
- 37 ›*vollendet was der liehte tac / vil nâhe ûf den âbent. / diu meiste menge gâbent / den rât und vielen ouch dar an, [...] sô solte er die minneclîch / durch keine sache lâzen*‹ (›Reinfried‹, V. 9758–9769).
- 38 ›*er tet niht als iez manger tuot / den man ziht an fürsten rât / und der ûz sînem munde lât / snelle ân fürbedenken / ræte, dâ mit krenken / er wol mac hôhe werde. / nû stât der herren girde / iez in aller lande kreiz, / swen man wol besinnet weiz, / in râte man den fliuhet. / sô sich ich daz man ziuhet / die tumben an der herren rât. / wie ez in dar umbe ergât, / daz ist uns dicke worden kunt*‹ (›Reinfried‹, V. 9798–9811).
- 39 ›*er hât mit worten süezen / gebeten um die künigîn, / und warf ie mitten ouch dar in / twinclîchez bitten*‹ (›Reinfried‹, V. 10120–10123). Zu »Reinfrieds königs- gleiche[r] Stellung« s. Ridder 1998, S. 224 u. ö.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Aristoteles: Nikomachische Ethik, Übers. und Nachwort von Franz Dirlmeier, Anmerkungen von Ernst A. Schmidt, Stuttgart 2003 (RUB 8586).
- Aristoteles: Rhetorik, übers. und hrsg. von Gernot Krapinger, Stuttgart 2021 (RUB 19175).
- Geoffrey Chaucer: Die Canterbury-Erzählungen. Mittelenglisch und Deutsch, in deutsche Prosa übertragen von Fritz Kemmler, mit Erläuterungen von Jörg O. Fichte, 3 Bde., München ²2000.
- 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 deutscher Klassiker 192; Bibliothek des Mittelalters 10, 11).

- Reinfried von Braunschweig, mittelhochdeutscher Text nach Karl Bartsch, übers. und mit einem Stellenkommentar versehen von Elisabeth Martschini, 3 Bde., Kiel 2017.
- Thomasin von Zerklære: Der Welsche Gast, ausgewählt, eingeleitet, übers. und mit Anmerkungen versehen von Eva Willms, Berlin 2004.
- Ulrich von Etzenbach: Wilhalm von Wenden. Text, Übersetzung, Kommentar, hrsg. und übers. von Mathias Herweg, Berlin/Boston 2017.

Sekundärliteratur

- Achnitz, Wolfgang: Babylon und Jerusalem. Sinnkonstituierung im ›Reinfried von Braunschweig‹ und im ›Apollonius von Tyrland‹ Heinrichs von Neustadt, Tübingen 2002 (Hermaea N. F. 98).
- 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.
- Armgaradt, Matthias/Busche, Hubertus (Hrsg.): Recht und Billigkeit. Zur Geschichte der Beurteilung ihres Verhältnisses, Tübingen 2021.
- Assmann, Aleida: Was ist Weisheit? Wegmarken in einem weiten Feld, in: Dies. (Hrsg.): Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III, München 1991, S. 15–44.
- Baumbach, Hendrik/Garnier, Claudia (Hrsg.): Konzepte und Praktiken der Schiedsgerichtsbarkeit im römisch-deutschen Reich vom 12. bis zum 15. Jahrhundert (Blätter für deutsche Landesgeschichte 155 [2019], S. 233–416).
- Becker, Christoph: Art. ›Billigkeit‹, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, 2. völlig überarbeitete und erw. Aufl., Bd. 1 (2008), Sp. 587–592.
- Becker, Ulrike: ›Prudentia‹: Kritik, Rat und Tat in Krisenzeiten, in: Büschken/Plassmann 2020, S. 123–146.
- Bormann, Franz-Josef/Schröer, Christian (Hrsg.): Abwägende Vernunft. Praktische Rationalität in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive, Berlin/New York 2004.
- Bornstein, Diane: Chaucer's ›Tale of Melibee‹ as an Example of the *Style Clergial*, in: The Chaucer Review 12 (1978), S. 236–254.
- Brunner, Otto: Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter, Darmstadt 1984.
- Buchheim, Thomas/Kersting, Wolfgang: Art. Rat, in: HWPh, Bd. 8 (1992), Sp. 29–37.

- Bumke, Joachim: Die Auflösung des Tugendsystems bei Wernher von Elmendorf, in: ZfdA 88 (1957), S. 39–54.
- Büschken, Dominik: Geschichtsschreibung als Ratschlag. Robert von Gloucester als Ratgeber in der ›Historia Novella‹ und die ›Historia Novella‹ als guter Rat im englischen Thronstreit (1135–1153), in: Büschken/Plassmann 2020, S. 99–121.
- Büschken, Dominik/Plassmann, Alheydis (Hrsg.): Die Figur des Ratgebers in transkultureller Perspektive, Göttingen 2020 (Studien zu Macht und Herrschaft 6).
- de Boer, Jan-Hendryk/Westphal, Manon: Der Kompromiss in Geschichte und Gegenwart. Politische und historische Perspektiven, in: Neue politische Literatur 68 (2023), S. 140–170.
- Dohmen, Linda [u. a.]: Regieren im Konsens? Vormoderne politische Entscheidungsprozesse in transkultureller Perspektive, in: Dohmen, Linda/Trausch, Tilmann (Hrsg.): Entscheiden und Regieren. Konsens als Element vormoderner Entscheidungsfindung in transkultureller Perspektive, Bonn 2019 (Macht und Herrschaft 9), S. 11–56.
- Fichte, Jörg O.: Erläuterungen, in: Chaucer: Die Canterbury-Erzählungen, Bd. 3, S. 1763–1775, 1931–1936.
- Friedlein, Roger: Geleitet auf dem Weg zur Wahrheit. Dialoge im *Duecento*, in: Hempfer, Klaus W. (Hrsg.): Möglichkeiten des Dialogs. Struktur und Funktion einer literarischen Gattung zwischen Mittelalter und Renaissance in Italien, Stuttgart 2002 (Text und Kontext 15), S. 39–73.
- Friedrich, Udo: Determination und Entscheidung. Beratung als Form der Zukunftsmodellierung in Konrads von Würzburg ›Trojanerkrieg‹, in: Spreckelmeier, Susanne/Quast, Bruno (Hrsg.): Zukunft entscheiden: Optionalität in vormodernem Erzählen, Göttingen 2022 (Kulturen des Entscheidens 6), S. 105–120.
- Fumurescu, Alin: Compromise. A Political and Philosophical History, Cambridge 2013.
- Garnier, Claudia: Die Kultur der Bitte. Herrschaft und Kommunikation im mittelalterlichen Reich, Darmstadt 2008 (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne).
- Graßnick, Ulrike: Ratgeber des Königs. Fürstenspiegel und Herrscherideal im spätmittelalterlichen England, Köln [u. a.] 2004 (Europäische Kulturstudien 15).
- Greiffenhagen, Martin: Kulturen des Kompromisses, Opladen 1999.
- Hasebrink, Burkhard: Prudentiales Wissen. Eine Studie zur ethischen Reflexion und narrativen Konstruktion politischer Klugheit im 12. Jahrhundert, Habil. masch., Göttingen 2000.
- Heimann-Seelbach, Sabine: Calculus Minervae. Zum prudentiellen Experiment im ›Iwein‹ Hartmanns von Aue, in: Euphorion 95 (2001), S. 263–285.

- Herweg, Mathias: Wege zur Verbindlichkeit. Studien zum deutschen Roman um 1300, Wiesbaden 2010 (Imagines Medii Aevi. Interdisziplinäre Beiträge zur Mittelalterforschung 25).
- Horn, Christoph: Art. Güterabwägung, in: Düwell, Marcus [u. a.] (Hrsg.): Handbuch Ethik, Stuttgart/Weimar 2011, S. 391–396.
- Hubig, Christoph/Luckner, Andreas: Klugheitsethik/Provisorische Moral, in: Grunwald, Armin (Hrsg.): Handbuch Technikethik, unter Mitarbeit von Melanie Simonidis-Puschmann, Stuttgart 2013, S. 148–153.
- Hübner, Gert: *wol gespræchiu zunge*. Meisterredner in Konrads von Würzburg ›Par-tonopier und Meliur‹, in: Unzeitig, Monika [u. a.] (Hrsg.): Redeszenen in der mittelterlichen Großepik. Komparatistische Perspektiven, Berlin 2011 (Historische Dialogforschung 1), S. 215–234.
- Janota, Johannes: Orientierung durch volkssprachige Schriftlichkeit (1280/90–1380/90). Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit, hrsg. von Joachim Heinzle, Bd. III/I, Tübingen 2004, S. 1–31.
- Kamp, Hermann: Friedensstifter und Vermittler im Mittelalter, Darmstadt 2001.
- Kaufmann, Ekkehard: *Aequitatis iudicium*. Königsgericht und Billigkeit in der Rechtsordnung des frühen Mittelalters, Frankfurt a. M. 1959 (Frankfurter wissenschaftliche Beiträge: Rechts- und wirtschaftswissenschaftliche Reihe 18), S. 120–124.
- Kiening, Christian: *Wer aigen mein die welt ...* Weltentwürfe und Sinnprobleme deutscher Minne- und Abenteuerromane des 14. Jahrhunderts, in: Heinzle, Joachim (Hrsg.): Literarische Interessenbildung im Mittelalter. DFG-Symposium 1991, Stuttgart/Weimar 1993 (Germanistische Symposien-Berichtsbände 14), S. 474–494.
- Kisch, Guido: Die Aequitaslehre des Marsilius von Padua, in: Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern 44,2 (1957/1958), S. 413–422.
- Art. Kompromiß, in: Deutsches Rechtswörterbuch online (DRW) ([online](#)).
- Linden, Sandra: Exkurse im höfischen Roman, Wiesbaden 2017 (MTU 147).
- Luckner, Andreas: Klugheit, Berlin 2005 (Grundthemen Philosophie).
- Luckner, Andreas: Erwägen als Moment klugen Handelns, in: Jüttemann, Gerd (Hrsg.): Suchprozesse der Seele. Die Psychologie des Erwägens, Göttingen 2008, S. 154–162.
- Luckner, Andreas: Abwägen als Moment klugen Handelns, in: Müller [u. a.] 2018a, S. 19–26.
- 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.
- Margalit, Avishai: Über Kompromisse – und faule Kompromisse, aus dem Engl. von Michael Bischoff, Berlin 2011.

- Maye, Harun: Die Paradoxie der Billigkeit in Recht und Hermeneutik, in: Vismann, Cornelia/Weitin, Thomas (Hrsg.): Urteilen / Entscheiden, München 2006 (Literatur und Recht), S. 56–71.
- Meier, Christel: Prudentia (Phronesis) als Erkenntnisvermögen in Dichtung und Philosophie des Hochmittelalters, in: Radke-Uhlmann, Gyburg (Hrsg.): Phronesis – die Tugend der Geisteswissenschaften. Beiträge zur rationalen Methode in den Geisteswissenschaften, Heidelberg 2012 (Studien zu Literatur und Erkenntnis 3), S. 131–165.
- Mittelhochdeutsches Wörterbuch, hrsg. von der Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur mit der Arbeitsstelle Trier und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen mit der Arbeitsstelle Göttingen, Version 07/2023 ([online](#)).
- Müller, Jan-Dirk: Landesherrin per *compromissum*. Zum Wahlmodus in Ulrichs von Etzenbach ›Wilhelm von Wenden‹ V. 4095–4401, in: Hauck, Karl [u. a.] (Hrsg.): Sprache und Recht. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Festschrift Ruth Schmidt-Wiegand zum 60. Geburtstag, Berlin 1986, S. 490–514.
- Müller, Jan-Dirk: Ratgeber und Wissende in heroischer Epik, in: Frühmittelalterliche Studien 27 (1993), S. 124–146.
- Müller, Uta [u. a.] (Hrsg.): Abwägen und Anwenden. Zum ›guten‹ Umgang mit ethischen Normen und Werten, Tübingen 2018 (Tübinger Studien zur Ethik 9). (Müller [u. a.] 2018a)
- Müller, Uta [u. a.]: Einleitung, in: Dies. [u. a.] 2018a, S. 7–16. (Müller [u. a.] 2018b)
- Nowakowski, Nina: Sprechen und Erzählen beim Stricker. Kommunikative Formate in mittelhochdeutschen Kurzerzählungen, Berlin/Boston 2018 (TMP 35).
- Ohlenroth, Derk: ›Reinfried von Braunschweig‹. Vorüberlegungen zu einer Interpretation, in: Haug, Walter/Wachinger, Burghart (Hrsg.): Positionen des Romans im späten Mittelalter, Tübingen 1991 (Fortuna Vitrea 1), S. 67–96.
- Osswald, Klaus-Dieter: Art. Kompromiß, in: HWPh, Bd. 4 (1976), Sp. 941f.
- Paris, Rainer: Der Ratschlag – Struktur und Interaktion, in: Niehaus, Michael/Peters, Wim (Hrsg.): Rat geben. Zu Theorie und Analyse des Beratungshandelns, Bielefeld 2014, S. 65–91.
- Patzold, Steffen: Konsens und Konkurrenz. Überlegungen zu einem aktuellen Forschungskonzept der Mediävistik, in: Frühmittelalterliche Studien 41 (2007), S. 75–103.
- Plassmann, Alheydis: Einleitung, in: Büschken/Plassmann 2020, S. 13–20.
- 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.

- Ridder, Klaus: *Mittelhochdeutsche Minne- und Aventiureromane. Fiktion, Geschichte und literarische Tradition im späthöfischen Roman*: ›Reinfried von Braunschweig‹, ›Wilhelm von Österreich‹, ›Friedrich von Schwaben‹, Berlin/New York 1998 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte N. F. 12).
- Ruhe, Doris: Ratgeber. Hierarchie und Strategien der Kommunikation, in: Spieß, Karl-Heinz (Hrsg.): *Medien der Kommunikation im Mittelalter*, Wiesbaden 2003 (Beiträge zur Kommunikationsgeschichte 15), S. 63–82.
- 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.
- Schnell, Rüdiger: Abaelards Gesinnungsethik und die Rechtsthematik in Hartmanns ›Iwein‹, in: DVjs 65 (1991), S. 15–69.
- Simmel, Georg: Der Streit, in: Ders.: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Gesamtausgabe Bd. 11, hrsg. von Otto Rammstedt, Frankfurt a. M. 21995, S. 284–382.
- Sladeczek, Karl Heinz: Art. Billigkeit, in: HWPh, Bd. 1 (2019), Sp. 939–943.
- Strohm, Paul: The Allegory of the ›Tale of Melibee‹, in: *The Chaucer Review* 2 (1967), S. 32–42.
- Vogl, Joseph: *Über das Zaudern*, Zürich 22014.
- Wagner-Egelhaaf, Martina [u. a.] (Hrsg.): *Mythen und Narrative des Entscheidens*, Göttingen 2019 (Kulturen des Entscheidens 3).
- Wald, Berthold: Art. ›Klugheit‹, in: Wildfeuer, Armin G./Kolmer, Petra (Hrsg.): *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 2, Freiburg i. Br. 2011, S. 1276–1292.
- Wassermann, Felix: Die Paradoxie des Rats. Niccolò Machiavelli und Thomas Morus über und als politische Berater, in: Bluhm, Harald [u. a.] (Hrsg.): *Ideenpolitik. Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte*, Berlin 2012, S. 563–586.
- Witthöft, Christiane: Zweifel, Skeptizismus und das Dilemma der Wahrheitsfindung in der höfischen Epik des Mittelalters. Skizze eines Forschungsfeldes, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 62 (2021), S. 33–66.
- Witthöft, Christiane: Zur Ideengeschichte eines ›höfischen Skeptizismus‹. Petitcreiu und der literarische Zweifel im ›Tristan‹ Gottfrieds von Straßburg, in: Benz, Maximilian/Stiening, Gideon (Hrsg.): *Nach der Kulturgeschichte. Perspektiven einer neuen Ideen- und Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, Berlin/Boston 2022, 125–157.
- Witthöft, Christiane: Im Zweifel für den Kompromiss: Einige konzeptionelle Überlegungen zur Einführung, in: Dies. (Hrsg.): *Kompromissfindung in der Literatur*

und Kultur des Mittelalters. Strategien und Narrative zwischen Zweifel, Dissens und Aporie, Berlin/Boston 2023, S. 1–29.

Witthöft, Christiane: ›Der Weisheit letzter Schluss‹: Klugheitsethische und semantische Implikationen des ›Endens‹ in Konrads von Würzburg ›Der Welt Lohn‹ (mhd. *endehaft*), in: von Müller, Mareike/Schwarzbach-Dobson, Michael (Hrsg.): Brüchige Finalität. Erzähl- und kulturhistorische Perspektiven auf das Ende in vormoderner Kleinepik, Oldenburg 2024 (Brevitas 3 – BmE Sonderheft), S. 35–73 ([online](#)).

Witthöft, Christiane: Haltung der Gerechtigkeit/Billigkeit: Zur Angemessenheit in Urteilen von König Salomon und König Artus (Gerichtsspiel ›Das Salomonische Urteil‹; ›Iwein‹ Hartmanns von Aue), in: Llanque, Marcus/Waldow, Stephanie (Hrsg.): Ethik und Ethos der Haltung. Eine interdisziplinäre Annäherung, Paderborn 2025 (Ethik – Text – Kultur 21), S. 63–86.

Zanetti, Véronique: Spielarten des Kompromisses, Berlin 2022 (stw 2374).

Zanetti, Véronique: Art. Kompromiss, in: Neuhäuser, Christian [u. a.] (Hrsg.): Handbuch Angewandte Ethik, unter Mitarbeit von Niklas Dummer/Fabian Koberling, Stuttgart 2023, S. 199–204.

Anschrift der Autorin:

Prof. Dr. Christiane Witthöft
Universität Erlangen-Nürnberg
Department Germanistik und Komparatistik
Bismarckstr. 1B
91054 Erlangen
E-Mail: christiane.witthoeft@fau.de

Coralie Rippl

***vrî* – Entscheidungsfreiheit und Beratung in Hartmanns von Aue ›Der arme Heinrich‹ (mit Überlegungen zur Varianz der Erzählschlüsse)**

Abstract. Der Beitrag untersucht die Funktion von Rat und Beratung im Erzählen Hartmanns von Aue und ihr Verhältnis zu individueller Entscheidung und personaler Verantwortung. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass das Wortfeld von *rât* sowohl in konkret dargestellten Beratungsszenen als auch auf metaphorischer Ebene erscheint. Anhand einer dichten Lektüre des ›Armen Heinrich‹ wird gezeigt, wie Entscheidungsprozesse der Figuren im Spannungsfeld von Rat, Gewissen und metaphorischer Bildkoordination auf komplexe Weise konzeptualisiert werden. Die Analyse berücksichtigt zudem die Überlieferungsvarianten des Schlusses und macht sichtbar, dass Beratungsszenen eine zentrale Rolle für die narrative Aushandlung von Verantwortung sowie für die Darstellung weiblicher Handlungsmacht spielen.

1. Die Entscheidung des Einzelnen vor dem Hintergrund von Rat und Beratung

Das semantische Feld von Rat und Beratung lässt sich in mittelalterlicher Literatur immer auf zwei Ebenen beobachten, der des eigentlichen und der des uneigentlichen Sprechens. So begegnen etwa bei Hartmann von Aue sowohl konkrete Szenen von öffentlicher oder informeller Beratung auf Handlungsebene als auch metaphorische Thematisierungen des Ratgebens, zu welchen, zunächst rein erzähltechnisch betrachtet, ebenso das Auftreten transzendenter Instanzen wie Gott oder Teufel als Ratgeber des Menschen zu zählen ist. Es mag ganz grundsätzlich nicht überraschen, dass

ein für die mittelalterliche Gesellschaft so zentrales sozialfunktionales Element wie der Rat auch zum Einsatz kommt, um abstrakte Verhältnisse darstellbar zu machen (so etwa die Beziehung Gott – Mensch). Angesichts dieses Befundes aber ist umso genauer danach zu fragen, wie sich uneigentliches Sprechen von Beratung zu konkret erzählten Ratsszenen verhält.

Beratungsszenen scheinen mir bei Hartmann von Aue Teil einer umfassenderen Thematik zu sein, die sein Erzählen charakterisiert: nämlich der Frage, wer die Verantwortung für das Geschehen trägt. Nicht von ungefähr prägt die ältere Forschung für alle Werke Hartmanns das Schuldproblem: Wer ist schuld an Erecs *verligen*? Wer ist verantwortlich für Iweins Misere? Man denke nur an die vieldiskutierte ›Schuld‹ des Gregorius usw. Mir scheint dies als ein Effekt verständlich zu werden, den ein Erzählen zeitigt, das gezielt Fragen nach Verantwortlichkeit, Schuld etc. immer wieder ins Spiel bringt, ohne sie aber zu beantworten. Stattdessen wird Verantwortung verschoben bzw. verteilt auf verschiedene Instanzen, werden Prozesse des Entscheidens kleinteilig aufgegliedert und in ihren einzelnen Schritten erzählt. Innerhalb dieses narrativen Systems kommt dem Motiv des Rates und Szenen der Beratung eine wichtige, bisher kaum beachtete Rolle zu.

Gerade das Ratgeben und Beratschlagen prozessieren das Treffen von Entscheidungen aus unterschiedlichen Perspektiven und lenken so den Fokus umso mehr auf die selbstbestimmten Entscheidungen der Figuren, die nicht selten ostentativ den gemeinschaftlichen *consensus* unterlaufen. Dabei gilt: Je breiter ein Beratungsszenario narrativ angelegt ist, desto prominenter ist der Stellenwert einer Figurenentscheidung zum ›Alleingang‹, man denke nur an Gregorius' Entschluss zum Abschied von der Klosterinsel und für seine Rückkehr ›in die Welt‹ im Verhältnis zu dem immensen rhetorischen Beratungsaufwand des Abtgesprächs (vgl. Becker 2010). Eine poetologisch zentrale Spannung von Beratung und Entscheidung hat Volker Mertens (2004, S. 794) für Hartmanns Erzählen konstatiert: »Die leidvolle Erfahrung, in Krisensituationen zwar nach allgemeinen Vorgaben, letztlich aber doch autonom handeln zu müssen, machen alle Helden Hart-

manns, die Artusritter Erec und Iwein ebenso wie Heinrich und Gregorius.«

Es gibt ein werkübergreifendes und damit den Dualismus ›geistlich – weltlich‹ hinter sich lassendes Interesse Hartmanns an der Frage, wie man in Extremsituationen die richtige Entscheidung treffen kann.^[1] Es geht um das Problem, Verantwortung zu übernehmen: Die Beispiele von Krisensituationen, welche die Figuren in eine ›schuldlose Schuld‹ verstricken und zugleich die Figuren als sich selbst darin verstrickend vorführen, etwa weil sie versuchen, konkurrierenden Ansprüchen und Erwartungen gerecht zu werden (Dilemma), sind zahlreich in Hartmanns Werken. Dabei spielt der ›Gregorius‹ allein aufgrund seiner stoffgeschichtlichen Vorgaben eine herausragende Rolle und erfährt erst jüngst wieder verstärkte Aufmerksamkeit.^[2] Bereits 2002 hat Werner Röcke für Hartmanns ›Gregorius‹ im Vergleich mit dem Ödipus-Mythos geltend gemacht, dass hier der Blick auf das Innenleben der Figuren gerichtet werde: Hartmann statte seine Erzählung mit »Zügen einer Emanzipation des Subjekts« (Röcke 2002, S. 635) aus, indem er seinem Protagonisten Handlungs- und Entscheidungsspielräume öffne. Röcke nennt das die ›Geburt des Gewissens‹ (ebd.).

In diesem Beitrag möchte ich fragen, wie sich Vorgänge subjektiver Entscheidung bei Hartmann zu den hier interessierenden Konstellationen von Rat und Beratung verhalten. Zumindest quantitativ scheint bereits ein Konnex gegeben zwischen dem Wortfeld des Rates (mhd. *rât*, *râten*) und den radikalen Gewissensentscheidungen, von denen bei Hartmann prominent erzählt wird. So reimt in Hartmanns ›Gregorius‹ allein zehnmal der *rât* auf das Wort *missetât* – womit der zentrale, in seiner Fatalität durch die Wiederholung gesteigerte Fehltritt des Inzests bezeichnet ist. Dieser ist sowohl akustisch wie semantisch im Reim und seinem unmittelbaren Verskontext an Rat und Beratung geknüpft. Die Entscheidungssituationen, welche die Figuren in die Inzeste führen, sind durch die Spannung von Beratung und personaler Entscheidung charakterisiert. Blickt man auf den ›Armen Heinrich‹,^[3] der für diese Frage bislang noch nicht ausgewertet wurde, so zeigt

die Wortfeldanalyse ein nicht minder interessantes Bild: Die 19 Belegstellen für *rât* und seine Ableitungen (vgl. MHDBDB, aufgerufen am 4. Juni 2025) erweisen sich als wesentlich für die Koordination der beiden Leitmetaphern, die die Erzählung durchziehen (methodisch lässt sich hier anknüpfen an die Beobachtungen von Ruberg 1973 zur Bildkoordination spezifisch bei Hartmann). Es ist die Bildlichkeit der Krankheit und Heilung für Heinrich und diejenige der Brautschaft und Ehe für das Mädchen. Die zwei Leitmetaphoriken versinnbildlichen in geistlicher, uneigentlicher Hinsicht das Verhältnis der beiden Hauptfiguren zu Gott und kommen zum Einsatz, um die für den Handlungsfortgang konstitutiven, situationsspezifisch jeweils radikalen Entscheidungen Heinrichs und des Mädchens zu erzählen. Zugleich werden damit die beiden zentralen Ereignisse der Handlung, Heinrichs Krankheit (und Heilung) sowie das Mädchen als Heinrichs Braut, metaphorisch kommentiert. Die Interpretation des ›Armen Heinrich‹ hat m. E. deshalb wesentlich von dieser Beobachtung auszugehen und das dynamische Mit- und Ineinander der eigentlichen und uneigentlichen Ebene zu berücksichtigen.

Wie den ›Gregorius‹ prägt den ›Armen Heinrich‹ durchgängig ein »Spannungsfeld geistlich-religiöser und laikal-adeliger Leitfiguren« (Hammer/Kössinger 2012, S. 151, Anm. 31), das sich für letzteren aber deutlich in der Überlieferungsvarianz⁴ vor allem der Schlussbildung als narrativ bearbeitet erweist: Während der ›*moniage*‹-Schluss der B-Fassung eine »Konventionalisierung« (Hammer/Kössinger 2012, S. 151) in Richtung legendarischen Erzählens darstellt, hat der sogenannte ›Märchenschluss‹ von A als *lectio difficilior* (vgl. Schiewer 2002, S. 664) bislang bei den Interpreten für viel Irritation gesorgt (vgl. etwa Meyer 2013) und konnte noch nicht befriedigend erklärt werden. Konstitutiv für die Schlusspartie aber ist in beiden Fällen die Ratsversammlung rund um Heinrichs Entscheidung für das Mädchen als Braut.

Im Folgenden möchte ich mittels einer dichten Lektüre des Textes zeigen, wie die Entscheidung des Mädchens für sein Selbstopfer und die Ent-

scheidung Heinrichs für die Heirat auf verschiedenen Ebenen eng aufeinander bezogen sind. Berücksichtigt man die Überlieferungsvarianz, lassen sich hier Erkenntnisse über Funktionalisierung und Stellenwert von Rat und Beratungsszenen im Spannungsfeld des ›geistlichen‹ und ›weltlichen‹ Erzählens gewinnen, ebenso können sich aber für das Verständnis des ›Armen Heinrich‹, insbesondere das Verhältnis seiner Hauptfiguren betreffend, neue Zugänge erschließen. Meinen Ausgangspunkt bildet die Ratlosigkeit und Entscheidungsunfähigkeit des plötzlich an Aussatz erkrankten Heinrich, (2) der die beratungsresistente Autonomie einer drastischen personalen Entscheidung des Mädchens kontrastiert. (3) Die Meierstochter personifiziert jenen Rat, den der kranke Heinrich so dringend nötig hat. Die stoffgeschichtlich traditionsreiche Verbindung von der Aussatzerkrankung und ihrer Heilung durch ein Opfer zeigt sich an eben diesem Punkt für den ›Armen Heinrich‹ spezifisch konstelliert und ebenenübergreifend semantisiert, was für die weibliche Hauptfigur gerade im geistlichen Rollenmodell emanzipatorisches⁵ Potential entfaltet: Die Weltverachtung der *puella senex* dominiert das Geschehen, als Braut Christi fährt sie zur ›Bluthochzeit‹ (Kraß 2012) ihrer Opferung, in Erwartung der Märtyrerkrone für ihre unverbrüchliche Leidensbereitschaft. (4) Vor diesem Hintergrund wird die Schlusspartie mit der Ratsversammlung im Vergleich der Überlieferungsvarianten lesbar als handlungslogisch entbehrliche, aber für die Aufwertung der männlichen Hauptfigur wesentliche Fortführung des Geschehens. Der immanente Beratungsaufwand konterkariert die radikale, gegen jegliche Norm verstößende Wahl Heinrichs, der nun – dem Mädchen ebenbürtig – zu personaler Verantwortung gefunden hat: Er folgt dem Rat seines Herzens. (5) Das emanzipatorische Handlungspotential der weiblichen Figur erweist sich damit im A-Schluss als domestiziert, in der B-Fassung dagegen als verstetigt. Die Zusammenfassung und ausblickende Perspektivierung meiner Ergebnisse bilden den letzten Abschnitt (6).

2. Der ratlose Heinrich

Die *miselsuht*, die Heinrich befällt, ist nicht irgendeine Krankheit. Sie spielt im zeitgenössischen religiösen Diskurs eine besondere Rolle, denn sie wird gezielt auf das Verhältnis des Menschen zu Gott hin ausgelegt. Der Aussatz kann ein Indiz für Sünde und damit Strafe sein. Aber es gibt auch eine Auffassung, die Lepra als Zeichen der Erwählung begreift (vgl. von der Osten-Sacken 2010, S. 206–210. Zum Motiv der Lepra in mittelalterlicher Literatur vgl. Oswald 2008; Ott 1986). Bei Jakob von Vitry, der prominent für diese Deutungsrichtung steht, wird zwischen körperlicher und geistlicher Lepra unterschieden (vgl. die beiden Predigten Jacques de Vitry: ›Sermo 1‹ und ›Sermo 2 ad leprosos‹, hier: ›Sermo 2‹, S. 122, Z. 151: *lepra corporis*, S. 123, Z. 152: *lepra anime*). Während die *lepra corporis*, klaglos durchlitten (man denke an Hiob), als innerweltliche Buße von Sünden reinige (*peccata purgat*; ›Sermo 1 ad leprosos‹, S. 104, Z. 67), insofern bereits das *purgatorium* vorwegnehmen und sogar die Märtyrerkrone verdienen könne (*maiolem coronam acquirit*; ›Sermo 1 ad leprosos‹, S. 107, Z. 143f.), versinnbildlicht die durch kleinmütige Verzagtheit (*pusillanimitas*; ›Sermo 2 ad leprosos‹, S. 123, Z. 160) gekennzeichnete *lepra anime* die Weltverfallenheit und damit willentliche Hinwendung zur Sünde (vgl. ›Sermo 2 ad leprosos‹, S. 123, Z. 152–172; vgl. von der Osten-Sacken 2010, S. 208). Der Ausbruch der Krankheit kann folglich äußerer Anlass zur *conversio* sein: Was im sozialen, insbesondere juristischen Diskurs die Aussonderung des Erkrankten aus der Gemeinschaft und den Verlust seiner Rechte symbolisiert, nämlich ein paradoxales Totsein bei lebendigem Leib (im Rechtsdiskurs galten Leprakranke als ›hinausgestorben aus der Welt‹; vgl. von der Osten-Sacken 2010, S. 200), das wendet eine christliche Ästhetik des Gegenteils ins Positive: Die Krankheit ermöglicht den Idealzustand des ›In der Welt aus der Welt‹-Seins.

Die Metaphorik von Krankheit und Heilung, deren integraler Bestandteil die Verbildlichung der Gott-Mensch-Beziehung im Arzt-Patienten-Ver-

hältnis ist (zum christlichen Narrativ der Heilung vgl. Dörnemann 2003, Bulang/Toepfer 2020), erweist sich damit für den Weg Heinrichs als entscheidend: Als ›geistliche Krankheit‹ gedeutet, wird der Aussatz Heinrichs als Chance verständlich, sein Leben zu ändern und sich um sein Seelenheil zu kümmern, bevor es zu spät ist. Der Ausbruch der Krankheit initiiert also paradoxerweise den Prozess der Heilung: *Sicut autem continuatio sanitatis et prosperitatis in hoc seculo signum est diuine reprobationis iuxta illud: Noli emulari in eo qui prosperatur in uia sua, ita infirmitas corporalis signum est dilectionis* (›So, wie aber stetige Gesundheit und anhaltender Wohlstand in dieser Welt ein Zeichen für die Ablehnung Gottes sind gemäß Folgendem: *Eifere nicht dem nach, der auf seinem Weg erfolgreich ist, so ist in Wahrheit die körperliche Krankheit ein Zeichen der Erwählung*‹; ›Sermo 2 ad leprosos‹, S. 124, Z. 200–203; Übers. von mir, C. R.). Voraussetzung für das Einsetzen dieser Heilung aber ist, dass Heinrich den wahren Sinn seiner Krankheit erkennt und eine radikale Entscheidung gegen seine bisherige weltliche Existenz trifft. Genau das tut er zunächst nicht, indem er eben nicht die *medicos spirituales* (›geistlichen Ärzte‹)⁶, sondern *litteraliter* die Mediziner konsultiert: *und vuor alsô drâte / nâch der arzâte râte / gegen Mumpasiliere* (›Armer Heinrich‹, V. 173–175).

Dass eine innerweltliche Heilung Heinrichs nicht gelingen kann, wird hier gleich konstatiert: *des sît ir iemer ungenesen, / got enwelle der arzât wesen* (›Armer Heinrich‹, V. 203f.). Ärztlicher Rat wird in diesem Fall nicht helfen, so erkennt der Arzt aus Salerno (dem zweiten Heilungsort, den Heinrich nach der vergeblichen Reise nach Montpellier aufsucht), denn diese Krankheit erfordert eine Behandlung auf höherer Ebene: ein Wunder durch den *Christus medicus* (zum Motiv vgl. Fichtner 1982). Es ist die Verzagtheit am eigenen Schicksal (*pusillanimitas*), die Heinrich hier falsch zwischen Körper und Seele priorisieren lässt. In genau diesem Sinne ist der Erzählerkommentar zu verstehen:

Dô der arme Heinrich
alrêst verstuont sich
daz er der werlte widerstuont,
als alle sîne gelichen tuont,
dô schiet in sîn bitter leit
von Jôbes geduldikeit.
wan ez leit Jôb der guote
mit geduldigem muote,
do ez im ze lîdenne geschach,
durch der sêle gemach
den siechtuom und die swacheit
die er von der werlte leit;
des lobete er got und vreute sich.
do entete der arme Heinrich
leider niender alsô;
er was trûric und unvrô.
sîn swebendez herze daz verswanc,
sîn schwimmendiu vreude ertranc,
sîn hôchvart muose vallen,
sîn honec wart ze gallen.
ein swinde vinster donerslac
zebrach im sînen mitten tac,
ein trûebez wolken unde dic
bedahte im sîner sunnen blic.
er sente sich vil sêre
daz er sô manige êre
hinder im müese lâzen.

(>Armer Heinrich<, V. 133–159)

Bedauernd (*leider*, V. 147) kommentiert der Erzähler: Im Gegensatz zu Hiob, der gemäß der verbreiteten zeitgenössischen Deutungstradition als Exempel der *geduldikeit* (V. 138), des demütigen Sich-Ergebens in ein von Gott verhängtes Schicksal, angeführt wird (vgl. zuletzt Heydenreich 2015, S. 45–76), bedeutet für Heinrich das Ende seiner weltlichen *êre* (V. 158) die existentielle Katastrophe: *vervluochet und verwâzen / wart vil dicke der tac / dâ sîn geburt ane lac* (V. 160–162).⁷ Als Heinrichs einzige Hoffnung

(vgl. V. 163f.), die Ärzte, ihm keinen (medizinischen) Rat geben können, fällt er in Verzweiflung:

sône hete er ze sîner genist
dehein gedingen mêre.
des wart sîn herzesêre
alsô kreftic unde grôz,
daz in des aller meist verdrôz,
ob er langer solde leben.
(>Armer Heinrich<, V. 240–245)

Damit zeigt Heinrich eben das Verhalten, vor dem Jakob von Vitry Aussatz-
kranke warnt: Er gehört zu jenen Kranken, die vor der ›ärztlichen Behand-
lung‹ furchtsam zurückschrecken und ob der Buße verzagen, weil sie sie
nicht anzunehmen wagen, folglich an ihren Sünden verzweifeln: [...] *uel
quando nimis sentiunt et ideo manum medici non sustinent sicut pusilla-
nimes qui penitentiam aggredi non audent et de peccatis suis desperant*
(›oder weil sie die Krankheit zu sehr spüren und deswegen die ärztliche Be-
handlung nicht ertragen wie Verzagte, die es nicht wagen, die Strafe auf sich
zu nehmen und über ihren Sünden verzweifeln‹; ›Sermo ad leprosos 2‹,
S. 124, Z. 198–200; Übersetzung von mir, C. R.). Heinrich, der im Rahmen
der höfischen Exordialtopik⁸ vom Erzähler selbst in seiner Eigenschaft als
vorbildlicher Ratgeber für andere eingeführt wurde (*er was des râtes brücke*;
›Armer Heinrich‹, V. 70), erweist sich in Bezug auf sein Gottesverhältnis
als schlecht beraten:

Daz herze mir dô alsô stuont,
als alle werlttören tuont
den daz rætet ir muot,
daz si êre unde guot
âne got mûgen hân.
sus trouc ouch mich mîn tumber wân
(>Armer Heinrich<, V. 395–400)

Der Topos, dass die *tumpheit* der Jugend zur Abkehr von Gott verführe und deshalb in Dingen des Seelenheils ein schlechter Ratgeber sei, findet sich im ›Gregorius‹-Prolog gleich zweimal: Der Erzähler selbst motiviert so in einer initialen *conversio* seine Dichtung als Bußarbeit (›Gregorius‹, V. 1–42) und warnt vor der irrigen Annahme, man könne den Zeitpunkt der Weltabkehr und Hinwendung zu Gott auf ›später‹, ins Alter verschieben – später kann immer schon zu spät sein (vgl. ›Gregorius‹, V. 7–25). An Heinrich wird, wie er selbst erkennt, als mit Einbruch der Krankheit guter Rat für ihn teuer, nämlich nicht einmal mehr für alles Geld zu haben ist (›Armer Heinrich‹, V. 442–444), diese Topik exemplifiziert. Durch die Krankheit ist er plötzlich gealtert, körperlich verfallen wie ein Greis und dem Tod nahe, jedoch ohne die eigentlich zum Alter gehörende Klugheit und Einsicht.⁹ Als ein *pusillanimus* (ein Verzagter, Ängstlicher) ist Heinrich entscheidungsunfähig, er gibt sich selbst auf. Auf externe Empfehlung hin (*wîser rât*, ›Armer Heinrich‹, V. 249) tut er gute Werke, indem er sein Vermögen an Bedürftige verschenkt, und zieht sich aus seinem bisherigen Leben zurück (vgl. V. 246–256). Zwar befolgt Heinrich diesen Rat, jedoch rein äußerlich, denn seine Einstellung bleibt gleich. Bezeichnenderweise ist es nicht das Kloster oder die Einsiedelei, wohin Heinrich sich aus der höfischen Welt zurückzieht, sondern es ist der Meierhof, der letzte Rest seiner einstigen prächtigen Herrschaft. Dort ist, aufgrund einer außergewöhnlichen *triuwe*-Bindung der Meiersfamilie an Heinrich, der höfische Normen- und Wer-tehorizont noch in Geltung: Heinrich wird als Herr behandelt, er wird gepflegt und versorgt. Dies ist kein Ort der religiösen Weltabkehr, sondern lediglich das Versteck des aufgrund der Krankheit sozial geächteten Dienstherren. Der Meierhof wirkt wie ein exklusives Leprosorium.¹⁰ Als Übergangsraum oder Zwischenort (der Meierhof gehört zu Heinrichs Herrschaft, ist aber offenbar abgelegen, ein einsamer Ort für Heinrichs Flucht vor der Gesellschaft: ein *geriute* / *dar vlôch er die liute*; ›Armer Heinrich‹, V. 259f.) symbolisiert dieser Ort Heinrichs Erkenntniszustand: Anstatt die Krankheit als Chance anzunehmen und eine radikale Weltabkehr zu voll-

ziehen, findet er »nicht die Geduld zum Leiden, er blickt ratlos zurück auf das Verlorene« (Cormeau 1966, S. 11).

3. Heiratsentscheidung I: Die *puella senex* weiß Rat, indem sie selbst beratungsresistent ist

Liest man mit Ruh den ›Armen Heinrich‹ konsequent als die Kombination zweier Erzählmodelle von Aussatzlegenden (Ruh 1971), die folglich strukturell die Protagonistenposition doppelt besetzt, einmal mit Heinrich als dem Kranken und einmal mit dem Mädchen als freiwilligem Opfer, so lässt sich hier auch ein differenzierter Blick auf die Entscheidungsfindung der Figuren gewinnen. Bereits Ruh sieht sowohl für Heinrich wie für das Mädchen »einen persönlichen Weg« und »personale Verantwortung« gestaltet (Ruh 1971, S. 328). Man hat diese strukturelle Ausgewogenheit wahrgenommen, sie seitdem jedoch interpretatorisch durch eher hierarchisierende Tendenzen nivelliert. So sieht Knapp im Blick auf eine mittelalterliche Rezeption platonischer Anthropologie die Meierstochter durch ihre Weltverneinung Heinrich ergänzen (Knapp 1972; die allegorische Deutung des Mädchens als Seele Heinrichs von Classen 2001 setzt diesen die beiden Hauptfiguren stark hierarchisierenden Zugriff fort). Auch Schiewer geht von einer ›Komplementarität‹ der beiden Figuren aus.^[11] Mertens (2004, S. 886) betont, Hartmann habe die Bedeutung des freien Willens an »seiner Hauptfigur« Heinrich herausgestellt, indem Gott mit der Gnadenheilung dessen »autonome Entscheidung« gegen das Opfer des Mädchens belohnt.^[12] Gerade diese Entscheidung Heinrichs gegen das Opfer erscheint aber weniger spektakulär, wenn man sie im Fortgang der Erzählung, wie oben gezeigt, vor dem Hintergrund seiner persistenten Ratlosigkeit und Verzagtheit dem eigenen Schicksal gegenüber liest. Im Grunde ist die Meierstochter diejenige, die an eben jenem Punkt von Heinrichs größter Passivität mit ihrem freiwilligen Entschluss, sich zu opfern, als Protagonistin eintritt und ihm vormacht, wie eine *conversio* als eigene Entscheidung

funktioniert, radikal unabhängig von kollektiver Normsetzung und Beratung.¹³

Ich möchte das Mädchen daher nicht als Ergänzung Heinrichs betrachten, sondern vielmehr als sein Vorbild: In seiner verzweifelten Situation, für die jegliche ratgebende gesellschaftliche Instanz eben keinen Rat weiß (*liute*, auch die *wîsen*, *arzâte*, *vrunde* und Verwandte, Dienstleute wie das Meierehepaar) ist sie, das Kind, die Einzige, die ihm Ratgeberin und als personifizierter Rat tätige Hilfe im existentiellen Sinne sein kann: ›*nu en-mac es dehein rât sîn.*‹ [sagt Heinrich] / ›*entriuwen, lieber herre mîn, / iuwer wirt vil quot rât.*‹ [antwortet das Mädchen, ›Armer Heinrich‹, V. 915–917]. Es lohnt sich, nochmals eingehender die strukturelle Ebene der Erzählung zu fokussieren: Der allegorischen Bedeutung des Aussatzes als vom ›höchsten Arzt‹ verordnetes Heilverfahren zur Rettung der Seele entspricht auf der literalen Ebene der Handlung die so irritierend grausame Therapie durch das unschuldige Blutopfer (grundsätzlich zum Ineinander kerygmatischer und mythischer Logiken Warning 2004). Es ist das religiöse Martyrium, das hier, verpackt als medizinische Methode, als Handlungsoption ein weiteres Mal zur Verfügung gestellt wird. Im Grunde haben wir es also mit einer erzählstrukturellen Doppelung zu tun, denn genauso wie die grausame Krankheit bedeutet das Heilverfahren Qual, Schmerz und Tod, allerdings eben nicht für den kranken Protagonisten, sondern für eine Figur, die an seine Stelle tritt, sein Schicksal substituiert: *ê ich in sehe verderben, / ich wil ê vür in sterben* (V. 563f.). Das Mädchen erfüllt die geistliche Idealvorstellung einer Hinwendung zu Gott überall dort, wo Heinrich dies nicht tut. Ganz konträr zum verzweifelten Heinrich erkennt sie sofort die Chance auf Erlösung durch die freiwillige Annahme immanenten Leids. Die radikale Entscheidung ihres Selbstopfers wird in einem breit auserzählten Setting von Beratungsgesprächen (mit den Eltern, mit Heinrich) reflektiert. In einer ausgiebigen, auf zwei aufeinanderfolgende Nächte verteilten Argumentation verteidigt das Mädchen seine Entscheidung im Gespräch mit den Eltern, die ihm vehement von dem Entschluss zum Selbstopfer ab-

raten. Getroffen hat sie die Entscheidung aber bereits, und zwar ganz allein. Es ist der Rat ihres Herzens, wie sie dem ungläubigen Arzt in Salerno expliziert, der an ihrer Freiwilligkeit zweifelt: *diu maget antwurte im alsô, / daz si die selben ræte / von ir herzen tæte* (V. 1068–1070). Tatsächlich ist dieses Bild, die Ratgebermetaphorik zur Darstellung innerer, unsichtbarer psychischer Prozesse, geradezu als programmatisch zu lesen für die Qualität der autonomen Entscheidung des Mädchens. Als Heinrich ihrem Vater auf dessen Frage nach ärztlichem Rat (V. 374–376) die unmögliche Möglichkeit einer Heilung durch das Herzblut einer Jungfrau erläutert, findet seine *rede* (V. 467) Eingang in ihr Herz:

sîner rede nam si war
unde marhte si gar,
si enkam von ir herzen nie
unz si des nahtes slâfen gie
(>Armer Heinrich<, V. 467–470)

Während die Eltern, geweckt durch ihre tränenreichen ›Herzensseufzer‹ (*manigen sûft tiefen / holte si von herzen*, V. 474f.), ratlos ihrer Klage um den kranken Heinrich gegenüberstehen, bleibt das Mädchen mit dem Problem beschäftigt. Mit der zu V. 469f. identischen Wendung *diz enkam von ir herzen nie / unz si des andern nahtes gie / slâfen nâch gewonheit* (V. 513–515) leitet der Erzähler die Entscheidung der Meierstochter zum Selbstopfer ein. Diese ist damit als Ergebnis einer schrittweisen Selbstberatung markiert. Der Entschluss reift *tougen* (V. 520), ist einsam getroffen, während die anderen schlafen:

des einen si sich gar bewac,
gelebete si morgen den tac,
daz si benamen ir leben
umbe ir herren wolde geben.
(>Armer Heinrich<, V. 525–528)

In der Folge behauptet das Mädchen seine ebenso radikale wie autonome Entscheidung den Eltern gegenüber, etwa gegen den schweren Vorwurf, das Gebot der Liebe und Dankbarkeit gegen die Eltern zu missachten (vgl. V. 629–662). Auch wenn aus verschiedenen Perspektiven das Alter des Mädchens bereits fokussiert wurde (vgl. Wynn 1994; Schiewer 2002), so wurde dabei bislang ihre konsequente Stilisierung zur *puella senex* übersehen. Die *maget* ist ein Kind (in der A-Fassung acht Jahre alt; vgl. V. 303) und steht damit, von der Figurenkonstellation der Erzählung her betrachtet, allein der Gruppe des erwachsenen Personals gegenüber: Heinrich, das Meierehepaar als Eltern des Mädchens sowie der Arzt und die Ratgeber Heinrichs. Diese binäre Komposition bildet die Basis für ein mehrdeutiges Spiel mit den insinuierten Dichotomien von ›alt – jung‹. Im Zeichen einer Transzendierung irdischer, biographischer Zeit hebt die *aetas spiritalis*, das ›geistliche Lebensalter‹, immanente Lebensalterslehren auf (vgl. Sears 1986; zur literarischen Verarbeitung des Topos, jedoch ohne Berücksichtigung der Texte Hartmanns von Aue, Brinker-von der Heyde 2008). Gemäß der Logik einer christlichen Ästhetik des Gegenteils verschmelzen also im Ideal des *puer senex*, des ›alten Kindes‹, die Gegensätze von ›vital, aber unerfahren‹ auf der einen, ›gebrechlich, aber weise‹ auf der anderen Seite. Nicht zufällig bringen die Eltern den Hl. Nikolaus ins Spiel angesichts ihres mit außerordentlicher *wîsheit* für seinen Opfertod argumentierenden Kindes:

Dô si daz kint sâhen
 zem tôde sô gâhen
 und ez sô wîslichen sprach
 unde menschlich reht zebrach,
 si begunden ahten under in,
 daz die wîsheit und den sin
 niemer erzeigen kunde
 dehein zunge in kindes munde.
 si jâhen, daz der heilic geist
 der rede wære ir volleist,

der ouch sant Niklauses phlac.
dô er in der wagen lac,
und in die wîsheit lêrte,
daz er ze gote kêrte
sîne kintflîche gûete.
(>Armer Heinrich<, V. 855–869)

Wie der hl. Nikolaus von Myra, der bereits als Säugling an der Mutterbrust fastete (vgl. Mertens 2004, S. 924f.), hat das Mädchen früh die trügerischen Freuden des Weltlebens erkannt und ist bereit, auf sie zu verzichten. Der Gegensatz zum männlichen Protagonisten springt hier besonders ins Auge: Die für sie inflationär gebrauchte *wîsheit* (vgl. >Armer Heinrich<, V. 857, 860, 867) kontrastiert den *werlîtôr* Heinrich, für den, obwohl er als >in den besten Jahren<, also im Lebensalter der *adolescentia* eingeführt wird, die topisch zur Kindheit und Jugend gehörende *tumpheit* dominiert.

Als die *maget* Heinrich von ihrem drastischen Entschluss erzählt, ist dieser wiederum und noch immer ratlos. Er betont ihre Unmündigkeit, indem er ihre Entscheidung als kindliche Voreiligkeit abtut (>So sind Kinder eben<; vgl. V. 949–955),¹⁴ und weist jegliche Verantwortung von sich: Wenn er ihr rät, in der Sache auf den Rat ihrer Eltern zu hören: *swaz si dir beidiu râten, / liebe gemahel, daz tuo* (V. 966f.), so ist nochmals die Diskrepanz markiert zwischen der Autonomie der entscheidungsstarken *puella senex* und den aufgrund immanenter Anhaftung zögerlichen Erwachsenen (die Eltern, Heinrich, der Arzt), deren Rat das Mädchen längst hinter sich gelassen hat.¹⁵ Der Rat der Erwachsenen kommt für sie nicht in Frage, da er auf einem kategorial anderen, nämlich immanent begrenzten Erkenntnisstand rangiert, den die *maget* ihnen vor Augen führt. Diesem Zweck dient ihre rhetorisch glanzvolle nächtliche Rede im Dialog mit den Eltern. Sie ruft nicht nur die *contemptus mundi*-Topik des Erzählers bei Heinrichs Fall in die Krankheit wieder auf (was erzähltechnisch als besondere Autorisierung dieser Figur zu werten ist; vgl. >Armer Heinrich<, V. 708–735),¹⁶ sondern variiert die konventionellen Topoi auch virtuos mit der Erweiterung um

jene Brautschafsmetaphorik, die eine wichtige Sinnebene der Erzählung bildet.

Anstatt das für ihr Geschlecht und ihren Stand vorgezeichnete immanente Rollenmodell der Ehefrau und Bäuerin zu erfüllen, will die *maget* eine Braut Christi sein:

Nû setzet mich in den vollen rât,
der dâ niemer zegât.
mîn gert ein vrier bûman,
dem ich wol mînes libes gan.
zewâre, dem sult ir mich geben,
sô ist geschaffen wol mîn leben.
im gât sîn phluoc harte wol,
sîn hof ist alles râtes vol,
da enstirbet ros noch daz rint,
da enmüent diu weinenden kint,
da enist ze heiz noch ze kalt,
da enwirt von jâren niemen alt
(der alte wirt junger),
dâ enist vrost noch hunger,
[...]
sô lâzet mich kêren
zunserm herren Jêsu Krist,
des gnâde alsô staete ist,
daz si niemer zegât,
und ouch zuo mir armen hât
alsô grôze minne
als zeiner küniginne.
(Armer Heinrich, V. 773–812)

Dass Gott hier als Freibauer imaginiert wird, das himmlische Paradies ein Bauernhof ist, auf dem die Meierstochter wie eine Königin regiert, wirkt wie psychologisch gekonnte Figurencharakterisierung: die Genrezeichnung einer kindlichen Heiratsphantasie.¹⁷ Es ist jedoch weit mehr. Die Brautschafsmetaphorik referiert auf das fest in der mittelalterlichen Bußkultur verankerte Lohnschema der Jungfrauen, Witwen und Ehefrauen (vgl. Jus-

sen 2000). Der imaginierte soziale Aufstieg (das Mädchen als *künigin*; vgl. V. 810–812) ist ein Topos, der zur Braut Christi und, im Zeichen christlicher Verkehrung, zur Weltabsage gehört. Angesichts der Aufnahme der liebenden Seele durch Gott relativieren sich alle irdischen Möglichkeiten, durch Heirat den sozialen Status zu verbessern, ist die Ehestiftung als Politikum per se relativiert (so, wie jeglicher Standesunterschied vor Gott nichtig ist).¹⁸ Es ist nicht »die Rolle der weltlichen Freiherrin« (Kraß 2012, S. 17), die das Mädchen für sich imaginiert, sondern die Märtyrerkrone, die *corona maior* (›Sermo 1 ad leprosos‹, S. 107, Z. 143f.) – als Beleg kann die Klage des Mädchens über ihren verhinderten Opfertod dienen, die sich deutlich auf die Imagination als Königin zurückbezieht: *muoz ich alsus verlorn hân / die rîchen himelkrône?* (V. 1292f.; vgl. auch V. 1168–1170). Wie im Falle Heinrichs und der Krankheitsmetaphorik bereits zu beobachten war, so ist es eine Strategie der Erzählung, dass eigentliche und uneigentliche Ebene, konkrete Handlung und Allegorie ständig ineinander kippen (vgl. Hammer/Kössinger 2012, S. 146).¹⁹ Für die weibliche Figur scheint dies die Komposition noch deutlicher zu bestimmen: Heinrich nennt das Mädchen von Anfang an sein *gemahel*, er beschenkt sie mit Minnegaben (›Armer Heinrich‹, V. 338), stattet sie für die Reise nach Salerno wie eine adlige Braut aus (V. 1020–1026). Davor sagt das Mädchen *ich bin ein maget und hân den muot* (V. 562), im Blick auf die Opferung bezeichnet sie sich dem Arzt gegenüber schon als verheiratete Frau: *ich bin ein wîp und hân die kraft* (V. 1128; Müller 1995, S. 282, liest den imaginierten Operationsvorgang als »symbolische Defloration«).

Die jedem natürlichen Verhalten widersprechende Anhänglichkeit der Meierstochter an den aussätzigen Heinrich (V. 315–319) erinnert an die frühen Beginen, deren Viten erkennen lassen, dass sie insbesondere Leproskranke pflegten. Tatsächlich scheinen die *mulieres religiosae* sich besonders für die Krankenpflege von Aussätzigen engagiert zu haben, wie u. a. aus Jakobs von Vitry Vita der Maria von Oignies hervorgeht (vgl. von der Osten-Sacken 2010, S. 199). Die besondere *humilitas* der Krankheit galt

ihnen als *imitatio Christi*, die Aussätzigen waren insofern als Christusnachfolger verehrungswürdig. Die Frauen suchten gar die Nähe der Kranken mit dem Ziel der Ansteckung, um selbst dieses Martyrium durchleiden zu können (vgl. von der Osten-Sacken 2010, S. 233. Dahinter steht neben dem Dienst der Nächstenliebe eine intensivierte *imitatio Christi*). So wird von der Meierstochter erzählt, dass sie Heinrich nicht von der Seite weicht: *diu enwolde nie entwîchen / von ir herren einen vuoz* (›Armer Heinrich‹, V. 306f.). Sie verehrt Heinrich wie Maria Magdalena Jesus: *diu guote maget in liez / belîben selten eine. / er dûhte si vil reine* (V. 342–344) – das *reine* meint eine ›Vollkommenheit‹, die gemäß der spezifisch christlichen Ästhetik deutlich auf den durch das Leiden entstellten Leib und die *imitatio Christi* zielt.²⁰ Göttliche Begnadung (*von gotes gebe ein sîezer geist*; V. 348) wird vom Erzähler als Motivation für die Anhänglichkeit des Mädchens genannt. Der ›Arme Heinrich‹ scheint damit fest verankert in zeitgenössischen religiösen Strömungen, vor allem der in ihrer Frühphase zur Zeit Hartmanns sich konstituierenden Frauenbewegung, die den Dienst am leidenden Nächsten (dessen symbolischer Inbegriff der Aussatzkranke ist) als Weg der geistlichen Hingabe an Christus praktiziert.

Nicht die Kombination von Aussatzerzählung und Menschenopfer macht dabei in erster Linie das Spezifische der Erzählung aus, denn dieses Modell bietet etwa schon die Silvesterlegende, die bereits jene dilemmatische Situation der Entscheidung zwischen der Rettung des eigenen oder fremden Lebens zum Gegenstand hat. Das Motiv von Heinrichs Entscheidung gegen das Opfer und seiner Belohnung durch das Heilungswunder ist insofern nicht neu (vgl. Kaiser Konstantin in der Silvesterlegende), auch nicht die Zuspitzung des Dilemmas durch die Besetzung der Opferrolle mit einem Kind (es sind die Kinder des Silvester, die zur Heilung Kaiser Konstantins geopfert werden sollen). Das Faszinationspotential des ›Armen Heinrich‹ speist sich wesentlich daraus, dass das Opfer nun in eine über die feudalogische *triuwe*-Bindung hinausgehende Beziehung zum Kranken tritt. Der virtuose Kunstgriff besteht also darin, die Opferfigur weiblich zu besetzen

und ein Minne- und Eheverhältnis zwischen ihr und dem Aussätzigen zu stiften. Es ist eben die Metaphorisierung der Opferfigur als Braut, die nun vielfältige Möglichkeiten bietet, jene innerweltlich in der höfischen Adelskultur verankerten Erzählmuster (wie Brautwerbung, Gewinn von Frau und Herrschaft), die man gattungstypisch etwa aus dem höfischen Roman kennt, mit religiösen Sinndimensionen zu versehen. Die Opferfahrt für Heinrich wird so zum Brautzug in die Ehe mit Christus. In dieser Verschaltung teilen sich Heinrich und Christus aber nicht einfach die Rolle des Bräutigams.^[21] Vielmehr bleibt Heinrich Mittel zum Zweck, die Entscheidung zum Selbstopfer für seine Heilung ist der Weg der *maget* zu ihrem wahren Verlobten, den sie sich auserwählt hat: *dem ich wol mines lîbes gan* (›Armer Heinrich‹, V. 776). Mit der Kombination von Aussatz und weiblichem Blutopfer ist die Idee einer explizit weiblichen Weltabkehr verdichtet: das caritative Martyrium der jungfräulichen Braut Christi als Lebensform (auch in der Heiligsprechungsurkunde Elisabeths von Thüringen ist betont, Elisabeth habe Christus wie einen Bräutigam geliebt; vgl. von der Osten-Sacken 2010, S. 226).

In diesem Entwurf kann Heinrich kein Held sein. Er rettet nicht, sondern wird gerettet, und zwar durch die Entscheidung der weiblichen Figur – das Mädchen übernimmt Verantwortung und ermöglicht dadurch erst Heinrichs Erkenntnis. Symptomatisch dafür ist die vielbesprochene Inszenierung der Opferungsszene. Heinrichs Blick durch das Loch in der Wand markiert ihn deutlich in seiner Rolle als passiver Zuschauer, der er die ganze Zeit vorher auch war.^[22]

4. Die unfähige Ratsversammlung und die varianten Erzählschlüsse des ›Armen Heinrich‹

Die letzte große Szene des ›Armen Heinrich‹ ist eine Ratsversammlung. Neben den prominent diskutierten Szenen etwa von Heinrichs Blick ins Behandlungszimmer des Arztes oder der Überzeugungsrede des Mädchens

für ihr Selbstopfer ist dieser Teil des Textes bisher kaum eingehender interpretiert worden, obwohl schon rein quantitativ sein Gewicht im Verhältnis zum Ganzen auffällt (›Armer Heinrich‹, V. 1451–1511; Lieb 2020, S. 206, bemerkt, dass angesichts des kurzen Schlusses viel Erzählzeit auf die Ratsszene verwendet werde). Es geht um die Verheiratung des genesenen Heinrich, die ihm, gerade aus Salerno zurückgekehrt, allgemein nahegelegt wird: *Nu begunden im die wîsen / râten unde prîsen / umbe êliche hîrât* (V. 1451–1453). Ausführlich und betont umständlich wird erzählt, wie Heinrich eine Ratsversammlung einberuft, die dann jedoch aufgrund von Uneinigkeit entscheidungsunfähig ist.

ungesamenet was der rât.
 er sagete in dô sînen muot:
 er wolde, diuhtez si guot,
 nâch sînen vriunden senden
 und die rede mit in enden
 swar si ime rieten.
 biten und gebieten
 hiez er allenthalben dar
 die sînes wortes nâmen war.
 dô er si alle dar gewan,
 beide mâge unde man,
 dô tet er in die rede kunt.
 nû sprach ein gemeiner munt,
 ez wære reht unde zît.
 hie huop sich ein michel strît
 an dem râte under in.
 dirre riet her, der ander hin,
 als ie die liute tâten
 dâ si solden râten.
 ir rât was sô mislich.
 (›Armer Heinrich‹, V. 1454–1473)

Ganz offenbar besteht Uneinigkeit im Blick auf die Auswahl der Braut. Hier nun »rät Heinrich sich einfach selbst« (Lieb 2020, S. 206), indem er seine Entscheidung kundgibt, er wolle *dirre guoten maget* (V. 1494), nämlich die

Meierstochter zur Frau nehmen, die direkt neben ihm steht (V. 1496: *die ir hie sehet bî mir stân*).

nû ist si vrî als ich dâ bin;
nû rætet mir al mîn sin [A: *nu ratet mir das herze min*]
daz ich si ze wîbe neme.
(*Armer Heinrich*, V. 1497–1499)

Der *sin* (bzw. in A das *herze*) tritt als Ratgeber auf, und diese Metaphorik des Ratgebens für innere, eigentlich unsichtbare Prozesse (von *ratio* und *emotio*) akzentuiert, analog dem Entschluss des Mädchens zum Selbstopfer, die personale Entscheidung. Der mit großem narrativen Aufwand errichtete Kontext der Ratsversammlung erweist sich als Kulisse. Die Ratsversammlung mache sich, wie Lieb pointiert, der das Brautwerbungsschema in sein Gegenteil verkehrt sieht, »selbst überflüssig«. Anstatt den Auftakt einer langen Werbungsfahrt zu bilden, stehe sie am Ende der Geschichte (Lieb 2020, S. 206, Zitat ebd.). Und hier wird sie eigentlich nicht mehr gebraucht, denn Heinrich hat seine Braut schon selbst gefunden. Wozu also der ganze Aufwand einer feudalen Beratungskulisse als Schlusstableau?

Blicken wir, wie bis hierher geschehen, auf den *Armen Heinrich* als Kombination zweier Modelle von Aussatzlegenden mit der Doppelbesetzung der Protagonistenrolle, in der das Mädchen quasi als Legendenheilige, als Märtyrerin brilliert, während Heinrich als passiver Zuschauer unter dem Eindruck dieser Vorführung erst im wortwörtlich letzten Moment von seiner Gottvergessenheit geheilt wird, so rückt die Frage, welchen Schluss diese Doppelgeschichte finden kann, noch einmal ins Zentrum. Sie ist umso interessanter, als uns die Überlieferung drei divergente Schlussbildungen für den *Armen Heinrich* bietet, die hier hermeneutisch fruchtbar zu machen sind. Neben Erweiterungen, Kürzungen und Umstellungen kennzeichnet dabei die Fassung B eine Transzendierung des Schlussgeschehens: Die Ehe wird nicht vollzogen. Heinrich (und je nach Lesart auch das Mädchen) wählt eine geistliche Lebensform (vgl. zur Stelle Mertens 2004,

S. 936f., auch Hammer/Kössinger 2012, S. 149f.). Dieser *moniage*-Schluss steht im Kontrast zum immanenten Ende der Fassung A, das die Hochzeit und das weltliche Leben des Paares erzählt. Da A editionsphilologisch als bester Textzeuge gilt, der die Grundlage für die Ausgaben bildet, hat dieser sogenannte ›Märchenschluss‹ mit der Hochzeit als Ergebnis der Ratsversammlung lange maßgeblich das Bild des ›Armen Heinrich‹ geprägt, es ist auch die Fassung, die der modernen literarischen Rezeption zugrunde liegt.

Ausgehen möchte ich zunächst von der divergenten Schlussbildung in den Benediktbeurer Bruchstücken (E), wie sie zuletzt Hammer und Kössinger herausgestellt haben.^[23] Für E ergebe sich »insgesamt das Bild einer anonymisierten, im Verhältnis zu A und B etwas kürzeren Fassung« (Hammer/Kössinger 2012, S. 153).^[24] Aus dem vollständig überlieferten Anfang ist ersichtlich, dass Prolog und Autorzuschreibung weggelassen sind; der über die Versanfänge rekonstruierbare Schluss lässt die Handlung bereits mit der Rückkehr Heinrichs und des Mädchens aus Salerno und ihrem freudigen Empfang durch Heinrichs Leute und die Eltern des Mädchens enden. Die Fassung steht in der Tradition exemplarischen Erzählens.^[25] Exemplarisches Erzählen ist charakterisiert durch die Reduktion eines Stoffes auf das zentrale Handlungsgerüst. Insofern bietet die Schlussbildung von E die Möglichkeit, von hier aus die Schlüsse in A und B vergleichend zu perspektivieren: »Der eigentliche Höhepunkt der Geschichte, auf den die gesamte Handlung zuläuft, wird so noch deutlicher herausgestellt, nach dieser Klimax ist die Erzählung dann aber auch schon praktisch zu Ende.« (Hammer/Kössinger 2012, S. 154) Dieser Höhepunkt besteht im Zusammenwirken zweier Entscheidungen der beiden Hauptfiguren: jener Heilung und Heil bringenden Dynamik aus Opferbereitschaft des Mädchens und Opferablehnung Heinrichs im letzten Moment. Es ist die weibliche Figur, die diese Dynamik anstößt. Sie trifft zuerst die selbstlose Entscheidung, die männliche Figur kopiert diese Selbstlosigkeit dann gewissermaßen.^[26]

Ausgehend von dieser Ausformung des Stoffes wird deutlich,²⁷ dass die Schlussbildung mit der Ratsversammlung (wie sie in A und B überliefert ist) keine handlungslogische Notwendigkeit besitzt. Der Schluss von E entlässt die beiden Hauptfiguren als Einzelne aus der Geschichte. Auch die stoffgeschichtlich basierte Strukturanalyse von Ruh zeigt, dass die beiden im ›Armen Heinrich‹ kombinierten Erzählmodelle von Aussatzlegenden mit Opferverzicht und Gnadenheilung im einen (›Silvesterlegende‹, ›Amicus und Amelius‹), Opferannahme und göttlicher Strafe im anderen Fall (›Queste del Saint Graal‹) zu Ende sind (vgl. Ruh 1971). Die Figuren des Kranken und des Opfers danach in eine besondere Verbindung eintreten zu lassen, scheint ein Spezifikum des ›Armen Heinrich‹ zu sein, wie wir ihn vollständig in den Fassungen A und B überliefert haben: Das weitere Geschehen von A und B bindet das Protagonistendoppel mit dem Hochzeitsmotiv zusammen, es wird gewissermaßen die in der Erzähltradition über den Konnex von Aussatz und Opferheilung gestiftete Bindung der Figuren auf der heteronormativen Ebene der Paarbeziehung verstetigt.

Auf der Strukturebene argumentiert, stellt sich die Schlusspartie damit als ›Nachklapp‹ dar, der nicht handlungslogischen, sondern anderen Zwecken dient. Bestätigt sehe ich diese These schließlich nochmals im vergleichenden Blick auf die überlieferten Fassungen, denn signifikanterweise findet sich eine Abbreviationsformel in A und B an der ›Nahtstelle‹ von Aussatz-Opfer-Handlung und Schlusspartie: *wiez dar nâch ergienge, / waz mac ich dâ von sprechen mê?* (›Armer Heinrich‹, V. 1428f.), schließt der Erzähler nach dem freudigen Empfang Heinrichs und des Mädchens zurück in der Heimat. Was nach diesem Scheinschluss kommt, ist Fortsetzung im Zeichen der Inszenierung der männlichen Hauptfigur als eines weltlichen Herrn neuer Qualität:

er wart rîcher vil dan ê
des guotes und der êren.
daz begunde er allez kêren
stæteclichen hin ze gote

und warte sînem gebote
baz dan er ê tæte.

(›Armer Heinrich‹, V. 1430–1435)

Heinrichs *conversio* hin zu einer *niuwe*[n] *güete* (V. 1240) wird nun mit dem Stichwort des *kêren* (V. 1432)²⁸ detailliert ausbuchstabiert. Im Zeichen höfisch-herrscherlicher *milte* genauso wie selbstloser guter Werke zeigt Heinrich sich erkenntlich bei dem Meierehepaar und dessen Tochter, indem er sie zu freien Besitzern ihres Hofes macht und sein *gemahel* (V. 1446), wie es an dieser Stelle im Rückgriff auf die leitmotivische Bräutlichkeitsmetaphorik zeichenhaft heißt, wie eine *vrouwe ode baz* (vgl. V. 1449) ausstattet. Vor diesem Hintergrund nun ist die Ratsversammlung als Höhepunkt zu sehen eben jener Beweisführung für den ›neuen‹ Heinrich, der jetzt aktiv, als bestimmendes Subjekt die Handlung lenkt.

5. Heiratsentscheidung II: Domestizierung der weiblichen Figur im ›Märchenschluss‹ (A) vs. verstetigte Emanzipation im ›moniage‹ (B)

Die Schlusspartie mit der Ratsversammlung dient, so meine These, wesentlich der Charakterisierung der männlichen Hauptfigur. Heinrichs Verzicht auf das Opfer ist lediglich Korrektur seiner vorausgehenden Annahme desselben (vgl. Ruh 1971, S. 322f.). Erst angesichts der Konsequenz, mit der die Meierstochter ihre radikale Entscheidung gegen jegliches Beratungsaufgebot durchsetzt (sogar die drastische Drohkulisse des Arztes bleibt wirkungslos; vgl. ›Armer Heinrich‹, V. 1083–1097), löst sich Heinrich aus seiner verzagten Passivität. Er bleibt auch danach zunächst Objekt der Handlung um die weibliche Figur und damit mehr Geretteter als Retter. Der Entscheidungsmonolog seiner Bekehrung (V. 1238, *verkêrte*) verblasst angesichts der Verzweiflung einer enttäuschten Märtyrerin:

ir gebærde wart sô jæmerlich,
daz sie niemen hæte gesehen,
im wære ze weinenne geschehen.
vil bitterlichen si schrê:
,wê mir vil armen und ouwê!
wie sol ez mir nû ergân,
muoz ich alsus verlorn hân
die rîchen himelkrône?[<]
(>Armer Heinrich<, V. 1286–1293)

Dieser Wutausbruch stellt die Opferwilligkeit und damit unverbrüchliche *triuwe* des Mädchens unter Beweis (vgl. Mertens 2004, S. 930). Und es ist, bei genauer Betrachtung, auch die Klage des Mädchens, also wiederum ihr Handeln, das nun Gott auf den Plan ruft: Als *cordis speculâtor* (V. 1357, »der Herzen erforscht«) sieht er die *triuwe* und *nôt* der Meierstochter (V. 1356), die als Ausgangspunkt für sein Eingreifen in Form der gnadenhaften Heilung Heinrichs dargestellt wird. Indem Gott als Arzt (*Christus medicus*) auftritt, dessen *phlege* Heinrich heilt (*daz er ûf sînem wege / von unsers herren gotes phlege / harte schône genas*; V. 1373–1375), ist die Leitmetaphorik des christlichen Krisennarrativs von Krankheit und Heilung wieder aufgerufen, die beim Ausbruch der Lepra und Heinrichs Suche nach medizinischem Rat integriert wurde. Mit Heinrichs Annahme der *lepra corporis* als Chance der Hinwendung zu Gott kann der Verdacht einer *lepra animi* abgewendet und der Rahmen des transzendierte(n) Arzt-Patienten-Verhältnisses geschlossen werden.

Offen ist noch die Leitmetaphorik der Brautschaft, die ebenfalls, wie gezeigt, initial mit Heinrichs spielerischer Bezeichnung des Mädchens als *gemahel* installiert und mit der Heiratsphantasie, die die Meierstochter im Gespräch mit den Eltern entwirft, auf ihre Doppelsinnigkeit zwischen Immanenz und Transzendenz hin durchsichtig gemacht wird. Die Schlusspartie von Hochzeitsrat und Ratsversammlung erscheint nun als Konkretisierung dieser Anspielungen auf der Handlungsebene. Die Bildkoordination des Textes macht somit überdeutlich, dass Heinrichs Hochzeit mit dem

Mädchen kompositionell eng mit der Aussatz-Opfer-Handlung verwoben werden soll. Der geheilte Heinrich kann im Zeichen seiner neuen Gottzugewandtheit nicht selbst den Entschluss fassen, zu heiraten. Dies würde eine erotische Motivation nahelegen, die seine Bekehrung in ein fragwürdiges Licht rückte.^[29] Deshalb braucht es den externen Rat der *wîsen* zur Heirat des jungen Herrschers, *der vil gar worden was / als von zweinzic jâren* (›Armer Heinrich‹, V. 1376f.), äußerlich also wieder den Körper eines Zwanzigjährigen zurückbekommt und als dieser, der höfischen Konvention entsprechend, durch Heirat und Nachkommenschaft die Herrschaft auszubauen und den Bestand der Linie zu garantieren hat. Heinrich aber erfüllt diese gesellschaftlichen Forderungen nun nicht in der erwarteten Weise, sondern durch eine personale Entscheidung, die derjenigen des Mädchens zum Selbstopfer in vielem parallelisiert ist. Zunächst wird vor der Folie der ›missratenden‹ Versammlung der *mâge unde man* (V. 1464) alle Aufmerksamkeit auf die subjektive Wahl Heinrichs gelenkt.^[30] Da ihm die Heirat von außen oktroyiert wird, kann Heinrich nun als derjenige dastehen, der, von seiner Weltverfallenheit ›geheilt‹, seine Verpflichtung Gott gegenüber bestmöglich einlöst. Diesem Zweck dient seine geschickt aufgebaute Argumentation der Ratsversammlung gegenüber:

[>]nû râtet mir alle durch got,
 von dem ich die genâde hân
 die mir got hât getân,
 daz ich gesunt worden bin,
 wie ichz verschulde wider in.<
 si sprâchen: ›nemet einen muot
 daz im lip unde guot
 iemer undertænic sî.<
 (›Armer Heinrich‹, V. 1482–1489)

Gemeint ist konkret die Meierstochter, was Heinrich aber so allgemein formuliert, dass jegliche sozialen Implikationen wie Stand oder Geschlecht außen vor bleiben. Ebenso allgemein fällt auch der Rat der Anwesenden

aus, sich durch lebenslangen Dienst erkenntlich zu zeigen. Erst jetzt löst Heinrich die Intention seiner Frage auf und ›erfüllt‹ den allgemeinen Rat durch seine Herzensentscheidung (*nû rætet mir al mîn sin*; V. 1498), das Mädchen zur Frau zu nehmen:

iu ist allen wol gesaget
daz ich von dirre guoten maget
mînen gesunt wider hân
(›Armer Heinrich‹, V. 1493–1495)

Heinrich kann hier als Retter des Mädchens im Zeichen des göttlichen Willens auftreten (vgl. V. 1500, 1506): Er bewahrt sie vor dem Tod und bietet ihr stattdessen eine glanzvolle Zukunft. Das ›diese oder keine‹-Argument und die Drohung, die *lignage* ansonsten zu kappen (*got gebe daz es iuch gezeme, / sô wil ich si ze wîbe hân. / zewâre, mac daz niht ergân, / sô wil ich sterben âne wîp*; V. 1500–1503), stehen ganz im Zeichen von Heinrichs kurierter Gottvergessenheit und seiner neuen Maxime, Gottes Willen erfüllen zu wollen. Das Skandalon einer ständischen *mesalliance* zwischen dem Adligen und der Bauerstochter (vgl. Mertens 2004, S. 935, mit Darstellung der Forschungsdiskussion) muss dabei als bewusst kalkuliertes Mittel verstanden werden, um Heinrichs Heiratsentscheidung der Opferentscheidung des Mädchens zu parallelisieren, deren gezielt doppelsinnige Ausdeutbarkeit als Hochzeit zwischen immanenter und transzendenter Referenzierung (nämlich des Mädchens mit Christus bzw. Heinrich) rückblickend umso deutlicher wird. Wenn Heinrich konstatiert: *nû ist si vrî als ich dâ bin* (V. 1497), ist damit die Freiheit der radikalen religiösen Entscheidung, die *libertas animi* gemeint, die gezielt in provokativer Spannung steht zur ständischen Freiheit, der *libertas carnis* (vgl. Heydenreich 2015, S. 67, im Anschluss an Borck 1979). Diese Argumentation Heinrichs vor dem versammelten Rat möchte ich als Versuch verstehen, den Protagonisten der weiblichen Figur im Blick auf eine radikale, jeglicher sozialen Norm zuwiderlaufende Entscheidung als ebenbürtig zu erweisen.

Die in A und B überlieferte Ratsszene scheint damit nicht den geläufigen Konventionen höfischen Erzählens zu entsprechen.³¹ Angesichts transzendenter Implikationen des Geschehens ist sie gerade nicht essentiell, sondern erweist sich als Mittel, als Kulisse, um Heinrichs personale Entscheidung zu profilieren, die er, wie das Mädchen die ihre, ganz allein getroffen hat und von der er durch nichts abzubringen ist. Die Einberufung der Ratsversammlung und ihre Legitimation von Heinrichs personaler Entscheidung erscheinen als rein formale Akte.³² Dies kann für Ratsszenen im ›Armen Heinrich‹ generell gelten: Vor der Folie des Kollektivs und der von ihm vertretenen Entscheidungsoptionen werden die persönlichen Entscheidungen der Figuren profiliert. Beratungsszenen im ›Armen Heinrich‹ scheinen damit allgemein dazu benutzt zu werden, eine religiös konnotierte Findung des Selbst zu orchestrieren.

Aus dieser Perspektive sind nun auch die Abweichungen zwischen A- und B-Fassung signifikant: Gerade der B-Schluss bestätigt die oben gemachten Beobachtungen. Denn direkt nach der Zustimmung des Rates und der Eheschließung (wie in A) wird hier die Heirat transzendiert. In einer kurzen Josephsehe (›Armer Heinrich‹, B, V. 1492–1499; vgl. Hartmann von Aue, *Der arme Heinrich* 1986) bewahren beide ihre Jungfräulichkeit, bevor sie sich mit dem Eintritt in eine geistliche Lebensform (*moniage*; vgl. ›Armer Heinrich‹, B, V. 1500–1503) trennen.³³ Damit aber erweist sich der narrative Aufwand der Ratsversammlung vollends als Kulisse, die offenbar nur zu dem Zweck aufgebaut wird, damit Heinrichs nun noch konsequentere *conversio* sie einreißen kann: Wenn Heinrich hier den Rat zur Zustimmung nötigt mit dem Argument, er bleibe ehelos, könne er nicht die Meierstochter heiraten (›Armer Heinrich‹, B, V. 1481–1483), so scheint er seine Berater geradezu vorsätzlich hinters Licht zu führen, denn auch die Heirat wird das Ende seiner Herrschaft und seiner genealogischen Linie bedeuten. Die B-Fassung, für deren ›Lesart‹ der Geschichte zuletzt Schiewer gefordert hat, sie als dem *textus receptus* von A gleichberechtigt wahrzunehmen, erscheint tendenziell in religiöser Hinsicht vereindeutigend.³⁴

Das historische Geschlechterverhältnis betrachtend, lässt sich aber gerade B als die Erzählung bestimmen, in der die emanzipatorischen Tendenzen der weiblichen Figur nicht zurückgenommen werden. Denn gerade in der Freiheit der religiösen Entscheidung für sein Opfer als eine geistliche Hochzeit und damit gegen eine immanente Biographie als Ehefrau gewinnt das Mädchen seine Autonomie. Gerade für die B-Fassung sind damit die Zusammenhänge virulent, die man mit dem zeitgenössischen Hintergrund der frühen Beginnenbewegung, einer neuen selbständigen Form weiblicher Religiosität (*mulieres religiosas*), ins Spiel gebracht hat (Wynn 1994, jedoch ohne die Textvarianz zu berücksichtigen, im Anschluss Schiewer 2002, S. 659f.), ist doch hier auch das Alter des Mädchens von acht auf zwölf Jahre geändert und damit beim Opferentschluss weniger eine *puella senex* als eine am Beginn der Adoleszenz stehende Fünfzehnjährige gezeigt, für die also der Zeitpunkt einer Entscheidung zwischen Ehe oder Oblation gekommen ist (vgl. Schiewer 2002, S. 652). Mit der keuschen Ehe behält die weibliche Figur ihre im bußtheologischen Lohnmodell höchste Stellung als Jungfrau, die auch Heinrich beanspruchen darf, der ihr insofern angeglichen wird. Der *moniage* verstetigt in der geistlichen Lebensform die Unabhängigkeit der Frau patriarchalen Zwängen gegenüber: Die geistliche Hochzeit mit Gott als Möglichkeit der Flucht vor dem vielfältigen *leit* der Frauen (vgl. ›Armer Heinrich‹, V. 767–772: *sô hân ich iemer leit [...] mit maniger hande sache / diu den wîben wirret / und si an vreuden irret*), wie sie die Meierstochter ihren Eltern gegenüber als Utopie für sich entworfen hatte, findet sich im Schluss von B realisiert.

Der sogenannte ›Märchenschluss‹ von A erweist sich dagegen als irreführendes Rubrum: Dass »die Meierstochter ihren ›Prinzen‹ heiraten kann« (Hammer/Kössinger 2012, S. 147), ist nur perspektivenabhängig als Happy End zu begreifen. Vor dem entworfenen Ideal geistlicher Brautschaft, in dem das Mädchen auf der Bildebene von der Bauerstochter zur Braut Christi erhoben werden kann, ist das Einrücken Heinrichs als Bräutigam ein Abstieg für sie. Wenn die Konkretisierung der geistlichen Brautschaftsmeta-

phorik der Versuch ist, die männliche Figur mit ihrer autonomen Entscheidung für eine gegen jede Norm verstoßende *mesalliance* als der jungfräulichen Märtyrerin ebenbürtig zu erweisen (Heinrich besetzt die Stelle Gottes als Bräutigam), dann wird im gleichen Zug die weibliche Figur zur Ehefrau domestiziert.³⁵ Die Autonomie ihrer religiösen Entscheidung erscheint nicht nur als zur kindlichen Aufstiegsphantasie degradiert (evident anhand der Verse 1168–1170, die auf den ständischen Aufstieg des Mädchens durch Hochzeit abzielen, der sich dann im Schluss von A realisiert findet; in B fehlen diese Verse), die Konkretisierung der geistlichen zur immanenten Ehe ist auch angesichts ihres vorausgehenden dystopischen Entwurfs einer solchen in ambivalentes Licht getaucht. Während man in der Forschung immer die ›Missheirat‹ auf ständischer Ebene und aus Sicht Heinrichs behandelt hat, ist es, folgt man der Bildebene des Textes und ihrer spezifischen christlichen Logik, das Mädchen, das sich zu Heinrich ›hinab‹ begeben muss, indem sie als Ehefrau nurmehr auf der untersten Ebene des bußtheologischen Lohnschemas rangiert. Poetologisch betrachtet fällt das Mädchen als die über weite Strecken der Erzählung dominierende Figur mit seiner aufsehenerregend autonomen Entscheidung im A-Schluss einer Aufwertung Heinrichs zum Opfer.

6. Schlussbemerkungen

Im ›Armen Heinrich‹ werden, ganz ähnlich wie im ›Gregorius‹, in spezieller Weise Möglichkeiten und Grenzen immanenter Entscheidungsfindung auf den Prüfstand gestellt. Ich habe versucht, in einem Dreischritt von kulturhistorischer Kontextualisierung (sozialhistorische und religiöse Implikationen des Aussatzes), erzählstruktureller Analyse (Verdoppelung der Protagonistenposition) und interpretatorischer Auswertung der Überlieferungsvarianz (Schlussbildungen) den ›Armen Heinrich‹ mit einem Fokus auf Dynamiken von personaler Figurenentscheidung und Beratung neu zu lesen.

Die personale Heiratsentscheidung Heinrichs, so mein Argumentationsweg, ist der Schlusspunkt einer Kette von personalen Entscheidungen, die sämtlich vor dem Hintergrund differenziert ausgemalter Beratung getroffen werden und die alle eben diesen Beratungsaufwand konterkarieren, indem sie den gegebenen Rat gerade nicht umsetzen bzw. bereits schon vor jeder Beratung auf einer subjektiven Ebene getroffen sind. Dabei konnte der eingenommene Blickwinkel für das interpretatorische Verständnis der weiblichen Hauptfigur weiterführende Perspektiven eröffnen: In Bezug auf Entscheidungsfreiheit wird deutlich, dass der lange an seinem Schicksal verzagte *pusillanimus* Heinrich nur das wiederholt, was das Mädchen bereits vorgemacht hatte. Heinrichs eigenverantwortliche Entscheidung gegen die ärztlich angeratene Therapie des Jungfrauenopfers und in der Folge sein ebenso eigenständiger Heiratsbeschluss, der die breit angelegte Ratsversammlung als Folie des abgewiesenen kollektiven Normen- und Werthorizonts lesbar macht, referieren deutlich auf die ganz allein getroffene Herzensentscheidung des Mädchens für ihr Opfer. Mit anderen Worten: Aus geistlicher Perspektive muss Heinrich erst so werden, wie das Mädchen bereits ist. Sie eröffnet ihm die Option der Weltentrücktheit, für die er in seiner zu ausgeprägten Weltzugewandtheit vorher blind ist.

Mein Zugriff möchte damit nicht einer einsinnig theologischen Lektüre das Wort reden, wohl aber zeigen, wie sich die geistlichen Implikationen für eine *gender*-sensible Lesart des ›Armen Heinrich‹ fruchtbar machen lassen. Wo sich weibliche Figuren mit autonomen Entscheidungen aus dem patriarchalen Gesellschaftsmodell emanzipieren, hat dies wesentlich mit dem christlichen Kontext, mit ihrer geistlichen Rollenzuschreibung zu tun (vgl. in dieser Richtung grundlegend Lähmann/Schlothauer 2023). Die Mutter des Gregorius wird bei Hartmann als ›Sünderheilige‹ inszeniert wie ihr Sohn (Spiegelungstechnik), womit ihr erweiterte Entscheidungsspielräume zukommen (vgl. Rippl 2025, S. 68–72). Das Mädchen im ›Armen Heinrich‹ ist eine ›Bekennerheilige‹, die dem Protagonisten die radikale Entscheidung für Gott immer schon voraus hat. Mit den Attributen einer

puella senex idealisiert, erkennt sie Heinrichs Aussatzerkrankung sofort als Bewährungsprobe immanenten Leids und ergreift, einer christlichen Logik des Gegenteils folgend, die hier weit über konventionelle *contemptus mundi*-Topik hinausgeht, die Möglichkeit des Martyriums als Chance. Der Schluss von A kann dann als Aufwertung der männlichen Figur verstanden werden, die jene radikal autonome Entscheidung der weiblichen Figur in ein genuin höfisches Setting überträgt, nämlich das der öffentlichen Ratsversammlung – damit werden nicht nur literarische Gattungsmuster zum Zweck der Funktionalisierung (Figurenzeichnung) hybridisiert, vor allem wird auch die Ehestiftung als höfisches Politikum, das eingehender Beratung bedarf, verabschiedet zugunsten der Partnerwahl aus persönlichen Gründen.^[36] In der *gender*-Perspektive ist das kein ›Märchenschluss‹, vielmehr eine weltlich-patriarchale Kontrafaktur der himmlischen Hochzeit einer jungfräulichen Märtyrerin mit Christus. Die höfische Kompromissbildung dieser Fassung erkaufte ihre vordergründige ›Harmonie‹, indem sie das Mädchen vollkommen in seinen ursprünglichen Objektstatus zurücksetzt.^[37] Wenn die domestizierte Märtyrerin geheiratet wird, ist das nicht ein sozialer Abstieg für Heinrich, sondern ein geistlicher für die *maget*: Von der Jungfrau und Braut Christi zur Ehefrau Heinrichs ist sie im bußtheologischen Lohnmodell gleich zwei Stufen abgestiegen. Um den Effekt zu veranschaulichen, könnte man die Konstellation im zeitgenössischen Kontext religiöser Praxis verorten: Es ist so, als würde ein geheilter Leprakranker die Begine heiraten, die ihn gesundgepflegt hat. Indem der A-Schluss also die metaphorisch präfigurierte Hochzeit des Mädchens immanent realisiert, die Entscheidung für eine geistliche Lebensform lediglich in der Drohung Heinrichs gegenüber seiner Ratsversammlung anklingen lässt, dann aber vollständig zugunsten genealogischer Konstanz abweist,^[38] setzt er patriarchale Strukturen wieder in ihr Recht. Die B-Fassung mit ihrer gezielten Modifikation der weiblichen Figur und dem geistlichen *moniage*-Schluss erweist eben die von mir behandelten Aspekte als bereits zeitgenössisch wahrgenommenes Problempotential, das narrativ bearbeitet wurde. Meine

komparatistischen Beobachtungen zu den Überlieferungsvarianten möchten keine Aussagen über Abhängigkeitsverhältnisse implizieren. Die Tatsache, dass die Varianz der Schlüsse unmittelbar mit dem inhaltlichen, hermeneutischen Kriterium einer divergierenden Prominenz von männlicher oder weiblicher Figur, mithin unterschiedlichen Definitionen ihres Verhältnisses zueinander zu tun hat, scheint mir jedoch doppelt aussagekräftig: nämlich im Blick auf eine lebhafte zeitgenössische Auseinandersetzung mit dem ›Armen Heinrich‹ nicht nur die asymmetrische Relation des ›Geistlichen‹ und ›Weltlichen‹ betreffend, sondern auch (und damit intrikat verschränkt) die Geschlechterverhältnisse, insbesondere das Bild und die Rolle der Frau angehend. Eine ähnliche, für eine *gender*-sensible historische Lektüre fruchtbare Konstellation bieten die divergenten Schlüsse von Hartmanns *Iwein* (meine Überlegungen können sich anschließen an Hausmann 2001).

Zumindest hinweisen möchte ich ausblickend auf zwei Aspekte, die mir über meine exemplarische Argumentation anhand des ›Armen Heinrich‹ hinaus verallgemeinerbar und damit im Zuge einer Erforschung vormoder-ner Beratungsszenarien weiterer Betrachtung wert scheinen.

Erstens: Für das höfische Erzählen des hohen Mittelalters kann eine narrative Tendenz zur ›Selbstobjektivierung‹ konstatiert werden, die sich im verstärkten Einsatz des metaphorischen Feldes von Rat und Beratung zeigt. Gerade weitreichende personale Figurenentscheidungen werden als Ergebnis einer Beratung durch personifizierte Binneninstanzen des Ich erzählt: Wir haben das durch die Jugend falsch beratene *herze* (›Gregorius‹, V. 1) des Erzählers im ›Gregorius‹-Prolog (*daz rieten mir diu tumben jâr*; ›Gregorius‹, V. 5), das wiederum die *zunge* (›Gregorius‹, V. 2) dazu drängte, ›Weltliches‹ zu erzählen, weswegen der Erzähler nun eine ausdrückliche *conversio* seines poetischen Programms hin zu geistlichen Stoffen vollzieht und seine Dichtung als Bußarbeit leisten möchte, um dem göttlichen Willen zu entsprechen (vgl. ›Gregorius‹, V. 35–42). Kombiniert mit dem *memoria*-Topos kehrt der Gedanke von der Dichtung als Buße variiert im Prolog des

›Armen Heinrich‹ wieder (›Armer Heinrich‹, V. 16–25). Die als falsch erkannte Entscheidung des ›Gregorius‹-Erzählers für ein allzu weltliches Leben, über dem er Gott vergessen hat, wird ebenso als Rat dargestellt, wie dann die Entscheidung des Mädchens, sich für Heinrich zu opfern, als Rat ihres Herzens bezeichnet wird (›Armer Heinrich‹, V. 1069f.). Auch Heinrichs Entscheidung, das Mädchen zu heiraten, ist ein Rat von Herz und Verstand (*al mîn sin*; V. 1498).³⁹ Das Auftreten solcher innerer Instanzen ist freilich topisch (zur Externalisierung innerer Vorgänge vgl. grundlegend Philipowski 2013). Dennoch lässt die oberflächlich als Verantwortungsdiffusion wahrnehmbare Strategie einer ›Zerteilung‹ des Selbst⁴⁰ in Unterinstanzen, die dann wie in einem Konzil als Berater auftreten (man vergleiche den oben zitierten Beginn des ›Gregorius‹-Prologs), ein narratives Interesse am Blick nach innen, an der Darstellbarkeit persönlicher Motivationen und Entscheidungen, an Ich-Inszenierung erkennen. So disputieren in Hartmanns ›Klage‹, die Tradition geistlicher Dialoge zwischen *sêle* und *lîp* zitierend, *herze* und *lîp* als das Ich repräsentierende Instanzen, dieses vervielfältigend, über die Annäherung an die Geliebte – was man auch als wechselseitigen Beratungsdiallog lesen kann (vgl. Hess 2016). Über den variationsreichen und narrativ gezielten Einsatz tradiert Topoi entsteht geradezu eine Bühne im Inneren des Ich, auf der personifizierte abstrakte Instanzen als Ratgeber agieren und eigentlich Unsichtbares, nämlich die Gedanken und Gefühle des Ich, in der perspektivischen Brechung diskursivierbar machen.

Zweitens: Besonders ertragreich schiene es mir, die Analyse gezielt auf den Gegenstandsbereich geistlicher Texte auszuweiten und den Stellenwert sowie die Funktionalisierungen von Rat und Beratung (unter Einschluss metaphorischer Verwendungsweisen) komparatistisch einzubeziehen. Schließlich war angesichts meiner Analysen nicht nur auffällig, dass persönliche Entscheidungsfindung im ›Armen Heinrich‹ über das semantische Feld von Rat und Beratung profiliert wird. Darüber hinaus kann spezifisch ein metaphorischer Einsatz von Beratung registriert werden, wenn die mensch-

liche Entscheidung in Spannung gerät zu göttlicher Prädestination. Eine Reihe von Inversionen kennzeichnen hier zudem die Relationierung immanenter und transzendenter Beratungskonstellationen. So ist im ›Armen Heinrich‹ vor allem der eigentlich repräsentative öffentliche Rat als dysfunktional erzählt. Immanentes Beraten erweist sich als defizitär, indem die Perspektiven- und Interessengebundenheit von Ratgebern die notwendig beschränkte menschliche Einsicht angesichts kategorial anders gelagerter religiöser Axiologien bzw. einer transzendenten Lenkung des Geschehens ausstellt: Die schlussgebende Ratsversammlung des ›Armen Heinrich‹ verfehlt ihren eigentlichen Zweck wegen Uneinigkeit genauso wie die Versammlung der Römer zur Papstwahl im ›Gregorius‹ – weder kann für Rom ein neuer Papst, noch kann für Heinrich eine Braut bestimmt werden. Erst durch göttliche Inspiration wird die Einstimmigkeit des Rates erreicht. Im Falle der Papstwahl im ›Gregorius‹ ist es das Wunder der göttlichen Stimme (*gotes stimme*; ›Gregorius‹, V. 3173): *gotes wille* bestimmt den neuen Papst und marginalisiert damit die immanente Ratsszene – Korruption, *nît* (Neid) und *êren gît* (die Gier nach Ruhm) der *Rômære* lähmten die Entscheidungsfähigkeit des Rates, so der Erzähler (vgl. ›Gregorius‹, V. 3145–3154). Heinrich, der eigentlich nach Rat gefragt hatte, tritt als Ratgeber seiner Ratgeber auf, indem er ihnen, nun zur Einsicht in den göttlichen Willen fähig, die Lösung vorgibt, so wie Gregorius im Moment der Erkenntnis des doppelten Inzests selbst keinen Rat benötigt, sondern als Ratgeber für seine Mutter fungiert. Das heißt nun nicht, dass innerweltliche Beratung als Instrument der Entscheidungsfindung ausgedient hätte. Vielmehr wird sie um die transzendente Ebene erweitert und damit komplexer: In Hartmanns hybriden (vgl. Warning 2004), ›Geistliches‹ und ›Weltliches‹ auf ganz eigene Weise neu integrierenden Erzählungen des ›Armen Heinrich‹ und des ›Gregorius‹ ist das feudal-höfische Konzept von Rat und Beratung immer auf die transzendente Dimension hin transparent gemacht. Das heißt, dass Entscheidungen nicht nur nach sozialen und prudentialen innerweltlichen Maßstäben beurteilt werden, sondern letztlich

die Frage im Raum steht, ob auch ein *consensus* des menschlichen mit dem göttlichen Willen erreicht werden kann; mit anderen, nämlich den Worten einer zentralen Gnome höfischen Erzählens: ob die getroffenen Entscheidungen ›Gott und der Welt gefallen‹.

Anmerkungen

- 1 Aus dem Teilprojekt ›Poetiken des Entscheidens in der Erzählliteratur des deutschen Mittelalters‹ des Münsteraner SFB 1150 ›Kulturen des Entscheidens‹ ist etwa die Studie Spreckelmeier 2021 hervorgegangen. Vgl. auch Spreckelmeier 2022, S. 100–102, zu Hartmanns ›Wein‹.
- 2 Zum Aspekt der Willensfreiheit jetzt Schneider 2024, der die Untersuchung der »willensdiskursiven Ebene« (S. 337) als Neuperspektivierung der Schuldfrage des ›Gregorius‹ versteht: »Ohne in den Kategorien der Moral- und Sündentheologie der Zeit gemessen werden zu müssen oder überhaupt messbar zu sein, begründen die Handlungen, die der Protagonist aus einem fragwürdigen Verhältnis zu seinem Eigenwillen unternimmt, doch so etwas wie personale Verantwortlichkeit.« (ebd.) Schneiders inspirierender Lektüre des Hartmannschen ›Gregorius‹ als »Narrativierung einer quasimystischen Willenstheologie« (S. 337), die darauf ziele, »das Nichts-Wollen zu wollen« (ebd.), stimme ich in vielen Punkten zu. Anders sehen würde ich Schneiders Bewertung eines Eigenwillens des Protagonisten als problematisch (z. B. »fragwürdig« S. 337; vgl. Zitat oben), die sich v. a. auf den theologischen Willensdiskurs stützt. Bezieht man Beobachtungen auf der strukturesemantischen sowie der metaphorischen Ebene (u. a. die rechnerisch-ökonomische Metaphorik, die Hartmanns gesamten Text prägt) mit ein, so kreist der ›Gregorius‹ m. E. um die paradoxe Spannung eines ›Erarbeitens‹ der eigentlich nicht verdienbaren und berechenbaren göttlichen Gnade. Die Zusammenhänge sind entwickelt, u. a. im Blick auf Wolframs ›Parzival‹, in Rippl 2025, S. 33–98.
- 3 Der mittelhochdeutsche Text ist zitiert nach der Ausgabe Hartmann von Aue: Der arme Heinrich 2010. Vergleichend herangezogen ist: Der arme Heinrich von Hartmann von Aue 1986.
- 4 Der ›Arme Heinrich‹ liegt bekanntlich in zwei in den vollständig überlieferten Handschriften repräsentierten Hauptfassungen (A und B) vor, die entscheidende Unterschiede aufweisen. Es handelt sich um die unter den Siglen A und B geführten vollständigen Textzeugen A: Straßburg, Stadtbibliothek, ehemals Bib-

liothek der Johanniter Cod. A 94, 1870 verbrannt und seither nur noch in einem fehlerhaften Abdruck von 1784 zugänglich, und B (wobei B als Gruppensigle für die Handschriften Ba und Bb steht; Bb ist direkt von Ba abhängig): Heidelberg, Universitätsbibliothek, cpg 341, Bl. 249ra–258va (Ba); Cologny, Bibliotheca Bodmeriana, Cod. Bodmer 72 (früher Kálocsa, Erzbischöfliche Bibliothek, Ms. 1), Bl. 256ra–265rb (Bb). An Stellen mit relevanten Abweichungen für meine Interpretation werden die Fassungen A und B explizit gegenübergestellt. Die hinzukommende wichtige fragmentarische Überlieferung in drei unvollständig erhaltenen Sammelhandschriften (C, D, E) sowie das Exzerpt (F) soll hier nicht unterschlagen werden. Da sie jedoch, bis auf E, den Schluss des ›Armen Heinrich‹ nicht überliefern, bleiben sie für die hier verfolgte Fragestellung vorerst außen vor. Alle Überlieferungszeugen sind verzeichnet in Hartmann von Aue: *Der arme Heinrich* 2010, S. XI–XXI; vgl. auch die digitale Ausgabe Hartmann von Aue: *Der arme Heinrich* 2018.

- 5 Der Begriff ›Emanzipation‹ ist hier nicht im modernen politischen Sinne (etwa der Frauenbewegung) misszuverstehen, ich möchte damit aber auf eine weibliche Selbstermächtigung hinweisen, die sich gerade im Übertritt aus dem weltlichen in ein geistliches Sozialmodell vollzieht. ›Emanzipation‹ meint zunächst ganz allgemein, zurückgehend auf den römischen Rechtsakt der *emancipatio* als Entlassung des Kindes aus der Verfügungsgewalt des *pater familias*, die Lösung aus Abhängigkeitsverhältnissen und eine damit verbundene eigenverantwortliche Handlungsmacht. Auch wenn im vorliegenden Rahmen die Begriffsgeschichte nicht erschöpfend diskutiert werden kann, meine ich doch, dass die Rede von der Emanzipation gerade für die Figurenkonstellation im ›Armen Heinrich‹ aufschlussreich sein kann, vor allem auch, weil die Überschreitung von Altersgrenzen und damit das Thema von Kindheit und Mündigkeit für die weibliche Figur eine bedeutende Rolle spielen. Aus gendertheoretischer Perspektive ist zu konstatieren, dass tradierte Strukturen etwa patriarchal bestimmter Geschlechterbeziehungen nur vordergründig eindeutig gesetzt sind, innerhalb dieser Setzung sich aber ein Spielfeld für die Hinterfragung von Geschlechterkonzepten, insbesondere weiblichen Rollenmodellen eröffnet, das es genauer zu betrachten gilt.
- 6 Vgl. *Sermo ad leprosos* 2, S. 118, Z. 34–37: + *De medicina a Deo petenda et de medicis spiritualibus et contra illos qui libentius uocant medicos corporum + Non enim debetis desperare sed medicinam a summo medico postulare* (›Wendet Euch an Gott für Medizin und an die geistlichen Ärzte und macht es nicht so wie jene, die nur zu gerne die für den Leib zuständigen Ärzte kommen lassen. Ihr

sollt nicht verzweifeln, sondern den höchsten Arzt um Medizin bitten«; Übers. von mir, C. R.). Das Bildfeld um ›Gott als Arzt‹ findet sich breit verwendet in den Predigten Jakobs von Vitry, v. a. in den Passagen über die *lepra anime*; von der Osten-Sacken 2010, S. 210, Anm. 422, verweist auf die zahlreichen Übereinstimmungen Jakobs mit dem 22. Kanon des IV. Laterankonzils, die etwa an dieser Stelle explizit seien.

- 7 Vgl. Hiob 3,3; das Zitat kennzeichnet die antithetische Position Heinrichs im Vergleich zu Hiob, dessen *desperatio* nur als momentane emotionale Reaktion auf sein Leid eingespielt, jedoch in der bestimmenden Auslegungstradition des Mittelalters durch seine Duldsamkeit überwunden wird.
- 8 Vgl. Konrads von Würzburg Erzählung ›Der Welt Lohn‹, die einen ganz ähnlichen Aufbau zeigt: Der höfische Normenhorizont wird mit der Einführung des idealtypischen Protagonisten aufgerufen, um ihn an einem bestimmten Punkt (Drehung der Dame und ihre ›Entschleierung‹ als Frau Welt) mit dem geistlichen *contemptus mundi*, der radikalen Weltverneinung zu konfrontieren.
- 9 Zur mittelalterlichen Lebensalterslehre und -topik gehören wesentlich binäre Grundmodelle wie *junc/tump* – *alt/wise*; vgl. grundlegend Sears 1986. Auffällig ist innerhalb der im Rahmen des *contemptus mundi* geläufigen Vergänglichkeitsbilder (*honic* wird zu *galle*; vgl. ›Armer Heinrich‹, V. 108f., 152) der spezifische Einsatz von Lebensalterstopik in Bezug auf Heinrichs Veränderung durch die Krankheit: der Verfall *grünez gras* – *heuwe* (V. 126a) bezieht sich etwa zurück auf Heinrich als *bluome der jugent* (V. 60): *unser bluome der muoz vallen / so er aller grünenest wænet sin* (V. 110f.) – in der B-Fassung stehen die Verse unmittelbar zusammen und sind auf Heinrich bezogen; vgl. Hartmann von Aue: Der arme Heinrich 2010, S. 7. Eben dieser Punkt mag auch hinter der vom Erzähler betonten Diskrepanz zwischen Hiob und Heinrich aufscheinen: Im Gegensatz zu Hiob als *pater familias* in der Mitte seines Lebens ist Heinrich ein junger Mann, ein *adolescens*, was ihn wiederum über das Attribut seiner idealhöfischen Schönheit mit Absalom verbindet, der zweiten biblischen Figur, die der Erzähler exemplarisch ins Spiel bringt (vgl. ›Armer Heinrich‹, V. 85). Die in Form der Lebensaltersmotivik ausgeprägte temporale Sinnenebene wurde meines Wissens für den ›Armen Heinrich‹ bislang nicht interpretatorisch fruchtbar gemacht.
- 10 Vgl. Riha 2007. Zur Bedeutung sozialer Räumlichkeit in Aussatzerzählungen des Mittelalters vgl. Oswald 2008. Sie zieht S. 33f. die Verbindung zu Konrads von Würzburg ›Engelhard‹, in dem für den aussätzigen Dietrich eine Art »individuelle[s] Leprosorium[]« (S. 34) auf einer paradiesischen Insel geschaffen wird.

- 11 Anhand seiner Textbeobachtungen geht Schiewer (2002, S. 660) dann aber über eine solch hierarchisierende Sichtweise des Mädchens als sekundär, im Sinne einer ›Ergänzung‹ des Protagonisten, hinaus und formuliert mehrmals Unterschiede (›der denkbar stärkste Kontrast‹). An diese Beobachtungen möchte ich anschließen.
- 12 Obwohl Mertens vorher mit Ruh feststellt, die Erzählung habe »zwei Hauptpersonen« (2004, S. 881), gerät das Mädchen in Bezug auf die Aspekte der Entscheidungsfindung und Beratung aus dem Blick.
- 13 Vgl. den aufschlussreichen Beitrag von Friedrich 2021, hier S. 340: »Dem unterschiedenen Opferwillen der jungen schönen *maget* wird so der bis zuletzt um sein Leben fürchtende hässliche kranke Erwachsene konfrontiert.« Indem Friedrich die rhetorisch-topische Sinnenebene der Erzählung in den Blick rückt, kann er zeigen, wie Hartmann konventionelles Wissen mit dem spezifischen Kasus des ›Armen Heinrich‹ gerade im Spannungsfeld von ›Geistlichem‹ und ›Weltlichem‹ auf den Prüfstand stellt. Der *puer senex*-Topos spielt bei Friedrich keine Rolle.
- 14 Vgl. die Reduktion durch den Vater bereits vorher: *tohter, dû bist ein kint* (›Armer Heinrich‹, V. 573).
- 15 Vgl. den Erzählerkommentar zur Sprachlosigkeit der konsternierten Eltern: *ez waz âne ir rât komen* (›Armer Heinrich‹, V. 1041). Das Motiv der Verzagtheit und Ratlosigkeit taucht kontinuierlich durch die Erzählung hindurch auf. Die *pusillanimitas* wird nur den Erwachsenen attribuiert, und zwar immer von der *maget*: Sie fürchtet, Heinrich und die Eltern könnten nicht stark genug sein, ihrem Opferentschluss zuzustimmen (V. 532–538); im Gegensatz zu den drei Erwachsenen, von denen sie nochmals deutlich abgegrenzt wird, weint sie nur, weil Heinrich nicht gleich seine Zustimmung gibt: *mislich beswærde / huop sich dô under in, / zwischen dem kinde und in drin* (V. 992–994); sie bezeichnet den Arzt, der versucht, sie umzustimmen, als weibisch und als Angsthasen (V. 1119–1125) und verspottet ihn, ihre größte Angst sei, er könne das Messer nicht halten (V. 1129); schließlich beschimpft sie Heinrich als *wertlzuge* (V. 1320). Ludger Lieb (2020, S. 202) weist ebenfalls auf dieses Motiv hin und deutet es als »männlich konnotiert« im Zeichen einer programmatischen »Verkehrung der Geschlechterrollen«. Das emanzipatorische Potential dürfte seinen tieferen Grund in der geistlichen Sinnenebene haben, gerade ihr religiös motivierter Entschluss lässt das Mädchen sozial vorgegebene Rollenerwartungen überschreiten.
- 16 Die Jugend ist wie Nebel und Staub, das Leben welkt wie die Pflanzen (›Armer Heinrich‹, V. 722–724) – die trügerische Schönheit der Welt und des Lebens

unter dem Vorzeichen der Vergänglichkeit. Trotz ihrer Jugend sieht die Meiers-tochter diese religiöse Wahrheit ganz klar: *ich vürhte, solde ich werden alt, / daz mich der werlte süeze / zuhte under vüeze* (V. 700–722). Vor dem Tod schützen auch nicht Reichtum und Adel, *schæne, sterke, hôher muot, / ez envrumet tugent noch êre* (V. 718f.), so führt das Mädchen das für die späteren Totentänze programmatische Argument einer Gleichheit vor dem Tod aus, die auch ständische Hierarchien nichtig macht.

- 17 So Lieb 2020, S. 201. Er hebt die Bedeutung der allegorischen Imagination des Mädchens hervor, sie bilde »ziemlich genau die Mitte der Erzählung« und markiere »in der Koinzidenz hochgradiger Naivität und letztendlicher Wahrheit einen ihrer Höhepunkte«.
- 18 Vgl. in diesem Sinne die Rede des Zeichners *Von den witiben: ob ier ein chaiser chaem ze der e, / sew wolt in nehmen nymmer me* (V. 47f. [S. 288f.]).
- 19 Überblendungen der literalen und allegorischen bzw. metaphorischen, also konkreten und übertragenen Ebenen des Textes scheinen für den ›Armen Heinrich‹ typisch zu sein; vgl. Christiane Witthöfts (2013, S. 284) Beobachtungen zur leitmotivischen »Hintergrundmetaphorik« des räumlichen Ausgeschlossen-seins, die in der »Schlüssellochszene [...] auserzählt« werde.
- 20 Die mittelalterliche Tradition kennt sowohl die Gleichsetzung Maria Magdalenas mit der fußwaschenden Sünderin (Lk 7,36–50), der Maria von Bethanien, als auch der Schwester des leprakranken Lazarus (Joh 11,1–3; 12,1–8), die Jesus ebenfalls die Füße salbt. In jedem Fall ist auffällig, dass die *maget* im ›Armen Heinrich‹ mehrmals explizit ›zu Heinrichs Füßen‹ sitzend gezeigt wird bzw. das Motiv des Fußes wiederholt begegnet (vgl. metaphorisch ›Armer Heinrich‹, V. 307, konkret V. 324f. und V. 461–463: Sie hat Heinrichs Füße in ihrem Schoß stehen, als sie ihn von der Heilungsmöglichkeit des Blutopfers sprechen hört; V. 477–479: In der Nacht liegt das Mädchen am Fußende des elterlichen Bettes wach, Heinrichs Leid ›reut‹ es so sehr, dass ihre Tränen die Füße der Eltern benetzen, wodurch sie geweckt werden). Die Handlung scheint gezielt mit biblischer Ikonologie angereichert zu sein, was nicht einsinnige, aber punktuell vielschichtige Bedeutungskonnotationen erzeugt.
- 21 So die Interpretation von Kraß 2012, der an eben jenem Punkt ansetzt, wenn er die religiöse Bedeutungsdimension der Opferungsszene als ›Bluthochzeit‹ der jungfräulichen Märtyrerin mit Christus (resp. Heinrich) beschreibt und die aus heutiger Perspektive sadomasochistischen Wirkungslogiken der Erzählung aufdeckt; vgl. S. 178: »Die abschließende Pointe seiner Novelle besteht darin, dass ein Freiherr eine Braut Christi heiratet und somit gewissermaßen den Platz des

- himmlischen Bräutigams für sich beansprucht. Es handelt sich um eine Substitution, die der Affirmation des männlichen Protagonisten dient.«
- 22 Die leitmotivische »Überwindung von Sichtbarrieren um Erkenntnis zu erlangen« lässt sich, die Beobachtungen von Witthöft 2013, S. 283, weitergedacht, insofern auch für die Rezeptionsebene behaupten: Gerade vor der Folie von Beratungsresistenz (im Falle des Mädchens) oder Unberatensein (im Falle Heinrichs) in Bezug auf konventionelle Handlungsoptionen wird der Blick gelenkt auf die persönlichen, radikalen Entscheidungen der Hauptfiguren und den Weg, der sie dorthin führte. Hierbei ist zu bemerken, dass die Figur des Mädchens in mehrfacher Hinsicht prominenter inszeniert wird als der männliche Protagonist.
- 23 Hammer/Kössinger 2012 haben die drei Schlüsse von A, B und E eingehend behandelt und versucht, die Überlieferungskontexte von A, B und E spezifisch für die Schlussprägungen fruchtbar zu machen, basierend auf der Annahme, dass »die unterschiedlichen Formen der Textvergemeinschaftung offenbar auch im Fall des ›Armen Heinrich‹ nicht beliebig, d. h. interpretatorisch zugänglich sind für die Beschreibung von Phänomenen von Textvarianz in mittelalterlich-volkssprachiger Literatur« (S. 156f).
- 24 Zum Schluss von E vgl. Hammer/Kössinger 2012, S. 154: »Dieser um rund hundert Verse kürzere Schluss bietet demnach ein ›happy end‹, das nicht durch einen irritierenden ›Märchenschluss‹ mit einer unstandesgemäßen Missheirat verkompliziert wird und ebenso wenig die religiös-legendarisch aufgeladenen Handlungsmuster in einen konsequenten Rückzug ins Kloster überführt. Die Ordnung, die durch die Erkrankung Heinrichs aus den Fugen geraten ist, wird wiederhergestellt und dabei belässt es diese Fassung: Was danach passiert, interessiert nicht mehr. Indem das künftige Schicksal des (bzw. der) Protagonisten unwichtig wird, liegt der Fokus noch deutlicher auf der wunderbaren Heilung durch göttliche Gnade und der Opferbereitschaft des Mädchens.«
- 25 Vgl. Hammer/Kössinger 2012, S. 155. Tatsächlich findet sich der Stoff vom geheilten Aussätzigen Henricus bzw. Albertus in lateinischen Exempelsammlungen des 14. Jahrhunderts, die wohl auf einer »gemeinsamen älteren Fassung« basieren; vgl. Mertens 2004, S. 939–941. Da gerade im Bereich der lateinischen Exemplarik des Mittelalters noch Vieles zu entdecken bleibt, ist auch die Annahme von Mertens (2004, S. 938), die Exempeltradition gehe von Hartmanns Erzählung aus, als vorläufig zu werten.
- 26 Wenn die Annahme einer liturgischen Anbindung des Exempels in der Predigt zum 3. Sonntag nach Epiphania (zur Heilung des Aussätzigen nach Mt 8,1–10) stimmt und die Geschichte als didaktische Veranschaulichung der *lepra spiri-*

tualis (›geistlicher Aussatz‹) und ihrer Heilung durch *benignitas* und *miseri-cordia* benutzt wurde (Mertens 2004, S. 938), dann zeigt die religiöse Praxis umso deutlicher den Stellenwert der weiblichen Figur, deren Tugendhaftigkeit (*fidelis*, A 6,16; *virtuosa*, A 6,17) die Erlösung des Protagonisten erst ermöglicht, indem sie ihm jene Weltverneinung vorlebt, die ihm in seiner Weltverfallenheit (*vanitas milicie*, A 6,1, »Eitelkeit des Rittertums«) für sein Seelenheil fehlt. Das Exempel Nr. 6 der Hs. A: Breslau, Cod. Ms. I. F. 115 ist samt Übersetzung zitiert nach Mertens 2004, S. 939–941.

- 27 Es geht mir nicht um die Insinuierung oder Diskussion von Abhängigkeitsverhältnissen, sondern um den Aufbau einer komparatistischen Konstellation aller möglichen Ausformungsvarianten des Stoffes.
- 28 Vgl. die Formulierung von Heinrichs Bekehrung: *und verkêrte vil drâte / sîn altez gemüete / in eine niuwe güete* (›Armer Heinrich‹, V. 1238–1240).
- 29 Die Frage einer erotischen Motivation Heinrichs ist in der Forschung diskutiert worden, exemplarisch vgl. Margetts 1988; Mertens 2004, S. 928, mit weiterer Literatur. Instruktiv Bulang 2022, der für Heinrichs Opferverzicht die Verquickung von religiöser Referenzierung mit ästhetischen und erotischen Aspekten herausstellt.
- 30 Eine ähnlich zugespitzte Konstellation findet sich in Hartmanns ›Gregorius‹, wenn der Mutter im Interesse der Herrschaftssicherung zur Heirat geraten wird, wobei ihr ausdrücklich die Wahl des Bräutigams selbst überlassen ist.
- 31 Vgl. den Beitrag von Christian Schneider in diesem Band, der Ratsszenen in der frühhöfischen Epik als essentiell für das Erzählen von feudalladigen Verhältnissen erkennt, auch wenn Entscheidungen bereits auf transzendenter Ebene prä-determiniert sind.
- 32 Vgl. die Ratsversammlung in Hartmanns ›Iwein‹, die ebenfalls als von Lunete und Laudine angeführtes Theater durchsichtig wird und in die Nähe der politischen Intrige gerückt werden kann.
- 33 Zu den textkritischen Erwägungen die Frage betreffend, ob nur für Heinrich oder auch für das Mädchen die Wahl einer geistlichen Lebensform erzählt wird, vgl. oben S. 233f. Eine letztendliche Entscheidung in dieser Sache kann für meine Erwägungen dahingestellt bleiben, wichtig ist vor allem das unstrittige Faktum der keuschen Ehe.
- 34 Schiewer und im Anschluss Hammer/Kössinger 2012, S. 151f., sprechen von einer »Konventionalisierung«, die gegenüber A einem zeitgenössischen Publikums-geschmack eher entsprochen haben dürfte (Schiewer 2002, S. 665: »marktge-rechter«).

- 35 Kraß 2012 sieht damit zurecht die prekäre Machtkonstellation der höfischen Ehe freigelegt. Die auf sadomasochistischen Logiken basierende Lesart verdeckt allerdings das selbstermächtigende Potential der Mädchenfigur, das in der B-Fassung ausgebaut und verstetigt wird.
- 36 In ganz ähnlicher Weise lässt sich die radikale Entscheidung Aldas im ›Rolandslied‹ gegen ihre Wiederverheiratung vor dem Horizont geistlicher weiblicher Rollenmodelle verstehen. Bernd Bastert und Lina Herz betonen die Relevanz der Frauenfiguren für den »Zusammenhang von Beratung und Zukunft der Dynastie« (in diesem Band, S. 101) in den Chansons de geste. Die dynastische Ehe-stiftung als politisch bedeutsamer consiliarischer Akt wird hier, so meine ich, aufgerufen und zugleich ausgehebelt, denn dem Ideal einer christlichen Witwe folgend, wird die Ablehnung der öffentlich angeratenen zweiten Ehe als ›literarischer Tod‹ Aldas aus *triuwe* inszeniert; dass die ewig Trauernde dem geliebten Gatten nachstirbt, wird lesbar als Substitution der politischen Institution Ehe durch die Autonomie einer personalen Bindung, wobei Alda über die exklusive Brautgemeinschaft mit (dem toten) Roland bzw. Christus traditionelle Frauenrollen genauso transzendieren und sich damit daraus emanzipieren kann wie das Mädchen im ›Armen Heinrich‹.
- 37 Vgl. Meyer 2013, der das Verstummen des Mädchens am Schluss als Folge einer »ungelösten Verknotung« (S. 253) von Handlungsschemata der Legende und des höfischen Romans versteht.
- 38 Von Kindern des Paares ist nichts explizit erwähnt, bedenkt man allerdings das Modell des Schlusses im Artusroman, dem hier laut Meyer 2013 gefolgt werde, so ist die Nichterwähnung einer dynastischen Fortsetzung hier ebenso typisch wie potentielle Nachkömmlinge impliziert sind.
- 39 Die Ausgaben folgen hier B, in A heißt es tatsächlich *nu ratet mir das herze min*; vgl. Hartmann von Aue, *Der arme Heinrich* 1986), S. 130.
- 40 In diesem ganz vorbegrifflichen Sinne wäre Individualität als identitäre Unteilbarkeit des Selbst hier eben nicht der Fall.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Hartmann von Aue: Gregorius, in: Ders.: Gregorius, *Der arme Heinrich*, Iwein, hrsg. und übers. von Volker Mertens, Frankfurt a. M. 2004 (Bibliothek deutscher Klassiker 189 / Bibliothek des Mittelalters 6), S. 9–227.

- Hartmann von Aue: Der arme Heinrich, hrsg. von Hermann Paul, neu bearb. von Kurt Gärtner, Berlin/New York 182010 (ATB 3).
- Der arme Heinrich von Hartmann von Aue, hrsg. von Heinz Mettke, Leipzig 21986.
- Hartmann von Aue: Der arme Heinrich. Textgeschichtliche elektronische Ausgabe, hrsg. von Gustavo Fernandez Riva/Victor Millet, unter Mitarbeit mit Jakub Šimek, mit Übersetzungen von Dietmar Peschel, Heidelberg 2018 ([online](#)).
- Heinrich der Teichner: Die Gedichte Heinrichs des Teichners, hrsg. von Heinrich Niewöhner, 3 Bde., Berlin 1953–1956 (DTM 44, 46, 48).
- Jacques de Vitry: Sermo 1 und Sermo 2 ad leprosos, in: Bériou, Nicole/Touati, François-Olivier: Voluntate Dei leprosus. Les lépreux entre conversion et exclusion aux XIIème et XIIIème siècles, Spoleto 1991 (Testi, studi, strumenti 4).

Sekundärliteratur

- Becker, Anja: Die göttlich geleitete Disputation. Versuch einer Neuinterpretation von Hartmanns ›Gregorius‹ ausgehend vom Abtsgespräch, in: Gindhart, Marion/Kundert, Ursula (Hrsg.): Disputatio 1200–1800. Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur, Berlin/New York 2010 (TMP 20), S. 331–361.
- Borck, Karl Heinz: Nû ist si vrî als ich dâ bin. Bemerkungen zu Hartmanns »Armem Heinrich«, V. 1497, in: Huschenbett, Dietrich [u. a.] (Hrsg.): Medium Aevum deutsch. Beiträge zur deutschen Literatur des hohen und späten Mittelalters. Festschrift für Kurt Ruh zum 65. Geburtstag, Berlin 1979, S. 37–51.
- Brinker-von der Heyde, Claudia: Junge Alte – alte Junge. Signale und paradoxe Verschränkungen des Alter(n)s in höfischer Epik, in: Vavra, Elisabeth (Hrsg.): Alterskulturen des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Internationaler Kongress, Krems an der Donau, 16. bis 18. Oktober 2006, Wien 2008, S. 141–156.
- Bulang, Tobias: Gesundheit und Dichtung – ›Der arme Heinrich‹ Hartmanns von Aue, in: Poetica 53 (2022), S. 179–208.
- Bulang, Tobias/Toepfer, Regina (Hrsg.): Heil und Heilung. Die Kultur der Selbstsorge in der Kunst und Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Heidelberg 2020 (GRM Beiheft 95).
- Classen, Albrecht: Herz und Seele in Hartmanns von Aue ›Der arme Heinrich‹. Der mittellalterliche Dichter als Psychologe?, in: Mediaevistik 14 (2001), S. 7–30.
- Cormeau, Christoph: Hartmanns ›Armer Heinrich‹ und ›Gregorius‹. Studien zur Interpretation mit dem Blick auf die Theologie zur Zeit Hartmanns, München 1966 (MTU 15).
- Dörnemann, Michael: Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter, Tübingen 2003 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 20).

- Fichtner, Gerhard: Christus als Arzt. Ursprünge und Wirkungen eines Motivs, in: FMSt 16 (1982), S. 1–18.
- Friedrich, Udo: Topik der Ehre. Dynamiken der Urteilsbildung und poetischen Gestaltung im ›Armen Heinrich‹ Hartmanns von Aue, in: Ders. [u. a.] (Hrsg.): Kunst und Konventionalität. Dynamiken sozialen Wissens und Handelns in der Literatur des Mittelalters, Berlin 2021 (Beihefte zur ZfdPh 20), S. 315–344.
- Hammer, Andreas/Kössinger, Norbert: Die drei Erzählschlüsse des ›Armen Heinrich‹ Hartmanns von Aue, in: ZfdA 141 (2012), S. 141–163.
- Hausmann, Albrecht: Mittelalterliche Überlieferung als Interpretationsaufgabe. ›Laudines Kniefall‹ und das Problem des ›ganzen Textes‹, in: Peters, Ursula (Hrsg.): Text und Kultur. Mittelalterliche Literatur 1150–1450. DFG-Symposium 2000, Stuttgart 2001 (Germanistische Symposien-Berichtsbände 23), S. 72–95.
- Hess, Ineke: Selbstbetrachtung im Kontext höfischer Liebe. Dialogstruktur und Ich-Konstitution in Hartmanns von Aue ›Klage‹, Berlin 2016 (Philologische Studien und Quellen 255).
- Heydenreich, Clemens: Revisionen des Mythos. Hiob als Denkfigur der Kontingenzbewältigung in der deutschen Literatur, Berlin/Boston 2015 (Hermaea 1135).
- Jussen, Bernhard: Der Name der Witwe. Erkundungen zur Semantik der mittelalterlichen Bußkultur, Göttingen 2000 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 158).
- Knapp, Fritz Peter: Hartmann von Aue und die Tradition der platonischen Anthropologie im Mittelalter, in: DVjs 46 (1972), S. 213–247.
- Kraß, Andreas: Bluthochzeit. Sodomasochistische Konstellationen im ›Armen Heinrich‹ Hartmanns von Aue, in: Honold, Alexander [u. a.] (Hrsg.): Ästhetik des Opfers. Zeichen/Handlungen in Ritual und Spiel, Paderborn/München 2012, S. 163–181.
- Lähnemann, Henrike/Schlotheuber, Eva: Unerhörte Frauen. Die Netzwerke der Nonnen im Mittelalter, Berlin 2023.
- Lieb, Ludger: Hartmann von Aue: Erec – Iwein – Gregorius – Armer Heinrich, Berlin 2020 (Klassiker Lektüren 15).
- Margetts, John: Observations on the Representation of Female Attractiveness in the Works of Hartmann von Aue with Special Reference to ›Der Arme Heinrich‹, in: McFarland, Timothy/Ranawake, Silvia (Hrsg.): Hartmann von Aue. Changing Perspectives, Göttingen 1988 (GAG 486), S. 199–210.
- Mertens, Volker: Kommentar, in: Hartmann von Aue: Der arme Heinrich 2004, S. 769–1105.
- Meyer, Matthias: Wenn Gattungsmischung scheitert. Oder: Warum finden manche Geschichten kein adäquates Ende?, in: Kragl, Florian/Schneider, Christian (Hrsg.): Erzähllogiken in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit.

- Akten der Heidelberger Tagung vom 17. bis 19. Februar 2011, Heidelberg 2013 (Studien zur historischen Poetik 13), S. 243–259.
- Meyer, Matthias/Schiewer, Hans-Jochen (Hrsg.): *Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters*; Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag, Tübingen 2002.
- Mittelhochdeutsche Begriffsdatenband (MHDBDB) ([online](#)).
- Müller, Maria E.: *Jungfräulichkeit in Versepen des 12. und 13. Jahrhunderts*, München 1995 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 17), S. 282.
- Oswald, Marion: *Aussatz und Erwählung. Beobachtungen zu Konstitution und Kodierung sozialer Räume in mittelalterlichen Aussatzgeschichten*, in: Hasebrink, Burkhard [u. a.] (Hrsg.): *Innenräume in der Literatur des deutschen Mittelalters*. XIX. Anglo-German Colloquium Oxford 2005, Tübingen 2008, S. 23–44.
- Ott, Norbert H.: *Miselsuht – Die Lepra als Thema erzählender Literatur des Mittelalters*, in: Wolf, Jörn Henning (Hrsg.): *Aussatz – Lepra – Hansen-Krankheit. Ein Menschheitsproblem im Wandel*, Tl. II: Aufsätze, Würzburg 1986 (Kataloge des Deutschen Medizinhistorischen Museums Ingolstadt, Beihefte 1), S. 273–283.
- Philipowski, Katharina: *Die Gestalt des Unsichtbaren. Narrative Konzeptionen des Inneren in der höfischen Erzählliteratur*, Berlin/Boston 2013 (Hermaea N. F. 131).
- Riha, Ortrun: *Nächstenliebe und Ausgrenzung. Aussatz als soziale Krankheit im Mittelalter*, in: Knefelkamp, Ulrich/Bosselmann-Cyran, Kristian (Hrsg.): *Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter*. 11. Symposium des Mediävistenverbandes vom 14. bis 17. März 2005 in Frankfurt an der Oder, Berlin 2007, S. 400–413.
- Rippl, Coralie: *Gleichzeitigkeit, Iteration, Doppelung. Narrative Diskursivierung von Zeit um 1200*, Wiesbaden 2025 (MTU 156).
- Röcke, Werner: *Positivierung des Mythos und Geburt des Gewissens: Lebensformen und Erzählgrammatik in Hartmanns ›Gregorius‹*, in: Meyer/Schiewer 2002, S. 627–647.
- Ruberg, Uwe: *Bildkoordination im ›Erec‹ Hartmanns von Aue*, in: Kuhn, Hugo/Cormeau, Christoph (Hrsg.): *Hartmann von Aue*, Darmstadt 1973 (Wege der Forschung 359), S. 532–560.
- Ruh, Kurt: *Hartmanns ›Armer Heinrich‹. Erzählmodell und theologische Implikation*, in: Hennig, Ursula/Kolb, Herbert: *Mediaevalia litteraria*. Festschrift Helmut de Boor zum 80. Geburtstag, München 1971, S. 315–329.
- Schiewer, Hans-Jochen: *Acht oder Zwölf. Die Rolle der Meierstochter im ›Armen Heinrich‹ Hartmanns von Aue*, in: Meyer/ders. 2002, S. 649–665.
- Schneider, Christian: *Unverfügbarkeit. Autonomie und Kritik des Wollens in Hartmanns ›Gregorius‹*, in: DVjs 98 (2024), S. 305–339.

- Sears, Elizabeth: *The Ages of Man. Medieval Interpretations of the Life Cycle*, Princeton 1986.
- Spreckelmeier, Susanne: *geteilte spil*. Zur Verhandlung dilemmatischer Entscheidungsprobleme im Werk Hartmanns von Aue, in: Hoffmann-Rehnitz, Philip [u. a.] (Hrsg.): *Semantiken und Narrative des Entscheidens vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Göttingen 2021 (*Kulturen des Entscheidens* 4), S. 85–110.
- Spreckelmeier, Susanne: Zukünftige Erinnerung. Die Entscheidung des Helden und das Urteil der anderen, in: dies./Quast, Bruno (Hrsg.): *Zukunft entscheiden: Optionalität in vormodernem Erzählen*, Göttingen 2022 (*Kulturen des Entscheidens* 6), S. 79–103.
- von der Osten-Sacken, Vera: Jakob von Vitrys »Vita Mariae Oigniacensis«. Zu Herkunft und Eigenart der ersten Beginen, Göttingen 2010 (*Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz* 223).
- Warning, Rainer: *Narrative Hybriden. Mittelalterliches Erzählen im Spannungsfeld von Mythos und Kerygma* (›Der arme Heinrich‹/›Parzival‹), in: Friedrich, Udo/Quast, Bruno (Hrsg.): *Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin/New York 2004, S. 19–33.
- Witthöft, Christiane: Schlüssel(och)szenen. Von der Theatralität räumlicher Perspektiven in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit (›Der arme Heinrich‹, ›Tristan‹, ›Melusine‹), in: Kern, Manfred [u. a.] (Hrsg.): *Imaginative Theatralität. Szenische Verfahren und kulturelle Potenziale in mittelalterlicher Dichtung, Kunst und Historiographie*, Heidelberg 2013 (*Interdisziplinäre Beiträge zu Mittelalter und Früher Neuzeit* 1), S. 275–295.
- Wynn, Marianne: *Heroine without a Name. The Unnamed Girl in Hartmann's Story*, in: Honemann, Volker [u. a.] (Hrsg.): *German Narrative Literature of the Twelfth and Thirteenth Centuries. Studies presented to Roy Wisbey on his Sixtyfifth Birthday*, Tübingen 1994, S. 245–258.

Anschrift der Autorin

PD Dr. Coralie Rippl
Vertretungsprofessorin Universität Würzburg (SS 2026)
Philosophische Fakultät
Institut für deutsche Philologie
Lehrstuhl für deutsche Philologie, Ältere Abteilung
Am Hubland
97074 Würzburg
E-Mail: coralie.rippl@ds.uzh.ch

Joana Thinius

Arbeit an der *causa*

Zur Diagrammatik der Streitsache und der Beratung des Königs Vergulaht im 8. Buch des ›Parzival‹

Abstract. Der Beitrag beschäftigt sich mit der in der ›Parzival‹-Forschung umstrittenen Ratgeberfigur Liddamus. In bisherigen Studien zu dem der Beratung des Königs Vergulahts vorausgehenden Streitgespräch zwischen Liddamus und Kingrimursel wurden insbesondere die verschiedenen moralischen Standpunkte der miteinander diskutierenden Figuren untersucht. Die folgenden Überlegungen arbeiten hingegen mit einer diagrammatischen Lesart. Anhand der für die *causa* zentralen Motive *râche*, *êre* und *sippe* zeigt sich das kontradiktorische Verhältnis der verschiedenen Positionen: Der Wunsch Kingrimursels nach *râche*, sein Bestreben der Wiederherstellung einer personalen *êre* und seine Aufforderung zum gerichtlichen Zweikampf verweisen auf eine hierarchisch-agonale Denkfigur, an deren Ende ein asymmetrischer Ausgang steht. Dagegen vertritt Liddamus ein symmetrisches bzw. konzentrisches Denken, das sich auf die Vorstellung der *êre* der *sippe* stützt. Diese Diskrepanz erklärt dann auch die Exklusion Kingrimursels aus der anschließenden Beratung: Das symmetrische Gespräch zwischen dem König und seinen Ratgebern kann so unbeeinträchtigt bleiben. Das Spiel der diagrammatischen Modellierungen vermittelt eine unauflösbare Ambiguität, die der *causa* immer schon vorausgeht.

1. Hinführung: Vom agonalen Spiel zum agonalen Gespräch

›frowe, nu gebet iweren rât: / unser dwederz niht vil wer hie hât.‹
(Pz 407,23f.) – In einer Situation großer Bedrängnis bittet der Muster-Artusritter Gawan, der sich zuvor vor allem durch sein besonderes diplomati-

sches Geschick auszeichnete (vgl. zuletzt Sablotny 2019, S. 222; Terrahe 2022, S. 157), die Dame Antikonie um ihren *rât*. Er selbst weiß nicht, wie sich die beiden vor dem wütenden Mob der Stadtbevölkerung schützen sollen, doch die Dame macht einen Vorschlag:

›wir sulen ze wer uns ziehen,
ûf jenen turn dort fliehen,
der bî mîner kemenâten stêt.
genædeclichez lihte ergêt.‹
(Pz 407,27–407,30)

So ist es der *rât* Antikonies, der dazu führt, dass Gawan und sie ein geeignetes Mittel finden, um sich gegen ihre Angreifer zur Wehr zu setzen:

dô vant diu maget reine
ein schâchzabelgesteine,
unt ein bret, wol erleit, wît:
daz brâht si Gâwâne in den strît.
(Pz 408,19–408,22)

Die Bewaffnung der beiden Figuren mit einem Schachbrett und Schachfiguren macht den aufmerksamen Rezipient*innen klar: Hier wird noch etwas anderes erzählt als das auf der Handlungsebene Offensichtliche.

Das Motiv des Spiels entfaltet in der Dichtung seine ganz eigene Metaphorik (vgl. zum Spiel Anz/Kaulen 2009; Jahn/Schilling 2010, sowie zuletzt Birkhan 2018). Mit ihm eröffnen sich ein Feld von kulturellen Implikationen und eine spezifische Logik, die einerseits ein statisches Ordnungsgefüge (vgl. Gadamer 1990, S. 110f.) und andererseits einen sich dynamisch an die Spielzüge anpassenden Virtualitätsraum (vgl. Haug 1989, S. 678) umfasst. Die große *nôt* (410,7), welche Gawan und Antikonie auf ihrer Flucht durchleben, widerspricht dabei keinesfalls der Idee des Spiels: Den Reiz zum Spielen macht gerade ein gewisser Ernst aus, denn erst »der Ernst beim Spiel läßt das Spiel ganz Spiel sein« (Gadamer 1990, S. 108). Das »Hin und

Her der Spielbewegung« (Gadamer 1990, S. 110) spiegelt sich sprachlich in den Bewegungen der wütenden Stadtbevölkerung und der Figuren Gawan und Antikonie: *Hie der ritter, dort der koufman* (408,1); *diu künegin lief her unt dar* (408,16).

Noch bevor sich König Vergulaht den Kämpfenden anschließt, werden durch Gawans Frage an Antikonie und ihren Vorschlag, der zur Bewaffnung mit dem Schachspiel führt, der *rât* und das Spiel semantisch miteinander verbunden. Gawan ist ratlos, ratsuchend und dann aktiver Part in einem metaphorischen Schachspiel, das er weniger spielt, als dass es ihn spielt (vgl. Gadamer 1990, S. 112: »Alles Spielen ist ein Gespieltwerden.«). Eben diese merkwürdig defensive Rolle Gawans spiegelt sich dann auch in dem nach dem Kampfgeschehen abgehaltenen Streitgespräch,¹ das die Beratung des Königs Vergulaht einleitet. Hier wirkt Gawan weniger defensiv, als vielmehr sogar gänzlich passiv: Der Artusritter spricht nicht einmal für sich selbst, seine Interessen werden hingegen scheinbar von dem Landgrafen Kingrimursel vertreten, der doch eigentlich sein Gegner im geplanten Zweikampf sein sollte. Die gesamte Szenerie, die sich um die Flucht Gawans und Antikonies, das Streitgespräch zwischen Liddamus und Kingrimursel sowie die Beratung Vergulahts ausspannt, lässt sich indes über das Motiv des Spiels weiter erschließen.

Wie die Geschehnisse um die Flucht und den Kampf in Ascalûn selbst als Schachpartie gelesen werden können, hat Hans Jürgen Scheuer bereits überzeugend dargelegt. Scheuer geht dabei auf die besondere Diagrammatik der Szenerie ein und vollzieht in seiner Argumentation Schritt für Schritt die Dynamik der Spielzüge auf dem zugrundeliegenden imaginären Schachdiagramm nach (vgl. Scheuer 2015, S. 44).

Mit dem Schachspiel wird erzählerisch eine diagrammatische Lesart indiziert, mit der die Aufmerksamkeit der Rezipient*innen auf das Strategische sowie die Gleichzeitigkeit verschiedener möglicher Ausgänge gelenkt wird (vgl. zur Simultaneität als diagrammatischem Merkmal Krämer 2016, S. 76). Zugleich wird gedanklich eine agonale Relation gesetzt, die sich hin-

sichtlich des auf den Kampf folgenden Streitgesprächs dann auch weiter fortführt (vgl. zum Agonalen im Hinblick auf den Artushof Mohr 2017; zuletzt in Bezug auf ästhetische Objekte Bleumer 2025). Wie schon zuvor im ›Schachspiel‹ stehen sich zwei Kontrahenten gegenüber, die um den Gewinn – die Entscheidung des Königs Vergulaht zugunsten der eigenen argumentativen Position – buhlen. Das Streitgespräch zwischen dem *herzoge Liddamus* (418,27) und dem *lantgrâven Kingrimursel* (422,15) bereitet somit die Beratungsszene vor, in der Vergulaht sich dann dafür entscheiden wird, den ursprünglich geplanten Gerichtskampf zu verschieben und Gawan stattdessen auf Gralssuche zu schicken.

Die Beratung des Königs und ihr Ausgang ist insofern nicht ohne eine genauere Betrachtung des Gesprächs zwischen Kingrimursel und Liddamus nachzuvollziehen. Auch Antikonie spielt im Hinblick auf die Konsultation eine aktive Rolle und ist in ihrem Einfluss auf ihren Bruder nicht zu unterschätzen. Insofern scheint das Handeln der Dame nicht nur Auslöser der axiologisch komplexen Situation, sie gestaltet zudem den Dialog um die moralische Dimension des königlichen Verhaltens entscheidend mit. Ihre Aussagen bilden damit einen weiteren Rahmen um das Streitgespräch und die darauffolgende Ratsszene, ihre Mahnung leitet den Disput der Fürsten und die Verkündung der Beratungsergebnisse ein (vgl. zur starken Frauenrolle Antikonies Emmerling 2003, S. 33–63 und Steppich 2000).

Bevor es aber zur Beratung Vergulahts kommen kann, überschlagen sich die Geschehnisse. Gawan trifft zuerst auf den sich gerade auf der Vogeljagd befindenden König, der den Artusritter als Gast in seinen *palas* einlädt und später nachkommen will. Dort angekommen, beginnt direkt die Liebelei zwischen diesem und Vergulahts Schwester Antikonie, die abrupt von einem altersgrauen Ritter (407,12) unterbrochen wird und in die Flucht des Paares in einen Turm mündet. Hier müssen sich Gawan und Antikonie im Kampf gegen den *bovel* (408,3) und den König mithilfe des dort lagernden Schachspiels verteidigen.

Die Gestaltung der gesamten Handlungssequenz unterliegt dem Eindruck eines zeitlichen Raffers (vgl. Mohr 1965, S. 22) und umfasst auch nur 13 Dreißiger (Pz 401,5–413,9); Gawans Ankunft und Begrüßung, seinen Avancen und der Liebelei mit Antikonie sowie der spektakulären Verfolgung und dem Kampf gegen die Stadtbevölkerung und Vergulaht wird genauso viel Erzählzeit gewidmet wie dem Streitgespräch und der daran anschließenden Beratung des Königs (413,10–426,10). Allein dieser Umstand verweist schon darauf, dass der politische Disput zwischen Kingrimursel und Liddamus sowie die Beratung Vergulahts hier eine zentrale Stellung einnehmen. Auch der Umstand, dass das Streitgespräch eine Neuschaffung Wolframs gegenüber Chrétien darstellt, verweist auf die exponierte Stellung, die der Dichter dem Disput zuerkannt hat (vgl. Eikermann 1996, S. 249). Insofern erweist sich an dieser Stelle Kommunikation gerade nicht als für die Erzählung unerheblich (anders Terrahe 2022, S. 177f.). Zudem gestalten sich die Struktur und die Konstellationen der Diskussion vielschichtig: Obwohl es ursprünglich um die juristische Klärung von Gawans Schuld an dem Tod von Vergulahts und Antikonies Vater Kingrisin ging, sind es nicht der König und der Artusritter, die miteinander diskutieren. Stattdessen treten zwei Figuren stellvertretend für die beiden Positionen des Klägers und des Beschuldigten in den Fokus der Erzählung. Sowohl Kingrimursel als auch Liddamus werden abgesehen von den Geschehnissen um Schanpfanzun im weiteren Verlauf der Gesamthandlung keine Rolle mehr spielen; sie bleiben auf ihre Funktion als Fürsprecher beziehungsweise Berater beschränkt.

Die ältere ›Parzival‹-Forschung ist vor allem mit der Figur des späteren Ratgebers Liddamus hart ins Gericht gegangen. Während sein Kontrahent Kingrimursel fast durchweg als ehrenhafte und positive Figur gelesen wurde, sind Liddamus' Argumentationsweise und sein Auftreten scharf kritisiert worden. In der Kontroverse der Figuren geht es um das korrekte Verhalten gegenüber Gawan. Das verletzte Gastrecht erschwert die Verhandlung der ursprünglichen Mordanklage. In den Forschungsbeiträgen wird

dabei in der Regel weniger über die juristischen Implikationen als vielmehr auf der Grundlage der Annahme einer erzählerischen Sympathie bzw. Antipathie für die Figuren diskutiert (vgl. klassisch zur Rezeption der Rechtsgeschichte in der Dichtung Schnell 1983). Für das Verständnis der Beratung des Königs durch Liddamus ist also eine genauere Untersuchung der Bewertung der Figuren entscheidend. Dieser Kontext der Figurenbewertung bietet Anlass, sich verschiedenen Forschungsstimmen zur Beratungsszene im 8. Buch des ›Parzival‹ zu widmen (2.). Über die Verurteilung Gawans am Artushof im 6. Buch und die Aufforderung, sich einem Zweikampf mit dem Herausforderer Kingrimursel zu stellen, werden die juristischen Dimensionen der Ereignisse auf Schanpfanzen dann überhaupt erst nachvollziehbar (3.). Die Annäherung an die *causa* bereitet die weitere Beschäftigung mit der Ordnung des Streitgesprächs und der Beratung vor (4.), die dann im Hinblick auf ihre spezifische Diagrammatik ein anderes Verständnis der Ambiguität bei gleichzeitiger Agonalität der Vorgänge liefern (5.).

2. Die Kontroverse der Figuren – die Kontroverse um die Figuren

Kaum eine Figur des ›Parzival‹ wurde von Seiten der älteren Wolfram-Forschung so eindeutig negativ gezeichnet wie der Herzog Liddamus. Die Haltung gegenüber dem zentralen Ratgeber des Königs Vergulaht zeigt sich dabei immer wieder in ganz beiläufigen Kommentaren:

»Literaturschwätzer und Musterfeigling Liddamus« (Bertau 1983, S. 184) – »In wieder anderer Weise tritt der falsche und feige Ratgeber Liddamus auf die Bühne der höfischen Gegenwart.« (Curschmann 1971, S. 665) – »König Vergulahts Vasall Liddamus scheut den Kampf und gilt als feige« (Hartmann 2011, S. 200) – »ein zwielichtiger Ratgeber, Liddamus, als Gegenspieler zu Kingrimursel« (Ruh 1980, S. 108) – »eine[] negative[] Figur, die den Tod Gawans fordert« (Kern 2003 [a]) – »Doch hat Wolfram gerade dessen Arroganz und Ruchlosigkeit fast ins Kriminelle gesteigert« (Tax 1989, S. 711, Anm. 14) – »So ist im Parzival Liddamus der Prototyp eines Prahlers, Feiglings und schlechten Ratgebers.« (Mettke 1989, S. 128)

Wie die Geringschätzung der Figur zustande kommt, ist dabei mitunter nicht ganz ersichtlich. In der Sichtung der verschiedenen Beiträge lassen sich aber vier Argumentationslinien rekonstruieren, die teilweise bis heute noch der moralischen Herabsetzung von Vergulahs Ratgeber zugrunde liegen: 1. die Interpretation intertextueller Bezüge, 2. eine Tradition der Geringschätzung, 3. eine fehlende Differenzierung zwischen *histoire* und *narratio*, 4. das Argument der Komik bzw. Ironie.

- 1) Im Streitgespräch zwischen den Fürsten beziehen sich die beiden Diskutanten jeweils auf die Charakterzüge und Handlungen verschiedener populärer literarischer Figuren. Liddamus vergleicht zunächst seinen Kontrahenten Kingrimursel mit dem rachesuchenden Turnus (419,12) (vgl. zur Figur Kern 2003 [b]) und sich selbst mit dem klugen Ratgeber Drances aus dem ›Eneasroman‹ (419,13; vgl. zur Figur Kern 2003a). Kurz darauf kündigt der Herzog an, dass er nicht wie Wolphart (420,22) handeln werde (vgl. zur Figur Müller 1998, S. 188f., zu seinem *zorn* S. 204 und seinem Rat S. 381), sondern es wie Rumolt halte (420,26; vgl. zur Figuren-Rezeption Schröder 1989; mit Bezug auf Liddamus Wyss 1995), der den Burgunden von ihrem Zug ins Hunnenland abriet (›Nibelungenlied‹). In einer nächsten Redepassage distanziert sich Liddamus dann vom kampf-lustigen Segramors (421,20; Artusstoff; vgl. zur Figur Achnitz 2012, S. 247–252) und sympathisiert hingegen mit der Figur Sibeche (421,23; Dietrichepik; vgl. Lienert 2010, S. 52f. und S. 67–69). Diese sehr verschiedenen Referenzen wurden der Figur Liddamus von der Forschung in der Regel negativ ausgelegt.

So wurde hier eine Figur über ihre intertextuellen Bezüge zu anderen Figuren gedeutet. Besonders Liddamus' Erklärung, er würde es dem Küchenmeister Rumolt gleichtun und daher von einem Kampf abraten, wurde immer wieder als Zeichen seiner Feigheit und Kampfscheue gelesen (vgl. schon früh Kinzel 1886 und de Boor 1924). Es entsteht dabei der Eindruck, dass hier der Vorwurf Kingri-

mursels, Liddamus handle wie der *koch* (421,6) im ›Nibelungenlied‹, einfach übernommen wird (vgl. bspw. Lienert 2008, S. 94). Diese rhetorische Herabwürdigung haben Ulrich Wyss und Werner Schröder bereits neu eingeordnet: Der Küchenmeister war zur Zeit Wolframs von adeliger Abstammung, die Beleidigung ist damit schief (vgl. Wyss 1995, S. 194f.). Werner Schröder setzt die Beleidigung Kingrimursels mit den Ansichten der Erzählinstanz gleich: »Wolfram hat die so erst vom Nibelungen-Dichter geschaffene Figur Rumolts aus dem Nibelungenlied geholt und in parodistischer Absicht zum Koch degradiert, auf den sich am Hofe König Vergulahts ein Herzog Liddamus für seinen feigen Opportunismus beruft« (Schröder 1989, S. 31). Auch die anderen intertextuellen Bezüge, die in der Figurenrede auftreten, wurden in der Regel als Hinweis darauf gelesen, die Figur Liddamus würde sich selbst als problematisch »entlarv[en]« (Lienert 2016, S. 63).

Insbesondere sein Vergleich mit Sibeche wurde als Argument angeführt, Vergulahts Ratgeber wäre nicht zu trauen, da Sibeche immerhin den Kaiser Ermenrich absichtlich schlecht berät, sodass dieser sowohl seinen sozialen Status und sein Ansehen als auch letztendlich sein Leben verliert. Auch wenn Hans-Joachim Ziegeler immer wieder als Fürsprecher Liddamus zitiert wird (vgl. z. B. Sablotny 2019, S. 225), so sieht auch dieser den Verweis als problematisch für die Selbstdarstellung Liddamus' an: »Sibeche aber ist in der Dietrichepik der Verräter am Herrn par excellence – er verrät nicht nur die Amelunge, sondern auch aus Rache den Herrn, dem er sich angeschlossen hat, Ermenrich.« (Ziegeler 2009, S. 116)

Schon 1995 bezweifelt vor allem Ulrich Wyss, dass diese negative Rezeption der Figur Sibeche sich mit der zeitgenössischen Lesart deckt: »Sibiche dagegen ist uns aus den mittelhochdeutschen sogenannten ›historischen‹ Dietrichepen geläufig, von denen wir nicht glauben, daß Wolfram sie in der Form gekannt hat, die uns überlie-

fert ist.« (Wyss 1995, S. 195) Auch Ulrike Draesner räumt zwar ein, dass die Textzeugen aus den drei ›historischen‹ Dietrichepen »in der heute vorliegenden Form [...] erst nach Wolframs ›Parzival‹ entstanden sind«, doch geht sie weiter davon aus, dass diese »[a]ls der (schriftliche) Niederschlag eines von Wolframs Erzählen implizierten Prätextes [...] dennoch herangezogen werden« könnten (Draesner 1993, S. 324). Zudem gebe ich an dieser Stelle noch zu bedenken, dass in der ›Thidrekssaga‹ Sibeche nicht einfach nur als ein schlechter bzw. treuloser Ratgeber dargestellt wird, vielmehr scheint die Handlung des Verrats deutlich komplexer: Der Ratgeber rächt sich an seinem Kaiser Ermenrich, der zuvor Sibeches Frau zum Beischlaf zwang und damit auch Sibiches *êre* verletzte (vgl. Heinzle 1999, S. 77–80). Statt sich durch direkte Gewaltausübung für den erlittenen Schaden an seiner *êre* zu rächen, setzt Sibeche eine List ein, um die Tat Ermenrichs auf andere Weise zu vergelten (vgl. hierzu Abschn. 4).

Auch die Identifizierung mit dem Ratgeber Drances aus Heinrichs von Veldeke ›Eneasroman‹ ist dann nicht mehr im Stande, den Ruf der Figur zu retten. Obwohl Drances und die diplomatische Form der Konfliktlösung, für die er einsteht, in der Forschung durchaus positiv eingeordnet wird, führt dies nicht dazu, dass diese Referenz auch einen positiven Einfluss auf die Figur Liddamus nimmt (vgl. Ziegeler 2009, S. 115; Gutenbrunner 1956, S. 291). Im Gegenteil zeigt sich an dem Umgang mit dem intertextuellen Verweis auf Drances gerade das Dilemma der Figurenbeschreibung: Die Bezugnahme auf eher umstrittene Ratgeberfiguren wird Liddamus als Schwäche ausgelegt, zugleich wird seine selbst aufgemachte Analogie zu Drances wiederum relativiert, da diese aus dem Mund einer problematischen Figur – also Liddamus selbst – nur negativ zu lesen sei (vgl. Kern 2003a).

Vor allem Hans-Joachim Ziegeler hat sich mit den literarischen Verweisen beschäftigt, die von der Figur Liddamus im Streitgespräch angesprochen werden. Während Ziegeler Drances noch als klugen und vorsichtigen Ratgeber liest, beschreibt er Rumolt als »bequem[]« und zuletzt Sibeche als »erfolgreichen Verräter am eigenen Herrn« (Ziegeler 2009, S. 116). Damit würde Liddamus sich selbst schrittweise als ironische und damit nicht ernstzunehmende Figur demaskieren.²

Eine literarische Deutung, die sich auf eine literarische Deutung stützt, beinhaltet nicht zuletzt immer Unsicherheiten: Es stellt sich daher immer die Frage, wie wahrscheinlich es ist, dass sich die Interpretation der intertextuellen Bezüge, die auf der Grundlage einer bestimmten Überlieferungslage basiert, mit der zeitgenössischen Einschätzung deckt (vgl. Wyss 1995, S. 200f.). Dies müsste sich dann auch auf der Ebene der *narratio* widerspiegeln.

- 2) Schon in der sehr frühen Forschung scheint die negative Charakterisierung der Figur so selbstverständlich vertreten worden zu sein, dass sich eine Art Tradition der Geringschätzung etabliert hat, die über die Jahrzehnte von verschiedenen Beiträgen offenbar einfach übernommen wurde (vgl. hierzu auch Wyss 1995, S. 201, sowie Sablotny 2019, S. 236). Schon in einem Beitrag Karl Kinzels von 1886 liest man von dem »prahlerischen Liddamus, eines mannen des kö-nigs Vergulaht, characterisiert dadurch, dass er sich dem Rûmoltes rât anschloss« (S. 358). Auch Helmut de Boor verurteilt 1924 die Figur Liddamus für seine Rumolt-Referenz, wenn er die »wechselrede« beschreibt, »in der Liddamus seine unheldenhafte lebensansicht« vertritt, welche »das von seinem materialistischen standpunct aus törichte einer heldenhaften handlungsweise dartut« und »dem wolergehn der feigen [...] recht gibt« (de Boor 1924, S. 9).

Die Lesart eines feigen und zwielichtigen Ratgebers hat sich dann insbesondere mit Wolfgang Mohr (1965) für viele Jahre in der

Forschungslandschaft etabliert. Mohrs Hauptaugenmerk lag auf der Figur Kingrimursels bzw. seiner spezifischen Rolle als Fürst, mit der ein Ehrverständnis des »alte[n] Adel[s]« (Mohr 1965, S. 30) vertreten werde. Ehre bedeute für Kingrimursel noch »fürstliches Standesbewußtsein«, »Sippenbewußtsein« und ein »ritterliche[s] Standesbewußtsein« (Schildesamt), weshalb die Figur den Werten Wolframs näherstünde als die ›neue‹ politische Haltung Liddamus' (Mohr 1965, S. 30). Diese Kontrastierung über einen nicht explizit dargestellten Ehrbegriff führte nicht zuletzt wohl dazu, dass Liddamus als Gegenfolie herhalten musste (vgl. Mohr 1965, S. 29). An dieser Stelle bleibt zu konstatieren, dass narrativ zwar eine agonale Struktur durch das Streitgespräch installiert wird, diese Gegenüberstellung aber keine Wertung seitens der Erzählinstanz erfährt.

Immer wieder beziehen sich spätere Beiträge, die teilweise ganz andere Schwerpunkte als das Streitgespräch oder die Beratung aufweisen, meist ganz beiläufig auf Mohr (vgl. bspw. Zutt 1989, S. 106; Johnson 1999, S. 290; Tax 1989, S. 711, Anm. 14) oder andere populäre Forschungsautoritäten (de Boor 1924, Bumke 1997). Eine hieraus resultierende Unsicherheit gegenüber der Figur zeichnet sich beispielsweise bei Barbara Nitsche ab, die die Figur Rumolt zwar relativ positiv beschreibt, dann aber für Liddamus resümiert, dass er sich »›dem Odium der Lächerlichkeit aussetzt...‹« (Nitsche 2006, S. 263, unter Zitat von Bumke 1997, S. 67).

Wyss bemerkt zu den Forschungsvoten hingegen spitz:

Was Wolframs Affekt nährt, ist offensichtlich eine Phantasie des Lesers aus dem zwanzigsten Jahrhundert. Mohr formuliert einen Abscheu vor dem ›gerissenen Juristen‹ und dem ›gerissenen Politiker‹, setzt auf den Ritter mit seinen ›soldatischen‹ Tugenden. [...] Das ist ein Dualismus, der weniger mit feudaler Hofkultur zu tun hat als mit den Ideologien deutscher Bildungsbürger, die im wilhelminischen Kaiserreich wurzeln. (Wyss 1995, S. 198f.)

- 3) Während die Stimmen aus der Forschung also lange ein relativ eindeutiges Bild von Vergulahts Ratgeber zeichneten, lässt sich dies für die Erzählinstanz nicht behaupten. Das Ausbleiben der sonst zahlreichen Kommentare im Erzählen Wolframs fällt an dieser Stelle besonders auf (vgl. auch Eikermann 1996, S. 250; Sablotny 2019, S. 233). Der Feigheit wird Liddamus vor allem von seinem Kontrahenten Kingrimursel bezichtigt, wohingegen er auf der Erzählebene sogar als *der rîche Liddamus* (419,11) bezeichnet wird. So wurden Vermutungen zu Wolframs Haltung gegenüber der Figur angestellt, die sich im Hinblick auf die fehlenden Erzählkommentare nicht stützen lassen. Vor allem Wolfgang Mohr behauptete vehement eine klare Erzählsituation, die Kingrimursel als positiv zeichne (vgl. Mohr 1965, S. 28). Noch 2011 behaupten Elke Brüggem und Joachim Bumke eine eindeutige Erzählerhaltung: »Die Sympathie des Erzählers ist deutlich auf der Seite Kingrimursels.« (Brüggem/Bumke 2011, S. 896, ähnlich auch S. 876) Belege für diese postulierte Sympathie bringen sie jedoch nicht an.

Insbesondere Wolframs Zuschreibung, Liddamus sei *rîche*, sowie seine wiederkehrenden Verweise auf seinen adeligen Stand bzw. sein Fürstenamt (416,18; 417,1 und 418,27) wurden von der Forschung teilweise vehement bestritten bzw. bagatellisiert. Sogar die semantische Vielfalt von *rîch* wird auf die materielle Bedeutung eingeschränkt, um den eigenen Standpunkt zu unterstützen. So meint Ziegeler, die Formulierung der *rîche* Liddamus beziehe sich auf »das, worauf Macht und Herrschaft eines ›alten‹ Fürsten idealiter beruhen, auf Eigentum, Besitz und Lehen an Grund und Boden und Einkünften« (Ziegeler 2009, S. 114). Auch der Umstand, dass es ausgerechnet der Name Liddamus' ist, der die Kyot-Quellenfiktion einleitet, wurde der Figur nicht positiv ausgelegt, sondern zum Anlass einer weiteren Herabstufung genommen (vgl. Gutenbrunner

1956, S. 289). Diese Tendenz, der Erzählinstanz ihre Ernsthaftigkeit abzusprechen, kritisiert besonders Wyss (1995, S. 198).

Offenbar liegt hier eine Vermengung der verschiedenen Ebenen vor, die durch eine fehlende Differenzierung zwischen *histoire* und *narratio* zu entstehen scheint. Die Aussagen Kingrimursels, der sich im Streitgespräch als Fürsprecher des Protagonisten Gawans darstellt, werden als grundsätzlich glaubhaft angenommen. Der Landgraf erweist sich so nicht nur als Repräsentant der scheinbar ›richtigen‹ (also von Gawans) Seite, vielmehr wird er gar als Stellvertreter der Erzählinstanz behandelt. Statt die Figurenrede von Erzählerkommentaren zu unterscheiden, wird hier eine Sympathie der Erzählinstanz für eine der zwei sich gegenüberstehenden Positionen angenommen.

- 4) Liddamus wird von der Erzählinstanz also anders als von Kingrimursel eben gerade nicht als feige oder zwielichtig dargestellt, vielmehr sogar als *riche* (419,11) beschrieben. Im Zuge der Feststellung der besonderen Komik bzw. Ironie des 8. Buchs wurde auch der Wahrheitsgehalt dieser Zuschreibung angezweifelt (vgl. Gutenbrunner 1956, S. 289; Ziegeler 2009, S. 111; Draesner 1993, S. 328–332).^[3] So lässt sich auch für Liddamus an Kurt Ruhs Mahnung erinnern: »Wer dies nicht als Wolframs aufrichtige Meinung gelten lassen will, spricht von dessen Ironie – ein probates Mittel, Meinungen, die dem modernen Leser nicht passen, ins Gegenteil zu verkehren.«^[4]

Begründet wurde die ablehnende Einschätzung der Figur^[5] nicht zuletzt auch aufgrund von Liddamus' scheinbar moralisch verwerflichem Vorschlag zur Vergeltung des Todes Kingrisins durch die Tötung Gawans (417,5–417,8). Die Empörung, die in verschiedenen Studien über die Aussage Liddamus' durchscheint (vgl. Kern 2003a; Tax 1989, S. 711, Anm. 14; zuletzt Terrahe 2022, S. 175f.), führt zu der Frage, welche juristischen Verfahren überhaupt nach mittelalterlichem Rechtsverständnis legitime Wege im Umgang mit

einem Mordvorwurf darstellen. Kingrimursel fordert in Gegenwart des Artushofs einen Gerichtskampf und weist dabei auf seine Verwandtschaft mit dem ermordeten Kingrisin hin (vgl. zur zentralen Rolle verwandtschaftlicher Beziehungen im ›Parzival‹ Delabar 1990). Es ist also nicht Vergulahrt, der Sohn des Opfers, der den Zweikampf sucht. Seine Beweggründe erklärt der Landgraf in seiner Anklage Gawans vor Zeugen:

er was mîn hêrre und mîn mâc,
durch den ich hebe disen bâc.
unser vâtr gebruoeder hiezen,
die nihts ein ander liezen.
nehein man gekrœnet wart
nie, ichn het im vollen art
mit kampfede rede ze bieten,
mich râche gein im nieten.
ich pin ein fûrste ûz Ascalûn,
der lantgrâve von Schanpfanzûn,
und heize Kingrimursel.
ist hêr Gâwân lobes snel,
der mac sich anders niht entsagn,
ern müeze kampf dâ gein mir tragn.
(Pz 324,11–324,24)

Kingrimursel handelt aus *râche* und betont dabei besonders seinen *haz*,⁶ den er auch in seinem Gegenüber sucht: *ich wil bî sîme hazze sîn: / swaz hazzes er geleisten mac, / mîn haz im biutet hazzes slac.* (320,28–320,30) Zugleich verweist er auf sein Verständnis von *êre*, nach dem eine Aufforderung zum Kampf nicht ausgeschlagen werden kann. Der Zweikampf soll die verletzte *êre* der Familie einerseits wiederherstellen, andererseits soll damit auch dem Racheverlangen Genüge getan werden. Insofern werden in der Ansprache Kingrimursels zwei auf den ersten Blick verschiedene Rechtsverfahren miteinander verbunden: der Gerichtskampf und die sogenannte Blutrache.⁷ Hier wird eine genauere Betrachtung der *causa* nötig, die ganz maßgeblich zu einem besseren Verständnis des späteren Streitgesprächs

beiträgt und durch die sich dann auch Liddamus' Aussage *sô gelt ein tôten andern tôten* (417,7) klarer mit den Geschehnissen und der inneren Logik der Beratung zusammenbringen lässt.

3. Taxierung der *causa*: Der juristische Möglichkeitshorizont

Zur Diskussion zwischen Kingrimursel und Liddamus stellt Manfred Eikelmann fest: »Es geht nun um Fragen des Rechts, der Sippenbindung und der ritterlichen Ethik – um eine öffentlich geführte Grundsatzdiskussion, die bis zuletzt kontrovers bleibt.« (Eikelmann 1996, S. 250) Doch worin besteht diese Kontroverse, und wie ist es um die Grundsätze bestellt, die sich hier nach Eikelmann widersprechen?

Der Rachewunsch Kingrimursels steht in seiner anklagenden Ansprache vor dem Artushof klar im Vordergrund. Von Gerechtigkeit oder dem Wunsch, Recht walten zu lassen, hingegen spricht Kingrimursel nicht. Das muss er aber auch nicht: Anders als für das moderne Denken zu beobachten ist, schließen sich Rache und Recht nach vormoderner Vorstellung nicht zwingend aus (vgl. Bernhardt 2014, S. 51). Dies zeigt sich vor allem an dem über viele Jahrhunderte allgemein anerkannten Recht auf Blutrache, nach dem es Angehörigen einer Familie gestattet war, einen Mord durch die Tötung des Täters oder eines Verwandten des Mörders zu vergelten (vgl. Hagemann 1983, Sp. 290 und Zacharias 1962, S. 170). Auch wenn diese rechtlich legitimierte Form der Ausgleichshandlung bis ins 15. Jahrhundert bestand (vgl. Schubert 2007, S. 16f.), wurde sie immer wieder von geistlichen und weltlichen Autoritäten kritisiert, wobei teilweise auch versucht wurde, dem potentiell unendlichen Kreislauf der gegenseitigen Blutrache durch die Stärkung anderer juristischer Verfahren Einhalt zu gebieten (vgl. Böttcher 1978, S. 90). Doch in Hinblick auf die *causa*, die sich um den Mord am ehemaligen König ausspannt, will Kingrimursel nicht einfach die Vergeltung durch Blutrache umsetzen, vielmehr verbindet er das Prinzip der *êre* der *sippe* mit dem Verfahren des gerichtlichen Zweikampfes (vgl.

zum Begriff *sippe* die Erläuterungen in Przybiski 2000, S. 52–62; Gottzmann 1977 sowie Delabar 1990, S. 9, Anm. 1, der unter *sippe* allgemein einen »Verwandtschaftsverband« versteht).

In dieser Verbindung erklärt sich auch die komplexe Situation auf Schanpfanzun: Im Kampf gegen Gawan fragt sich Vergulaht, warum sein *vetern sun* (412,6) sich nicht an dem *ræche* (412,9), der seinen Vater ermordet hat, sondern sich gegen die eigenen Leute richtet. Auch hier wird wiederum das Motiv der Blutrache anzitiert, indem auf die gemeinsame *sippe* verwiesen wird. Inwieweit Vergulaht über den geplanten Zweikampf im Bilde ist, bleibt indes offen; jedenfalls irritiert es, dass es über sein Bedürfnis nach Beratung heißt: *der künec liez einen vride wesen, / unz er sich baz bespræche / wier sînen vater ræche.* (413,10–413,12). Für Vergulaht scheint also noch gar nicht festzustehen, wie er seine Rache gestalten will.

Während das Prinzip und die Legitimität der Blutrache den Figuren geläufig scheinen, lässt sich dies im Hinblick auf den geforderten Gerichtskampf nicht uneingeschränkt behaupten. Ein Blick auf die Historie der Zweikämpfe als Mittel in Gerichtsverfahren verdeutlicht, wie ungewöhnlich Kingrimursels unvermittelte Forderung nicht nur für die anderen Figuren in der Erzählwelt, sondern auch für die zeitgenössischen Rezipient*innen wirken musste:⁸ »Insgesamt allerdings ist darauf hinzuweisen, daß in der gerichtlichen Praxis nur äußerst selten ein Z[weikampf] angeordnet und durchgeführt wurde, meist nur bei widersprechenden Beweisen oder bei Beweisnot.« (Schild 1998 [a], Sp. 1841)

Die Blutrache und der gerichtliche Zweikampf stellen keinesfalls die einzigen Möglichkeiten dar, die Kingrimursel zur Verfügung stehen würden, um den Mord an seinem Verwandten zu ahnden. Dem unbewiesenen Mordvorwurf könnte man auch mit einem Eidverfahren begegnen. So galt gerade der Eid in den Leges (vgl. zur Terminologie Schubert 2007, S. 9–12) als zentrales Beweismittel (vgl. Holzhauer 1986, S. 276). Auch vor dem Hintergrund einer christlichen Weltanschauung konnte dieses Verfahren zu einem Urteil beziehungsweise einer möglichen Strafe führen, wenn auch

in der Regel mit zeitlicher Verzögerung:⁹ Während das Verfahren des Ordals eher für Unfreie und Rechtlose vorgesehen war, mussten sich Freie in der Regel einem Beweis- oder Eidverfahren stellen, die einen längeren Prozess umfassten (vgl. Holzhauer 1986, S. 278). Erst in letzter Konsequenz ist dann auch hier ein Zweikampf möglich gewesen:

Der gerichtliche Zweikampf hat einen subsidiären Grundzug. Als Beweismittel steht er stets in letzter Linie. Wiederholt ist der Zweikampf vorgesehen, um ein Non-liquet zu lösen, das in einem anderen Beweisverfahren entstanden ist, so wenn Zeugen oder Zeugengruppen einander widersprechen. Dann wieder kann eine Partei auf Zweikampf rekurrieren, der gegenüber ein Beweis mit einem nicht zweifelsfreien Beweismittel geführt wurde. (Holzhauer 1986, S. 278)

Der gerichtliche Zweikampf bildet also in der Regel das letzte Glied in der Kette einer Beweisführung. Er wird eigentlich erst notwendig nach »dem Schelten eines Eides« (Schild 2007, S. 593).¹⁰

Für das Verständnis der Reaktionen und Argumentationen der verschiedenen Figuren am Artushof und auf Schanpanzun ist diese Konstellation an möglichen Verfahrensweisen entscheidend, gerade auch in Bezug auf Artus' Versicherung, Gawan sei unschuldig, die der König direkt im Anschluss an die Mordvorwürfe Kingrimursels äußert. Hier wird die Möglichkeit eines Eidverfahrens installiert. Insgesamt zeigt die Reaktion der Figuren, was eigentlich auf einen solchen Schuldvorwurf folgt, nämlich Fürsprache und Eide. Auch Artus' Mahnung gegenüber Kingrimursel, er solle sich die Anschuldigungen gut überlegen, verweist darauf, dass hier ein umfassenderes Beweisverfahren als eigentlich angemessen empfunden wird:

hab iu anders iemen leit
getân, sô machet niht sô breit
sîn laster âne schulde:
wan erwirbt er iwer hulde
sô daz sîn lîp unschuldec ist,
ir habt in dirre kurzen vrist

von im gesagt daz iweren prîs
krenket, sint die liute wîs.
(Pz 322,23–322,30)

Mit Bêâcurs' Vorschlag, er könne als Bruder und damit naher Verwandter Gawans stellvertretend für diesen gegen Kingrimursel antreten (323,1–324,1), wird einerseits auf das zuvor schon anklingende Prinzip der Blutrache wie auch andererseits auf den geforderten gerichtlichen Zweikampf reagiert. Sowohl im Hinblick auf die Blutrache als auch auf den Zweikampf kann die Rolle eines Stellvertreters entscheidend sein. So gibt es auch im Zweikampf die Möglichkeit, eine andere Person für sich antreten zu lassen (vgl. Israel 2016, S. 291). Gawan lehnt die Bitte seines Bruders ab, doch nicht, weil er selbst unbedingt im Zweikampf antreten will, sondern mit der Begründung, er wisse gar nicht, weshalb er überhaupt kämpfen soll:

ine weiz war umbe ich strîten sol,
ouch entuot mir strîten niht sô wol:
ungerne wolt ich dir versagn,
wan daz ich müesez laster tragn.
(Pz 323,27–30)

Auch Kingrimursel lehnt es ab, gegen einen Stellvertreter Gawans zu kämpfen, jedoch mit der Begründung: *ine trage gein im decheinen haz* (324,10). Er verwirft also beide Optionen: Um seine Rache zu stillen, empfindet er ausschließlich einen Zweikampf der beiden Subjekte als adäquat. Kingrimursel geht es insofern um Gawan als Subjekt, zufrieden ist er erst, wenn er seine Rache an eben diesem umsetzen konnte. In der Situation der Anklage wird damit eine agonale Struktur figuriert, die eine Stellvertretung ausschließt und in der die Kämpfenden als Subjekte ›Gawan‹ und ›Kingrimursel‹ gegeneinander antreten. Kingrimursels Ansatz verweist damit auf den Subjektstatus der Figur als Ort von Handlungen und gerade nicht auf die *persona* (Ort einer Funktion), die in einem Rechtsstreit eine Position vertritt (vgl. zur Terminologie Bleumer 2022). Vergulaht steht indes außer-

halb dieser Struktur: Er soll in seiner Funktion als König die Rolle des Richters im Zweikampf einnehmen (*vor dem künec von Ascalûn / in der houbetstat ze Schanpfanzûn*, 321,19f.).^[11] Damit ist Vergulaht gerade nicht Teil der agonalen Struktur, auch wenn er der *sippe* angehört, für deren *êre* sich Kingrimursel einsetzt.^[12]

Hier wird verständlich, inwiefern sich die Missverständnisse auf Schanpfanzun weiter potenzieren können: Vergulaht versteht nicht, weshalb sein Verwandter sich gegen ihn stellt und auf der Seite des Mörders seines Vaters kämpft:

mîns vetern sun hât sich bewegen,
er wil ernerer diesen man,
der mir den schaden hât getân,
den er billicher ræche,
ob im ellens nicht gebræche.

(Pz 412,6–412,10)

Vergulaht argumentiert aus der Sicht der *êre* der *sippe*: Im Kontext der Blutrache wirkt seine Einschätzung der Situation nachvollziehbar. Auch aus moralischer Perspektive erweist sich die Blutrache nicht als verwerflich, schließlich argumentiert das Verfahren auf der Grundlage einer Verletzung der *êre* der gesamten *sippe* (vgl. Zacharias 1962, S. 168). Kingrimursels Vermengung des Motivs der Blutrache mit dem Verfahren des Zweikampfs führt hier also zu einem komplexen Verständnis der Rechte und Pflichten der Verwandtschaft. Einerseits wird die familiäre Zugehörigkeit zur Bedingung der Rache, andererseits exkludiert der geplante Zweikampf all jene, die sich nicht zu den beiden kämpfenden Subjekten zählen können. In dieser Logik Kingrimursels zeigt sich die Voraussetzung der *causa* als in ein Kollektiv (*sippe*) inkludierend, während sich ihre Beilegung binär-agonal und damit wiederum exkludierend darstellt.

Dies spiegelt sich auch in Kingrimursels Bewegungen wider: Statt seinen König mit Worten auf seinen Fehler, nämlich die Verletzung des Gastrechts

aufmerksam zu machen, übertritt der Landgraf die Türschwelle in den Turm, was auch eine symbolische Grenzüberschreitung dargestellt. Er exkludiert sich aus der Gruppe der Seinigen, während er die Rolle des kämpfenden Subjekts einnimmt. In dieser Grenzüberschreitung zeigt sich nun auch das eigentliche Ereignis: Schon Kingrimursels Wunsch, den Verwandtenmord durch einen Zweikampf zu rächen, arbeitet imaginativ zunächst mit einer Inklusion (*êre* der *sippe*) und dann einer Exklusion (Zweikampf ohne Stellvertreter). Im Streitgespräch und der Beratung wird sich zeigen, dass die verschiedenen Rechtsverständnisse auch unterschiedliche diagrammatische Strukturen vermitteln, die – einmal durchdrungen – verständlich machen, weshalb die »geführte Grundsatzdiskussion [...] bis zuletzt kontrovers bleib[en]« (Eikermann 1996, S. 250) m u s s .

4. Der *ordo* der *causa*: Die Rede- und Ratsszene von der Struktur aus gedacht

Noch bevor die Diskussion zwischen Liddamus und Kingrimursel beginnt, werden also verschiedene mögliche Verfahrensweisen bei einem Mordvorwurf figuriert: Blutrache, Eidverfahren, Beweisverfahren und der gerichtliche Zweikampf. Kingrimursel handelt auf der Grundlage einer verwandtschaftlich motivierten Rache (Blutrache) und fordert einen Zweikampf gegen den des Mordes beschuldigten Gawan. Durch das Handeln und die Aussagen anderer Figuren, die Zeugen der Anklage oder aber direkt von dem Fall betroffen sind, werden zudem das Eidverfahren (Artus), das Beweisverfahren (Artus und Gawan) und der stellvertretende Zweikampf (Bêâcurs) als alternative Vorgehensweisen neben die Forderung Kingrimursels gestellt. Während sich die Blutrache auch für Vergulaut als eine Möglichkeit zur Vergeltung des erlebten Leids gestaltet, ist es allein Kingrimursel, der den Zweikampf als angemessen stilisiert und diesen moralisch auflädt, indem er ihn mit dem Begriff der *êre* verbindet (vgl. zum Verhältnis von *êre* und der Agonalität im höfischen Wertesystem Haferland 1989).

Während Liddamus' Forderung, ein Mord müsse mit der Todesstrafe be-
glichen werden, von der Forschung als Zeichen seines besonders ruchlosen
Charakters gelesen wurde, vervollständigt Liddamus den juristischen Ka-
talog der Verfahren durch die Feststellung der adäquaten Strafe für eine
Mordtat. Nach den Leges wird Mord in der Regel durch die Todesstrafe ge-
sühnt (vgl. Böttcher 1978, S. 86f.). Eine andere Möglichkeit stellt die Buß-
gerichtsbarkeit dar, ein Weg, der im Falle eines Tötungsdelikt allerdings
nur im Einverständnis von Richter und Täter beschritten werden konnte
(vgl. Schubert 2007, S. 24f.). Hier treffen wiederum zwei verschiedene Ver-
fahrensweisen der *causa* aufeinander: Der Weg der Urteilsfindung – Kingri-
mursels Zweikampf – und das Strafmaß, das nach der Urteilsfindung ver-
hängt wird – Liddamus' Vergeltung eines Todes durch den Tod. Liddamus'
Aussage impliziert insofern, dass Gawan als Mörder eindeutig gestellt
wurde. In genau diesem Punkt liegt das Unerhörte seiner Aussage: Das Ur-
teil steht ja eigentlich noch aus.

Nach mittelalterlichem Recht konnte der Zweikampf zur Urteilsfindung
eingesetzt werden (vgl. Schild 1998b, Sp. 723), doch wurde dieses Vorge-
hen zum Teil stark kritisiert (vgl. Israel 2016, S. 295–303). Gerade der Vor-
stellung, im Zweikampf zeige sich der Wille Gottes, weshalb er auch zu den
Gottesurteilen zu zählen sei, kann nach heutigem Quellen- und Erkennt-
nisstand nicht ohne weitere Differenzierung zugestimmt werden. Heinz
Holzhauer hat in seiner Untersuchung der Geschichte des Zweikampfes da-
rauf verwiesen, dass dieser nicht einfach mit dem Gottesurteil gleichzuset-
zen ist, sondern seinen Ursprung schon im germanischen Rechtswesen hat
(vgl. Holzhauer 1986, S. 270f.). Insofern konnte dem Zweikampf zwar eine
mythische Sphäre unterstellt werden, womit er den Ordalien nahe stünde
(vgl. Holzhauer 1986, S. 277), die christliche Auslegung der germanischen
Praktik folgte aber erst nachträglich (vgl. Holzhauer 1986, S. 271). Insbe-
sondere landesgeschichtliche Arbeiten zeigen zudem, dass die Institution
der Kirche schon früh eine ablehnende Haltung gegenüber dem Zweikampf
auf Leben und Tod einnahm und sich gerade zur Zeit des sogenannten

Landfriedens (11. Jahrhundert) für die Bußgerichtsbarkeit einsetzte (vgl. Schubert 2007, S. 22; zur Bedeutung der Landfriedensbewegung vgl. Waddele 2001). Auch die Blutrache wurde von Seiten der kirchlichen Obrigkeiten teils stark kritisiert (vgl. Zacharias 1962, S. 200f.). Im 4. Laterankonzil von 1215 wurde der Zweikampf sogar verboten, nachdem er zuvor schon für den Klerus untersagt worden war (vgl. Israel 2016, S. 303; Schild 1998a; Melville 2016, S. 125). Auch wenn das Konzil zeitlich nach Wolframs Schaffensphase des ›Parzival‹ lag, gab es zuvor schon Bemühungen, den Zweikämpfen aus Perspektive der Kirche Einhalt zu gebieten (vgl. Dilcher 1970, S. 255). Es war möglich, den Ausgang des Zweikampfs im Sinne eines Ords als göttlichen Willen zu interpretieren, doch war diese Auffassung keinesfalls zwingend. In Bezug auf das 8. Buch des ›Parzival‹ wird die Auslegung des Zweikampfes als Gottesurteil weder durch die Argumentation der Figuren noch durch Kommentare der Erzählinstanz nahegelegt (anders Terrahe 2022, S. 160f.). So kann im Hinblick auf den anstehenden Kampf gegen Kingrimursel auch kein Hinweis auf ein explizit dargestelltes Gottvertrauen Gawans ausgemacht werden (anders Terrahe 2022, S. 170).

Die Annäherung an die juristisch komplexe Lage auf Schanpfanzun führt zu der Frage, welche Funktion Kingrimursels Wunsch nach *râche*, sein Bestreben der Wiederherstellung der *êre* und seine Aufforderung zum gerichtlichen Zweikampf für die Erzählung ganz grundsätzlich hat, zumal sich die ausführlich dargestellte *causa* mit der Beratung König Vergulahts auflöst und für den weiteren Verlauf der Handlung als irrelevant herausstellt.

Wie schon zuvor das Schachspiel, kann auch der Zweikampf als ästhetisches Mittel verstanden werden, das eine diagrammatische Refiguration insinuiert. Ein öffentlicher Zweikampf suggeriert eine Ordnung (vgl. Melville 2016, S. 131f.; zuletzt Gebert 2019, S. 88), die rechtlich gestützt und durch ritualisierte Verfahrensweisen gefestigt ist (vgl. Reinle 2021, S. 32–34.). In seiner Regelhaftigkeit wird er mit der Logik des Spiels vergleichbar, und umgekehrt ist die Spielmetapher für den Zweikampf topisch (vgl. Friedrich 2005, S. 131f.; Burkart 2016). Schon die Aufforderung zum Zweikampf lässt

sich insofern als Hinweis auf die Struktur der mit ihm zu verhandelnden Phänomene verstehen. Dadurch, dass die Erzählinstanz zurücktritt, fehlt zudem die narrative Perspektive (im Sinne einer dargestellten Axiologie, vgl. Bleumer 2022, S. 392.) auf die diskutierte *causa*, vielmehr kann so aber die Struktur der Argumentation sowie der einzelnen Motive (*râche*, *êre*, *sippe*) in den Fokus der Wahrnehmung treten. So beschrieb schon Wolfgang Mohr in seinem Beitrag die ästhetisch inszenierte Leere, die gerade in der Szene der Verfolgung von Gawan und Antikonie zur Geltung kommt:

Während Wolfram sonst fast immer das Bild aus der Fläche in perspektivischen Raum versetzt, macht er es diesmal umgekehrt; er stellt ein für seine Sehweise altertümliches, symbolisches Flächen-Raubild um seine Personen. Später, bei dem großen Redewechsel (414,1ff.), ist sogar das abgebaut; erst nachträglich erfährt man: *diz was uf dem palas* (422, 9). Die wenigen Stellen, wo Wolfram in der ihm gewohnten Weise Atmosphäre und Hintergründe schafft [...], lassen die Leere der Bühne in den Hauptszenen nur noch auffälliger in Erscheinung treten. Man hat den Eindruck, im achten Buch eine nicht ganz fertiggewordene Bildtafel vor sich zu haben, mit leeren Flächen, die der Pinsel noch nicht berührt hat. (Mohr 1965, S. 22)

In dem Rezeptionseindruck, der durch die fehlende narrative Perspektivierung unterstützt wird, spiegelt sich eine zentrale Grundlage der diagrammatischen Refiguration: Der leere Raum, der zur Spielfläche der Figuren wird, lässt Platz für die Betrachtung der Relationen zwischen den späteren Diskutanten und ihren unterschiedlichen Argumentationspositionen. Mit der so narrativ implementierten Diagrammatik kann die Ordnung der *causa* zum Reflexionsgegenstand werden. Die Frage nach der narrativen Funktion der Zweikampfforderung lässt sich insofern dahingehend beantworten, dass mit ihr ein literarischer Hinweis auf die Reflexion der in der *causa* aufeinandertreffenden verschiedenen Ordnungsmuster gegeben wird. Diese besondere Rolle des Zweikampfes als Projektionsfläche der Imagination hat schon Udo Friedrich hervorgehoben:

Die literarischen Inszenierungen von Zweikämpfen sind weder Abbild einer realen Praxis noch deren fiktives Gegenbild, vielmehr spiegeln sie komplexe kulturelle Ordnungsmuster, die den Status von Gewalt legitimieren oder reflektieren. Der Zweikampf kann damit als Paradigma für die Wirksamkeit der symbolischen Ordnung aufgefasst werden, die ganz unterschiedlich kodiert sein kann. (Friedrich 2005, S. 127)

So resümiert Friedrich: »Der Zweikampf ist mehr als eine Form physischer Konfrontation, er ist immer auch eine Projektionsfläche sozialen Sinns.« (Friedrich 2005, S. 128) Auch Rüdiger Schnell resümiert, dass der Zweikampf in der Dichtung als Motiv unterschiedliche Bedeutungen tragen kann und damit »literarisch verfügbar« (Schnell 1983, S. 61) ist. Dies wird umso deutlicher mit dem Wissen, dass der Zweikampf zwischen Gawan und Kingrimursel eben gerade nicht stattfinden wird. Doch mit der Aufforderung ist der Reflexionsraum schon eröffnet, und es besteht die Möglichkeit, die Ordnung der sozialen Konstellation genauer zu durchdringen. Als Ausgangspunkt kann dabei dienen, dass mit dem Zweikampf imaginär das Ziel der Unterwerfung, beziehungsweise das Erheben des Siegenden über den Besiegten aufgerufen und damit also eine vertikale Hierarchie vermittelt wird (vgl. Friedrich 2005, S. 129; anders Gebert 2019, S. 84, der den Endzustand von Sieg und Niederlage als asymmetrisch beschreibt), während die (Blut-)Rache, je nach dem zugrundeliegenden Verständnis, eine horizontale bzw. konzentrische Struktur aufweist.

Mit der literarischen Darstellung sowie der Semantik von *râche* hat sich zuletzt Henrike Manuwald eingehender beschäftigt. Nach Manuwald umfasst das Bedeutungsspektrum von mhd. *rechen* sowohl die »Vergeltung eines Unrechts durch den Geschädigten« als auch die allgemeinere »Strafe« (Manuwald 2018, S. 21). Insofern kann der Wunsch nach *râche* im Sinne des mittelalterlichen Rechtsverständnisses auch durch eine als angemessen empfundene Bestrafung eingelöst werden. Sowohl die *râche* als auch die Lösung der damit in Verbindung stehenden Konflikte erweisen sich dabei als dynamisch. Da »bis zum Spätmittelalter mit dem Nebeneinander ver-

schiedener Konfliktlösungsmodelle« zu rechnen ist, kann also auch ein »lineares Entwicklungskonzept nicht ohne Weiteres vorausgesetzt werden«, sodass »anzunehmen [ist], dass der Weg der Konfliktlösung in hochmittelalterlichen Gesellschaften immer wieder neu bestimmt werden musste« (Manuwald 2018, S. 20). Die Art der Konfliktlösung folgt demnach keineswegs einem statischen Modell, und so werden auch im ›Parzival‹ verschiedene Möglichkeiten des Umgangs mit Unrecht durch die Figuren vertreten.

Im Hinblick auf die soziale Ordnung, die im Streitgespräch und der Beratung von den Figuren figuriert wird, zeigt sich, dass das Prinzip der Rache – anders als der agonale Zweikampf, der in seinem Ausgang von Sieg und Niederlage eine horizontale Struktur besitzt und gedanklich auf einer sozialen Hierarchie basiert – erst im Verhältnis zwischen einer als rechtmäßig empfundenen Symmetrie (Ausgleichshandlung) und einer aus Unrecht entstandenen Asymmetrie (Ursache der Rache) aufscheint (vgl. Bernhardt 2014, S. 63).

In seiner »systematischen Bestimmung« hat Fabian Bernhardt Rache als Relation beschrieben, die sich zwischen den Polen ›Handeln‹ und ›Erleiden‹ ausspannt. Insofern ist die Rache auch nie der Anfangspunkt einer Ereigniskette, sie bildet stets ein ›Dazwischen‹ – zwischen dem vergangenen Erleiden und dem zukünftigen Leidzufügen (vgl. Bernhardt 2014, S. 55). Bernhardt argumentiert in seiner Untersuchung, dass Rache nicht einfach als Reaktion zu verstehen sei, vielmehr beschreibt sie die Umkehr des Richtungsvektors: Mit der Rache wird das zuvor erleidende Subjekt nun zum handelnden Subjekt. Das Erleiden des Subjekts führt zunächst zu einem Mangel: Dem Subjekt Y wurde etwas genommen, was sich abstrakt zunächst als axiologisch zu verstehender Wert ausdrücken ließe, es hat daher den Wunsch nach einer Ausgleichshandlung: »Die Polarität von Handeln und Erleiden nimmt hier die Gestalt einer asymmetrischen Beziehung an.« (Bernhardt 2014, S. 63) Das Bestreben des Subjekts besteht in der Wiederherstellung einer symmetrischen Ordnung: Der genommene Wert soll dem Gegenüber ebenso genommen werden (vgl. zu der Vorstellung einer Asym-

metrie negierenden Rache auch Bernhardt 2014, S. 64). Die Verletzung, die das Rachemotiv initiiert, muss dabei nicht physischer Natur sein, sie kann auch eine abstrakt zu denkende leibliche Sphäre betreffen:

Wie diese Beispiele zeigen, reicht die Sphäre der Verletzlichkeit über den Leib im engeren Sinne hinaus. Sie umfasst alles, was das Selbst in konstitutiver Weise als ihm zugehörig empfindet, alles, was seine persönliche Integrität ausmacht. Das kann unter anderem eine bestimmte Identität sein (als Mutter, als bester Freund etc.), ein bestimmter Status (als Offizier, als Lehnsmann etc.) oder bestimmte Objekte, die Identität oder Status symbolisch substituieren (Flaggen, Wappen, Besitztümer etc.). Kurzum: die Verletzlichkeit umgreift das Selbst in seinem gesamten Dasein, das sich, insofern es ein soziales ist, über die Grenzen des physischen Körpers hinaus in die Welt fortsetzt. (Bernhardt 2014, S. 69)

Hier wird deutlich, weshalb Kingrimursel immer wieder auf den Aspekt der *êre* eingeht: Es ist die verletzte *êre*, der das Rachemotiv entspringt. Nach dem vormodernen Verständnis ist die personale¹³ *êre* des einzelnen von der *êre* der gesamten Familie, die als geschlossene Entität wahrgenommen wird, als deren Bestandteil nicht zu trennen (vgl. Dinges 1995, S. 49). Der Mord an Kingrisin stellt eine Verletzung der *êre* der gesamten *sippe* und damit auch derjenigen Kingrimursels dar (vgl. zum kollektiven Sippenkörper Knaeble 2011b, S. 592). Anders als das Rachemodell, das mit einzelnen (sterblichen) Subjekten arbeitet, stellt die Struktur, in der die *sippe*, aus mehreren Figuren mit Subjektstatus bestehend, jeweils einen Aktanten bildet, einen potentiell unendlichen Kreislauf da (vgl. zum Aktantenmodell Greimas 1971 und 1972; zur Anwendung in der germanistischen Mediävistik vgl. Bleumer 2015, S. 221–223; Schulz 2015, S. 16 und S. 171–176). Rache im Sinne der Blutrache endet demnach nicht einfach mit dem Tod eines der Beteiligten, wie dies bei einer Rache zwischen Individuen auf Leben und Tod der Fall ist (vgl. den Verweis auf die Symmetrie der Blutrache bei Greenfield 1994, S. 54). Ehre muss dabei nicht unbedingt an ein Indivi-

duum gebunden sein und kann sich vor allem an eine Rolle (im Sinne der *persona*) knüpfen (vgl. Kantorowicz 1992).

Auf Schanpfanzun trifft nun die dilemmatische Relation zwischen einer personal imaginierten *êre* und der *êre* der *sippe* aufeinander. Dies zeigt sich, wie bereits erläutert, vor allem in der Irritation, die Kingrimursels Seitenwechsel bei Vergulaht auslöst. Die Diskrepanz der verschiedenen Ehrbegriffe Vergulahts und Kingrimursels wird dann besonders im Dialog deutlich. Hier geht Kingrimursel auf seine nun erneut verletzte *êre* ein:

hêrre, ûf iweren trôst geschach
daz ich hêrn Gâwân
ûf dem Plimizœles plân
gap vrîde her in iwer lant.
iwer sicherheit was pfant,
ob in sîn ellen trûege her,
daz ich des fûr iuch wurde wer,
in bestûend hie niht wan einec man.
hêr, dâ bin ich bekrenket an.
(Pz 415,10–415,18)

Kurz darauf betont er dann noch deutlicher die Verletzung seiner persönlichen *êre*:

Ouch sol mîn prîs erwerben
daz ichs âne müeze ersterben;
des ich vil wol getrûwe gote:
des sî mîn sælde gein im bote.
[...]
erhoerent die Gâwânes nôt,
hân ich prîs, ders denne tût.
mir frûmt sîn angestlicher strît
vil engez lop, mîn laster wît.
daz sol mir freude swenden
und mich uf êren pfenden.
(Pz 416,1–416,16)

Es scheint, als wäre Kingrimursel besonders auf seine eigene *êre* bedacht. Zu dieser den Subjektstatus der Figur betreffenden Auffassung von *êre* würde dann auch sein gewählter Konfliktlösungsansatz passen, der es ihm erlaubt, seine *êre* durch einen Zweikampf (der beiden Subjekte) wiederherzustellen:

Beim späteren Zweikampf um Ehrangelegenheiten ist Stellvertretung nicht mehr vorgesehen. Mit der Betonung der persönlichen Ehre, die mit der Entfaltung der ritterlichen Kultur immer wichtiger wurde, trat ein Element in den Konflikten hervor, das im forensischen Bereich zum Ehrenpunkt führte und im außergerichtlichen Bereich zum Duell, bei dem die Anwesenheitsöffentlichkeit zunehmend zurücktrat. (Israel 2016, S. 291)

So begründet Kingrimursel seine *râche* zwar mit der Verwandtschaft zum Toten, doch geht es ihm um die »Wiederherstellung der persönlichen Ehre« (Israel 2016, S. 291) und nicht unbedingt um die seiner *sippe*. Damit verlässt Kingrimursel argumentativ die »soziale Basis der Ehre«, die Friedhelm Guttandin als sich gerade nicht über den Einzelnen bildend skizziert:

Ehre bewährt sich in einem kleineren oder mittleren überschaubaren Kreis, in dem die Wechselwirkung zwischen Gruppe und je einzelнем Mitglied noch möglich ist. Im Unterschied hierzu ist das ›allgemein‹ ›persönliche Ehrgefühl‹ oder die ›allgemein menschliche oder [...] die rein-individuelle Ehre‹ Resultat einer Abstraktion von den je besonderen Formen der Ehre, die von unterschiedlichen sozialen Kreisen gefordert wird. Als soziale Basis der Ehre gelten also nicht die je einzelne Person oder das Individuum und auch nicht Großeinheiten wie Staaten, sondern Gruppen mittleren und kleineren Ausmaßes, die eine Zwischenstellung zwischen Individuum und Gesellschaft einnehmen. (Guttandin 1993, S. 350)

Im Streitgespräch, in dem das Thema der *râche* durch Liddamus immer wieder aufgerufen wird, während Kingrimursel auf sein Ehrverständnis verweist, besteht das agonale Verhältnis nicht allein zwischen den Diskutanten, und erst recht nicht zwischen einem moralisch überlegenen Kingri-

mursel und einem zwielichtigen Liddamus, sondern vor allem auch zwischen den hier vorausgesetzten Auffassungen von *êre*. Während die Verletzung der *êre* nach Kingrimursel durch den Zweikampf der Subjekte wiederhergestellt werden muss,¹⁴ macht Liddamus auf die Gefahren der *râche* (Rumolt-Referenz) aufmerksam und betont zugleich alternative Möglichkeiten der Vergeltung, wie etwa durch List (anders Eikermann 1996, S. 259). So ist auch seine Sibeche-Referenz zu erklären: Eine Verletzung der *êre* des Sippenkörpers muss nicht mit dem Tod bestraft werden, Sibeche erhält stattdessen eine durch List verschleierte Bußzahlung:

doch muose man in vlêhen,
grôz gebe und starkiu lêhen
enphienger von Emrîche genuoc:
nie swert er doch durch helm gesluoc.
(Pz 421,25–421,28)

Das Streitgespräch zwischen Liddamus und Kingrimursel entsteht nun durch eine mehrdimensionale Ehrverletzung: Zum einen handelt es sich um eine doppelte Ehrverletzung Kingrimursels, die durch den Mord an Kingrisin und die Nichteinhaltung des zuvor ausgesprochenen Gastrechts entsteht, zum anderen um die Ehrverletzung, die auf dem Leid der *sippe* basiert und potentiell durch Blutrache zu rächen wäre. Da Kingrimursel den König erst darüber informieren muss, dass dieser gegen das von dem Landgrafen versprochene Gastrecht gehandelt hat, ist es fraglich, ob Vergulht überhaupt von dem geplanten Zweikampf Kenntnis hatte. Dies lässt besonders im Kontext der ihm zuvor zugeschriebenen Rolle als Richter aufmerken.¹⁵ Denn es oblag der richterlichen Instanz, den Zweikampf anzunordnen und die Einhaltung der zuvor festgelegten Formalitäten zu sichern (Schild 1998a, Sp. 1839). Kingrimursel muss nun seinem König die problematische Situation erst schildern, was eher darauf schließen lässt, dass der Landgraf einen gerichtlichen Zweikampf eigenmächtig einberufen hat. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, als Liddamus dann das Wort ergreift:

waz solt der in mîns hêrren hûs,
der im sînen vater sluoc
und daz laster im so nâhe truoc?
ist mîn hêrre wert bekant,
daz richt alhie sîn selbes hant.
(Pz 417,2–417,6)

Kingrimursel versucht nun die durch ihn initiierte richterliche Autorität des Königs diesem eigenmächtig wieder abzusprechen und einen neuen Herrscher als Richter einzusetzen: *nu sî der kampf ze Barbigœl / vor dem kûnc Meljanze* (418,16f.). Indem er nun den König Meljanz in das Richteramt inauguriert, wird erneut sein vertikal-hierarchisches Denken offenbar. Zudem erhebt sich Kingrimursel nicht zuletzt auch durch seine als Drohung zu verstehende Aussage, Fürsten können über das Schicksal ihrer Herren entscheiden, deutlich über Vergulaht:

kunnet ir niht fürsten schônen,
wir krenken ouch die krônen.
sol man iuch bî zûhten sehn,
sô muoz des iwer zuht verjehn
daz sippe reicht ab iu an mich.
(Pz 415,21–415,25)

Abermals exkludiert sich Kingrimursel aus dem Kollektiv der Anwesenden. Auch wenn er dabei immer wieder auf die Verwandtschaft hinweist, so scheint er sich doch vor allem mit seiner sozialen Stellung als Fürst zu identifizieren (vgl. zur ständischen bzw. sozialen Auffassung von *êre* Schuster 1998, S. 47f.). Seine hierarchisch-agonale Argumentationsweise schließt dabei die anderen im Streitgespräch vertretenen Denkfiguren aus, sodass weder die Symmetrie noch der Kreis der *sippe* als Bestandteil seines Konfliktlösungsansatzes in Frage kommen. Wie sich die *sippe* um Kingrimursel überhaupt gestaltet, bleibt dann im weiteren Verlauf der Erzählung zudem auch noch uneindeutig, wobei sich die einzelnen Aussagen zu den verwandtschaftlichen Verhältnissen zwischen Kingrimursel, Kingrisin, Ver-

gulaht und Antikonie teilweise sogar auszuschließen scheinen (vgl. Heinzle 2011, S. 1446).

Das Argument der *êre* hat im Hinblick auf die Paradoxie der Selbstinszenierung Kingrimursels als autonomes Subjekt einen entscheidenden Anteil. Hier zeigt sich die Ambiguität der *êre*, die auch Martin Dinges beschreibt: »Wichtig bleibt für die Konzeptualisierung von Ehre, daß als Akteure sowohl Individuen wie die primären und sekundären Gruppierungen infrage kommen; Ehre [...] ist also ein mehrstufiges Phänomen.« (Dinges 1995, S. 49, ähnlich auch Bauks 2018, S. 56, mit Bezug auf Assmann 2002) Kingrimursels Exklusionsgestus, der über die Vorstellung einer personalen *êre* entsteht, widerspricht der egalitären Konstellation von Kollektiv und Einzelem¹⁶ – stattdessen vertritt der nach einem Zweikampf trachtende Landgraf einen auf Agonalität beruhenden Lösungsansatz.

Dass Kingrimursel sein Vorhaben der *râche* unabhängig von seinen Verwandten verfolgen will, passt insofern zu seinem Verständnis von *êre*. Nun auch rhetorisch aus dem sozialen Kreis Vergulahts exkludiert, verwundert es kaum, dass Gawans Herausforderer auch von der Beratung des Königs ausgeschlossen wird. Einen anderen Ausgang nimmt das Streitgespräch für Liddamus, der mit seiner einleitenden Aussage – *sô gelt ein tôt den andern tôt* (417,7) – eine Symmetrie verspricht, die Vergulahts Verständnis einer Blutrache und der ihr zugrundeliegenden diagrammatischen Ordnung entspricht.

Die Beratung pointiert schließlich die verschiedenen diagrammatischen Denkguren, die durch die Arbeit an der *causa* deutlich wurden. Die zuvor agonal gestaltete Kommunikation wird nun durch ein symmetrisches Gespräch abgelöst. Die *wîsen* (424,9) beraten den König nach rechtem Maß (424,13), und auch er will von ihnen gehört werden (*der kûnec sîn rede ouch hæren bat*, 424,14). Nun berichtet Vergulaht seinerseits von seiner Niederlage gegen Parzival, der ihm das Versprechen abnahm, nach dem Gral zu suchen.

Liddamus rät Vergulaht nun dazu, Gawan an seiner statt auf die gefährliche Suche zu schicken. Im Hinblick auf die diagrammatischen Denkfiguren, die zuvor insinuiert wurden, besticht dieser Vorschlag durch seine Stringenz: Das Todesurteil, mit dem sich die *causa* schließen ließe, wird ausgesetzt, und an die Stelle der Strafe tritt ein noch offenes Verfahren: Gawans Schicksal wird dem Gral unterstellt. Als Objekt, das göttlichen Willen verkünden kann, lässt sich der Gral als Sprachrohr Gottes verstehen (vgl. zuletzt Bleumer/Thinius 2024). Statt die *causa* zu beenden – ob durch Zweikampf oder Todesurteil –, wird hier die Zeit gedehnt und ein alternativer Ausgang des Konflikts möglich gemacht. Liddamus' Einschätzung, dass die Gralssuche in Gawans Tod münden würde (426,1–426,6), widerspricht diesem Umstand keineswegs: Die Denkfigur der horizontalen Symmetrie, die dem vertikal-agonalen Ansatz Kingrimursels gegenübersteht, figuriert sich in der Rezeption. Den Rezipient*innen ist klar, dass der unschuldige Artusritter nicht durch Gott gerichtet werden wird.

5. Ausblick: Das Offene der *causa* und Wolframs Primat der Ambiguitätstoleranz

Als Rechtswort bezeichnet ahd. *thinc* [...] den öffentlichen Ort des Agon, den der Rechtsversammlung, an dem Streitfragen regelhaft verhandelt, d. h. ›verteidi(n)gt‹ werden, um den Streit zu bannen. Dabei ist die Rede vom Versammlungsort bereits hier metaphorisch zu verstehen, denn zuerst ist mit dem Ding-Wort der Zeitpunkt gemeint, an dem der Streit, d. h. unterschiedliche Perspektiven auf die Streitsache (ahd. *sacha*, lat. *causa*, frz. *chose*), verhandelt werden soll. Das *thinc* versammelt derart strittige Perspektiven und verhandelt sie als Sachen [...]. Im *thinc* findet der Streit um die Sache anhand der Sache statt, aber der eigentliche Agon besteht zwischen Rechtspersonen, nicht zwischen Subjekten. (Bleumer 2025, S. 10)

Die *causa*, die sich auf Schanpfanzun im Streitgespräch zwischen Kingrimursel und Liddamus entfaltet, vereint all jene Besonderheiten, die Hartmut Bleumer für die Rechtsversammlung (ahd. *thinc*) erläutert. Gerade die

verschiedenen Perspektiven auf die Streitsache, die nur durch das Ausbleiben der Erzählerkommentare gleichwertig auftreten können, ermöglichen es überhaupt erst, dass die Deutung von *êre*, *râche* und Recht verhandelbar wird. Die Argumentationen der Figuren bauen sich dabei deutlich regelhaft auf, indem sie sich jeweils auf unterschiedliche diagrammatische Denkfikturen stützen. Dabei zeigt sich, dass die jeweils verhandelten Phänomene immer von zwei Seiten betrachtet werden können: Die *êre* des Einzelnen und die *êre* der *sippe*, denen ein konzentrisches Denken unterliegt (Exklusion/Inklusion) sowie die *râche* des Einzelnen durch den Zweikampf und die Blutrache/Todesstrafe, die eine (a-)symmetrische Relation aufweisen (Agon/Egalität). Sowohl *êre* als auch *râche*, die als zentrale Motive der *causa* immer wieder von den Figuren angeführt werden, lassen sich als auf das Kollektiv sowie auch als auf den Einzelnen bezogen verstehen.¹⁷

Auf Schanpanzun werden das Eid- und Beweisverfahren erst einmal als mögliche Konfliktlösungen ausgeklammert. Statt also auf die gängigen juristischen Verfahrensweisen zurückzugreifen, werden im Streitgespräch alternative Ansätze diskutiert, die durchaus auch den zeitgenössischen Rezipient*innen als umstritten bekannt gewesen sein durften: Zweikampf und Blutrache. Auch die der *causa* zugrundeliegenden Motive *râche* und *êre* erhellen sich weiter über ein *tertium comparationis*: Sie bieten in ihrer unlöslichen Wechselbeziehung zwischen dem Kollektiv und dem Einzelnen mehrere Deutungsangebote. Mit ihnen lässt sich die soziale Ordnung diskutieren. Die Ambiguität, welche hier zum Vorschein kommt, ist ganz grundsätzlich Teil jeder *causa*, denn ohne Mehrdeutigkeit gäbe es keinen Verhandlungsausgangspunkt (vgl. Bernecker/Steinfeld 1992, Sp. 438).

Auch die intertextuellen Bezüge, die im Streitgespräch verschiedentlich von den Figuren kontextualisiert werden, machen diesen Umstand einer der *causa* vorausgehenden Ambiguität deutlich. Die Empörung, die sich in den verschiedenen Forschungsstimmen gegenüber Liddamus ausdrückt, scheint darauf hinzuweisen, dass eine derartige Deutungsoffenheit, die hier narrativ evoziert wird, in der Lage ist, moderne Rezipient*innen aufzuwüh-

len.¹⁸ Ambiguität kann manchmal nur schwer aushaltbar sein, wie die Forschung zur Ambiguitätstoleranz in den vergangenen Jahren zeigen konnte (vgl. Auge/Witthöft 2016b, S. 1f. mit weiterer Literatur sowie die kulturwissenschaftlich einflussreiche Arbeit von Bauer 2011).

Wolfram aber spielt mit der Ambiguität der *causa*.¹⁹ Insofern wird auch klar, weshalb die Komposition so gestaltet ist, dass es weder zur Blutrache²⁰ noch zum Zweikampf kommen kann. Während die Blutrache eine eindeutige Schuldzuweisung schon voraussetzt, liegt die Funktion des Zweikampfes in der Disambiguierung: »Diese Praktiken [Ordal und Zweikampf] wurden besonders bei strittigen Tatbeständen eingesetzt und sollten eigentlich zur abschließenden Klärung von Konflikten beitragen – ihre Funktion war in dieser Hinsicht die der Disambiguierung.« (Israel 2016, S. 288; vgl. zuletzt Gebert 2019, S. 18) Nun bleibt der Gerichtskampf aber explizit aus: Die Vorstellung einer Ambiguität wird so narrativ aufrechterhalten – die Arbeit an der *causa* kann jederzeit erneut aufgenommen werden.

Anmerkungen

- 1 König Vergulath bezeichnet das Streitgespräch zwischen den Fürsten als *wechselmære* (Pz 422,3). Die Bezeichnung ist eher unüblich, wie Anja Becker deutlich macht: Unter *wechselmære* wird in der Regel ein lockeres, unterhaltsames Gespräch verstanden, in dem Nachrichten ebenso wie erzählte Geschichten ausgetauscht werden. Becker geht auf den Gebrauch des Begriffs im 8. Buch des ›Parzival‹ ein und verweist dabei auf die intertextuellen Bezüge im Fürstenstreit, mit denen der Gegenstand der ›erzählten Geschichten‹ erfüllt ist. Insofern ist das Streitgespräch der beiden Figuren zwar nicht gelöst, doch aber in Bezug auf die Semantik von *wechselmære* passend; vgl. Becker 2009, S. 38, Anm. 41.
- 2 Vgl. Ziegeler 2009, S. 116. Auch Siegfried Gutenbrunner sieht in der Wahl seiner Beispielfiguren ein »Dérangement der Sache des Liddamus«, da sich dieser nur anfänglich, dann aber nicht weiter auf verschiedene Ratgeber beziehe und damit sein eigenes Argument hintergehe; Gutenbrunner 1956, S. 291. Der Interpretationsansatz hinkt insofern, als Liddamus erklärt, er wolle gerade nicht wie Segra-

mors handeln, doch zeigt er auch die Verengung, die die Zuschreibung der Rolle des Ratgebers mit sich führt. Die Gemeinsamkeit der Figuren, mit denen sich Liddamus identifiziert, könnte genauso auch über ihre jeweilige Einstellung zu Rache und Vergeltung gelesen werden.

- 3 Ein ähnliches Schicksal einer unterstellten Überzeichnung und Ironisierung teilt vor allem die Dame Antikonie mit Liddamus. Antikonie ist in verschiedenen Forschungsbeiträgen teilweise sehr negativ skizziert worden; vgl. bspw. das Urteil Friedrich Maurers, der Antikonies Verhalten als besonders lasterhaft versteht; vgl. Maurer 1971, S. 434, oder später auch Rüdiger Schnell, der Wolframs Bemerkungen zu Antikonie als *zwîvellop* liest; vgl. Schnell 1974, S. 251. Schnell begründet seine Lesart unter anderem damit, dass Antikonie mit einem Strauß und Gawan mit einem *kranken arn* verglichen wird (ebd., S. 253). Bei dem Adler handle es sich anders als bei dem Falken um einen wilden Jagdvogel und der Strauß sei aufgrund der Tatsache, dass er nicht fliegen kann, leichte Beute (ebd., S. 253–255). Der Vogelvergleich der beiden Figuren ließe sich aber auch anders kontextualisieren: In Isidors ›*Etymologiae*‹ wird der Adler als ein allein umherziehender Vogel und direkt darauf der Strauß als Beispiel eines heimischen Vogels genannt (lib. XII,1). Wolfram, der für seine Isidor-Referenzen bekannt ist, könnte also auch auf die Fremdheit des allein auf Schanpfunz ankommenden Gastes verweisen, womit der kritische Unterton gegenüber der Dame, den Schnell hier sieht, entfallen würde (zu Wolframs Isidor-Zitaten und Kenntnissen vgl. insb. Kolb 1970). Insbesondere Sonja Emmerling (2003, S. 33–62) kritisierte bereits deutlich die Tendenz der früheren Forschung, komplexe Figuren und mit ihnen in Verbindung stehende Metaphern durch das Argument der Ironie zu marginalisieren. Im Gegensatz zur Bewertung Antikonies gesteht Emmerling einen neuen Blick auf die anderen Figuren nicht zu (2003, S. 48). Zuletzt begegnet das Argument der Ironie im Hinblick auf die Dame wieder bei Dimpel 2018, S. 107. Für die Interpreten des 19. und 20. Jahrhundert schien es unmöglich, sich eine starke und zugleich tugendhafte Frauenfigur wie Antikonie vorzustellen; vgl. Emmerling 2003, S. 33. Auch Christoph J. Steppich verweist auf das teils problematische Argument, Antikonie sei eine komische Figur und alles, was von Seiten der Erzählinstanz über sie geäußert werde, sei ironisch zu verstehen; vgl. Steppich 2000, S. 203f. Auch in Bezug auf Feirefiz gab es Bestrebungen, ihn von dem Vorwurf der Lächerlichkeit zu befreien; vgl. Müller 2008.
- 4 Vgl. Ruh 1980, S. 118f.; zitiert auch bei Steppich 2000, S. 204. Friedrich Maurer hat sich in Bezug auf Liddamus dagegen ausgesprochen, die Darstellung der Figur ironisch zu lesen, was bei ihm aber zu einer weiteren Abwertung Liddamus'

- und seines Standpunkts führt: »Daß Wolfram ihn ablehnt, braucht kaum gesagt zu werden. Wolfram weiß eben, daß es immer Leute wie Liddamus geben wird, denen die *triuwe* fehlt. Deshalb aber Liddamus als komische oder humoristische Figur zu fassen, geht doch nicht an« (Maurer 1971, S. 436).
- 5 Hier wird im Anschluss an Bleumer die ›Figur‹ verstanden als »beweglicher Ort der Verbildlichung von emotionalen Haltungen, Konflikten und Klärungsprozessen« (Bleumer 2022, S. 396). Eine Figur kann insofern sowohl die Rolle des Objekts als auch des Subjekts innerhalb der Handlung einnehmen (S. 399).
 - 6 Gerade der Rachehass impliziert eine persönliche Dimension, mit der das Selbst des Hassenden wahrnehmbar wird: »Rache wird typischerweise nicht für bloße Schädigung an sich angestrebt, sondern für das am Subjekt oder ihm Nahestehenden ›Verbrochene‹, den ihm angetanen ›Schimpf‹. [...] [M]an haßt nur das Böse, das irgendwie an einen herantritt, in den Lebenskreis des Subjektes eindringt und dort womöglich auch ›Schaden‹ stiftet. Der persönliche Einsatz, den der Haß mitbedingt, wäre sonst sinnlos, deplaciert, unecht.« Kolnai 2007, S. 109f.; auf Kolnais Ausführungen geht ein Bernhardt 2014, S. 69.
 - 7 ›Blutrache‹ ist ein moderner Begriff (vgl. Hagemann 1983, Sp. 289). Zur Unterscheidung von Blutrache (Pflicht der *sippe*) und Fehde (Feindschaft als Folge der Blutrache) vgl. Böttcher 1978, S. 85f. John Greenfield hat darauf aufmerksam gemacht, dass im ›Parzival‹ die Ausdrücke »*vêhede*, *vêde*, *tôtvêhede*« nicht vorkommen, sehr wohl aber das Motiv der Blutrache (vgl. Greenfield 1994, S. 55, Anm. 11).
 - 8 Werner Goetz beschreibt, dass es zwar im Spätmittelalter zu Herausforderungen und zur Vereinbarung von Zweikämpfen unter Fürsten gekommen war, diese aber nie wirklich stattgefunden haben (vgl. Goetz 1967, S. 163); zitiert auch bei Friedrich 2005, S. 135. Vgl. auch Burkart 2016, S. 5f.
 - 9 »Ob der Eid rein oder mein ist, braucht sich nicht sofort, sondern wird sich meist erst im Laufe des weiteren Lebens des Schwörenden durch ein Schicksal herausstellen, das als Meineidsstrafe verstanden werden kann; in diesem Zeitpunkt ist ein auf dem Meineid beruhendes Urteil aber vollstreckt oder aus tatsächlichen Gründen irreversibel. Demgegenüber hat der Zweikampf mit den eigentlichen Gottesurteilen die Sofortigkeit des Beweisergebnisses gemeinsam.« (Holzhauer 1986, S. 276)
 - 10 In früheren Forschungsarbeiten wurde zudem der Zweikampf als Folge der Urteilschelte angenommen, was nach heutigem Kenntnisstand für die Zeit vor 900 zumindest bestritten wird (vgl. Schild 2007, S. 594). Die Arbeit von Dieter Werkmüller legt sogar nahe, dass der Zweikampf in nur sehr seltenen Fällen über-

haupt stattgefunden hat; vgl. Werkmüller 1993. Werkmüllers Untersuchung beschäftigt sich mit den gerichtlichen Urkunden von 1500 Verfahren in Deutschland und Frankreich in der Zeit vom 7. Jahrhundert bis zum Jahr 1000, von denen nur 16 den gerichtlichen Zweikampf überhaupt erwähnen (vgl. Werkmüller 1993, S. 387f.). Nur in drei Fällen ist es dann auch zum Kampf gekommen, wobei zwei von diesen Zweikämpfen unentschieden blieben und von der richterlichen Instanz beendet wurden (S. 389).

- 11 Vgl. zur Rolle des Richters Schild 1998b und Israel 2016, S. 289: »Im ersten Fall, bei der puren Streitentscheidung durch die Parteien, hatte der Richter lediglich ein ordnungsgemäßes und gerechtes Verfahren – insbesondere beim Ablauf des Kampfes – zu garantieren, während sein Ausgang bereits das Urteil bedeutete. Im Beweisverfahren dagegen wurde durch den Kampf nur der Beweis erbracht und der Richter hatte das Urteil erst noch zu sprechen.«
- 12 Es handelt sich hierbei also ganz explizit nicht um einen Konflikt zwischen Vergulaht und Gawan, Kingrimursel handelt eben nicht stellvertretend für den König. Anders Terrahe 2022, S. 160 und S. 168.
- 13 Unter dem Begriff ›personal‹ wird hier im Sinne Bleumers ›die *persona* betreffend‹ verstanden. Die *persona* meint eine »stimmliche[] Instanz« (Bleumer 2022, S. 394), der »ein[en] zentrale[n], repräsentationslogische[n] Grundbegriff für eine Partei darstellt, die einen eigenen rechtlichen Anspruch vertritt« (Bleumer 2022, S. 390) und damit als »Ort eines spezifisch axiologischen Blickpunktes« (Bleumer 2022, S. 393) fungiert. In Kingrimursels personaler *être* zeigt sich also das Ehrverständnis, das der *persona* des Klägers zukommt.
- 14 Der Umstand, dass hier zwei Subjekte in einem Rechtsstreit gegeneinander antreten, scheint besonders vor dem Hintergrund paradox, dass sich in der *causa* gerade keine Subjekte, sondern Rechtspersonen gegenüberstehen, vgl. Bleumer 2025, S. 10.
- 15 Auch wenn Manuwald in ihrem Beitrag erklärt, dass besonders in literarischen Werken die Figur des Richters häufig gerade nicht unbefangen und teilweise selbst in *zôrn* ihr Amt ausübt, so verweist sie auch auf die zeitgenössische Kritik an diesem Umstand der richterlichen Befangenheit (Manuwald 2018, S. 35). Dies würde wiederum ein kritisches Licht auf Kingrimursel werfen, der offenbar den eindeutig befangenen Vergulaht als Richter aufgerufen hat.
- 16 Auf die potentielle Problematik des komplexen Ehrverständnisses im Alltag hat auch Martin Dinges hingewiesen: »Andererseits produzieren diese u. a. durch eine gemeinsame Ehre integrierten Gruppierungen Probleme für die öffentliche Ordnung, denn ihre jeweiligen Ehransprüche führen oft zu Normdifferenzen und

- Normkonkurrenzen zwischen Individuen und den kleinen Gemeinschaften sowie zwischen diesen und der sie umgebenden Gesellschaft. Die Beschäftigung mit der Ehre führt also direkt zu Fragen der individuellen und kollektiven Identitätsbildung und der Organisierbarkeit eines friedlichen menschlichen Zusammenlebens« (Dinges 1995, S. 30).
- 17 Ein Rache- und Ehrverständnis, das sich auf den Einzelnen und nicht das Kollektiv bezieht, ist dabei eher selten: »Die Rache als Ehrenpflicht ist eine Forderung des Personenverbandes, dem man angehört. Er hat den Verlust erlitten, nicht der einzelne, er fordert die Wiederherstellung des Gleichgewichts« (Haubrichs 1996, S. 39).
- 18 Dies hängt nicht zuletzt wohl mit der seit dem 16. Jahrhundert einsetzenden Tendenz zur Vereindeutigung und dem wissenschaftlichen Gebot der Klarheit zusammen (vgl. Meier 2016, S. 77). Durch den Aufschwung der Ästhetik in der Literaturwissenschaft konnte eine gewisse Ambiguitätstoleranz wiederum auch für die modernen Leser*innen erreicht werden, was allerdings für mittelalterliche Literatur lange nicht der Fall war (vgl. Meier 2016, S. 80).
- 19 Dies passt zu dem Wolframschen Stilideal der *obscuritas*: »Unter der A[mbiguität] versteht man die Zwei- oder Mehrdeutigkeit eines Wortes, einer Wortgruppe oder eines Satzes. Sie widerspricht dem Ideal der *perspicuitas*, fällt also unter die Kategorie der *obscuritas*, führt aber ›nicht ins Dunkel‹, sondern ›läßt die Wahl zwischen zwei Sinnen‹« (Bernecker/Steinfeld 1992, Sp. 437). Zur *obscuritas* vgl. allgemein Walde 2003; Brandt [u. a.] 2003; Pfeiffer 2009 sowie mit Bezug auf den ›Parzival‹ zuletzt Brüggem/Lindemann 2018. Zur Ambiguität der Zeichenspiele im ›Parzival‹ vgl. Quast 2003.
- 20 Greenfield hat in seinem Beitrag aufgezeigt, wie Wolfram im ›Parzival‹ gerade die *minne* einsetzt, um die Umsetzung der Blutrache zu verhindern (vgl. Greenfield 1994, S. 65).

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Wolfram von Eschenbach: Parzival. Studienausgabe, mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von Karl Lachmann, Übersetzung von Peter Knecht, mit Einführungen zum Text der Lachmannschen Ausgabe und in Probleme der ›Parzival‹-Interpretation von Bernd Schirok, Berlin/New York 2003.

Sekundärliteratur

- Achnitz, Wolfgang: Deutschsprachige Artusdichtung des Mittelalters. Eine Einführung, Berlin/Boston 2012.
- Anz, Thomas/Kaulen, Heinrich (Hrsg.): Literatur als Spiel. Evolutionsbiologische, ästhetische und pädagogische Konzepte, Berlin/New York 2009 (Spectrum Literaturwissenschaft 22).
- Assmann, Jan: Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, Frankfurt a. M. 2002.
- Auge, Oliver/Witthöft, Christiane (Hrsg.): Ambiguität im Mittelalter. Formen zeitgenössischer Reflexion und interdisziplinärer Rezeption, Berlin/Boston 2016 (TMP 30). (Auge/Witthöft 2016a)
- Auge, Oliver/Witthöft, Christiane: Zur Einführung: Ambiguität in der mittelalterlichen Kultur und Literatur, in: Auge/Witthöft 2016a, S. 1–17. (Auge/Witthöft 2016b)
- Bauer, Thomas: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2011.
- Bauks, Michaela: Ehre – Scham – Alterität in der biblischen Urgeschichte, in: Eicker, Andreas/Klein Stephanie (Hrsg.): Ehre in Familie, Recht und Religion. Juristische, theologische und anthropologische Perspektiven, Berlin/Stuttgart 2018, S. 51–68.
- Becker, Anja: Poetik der *wehselede*. Dialogszenen in der mittelhochdeutschen Epik um 1200, Frankfurt a. M. [u. a.] 2009 (Mikrokosmos 79).
- Bernecker, Roland/Steinfeld, Thomas: Art. Amphibolie, Ambiguität, in: HWRh, Bd. 1 (1992), Sp. 436–444.
- Bernhardt, Fabian: Was ist Rache? Versuch einer systematischen Bestimmung, in: Baisch, Martin [u. a.] (Hrsg.): Rache – Zorn – Neid. Zur Faszination negativer Emotionen in der Kultur und Literatur des Mittelalters, Göttingen 2014 (Aventuren 8), S. 49–71.
- Bertau, Karl: Wolfram von Eschenbach. Neun Versuche über Subjektivität und Ursprünglichkeit in der Geschichte, München 1983.
- Birkhan, Helmut: Spielendes Mittelalter, Wien [u. a.] 2018.
- Bleumer, Hartmut: Historische Narratologie, in: Ackermann, Christiane/Egerding, Michael (Hrsg.): Literatur- und Kulturtheorien in der Germanistischen Mediävistik. Ein Handbuch, Berlin 2015, S. 213–276.
- Bleumer, Hartmut: Ereignis. Eine narratologische Spurensuche im historischen Feld der Literatur, Würzburg 2020.
- Bleumer, Hartmut: Figur/Persona. Wort- und Begriffsgeschichte einer Kippfigur – mit fünf Thesen zum ästhetischen Potential einer historischen Narratologie, in: LiLi 52 (2022), S. 375–409.

- Bleumer, Hartmut: »Hinauf und Hinaus«. Dinglichkeit, Agon und Objekt auf dem Weg zur Wundersäule, in: *ZfdPh* 144 (2025), S. 3–48.
- Bleumer, Hartmut/Thinius, Joana: Architektonische Ordnungen. ›Parzival‹ und ›Tristan‹. Zwei Versuche zum aggregativen Potential ästhetischer Objekte, in: Marshall, Sophie/Vollmann, Justin (Hrsg.): *Nicht unbedingt. Mensch-Ding-Beziehungen in mediävistischer Sicht*, Berlin/Basel 2024, S. 179–273.
- de Boor, Helmut: Rumoldes rat, in: *ZfdA* 61 (1924), S. 1–11.
- Böttcher, Hartmut: Art. Blutrache. II. Rechtshistorisches. In: *²RGA*, Bd. 3 (1978), S. 85–101.
- Brandt, Rüdiger [u. a.]: Art ›obscuritas II‹, in: *HWRh*, Bd. 6 (2003), Sp. 368–371.
- Brüggen, Elke/Bumke, Joachim: Figuren-Lexikon, in: Heinze, Joachim (Hrsg.): *Wolfram von Eschenbach. Ein Handbuch*, Bd. 2: Figuren-Lexikon, Beschreiben des Verzeichnis der Handschriften, Bibliographien, Register, Abbildungen, Berlin/Boston 2011, S. 835–938.
- Brüggen, Elke/Lindemann, Dorothee: Zwischen ›wildeckeit‹ und ›obscuritas‹? Schillernde ›rede‹ in Wolframs ›Parzival‹, in: Bauschke-Hartung, Ricarda [u. a.] (Hrsg.): »wildeckeit«. Spielräume literarischer »obscuritas« im Mittelalter. Zürcher Kolloquium 2016, Berlin 2018 (*Wolfram-Studien XXV*), S. 199–224.
- Bumke, Joachim: *Wolfram von Eschenbach*, Stuttgart/Weimar 1997.
- Burkart, Eric: Zweikampfpraktiken zwischen sozialer Normierung, medialer Präsentation und wissenschaftlicher Einordnung, in: Israel, Uwe/Jaser, Christian (Hrsg.): *Agon und Distinktion. Soziale Räume des Zweikampfs zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Berlin/Münster 2016 (*Geschichte – Forschung und Wissenschaft* 47), S. 3–15.
- Curschmann, Michael: Das Abenteuer des Erzählens. Über den Erzähler in Wolframs ›Parzival‹, in: *DVjs* 45 (1971), S. 627–667.
- Delabar, Walter: *Erkantiu sippe unt hoch geselleschaft*. Studien zur Funktion des Verwandtschaftsverbandes in Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹, Göttingen 1990 (*GAG* 518).
- Dilcher, Hermann: Die Bedeutung der Laterankonzilien für das Recht im normanisch-staufischen Sizilien, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 56 (1970), S. 243–274.
- Dimpel, Friedrich Michael: *des willn si bēde wārn bereit*. Deviante Stimmen und wie Antikonie Handlungsautonomie postuliert, in: *Journal of the International Arthurian Society* 6 (2018), S. 95–122.
- Dinges, Martin: Die Ehre als Thema der historischen Anthropologie. Bemerkungen zur Wissenschaftsgeschichte und zur Konzeptualisierung, in: Schreiner, Klaus/Schwerhoff, Gerd (Hrsg.): *Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Köln [u. a.] 1995 (*Norm und Struktur* 5), S. 29–62.

- Draesner, Ulrike: Wege durch erzählte Welten. Intertextuelle Verweise als Mittel der Bedeutungskonstitution in Wolframs ›Parzival‹, Frankfurt a. M. [u. a.] 1993 (Mikrokosmos 36).
- Eikermann, Manfred: Schanpfunzun. Zur Entstehung einer offenen Erzählwelt im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach, in: ZfdA 125 (1996), S. 245–263.
- Emmerling, Sonja: Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ›Parzival‹. Wolframs Arbeit an einem literarischen Modell, Tübingen 2003 (Hermaea 100), S. 33–63.
- Friedrich, Udo: Die ›symbolische Ordnung‹ des Zweikampfes im Mittelalter, in: Braun, Manuel/Herberichs, Cornelia (Hrsg.): Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen, München 2005, S. 123–158.
- Gadamer, Hans-Georg: Freilegung der Wahrheitsfrage an der Erfahrung der Kunst, in: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 1: Hermeneutik, Teil 1: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1990, S. 9–174.
- Gebert, Bent: Wettkampfkulturen. Erzählformen der Pluralisierung in der deutschen Literatur des Mittelalters, Tübingen 2019 (Bibliotheca Germanica 71).
- Goez, Werner: Über Fürstenkämpfe im Spätmittelalter, in: AKG 49 (1967), S. 135–163.
- Greenfield, John: *Swenne ich daz mac gerechen ...* (›Parzival‹, 141,27). Überlegungen zur Blutrache in Wolframs ›Parzival‹, in: ZfdPh 113 (1994), S. 52–65.
- Greimas, Algirdas Julien: Strukturelle Semantik. Methodologische Untersuchungen. Autorisierte Übersetzung aus dem Französischen von Jens Ihwe, Braunschweig 1971 (Wissenschaftstheorie. Wissenschaft und Philosophie 4).
- Greimas, Algirdas Julien: Elemente einer narrativen Grammatik, in: Blumensath, Heinz (Hrsg.): Strukturalismus in der Literaturwissenschaft, Köln 1972 (Neue wissenschaftliche Bibliothek. 43: Literaturwissenschaften), S. 47–67.
- Grünkorn, Gertrud: Die Fiktionalität des höfischen Romans um 1200, Berlin 1994 (Philologische Studien und Quellen 129).
- Gutenbrunner, Siegfried: Über die Liddamus-Episode des Parzival, in: ZfdA 86 (1956), S. 289–292.
- Guttandin, Friedhelm: Das paradoxe Schicksal der Ehre. Zum Wandel der adeligen Ehre und zur Bedeutung von Duell und Ehre für den monarchischen Zentralstaat, Berlin 1993 (Schriften zur Kultursoziologie 13).
- Haferland, Harald: Höfische Interaktion. Interpretationen zur höfischen Epik und Didaktik um 1200, München 1989 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 10).
- Hagemann, Hans-Rudolf: Art. Blutrache, in: LexMA, Bd. 2 (1983), Sp. 289f.
- Hartmann, Heiko: Darstellungsmittel und Darstellungsformen in den erzählenden Werken, in: Heinze, Joachim (Hrsg.): Wolfram von Eschenbach Handbuch, Bd. 1: Autor, Werk, Wirkung, Berlin/Boston 2011, S. 145–220.

- Haubrichs, Wolfgang: Ehre und Konflikt. Zur intersubjektiven Konstitution der adeligen Persönlichkeit im früheren Mittelalter, in: Gärtner, Kurt [u. a.] (Hrsg.): Spannungen und Konflikte menschlichen Zusammenlebens in der deutschen Literatur des Mittelalters: Bristoler Colloquium 1993, Tübingen 1996, S. 35–58.
- Haug, Walter: Der Artusritter gegen das Magische Schachbrett oder Das Spiel, bei dem man immer verliert (1980/81), in: Ders.: Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters, Tübingen 1989, S. 672–686.
- Heinze, Joachim: Einführung in die mittelhochdeutsche Dietrichepik, Berlin/New York 1999.
- Heinze, Joachim: Abbildungen, in: Ders. (Hrsg.): Wolfram von Eschenbach. Ein Handbuch, Bd. 2: Figuren-Lexikon, Beschreibendes Verzeichnis der Handschriften, Bibliographien, Register, Abbildungen, Berlin/Boston 2011, S. 1386–1447.
- Holzhauser, Heinz: Der gerichtliche Zweikampf, in: Hauck, Karl [u. a.] (Hrsg.): Sprache und Recht. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Festschrift für Ruth Schmidt-Wiegand zum 60. Geburtstag, Bd. 1, Berlin/New York 1986, S. 263–283.
- Huizinga, Johan: Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel, Reinbek 1990.
- Israel, Uwe: Sehnsucht nach Eindeutigkeit? Zweikampf und Ordeal im Mittelalter, in: Auge/Witthöft 2016a, S. 287–304.
- Jahn, Bernhard/Schilling, Michael (Hrsg.): Literatur und Spiel. Zur Poetologie literarischer Spielszenen, Stuttgart 2010.
- Johnson, Peter L: Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit, Bd. 2: Vom hohen zum späten Mittelalter. Tl. 1: Die höfische Literatur der Blütezeit (1160/70–1220/30), hrsg. von Joachim Heinze, Tübingen 1999.
- Kantorowicz, Ernst H.: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, aus dem Amerikanischen übersetzt von Walter Theimer, Stuttgart 1992.
- Kern, Manfred (a): Art. Drances, in: ders./Ebenbauer, Alfred (Hrsg.): Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters, Darmstadt 2003, S. 232.
- Kern, Manfred (b): Art. Turnus, in: ders./Ebenbauer, Alfred (Hrsg.): Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters, Darmstadt 2003, S. 627–629.
- Kinzel, Karl: Beiträge zur Erklärung und Beurteilung des Parzival, in: ZfdA 30 (1886), S. 353–365.
- Knaeble, Susanne: Höfisches Erzählen von Gott. Funktion und narrative Entfaltung des Religiösen in Wolframs ›Parzival‹, Berlin/New York 2011 (TMP 23). (Knaeble 2011a)

- Knaeble, Susanne: Der colorierte Sippenkörper in Wolframs ›Parzival‹, in: Bennewitz, Ingrid/Schindler, Andrea (Hrsg.): Farbe im Mittelalter. Materialität – Medialität – Semantik, Bd. 1, Berlin 2011, S. 583–596. (Knaeble 2011b)
- Kolb, Herbert: Isidorsche »Etymologien« im »Parzival«, in: Schröder, Werner (Hrsg.): Wolfram-Studien 1, Berlin 1970 (Wolfram-Studien I), S. 117–135.
- Kolnai, Aurel: Versuch über den Haß, in: Ders.: Ekel – Hochmut – Haß. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle, mit einem Nachwort von Axel Honneth, Frankfurt a. M. 2007.
- Krämer, Sybille: Figuration, Anschauung, Erkenntnis. Grundlinien einer Diagrammatologie, Berlin 2016.
- Lienert, Elisabeth: Die ›historische‹ Dietrichepik. Untersuchungen zu ›Dietrichs Flucht‹, ›Rabenschlacht‹ und ›Alpharts Tod‹, Berlin/New York 2010 (Texte und Studien zur mittelhochdeutschen Heldenepik 5).
- Lienert, Elisabeth (Hrsg.): Dietrich-Testimonien des 6. bis 16. Jahrhunderts, Tübingen 2008 (Texte und Studien zur mittelhochdeutschen Heldenepik 4).
- Lienert, Elisabeth: Aspekte der Figurenkonstitution in mittelhochdeutscher Heldenepik, in: PBB 138 (2016), S. 51–75.
- Manuwald, Henrike: *râche* zwischen ›Vergeltung eines Unrechts durch den Geschädigten‹ und ›Strafe‹. Semantische Spielräume im ›Alexander‹ Rudolfs von Ems, in: Bowden, Sarah/Volfing, Annette (Hrsg.): Punishment and penitential practices in medieval German writing, London 2018 (King's College London medieval studies 26), S. 19–42.
- Maurer, Friedrich: Die Gawangeschichten und die Buch-Einteilung in Wolframs ›Parzival‹, in: Ders.: Dichtung und Sprache des Mittelalters. Gesammelte Aufsätze, Bern [u. a.] 1971 (Bibliotheca Germanica 10), S. 421–442.
- Meier, Christel: Unusquisque in suo sensu abundet (Rom 14,5). Ambiguitätstoleranz in der Textthermeneutik des lateinischen Westens?, in: Auge/Witthöft 2016a, S. 49–82.
- Melville, Gert: Nachbemerkungen: Das öffentliche Duell zwischen archaischer Symbolik und rationaler Inszenierung, in: Israel, Uwe/Jaser, Christian (Hrsg.): Agon und Distinktion. Soziale Räume des Zweikampfs zwischen Mittelalter und Neuzeit, Berlin/Münster 2016 (Geschichte – Forschung und Wissenschaft 47), S. 125–132.
- Mertens, Volker: Geschichte und Geschichten um den Gral, in: Groos, Arthur/Schiewer, Hans-Jochen (Hrsg.): Kulturen des Manuskriptzeitalters. Ergebnisse der Amerikanisch-Deutschen Arbeitstagung an der Georg-August-Universität Göttingen vom 17. bis 20. Oktober 2002, Göttingen 2004 (Transatlantische Studien zu Mittelalter und Früher Neuzeit 1), S. 237–258.
- Metzke, Heinz: Emporkömmlinge, Schmeichler und schlechte Ratgeber in einigen Dichtungen des 13. Jahrhunderts, in: Breier, Edine (Hrsg.): Deutung und Wer-

- tung als Grundprobleme philologischer Arbeit. Festkolloquium zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. sc. phil. Wolfgang Spiewok vom 28.02.–02.03.1989 in Greifswald, Greifswald 1989 (Greifswalder germanistische Forschungen 11), S. 123–137.
- Mohr, Jan: Agon, Elite und Egalität. Zu einem Strukturproblem höfischer Selbstkonzepte im Medium des Artusromans, in: DVjs 91 (2017), S. 351–377.
- Mohr, Wolfgang: Landgraf Kingrimursel. Zum achten Buch von Wolframs Parzival, in: Kohlschmidt, Werner/Zinsli, Paul (Hrsg.): Philologia Deutsch. Festschrift zum 70. Geburtstag von Walter Henzen, Bern 1965, S. 21–38.
- Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang. Die Welt des Nibelungenliedes, Tübingen 1998.
- Müller, Nicole: Feirefiz – Das Schriftstück Gottes, Frankfurt a. M. [u. a.] 2008 (Bayreuther Beiträge zur Literaturwissenschaft 30).
- Nitsche, Barbara: Die Signifikanz der Zeit im höfischen Roman. Kulturanthropologische Zugänge zur mittelalterlichen Literatur, Frankfurt a. M. [u. a.] 2006 (Kultur, Wissenschaft, Literatur 12).
- Pérennec, René: Die Provence und die Provenzalen im ›Parzival‹ und im ›Willehalm‹ Wolframs von Eschenbach, in: Glauch, Sonja [u. a.] (Hrsg.): Projektion – Reflexion – Ferne. Räumliche Vorstellungen und Denkfiguren im Mittelalter, Berlin/Boston 2011, S. 281–296.
- Pfeiffer, Jens: Dunkelheit und Licht. ›Obscuritas‹ als hermeneutisches Problem und poetische Chance, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 50 (2009), S. 9–42.
- Przybilski, Martin: *sippe und geslehte*. Verwandtschaft als Deutungsmuster im ›Willehalm‹ Wolframs von Eschenbach, Wiesbaden 2000, S. 52–62.
- Quast, Bruno: Diu blotes mâl. Ambiguisierung der Zeichen und literarische Programmatik in Wolframs von Eschenbach Parzival, in: DVjs 77 (2003), S. 45–60.
- Reinle, Christine: Konfliktlösung durch Fehde, in: David von Mayenburg (Hrsg.): Konfliktlösung im Mittelalter, Berlin 2021 (Handbuch zur Geschichte der Konfliktlösung in Europa 2), S. 25–40.
- Ruh, Kurt: Höfische Epik des deutschen Mittelalters, Bd. 2: ›Reinhart Fuchs‹, ›Lanzelet‹, Wolfram von Eschenbach, Gottfried von Straßburg, Berlin 1980 (Grundlagen der Germanistik 25).
- Sablotny, Antje: Politische Beratung und Erzählen im achten Buch von Wolframs ›Parzival‹. Zum Streitdialog zwischen Kingrimursel und Liddamus, in: Ratzke, Malena [u. a.] (Hrsg.): Oratorik und Literatur. Politische Rede in fiktionalen und historiographischen Texten des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Berlin [u. a.] 2019 (Hamburger Beiträge zur Germanistik 60), S. 213–242.
- Scheuer, Hans Jürgen: Schach auf Schanpfanzü. Das Spiel als Exempel im VIII. Buch des »Parzival« Wolframs von Eschenbach, in: ZfdPh 134 (2015), S. 29–45.

- Schild, Wolfgang: Art. Zweikampf, in: HRG, Bd. 5 (1998), Sp. 1835–1847. (Schild 1998a)
- Schild, Wolfgang: Art. Zweikampf, in: LexMA, Bd. 9 (1998), Sp. 723f. (Schild 1998b)
- Schild, Wolfgang: Art. Zweikampf, in: ²RGa, Bd. 34 (2007), S. 592–594.
- Schirok, Bernd: Von »zusammengereichten Sprüchen« zum »literaturtheoretische[n] Konzept«. Wolframs Programm im ›Parzival‹. Die späte Entdeckung, die Umsetzung und die Konsequenzen für die Interpretation, in: Haubrichs, Wolfgang [u. a.] (Hrsg.): Wolfram von Eschenbach. Bilanzen und Perspektiven. Eichstätter Kolloquium 2000, Berlin 2002 (Wolfram-Studien XVII), S. 63–94.
- Schnell, Rüdiger: Vogeljagd und Liebe im 8. Buch von Wolframs Parzival, in: PBB (Tübingen) 96 (1974), S. 246–269.
- Schnell, Rüdiger: Dichtung und Rechtsgeschichte. Der Zweikampf als Gottesurteil in der mittelalterlichen Literatur, in: Mitteilungen der Technischen Universität Carolo-Wilhelmina zu Braunschweig 18 (1983), S. 53–62.
- Schröder, Walter Johannes: Kyot, in: Ders.: *rede* und *meine*. Aufsätze und Vorträge zur deutschen Literatur des Mittelalters, hrsg. von Gisela Hollandt/Rudolf Voss, Köln/Wien 1978, S. 289–310.
- Schröder, Werner: Wolfram von Eschenbach, das Nibelungenlied und ›Die Klage‹, Stuttgart 1989 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 1989,5), S. 22–32.
- Schubert, Ernst: Räuber, Henker, arme Sünder. Verbrechen und Strafe im Mittelalter, Darmstadt 2007.
- Schulz, Armin: Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive. Studienausgabe, Berlin/Boston ²2015.
- Schuster, Peter: Ehre und Recht. Überlegungen zu einer Begriffs- und Sozialgeschichte zweier Grundbegriffe der mittelalterlichen Gesellschaft, in: Backmann, Sibylle [u. a.] (Hrsg.): Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen, Berlin 1998 (Colloquia Augustana 8), S. 40–69.
- Steppich, Christoph J.: Zu Wolframs Vergleich der Antikonie mit der Markgräfin auf Burg Haidstein (Pz. 403,21–404,10), in: Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik 53 (2000), S. 187–229.
- Tax, Petrus W.: Die Liebe zwischen Gawan und Antikonie im 8. Buch von Wolframs Parzival. Politische und dynastische Hintergründe, in: Matzel, Klaus/Roloff, Hans-Gert (Hrsg.): Festschrift Herbert Kolb zum 65. Geburtstag, Bern 1989, S. 702–712.
- Terrahe, Tina: Vorurteil und Befangenheit in den Gawan-Büchern des Parzival Wolframs von Eschenbach. Liddamus und Kingrimursel, Antikonie und Gawan zwischen Verleumdung und Loyalitätskonflikt, in: Bendheim, Amelie [u. a.] (Hrsg.): Vorurteil und Befangenheit. Kulturelle und literarhistorische Perspektiven, Heidelberg 2022, S. 151–188.

- Wadle, Elmar: Landfrieden, Strafe, Recht. Zwölf Studien zum Mittelalter, Berlin 2001 (Schriften zur Europäischen Rechts- und Verfassungsgeschichte 37).
- Walde, Christine: Art ›obscuritas I‹, in: HWRh, Bd. 6 (2003), Sp. 358–368.
- Werkmüller, Dieter: Per pugnam probare. Zum Beweisrecht im fränkischen Prozeß, in: Buchholz, Stephan [u. a.] (Hrsg.): Überlieferung, Bewahrung und Gestaltung in der rechtsgeschichtlichen Forschung, Paderborn 1993 (Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 1069), S. 379–390.
- Wyss, Ulrich: *Ich taete ê als Rûmolt*. Ein Aperçu zur nibelungischen Intertextualität, in: Klaus Zatloukal (Hrsg.): Die Rezeption des Nibelungenliedes. 3. Pöchlarn Heldenliedgespräch, Wien 1995 (Philologica Germanica 16), S. 187–202.
- Zacharias, Rainer: Die Blutrache im deutschen Mittelalter, in: ZfdA 91 (1962), S. 167–201.
- Ziegeler, Hans-Joachim: *der herzoge Liddamus*. Bemerkungen zum 8. Buch von Wolframs ›Parzival‹, in: Ackermann, Christiane/Barton, Ulrich (Hrsg.): Texte zum Sprechen bringen. Philologie und Interpretation. Festschrift für Paul Sappler, Tübingen 2009, S. 107–118.
- Zutt, Herta: Gawan und die Geschwister Antikonie und Vergulaht, in: Schnell, Rüdiger (Hrsg.): Gotes und der werlde hulde. Literatur in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Heinz Rupp zum 70. Geburtstag, Bern 1989, S. 97–117.

Anschrift der Autorin:

Joana Thinius
Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg
Fakultät für Humanwissenschaften
Institut III – Germanistik
Ältere deutsche Literatur und Kultur
Zschokkestraße 32
39104 Magdeburg
E-Mail: joana.thinius@ovgu.de

Jan Glück

Rat-Schläge

Rachegelüste und Ansätze institutioneller Kontrolle am Königsgericht Nobles

Abstract. Die tierepischen Erzählungen des Mittelalters bilden einen Diskurs über die Fundamente sozialer und politischer Ordnung. Ausgehend von einer vergleichenden Analyse der verschiedenen Fassungen der *branche* ›Le Jugement de Renart‹, die sich hinsichtlich ihrer Inszenierung von Beratungsszenen am Königsgericht Nobles unterscheiden, regt der Beitrag dazu an, diesem Diskurs bis in die verzweigte Überlieferung des ›Roman de Renart‹ zu folgen. Im Blick auf später entstandene *branches* wird schließlich deutlich, dass gerade die Arbeit an Beratungsszenen nicht nur zu einer Autorisierung des Politischen innerhalb des literarischen Diskurses beitragen kann, sondern vielleicht auch auf außerliterarische Anschlusskommunikation an den Höfen abzielte.

In tierepischen Erzählungen und auch durch tierepische Erzählungen werden ausgesprochen viele Ratschläge erteilt. Oft geschieht das innerhalb der erzählten Welten, die tierepischen Figuren geben einander Ratschläge: So lässt sich der Löwe in höfisch akzentuierten tierepischen Erzählungen als König oder Richter beraten, und auch seine Räte beraten sich untereinander und gegenseitig. Mitunter beteiligt sich auch der Erzähler mit Ratschlägen, die dann nicht mehr nur auf die erzählte Welt bezogen zu sein scheinen, sondern die – ähnlich wie die *Moralisatio* einer Fabel – zugleich auf die Wirklichkeit referieren können. In frühneuzeitlichen tierepischen Erzählungen werden die vielen Stimmen, die Rat geben, noch um Glossen er-

gänzt, die sich oft in didaktischer Absicht an die Leserinnen und Leser wenden. Es ergeben sich also sehr verschiedene Resonanzräume des Ratschlags: Während die intradiegetischen Ratschläge der Figuren zunächst auf die Rezeption in der erzählten Welt abzielen und nur durch hermeneutische Interpretation über teils mehrere Ebenen (und Bruchlinien) der Fiktion zum Nachhall in der extradiegetischen Wirklichkeit gebracht werden können, scheinen die Kommentare des Erzählers eine extradiegetische Wirklichkeit mitunter deutlicher anzuvisieren. Die auch im Schriftbild frühneuzeitlicher Drucke vom Erzählten abgesetzten Kommentare und Moralisierungen einer übergeordneten Erzählinstanz schließlich entwerfen eine Ebene direkter Ansprache der Rezipierenden, die konkrete Handlungsempfehlungen an bestimmte Lesergruppen konkludent formulierbar macht.

Ich möchte mich im Folgenden auf die intradiegetisch formulierten Ratschläge tierepischer Figuren konzentrieren, und zwar besonders auf Beratungen im Rahmen von politisch oder juridisch akzentuierten Handlungsverläufen. In der europäischen tierepischen Erzähltradition spielt in dieser Hinsicht ein ganz bestimmtes Beratungsszenario eine wichtige Rolle, nämlich die Beratschlagung am Hof des Löwen als König oder königlicher Richter über den Umgang mit dem Fuchs, der als Angeklagter vor Gericht oder als untreuer Vasall vor seinem Herrn steht. Sehr markant wurde dieses Szenario in der vielleicht berühmtesten *branche* des ›Roman de Renart‹ gestaltet, ›Le Jugement de Renart‹, nach der Zählung Martins *branche* I. Von Beginn an wurde dieser *branche* in der Forschung besondere Aufmerksamkeit zuteil – nicht zu Unrecht beginnt Dominique Boutet (1998, S. 915) seinen Kommentar zu ›Le Jugement de Renart‹ mit den Worten: »Cette branche [...] est la plus célèbre, la plus remarquable sans doute du point de vue littéraire, et celle qui paraît avoir le plus fasciné le public [...]«. Berühmt ist diese Episode nicht erst im Kontext neuzeitlicher Forschung geworden, vielmehr kommt ihr schon in der heterogenen Überlieferung des ›Roman de Renart‹ große Bedeutung zu, teils wohl gar ein programmatischer Charakter: Sie ist in den wichtigsten Textzeugen aller drei Handschriftengrup-

pen des ›Roman de Renart‹ tradiert (vgl. die tabellarische Übersicht in Fukumoto [u. a.] 1983, S. xiii), wie auch in den »manuscrits indépendants«, ^[1] und steht in vielen Handschriften an erster Stelle – obwohl sie Wissen über andere Episoden vorauszusetzen scheint –, während die Reihenfolge vieler der folgenden Episoden stark variiert. ^[2] Die *branche* kann als Ausgangspunkt für variiertes Erzählen immer neuer Listhandlungen des Fuchses Renart genutzt werden und setzt zugleich mit der Gerichtsverhandlung am Hof des Löwen einen Bezugspunkt, der in anderen *branches* immer wieder aufgerufen wird. Dem ›Jugement de Renart‹ kommt so eine integrative Funktion im Rahmen des tendenziell episodischen Erzählens des ›Roman de Renart‹ zu. Und motivisch regt die Episode in ihrer herausgehobenen Stellung dazu an, das Handeln des Fuchses immer wieder vor der Folie der (drohenden) Gerichtsverhandlung und der damit angestoßenen Reflexionen des Juridischen und des Politischen zu sehen.

Ich möchte hier verschiedene Fassungen dieser *branche* vorstellen, die sich gerade hinsichtlich der Inszenierung des angesprochenen Beratungsszenarios über den Umgang mit dem Fuchs signifikant unterscheiden. Wie sich zeigt, weist die Spezifik der jeweiligen Inszenierung der Beratung jeweils auch auf eine Positionierung im tierepischen Diskurs des Politischen hin – bzw. aufgrund der literaturhistorischen Bedeutung der *branche* vielleicht sogar auf einen der Ausgangspunkte dieses Diskurses überhaupt. ›Le Jugement de Renart‹ kommt nämlich nicht nur im Kontext der Überlieferung des ›Roman de Renart‹ große Bedeutung zu, sondern darf – in Verbund mit den anderen ›Gerichtsbranchen‹ ^[3] – als einer der Ausgangspunkte des volkssprachlichen tierepischen Erzählens überhaupt gelten: Die *branche* hat weit über den ›Roman de Renart‹ hinaus, weit über den französischen Sprachraum hinaus, und auch weit über das Mittelalter hinaus Wirkungen gezeitigt. Sie wird im ›Reinhart Fuchs, in ›Van den vos Reynaerde‹, in ›Rainaldo e Lesengrino‹, in ›Reynaert II‹ und, wohl darüber vermittelt, schließlich auch im ›Reynke de vos‹ adaptiert (zur mittelalterlichen, westeuropäischen Rezeptionsgeschichte des ›Roman de Renart‹ vgl.

Flinn 1963). Durch den ›Reynke de vos‹ wird sie prägend für die frühneuzeitlichen Fuchsromane bis hin zu Goethes Hexameterepos ›Reinicke Fuchs‹, dessen Rezeption wiederum stark auf die (oft satirische) Inszenierung politischer Tiere im 19. und 20. Jahrhundert eingewirkt hat (zur Rezeption der frühneuzeitlichen Tierepik in der Moderne vgl. Menke 2000, insbes. S. 192–211).

Die Beschäftigung mit der *branche* und insbesondere den unterschiedlichen Akzentuierungen des Beratungsszenarios ermöglicht so einen Blick auf die Anfänge des tierepischen Diskurses über das Politische. Dieser Diskurs entfaltet sich neben philosophisch und theologisch orientierten Reflexionen, in denen im Mittelalter vielfach schon vor der Aristoteles-Rezeption des 13. Jahrhunderts die Natur bzw. die Ordnung der Natur als Schöpfungsordnung zum argumentativen Fundament sozialer und politischer Ordnung wurde. Prominent geschieht das etwa in Organismusvergleichen, die den Staat als Körper und den Körper als Staat imaginieren (zur politisch akzentuierten Körpermetaphorik grundlegend Peil 1983, S. 302–488. Zur »organologischen Staatsauffassung«, insbesondere bei Johannes von Salisbury, vgl. Struve 1978, S. 123–148). Gesellschaftsstrukturen können hier mit der Evidenz des ›Natürlichen‹ aufscheinen, soziale Ungleichheit und politische Machtverhältnisse – aus moderner Sicht stets sozialen Dynamiken unterworfen – können dann in vermeintlich festen, natürlichen Differenzen zwischen den Organen des Gemeinschaftswesens fundiert werden (vgl. Glück 2021, S. 17–28).

Im tierepischen Erzählen wird der Konnex von natürlicher, ontologisch fundierter Differenz und sozialer oder politischer Ordnung einerseits deutlich ausgestellt. Besonders gut lässt sich das in Erzählungen beobachten, die mit der Bildlichkeit organologischer Staatsmetaphorik arbeiten, etwa im ›Reinhart Fuchs‹, in dem sich der Zerfall des Reichs im Zerfall des Kopfes des Löwenkönigs spiegelt (vgl. Neudeck 2004, S. 111f.; Glück 2021, S. 114–117; die ausführlichste Deutung des Todes des Löwenkönigs und seiner Symbolik, unter sorgfältiger Berücksichtigung möglicher Ko- und Kon-

texte, findet sich in Darilek 2020, S. 386–401); oder in ›Renart médecin‹ – in manchen Fassungen erkrankt der König, weil das Reich darunter leidet, dass einer der wichtigsten Fürsten, Renart, nicht zum Hoftag erscheint.⁴ Andererseits wird der Konnex von natürlichen Differenzen und sozialer oder politischer Ordnung in den tierepischen Erzählungen grundsätzlich in Frage gestellt, unterlaufen, durchkreuzt und teils sogar dekonstruiert. Das liegt an den spezifischen Konstruktionsbedingungen tierepischer erzählter Welten, die die Annahme auch nur einer festen anthropologischen Differenz zwischen Menschen und Tieren erschweren: In ihrem Handeln, Reden und Gestikulieren, ihren Fähigkeiten, ihren Emotionen, aber auch hinsichtlich ihrer Ausstattung mit Gegenständen oder Materialien, ihrer sozialen Institute und selbst hinsichtlich der Räume, in denen sie sich bewegen, erscheinen die Tierfiguren oftmals als sehr anthropomorph. Doch bricht das Tierliche der Figuren immer wieder hervor und verunsichert zum einen die Zuschreibung von Verantwortung innerhalb der erzählten Welten (zum intrikaten Konnex von Responsibilisierung und Tierlichkeit in der europäischen Tierepik vgl. Glück 2023; zu ›Le Jugement de Renart‹ unter dieser Perspektivierung vgl. ebd., S. 447–456), zum anderen macht es die Reflexion über die narrative Episteme der Erzählungen komplexer.

Weil die Ontologie der Tierfiguren nicht dauerhaft arretierbar ist, scheinen hier etwa vor der Folie organologischer Staatsmetaphoriken erstaunliche Freiheitsgrade für die Reflexion und Modifikation sozialer und politischer Ordnung auf. Manche Texte, die sich dieser tierepischen Erzähl- und Reflexionstradition zuordnen lassen, gehen dabei sehr weit, sie machen das Begründen sozialer und politischer Ordnung durch eine (begriffliche) Arbeit an der Normativität von Natur in neuen Denkfiguren möglich und zeigen, dass der Mensch für die Gestaltung seiner Lebensverhältnisse einzig und allein selbst verantwortlich ist; dies zeigt sich besonders in den im späten 13. Jahrhundert entstandenen Erzählungen ›Rainaldo e Lesengrino‹ (Textzeuge O), ›Le couronnement de Renart‹ und ›Llibre de les bèsties‹ (vgl. Glück 2021, S. 161–235). Diese tierepische Form der Reflexion des Po-

litischen lässt sich gerade im Blick auf synchrone Varianten und diachrone Entwicklungslinien bestimmter Episoden oder Szenarien aufzeigen, die dann einen volkssprachlichen Diskurs des Politischen aufscheinen lassen, der teils in Auseinandersetzung mit universitärer oder klerikaler Philosophie und Theologie der Zeit geführt wird, größtenteils aber in der Entwicklung eigener Formen und Inhalte sehr selbstständig neben den lateinischen Diskursen als dezidiert laikaler, höfischer Diskurs über Gewaltausübung, Herrschaftslegitimation und -praxis sowie Urteilsfindung und -begründung entsteht.

1. Rache! Die Fassungen A und C von ›Le Jugement de Renart‹

Seinen Ausgang nimmt dieser Diskurs unter anderem in der Arbeit an der *branche* vom ›Jugement de Renart‹ – und das nicht erst in den verschiedenen Stufen übersetzender Adaptationen des ›Roman de Renart‹, sondern, wie ich hier zeigen möchte, bereits innerhalb der französischen Überlieferung des ›Roman de Renart‹ selbst. Die Überlieferungs- und Editionsfrage ist bekanntermaßen komplex. Seit dem späten 19. Jahrhundert wird die Überlieferung (14 ›vollständige‹ Handschriften) grundsätzlich in drei Handschriftengruppen (α, β, γ) einerseits und die in keine dieser Gruppen so recht passenden ›manuscripts indépendants‹ andererseits unterteilt (vgl. Martin 1887; Büttner 1891, besonders das modifizierte Stemma auf S. 128). Während Martin in der ersten wissenschaftlichen Ausgabe des ›Roman de Renart‹ (1882–1887) noch versuchte, selbigen überhaupt erst integral zusammenzustellen – als *roman* zu rekonstruieren –, sind moderne Editoren weitgehend dazu übergegangen, einzelne Überlieferungszweige oder auch nur einzelne Handschriften herauszugeben.⁵ Für die von Martin so nummerierten und angeordneten *branches* I bis XIV, mithin auch für den hier betrachteten ›Jugement de Renart‹, gilt das ein Stück weit auch schon, denn Martin folgt hier maßgeblich Handschrift A und kontrolliert auf Basis weiterer Handschriften der um A gruppierten Rezension α (vgl. Martin 1882,

S. XXV: »Mon texte est fondé pour chaque branche sur celui des manuscrits qui paraît se rapprocher le plus de l'original. Ainsi pour la plupart des branches (I à XIV), c'est le msc. A que je reproduis en comblant ses lacunes par le msc. D«).

Die Handlung der *branche* verläuft in allen tradierten Fassungen in groben Zügen gleich und orientiert sich teilweise an Elementen des Erzählmusters der ›Hoftagsfabel‹,⁶ teils an anderen *branches* des ›Roman de Renart‹, insbesondere an ›L'Escondit‹.⁷ Nach einem kurzen Prolog (A, V. 1–10)⁸ bringen zunächst mehrere Tierfiguren Klagen gegen den abwesenden Fuchs Renart vor das Hofgericht des Löwen Noble (A, V. 11–432). Während die Klage des Wolfs, Renart habe seine Frau Hersent vergewaltigt und seine Kinder bepisst, nach Einwänden anderer Tiere und einer Aussage Hersents fallen gelassen wird, erwirkt schließlich eine sehr emotional vorgetragene Klage der Henne Pinte, die in Begleitung des Hahns Chantecler und weiterer Hennen ihre vom Fuchs verstümmelte und getötete Schwester Copee auf einer Bahre bei sich führt, dass der Löwe Boten aussendet, die Renart vor das Hofgericht bringen sollen. Nacheinander werden drei Boten entsandt, um Renart vorzuladen (A, V. 433–1200). Die ersten beiden Boten, den Bären und den Kater, überlistet Renart, sodass es ihnen nicht gelingt, ihn an den Hof zu führen. Der dritte Bote, der Dachs Grinbert, überzeugt Renart, mit an den Hof zu kommen, um sich zu verteidigen. Am Hof soll Renart getötet werden, kann sich aber retten und flieht schlussendlich vom Hof zurück in seine Burg (A, V. 1201–1620).

Während sich der Handlungsverlauf in den unterschiedlichen Fassungen der Erzählung nicht grundsätzlich verändert, kommt es für detailliertere Analysen der Beratungen über eine mögliche Verurteilung Renarts am Ende der *branche* sehr darauf an, welche Handschrift bzw. Ausgabe man liest. In der auf Basis von Handschrift A und Handschriftengruppe α von Martin zusammengestellten Fassung (ich spreche hier in Anlehnung an die Ausgabe Martins [›Le Roman de Renart‹ 1882–1887] von einer ›Fassung A‹), die hinsichtlich der Darstellung des Beratungsszenarios am Ende der

branche mit Fassung C⁹ strukturell übereinstimmt, ist bemerkenswert, dass es gar nicht zur eigentlich geplanten Gerichtsverhandlung über Renart kommt. Dessen Versuch, sich durch eine klug formulierte Verteidigungsrede gegen die Vorwürfe des Wolfs und die Anschuldigungen der überlisteten Boten zu wehren (vgl. A, V. 1213–1278), geht ins Leere, denn dem Löwen ist nicht an einem Gerichtsverfahren mit Anhörung des Beklagten gelegen; verhandelt werden soll nicht über die Schuld Renarts, sondern einzig noch über das Strafmaß:

Hui estes venus a juïse
 Tel con jugeront mi baron,
 Que l'en doit fere de laron
 Et con de felon traïtor
 (A, V. 1294–1297).

»Heute werdet Ihr gerichtet, meine Barone werden darüber befinden, was man mit einem Räuber und gemeinen Verräter machen soll.« (›Le Roman de Renart‹ 1965, S. 235)¹⁰

Vor solcherart kurzem Prozess versucht Grinbert, Renart zu schützen. Unter Verweis auf die Zusicherung freien Geleits zum Hofgericht fordert er, dem Fuchs zumindest zu gestatten, »in einem Gerichtsverfahren Rede und Antwort zu stehen« (›Le Roman de Renart‹ 1965, S. 235; vgl. A, V. 1311f.: [...] *respondre par jugement / En vostre cort* [...]). Doch noch bevor Grinbert auch nur seine Rede beenden kann, springen die umstehenden Tiere auf, der Wolf, der Schafsbock, der Kater, der Hund, der Rabe, der Hahn und die Henne, sogar der Igel und der Pfau, die Grille, das Eichhörnchen und der Hase. Alle wollen sie Rache nehmen am Fuchs, und der Löwe schreitet gegen die drohende Lynchjustiz¹¹ nur ein, weil es allein ihm als König »obliegt [...], Rache zu nehmen«: »der König heißt sie zurücktreten, ihm obliegt es, Rache zu nehmen« (›Le Roman de Renart‹ 1965, S. 237; vgl. A, V. 1333f.: [...] *li rois les fet en sus treire, / Lui en lest en venchance fere*).

Anstatt der Bitte des Dachses nachzukommen, Renart ein Gerichtsverfahren mit Anklage und Verteidigung zuzugestehen, fragt Noble die *señor[s]* (A, V. 1337), welche Strafe sie empfehlen. Die *baron[s]* schlagen den Tod durch Erhängen vor:

»Sire« font li baron au roi,
»Trop est Renart de pute loi
Nus ne vos sauroit desloer.
Que vos nel fachoís encroer«
(A, V. 1341–1344).

»Herr,« erwidern die Barone dem König, Renart ist allzu niederträchtig. Niemand könnte Euch tadeln, wenn Ihr ihn aufknüpfen ließt.« (›Le Roman de Renart‹ 1965, S. 237)

Die Beratung über den Umgang mit dem Fuchs in Fassung A des ›Jugement de Renart‹ darf insbesondere vor der Folie anderer tierepischer Aktualisierungen dieses Beratungsszenarios als eine Art Minimalform gesehen werden: Nur pro forma fragt der Richter, der als König Rache nehmen will, die Adligen, welche Strafe sie empfehlen. Dazu fügt es sich gut, dass die Adligen wie mit einer Stimme, unisono, antworten. Es gibt hier keinerlei Raum für Überlegungen. Alles muss schnell gehen: Der König lobt den Ratschlag und sogleich wird Renart umstellt und festgehalten, während andere den Galgen errichten.

Letztlich gelingt es dem Fuchs gleichwohl, zu entkommen, und zwar weil er in letzter Sekunde den Einfall hat, den König zu bitten, ihn ins Heilige Land ziehen zu lassen, um dort Vergebung seiner Sünden zu erwirken: Er habe kein Verbrechen begangen, doch habe er gesündigt und wolle nun »das Kreuz nehmen und mit Gottes Hilfe übers Meer fahren. Wenn ich dort sterbe, werde ich gerettet sein« (›Le Roman de Renart‹ 1965, S. 239). Die rhetorisch geschickt initiierte Suspension weltlicher Strafe durch die Anrufung des göttlichen Gerichts verfehlt ihr Ziel nicht, im König regt sich großes Mitleid (vgl. A, V. 1396: *Au roi en prist molt grant pitiez*; »[d]en König

erfaßt darob ein großes Erbarmen« [*Le Roman de Renart* 1965, S. 239]], er scheint bereit zu sein, eine höhere, transzendent verbürgte Gerechtigkeit (und Gerichtsbarkeit) zu akzeptieren.¹²

Noch einmal meldet sich der Dachs zu Wort, der ob des religiös und affektiv vereinnahmten Löwen eine Gelegenheit gekommen sieht, Renart auch weltlich-gerichtlich rehabilitieren zu lassen, und vorschlägt, dem Fuchs nach einer Frist von fünf Monaten die Rückkehr in Ehren zuzusagen (vgl. A, V. 1399–1404). Mit einer offensichtlich gegen Kreuzfahrer gemünzten satirischen Spitze lehnt der Löwe dies aber ab: Es sei bekannt, dass, wer als Kreuzfahrer über das Meer zieht, als schlechter Mensch zurückkehrt (vgl. A, V. 1405–1408). Renart »möge das Kreuz unter der Bedingung nehmen, daß er dort bleibt« (*Le Roman de Renart* 1965, S. 239; vgl. A, V. 1413f.). Dennoch sorgt der Löwe in gewisser Weise noch für Rechtsfrieden, ehe der Fuchs aufbricht, wenn er fordert, Renart möge ihm und allen anderen Tieren, die ihrerseits in Sorge sind, sie würden einst noch dafür bezahlen müssen, den Fuchs schlecht behandelt zu haben,¹³ »alles Böse, das sie ihm angetan haben, vergeben und er selbst [möge] von allen Listen und bösen Taten ablassen« (*Le Roman de Renart* 1965, S. 241; vgl. A, V. 1425–1427). Renart willigt ein und bekräftigt seine Zusage durch eine zeremonielle Rechtsgeste: *Ront le festu* (A, V. 1433), er bricht einen Halm und signalisiert so offensichtlich, von allem Bösen abzulassen und seinen Gegnern alles zu vergeben.¹⁴

Kaum dass Renart aufgebrochen ist, bemerkt er »größeren Hunger als sonst« (*Le Roman de Renart* 1965, S. 243; vgl. A, V. 1465). Da trifft es sich gut, dass er in einem Gebüsch den Hasen aufstöbert, den er mit seinem Pilgerstab außer Gefecht setzt, wie erlegte Beute an sein Pferd bindet und mitführt. Weil Renart letztlich aber seine Natur nicht differenziert kontrollieren kann – gerade die Natur des tierepischen Fuchses ist immer schon ein Hybrid aus der imaginierten wirklichen Physis des Fuchses, humanimalen Naturen literarischer Vorläufer und ontologischen Konditionen der jeweils konkret konstruierten erzählten Welt – und auf der Flucht mit der Beute

innehält, um den Löwen und die anderen Hoftiere zu verhöhnen,¹⁵ gelingt es dem Hasen zu entkommen. Er rettet sich an den Hof und berichtet von Renarts neuerlicher *diablie* (A, V. 1539). Der König sieht den Fuchs noch fliehen und ruft sofort zur Jagd auf. Augenblicklich beginnt eine wilde Hatz der Tiere auf Renart:

Qui dont veïst sire Ysengrin
 Et le moton sire Belin,
 Et Brun l'ors et Pele le rat,
 Et mon segnor Tybert le chat,
 Et Chantecler et dame Pinte
 Si con el vint a cort soi quinte,
 Et segnor Ferran le roncín
 Et dant Roonel le mastin!
 Frobert le suit li gresillons
 Et Petitporchaz li fuirons.
 Apres le seut sire Baucens
 Li sengler as agues dens:
 Bruanz li tors tot enragiez
 Et Brichemers toz eslessiez.
 (A, V. 1551–1564)

Da hätte man Herrn Ysengrin sehen sollen und den Hammel, Herrn Belin, und Brun, den Bären, Pelez, die Ratte, und Herrn Tibert, den Kater, Chantecler und Frau Pinte, so wie sie zum Hofe selbstfünt kam, und Herrn Ferrant, das Pferd, und Herrn Roonel, den Hund! Frobert, die Grille, verfolgt ihn und Petitpourchas, das Frettchen. Danach folgen Herr Baucent, der Eber mit den scharfen Zähnen, Bruyant, der Stier, der ganz wütend ist, und Brichemer in schnellem Lauf. (›Le Roman de Renart‹ 1965, S. 247)

Ob dieser Verfolgung durch eine wahre Meute (*toute la rote*; A, V. 1574) weiß Renart sich nicht zu helfen ([*n*]e *set conseil que fere doie*; A, V. 1571) – außer durch eine ebenso wilde Flucht. Zwar wird die Drastik der Situation durch den Hinweis auf Tardif, die Schnecke, die die Verfolger mit wehen-dem Banner anführe (vgl. A, V. 1569f.), ironisch gebrochen, doch endet die Jagd gleichwohl beinahe mit dem Tod des Fuchses: Nur mit Müh' und Not

kann er sich in seine Festung retten. Dort erwarten ihn seine Frau und seine Söhne, die nicht nur seine Wunden beklagen, sondern ihm vor allem eine herzhafte Mahlzeit bereiten und ihn wieder gesund pflegen. Am Ende der *branche* ist so der Boden bereitet für die Fortsetzung des Erzählens von Renart und seinen Widersachern.

Liest man die *branche* allerdings weniger im Blick auf ihre Fortsetzbarkeit im Erzählkontext des ›Roman de Renart‹ und eher als selbstständigen Beitrag zum tierepischen Diskurs des Politischen, tritt am Ende der Erzählung besonders die Inszenierung der Normativität von Natur deutlich hervor: Nicht nur akzentuiert die Episode, wie absurd es wäre, den Fuchs für das Töten von Hühnern oder Hasen verantwortlich zu machen – es ist seine physische Natur, er kann nicht anders, und wer ihn dafür bestrafen will, scheitert an der unvorgreiflichen Listnatur des tierepischen Fuchses, der sich trickreich noch aus den schwierigsten Lagen rettet. Darüber hinaus zeigt sich am Hof des Löwen, dass auch die anderen Tiere, einschließlich des Löwen als König und Richter, ›nicht anders können‹: Sie ›können‹ keinen argumentativ ausgestalteten Prozess gegen den Fuchs führen, sondern ›müssen‹ ihn mit ihren Zähnen und Klauen angehen. Dass sie dabei teils als Jagdmeute, teils als Heereszug inszeniert werden und auch die Intention, Rache am Fuchs zu nehmen, wiederholt expliziert wird, zeigt deutlich an, dass mit der Tiermeute auch ein politisch organisierter Verband von Menschen gemeint sein kann, die nicht dazu in der Lage sind, eine juristisch-argumentativ verfasste Lösung für das Problem einer Integration des fuchsischen Renart zu finden. Im Umkehrschluss ließe sich überlegen, ob Rache hier nicht naturalisierend als elementare Form sozialer Ausgleichnahme präsentiert und zugleich als Mittel defizitär vertierlichter Menschen disqualifiziert wird.

In Fassung A der *branche* folgt insofern jeder seiner ›Natur‹, und passend dazu scheint auch die politische Ordnung der Tierfiguren weitgehend nach Maßgabe von deren Naturen angelegt zu sein – nachdrücklich wird etwa hervorgehoben, wie unangefochten der Löwe just aufgrund seiner

Physis, als stärkster Fleischfresser, über alle anderen Tiere herrscht. Wiederholt wird der Löwe deshalb als überaus furchteinflößendes, mächtiges Tier inszeniert. Besonders markant geschieht das etwa schon zu Beginn der Erzählung, als die Hühner Renart vor dem Löwen anklagen:

Et quant li rois vit Chantecler,
Pitie li prent du baceler.
Un sopir a fet de parfont,
Ne s'en tenist por tot le mont.
Par mautalant drece la teste.
Onc n'i ot si hardie beste,
Ors ne sengler, que poor n'et
Quant lor sire sospire et bret.
Tel poor ot Coars li levres
Que il en ot deus jors les fevres.
Tote la cort fremist ensamble.
Li plus hardis de peor tremble.
Par mautalent sa coue drece,
Si se debat par tel destrece
Que tot en sone la meson
(A, V. 351–365).

Als der König Chantecler sah, erfaßt ihn Mitleid mit dem jungen Ritter. Er seufzte tief auf, für nichts auf der Welt hätte er dies unterlassen. Kein Tier, weder Bär noch Eber, war jemals so kühn, daß sie nicht Furcht gehabt hätten, wenn ihr Herr seufzt und brüllt. Couart, der Hase, bekam so große Angst, (360) daß er zwei Tage lang Fieber hatte. Der gesamte Hof erschauerte. Der Kühnste noch zittert vor Furcht. Unwillig hebt der König den Schwanz und schlägt sich mit so großer Gewalt, daß das ganze Haus davon widerhallt. (›Le Roman de Renart‹ 1965, S. 191)

Im Vergleich zu anderen *branches*¹⁶ und mehr noch im Blick auf die europäische Tradition der Tierepik, besonders die zahlreichen Adaptationen von *branche I*,¹⁷ fällt auf, wie sehr die Physis des Löwen hier als herrschaftsbegründender Faktor ausgestellt wird. In Fassung A scheint die tierliche Physis der Figuren hinsichtlich der Konstruktionsbedingungen ihrer sozia-

len und politischen Organisation dominant zu sein. Das führt einerseits zu komischen Effekten und lässt die Erzählung an vielen Stellen wie eine Satire auf menschliche Politik und Rechtsprechung erscheinen. Andererseits kann die Beobachtung, dass die Natur der Tierfiguren hier die Gestaltung der sozialen Dynamiken und der politischen wie rechtlichen Ordnung der tierlichen Hofgesellschaft bestimmt, allerdings auch als Hinweis auf eine Reflexion des Politischen verstanden werden: Stärker als in Fassung A des ›Jugement de Renart‹ ist die Normativität von Natur vielleicht kaum je im tierepischen Diskurs des Politischen betont worden.

2. Kontrolle? Fassungen H und B des ›Jugement de Renart‹

Daran ändert sich auch in anderen Fassungen des ›Jugement de Renart‹ auf den ersten Blick wenig, denn die herrschaftsbegründende Physis des Löwen wie auch die finale Hatz auf den Fuchs bleiben als konstitutive Elemente der erzählten Welt bzw. des Handlungsgangs bestehen; auch in allen anderen Fassungen der *branche* wird der Fuchs vorgeladen, weil er Copee getötet hat, und kommt am Ende der Erzählung als vermeintlicher Pilger davon, schnappt sich den Hasen und verliert ihn wieder. Gleichwohl lassen sich gerade im Blick auf das Beratungsszenario am Ende des ›Jugement de Renart‹ in manchen Fassungen Nuancierungen bemerken, die letztlich zu einer abweichenden Positionierung im tierepischen Diskurs des Politischen führen – oder, stärker diskurstheoretisch gesprochen: die überhaupt erst einen Diskurs des Politischen schon in der Überlieferung der *branche* plausibel machen.

Am deutlichsten tritt das wohl in Fassung H zum Vorschein, die in großer Nähe zu den in Rezension β überlieferten Fassungen des ›Jugement de Renart‹ steht.^[18] Wie sich zeigt, liegen die entscheidenden Unterschiede gegenüber A in der Inszenierung der Rolle des Dachses Grinbert, dem ontologischen Status der Listklugheit des tierepischen Fuchses und der Art der

Entscheidungsfindung am Hofgericht des Löwen. Dabei kommt dem Ratgeben in mehrfacher Hinsicht große Bedeutung zu.

Als Renart an den Hof kommt, wird er in H wie in Fassung A unfreundlich empfangen. Dass eine Logik der Vergeltung das Gerichtsverfahren überholte, kann man allerdings nicht mehr sagen. Zwar plant der König auch hier, Renart ohne Anhörung verurteilen zu lassen: Nichts werde Renart jetzt noch retten, auch seine Redekunst nicht, noch heute sei es ein für allemal vorbei mit der *renardie* (H, V. 1306).¹⁹ Doch während in A (nahezu) alle Tiere am Hof kollektiv aufspringen, große und kleine Säugetiere, Hühnervögel und sogar Insekten, um sich zu rächen, wird in H akzentuiert, dass nur einige große Säuger aufspringen, keine Kleintiere, erst recht keine Insekten: der Wolf, der Bär und der Kater sowie der Schafsbock, der Stier, der Damhirsch und der Rothirsch (vgl. H, V. 1323–1330). Das sind die Tiere, die in anderen Episoden des ›Roman de Renart‹, etwa in ›Renart médecin‹, als besonders edel (adlig) ausgewiesen werden und dort auch formell den Königsrat bilden (vgl. Glück 2021, S. 121–130). Und die Tiere springen hier nicht auf, um, wie in A, Rache zu nehmen, sondern um sich diskursiv zu verständigen, um sich zu beraten: Hier tritt ein institutionalisiert anmutender Rat, *li conciles* (H, V. 1331), zusammen. Zwar entspricht der Ratschluss im Ergebnis der spontanen Übereinkunft der Tiere in Fassung A: Renart soll gehängt werden, doch bietet H darüber hinaus den Wortlaut der Beratschlagung, der eine bemerkenswerte Vertiefung der juristischen und politischen Problematik hin zu einer möglichen Reflexion über die Grundlagen – oder besser: über die Gründungsparadoxien – der sozialen und politischen Ordnung des Königreichs Nobles anzeigt.

Die konkrete Anschuldigung, die zur Vorladung führte, der mögliche Mordfall, wird in der Besprechung nämlich zunächst nicht thematisiert. Vielmehr meldet sich der Schafsbock Belin zu Wort, der eine günstige Gelegenheit gekommen sieht, am Wolf dafür Rache zu nehmen, dass dieser unlängst versucht hatte, ihn zu fressen:

Or escoutés de dan Belin,
Qui n'ama onques Ysengrin,
Car il le volt l'autrier mengier.
Or s'en vorra Belins vengier
(H, V. 1347–1350).

Doch hört, was Herr Belin tat, der Isengrin nie mochte, weil er ihn kürzlich essen wollte. Belin entschied, dass die Zeit für Rache gekommen war. (Übersetzung von mir, J. G.)²⁰

Dadurch, dass Belin nun überraschend gegen den Wolf ins Gericht zieht, erfährt das Verfahren gegen den Fuchs eine Dopplung: Als der Fuchs, das Raubtier, für das Töten eines Huhns, seines Beutetiers, zur Verantwortung gezogen werden soll, beklagt sich ein Beutetier, der Schafsbock, über seinen Beutegreifer, den Wolf. Mit der Wiederholung, die wieder und wieder repliziert und anders besetzt werden könnte, solange es Raubtiere und Beutetiere im Tierreich gibt, wird akzentuiert, dass das Verfahren gegen den Fuchs an grundsätzliche Probleme der tierlichen Hofgesellschaft rührt: Die Physis der überlegenen Beutegreifer begründet ein Machtgefälle gegenüber ihren Beutetieren. Aber müsste eine politische Ordnung der tierlichen Hofgesellschaft nicht gerade Pflanzenfresser vor Fleischfressern schützen? Doch wie sollten dann die Fleischfresser überleben? Die hier aufscheinende Gründungsparadoxie der tierlichen Hofgesellschaft betrifft just die in Fassung A fundierte Normativität von Natur, denn wenn die Natur der tierlichen Akteure die soziale und politische Ordnung begründet, gegen dieses Prinzip aber gerade vorgegangen werden müsste, um eine ›wahrhaft‹ politische Ordnung am Hof Nobles zu etablieren, dann kann der Natur an sich keine Normativität mehr zugesprochen werden.

In Fassung H scheinen diese Fragen durch den überraschenden Auftritt des Schafbocks zwar auf, doch spricht er die Vorwürfe gegen den Wolf sehr zum Missfallen der übrigen Räte aus (vgl. H, V. 1364f.: *Sa parole mie ne plaist / A ciaux qui haoient Renart* [›Seine Worte gefallen denen, die Renart hassen, kaum‹]). Der Stier erhebt seine Stimme und weist den Schafsbock

brüsk zurecht, er möge sofort davon ablassen, man dürfe nun keine Zeit verlieren: *Sire Belin, lassiés ester! / Nous n'avons soing de demorer* (H, V. 1369f.). Renart habe Belin möglicherweise verführt und bestochen, und um den Fuchs gehe es doch eigentlich, der seiner Ansicht nach den Tag nicht überleben dürfe. Der Rothirsch pflichtet dem Stier bei und schlägt vor, Renart ohne weitere Ansehung des Falls hängen zu lassen. An einer Klärung der juristischen, politischen und ontologischen Grundfragen, die in der *branche* mit der Klage des Beutetiers gegen den Fleischfresser aufgeworfen werden, sind die Räte hier dezidiert nicht interessiert. Ob Fleischfresser Pflanzenfresser töten dürfen sollen oder nicht, ob das eine oder das andere vor der Natur der Tiere durchzusetzen wäre, welche Implikationen sich aus diesem oder jenem Urteil ergeben mögen, all das soll an dieser Stelle nicht geklärt werden. Belin solle schweigen, sagen selbst die Pflanzenfresser, obgleich gerade sie ja ein Interesse an der Unterstützung des Schafsbocks gegen den Wolf haben dürften; Hauptsache für alle ist, dass Renart hingerichtet wird.

Zu einer Verurteilung des Fuchses kommt es also nicht, weil hier in einer ausführlichen Beratung der Kasus und die grundsätzliche Problemlage diskutiert und geklärt würden, sondern weil die Mehrzahl der Ratsmitglieder lieber Renart los sein möchte, als sich nun mit dem Wolf und den Gründungsparadoxien der eigenen politischen Ordnung zu befassen: Zum Ratschluss und Urteil kommt es aus einem politischen Interesse heraus, die nicht geklärten grundsätzlichen Fragen sollen das Pflanzen- wie Fleischfresser verbindende Ziel, den Fuchs endgültig loszuwerden, nicht gefährden, obwohl es für die Pflanzenfresser langfristig vielleicht noch besser wäre, den Wolf loszuwerden und obgleich es für alle vielleicht geboten wäre, sich über die fundamentalen Voraussetzungen der tiergesellschaftlichen Ordnung zu verständigen.

Während Fassung A also die Normativität von Natur hervorhebt und zeigt, dass man gegen die Natur nichts tun kann, weder der Fuchs noch die anderen Tiere, deutet Fassung H in der Beratungsszene an, dass die Nor-

mativität von Natur durchaus kritisch hinterfragt werden kann und Natur nicht immer schon das Soziale und Politische begründet. Anstatt aber diesen Ansatz zu einer expliziten Auseinandersetzung über das Politische weiterzuentwickeln, wird hier der Fokus auf die politische Dimension juridischer Entscheidungsfindung gelegt: Es gibt den verbindenden Willen, den Fuchs töten zu lassen – warum nicht durch einen Urteilsspruch in einem Gerichtsverfahren? In H wird so weniger deutlich, dass das Gerichtsverfahren gegen den Fuchs, der Hühner tötet, absurd ist (worauf in A der Fokus zu liegen scheint), als vielmehr, dass es ein politisches Instrument ist. Und dieses politische Instrument dient der Behauptung sozialer und politischer Ordnung gegen die Natur. Plakativ werden für diese Lösung Begründungsparadoxien sozialer und politischer Ordnung erst ausgestellt und dann ausgeblendet, um auf diese Weise eine ordnungsstiftende Funktion des Rats als politischem und rechtlichem Organ diesseits philosophischer Grundsatzzfragen aufweisen zu können.

Die Räte stimmen dem Vorschlag des Rothirschs zu und treten vor den Löwen, der dem Ratschluss folgt und die Hinrichtung Renarts anordnet. Der Fuchs selbst weiß der für den Moment etablierten Ordnung gegen die Natur bemerkenswerterweise nichts entgegenzusetzen: Anders als in A kommt er in H nicht auf die rettende Idee, das Kreuz zu nehmen und sich so die Flucht zu ermöglichen. Deutlich tritt hier hervor, dass die Klugheit des Fuchses kein immer schon wirksamer, in A ja gleichsam transzendent verbürgter Zug seiner überlegenen Listnatur ist,²¹ sondern nicht mehr und nicht weniger als eine besondere Fähigkeit, die Renart mitunter bewusst ausspielen kann, die aber nicht unbewusst jederzeit wirkt. Hier ist es der Dachs, der dem vor Angst zitternden²² und für den Galgen bereiteten Fuchs noch einmal zur Seite springt und dem Löwen in höchster Not den politischen Wert von Gnade vor Augen führt: Ließe man Renart hängen, würde es das ganze Adelsgeschlecht der Füchse für immer in Schande bringen. Vernünftig wäre es da doch, Renart zu begnadigen: *Por Dieu, or esgardés*

raison, / *Aiés merci de vo baron* (H, V. 1421f.). Er selbst stehe dafür ein, dass Renart nie wieder jemandem schaden werde:

Sire je vous pluvis ma foi,
Si vous en donrai aliance,
Mais ne fera Renart presance
A nului en toute sa vie [...]
(H, V. 1416–1419).

»Herr, ich lege dir einen Eid ab und gebe dir das Versprechen, dass Renart für den Rest seines Lebens niemandem mehr Schaden zufügen wird [...].«

Er wolle dafür sorgen, dass Renart das Kreuz nimmt, wenn der König den Fuchs nur begnadigt. Und genau das tut Noble letztlich auch, sehr zum Schrecken der anderen Tiere (vgl. H, V. 1460–1462: *Les bestes mout se desconfortent*; / *Cil qui enpoint et boutet l'ont* / *Dient qu'encor le conparront* [»Die Tiere verzweifeln darüber sehr. Diejenigen, die ihn [= Renart, J. G.] gestochen und geschlagen haben, sagen, dass sie das bald bezahlen werden«]). Obwohl er Renart an den Kopf wirft: *Certes, en toi picha Nature*, / *Quant tu ne pues a bien entendre* (H, V. 1436f.; »Eins ist gewiss: Die Natur hat einen Fehler mit dir gemacht, denn du kannst nicht Gutes tun«), also weiß, dass es für den tierepischen Fuchs widernatürlich wäre, niemandem Schaden zuzufügen, lässt er ihn unter der (für Renart wenig Besorgnis erregenden)²³ Androhung, ihn sofort hängen zu lassen, wenn er sich auch nur eines weiteren Verbrechens schuldig mache, frei. Es mutet dabei fast so an, als würde der Löwe für einen Augenblick glauben, dass sein Gebot, keine Verbrechen zu begehen, über der Natur des Fuchses steht.

Zu dieser kurzzeitigen und allenfalls imaginären Autorisierung des Politischen gegenüber der Normativität von Natur passt es gut, dass es hier, in H, gerade nicht, wie in A, die unvorgreifliche Listnatur des Fuchses ist, die zu seiner Rettung führt und die letztlich das Tierreich ins Chaos stürzt, sondern dass eine beratende Rede des Dachses und eine Abwägung des politisch arg naiv agierenden Löwen den Ausschlag geben. Die Depotenzialisie-

rung der füchsischen Klugheit gegenüber A, wo die Einzigartigkeit und Unüberwindbarkeit des listklugen Fuchses sogar transzendent verbürgt sind, geht einher mit der Möglichkeit einer Depotenzialisierung der Normativität von Natur.

Doch wie die Erzählung ausgeht, ist bekannt: Renart wird sich nicht ändern, und auch die kurzzeitige Autorisierung des Politischen in H gegenüber der Normativität von Natur in A kann das anstürmende Chaos nicht verhindern. Auch in Fassung H zeigt die Erzählung insofern noch enge Grenzen politischer Kommunikation und Argumentation auf: Beides kann sich zwar gegen die Natur richten, ein Fleischfresser kann für das Töten eines Pflanzenfressers bestraft werden, aber außerhalb des dezidiert politischen Rahmens der Ratsversammlung oder des persönlichen Ratsgesprächs mit dem König können fundamentale Wirklichkeiten in dieser erzählten Welt letztlich nicht geändert werden. Es bleibt also ein absurdes Unterfangen, den Fuchs für das Töten von Hühnern zu bestrafen zu wollen. Insofern deutet die *branche* in ihrer bemerkenswerten Gestaltung des Beratungsszenarios in H zwar an, dass die Streitfrage der Responsibilisierung des Fuchses an Gründungsparadoxien der politischen Ordnung rührt, sie zieht aber letzten Endes noch keine Konsequenzen daraus, die sich in einer konkreten Umgestaltung der sozialen und politischen Ordnung der Tiere manifestierte.

3. Ausblick: Beratung und Reflexion des Politischen in späteren *branches* des ›Roman de Renart‹

Das freilich ändert sich in vielen tierepischen Erzählungen des 13. Jahrhunderts, in denen nicht nur die Normativität von Natur unterlaufen und als politisch motiviertes Narrativ desavouiert wird, sondern in denen sich letztlich auch eine bemerkenswerte Autorisierung des Politischen abzeichnet.²⁴ Gerade die Inszenierung von Beratungsszenen spielt dabei oftmals eine große Rolle, und dies übrigens auch schon in anderen *branches* des ›Ro-

man de Renart«, die teils bereits als Rezeptionszeugnisse von ›Le Jugement de Renart« zu verstehen sind. So etwa in ›Renart médecin«, ²⁵ einer *branche*, deren erzählte Welt gegenüber allen Fassungen von ›Le Jugement de Renart« stark politisiert anmutet und die von Beginn an weniger von der Normativität von Natur geprägt zu sein scheint als von politischen Absprachen: Das Königtum des Löwen steht jederzeit in Frage, denn Nobles Macht und Autorität gründen weniger auf seiner Physis denn auf politischer Unterstützung des Adels, derer der Löwe sich aber immer erst versichern muss. ²⁶ Weil Sicherheit im Reich der Tiere nicht dauerhaft gewährleistet werden kann, reist nicht nur Noble stets schwer gerüstet durch das Land; Renarts Rückzugsort wird, passend dazu und anders als in *branche* I, nicht als Fuchsbau präsentiert, sondern als hochgerüstete, überaus wehrhafte Festung mit Verteidigungsgängen, Wurfmaschinen, Fallgittern und Burggräben, mit Wachpersonal und ganzen Heerscharen von Söldnern (vgl. ›Le Roman de Renart« 1998, S. 522, V. 347–357; S. 528f., V. 592–640). Wechselnde Allianzen bestimmen das Geschehen am Hof, politische Oratorik dominiert die Dialoge, entsprechende Bedeutung haben rhetorische Kompetenzen: Die Boten, die Renart an den Hof holen sollen, aber auch viele andere politische Akteure zeichnen sich durch ihre Eloquenz und Mehrsprachigkeit aus. ²⁷ Wiederholt geraten in Beratungsszenen Meinungsverschiedenheiten zwischen den Räten und damit der Prozess politischer Entscheidungsfindung überhaupt in den Fokus der Erzählung. Während etwa Renart den ersten Boten in eine Falle lockt, worauf in *branche* I das alleinige Augenmerk liegt (vgl. A, V. 445–720), finden in ›Renart médecin« zeitgleich Beratungen am Hof des Löwen über die schwierige politische Lage des Reichs statt, von denen der Erzähler auch explizit berichtet. Noble geht hier mit einigen seiner wichtigsten Ratgeber, Brichemer, Ysengrin, Grinbert und Belin hoch gerüstet spazieren und berät sich mit ihnen über das weitere Vorgehen mit Blick auf Renart. Während Ysengrin dazu rät, Renarts Burg zu belagern, raten Grinbert und Belin zu Vorsicht (vgl. ›Le Roman de Renart« 1998, S. 533–535, V. 783–867).

Aus Zorn²⁸ erkrankt der Löwe schließlich scheinbar unheilbar, und als Renart endlich vor dem König erscheint, gelingt es dem Fuchs, durch ein geschicktes Ablenkungsmanöver dem Prozess zu entgehen, und, entsprechend dem Sujetmuster der Hoftagsfabel,²⁹ den Löwen mit Hilfe von Fellstücken seiner Ratsmitglieder zu heilen. Dem Zerpflücken seiner Widersacher entsprechend zersetzt Renart, ähnlich wie der Fuchs im mittelhochdeutschen ›Reinhart Fuchs‹, die soziale und politische Ordnung von innen heraus: Am Ende der Erzählung brechen Fehden aus, die von Akteuren dominiert werden, die auf das Wort des Königs wenig geben können. Die Gesundheit des Herrscherkörpers wird auf diese Weise demonstrativ vom Zustand des Herrschaftkörpers gelöst, oder, im Blick auf den Diskurs des Politischen gesprochen: Geradezu plakativ wird hier der Vorstellung einer Normativität von Natur eine Absage erteilt, die sehr viel nachdrücklicher noch anmutet, als es Fassung H von ›Le Jugement de Renart‹ andeutet. Ordnungsbegründend können in dieser erzählten Welt allenfalls noch Gespräche, Vereinbarungen und politische Koalitionen zwischen dem Löwen und seinen Räten wirken, die nach Renarts Abgang vom Hof mühsam wiederaufgenommen werden, dabei aber kaum in eine Aussicht auf politische Stabilität münden.

An ähnlicher Stelle im tierepischen Diskurs des Politischen wie ›Renart médecin‹ ist auch ›Renart empereur‹ zu verorten, eine *branche*, die in vielen Handschriften direkt auf ›Renart médecin‹ folgt und in den meisten Zeugen von Rezension α den ›Roman de Renart‹ insgesamt abschließt.³⁰ Auch hier wird eine heillose Welt entworfen, wobei nicht nur kein Heilsversprechen der Transzendenz in Aussicht steht, sondern darüber hinaus noch in hohem Maße die ökonomische Not und soziale Verwahrlosung der tierlichen wie auch menschlichen Bewohner der Welt sichtbar wird. Dem Treiben des Fuchses, der hier nahezu sadistische Züge trägt,³¹ wie auch dem unerträglich anmutenden Leid seiner Untertanen steht der Löwe weitgehend ohnmächtig gegenüber – und das, obgleich er wiederholt in seiner

ganzen löwischen Physis gezeigt wird und auch wichtige Tugenden eines christlichen Herrschers an den Tag legt.³²

Als der Fuchs an den Hof gelangt, wird er trotz zahlreicher schwerer Verbrechen nicht angeklagt, denn zu dieser Zeit sieht sich der überforderte König einer heidnischen Invasion gegenüber; Renart wird daher freudig aufgenommen, auf ihm ruht alle Hoffnung. Eindringlich fordert er den König auf, seine Männer zur Landesverteidigung zusammenzuziehen und den Heiden auf dem Schlachtfeld entgegenzutreten. Noble kommt dem Ratschlag nach und plant mit Renart den Heereszug. Sobald aber Noble aufgebrochen ist, wendet sich sein wichtigster Ratgeber, der für die Dauer des Heereszugs die Regierungsgeschäfte übernehmen soll, gegen den Löwen: Renart ehelicht die Löwin, lässt sich zum (Gegen-)König krönen und verteilt Nobles Reichtümer unter den Seinigen.

Als Noble die heidnische Invasion erfolgreich zurückgeschlagen hat und zurückkehrt, erfährt er von Renarts Verrat, belagert die eigene Burg, und es entwickelt sich ein langer und heftiger Kampf um die Macht im Tierreich. Dabei wird deutlich, dass in ›Renart empereur‹ eine Wirklichkeit entworfen wird, die zu komplex ist, als dass Natur noch in irgendeiner Weise Normativität entfalten könnte: Tierfiguren, die zuvor oder in anderen *branches* noch enge Verbündete waren, töten sich gegenseitig oder wechseln die Seiten zwischen den Lagern des Fuchses und des Löwen. In den Wirren des Bruderkriegs lösen sich alte, d. h. in anderen *branches* und teilweise auch in ›Renart empereur‹ selbst inszenierte freundschaftliche und verwandtschaftliche Bande. Tierfiguren, die tragende Rollen in anderen *branches* spielen, finden hier ihren Tod (Roonel, Brichemer, Tibert, Bruiant, Belin, Ferrant).

Letzten Endes gerät der Fuchs in die Gefangenschaft des Löwen, der Renart sogleich hängen lassen will. Doch als Renart den Löwen an seinen Nutzen als Helfer und Ratgeber erinnert, denkt der König noch einmal nach und amnestiert den Fuchs, der freudig in seine Festung heimkehrt. Das Urteil Nobles, der Renart begnadigt und so die Verdienste seiner Klugheit als

den Hochverrat ausgleichend anerkennt, scheint so verstanden werden zu dürfen, dass seine Königsherrschaft der Dienste des klugen Renart so sehr bedarf, dass er lieber den nützlichen Verräter begnadigt als die persönliche Schmach sowie den Verlust und die Misshandlung zahlreicher treuer Vassallen durch Renart zu bestrafen. Die Herrschaft des Löwen ist insofern nicht auf seiner Physis oder persönlichen Eignung fundiert, sondern hängt von einem – wenn nicht unmoralischen, so doch zumindest amoralischen, politischen – Deal mit dem Verbrecher und Verräter Renart ab.

Problematisch ist das schon deswegen, weil es jenseits der Normativität von Natur mehr denn je auf guten Rat ankommt, wie schon im Blick auf Fassung H des ›Jugement de Renart‹ und ›Renart médecin‹ deutlich wird: Beratungen bestimmen über Konstruktion und Erhalt politischer Ordnung, und die im tierepischen Diskurs des Politischen aufeinander aufbauenden, zugleich aber signifikant voneinander abweichenden Inszenierungen von Beratungen werfen Licht auf die Begründungsdimension politischer Ordnung. ›Renart empereur‹ erweist sich vor diesem Hintergrund als ein tierepischer Versuch, das Politische nicht von der Ordnung der Natur, sondern von der Unordnung realer sozialer Verhältnisse her zu denken (vgl. Glück 2021, S. 158). Wie bzw. ob das funktionieren kann, muss sich im Anschluss an die oftmals letzte *branche* der ›Renart‹-Handschriften offensichtlich der Rezipient selbst überlegen. Vielleicht liegt auch gerade hier ein neuralgischer Punkt im tierepischen Diskurs des Politischen vor, weil die Konzeption politischer Ordnung im Tierreich nun realen Verhältnissen höfischer Machtpolitik besonders nahekommt, sodass Anschlussüberlegungen – vielleicht ja sogar Beratschlagungen – bewusst nicht mehr im Rahmen literarischer Imagination angesiedelt werden, sondern im offenen Raum der menschlichen Wirklichkeit stattfinden sollen.

Anmerkungen

- 1 Statt von »manuscrits composites« sprechen Dufournet u. a. von »manuscrits indépendants« (Dufournet [u. a.] 2013, S. 83). Um die jeweilige Individualität der Handschriften gegenüber der Gesamtüberlieferung hervorzuheben, scheint das der passendere Ausdruck zu sein, er sollte aber nicht verdecken, dass auch diese Handschriften selbstverständlich in Auseinandersetzung mit der Gesamtüberlieferung zu beurteilen sind – durchaus auch im Blick auf die mitunter komplexen Zusammensetzungsverhältnisse der einzelnen *branches* (vgl. den Befund über die Zusammensetzung von Handschrift H bei Strubel 1998a, S. LXXVII).
- 2 In den Zeugen der Handschriftengruppen α und β steht ›Le Jugement de Renart‹ meist am Beginn der Erzählsammlungen, nur in Handschrift C und – davon abhängig – den anderen Überlieferungsträgern der Gruppe γ wird die *branche* zugunsten des Versuchs, Renarts Leben und Taten chronologisch darzustellen, in die Mitte der Episodenfolge gerückt. Die Handschriften C, M und n setzen die *branche* ›Les Enfances de Renart‹ an den Beginn der Erzählsammlung, wodurch ›das offene, tendenziell geschichtslose Episodenarrangement des ›Roman‹ in einem festen geschichtlichen Grund verankert [wird]« (Waltenberger 2016, S. 29).
- 3 Einen Überblick über die drei bekanntesten »jugements de Renart« bietet Subrenat 1979 ([online](#)). Roger Bellon und Jean R. Scheidegger untersuchen die Inszenierung jurisdiktorischer Verfahren gegen den Fuchs detailliert, Bellon (1986; [online](#)) mit literaturgeschichtlichem, Scheidegger (1986; [online](#)) mit narratologischem Fokus.
- 4 Siehe unten, S. 327f.; zu den diesbezüglich relevanten Unterschieden zwischen den verschiedenen Fassungen von ›Renart médecin‹ siehe Anm. 28.
- 5 So edierte Mario Roques (›Le Roman de Renart‹) 19 der 20 *branches* des »manuscrit du Cangé« (Hs. B; teils korrigiert durch Lesarten von Handschriften nicht nur der Gruppe β, sondern auch anderer Rezensionen; komplettiert wurde die Ausgabe durch Lecoy 1999). Dufournet [u. a.] legten 2013–2015 eine getreueere Ausgabe der Gruppe β vor, ebenfalls auf Basis von Hs. B, doch präziser kontrolliert, ausführlich kommentiert und mit Übersetzung (›Le Roman de Renart‹ 2013–2015). Fukumoto [u. a.] edierten 1983–1985 maßgeblich nach den Hss. C und M und legten so eine Ausgabe der Rezension γ vor (›Le Roman de Renart‹ 1983–1985). Strubel [u. a.] (›Le Roman de Renart‹ 1998) gaben 1998 erstmals eine Ausgabe auf Basis eines der »manuscrits indépendants« heraus, Hs. H (Dufournet [u. a.] 2013, S. 87, sprechen von »le plus intéressant des manuscrits composites«); *branches*, die in H fehlen, werden durch Editionen nach Hand-

- schriften unterschiedlicher Rezensionen ergänzt, was allerdings dank des ausführlichen Kommentars zu jeder einzelnen edierten *branche* jederzeit nachvollziehbar bleibt. Aurélie Barre publizierte eine Ausgabe nach Hs. O ohne weitere Ergänzungen (›Le Roman de Renart‹ 2010; in O ist allerdings ›Le Jugement de Renart‹ nicht überliefert, sodass diese Ausgabe hier nicht weiter zu Rate gezogen wird).
- 6 Dass die Tiere zu einem Hoftag zusammenkommen, dass der Fuchs dabei zunächst fehlt und dass das Beziehungsgeflecht von Wolf (Kläger), Fuchs (Angeklagter) und Löwe (Richter) das Geschehen dynamisiert, entspricht den lateinischen Vorbildern in der Ausgestaltung der Hoftagsfabel. Zum Sujetmuster der Hoftagsfabel vgl. Strohschneider 2004, S. 15–21.
 - 7 Zum Verhältnis der ›Jugement‹- Fassungen zu anderen *branches* vgl. Boutet 1998, S. 916, mit Hinweisen auf die ältere Forschung. Zwar eignet sich ›Le Jugement de Renart‹ hervorragend als logischer Ausgangspunkt für das episodische Erzählen des ›Roman de Renart‹, doch handelt es sich wohl nicht um eine der ältesten *branches*. Vgl. Strubel 1998b, S. LXIXf., der die ältesten *branches* des ›Roman de Renart‹, darunter ›L'Escondit‹, auf 1174–1177 datiert, ›Le Jugement de Renart‹ auf 1179.
 - 8 Die Vergrenzen werden hier zunächst nach der Ausgabe Martins (›Le Roman de Renart‹ 1882–1887, Bd. I, S. 1–45) zitiert, weil ich vorerst auf die von ihm maßgeblich nach Hs. A edierte Fassung eingehen werde. Ich verwende dafür die Sigle A.
 - 9 Als Fassung C des ›Jugement de Renart‹ betitelt ich hier die Fassung der Ausgabe ›Le Roman de Renart‹ 1983–1985, Bd. I, S. 185–235 (vgl. auch oben Anm. 5). Der hier besonders interessierende Abschnitt der *branche* findet sich ebd., S. 222–235 (V. 6859–7274 nach Zählung der Ausgabe). Da das Beratungsszenario genauso konstruiert ist wie in Fassung A, verzichte ich auf eine detailliert vergleichende Darstellung und konzentriere mich auf Fassung A.
 - 10 Ich zitiere zum Text der Fassung A die Übersetzung von Jauss-Meyer (›Le Roman de Renart‹ 1965), die den Text Martins (unter Einbezug mancher Präzisierungen und Korrekturen) als Grundlage nimmt. Wenn ich bei der Übersetzung der Fassung A von Jauss-Meyer abweiche, weise ich explizit darauf hin.
 - 11 Vgl. A, V. 1331f.: *Or est Renart en mal randon, / Se l'en le velt metre a bandon* (›Renart ist jetzt in einer üblen Bedrängnis, wenn man ihn der Rache aller preisgeben will‹; ›Le Roman de Renart‹ 1965, S. 237). Von »Rache« (*venchance*) ist erst in V. 1334 explizit die Rede, doch vgl. den Eintrag »abondon, subst. masc.«, C.3, im DMF: »Mettre [son corps, sa teste, sa vie ...] en abandon / à abandon.

- ›Risquer, exposer (son corps, sa tête, sa vie ...)‹« (Martin 2020a; [online](#) [23.06.2026]).
- 12 Dass es eine transzendente Dimension gibt, steht in *branche* I nicht so sehr in Frage wie in vielen anderen tierepischen Erzählungen, die gerade das Reflexionspotenzial nutzen, das sich ergibt, wenn man eine eng auf die Immanenz bezogene transzendente Dimension aufgrund der eklatanten Eigengesetzlichkeit eines fiktiven Reichs der Tiere ausblendet. In *branche* I tritt die Transzendenz etwa auch im Rahmen der Inszenierung der fuchsischen Klugheit als transzendent verbürgte Gabe in Erscheinung (vgl. Glück 2021, S. 128 mit Anm. 75).
 - 13 Vgl. A, V. 1420–1422: *Les bestes molt s'en deconforent: / Cil qui enpeint et bote l'ont, / Dient qu'encor le conperront* (»Die Tiere sind darüber sehr bekümmert: diejenigen, die ihn gestoßen und geschlagen haben, sagen, daß sie das noch büßen werden«; ›Le Roman de Renart‹ 1965, S. 241). Die Übersetzung des letzten Halbverses *qu'encor le conperront*, »daß sie das noch büßen werden«, ist vielleicht insofern unglücklich, als ›büßen‹ eine geistliche Dimension von Gerichtsbarkeit aufruft, die Tiere jedoch gerade vor Gott wenig zu befürchten hätten, während sie auf Erden keineswegs vor der Rache des Fuchses sicher sind. *conperront*, vom Lemma *comparer* oder *comprer*, verweist zudem auf den weltlichen Unrechtsausgleich; vgl. Martin 2020b ([online](#)) (23.06.2026) und [Art.] »comprer«, in: Anglo-Norman Dictionary ([online](#)) (23.06.2026).
 - 14 Grimm 1828, S. 121, notierte allgemein zur Geste des Halmbrechens: Der Halm wurde »zum zeichen feierlicher auflaßung, entsagung oder kündigung mit der hand geworfen, gereicht, gegriffen, bald von den beteiligten, bald von dem richter«; und spezifischer zur »altfranz. redensart *rompre le festu* (fêtu)«: »für auf-sagen, aufgeben, das land räumen«. Das scheint zur vorliegenden Situation sehr gut zu passen; auch Boutet 1998, S. 933, weist, wenn auch weniger spezifisch auf eine Form der Auflassung als vielmehr auf ein Versprechen gemünzt, in diese Richtung: »[...] ce geste pouvait aussi servir à rendre un serment plus solennel. Il semble que ce oit ici le cas [...]«.«
 - 15 ›Natur‹ referiert hier auf die literarische Natur der aus Fabeln und anderen tierepischen Erzählungen rekonstruierten physiologischen Ontologie des Fuchses als Fabeltier: Immer wieder verliert er seine Beute, weil er zu viel redet oder seine ›naturgemäße‹ rhetorische Raffinesse im falschen Augenblick ausspielt. Bekannt sind insbesondere die Variationen der Fabel ›Fuchs und Hahn‹ (vgl. Dicke/Grubmüller 1987, S. 215–218; zur anthropologischen Valenz und politiktheoretischen Signifikanz der Erzählungen vom Scheitern des Fuchses vgl. Glück 2024).

- 16 Die Inszenierung Nobles als in seiner Physis kategorial überlegener Fleischfresser steht in deutlichem Kontrast etwa zur Darstellung des Löwen als König in ›Renart médecin‹, wo Noble beim Spaziergang Geleitschutz braucht; oder zu seiner kontinuierlich angefochtenen Machstellung in ›Renart empereur‹, wo sich Noble einer heidnischen Invasion, abtrünnigen Adligen und besonders einem Gegenkönig Renart ausgesetzt sieht (zu beiden Erzählungen s. u.).
- 17 Zu denken wäre etwa an den mittelhochdeutschen ›Reinhart Fuchs‹, wo der Löwe zwar auch in seiner Physis gezeigt wird und wiederholt laut brüllt, doch nicht mit vergleichbarer Wirkung: Zunächst kämpft er einen absurden Kampf gegen Ameisen, durch den er seine Herrschaft eher gefährdet als begründet, mittelbar gar den eigenen Untergang einleitet (vgl. Darilek 2018) ([online](#)); dann brüllt er laut – *der lewe da vil lhte schre* (›Reinhart Fuchs‹, V. 1314) – doch vor (Kopf-) Schmerzen, nicht vor Zorn; die Tiere haben auch offensichtlich keine Angst vor ihm, sondern kommen herbei und erkundigen sich, was er nur habe (vgl. ebd., V. 1315–1317). Als er später, bei der Klage der Hühner, *einen zornigen mv̄t* gewinnt (ebd., V. 1474) und brüllt, fängt zumindest der Hase an zu zittern, der allerdings vom Erzähler auch gleich als *zage* (ebd., V. 1482) disqualifiziert wird; Reaktionen anderer Tiere werden nicht beschrieben. Die Physis des Löwen hat hier nicht dieselbe herrschaftsbegründende Potenz wie in Fassung A des ›Jugement de Renart‹.
- 18 ›Le Roman de Renart‹ 1998 bietet für *branche* I eine Edition des Textes von Hs. H mit Hs. B als maßgeblichem Kontrolltext, vgl. Boutet 1998, S. 921. Wie Strubel 1998a, S. LXXVII, bemerkt, kommt der Text von *branche* I in Hs. H dem Text der Handschriften aus Gruppe β (und besonders Hs. B) sehr nahe, wenngleich die Hs. insgesamt nicht der Gruppe zugeordnet werden kann: Die Mehrzahl der in H überlieferten *branches* steht vielmehr der Überlieferung in den Handschriften der Gruppe γ nahe (vgl. Martin 1882, S. XXVI; Strubel 1998a, S. LXXVIIIf.), einige verweisen eher auf Gruppe α. Aufgrund der Nähe der beiden Fassungen von *branche* I in den Hss. H und B, insbesondere hinsichtlich des Beratungsszenarios am Ende der Episode, stelle ich beide Fassungen gemeinsam den Fassungen A und C gegenüber und referiere mit der Sigle H und Versangabe auf den Text in ›Le Roman de Renart‹ 1998, S. 3–44.
- 19 Vgl. H, V. 1298f. ([...] *riens ne vous avra mestier, / Fleurs ne couleurs de thorthe-rique*), und V. 1306 (*Hui farra vostre renardie*). Boutet 1998, S. 932, Anm. 2 zu S. 35 der Ausgabe, weist darauf hin, dass hier die (in Hs. H) erste und (insgesamt mit *branche* I) älteste Nennung des an der Figur des Fuchses geformten Konzepts der *renardie* vorliege.

- 20 Während für Fassung A des ›Jugement de Renart‹ die Übersetzung von Jauss-Meyer vorliegt (›Le Roman de Renart‹ 1965), stammen die Übersetzungen aus allen anderen Fassungen der *branche* von mir.
- 21 Vgl. Glück 2021, S. 128 mit Anm. 75; A, V. 1127–1142: Als der Fuchs mit dem Dachs zum Hof des Löwen aufbricht, beginnt er zu beten und bittet darum, dass Gott ihm seine Klugheit erhalten und ihm dabei helfe möge, sich erfolgreich vor dem Königsgericht zu verantworten und sich schließlich an seinen Widersachern rächen zu können. »Darauf legte er sich mit dem Gesicht nach unten auf den Boden, bekannte sich dreimal schuldig und bekreuzigte sich alsdann gegen den Teufel« (›Le Roman de Renart‹ 1965, S. 227). Diese Szene findet sich auch in H, V. 1132–1147, doch anders als in A wird die Bitte nicht erfüllt, sie bleibt unerhört – vielleicht ungehört.
- 22 Schon als der Rat zusammentritt, heißt es: *Renars li rous fremist et tramble* (H, V. 1332; ›Renart, der Rote, zittert am ganzen Körper‹). Er wünscht sich zurück in seine Festung (vgl. H, V. 1335), wie auch nach der Ratssitzung und dem Urteil; Mittel und Wege dorthin zu gelangen, fallen ihm aber nicht ein – nur Gott könnte ihn retten (vgl. H, V. 1396–1400), was dann freilich der Dachs übernimmt.
- 23 Vgl. H, V. 1449: *Renars l'entent, grant joie en a* (›Als Renart diese Worte hört, freut er sich sehr‹). Freilich bleibt die Drohung schal, bedenkt man, dass dem Fuchs nichts anderes droht als zuvor, er nun aber wieder frei ist.
- 24 Zu denken ist insbesondere an ›Rainaldo e Lesengrino‹ in Fassung O, an ›Le couronnement de Renart‹ oder an Lulls ›Llibre de les bèsties‹ (zur bemerkenswerten Institutionalisierung politischer Rede und des Ratgebens in Ramon Lulls politischer Philosophie vgl. Glück 2019), darüber hinaus aber etwa auch an ›Van den vos Reynaerde‹ und seine vielfältige Rezeption in der niederländischen und niederdeutschen Literatur. Zu dieser Tradition ist freilich anzumerken, dass just das hier behandelte Beratungsszenario bereits in ›Van den vos Reynaerde‹ radikal umgestaltet wird: Als Reynaert an den Hof kommt, nimmt die Beratung unter den Fürsten kaum Raum ein, die Inszenierung folgt zunächst eher Fassung A des ›Jugement de Renart‹; dennoch kann von einer Normativität von Natur hier aufgrund der juridischen Konzeption von Verantwortung in der erzählten Welt keine Rede mehr sein (vgl. Glück 2023, S. 461–464). Entscheidend für die Autorisierung des Politischen wird dann eine vorgebliche Beichtrede des Fuchses, die Reynaert explizit *coram publico* hält (vgl. ›Van den vos Reynaerde‹, V. 2035–2047), während der Galgen vorbereitet wird. Die Rede führt zu einem Deal mit dem König, der nicht nur offenlegt, dass die Grundlagen von Macht und Herrschaft nicht in Gott oder der Natur zu suchen sind, sondern darüber hinaus auch

- aufzeigt, mit welchen Risiken allein in sozialen Akten fundierte Herrschaftsgewalt einhergeht.
- 25 Strubel 1998b, S. LXX, gibt einen Entstehungszeitraum von 1180 bis 1190 an. Von einer Entstehung nach ›Le Jugement de Renart‹ geht die Forschung schon seit Martin 1887, S. 62, generell aus.
 - 26 Anders als in allen anderen Episoden des ›Roman de Renart‹ wird hier schon früh deutlich, dass das Problem, das vom Hofgericht eigentlich verhandelt wird, nicht die Klagen anderer Tierfiguren über Renart sind, sondern die Tatsache, dass Renart dem Hoftag fernbleibt. Im Fokus steht so die Schwäche des Königtums des Löwen, die zur Gefahr für die politische Ordnung des Tierreichs wird.
 - 27 So wird etwa der Hirsch nicht nur deswegen als zweiter Bote ausgewählt, weil er tapfer, höfisch und klug ist, sondern besonders auch, weil er redegewandt ist und viele Sprachen spricht, neben Französisch auch Latein (vgl. ›Le Roman de Renart‹ 1998, S. 539f., V. 1025–1069). Grinbert gelingt es schließlich aufgrund seiner Klugheit und rhetorischen Kompetenz, den Fuchs an den Hof zu bringen; er verfolgt dabei einen eigenen Plan, der ihn geradezu als verkappten *medicus politicus* der *branche* erscheinen lässt (vgl. ebd., S. 545–547, V. 1259–1331; Glück 2021, S. 132). Selbst der Wolf wird hier als rhetorisch ungewöhnlich versierter Akteur präsentiert: Er plant, sich am Fuchs zu rächen, doch bringt er dafür nicht etwa Untaten Renarts vor, wie in *branche* I, sondern hebt auf die Untreue Renarts gegenüber dem König ab und legt so die politische Problematik, die sich aus der Absenz des Fuchses ergibt, offen (vgl. ›Le Roman de Renart‹ 1998, S. 515f., V. 74–107; Glück 2021, S. 122f.).
 - 28 Nur in Rezension α wird das Fernbleiben des Fuchses vom Hoftag explizit als Auslöser für den Zorn und die Krankheit Nobles aufgeführt (vgl. ›Le Roman de Renart‹ 1882–1887, Bd. 1, S. 374, V. 1153–1164). In Rezension β fehlt der Bezug auf Renart, die Krankheit des Königs erwächst hier aus dem intensivierten Affekt über den gesamten voranstehenden Handlungsgang (vgl. ›Le Roman de Renart‹ 2013–2015, Bd. II, S. 332–334, V. 1237–1248). In Rezension γ und Handschrift H findet sich eine stärkere Anbindung der Erkrankung Nobles an den Schmerz über den Bericht Brichemers, des verwundeten zweiten Boten: Hier antwortet der Löwe dem Hirsch, dass ihm bei der Erzählung von dessen unangenehmen Erlebnissen ein tiefer Schmerz ins Herz geschossen sei (vgl. ›Le Roman de Renart‹ 1983–1985, Bd. II, V. 20030f.; ›Le Roman de Renart‹ 1998, S. 544, V. 1229–1231); derselbe Schmerz ist es dann, der zum Ausbruch der Krankheit führt (vgl. ebd., S. 545, V. 1237–1242; ›Le Roman de Renart‹ 1983–1985, Bd. II, V. 20035–20042). Vgl. Glück 2021, S. 131 mit Anm. 83. Auch im Blick auf das Ende der

- Erzählung unterscheiden sich die Fassungen im Detail (vgl. ebd., S. 136, Anm. 89), sodass eine detailliertere Analyse der verschiedenen Fassungen durchaus als Desiderat zu bezeichnen ist.
- 29 Während ›Renart médecin‹ bis zur Rückkehr des zweiten Boten offensichtlich die Handlungsstruktur von *branche* I adaptiert, dürfen die lateinischen tierepischen Adaptationen der Hoftagsfabel – insbesondere Buch III des ›Ysengrimus‹ – als Vorbilder für den zweiten Handlungsabschnitt der *branche* gelten (vgl. schon Foulet 1914, S. 370–380).
- 30 Vgl. Dufournet [u. a.] 2013, S. 97. Entstanden ist die *branche* wohl nach ›Renart médecin‹ (Strubel 1998b, S. LXX, datiert sie auf 1195–1200, doch auch spätere Datierungen sind plausibel). Es handelt sich damit auch in der relativen Chronologie der *branches* um eine der letzten Episoden des ›Roman de Renart‹. ›Renart empereur‹ ist in allen ›vollständigen‹ Handschriften überliefert (nur nicht in K und O), teils mit Auslassungen, aber ohne größere Umstellungen oder Kürzungen am Ende der Erzählung (vgl. Bellon 1998, S. 1246).
- 31 So fesselt Renart etwa Ysengrin, als dieser auf der Flucht vor Menschen erschöpft einschläft, einfach nur, um herauszufinden, wie der Wolf das übersteht (vgl. V. 87: *Savoir voelt con se contenra*, zitiert nach ›Le Roman de Renart‹ 1998, S. 565). Aus einem Versteck beobachtet er, wie der gefesselte Wolf von einem Bauern übel zugerichtet wird und wie der Wolf seinerseits den Bauern beinahe totbeißt. Wenig später trifft Renart auf den fast zu Tode geprügelten Hund Roonel. Anstatt ihm zu helfen, hängt er ihn auf, aber so, dass er nicht sofort stirbt, vielmehr quetscht er die Vorderläufe des Hundes mit durch die Schlinge um den Hals. Zu diesen und weiteren Beispielen s. Glück 2021, S. 148–156.
- 32 Dies zeigt sich etwa, als Noble den Hund rettet; vgl. Glück 2021, S. 149f., und ebd., S. 157: »Noble wird als barmherziger, starker und gerechter König vorgestellt: Sein Anblick schlägt Renart, der gerade den wehrlosen Roonel aufgeknüpft hat, schon von weitem in die Flucht. Vor Ort weint Noble um seinen Getreuen, nimmt den Sterbenden an seine Brust und tut alles in seiner Macht Stehende, um ihn heilen zu lassen, als er bemerkt, dass Roonel noch lebt; er hält ihn als Gast an seinem Hof in höchsten Ehren und richtet anlässlich seiner Genesung ein Fest aus. Renart hingegen kündigt er den Tod am Galgen an.«

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Heinrich der Glîchezâre: Der Reinhart Fuchs des Elsässers Heinrich, unter Mitarbeit von Katharina von Goertz [u. a.] hrsg. von Klaus Düwel, Tübingen 1984 (ATB 96).
- Le Roman de Renart, hrsg. von Ernest Martin, 3 Bde., Strasbourg/Paris 1882–1887.
- Le Roman de Renart, nach dem manuscrit de Cangé hrsg. von Mario Roques, Paris 1948–1963 [Les Classiques français du Moyen Âge 78, 79, 81, 85, 88, 90]).
- Le Roman de Renart, übers. und eingel. von Helga Jauss-Meyer, München 1965 (Klassische Texte des romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben 5), S. 175–249.
- Le Roman de Renart, nach den Hss. C und M hrsg. von Naoyuki Fukumoto [u. a.], 2 Bde., Tokyo 1983–1985.
- Le Roman de Renart, hrsg. von Armand Strubel, unter Mitarbeit von Roger Bellon, Dominique Boutet und Sylvie Lefèvre, Paris 1998 (Bibliothèque de la Pléiade 445), [›Le Roman de Renart‹ 1998].
- ›Le Roman de Renart‹, nach der Hs. O [f. fr. 12583] hrsg. von Aurélie Barre, Berlin/New York 2010 (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 356).
- ›Le Roman de Renart‹, hrsg., übers. und komm. von Jean Dufournet u. a., 2 Bde., Paris 2013–2015 [Champion Classiques. Série Moyen Âge 36, 37].
- Van den vos Reynaerde, nach der ältesten vollständigen Handschrift hrsg. von Rita Schlusemann, Stuttgart 2022 (Relectiones 10).

Sekundärliteratur

- Anglo-Norman Dictionary (AND2 Online Edition), Aberystwyth University 2024 ([online](#)) (23.06.2026).
- Bellon, Roger: La justice dans le ›Roman de Renart‹, in: Arrouye, Jean [u. a.] (Hrsg.): La justice au Moyen Âge, Aix-en-Provence 1986 (Senefiance 16). ([online](#)).
- Bellon, Roger: Branche XVI. Renart empereur (Martin XI), in: ›Le Roman de Renart‹ 1998, S. 1246–1271.
- Boutet, Dominique: Branche Ia. ›Le Jugement de Renart‹ (Martin I, Roques I, FHD 10), in: ›Le Roman de Renart‹ 1998, S. 915–935.
- Büttner, Hermann: Studien zu dem ›Roman de Renart‹ und dem ›Reinhart Fuchs‹. Heft I: Die Überlieferung des ›Roman de Renart‹ und die Handschrift O, Strassburg 1891, S. 31–138.
- Darilek, Marion: Von emsigen Ameisen und schlafenden Löwen. Zu *narratio* und *moralisatio* im ›Reinhart Fuchs‹, in: Reich, Björn/Schanze, Christoph (Hrsg.):

- narratio* und *moralisatio*, Oldenburg 2018 [BmE Themenheft 1], S. 15–51 (online).
- Darilek, Marion: Füchsische Desintegration. Studien zum ›Reinhart Fuchs‹ im Vergleich zum ›Roman de Renart‹, Heidelberg 2020 (GRM-Beiheft 100).
- Dicke, Gerd/Grubmüller, Klaus: Die Fabeln des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Ein Katalog der deutschen Versionen und ihrer lateinischen Entsprechungen, München 1987 (Münstersche Mittelalter-Schriften 60).
- Dufournet, Jean [u. a.]: Introduction, in: ›Le Roman de Renart‹ 2013–2015. Tome 1, Paris 2013, S. 7–99.
- Flinn, John: ›Le Roman de Renart‹ dans la littérature française et dans les littératures étrangères au moyen âge, Paris 1963 (University of Toronto Romance Series 4).
- Foulet, Lucien: ›Le Roman de Renard‹, Paris 1914 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Historiques et Philologiques 211).
- Fukumoto, Naoyuki [u. a.]: Introduction, in: ›Le Roman de Renart‹ 1983–1985. Tome I, Tokyo 1983, S. vii–xxxvi.
- Glück, Jan: Die Institutionalisierung der Rede in Ramon Lulls politischer Philosophie: ›Arbor imperialis‹, ›Liber de consilio‹, ›Libre de les bèsties‹, in: Ratzke, Malena [u. a.] (Hrsg.): Oratorik und Literatur. Politische Rede in fiktionalen und historiographischen Texten des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Berlin [u. a.] 2019 (Hamburger Beiträge zur Germanistik 60), S. 273–301.
- Glück, Jan: Animal homificans. Normativität von Natur und Autorisierung des Politischen in der europäischen Tierepik des Mittelalters, Heidelberg 2021 (GRM-Beiheft 104).
- Glück, Jan: Retente, Raynaldo, de lavorer. Die Responsibilisierung des Fuchses in tierepischen Gerichtsverfahren, in: Wick, Maximilian/Wetzel, René (Hrsg.): Responsibilisierungsdiskurse der Vormoderne (LiLi 53 [2023], H. 3), S. 441–469.
- Glück, Jan: Resonanzräume des Scheiterns. Anthropologische Valenz und politische Signifikanz des Scheiterns des Fuchses im mittelalterlichen tierepischen Erzählen, in: Dahm, Margit [u. a.] (Hrsg.): Scheitern in der Vormoderne. Narrative Konzeptionalisierungen in Literatur und Historiographie, Göttingen 2024 (Encomia Deutsch 8), S. 151–175.
- Grimm, Jacob: Deutsche Rechtsalterthümer, Göttingen 1828.
- Jahn, Bernhard/Neudeck, Otto (Hrsg.): Tierepik und Tierallegorese. Studien zur Poetologie und historischen Anthropologie vormoderner Literatur, Frankfurt a. M. [u. a.] 2004 (Mikrokosmos 71).
- Lecoy, Félix (Hrsg.): ›Le Roman de Renart‹. Branche XX et dernière. ›Renart empeureur‹, Paris 1999 (Les Classiques français du Moyen Âge 132).
- Martin, Ernest: Examen critique des manuscrits du ›Roman de Renart‹, Basel 1872, S. 1–14.

- Martin, Ernest: Préface, in: ›Le Roman de Renart‹ 1882–1887, Bd. 1, Strassburg/Paris 1882, S. III–XXVII.
- Martin, Ernest: Observations sur le ›Roman de Renart‹. Suivies d’une table alphabétique des noms propres. Supplément de l’édition du ›Roman de Renart‹, Strassburg/Paris 1887, S. 1–11.
- Martin, Robert: Art. abandon, subst. masc., in: DMF. Dictionnaire du Moyen Français. ATILF – CNRS, Université de Lorraine 2020 ([online](#)) (23.06.2026) (Martin 2020a).
- Martin, Robert: Art. comparer, verbe. comparer2, in: DMF. Dictionnaire du Moyen Français. ATILF – CNRS, Université de Lorraine 2020 ([online](#)) (23.06.2026) (Martin 2020b).
- Menke, Hubertus: Zuvor niemals also gedruckt. Das (hoch-)deutsche Erfolgsbuch vom Reineke Fuchs, in: Philobiblon 44 (2000), 186–212.
- Neudeck, Otto: Frevel und Vergeltung. Die Desintegration von Körper und Ordnung im Tiererepos ›Reinhart Fuchs‹, in: Jahn/Neudeck 2004, S. 101–120.
- Peil, Dietmar: Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart, München 1983 (Münstersche Mittelalter-Schriften 50).
- Scheidegger, Jean R.: Les jugements de Renart: impunités et structure romanesque, in: Arrouye 1986 ([online](#)).
- Strohschneider, Peter: Opfergewalt und Königsheil. Historische Anthropologie monarchischer Herrschaft in der ›Ecbasis captivi‹, in: Jahn/Neudeck 2004, S. 15–51.
- Strubel, Armand: Note sur la présente édition, in: ›Le Roman de Renart‹ 1998, S. LXXIII–LXXX. [Strubel 1998a]
- Strubel, Armand: Repères chronologiques, in: ›Le Roman de Renart‹ 1998, S. LXIX–LXXII. [Strubel 1998b]
- Struve, Tilman: Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter, Stuttgart 1978 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 16).
- Subrenat, Jean: Trois versions du jugement de Renart (Roman de Renart, branches VIIb, I, VIII du manuscrit de Cangé), in: Duffaut, H. [u. a.] (Hrsg.): Mélanges de langue et littérature françaises du Moyen Âge offerts à Pierre Jonin, Aix-en-Provence 1979 (Senefiance 7) ([online](#)).
- Waltenberger, Michael: Das Buch AUCUPRE. Oder: Narrative Ordnungs(ent)gründung im ›Roman de Renart‹, in: Glück, Jan [u. a.] (Hrsg.): Reflexionen des Politischen in der europäischen Tierepik, Berlin/Boston 2016, S. 27–43.

Anschrift des Autors:

Dr. Jan Glück
Ludwig-Maximilians-Universität München
Institut für Deutsche Philologie
Schellingstraße 3 RG
80799 München
E-Mail: jan.glueck@lmu.de

Margreth Egidi

Satan als Heros und als Herrscher

Die Hervorbringung der Hölle und die höllische Beratungsszene in ›Paradise Lost‹

Abstract. Miltons Versepos ›Paradise Lost‹ inszeniert gleich im zweiten Buch eine große Beratungsszene in der Hölle. Die beiden ersten Bücher des Epos sind eng aufeinander bezogen, insofern das erste eine großartige performative Erzeugung der Hölle bietet, die als Neuanfang von Herrschaft akzentuiert wird und damit die Voraussetzung für die Beratungsszene schafft. In meiner Lektüre untersuche ich beide Bücher in ihrer systematischen Relation zueinander. Die auffälligen textästhetischen Dimensionen des Epos, v. a. die Hervorbringung des Höllenraums sowie die Heroisierung der Figur in der Beratungsszene, werden auf die Inszenierung Satans als charismatischem, einzigartigen Anführer und seiner Herrschaft hin zu lesen sein, die auf dem *male bonding* mit Beelzebub beruht.

1. Einleitung

John Miltons ›Paradise Lost‹ (erstmal 1667 veröffentlicht) steht in der Tradition der religiösen Versepi des 16. und 17. Jahrhunderts, die dem würdigsten Stoff, der christlichen Heilsgeschichte, die würdigste Form zu geben sucht, eben die des Versepos. Das Konzept der Biblepik, die sich an den klassischen Vorbildern orientiert, insbesondere an der ›Aeneis‹, die Transformation des klassischen Musters also zu einer neuen epischen Form, hat zur Zeit der Entstehung von ›Paradise Lost‹ schon eine längere Tradition und ist im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert fest etabliert (vgl.

die äußerst instruktive Untersuchung von Kurth 1959, hier S. 107). Zwei Werke sind nach Burton O. Kurth für diese Entwicklung von besonderer Bedeutung: zum einen die lateinische ›Christias‹ (1535) des Marcus Hieronymus Vida – im Kern eine heroisierende Passion Jesu Christi, die zugleich zu einem »total picture of the cosmic drama« erweitert ist (Kurth 1959, S. 87f.)¹ – und zum anderen ›Psyche, or Love's Mystery‹ (Erstdruck 1648) von Joseph Beaumont, der die allegorische Inszenierung der Prüfungen der Seele mit der heroisierenden Darstellung der Passion parallelisiert (vgl. Kurth 1959, S. 100–102; der Text ist in mehreren Fassungen zwischen 1648 und 1702 erschienen; ebd., S. 100). Beide Texte enthalten auch schon das »infernai council« (vgl. Kurth 1959, S. 88 und 102), und gerade hinsichtlich der Inszenierung der Figur Satans liege ›Psyche‹, so Kurth, »directly in the line which leads to Milton« (1959, S. 105).

In dem Transformationsprozess, der zur Entwicklung des Bibelepос führt, ist noch eine weitere Traditionslinie wichtig: die sogenannte Hexameral-Literatur (vgl. hierzu und zum Folgenden Kurth 1959, S. 33–52). Sie war gewissermaßen eine Weiterentwicklung der Genesis-Kommentare zum Sechstageswerk und hatte eine starke und langandauernde Kontinuität; von den frühesten Kommentaren bis ins 17. Jahrhundert brachte sie einen breiten Traditionsstrom mit unterschiedlichen Genres hervor (Kommentar, Predigt, Traktat und literarische Texte im engeren Sinne). Dazu gehörte seit dem 16. Jahrhundert auch die Hexaameron-Epik, die das Material der Genesis-Erzählung mit der epischen Form verknüpfte.² Ihr Hauptthema, die sechs Schöpfungstage, wurde zum einen um die Rebellion und den Sturz Satans und seiner Anhänger und zum anderen um den Sündenfall erweitert (vgl. Kurth 1959, S. 33). Der Konflikt zwischen Gut und Böse wird »dramatized in a universal setting« (Kurth 1959, S. 44), so dass die Figur Satans fester Bestandteil der Hexaameron-Erzählungen wird. In diesem Rahmen ist auch die höllische Beratung (wie der Engelssturz bekanntlich nicht biblisch) nach Kurth spätestens im 17. Jahrhundert ein verfügbares Motiv

(wenn auch zumeist eher mit Bezug auf die Inkarnation Christi; vgl. Kurth 1959, S. 46).

Mit der Figur Satans konnte Milton also mehrfach an die Tradition der religiösen Versepiik anknüpfen. Gleichwohl erhält sie in ›Paradise Lost‹ ungewöhnlich viel Raum und eine ganz eigene, mehrschichtige Profilierung, die sich einerseits aus dem heilsgeschichtlichen Narrativ speist, andererseits aus der sprachlich-textästhetischen Heroisierung, die vor allem in den ersten beiden Büchern evident ist (vgl. Loewenstein 1993, S. 60: »The first two books of ›Paradise Lost‹, which most closely resemble pagan epic, especially highlight the heroic dimensions and dramatic appeal of Satan.«). Die hierin liegende Spannung wurde in der Milton-Forschung intensiv diskutiert.^[3] Die Heroisierung Satans wird in Erzählerkommentaren immer wieder gebrochen^[4] und auch im Erzählprozess zunehmend zurückgenommen, bis sie zuletzt endgültig getilgt wird, insbesondere mit der endgültigen Metamorphose zur Schlange im zehnten Buch.

Mich interessiert die Heroisierung der Figur vor allem in ihrer performativen Dimension, die auch die Hervorbringung der Hölle als Raum und die Erzeugung von Herrschaft umfasst. In dieser Perspektive ist die Verknüpfung von Satans Rollen als Herrscher und einzigartigem Held ein weiterer wichtiger Punkt.

2. Der Neubeginn (Buch I)

Die sprachlich-performative Dimension von ›Paradise Lost‹, die die Milton-Forschung, wie es scheint, weniger beschäftigt hat, ist eine sehr auffällige ästhetische Qualität des Textes. Sie ist allorten erkennbar, ganz besonders aber zu Beginn: Denn der Text setzt an einem Punkt ein – nach dem Engelssturz –, an dem für Satan und seine Gefährten gleichsam alles auf ›Null‹ zurückgestellt ist.^[5] Abgesehen von den Rahmenbedingungen der nach theologischer Auffassung zugleich mit dem Engelssturz entstandenen Hölle muss sich hier zunächst einmal alles neu konstituieren: Herrscher-

körper, Raum, Kollektiv – und das vollzieht der Text. Die textästhetischen Mittel der performativen Hervorbringung sind dabei durch den rhetorischen Gestus der Heroisierung aufeinander bezogen. Dies gipfelt in der großen Ratgeberszene des zweiten Buchs, deren Voraussetzungen im ersten Buch geschaffen werden: die Körperlichkeit Satans, das Bündnis mit Beelzebub, die Formierung der Gemeinschaft, die Hölle als Raum mit einer eigenen Kultur.⁶

Nach dem Prolog und einem kurzen Rückblick auf Aufstand und Sturz⁷ zeigt uns der Text Satan mit seinen Gefährten in einem Flammensee liegend. Als er erwacht, wird in einem Dialog, in dem er das Ausmaß des Verlustes erfasst, sofort die ›Männerfreundschaft‹ mit Beelzebub inszeniert, seinem ihm rangnächsten Kampfgefährten (*One next himself in power, and next in crime*, I,79; »Der an Gewalt ihm wie an Schuld der nächste«; *his nearest mate*, I,192; vgl. I,238), mit dem ihn – klassisch vormodern – ein wechselseitiges Bündnis und z. T. auch Gleichheit verbindet.⁸ Relativ früh in diesem Dialog fällt auch schon das Stichwort *consult*: Man solle beraten, wie man dem Feind am wirkungsvollsten schaden kann (I,187).

In Satans den Gefährten adressierenden Reden und den mit ihnen gelenkten Blicken (*But see, Seest thou*; I,169 und 180) konstituiert sich nun der Raum, unterscheidet sich Land vom See, Festes von Flüssigem. Die performative Erzeugung der Hölle als Raum und diejenige von Satans Körper sind eng aneinandergebunden. Zunächst im Flammensee schwimmend und nur den Kopf aus den Fluten hebend, wird lediglich seine ungeheure Ausdehnung erfassbar, noch ohne Kontur:

[...] his other parts besides
Prone on the flood, extended long and large
Lay floating many a rood, in bulk as huge
As whom the fables name of monstrous size,
[...].
(I,194–197)

Sein Körper schwamm, / Der ungeheure, lang und breit gestreckt, / Die Wogen viele Hufen weit bedeckend, / Und glich den Riesen aus der Fabelzeit: [...].

Der Körper entsteht gleichsam erst, als Satan sich ganz aus dem See erhebt und, sich aufrichtend, nun von ihm sich unterscheidet (I,221–224). Nicht als grotesk oder hässlich wird er inszeniert, sondern als gigantisch (vgl. Loewenstein 1993, S. 60f.). Indem Satan den Raum fliegend durchmisst (I,225–227), entsteht eine weitere, eng an seinen Körper gekoppelte Hervorbringung des Höllenraumes.

Die Erzählinstanz betont, dass die Gestalt Satans ihren ursprünglichen Glanz nicht vollständig verloren hat, der nur verdunkelt ist:⁹

[...] he above the rest
In shape and gesture proudly eminent
Stood like a tower; his form had yet not lost
All her original brightness, nor appeared
Less than archangel ruined, and the excess
Of glory obscured: [...]
(I,589–594)

Ihr großer Führer überragte sie / An Wuchs und Haltung alle wie ein Turm; / Noch hatt' ¹⁰ er seinen angeborenen Glanz / Nicht völlig eingebüßt, ein Engelsfürst / Erschien er noch; des Glanzes Übermaß / War nur getrübt [...].

An Größe, Glanz und Haltung übertrifft er alle anderen. Dies verbindet der Text mit der Zuschreibung heroischer Eigenschaften (vgl. Loewenstein 1993, S. 58f.) – eine Konsequenz der besonderen Verknüpfung von heilsge-schichtlichem Narrativ und epischem Genre in ›Paradise Lost‹:

All is not lost; the unconquerable will,
And study of revenge, immortal hate,
And courage never to submit or yield:
And what is else not to be overcome?
That glory never shall his wrath or might
Extort from me. To bow and sue for grace

With suppliant knee, and deify his power,
Who from the terror of this arm so late
Doubted his empire, that were low indeed,
[...].

(I,106–114)

Doch alles ist nicht hin! Es blieb der Wille, / Der unbezwingliche, der Rache-
durst, / Der Haß, der nimmer stirbt, der Mut, der nie / Zurückweicht, nie sich
unterwirft. D e n Ruhm / Soll seine Macht, sein Zorn mir nicht entwenden! /
Vor ihm mich beugen und auf meinen Knien / Um Gnade flehn, vergöttern den,
des Reich / Noch jüngst vorm Schrecken meines Arms gebebt: / Das wäre
niedrig, traun!

Es sind Satans Qualitäten als einzigartiger, charismatischer Anführer, konkret die Haltungen bzw. Affekte des Widerstandes, Stolz, Zorns und Rachebegehrens, mit denen seine Position sowie der Plan eines erneuten Kampfes gegen Gott begründet werden. Damit einher gehen die Verwerfung jeder Form der Unterordnung sowie der Selbstbezug des ›Subjekts‹ auf den eigenen unbeugsamen Willen (I,106–108; vgl. auch I,97: *that fixed mind*; »den festen Sinn«). Dass solche heroische Größe samt den Satan zugeschriebenen Eigenschaften in theologisch-moralischer Perspektive we sensmäßig falsch ist, ist selbstverständlich (vgl. Anm. 3, zu Kurth 1959) – mein Blick richtet sich jedoch auf Heroisierung und Performativität als text-ästhetische Dimensionen.

Nachdem er sich aus dem Flammensee erhoben und fliegend den Raum durchmessen hat, wird die Hölle mit ihrer feierlichen Ansprache durch Satan (mit der klanglichen Nähe von *hail* und *hell* spielend) verbal als Herrschaftsraum erzeugt:

[...] hail horrors, hail
Infernal world, and thou profoundest hell
Receive thy new possessor: [...]

[...] Here at least
We shall be free; the almighty hath not built

Here for his envy, will not drive us hence:
Here we may reign secure, and in my choice
To reign is worth ambition though in hell:
Better to reign in hell than serve in heaven.
(I,250–252 und 258–263)

Gegrüßt / Seid, Schrecknisse der Unterwelt! Du, Hölle, / Empfange deinen neuen Herrn [...].

[...] Hier / Zum mindesten werden frei wir sein; von hier / Wird des Allmächt'gen Neid uns nicht vertreiben; / Hier herrschen sicher wir, und Herrschen ist, / Mich dünkt, ein würdig Ziel, auch in der Hölle; / Ja, besser in der Hölle Herr[,] als Knecht / Im Himmel sein!

Dieser Herrschaftsraum wird sogleich in seiner Ambivalenz thematisiert: Einerseits anerkennt Satan zähneknirschend Gott als ihm (zumindest in der vergangenen Schlacht) in seiner Macht überlegen; andererseits meint er aufgrund der (räumlichen) Entfernung von Gott in der Hölle die eigene Herrschaft sicher entfalten zu können und in diesem Sinne ›frei‹ zu sein.¹¹

Besonders die ersten Bücher von ›Paradise Lost‹ kennzeichnet ein häufiger Wechsel zwischen der heilsgeschichtlich korrekten ›Außenperspektive‹ und der Innenperspektive der Höllenbewohner (zur Uneindeutigkeit der Perspektive als textästhetischer Dimension in ›Paradise Lost‹ vgl. auch Forsyth 2003, S. 77–81; zur Vielstimmigkeit der Erzählinstanz vgl. Röder 2023, S. 284). So schwankt auch die Qualifizierung des Höllenraums im Text: Einerseits wird er (theologisch korrekt) als Strafort und ewiger Kerker inszeniert (z. B. I,44–49; I,60f.; I,70–72), was Entwicklung und Handlungsmacht ausschließt, andererseits zwar als Raum des Ausschlusses und Exils, der dies aber, so die Hoffnung seiner Bewohner, nur zeitlich begrenzt ist und in dem aufgrund der relativen, nämlich räumlich definierten Freiheit Spielräume heroischen Handelns gegeben sind, in dem ferner Herrschaft und Kultur neu erschaffen werden können.

Satan wendet sich nun, von Beelzebub hierzu aufgefordert, mit seiner ersten öffentlichen Ansprache den mit ihm gefallenen, noch betäubt dalie-

genden Engeln zu, deren Handlungsosnmacht ein Vergleich mit Herbstlaub illustriert (I,301–303). Indem er sie mit lauter Stimme weckt und zum Widerstand aufruft (ab I,315), erschafft er sich sein Gefolge wieder neu – auch physisch-räumlich mit einer Geste seines Speeres, die den Flug der Erwachten hin zu einem Felsen als Versammlungsort lenkt (I,347–350). Die Herrschaftshierarchie ist klar: Die als *Princes, potentates, / Warriors* Angesprochenen (I,315f.; »Fürsten, Herrscher, Krieger«) ordnen sich widerspruchslos ihrem *great sultan* und *great commander* unter (I,348 und 358; »ihr großer Fürst«, »ihr großer Feldherr«). Dabei betont der Erzähler auch i h r e gottgleiche Gestalt und ihren Rang: *godlike shapes and forms / Excelling human, princely dignities* (I,358f.; »Gottgestalten, / Weit über Menschenwuchs, von Fürstenrang«). Das Verhältnis ist von Treue geprägt; so wird Satan nicht nur durch Kühnheit, Stolz und Rachsucht charakterisiert, sondern auch durch den Schmerz über die Bestrafung derjenigen, die ihm in seinem Verbrechen gefolgt sind und ihm dennoch treu (*faithful*) bleiben (I,604–611, zit. I,611).

Nach der Formierung eines gewaltigen Heeres als Herrschaftsperformanz, das alle Heere aus antiker Mythologie und mittelalterlicher Erzähltradition übertrifft (I,576–587) und dessen Kämpfer mit den *heroes old* verglichen werden (I,552; vgl. I,565), hält Satan seine zweite Rede, die außer Ermutigung und Selbstrechtfertigung auch den Hinweis auf die möglicherweise bevorstehende Erschaffung einer neuen Welt und eines neuen Geschlechts enthält und auf die sich hier eröffnenden Handlungsmöglichkeiten. Aber: Diese Gedanken müssen erst im ›vollen Rat‹ (*full counsel*) reifen (I,659f., zit. I,660).

Für die so begründete Beratung der Fürsten braucht es noch einen Herrschersitz, der in Eile errichtet wird – in Form eines antiken Tempels (I,710–717). Diese mediale Repräsentation von Herrschaft zieht zugleich, einhergehend mit der Ausübung diverser Künste, eine kultivierende Erschließung des neuen Raumes nach sich.¹² Der Herrschersitz, *the high capital / Of Satan and his peers* (I,756f.; »Satans Herrschersitz«), wird *Pandaemonium*

genannt. Herolde laden zum großen Rat ein; abgesondert von der Menge der Geister im Vorhof finden sich Satan und die hohen Fürsten (die Seraphim und Cherubim) im Inneren des Palastes in geheimer Versammlung zusammen: *the great consult began* (I,798; »der große Rat begann«).

3. Der große Rat (Buch II)

Der Szenentyp der Beratung in der Hölle erhielt literaturgeschichtlich eine besondere Entwicklung; »the imaginative concept of Satan presiding over an infernal council, plotting revenge« (Kurth 1959, S. 45) ist seit dem Spätmittelalter belegt (Kurth 1959, S. 45f., nennt als Beispiel ›A Song Called the Devil's Parliament‹ [MS Lambert 853] von etwa 1430), allerdings meistens mit Bezug auf die Geburt Jesu Christi, die die Beratung über Gegenmaßnahmen erfordert, seltener auf die Erschaffung des Menschen (wie in ›Paradise Lost‹). Aus der Häufigkeit des höllischen Rats in erzählenden Texten vor Milton schließt Kurth, »that it was something of a set piece which could be employed [...] apart from the conventional hexameral setting« (Kurth 1959, S. 46; vgl. ebd. S. 46, 88f., 91 und 102, zum Höllenrat in der ›Christias‹ von Vida und in der ›Psyche‹ von Beaumont). Gerade an diesem Szenentyp und seiner Vorgeprägtheit lasse sich beobachten, »how closely Milton was working within the Christian epic tradition and that the major materials of his design were already available« (Kurth 1959, S. 91), wobei Milton den Konflikt zwischen Gut und Böse in seiner kosmischen Dimension akzentuierte und damit auch die Heroisierung und die Bedeutung der Figur Satans steigere (Kurth 1959, S. 91f.).

Der erste Redner in Miltons *great consult* (I,798)¹³ ist Satan selbst, der über Herrschaft spricht:¹⁴ Den Anspruch aller gefallenen Engel auf Teilhabe am Himmel leitet er eingangs aus ihrer Identität als Himmelswesen ab, die unverlierbar sei (II,11–14; ein zirkuläres Argument), und aus ihrem rechtmäßigen Erbanspruch (II,37f.). Anschließend definiert er seine eigene Position als Herrscher: Sie war zunächst durch Recht und die Gesetze des

Himmels begründet, dann – in der Situation der Rebellion – durch freie Wahl und seine Verdienste. Nach dem Verlust des Himmels aber sei sie noch gesicherter, da unbenedet, und basiere auf voller Zustimmung (*full consent*):

Me though just right, and the fixed laws of heaven
Did first create your leader, next free choice,
With what besides, in counsel or in fight
Hath been achieved of merit, yet this loss
Thus far at least recovered, hath much more
Established in a safe unenvied throne
Yielded with full consent.

[...] but who here
Will envy whom the highest place exposes
Foremost to stand against the thunderer's aim
Your bulwark, and condemns to greatest share
Of endless pain?

(II,18–24 und 26–30)

Mich schuf des Himmels Recht und Satzung zwar / Zu eurem Führer, freie
Wahl sodann, / Und was ich selbst im Rat und in der Schlacht / Mir an Ver-
dienst erwarb; doch unser Sturz, / Nachdem wir uns soweit erholt, hat mich /
Auf einen Thron gesetzt, der sichrer mir, / Weil unbenedet ist.

[...] aber wer / Wird hier den neiden, den der höchste Platz / Nur euch zum
Bollwerk und zum nächsten Ziel / Des Donnerers hinstellt, nur zum vollsten
Maß / Von Pein verurteilt?

Das Argument des Höllenfürsten: Die höllischen Qualen verhindern Neid, Ehrgeiz und Rangstreit bzw. Agonalität, denn niemand wird durch das Streben nach einer höheren Position das Risiko noch schrecklicherer Bestrafung eingehen wollen (vgl. auch II,33–35). Dies ist keineswegs nur eine geschickte Sicherung der eigenen Position. Vielmehr beschwört die Rede zum einen die nun noch festere Einheit und Treue (*union, and firm faith, and firm accord*, II,36; »Mit festerer Treu und Einigkeit Gewinn«), zum anderen

betont sie die Rolle des Heros, der sich in seiner Exponiertheit – zum Schutz der Gemeinschaft – alleine als Ziel dem ›Donnerer‹ anbietet und das vollste Maß der Strafe riskiert. Die Figur des einzigartigen, heroischen Anführers begründet Herrschaft und hat ihr Komplement in einem einigen Kollektiv, das keine interne Feindifferenzierung von Machtpositionen durch agonale Dynamik erhält. Zuletzt eröffnet Satan die Beratung (*We now debate; who can advise, may speak*, II,42; »Erwägt nun! Wer zu raten weiß, der rede!«).

Als erster rät Moloch aus Verzweiflung und Rache (II,45 und 107) zum offenen Krieg – die Schrecklichkeit der Situation sei nicht mehr steigerbar, die vollständige Auslöschung wäre willkommener als die Höllenstrafe (II,51–105).

Wenn als nächster Belial spricht (II,119–225), ist seine Position von vornherein desavouiert, gilt er dem Erzähler doch zwar als Inbegriff der Schönheit, aber zugleich der Falschheit (*but all was false and hollow*; II,112) und von unedlem Sinn (*for his thoughts were low; / To vice industrious*, II,115f.; »Niedrig war sein Sinn, / Zum Laster schnell«). Er warnt vor noch schlimmerer Strafe oder sogar vollständiger Vernichtung und rät zum Akzeptieren der Situation, an die man sich vielleicht ja doch gewöhnen könne. Belial argumentiert – theologisch völlig zutreffend –, dass weder Gewalt noch List gegen Gott etwas vermögen; gleichwohl ist sein Rat in der Logik und im Wertesystem der höllischen Gemeinschaft ein schlechter, da er auf einen Zustand unwürdiger Ruhe und Trägheit zielt (*ignoble ease and peaceful sloth, / Not peace*, II,227f.; »feige Ruh, Untätigkeit, / Nicht Frieden«). Es ist auffällig und bezeichnend, dass weder hier noch sonst irgendwo in der Beratungsszene Redner gegeneinander polemisieren, die Aushandlung interner Positionen in der Fürstenversammlung spielt keine Rolle – nur die Erzählinstanz wertet, und zwar an dieser Stelle ganz in der Innenperspektive und im Sinne der Wertewelt der Höllengemeinschaft.

Der dritte Redner, Mammon, argumentiert ebenfalls gegen einen Krieg, aber mit anderer Perspektive (II,229–283): Da der Himmel unerzwinglich sei (II,249f.), lenkt Mammon den Blick auf die Handlungsmöglichkeiten

vor Ort und spricht von Freiheit und wirtschaftlicher Autonomie durch Ausbeutung der Bodenschätze (*seek / Our own good from ourselves*, II,252f.; »suchen wir [...] / Das Heil nur bei uns selbst«). Die Rede erhält (als erste) Zustimmung:

[...] such applause was heard
As Mammon ended, and his sentence pleased,
Advising peace: [...]

[...] and no less desire
To found this nether empire, which might rise
By policy and long process of time,
In emulation opposite to heaven.
(II,290–292 und 295–298)

So rauschte Beifallsruf / Ob seines Rats zum Frieden Mammon zu. [...]

[...] und minder nicht der Wunsch, / Ein untres Reich zu gründen, das dereinst / Bei kluger Leitung sich dem Himmelsstaat / Im Wettstreit gegenüberstellen möchte.

Man will den längerfristigen Herrschaftsausbau eines ›unteren Reichs‹ (II,296), um sich möglicherweise durch kluge Leitung dereinst dem Himmel gegenüber stellen zu können – eine politisch-pragmatische Perspektive, wie es scheint.

Nun erhebt sich Beelzebub, nächst Satan der Mächtigste, von der Erzählinstanz in auffälliger Weise gepriesen:

[...] with grave
Aspect he rose, and in his rising seemed
A pillar of state; deep on his front engraven
Deliberation sat and public care;
And princely counsel in his face yet shone,
Majestic though in ruin: sage he stood
With Atlantean shoulders [...].
(II,300–306)

[...] und mit Ernst erhob er sich. / Aufrecht, erschien ein Pfeiler er des Staats; / Tief eingeprägt auf seiner hohen Stirn / Saß Urteilskraft und sorgender Gemeinsinn, / Und fürstliche Begabung strahlte noch / Von des Gefallnen Antlitz; er stand da, / Ein Weiser mit Atlantenschultern [...].

Mag man dies *a u c h* als Ironie auffassen, so geht die textuelle Inszenierung darin doch sicher nicht auf, sondern hat ihre wichtige Funktion in der Begründung der höllischen Machthierarchie. Beelzebub wurde ja schon in Buch I als Kampfgenosse und Gefährte Satans eingeführt (s. Anm. 8; vgl. I,79, 192 und 238); und wenn ihm hier ähnliche heroische Anführer-Qualitäten wie diesem zugeschrieben werden, so verdeutlicht das seine Rolle als Stellvertreter, ja als Alter Ego Satans. Darüber hinaus hat diese Rhetorik ihre Bedeutung für die Textökonomie bezüglich der Erzähler-Wertung, die immer wieder zwischen einer Innen- und einer Außenperspektive wechselt, zwischen Heroisierung und deren Negation.

Einerseits provoziert Beelzebub, man werde dann wohl auf Titel wie *Thrones and imperial powers, offspring of heaven* (II,310; »Ihr Thronen, Mächte, Herrscher, Himmelssöhne«) verzichten müssen, da die Mehrzahl der Fürsten sich ja auf den Ausbau der Herrschaft in der Hölle zu konzentrieren wünsche (II,311–315). Andererseits deckt er diesen Pragmatismus wie auch die Option eines offenen Krieges als realitätsferne Träumerei auf, indem er theologisch korrekt die Hölle als unentrinnbaren Kerker und Straf-ort definiert – sie sei keine Freistadt, in der außerhalb der Reichweite Gottes neue Bündnisse gegen diesen geschmiedet werden können:

[...] that the king of heaven hath doomed
This place our dungeon, not our safe retreat
Beyond his potent arm, to live exempt
From heaven's high jurisdiction, in new league
Banded against his throne, but to remain
In strictest bondage, though thus far removed,
Under the inevitable curb, reserved
His captive multitude: [...].
(II,316–323)

[...] daß der Himmelskönig uns / Den Ort zum Kerker anwies, nicht als Freistatt / Vor seinem mächt'gen Arm: nicht daß wir hier, / Des Himmels Richterstuhl entrückt, aufs neu / Verbündet gegen seine Herrschaft leben; / Nein, daß, ob fern, er doch in strengster Haft / An seinem Zügel unentrinnbar uns / Gefangenhalte.

Es ist offensichtlich: Beelzebub spricht in diesem Punkt die Wahrheit. Er lässt sich weder (wie Moloch) unkontrolliert von Affekten leiten noch (wie Belial) von Feigheit und niedriger Gesinnung noch auch (wie Mammon) von einer Fehleinschätzung der Situation, sondern vielmehr von einer nüchternen und scharfsinnigen Analyse: In der Situation einer solchen Knechtschaft kann gar nicht über Krieg oder Frieden entschieden werden, die Entscheidungsmacht ist nicht gegeben – Krieg hat eine entsetzliche Niederlage gebracht, Frieden wurde nicht gewährt, und welchen Frieden hätten die Fürsten ihrerseits zu bieten (II,329–340)? Die völlig überzeugende Argumentation gipfelt in dem *devilish counsel* (II,379; »teuflischen Entwurf«), Gott stattdessen in seinem Geschöpf zu treffen, dem gerade mit samt einer neuen Welt erschaffenen Menschen. Es sei diese neue Welt auszukundschaften und herauszubekommen, ob der Mensch mit List oder mit Gewalt zu besiegen ist (II,344–358).

Der Rat wird vom Erzähler als teuflisch und als ungeheure Bosheit (*So deep a malice*; II,382) qualifiziert. Damit wird deutlich, dass Heroisierung mit der Zuschreibung einzigartiger Bosheit paradox verknüpft ist – was auf die Inszenierung des »Männerbündnisses« der beiden Ranghöchsten bezogen ist: Denn zugleich wird daran erinnert, dass Satan es war, der den Rat als erster erdacht und in seiner Rede vor dem Heer im ersten Buch auch schon kurz angedeutet hatte (I,650–656): *Thus Beelzebub, / Pleaded his devilish counsel, first devised / By Satan, and in part proposed* (II,378–380; »So empfahl / Beelzebub den teuflischen Entwurf, / Den Satan erst erfunden«).

Für die Profilierung der Figur Satans als Herrscher und als Heros ist somit festzuhalten, dass er sich einerseits aus der Beratung heraushält, ande-

rerseits die Autorschaft des einzigen weiterführenden Rats beanspruchen darf, der von seinem Alter Ego Beelzebub in der Öffentlichkeit der Fürstensenversammlung die rhetorisch-argumentative Ausgestaltung erhält (vgl. Empson 1960, S. 45: »Beelzebub rounds off the discussion by a speech arranged with Satan beforehand to swing the council into voting that Satan shall go to Eden alone«). Die Beratungsszene hat also nicht die Funktion einer Aushandlung von Entscheidungen (oder interner Machtrelationen) – dennoch ist sie, denke ich, keineswegs nur politische ›Show‹, sondern für den höllischen Herrschaftsverband notwendiges gemeinsames Tun, eine gemeinschaftlich-politische Performanz der Entscheidung, die die Gemeinschaft Satans und der hohen Fürsten als ideale erscheinen lässt.

Der »kühne Plan« (*bold design*; II,386) findet großen Beifall, die Hölenfürsten stimmen einhellig zu (*with full assent / They vote*, II,388f.; »Sie stimmen laut / Dem Redner bei«),¹⁵ und Beelzebub markiert diesen Teil der Beratung als abgeschlossen: *Well have ye judget, well ended long debate* (II,390; »Wohl habt den langen Wortstreit ihr entschieden«). Er fragt nun, wer denn in die neue Welt entsendet werden soll, woraufhin sich niemand vorwagt – alle schweigen.¹⁶ Einzig Satan bietet sich schließlich an:

[...] till at last,
Satan, whom now transcendent glory raised
Above his fellows, with monarchical pride
Conscious of highest worth, unmoved thus spake.
(II,426–429)

But I should ill become this throne, O peers,

[...] if aught proposed
And judged of public moment, in the shape
Of difficulty or danger could deter
Me from attempting.
(II,445 und 447–450)

Bis endlich Satan, über die Genossen / Jetzt weit erhöht, mit königlichem Stolz / Und seines höchsten Wertes sich bewußt, / In ruhig sicherm Ton zu ihnen sprach: [...].

Doch schlecht, ihr Fürsten, ziemte mir der Thron,

[...] wenn ein Entwurf / Und wichtiger Beschluß fürs Wohl des Reichs / Ob der Gefahr und Schwierigkeit mich schreckte.

Satan begründet seinen Entschluss mit seiner Exponiertheit als Herrscher – wem Macht und höchster Rang zuteil wurde, der darf sich auch der Gefahr nicht verweigern (so erwidert Satan auch auf die Frage Gabriels, warum nur er allein gekommen sei [IV,917f.], dass er als *faithful leader* auf der unbekannten Reise nicht auch sein Heer der Gefahr aussetzen wollte [IV,930–936, zit. IV,933]). Die Herrscherrolle wird also nicht als Repräsentation einer fürstlichen Gemeinschaft verstanden, sondern über die Rolle des einzigartigen Helden definiert, die ihn von allen anderen unterscheidet. Das markieren auch die letzten Worte, die ein Verbot formulieren: *None shall partake with me* (II,466; »Keiner soll / Dies Wagnis mit mir teilen«).¹⁷ Satan allein ist nun der ›Antagonist des Himmels‹, wie die Erzählinstanz kurz darauf betont (*and seemed / Alone the antagonist of heaven*; II,508f.). Tatsächlich steht fortan er allein im Mittelpunkt der riskanten Unternehmung. Die restlichen Bewohner der Hölle tauchen nur noch einmal kurz auf, bei Satans Rückkehr im zehnten Buch – nur um als finale Bestrafung zusammen mit ihm in Schlangen verwandelt zu werden.¹⁸

4. Fazit: Die Hölle und ihr Held

Es liegt auf der Hand, dass ein direkter Vergleich von Miltons höllischer Beratungsszene mit mittelalterlichen Mustern methodisch nicht tragbar wäre. Fragen lässt sich aber: Worauf zielt die Inszenierung von Herrschaft in den ersten beiden Büchern zentral, und was genau wird im großen Rat ausgehandelt? Deutlich geworden ist zum einen die absolut gesetzte Trenn-

linie zwischen Satan als ›einzigartigem Held‹, der mit dieser Qualität bzw. Selbstzuschreibung seine Herrscherrolle begründet, und den übrigen gefallenen Engeln – eine Rollenaufteilung, die, wie insbesondere die Beratungsszene suggeriert, das uneingeschränkte und vorbildliche Funktionieren von Herrschaft gewährleistet. Dem unangefochtenen Anführer (der allerdings in Beelzebub ein Alter Ego hat) steht das Kollektiv der höllischen Fürsten gegenüber; dabei geht es kaum um die Relationierung der Fürsten untereinander. Der zweite mir wichtig erscheinende Aspekt ist die Inszenierung der Hölle als Raum. Das erste Buch entfaltet ihre nachdrückliche performative Hervorbringung, die eng an die des Herrscher- und Heldenkörpers Satans gebunden ist, zunächst als Raum überhaupt, dann als Herrschaftsbereich. In der Beratungsszene im zweiten Buch geht es zentral um einander ausschließende Definitionen des Höllenraums: die Hölle als Ort relativer Freiheit, jenseits der Reichweite Gottes, und damit als Spielraum heroischen Handelns im Kontext von Herrschaft und die Hölle als Strafort ohne Entwicklungs- und Entscheidungsmöglichkeiten. Diese Differenz ist eine spezifische Dimension der Spannung von Heroisierung und heilsgeschichtlichem Narrativ; mit ihr hat Milton eine ganz besondere textästhetische Gestaltung von Raum und Herrschaft gefunden.

Anmerkungen

- 1 Allerdings sei Satan bei Milton eine weitaus wichtigere Figur als bei Vida, da er den Konflikt zwischen Gut und Böse in seiner kosmischen Dimension akzentuiert; vgl. Kurth 1959, S. 91f.
- 2 Prototyp der Hexaemeron-Epik ist nach Kurth die ›Semaine‹ (und die ›Seconde Semaine‹) von Guillaume Du Bartas (1578 und 1584), für den allerdings die episch-heroische Dimension von untergeordneter Bedeutung sei; vgl. Kurth 1959, S. 35 und 43.
- 3 Insbesondere in der älteren Forschung wurde die Frage der Heroisierung Satans häufig mit einem moralischen Urteil bzw. entsprechenden apologetischen Be-

- mühungen verknüpft; vgl. z. B. Lewis 1954 (Kap. 13: »Satan«; Kap. 14: »Satan's Followers«, zum Höllenrat in Buch II). Kurth (1959, S. 118) gibt dagegen zu bedenken, dass Satan im epischen Entwurf des kosmischen Konflikts kein zu ungleicher Antagonist sein durfte und dass sein (falscher) Heroismus letztlich dem wahren Heroismus Christi gegenübergestellt werde. Forsyth 2003 bietet eine ausführliche Analyse der Inszenierung und Heroisierung Satans (sowie der Referenzen auf antike Epik wie auf die christliche Tradition), auch in ihrer poetologischen Dimension. Vgl. ferner Empson 1960; Carey 1989; Loewenstein 1993, S. 58–70: »Satan: daring ambition and heroic ideology«; S. 70–75: »Hell: geographical place and internal state«; Reisner 2011 (S. 30–59: »Hell, Satan, and the problem of evil«); Gimelli Martin 2017 (zu ›Paradise Lost‹ S. 387–394); Röder 2023 (S. 283–285: »Thematische und formale Variationen II: Bibeleos – John Milton«). – Ausführlich zur Rezeptionsgeschichte von ›Paradise Lost‹ von zeitgenössischen Einordnungen bis zur Forschung der 1970er Jahre vgl. Leonard 2013 (Kap. 3: »The Milton Controversy: 1900–1970«, und bes. Kap. 6: »Satan«).
- 4 Als ein Beispiel unter vielen: *And now his heart / Distends with pride, and hardening in his strength / Glories*: (I,571–573; »Da schwillt sein Herz / Von Hochmut und verhärtet sich im Trotz / Auf seine Stärke.«). – Ich zitiere nach der Ausgabe Milton 2008. Trotz der fehlenden Angaben zur verwendeten Edition und Übersetzung wurde diese Ausgabe von Zweitausendeins gewählt, da keine andere zweisprachige zu erhalten war. Sie verwendet die ihrerseits erkennbar historische Übersetzung der Ausgabe Milton 1909. Die englischen Zitate wurden mit dem in der ›Bibliotheca Augustana‹ wiedergegebenen Erstdruck von 1667 abgeglichen und die Übersetzungen an der alten Übersetzung von Schuhmann überprüft. Die hier zitierten Übersetzungen der Zweitausendeins-Ausgabe weisen in Einzelfällen kleine Abweichungen von der Schuhmann-Übersetzung auf, die bis auf eine Ausnahme (die Übersetzung von I,591, s. hierzu Anm. 10) nicht sinnändernd sind und auf die deshalb nicht eigens hingewiesen wird. – Vgl. auch Forsyth 2003, S. 81–85; in seinen Ausführungen zu Buch I, in dem Satan »virtually reinvents himself« (S. 81), insbesondere zu dessen erster Rede, geht Forsyth auf die oft bemerkte Spannung zwischen der heroischen, Gewissheit zum Ausdruck bringenden Sprache der Figur und ihrer von der Erzählinstanz und auch ihr selbst bekundeten Verzweiflung ein und diskutiert die ältere Milton-Forschung insbesondere zu I,125f.
- 5 Vgl. Kerrigan 1999, S. 102: »Milton is the poet of the *arche* [›beginning‹]; ››Paradise Lost‹ is the poem of genesis par excellence.« Zum ersten Buch vgl. auch Empson 1960, S. 34–40, dessen Aufsatz immer wieder die Darstellung Satans

- gegen die Literaturkritik der Zeit verteidigt; ferner Forsyth 2003, S. 81–90 und 100–108.
- 6 Zur Hölle als Raum vgl. Loewenstein 1993, S. 70–75. In ›Paradise Lost‹ ist sie, wie in Satans langem Monolog in Buch IV zum Ausdruck kommt, nicht nur ein topographischer und topologischer, sondern auch ein (ortsunabhängiger) innerer Raum, was schließlich zu seiner Gleichsetzung mit *hell* führt (IV,75).
 - 7 Ausführlich berichtet Gabriel in einem Gespräch mit Adam und Eva in der großen Metadiegeese der Bücher V bis VII von der Rebellion der abtrünnigen Engel, der Himmelsschlacht und dem Engelssturz.
 - 8 Gleichheit und Bündnis mit Beelzebub werden (zugleich mit der Anführerrolle Satans) betont: [...] *whom mutual league, / United thoughts and counsels, equal hope / And hazard in the glorious enterprise, / Joined with me once, now misery hath joined / In equal ruin:* (I,87–91; »[...] den ein wechselseitig Bündnis, / Dieselbe Kühnheit der Gedanken, gleiche / Gefahr und Hoffnung in dem Ruhmeswerk / Mit mir verband und elend jetzt vereint / In gleichem Sturze«). – Zur Bindungsform der Männerfreundschaft von der Antike bis zur Moderne vgl. Kraß 2006; Kraß 2011; Kraß 2016.
 - 9 Im vierten Buch – als Satan bei einem ersten Versuch, Eva zu verführen, ertappt wird – sprechen die Engel allerdings von seinem bereits erloschenen Glanz (IV,835–838 und 869f.).
 - 10 Die hier zitierte Ausgabe von Zweitausendeins hat hier zum Perfekt (›hat‹) geändert; da Plusquamperfekt an dieser Stelle sinnvoller ist, wird ausnahmsweise der Wortlaut der alten Übersetzung von Schuhmann übernommen (s. o., Anm. 4).
 - 11 Ferner wird an dieser Stelle wieder der Selbstbezug des ›Subjekts‹ zum Thema, im Verweis auf das unabhängige eigene Innere (*mind*), das raumungebunden *its own place* ist (I,254; »unser Sinn ist selbst sein Ort«) und sich seinen Himmel oder seine Hölle selbst erschafft (I,254f.).
 - 12 »Milton's Hell [...] is a place characterized by its own heroic activities, worldly politics, and even grandeur. There the expatriated devils create their own community and empire [...].« Loewenstein 1993, S. 70; vgl. S. 73: »the rebel angels heroically build their own civilization«.
 - 13 Zum Höllenrat in Buch II vgl. auch Empson 1960, S. 41–45; Loewenstein 1993, S. 74; Forsyth 2003, S. 18–23 (mit Einbeziehung von Referenzen auf die ›Ilias‹ und die Bibel) und S. 108–113 (v. a. zu den Reden von Belial und Mammon, mit unmittelbaren Inbezugsetzungen zu gesellschaftlichen, politischen und morali-

- schen Positionen der Entstehungszeit des Textes, wie in der Milton-Forschung auch sonst häufig).
- 14 Auch in seinem langen Monolog im vierten Buch ist Herrschaft ein zentrales Thema; Satan spricht davon, dass schon die Vergeltung des Guten durch Böses durch die Ablehnung von Unterwerfung verursacht wurde (IV,40f. und 48–52), die nun auch zur Verwerfung von Reue führt (IV,79–83) und im Bekenntnis zum Bösen als Weg zur Durchsetzung des Herrschaftsanspruchs gipfelt (IV,108–111); vgl. Loewenstein 1993, S. 65f.
 - 15 Über das Attribut *full* ergibt sich ein Dreischritt von der Ankündigung des Höllenrats gegen Ende des ersten Buchs (*full counsel*; I,660) über die von Satan postulierte Zustimmung der Fürsten zu seinem Führungsanspruch (*full consent*; II,24) bis zur Zustimmung zu Beelzebubs Rede an dieser Stelle (*full assent*; II,338) – ein Dreischritt, der das reibungslose Funktionieren des höllischen Herrschaftsverbandes als Prozess verspricht.
 - 16 Dies wird in der Beratungsszene im Himmel im dritten Buch eine deutliche Parallele erhalten: Auch auf die Frage Gottvaters hin, wer sich zur Rettung der Menschen opfere, schweigen alle; die Menschheit wäre verloren, wenn nicht Gottes Sohn sich anböte (III,208–226); die Einzigartigkeit des Heros unterscheidet ihn in beiden Fällen von den Fürsten. Zur Parallelisierung von Höllen- und Himmelsrat vgl. Empson 1960, S. 41; Loewenstein, *Paradise Lost*, S. 61, der geradezu von »Satan's self-sacrifice« spricht; Forsyth 2003, S. 21f.
 - 17 Der Erzähler fügt hinzu, dass Satan mögliche, durch sein Beispiel angeregte Nachahmungen verhindert: [...] *and prevented all reply, / Prudent, lest from his resolution raised / Others among the chief might offer now / (Certain to be refused) what erst they feared* (II,467–470; »[...] Und schnitt so jede Antwort klüglich ab, / Damit nicht, angeregt durch seinen Mut, / Sich andre, jetzt der Ablehnung gewiß, / Zu dem, was sie vorhin gescheut, erböten«). Wieder wird deutlich, dass der Herrscher der Hölle für eine funktionierende Kommunikation Agonalität und Rivalität der Fürsten mit ihm ausschließt, so dass sich auch niemand neben ihm *high repute* wohlfeil und risikolos erwerben könnte (II,472; »hohe[r] Ruhm«).
 - 18 Buch X bietet eine letzte, scheinbar heroische Inszenierung Satans, die an den großen Rat des zweiten Buchs anknüpft: Seine *great consulting peers* (X,456; »die fürstlichen Berater«) bejubeln ihr Oberhaupt bei seiner zunächst triumphalen Rückkehr von der gefährlichen Mission (X,455–458); auf die Siegesrede Satans in heroisierender Rhetorik folgt indes kein Beifall, sondern »widriges Gezisch« (*a dismal universal hiss, the sound / Of public scorn*, X,508f.; »ein widriges Gezisch, den Laut des Hohns«); vgl. Loewenstein 1993, S. 68f.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

John Milton: Das verlorene Paradies. Werke. Englisch – Deutsch, Frankfurt a. M. 2008.

John Milton: Das verlorene Paradies, übers. von Bernhard Schuhmann, in: John Miltons Poetische Werke. Vier Teile in einem Bande, übers. von Bernhard Schuhmann [u. a.], hrsg. mit biographisch-literarischen Einleitungen und vollständigem Kommentar von Prof. Dr. Hermann Ullrich, Leipzig 1909, S. 297–584.

Sekundärliteratur

Carey, John: Milton's Satan, in: Danielson, Dennis (Hrsg.): The Cambridge Companion to Milton, Cambridge 1989, S. 131–145.

Empson, William: The Satan of Milton, in: The Hudson Review 13/1 (1960), S. 33–59.

Forsyth, Neil: The Satanic Epic, Princeton/Oxford 2003.

Gimelli Martin, Catherine: John Milton, in: Hiscock, Andrew/Wilcox, Helen (Hrsg.): The Oxford Handbook of Early Modern English Literature and Religion, Oxford 2017, S. 374–394.

Kerrigan, William: ›Paradise Lost‹ and the Primal Scene, in: Zunder, William (Hrsg.): Paradise Lost – John Milton, Basingstoke/Hampshire, London 1999, S. 102–116.

Kraß, Andreas: Freundschaft als Passion. Zur Codierung von Intimität in mittelalterlichen Erzählungen, in: Appuhn-Radtke, Sibylle/Wipfler, Esther Pia (Hrsg.): Freundschaft. Motive und Bedeutungen, München 2006 (Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Kunstgeschichte in München 19), S. 97–116.

Kraß, Andreas: Im Namen des Bruders. Fraternalität in Freundschaftsdiskursen der Antike, des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, in: Behemoth. A Journal on Civilisation 4/3 (2011), S. 4–22.

Kraß, Andreas: Ein Herz und eine Seele. Geschichte der Männerfreundschaft, Frankfurt a. M. 2016.

Kurth, Burton O.: Milton and Christian Heroism. Biblical Epic Themes and Forms in Seventeenth-Century England, Berkeley/Los Angeles 1959.

Leonard, John: Faithful Labourers: A Reception History of Paradise Lost, 1667–1970, 2 Bde., Oxford 2013.

Lewis, Clive Staples: A Preface to Paradise Lost, Oxford 1942, ⁸1954.

Loewenstein, David: Milton. Paradise Lost, Cambridge 1993 (Landmarks of World Literature).

Reisner, Noam: John Milton's ›Paradise Lost‹. A Reading Guide, Edinburgh 2011.

Röder, Katrin: Englischsprachiger Raum, in: Elit, Stefan/Bremer, Kai (Hrsg.): Handbuch Versepiik. Paradigmen – Poetiken – Geschichte, Heidelberg 2023, S. 275–293.

Anschrift der Autorin:

Prof. Dr. Margreth Egidi

Universität Paderborn

Fakultät für Kulturwissenschaften

Institut für Germanistik und Vergleichende Literaturwissenschaft

Warburger Str. 100

33098 Paderborn

E-Mail: margreth.egidi@uni-paderborn.de

Julia Stenzel

Hervortreten und sprechen

Demagogisches Beraten zwischen Stellvertretung und Paternalismus

*aucune pensée divine, aucune récompense future,
rien ne pouvait justifier la fin d'une existence humaine*

André Malraux, ›La Voie royale‹

Abstract. Ausgehend vom politologischen Diskurs im antiken Athen perspektiviert der Beitrag demagogisches Sprechen als Akt des Beratens: Die komischen Demagogen erzeugen Gewissheitsäquivalente, indem sie die Alternativlosigkeit ihres Handlungsvorschlags behaupten; dabei lassen sie dem Demos den Anschein von Souveränität und Selbstwirksamkeit. Die Attische Komödie stellt diese performative Herstellung von Gewissheitsäquivalenten zur Schau und zur Debatte. Am Beispiel von Elfriede Jelineks Theatertexten ›Am Königsweg‹ (2017) und ›Endsieg‹ (2024), die Donald Trumps Wahlen zum Präsidenten der USA verhandeln, erprobt der Beitrag das Modell an Literatur und Theater des 21. Jahrhunderts. Er zeigt, wie Jelineks Texte die demagogische Rede der MAGA-Ideologie in Widersprüche verstricken und den Lesenden aufgeben, die fundamentale Ungewissheit ihres eigenen Standpunkts auszuhalten.

Die Komödie des Aristophanes ist voll von Beratern, Beratenden und Szenen des Beratens, in denen miteinander, übereinander, für- und gegeneinander gesprochen wird. Das ist zunächst keine besonders originelle Entdeckung, zeichnen doch viele der erhaltenen Stücke Szenen der Ungewissheit und des Fragwürdig-Werdens der Polis, ihr Entgleisen aufgrund von schlechtem oder gar bösem Rat. In den ›Rittern‹ etwa führt ein paphlagonischer Gerber, hinter dem das zeitgenössische Publikum unschwer den umstrittenen Politiker Kleon erkennen konnte, einen entscheidungs- und handlungsschwachen Protagonisten mit dem sprechenden Namen ›Demos‹ an der Nase herum, bis er schließlich selbst von einem Wursthändler ausgebootet wird; in den ›Vögeln‹ schwingt sich ein Exil-Athener mittels populistischen – und nicht erbetenen – Rats zum Herrscher über die gefiederte Welt auf. Bezeichnenderweise heißt er Peithetairos, Rate-Gefährte,¹ und er gewinnt die Vögel zunächst durch schöne Worte, Versprechungen – und durch ein reich ausgeschmücktes Herrschaftsszenario: Das Reich in den Wolken, die Sphäre der Vögel – Polos – will er mit ihnen zur Stadt, zu einer mächtigen Vogel-Polis machen, die Menschen und Götter beherrscht; diese Polis beschreibt er detailfreudig und perspektivenreich. Allgemein glänzen beratende Figuren in der Komödie nicht gerade durch ein Handeln im Sinne der Gemeinschaft – und damit unterscheiden sie sich von den beratenden Chören oder Sehern der Tragödie – oder eines, das von ethischen Grundsätzen geleitet wäre; sie sind rhetorisch geschickt, kreativ, strategisch, schlau, taugen durchaus als komische Identifikationsfiguren – aber sie agieren und argumentieren in der Regel in erster Linie eigennützig, mindestens aber zweckrational. In ihnen realisiert sich ein Blick auf die Attische Demokratie als grundsätzlich krisenhaft.

Ich lasse mich von der literarischen Sedimentierung dieser Perspektive in der Attischen Komödie anregen, ein Konzept des Demagogischen und der Demagogik, das ich an anderer Stelle entwickelt habe (Stenzel 2021; Stenzel 2024), um den Aspekt des Beratens zu erweitern. Dabei gehe ich von den Fährten aus, die der vorliegende Band in Titel und Einleitung aus-

legt; sie führen mich zunächst in die Antike und zur demagogischen als einer hochgradig theatralen Konstellation des Ratgebens und Ratnehmens: »Wer einen Rat gibt, stellt eine Handlungs- oder Verhaltensmöglichkeit in den Raum, ohne dabei unmittelbar direktiv zu sein« (Niehaus/Peeters 2014b, S. 7) – und es ist eben ein solches In-den-Raum-Stellen, das auch die demagogische Rede vom Befehl absetzt und dem sich beratenden, dann ratnehmenden Demos mindestens den Anschein von Souveränität und Selbstwirksamkeit lässt. Zugleich begibt sich, wer guten Rat ablehnt, auf unsicheres Gelände und ist allein verantwortlich, wenn das Vorhaben scheitert: »Ich habe es Dir ja gesagt« – und hätte die Verantwortung mit Dir geteilt.

Mich interessiert insbesondere die Rolle von Literatur und Theater im Prozess des Herstellens, Behauptens und Infragestellens von Gewissheitsäquivalenten im Zuge des demagogischen Beratens: Beide entwerfen Szenarien, verwickeln Gewissheitsäquivalente in ein ästhetisches Spiel, ein kritisches Fabulieren und speisen sie – verändert – wieder in die politische Debatte ein.

Anders als das Beraten hat Demagogie freilich keinen guten Ruf: Im Laufe der Jahrhunderte verfestigt sich die Figur des – lange Zeit ausschließlich männlich gelesenen – Demagogen als doppelzüngigen Ratgebers; sie spitzt sich zu und wird zu der des charismatischen Hetzers, der sich gesellschaftliche Krisenmomente zunutze macht, um Macht zu akkumulieren und auszuüben. Das ist die Figur, die heute den Diskurs beherrscht.² Mir schiene das Potential eines Modells »Demagogie« jedoch verschenkt, wenn man es auf eine Chiffre für simplifizierende Rhetorik und populistische Regimes reduzierte. »Demagogie« ist ein bestechend unklarer Begriff, der rhetorische Brillanz ebenso bezeichnen kann wie Effekthascherei, Hegemoniekritik ebenso wie Populismus. »Der unangenehme Beigeschmack des Wortes darf nicht vergessen lassen, daß nicht Kleon, sondern Perikles der erste war, der diesen Namen trug«, schreibt Max Weber (1919, S. 25f.). Gleich den Krisenfiguren der Komödie steht »Demagogie« in enger

Verbindung zu krisenhaften Konstellationen demokratischer Herrschaft seit der Attischen Polis, und mit Demokratie teilt er denn auch das Determinans: ›Demagogie‹ bezeichnet das grundsätzliche Prinzip eines Sprechens des Einen für die versammelten Vielen des Demos.

Die Beratungsszenarien, die sich aus der demagogischen Konstellation von Hervortreten und Sprechen ergeben können, möchte ich in drei Schritten entwickeln. Erstens ist die skizzierte Engführung von Theater, Demagogie und Beratung ausführlicher zu legitimieren; dazu werde ich die theatrale Komponente aufgreifen, die der Titel ins Spiel bringt, und den Begriff des Szenarios in seinem Bezug auf den Raum der Skene und das theaterpraktische Instrument des Szenariums für das Folgende klären; sozusagen die Szene bereiten für die Demagogen (1.). Dabei kann ich mich auf die grundlegende Arbeit von Andreas Wolfsteiner (2018) beziehen. Zweitens möchte ich dann das demagogische ›Hervortreten, um zu sprechen‹ als eine Raumpraxis beschreiben und dazu vom Begriff des *agoreuein* – des Versammlung-Haltens – ausgehen: Demagogie begriffshistorisch einordnen heißt auch, sie auf eine materielle Ur-Szene von Demokratie beziehen – auf die Agora in der Attischen Polis – und nach der Szenologie demagogischen Auftretens diesseits rhetorischen Kalküls und politischen Führungsanspruchs fragen (2.). Diese gewissermaßen dekonstruktive, einen Gründungsort der Moderne abbauende Lektüre von ›Demagogie‹ versteht sich auch als Strategie der Dezentrierung, und damit komme ich zum dritten Schritt: Er besteht in der Konfrontation der so entwickelten Heuristik mit einem Theater, das notorisch als Teil eines »über 2500 Jahre wirkenden politisch-ästhetischen Dispositivs« begriffen wird. Diese Auffassung vom Fortwirken eines politischen Theaters seit der Antike prägt bis heute auch die Theaterpraxis (hier exemplarisch zit. Standfest 2009, S. 220). Denn das protorepräsentationale Sprechen der Demagogen gehört bereits seit dem 19. Jahrhundert zur Sprache eines Theaters, das sich als Erprobungsraum, als »Labor« – so heißt es etwa bei Heiner Müller und Claudia Bosse³ – politischer Öffentlichkeit begreift; als eine Art von Agora, könnte man heuristisch an-

nehmen, auf der die Konsequenz des Auftretens und des beratenden – oder verratenden – Sprechens zunächst latent bleibt; ein spekulatives Fabulieren mit Vergangenheiten und szenariologischen Zukünften, aber hier und jetzt, im Präsens und in Präsenz, am Rande der Fiktion, an der Grenze zur Realisierung. Exemplarisch betrachte ich Elfriede Jelineks Trump- und Demagogenstück ›Am Königsweg‹ (2017) und die Inszenierung von Nikolas Habjan am Theater St. Pölten (2019), die ich nicht nur, wie Kritik und Forschung das zunächst getan haben und wie es der Text auch ganz offensichtlich anbietet, als Fortschreibung von ›König Ödipus‹ auf Präsident Donald Trump hin, sondern, ausgehend von der offensiv unklaren Titel-Metapher des ›Königswegs‹, als Spiel mit Rat und Ratlosigkeit lese (3., 4.). Abschließend werfe ich einen kurzen Blick auf die düstere Fortsetzung von ›Am Königsweg‹, die Jelinek unter dem direkten Eindruck der US-Wahl 2024 geschrieben hat: ›Endsieg‹ (2024), im Nebentext eingeführt als ein »Gedicht«, das aufgesagt werde (5.).

1. Szenarien des Ratgebens und Ratnehmens

Ich möchte die zwei Begriffsfelder, die der Titel des Bandes öffnet, zum Ausgang meiner Überlegungen nehmen. Neben dem Feld des Ratens und Beratens nämlich setzt er ganz prominent einen Begriff mit Theaterbezug: Szenario. Schwerlich zu übersehen, steht dieser Begriff in etymologischem Zusammenhang mit dem griechischen Wort *skené* (σκηνή). *Skené* ist zunächst eine Zeltbahn aus Leinwand, ein Zelt, dessen bemalte Außenhaut sowohl – als Szenographie – den Ort des Spiels zeigt, als auch das Backstage verbirgt. Sodann bezeichnet Skene den Schattenraum im Inneren des Zeltes: Im Bühnenzelt können sich die Darstellenden umkleiden, von hier aus können sie auftreten; doch das Innere der *skené* kann, innerdramatisch, auch als das Innere des Palastes und sogar als die Unterwelt funktionieren.⁴ Als Wort im Deutschen bezeichnet ›Scene‹ oder ›Szene‹ zunächst einen auf der Theaterbühne oder in der Malerei dargestellten fiktionalen

Raum, bald auch einen Raum nichtfiktionalen Geschehens oder ein solches Geschehen selbst als ein wahrgenommenes. Es impliziert also ein beschreibendes Beobachten; die Szene wird zur Szene, wenn von ihr berichtet wird.⁵ *Scenarium*, das ist zunächst der Ort, an dem die Bühne errichtet werden und das Spiel stattfinden wird; im Spätlateinischen weitet sich die Bedeutung auf ›Szenar‹ und ›Spieltext‹, in der Romania, insbesondere in Italien, umfasst *scenario* die raumzeitliche Verortung sowohl des Raums, in dem das Spiel stattfindet, als auch des im Spiel präsentierten, fiktionalen Raums (vgl. Wolfsteiner 2018, S. 16f.).

Anders als ›Szene‹ adressiert ›Szenario‹ über den Raum des Spiels oder des Geschehens und dessen Hinterraum hinaus ein zeitliches Gefüge; einen Zeit-Raum, der auf eine mit Handlung gefüllte Zukunft hin gedacht wird. Wolfsteiners praxeologisch angelegte Studie widmet sich Szenarien als »Sichtbarkeitsmaschinen«. Sie geht zunächst vom deutschen theaterpraktischen Begriff ›Sc(a)enarium‹ aus. In diesem theaternächsten Sinne dient es »der personalen, materialen und v.a. zeitlichen Organisation, kurz, der gesamten Logistik von Bühnenabläufen« (Wolfsteiner 2018, S. 9). Als Begriff, der raumzeitliche Organisation und Planung, mithin deren papierne Niederschrift oder deren Abdruck bezeichnet, weist ›Sc(a)enarium‹ deutliche Überschneidungen mit gegenwärtigen Verwendungsweisen von ›Szenario‹ auf, in denen es freilich nicht mehr um die Organisation von Handlungen auf der Theaterbühne, sondern um die raumzeitliche Konkretisierung von politischem, wirtschaftlichem oder sozialem Strategiedenken oder imaginärem Probehandeln geht: Im Szenario ist eine mögliche Zukunft konkretisiert und repräsentiert.

Im Sinne einer Abgrenzung von verwandten Begriffen und überlagerten Semantiken von »›Scenarium‹, ›Szenario‹, ›Szene‹, ›Szenerie‹ und ›Szenographie‹« definiert Wolfsteiner Szenarien als »Deixis szenischer Handlungen« (Wolfsteiner 2018, S. 14) und entwickelt eine »Typologie szenariologischer Praxen« (Wolfsteiner 2018, S. 10).⁶ Für meine Analyse, in der die Theatralität von Beratungsszenarien eine entscheidende Rolle

spielt, ist es hilfreich, mit Wolfsteiner den Aspekt des Zeigens und Schauens mit Denk- und Handlungstechniken zu verbinden. Was in der bloßen Auflistung noch nicht sichtbar, in Wolfsteiners Argumentation späterhin aber zentral ist, ist der disziplinarische Aspekt von Szenarien, der das zunächst theaterpraktische Konzept auch für außertheatrale Zusammenhänge interessant werden lässt. In ihnen kommen neben Raum, Zeit und Dingen auch Menschen (und Tiere) vor, deren Verhalten ein spezifisch anderes Unsicherheitsmoment impliziert. Szenarien suggerieren nicht nur die Beherrschbarkeit komplexer Raum-Zeit-Gefüge, sondern tragen auch zum »Phantasma der Berechenbarkeit und Beherrschung gesellschaftlichen Handelns« (Wolfsteiner 2018, S. 19) bei.

Der Begriff ›Szenario‹ weitet also zunächst den Blick: Vom unmittelbar Räumlichen der Szene, der bemalten Außenwand des Bühnenzeltes, vor der das Spiel stattfindet, auf dieses Spiel selbst und seine Dramaturgie: seine Akteure, deren Auf- und Abtritte und deren Entscheidungen. Damit steht er dem Konzept des Epeisodion nahe – das ist der andere griechische Theaterbegriff, der zuweilen als ›Szene‹, genauer aber als ›Auftritt‹ ins Deutsche übersetzt wird. Anders als Epeisodion (von ἐπεισόδιος: ›das, was als Fremdes von außen kommt‹, der Auftritt also) impliziert ›Szenario‹ jedoch ein narratives Moment und suggeriert entsprechend eine Folge von Ereignissen, die logisch und in einer temporalen Ordnung aufeinander bezogen sind. Das gilt schon für das Sc(a)enarium als papierne Vorschrift eines Bühnengeschehens, mehr noch für den szenariologischen Möglichkeitssinn. In diesem Sinne bezeichnen Thomas Brandstetter, Claus Pias und Sebastian Vehlken (2010, S. 54f.) Szenarien als Instrumente zur »Erforschung narrativer Verzweigungsmöglichkeiten an entscheidenden Knotenpunkten. Ein Szenario macht dadurch nur im Plural Sinn.« Dieser Punkt wird weiter zu entwickeln sein, wenn es späterhin um die Relation von Demagogie und Beratung geht.

Als Begriff nicht nur der Literatur-, der Film- und Theaterwissenschaft, sondern auch der Ökonomie, Ökologie, der Konflikt- und Zukunftsfor-

schung impliziert ›Szenario‹ neben dem szenischen ein spekulativ-narratives Moment (vgl. Wolfsteiner 2018; Brandstetter [u. a.] 2010; Börjeson [u. a.] 2005; Koscow/Gaßner 2008; Mietzner, 2009. Kritisch-pessimistisch Steinmüller 2012): Szenarien sind Entwürfe, geäußert im Modus des Was-Wäre-Wenn; aus ihnen leiten sich nicht Handlungsvorgaben, sondern Regeln zur Findung und Exploration von Handlungsoptionen ab; mit charakteristischen Lücken, Leer- und Unbestimmtheitsstellen.⁷

Die im Titel des Bandes vorgeschlagene Kopplung des Szenariums mit dem semantischen Feld um ›Beratung‹ scheint entsprechend einigermaßen nahe zu liegen. Doch in dieser begrifflichen Verkopplung wird auch das Unsicherheitsmoment menschlichen Planens und Handelns selbst zum Thema: Szenarien sind Instrumente des Entscheidens über das möglicherweise richtige Handeln (zum Begriff Luhmann 2014). Auch das Beratungsszenarium geht von der von Wolfsteiner angesprochenen szenariologischen Fiktion der »Berechenbarkeit und Beherrschung gesellschaftlichen Handelns« (Wolfsteiner 2018, S. 19) aus, doch es rückt deren konjunktivischen Charakter in den Fokus. Gäbe es Gewissheit, dann bräuchte es keinen szenariologischen Möglichkeitssinn und keine Szenarien, denn Szenarien sind Instrumente des Entscheidens über das möglicherweise, im besten Falle das wahrscheinlich richtige Handeln; sie können lediglich Gewissheitsäquivalente erzeugen. Das Beratungsszenario nun ist eines, in dem Ungewissheit und Reflexionsbedarf in den Fokus rücken, denn » [e]s gehört zur Logik des Ratgebens, dass es sowohl glücken kann als auch misslingen« (Niehaus/Peeters 2014, S. 8). Die Entscheidung für ein Beratungsszenarium fällt, wo Handlungsszenarien notwendig werden. Als Beratungsszenarien implizieren sie auch die Frage nach den – je historisch spezifischen – Gelingensbedingungen des Sichberatens, des Rat-Gebens und des Rat-Nehmens. Mit dem Begriff des Szenariums ist ›Beraten‹ im Ansatz selbst bereits typologisch gedacht.

Von hier lassen sich denn auch die Basis-Situationen des Beratens auf-fächern, die in der Einleitung zu vorliegendem Band (S. 17) angesprochen

werden: Das reflexive Beraten, das ist zum einen das Gespräch unter Gleichberechtigten mit offenem Ausgang, allerdings mit hinreichend konsensfähigen Prämissen und Zielen, zum anderen das institutionalisierte öffentliche Rathalten, das einen bereits stattgehabten Prozess der Entscheidungsfindung lediglich nachvollzieht, als Reenactment wiederausführt und performativ zur Anschauung bringt. Es inszeniert Konsens, kann tatsächlich konsensstiftend, aber auch exkludierend wirken, aktualisiert und visibilisiert es doch die Grenze zwischen den Entscheidenden und denen, die nicht entscheiden, für die das Entscheiden Befugter jedoch Konsequenzen hat. Zweitens steht das transitive Beraten für eine asymmetrische Praxis des Ratgebens (vgl. Nothdurft [u. a.] 1994), die selbst wieder formalisiert oder informell, entscheidungsoffen oder entscheidungsfigurativ, statthaben kann: Offiziell bestellte oder informell als solche etablierte Ratgebende lassen zwar formell den Akt des Entscheidens bei den Beratenen; zuweilen kann die Annahme des Rats allerdings – aus institutionellen oder machstrukturellen Gründen – alternativlos sein. Umgekehrt kann der Akt des Ratgebens rein formal bleiben und ohne Einfluss auf eine (möglicherweise bereits stattgehabte) Entscheidung sein.

Zur Logik des Ratgebens hat Michael Niehaus ein Modell vorgeschlagen, das ausgehend von einer Standardversion Ausnahmen und Abweichungen als die eigentlich interessanten Fälle beschreibbar machen soll.⁸ Ratgeben vollziehe sich grob in vier weiter zu untergliedernden Schritten: Die Ratsuche (A) wird von den kommunikativen Akten ›Fragen nach Rat‹ (B) und ›Ratgeben‹ (C) sowie von der Bewertung und ggf. der Umsetzung des Ratsschlags (D) gefolgt.⁹ Ausgehend von dieser Standardversion lässt sich nun insbesondere fragen, unter welchen Voraussetzungen welche Momente des Gesprächs entfallen können – denn »dass die Zugehörigkeit dieser [...] Schritte zur Standardversion behauptet wird, heißt nicht, dass sie alle [und in genau dieser Reihenfolge, J. St.] notwendig sind« (Niehaus 2014, S. 60). Tatsächlich wird die demagogische Beratung durch ein Bündel an Ausnahmen konstituiert. Für mein Erkenntnisinteresse – den demagogischen Rat,

seine literarische und theatrale Inszenierung – ist daher eine Unterscheidung von Thomas Macho zielführend, die bereits Niehaus aufgreift und die exemplarisch für eine signifikante Abweichung von der Standardversion ist. Macho unterscheidet zwischen dem pragmatischen und dem charismatischen Beraten als »Grundtypen der Beratung« (Macho 2010, S. 70): Während ersteres, als Expertenrat, lösungsorientiert erfolgt (und weitgehend entlang der Standardversion beschrieben werden kann), ist letzteres nicht immer zielführend, oft nicht gesprächsförmig, ja zuweilen nicht einmal erbeten. Ein offensichtliches Beispiel ist die Beratung durch ein Orakel oder eine religiöse Instanz (meist erbeten, oft jedoch mehrdeutig, unvollständig und interpretationsbedürftig), aber auch die durch charismatische Führungsfiguren, die nicht Einzelnen, sondern einem Kollektiv raten, wie es sich zu einem Problem zu verhalten habe – einem Problem mithin, das selbsternannte Berater*innen identifizieren, konkretisieren oder allererst konstruieren (zum Konzept des »charismatischen« gegenüber dem des »pragmatischen« Beratens vgl. Macho 2010, S. 70–73). Es sind solche Konfigurationen des Beratens, die oftmals das Einholen eines weiteren Rats zum Rat erfordern (vgl. Niehaus 2014, S. 46). Eine solche Beratungskette löst etwa die Befragung des Orakels von Delphi in Sophokles' ›König Ödipus‹ aus: Hier wird der Ratsuchende selbst zum Berater, der als Ursprung einer fatalen Situation – der Pest in Theben – sich selbst und seine Fehlinterpretation eines charismatischen Rats identifiziert (vgl. Schauerte 2014).

Die Standardversion des Ratgebens, wie Niehaus sie vorschlägt, bezieht sich freilich zunächst auf asymmetrische Beratungsgespräche und setzt die grundsätzliche Unterscheidung zwischen Rat Suchenden und Rat Gebenden voraus; Formen des Sichberatens und Rathaltens klammert sie aus. Zudem wird die Topologie des Ratgebens, des Ratnehmens oder des Rathaltens nicht zum Thema der Überlegungen. Gerade für die Frage nach der Relation von Beraten I und II – Sichberaten und Ratgeben – ist diese Frage nach Räumen des Rats entscheidend. Ratgeben und Sichberaten können in Szenarien des Beratens aufeinander folgen; durchaus auch im Sinne der Af-

firmation von Entscheidungskompetenz und legitimer Herrschaft, wenn etwa zwischen Ratgeben und Ratnehmen ein Sichberaten der oder des Beratenen, möglicherweise auch unter Ausschluss der ratgebenden Person, erfolgt. Solche Situationen lassen sich szenologisch lesen: Als Manifestation von Bühnen, Podien und dynamischen Sichtbarkeitsräumen, geschaffen durch Bewegungen von Hervortreten und Zurückweichen – oder gerade als Verlegung von Sichberaten und Ratgeben ins *backstage* der Entscheidung.

2. Szenen der Demagogie

Um die Topologie des Rats in den Blick zu bekommen, trete ich hier nochmals einen Schritt zurück und richte den Blick auf den Begriff der Szene. Dabei begreife ich ›Szene‹ nicht – wie etwa Wolfsteiner das mit einer gewissen Emphase tut – als Subkategorie, als »Handlungseinheit, die dem Szenario als Baustein dient« (Wolfsteiner 2018, S. 19), sondern, ausgehend von der griechischen Etymologie des Wortes, auf der Logik von *onstage* (Zeigen) und *backstage* (Verbergen): Die Szene trennt einerseits den Raum der Fiktion vom Raum ihrer pragmatischen Vorbereitung, andererseits aber auch den gesehenen vom unsichtbaren Raum, der nur aufgrund von teichoskopischen Berichten, Geräuschen oder von aus dem *backstage* nach vorne in die Sichtbarkeit getragenen Relikten des in ihm Geschehenen imaginier- oder wahrnehmbar wird.^[10] Insbesondere für Beratungsszenarien ist diese raumordnende Funktion der Szene – und damit die Abgrenzung von ›Szene‹ und ›Szenario‹ – zentral, denn Beraten impliziert den Wechsel von räumlichen und personalen Konstellationen.

Mich interessiert im Folgenden, das habe ich angedeutet, besonders eine spezifische Beratungs-Szenologie, die auf dem Hervortreten und Sprechen Einzelner in Situationen des Sichberatens basiert. Denn Demagogie – so möchte ich argumentieren – kann für eine Figur des Beratens zu stehen kommen, in der die Momente des Sichberatens, des Rathaltens (Beraten I),

mit solchen des Sichberatenlassens, der Anhörung kompetenter Einzelner (Beraten II), verschränkt sind – personell und eben auch konkret räumlich. Die Materialität, die über die Metaphorik von ›nehmen‹ und ›geben‹ des Rats manifest wird, realisiert sich zunächst als komplementäres Geben und Nehmen von Raum. Ich möchte diese Beratungs-Szenologie^[1] perspektivieren als eine Szenologie des Einräumens im Sinne von Ulrike Haß; eines Raumgebens, das Haß zufolge die Relation von chorischem und antagonistischem Auftreten im Theater der Tragödie bestimmt (vgl. Haß 2010), das ich jedoch noch weiter fasse. Das protagonistische Hervortreten ist Teil eines Gefüges institutionalisierter Praxen des Sprechens Einzelner vor Vielen, für Viele und anstelle Vieler, die die Öffentlichkeit der Attischen Polis über eine verhältnismäßig lange Zeit bestimmen und seither signifikante Verschiebungen erfahren haben (vgl. Mann 2007).

Demagogie ist eine dieser Raumpraxen. Sie ist gebunden an einen Erscheinungsraum im emphatischen Sinne Hannah Arendts (Arendt 2015, S. 251), und sie ist gebunden an die Praxis des Agoreuein, des öffentlichen Auftretens und Sprechens. Diese Praxis, die Demagogie allererst möglich macht, ist etymologisch auf den Platz des Politiktreibens, die Agora, bezogen. Agoreuein bezeichnet im Griechischen eigentlich das Sprechen vor den anderen, zu denen man sich zählt: »Wer möchte hervortreten und sprechen in der Agora« – »Tis agoreuein bouletai?« (τις ἀγορεύειν βούλεται); Mit dieser Frage eröffnet der Herold performativ die Volksversammlung, und wer hervortritt und spricht, spricht nie nur für sich, sondern immer für den Demos, aus dem er heraustritt (vgl. Stenzel 2021; Stenzel 2023). Sein Akt der Besonderung ist also kein exzeptioneller Akt, sondern einer der Exemplarizität. Jeder einzelne Polites weiß, dass auch er hervortreten und sprechen kann, das zeigt ihm jeder Akt des Hervortretens von Neuem, und das garantieren ihm Recht und Pflicht der *isegoria*, der gleichen Rede aller Gleichen (vgl. Stenzel 2024).

Interessant ist an dieser Stelle, dass mit ›agoreuein‹ immer auch ein proxemisches Raumprinzip benannt ist. Vor dem Sprechen für, gar anstelle

von, steht der Akt des Hervor- und Heraustretens, des wechselseitigen Sichtbarwerdens: Die in der Menge sehen sich als die, die hervortreten können, der Hervorgetretene sieht die Menge, deren Teil er eben noch war und gleich wieder sein wird, seinen Platz, die Sprechstelle, dem Nächsten einräumend. Sein Ratgeben ist eingelassen in ein egalitäres Sichberaten. Dieses proto-repräsentationale Prinzip wird in der Institution der Demagogie bestätigt, und zugleich läuft es in ihr aus dem Ruder: Wer immer auf der Agora, der Sammelstelle des Demos von Athen, auftreten darf, kann Demagoge werden. Dass ganz pragmatisch gesehen nicht jeder die finanziellen Mittel und die Begabung zum großen und allseits gehörten Redner hat, tut hier noch nichts zur Sache. Das demokratische Begehren, aus der Mitte der Sichberatenden heraus die Figur zu werden, die Rat weiß, dieses Begehren wird im Wechselblick von Menge und Einzelem befriedigt und zugleich immer wieder neu gestiftet. Im Demagogen wird es zum Begehren desselben Einzelnen, immer wieder Ratgeber zu sein, schließlich Ratgeber zu bleiben – und zum Institut zu werden. Demagogie ist in diesem Sinne eine Form von Stellvertretung durch den aus der Mitte Aller, der immer Rat weiß, wird aber nie als konkretes Amt institutionalisiert: *demagogos* (Δημαγόγος) wird, wer immer wieder hervortritt, seine Stimme beratend erhebt und den Demos in Richtung seines Rats in Bewegung setzt (das meint ἄγειν eigentlich, ›führen‹ ist eine Spezifizierung);¹² und diese Bedeutung von *demagogos* lässt sich durchaus auch in den historiographischen und staatstheoretischen Schriften der Antike wiederfinden.

Antike Geschichtsschreibung und Philosophie kennen zwei Typen des Demagogen. Der erste ist ein redlicher und verdienter Berater des Demos. Er spricht akute Krisen der Polis an und schlägt Strategien zu deren Bewältigung vor. Dabei lässt er die Entscheidungsgewalt beim Demos, ja er trägt ihm durch seine beratende Aktivität die Entscheidung immer wieder auf. Seine Stimme befiehlt nicht und überredet nicht, sie ist abwägend und deliberativ; sie emanzipiert den Demos zum Entscheiden, statt ihn stillzustellen. Wo aber, und das ist der zweite Typus, der Demagoge eigene Absichten

vertritt, den Demos also nicht zur richtigen, sondern zur für ihn selbst günstigen Entscheidung führen will, setzt er den Demos nicht mehr bloß in Bewegung – er führt ihn. Er ist nicht mehr Berater, sondern ein Betreuer, der Alternativlosigkeit behauptet und dem Demos keine Entscheidung lässt (vgl. dazu, teilweise auch dem Wortlaut nach, Stenzel 2021, S. 12–15).

So unterscheidet etwa Thukydides zwischen den alten, den guten Demagogen, die die verschiedenen Seiten eines Problems abwägend beleuchten, den Demos im Entscheiden beraten – für Thukydides ist hier Perikles exemplarisch –, und den neuen, den bösen Demagogen: Sie nutzen ihre Fähigkeit zur *peitho* (Überredungskunst), um den Demos zu entmündigen, indem sie nur scheinbar noch raten, tatsächlich aber Beratung simulieren und ganz eigentlich Entscheidung vorstrukturieren (Thuk. 2,65). Das emanzipatorische Prinzip des Beratens zur Entscheidungsfindung kippt ins Paternalistische, wenn es zum auf Dauer gestellten, nicht mehr hinterfragten Besserwissen, wenn es also als hierarchisches Verhältnis institutionalisiert wird: Das Ratgeben wird zum pastoralen Führen (zu einer gesprächsanalytischen Gegenüberstellung von ›Beraten‹ und ›Betreuen‹ Kallmeyer 2000). Diese besserwissenden, nicht mehr in einen Prozess der Deliberation eingebundenen Demagogen sprechen für den und vor dem Demos, um ein spezifisches Verhalten und Entscheiden zu evozieren – schlimmstenfalls agieren sie im Sinne ihrer *idiai*, machen den Demos zum Erfüllungshelfen ihrer Individualinteressen. Als solche ›bösen‹ Demagogen identifiziert Thukydides Kleon und Diodotos (Thuk. 3,38. 42 f.); auch die literarischen Beispiele, die ich eingangs aufgerufen habe – der Paphlagonier in den ›Rittern‹ und Peithetairos in den ›Vögeln‹ –, gehören in diese Kategorie.

Aristoteles vergleicht die Demagogen von Athen in seiner demokratiekritischen Staatstheorie mit der Figur des Einflüsterers und Schmeichlers (*kolax*) in der Monarchie: Seine Staatsutopie in der ›Politik‹ ist die eines Rechtsstaats, in dem die oberste Gewalt weder vom Demos noch von einzelnen Personen ausgeht, sondern in der jeder unter der Herrschaft der Ge-

setze (*nomoi*) steht. Aristoteles' Auffassung der Demagogie in der ›Politik‹ ist eingespannt in eine umfassende Staatstheorie, in der Figuren und Figuren des Demagogischen in erster Linie als Einfallstor für degenerative Tendenzen gesehen werden. Demagogen haben dort eine Chance, wo situative Willensentscheidungen potentiell autonom gegenüber gesetztem Recht sind:

Eine solche Art von Volk, da es Alleinherrscher [*monarchos*] ist, sucht unumschränkt zu gebieten, indem es sich von den Gesetzen nicht regieren läßt, und wird so zu einem Despoten [*despotikos*], so daß auch die Schmeichler [*kolakes*] bei ihm zu Ehren kommen, und es entspricht eine solche Volksherrschaft der Tyrannenherrschaft unter den Monarchien. Darum ist auch der Charakter beider derselbe, und beide herrschen despotisch über alle Besseren, und die Volksbeschlüsse spielen hier die nämliche Rolle wie dort die Befehle; auch Demagoge und Schmeichler entsprechen einander genau, und beide haben bei beiden am meisten Einfluß, der Schmeichler beim Tyrannen und der Demagoge bei einem solchen Volk. (Aristoteles: ›Politik‹, 1292 a 7–30)

Christian Mann benennt eine im in Frage stehenden Zusammenhang weiterführende Problematik in Aristoteles' Argumentation: Wer herrscht (*kratei*) eigentlich in der Demokratie – das Volk oder die Demagogen durch das Volk als ihren verlängerten Arm hindurch? (Mann 2007, S. 18) Diese Frage möchte ich – in anachronistischer Heuristik – als eine Frage nach den Dynamiken von Macht, Ratgeben und Ratnehmen, mithin nach der Grenze von einflussreichem Rat und Unterweisung oder Befehl, reformulieren. Rat ist dann und nur so lange Rat, wie seine Annahme nicht selbstverständlich ist (vgl. Niehaus 2014, S. 52, 57–59). Beratende können geschätzt, ihre Stimme kann gewichtig sein, aber wenn das Ratnehmen aus dem Ratgeben alternativlos folgt oder sich der Rat in der Vermittlung institutionalisierter Normen erschöpft, ist das Raten ein Unterweisen mit deutlichem Hierarchiegefälle – eine Betreuung wie die der ›bösen‹ Demagogen bei Thukydides – oder gar ein Befehlen.

Von hier aus komme ich auf das Prinzip der *isegoria* zurück. *Isegoria* bezeichnet in der Attischen Demokratie die gleiche Rede aller Gleichen, eine Grundfigur des Sichberatens (vgl. Stenzel 2023).¹³ Auf dieses Prinzip ist die Figur des *demagogos* bezogen; doch als ein Handlungsmodell von Öffentlichkeit ist es – anders als der seit der Frühromantik notorische und immer wieder reformulierte Begriff der *parrhesia*¹⁴ – für die Philosophie der Moderne nie besonders interessant geworden. Doch für den hier avisierten Zusammenhang ist er aufschlussreich, denn gerade das *ison agoreuein* (ἰσὺν ἀγορεύειν) konkretisiert die Agora als Ort der politischen Szene, zugleich aber auch als exkludierenden Erscheinungsraum. Denn die Ausschließlichkeit, mit der die Agora von Athen als Raum politischer Subjekte begriffen wurde und noch wird, invisibilisiert die ›andere‹ Agora: den Markplatz, den infrastrukturellen Knotenpunkt, auf dem der Demos und die Bevölkerung, die aus der Fremde und die von hier sich mischen, ein Raum nicht allein des politischen Handelns, sondern auch des Handels als Warentausch und Daseinsvorsorge, außerdem des Gerüchts und Geredes, der Fremden und Frauen, der Sklaven und Kinder.¹⁵

Zurückgelesen auf diese zumeist unsichtbare Mehrschichtigkeit der Agora impliziert das *ison* in *isegoria* – das Determinans ›gleich-‹ also – eine grundsätzliche Verunsicherung. *isegoria* wird zumeist im Sinne des gleichen Rechts aller *politai* gelesen, zu Wort zu kommen in der Situation des Sichberatens der Volksversammlung. Doch *isegoria* ist, im Sinne eines Relationsbegriffs, darüber hinaus als ein Rederecht zu verstehen, das in einer und für eine Gruppe aus Gleichen besteht. Sie bezeichnet dann ein Prinzip des Ausschlusses und der Grenzziehung; gar einer gleichgerichteten Rede, die jene ausschließt, die sich nicht einem gemeinsamen Grund und einem grundsätzlichen Sinn des je personalen Redens zuordnen.

Dieses Prinzip der Gemeinsamkeit qua Ausschluss führt mich zurück zu Demagogie als einer Beratungsfigur. Denn es ist der bereits angesprochene typologische Switch von der Beratung zur Betreuung, der die antike Institution der Demagogie ex post als eine Präfiguration repräsentativer Demo-

kratie lesbar macht: Demagogisches Handeln, das den Demos nicht mehr in eine Entscheidungsposition stellt, sein Entscheiden in einer Rhetorik der Alternativlosigkeit für überflüssig erklärt, steht auf der Grundlage der Übertragung von Entscheidungsmacht. Die von Christian Mann explizierte Frage, wo eigentlich die Macht liegt – beim Demos als aggregativer Instanz oder beim Demagogen –, stellt sich für moderne Demagogien als Frage nach Ort und Richtung der Repräsentation. Denn wenn der Demos weiterhin entscheidet, aber im Sinne des Demagogen, dann ist er nicht nur durch den betreuenden Demagogen repräsentiert, sondern er repräsentiert ihn auch in seinem Entscheidungshandeln.

Entsprechend konturieren in modern-demagogischen Praktiken und Strategien responsive und pastorale Elemente einander: Pastorales Führen geht davon aus, dass der Hirte – Pastor – seine Schafe besser kennt als diese sich selbst. Dadurch ist er dazu legitimiert, sie selbst gegen ihren expliziten Willen zu führen; doch das ist zumeist gar nicht nötig. Wie Ulrich Bröckling gezeigt hat, liegt die Effektivität des pastoralen Führens gerade in seiner Unsichtbarkeit und Geräuschlosigkeit: »Je mehr« der pastorale Führer von den Geführten »weiß, desto subtiler kann er [sie] lenken« (Bröckling 2017, S. 2). Seine Führung ist also nicht die eines ›In-Bewegung-Setzens‹ deliberativer Praxis, sondern sie nimmt »Einfluss auf die Wahrscheinlichkeit von Verhalten« (Bröckling 2017, S. 16; zitiert ist Foucault 2005, S. 286). Responsivität meint hingegen das Mitgehen Regierender mit dem explizierten Willen der Regierten, das eine Transparenz des Regierungshandelns auf die Wünsche des Demos hin impliziert.

In moderner Demagogie oszilliert das *démon ageîn* dann zwischen einer behaupteten Mobilisation des Demos durch totale Responsivität, die die demagogische Figur durch explizit gemachte Bedürfnisse legitimiert, und – umgekehrt – der Stillstellung des Demos durch eine Form der Führung, die den Bedarf jedes einzelnen Regierten zu durchschauen und zu formulieren behauptet. In beiden Fällen produziert und verstetigt Demagogie nicht nur die Leitdifferenz zwischen marginalisiertem ›Wir‹ und hegemo-

nialem ›Die‹ und zwischen In- und Outgroup; und sie erschöpft sich auch nicht in der Dissensproduktion. Die Figur des Demagogischen etabliert sich darüber hinaus als ein Relais, das den Dissens zugleich auf Dauer stellt und funktional überbrückt. Mit anderen Worten: Demagogisch Agierende stilisieren sich rhetorisch und pragmatisch als ein Teil des marginalisierten ›Wir‹, der zugleich die Sprache eines hegemonialen ›Die‹ spricht, versteht und zwischen beiden zu dolmetschen vermag; als ein Teil des ›Wir‹ also, dessen Stimme auf beiden Seiten einer Grenze verstanden und gehört wird. Demagogien setzen Grenzzräume – die Haut der Skene, den Stoff des Bühnenzeltes – als Erscheinungsräume voraus, von denen aus sie (teichoskopisch) von einem Außerhalb berichten und ein angesprochenes ›Wir‹ stabilisieren.

3. Ratwissen, Ratgeben, Ratnehmen: Könige, Blinde und Sehende

Wenn Evelyn Annuß dem Theater einer globalen Moderne aufgibt, »durch reflexive Praktiken der Figuration hindurch auszuloten, wie Vergesellschaftung heute funktioniert« (Annuß 2019, S. 234), dann gilt das für Literatur- und Theaterwissenschaft gleichermaßen. Als historisch informierte Wissenschaften von sozialen Ästhetiken können sie theatrale Modellierungen von Sozialität auf ihre historischen Untiefen hin befragen; und Demagogie als Figur des Ratsuchens, Ratfindens, Ratgebens (und auch des Ver-Ratens) ist sicherlich ein Moment von Sozialität. Demagogik zielt auf und rechnet mit Vertrauen darauf, dass der gegebene ein guter Rat ist – einer, der weiteres Zurateziehen und Sichberaten überflüssig macht. Dieses Vertrauen, ja Vertrauen generell, ist eine riskante Vorleistung, ohne die Sozialität jedoch schwer denkbar ist (zum Konzept der riskanten Vorleistung vgl. Luhmann 2014, S. 27–38). Wo Systemvertrauen in die Grundlagen sozialstaatlichen Miteinanders allzu riskant oder unmöglich scheint, bieten sich Demagog*innen als Interfaces an, in denen das unabsehbare Funktionieren

des Systems durch personales Entscheidungshandeln beherrschbar scheint (vgl. Stenzel 2021).

Ich will nun vorführen, wie eine solche reflexive Praktik der Figuration aussehen kann, wenn das Modell ›Demagogie‹ an das Modell des Attischen Theaters rückgekoppelt wird. Dazu diskutiere ich im Folgenden eine nachantike, ›moderne‹ Transformation und Funktionalisierung: Elfriede Jelineks ersten Trump-Text ›Am Königsweg‹ und ihre Österreichische Erstaufführung durch Nikolaus Habjan am Theater St. Pölten, und werfe einen weiteren Blick auf das aktuelle Trump-Stück der Autorin, ›Endsieg‹. Die strategischen Anachronismen und Systemreferenzen an das Theater der altgriechischen Polis gilt es auszuloten.

Das antike Theater der Moderne hat bekanntlich Schlagseite, bezieht es seine Identität doch in erster Linie vom griechischen, und hier: dem tragischen Theater mit seiner Triangulierung von Protagonist, Chor und Zuschauenden. Dieses wurde und wird seit der Frühen Neuzeit immer wieder zum Ort der Verhandlung von Gesellschaft und Öffentlichkeit. In Chor-Figurationen werden Imagines von Gemeinschaft und Kollektivität, am Protagonisten Modi des Hervortretens aus dem Kollektiv modellierbar – Ausschlüsse, aber auch Stellvertreterschaft oder Führung (exemplarisch und grundlegend Kirsch 2020). Dass Jelineks Theatertexte Imagines antiker Mythologie, insbesondere Mythenfigurationen des Attischen Theaters aufrufen, ist für die Forschung nichts Neues.^[16] Als ›klassisch‹ gelesene Texte insbesondere des Attischen Theaters werden verschaltet mit Fragmenten aus Populärkultur und Zeitgeschichte.^[17] Jelinek pointiert das in ihrer Rede zur Verleihung des Nestroy-Lebenswerk-Preises 2021:

Ich verweise [...] gern Fetzen der antiken griechischen Dramatiker auf ihre neuen Plätze, die sie bei mir reserviert bekommen haben, obwohl sie wahrscheinlich ganz woandershin wollten. Sie können sich nicht mehr wehren, können nicht sagen, ob sie ausgerechnet dort wieder auferstehen wollen, denn vielleicht wollten ja auch sie mit ihren eigenen Schöpfern mitgehen, wurden aber immer wieder zurückgeholt. (Jelinek: ›Werk, laß nach!‹)

Wenngleich sie in ihren Nebentexten explizit auf sehr konkrete Attische Tragödien bezogen sind, rufen meine Beispieltexte mindestens ebenso offensiv Momente der Attischen Komödie, insbesondere der Archaia und hier des Aristophanes auf. Silke Felber hat ›Am Königsweg‹ bereits 2019 als unterbrechende Fortschreibung von Sophokles’ ›König Ödipus‹ perspektiviert (Felber 2019). Das liegt nahe angesichts des notorischen Auftretens blinder Seher*innen und Könige, ermordeter Elternfiguren und inzestuöser Verwicklungen; auch angesichts des Leitmotivs der blutenden Leiber, das variierend auf Augen, Mund und andere Körperöffnungen bezogen wird. In ihrer 2023 erschienen Habilitationsschrift liest Felber den Text in Assonanz an die Attische Komödie, für die die komische Wendung tragischer Arbeit am Mythos, die Paratragodie, ebenso konstitutiv ist wie die Bearbeitung akuter Krisenfiguren der Polis, auch unter Adressierung konkreter politischer Akteur*innen.¹⁸ Ich treffe mich mit Felber, die Jelineks Theater generell »als tief in der komischen Tradition der Alten Komödie verwurzelt zu lesen« (Felber 2023, S. 211) vorschlägt und dabei auf Textstrategien des Paratragischen, insbesondere auf das Moment komischer Überzeichnung und Verkehrung fokussiert. Auch die hier in Frage stehenden Texte betreiben Formen der fortgesetzten Paratragodie, die man abstrakter als kühne Verschaltung antiker und gegenwärtiger Formen von Ratgeben, Stellvertretung, An- und Fürsprechen lesen kann. Ein zentrales Moment ist hier die Raumlogik und -semantik der Texte: Der Nachvollzug von Wegen, die Exposition, Affirmation und Infragestellung von Grenzen.

Vor dem Hintergrund meiner Überlegungen zur Szenologie des (demagogischen) Beratens können über Paratragodie und Personalsatire hinaus Momente des Ratens und des Rätselns in den Blick geraten, die in erster Linie von Relationen des *on-* und *backstage* her zu begreifen sind. Sie rufen Raumlogiken der Attischen Komödie als eines ambulatorischen Theaters auf, das Ortswechsel, Raum-Transformationen und damit verbundene Verwandlungen der Protagonist*innen wie der Chöre ausstellt. Tatsächlich

verweist bereits Jelineks Titel auf ein basales raumlogisches Moment der Komödie, indem er nicht den einen Ort, sondern den Weg einer Figur – den Königsweg – benennt, ›an‹ und ›auf‹ dem sich die Handlung vollzieht. Denn während der Raum der Tragödie nur in Teichoskopien und Botenberichten überschritten wird, ist die Komödie von oft vertikalen Wegen bestimmt. So erschließen (vgl. Hall 2007) die Protagonisten in den ›Vögeln‹, ›Wolken‹ und im ›Frieden‹ den Himmelsraum, die der ›Frösche‹ steigen in die Unterwelt hinab (und bringen den verstorbenen Sophokles wieder herauf, in die Polis Athen). Es ist bezeichnend, dass im Österreichischen ›am Weg sein‹ sowohl ›am Wegrand stehen‹ wie ›auf dem Weg sein‹ meint. Entsprechend bereitet bereits der Titel die Position »am Königsweg« als eine des beobachtenden Pausierens vor; als einen Ort, von dem aus ein Sprechen ›aside‹, ins Außerhalb der fiktionalen Welt, jederzeit möglich ist. In der Formulierung »am Königsweg« ist eine Dramaturgie des Beiseite- und Danebentretens in Aussicht gestellt, wie sie die Attischen Komödie, nämlich im dramaturgischen Moment der Parabase, umsetzt.

Es lohnt sich, auch den Titel ›Am Königsweg‹ selbst noch genauer in Augenschein zu nehmen. Schon die Redensart vom ›Königsweg zu einem Ziel‹, den er aufruft, ist ambivalent; ›Königsweg‹ kann die bequeme, schnelle Abkürzung ebenso heißen wie der *lege artis* beschriftete regelhafte, gar als ganz eigentlich alternativlos präsentierte, der richtige Weg.¹⁹ Beide Metaphern sind auf das Institut des Königswegs oder der Königsstraße als eines für Herrschende gebahnten Wegs bezogen, der typischerweise häufig beschritten und ständig in begehbarem Zustand gehalten wird; der sichere Weg also. Als Titel von Jelineks Text gewinnt der Königsweg einen weiteren Aspekt hinzu. Auch die Hintergrund- und Rahmenerzählungen der Sophokleischen Ödipus-Tragödien sind Erzählungen vom Losgehen, Unterwegssein und Ankommen. Ödipus gerät als Kind von Theben nach Korinth, macht sich als junger Mann von dort auf den Weg, der zu seinem Königsweg wird und zu seiner fatalen Herrschaft über Theben führt: An einer Wegkreuzung ermordet der junge Ödipus, der seine Ge-

schichte nicht kennt, seinen Vater und heiratet kurz darauf seine Mutter, die Königin von Theben. Der Austriaismus des ›Am-Weg-Seins‹ fasst die Biographie der Figur treffend zusammen.

Nun kommen diese Wege bei Sophokles freilich nur retrospektiv vor – in Form der Aporien und Fragen, die in ihnen aufkommen und sich aus ihnen ergeben. Bei Jelinek hingegen werden statt eines Raums des Ankommens – Sophokles’ Theben – der Weg und die Pause am Wegesrand, aus der heraus Beobachtung möglich ist, zum eigentlichen Zentrum des Textes; in diesem Erzählen der tragischen Handlung von der anderen Seite und aus ihren szenischen Leerstellen heraus liegt ein zentrales paratragisches Moment von ›Am Königsweg‹. Zugleich diversifiziert der Text so die Positionen, von denen aus das demagogische Beraten des »Königs« beschreibbar wird (nicht ein einziges Mal wird er ›Trump‹ genannt): Im vorgeschlagenen Modell kann er als einer begriffen werden, dessen Beratung sich in der Logik der Tragödie immer wieder als alternativlos und doch in die Irre führend präsentiert.

Eva Schauerte hat festgestellt, dass die Beratungen in ›König Ödipus‹ geradezu exemplarisch »das gesamte Arsenal antiker Beratung ab[bilden]«:

D]as Orakel wird ebenso konsultiert wie der Seher Teiresias, außerdem berät sich der König mit seinem Schwager und seiner Frau [Kreon und Iokaste, J. St.]. Der Chor steht darüber hinaus für die einberufene Volksversammlung, also eine öffentliche Institution, den Rat, der das Geschehen diskutiert und für den Zuschauer kommentiert. Das Problem des Ödipus ist demnach nicht fehlender Rat; im Gegenteil summieren sich die Instanzen, Sprüche und verbalisierten Ahnungen. (Schauerte 2014, S. 203)

Wenn Sophokles’ ›Oidipous Tyrannos‹ in Schauertes Lektüre »für den Konflikt zwischen transzendentaler und immanenter Beratung, zwischen Wahrheit und Wissen, Vergangenheits- oder Zukunftsbezogenheit und die noch heute brandaktuelle Frage nach der Verknüpfung von Rat und Wissen« (Schauerte 2014, S. 203) zu stehen kommt, so lässt sich Jelineks pa-

ratragische Selbstkommentierung vor dem Hintergrund des vorgeschlagenen Modells einer Szenologie des Beratens weiter lesen als die Suche nach Gewissheitsäquivalenten. Diese Suche scheitert nicht in König Ödipus als Interface auf ein unverständliches Orakel und das dunkle Rätsel der Sphinx hin, sondern in »König« Trump als Interface auf die Wissensbestände, die Dispositive und die Affekthaushalte einer komplexen Gegenwarts-Welt. Das im Einzelnen und von Einzelnen nicht überschaubare Funktionieren wird an die personale Chiffre des ›Königs‹ rückgekoppelt. Dessen pastora-ler Gestus behauptet nicht punktuelle Kenntnis, sondern eine absolute Wahrheit und ein Vermögen, in deren Horizont Expertenwissen seine Relevanz verliert. Zudem spricht er – der demagogische ›König‹ – stets in Stellvertretung für die, denen er diese unüberschaubare Komplexität in meinungsfähiger Form präsentiert. Aus ihm – so könnte man pointieren – spricht das Volk zu sich selbst, mit einer despotischen Wahrheit, die sich für Belegbarkeiten und Faktenchecks nicht interessieren muss.

Der paratragische Gestus von ›Am Königsweg‹ ereignet sich in jenem Komischen, an das Felber die rhetorische Frage richtet, ob es uns lachen mache (Felber 2023, S. 274); im Komischen mithin, das neben der Tragödie, an ihrem Königsweg entlang – das alles kann das griechische παρά heißen –, diesen Königsweg beobachtet und ihn aus der Sphäre der Vorsehung und der ἀμαρτία (Hamartia; ›tragischer Fehler, Fehltritt‹) in die der menschlichen Ratlosigkeit, Ungewissheit, zuweilen auch des Ver-Ratens spiegelt. Entsprechend spiegelt sich auch das Motiv der Blindheit, wie es der einleitende Nebentext exponiert, in komischer Dopplung:

Miss Piggy, als blinde Seherin hergerichtet, die Augen bluten, wie es die Tradition will. Überhaupt hätte ich in der Folge gern Figuren aus der Muppet Show. Da das aber nicht geht, vielleicht nur Anklänge an die Wesen dort, vielleicht eine Psychose, nein, eine Plüschhose, die an jemandem hängt, ein abnehmbarer Kopf, ein netter Frosch etc. Phantasie, bitte einschalten! Sie sind alle blind. Die einen sind blinde Seher, die treten mit ihrem Blindenstock auf, die andren sind blinde Könige, die treten mit ihren Kronen auf. (›Am Königsweg‹, S. 9)²⁰

Am Königsweg – auf dem Weg und am Wegesrand zugleich – befinden sich die blinden Könige und die blinden Seher*innen. Doch die blutenden Augen, hier der Seherin zugeschrieben, weisen auf die Figur des Ödipus, der angesichts der sich enthüllenden Wahrheit des Orakels das Sehen nicht mehr erträgt und die Metapher der Verblendung am eigenen Leibe vollzieht (vgl. Macho 2010, S. 61).

Mit seiner Selbstblendung ist Ödipus bei Sophokles jedoch als der Berater, als der er bis zu diesem Punkt aufgetreten ist, paradoxerweise gerade disqualifiziert: Der Seher ist ein geradezu exemplarischer charismatischer Ratgeber; einer, dessen Rat unvollständig, dunkel und erklärungsbedürftig sein kann. Der Ödipus der antiken Tragödie tritt als Aufklärer und Enträtseler auf; als einer, der die ›gute Ordnung‹ der Polis wiederherzustellen vorgibt, sie aber gerade durch seine Bemühungen nachhaltig zerstört. Die Metaphorik des verblendeten Sehers greift Jelinek auf und führt sie weiter: »Der König ist am Niedergang der Stadt schuldig, allein weil er gekommen und jetzt da ist. Weil er ist, der er ist. Er hat die ungeheuerliche Übertretung begangen, daß er sich von uns zum König wählen ließ.« (›Am Königsweg‹, S. 143)

Das virtuose Spiel mit den Bezügen, das der Text hier beginnt, kann ich an dieser Stelle nur in Ansätzen weiterverfolgen. In der Formulierung ›er ist gekommen und jetzt da‹ setzt er ein grammatisches Spezifikum des griechischen Aorist ἦκω in Szene, mit dem die Euripideischen ›Bakchen‹ beginnen. Der Aorist ist eine Form, die den Ausgangspunkt oder das Ergebnis einer Handlung (oder einen spezifischen Punkt innerhalb der Handlung) benennen kann; ἦκω, das heißt: »Ich bin gekommen und bin jetzt da.« So stellt sich Dionysos, Διὸς παῖς – Kind des Zeus – im ersten Vers der ›Bakchen‹ vor. Der Bezug auf Ödipus, der gerade nicht als der Gott der anderen Ordnung kommt, sondern, im Gegenteil, als menschlicher Ordner, gewinnt noch eine andere Bedeutungsebene hinzu, wenn er mit der alttestamentlichen Gottesformel (er ist der er ist) überschrieben wird. Die semantischen Fäden, die der Text hier auslegt, gewinnen an Kontur, bezieht man sie auf

seinen ungenannten König, Donald Trump. Dessen MAGA-Rhetorik behauptet die Restituierung einer alten Ordnung, deren Verfall allein sein Kommen aufhalten könne. Die dem König nicht erst am Ende, sondern von vornherein zugeschriebene Blindheit überhöht ihn als Seher der eigentlichen, unbedingten, der despotischen Wahrheit.

Ausgehend vom blinden Seher Teiresias und dem zunächst ver-, dann geblendeten Ödipus (vgl. auch Felber 2023, S. 237) spielt der Text mit dem semantischen Feld von Nichtsehenkönnen und Nichtsehenlassen, von Blendung und Verblendung: Etwa, wenn er kalauernd den unvorhergesehenen Erfolg des blinden Blenders umspielt und so das semantische Moment der Sehergabe mit dem des bösen Rats – der sophistisch-populistischen Peitho – verkoppelt. Jelineks ›König‹ sucht nicht nach dem guten Rat, der zur richtigen Entscheidung führt, er entwirft keine entscheidungs-offenen Beratungsszenarien, sondern er behauptet, im Besitz der Wahrheit zu sein; und er duldet auch keine alternativen Zukünfte neben der seinen: »So, und der König erschlägt den Seher, damit er, The King, selber blind werden kann, damit er endlich der einzige Blinde sein kann. Sogar die Blindheit gönnt er keinem andern.« (›Am Königsweg‹, S. 30) Die Blindheit als zum Ratgeben qualifizierendes Moment, wie sie Thomas Macho anspricht,²¹ wird ausstrichen und zugleich als Zeichen höheren Wissens bestätigt:

Was, Sie wollen genau so eine Blindheit, wie der Seher eine hat, nur in einer andren Farbe? Haben wir nicht. Der König hat alle Blindheit aufgekauft, weil er deren Vorteile gesehen hat. Einem Blinden glaubt man alles, er kann ja nicht lügen, weil er die Wahrheit nie kennenlernt. (›Am Königsweg‹, S. 29)

Die in der Intellektuellen-Imago ›Jelinek‹ verkörperte blinde Seherin steht in mehrfacher Hinsicht komplementär zum blinden König. Im Hintergrund beider Figuren steht die Utopie deliberativer Demagogie. Sie scheitert einerseits in der Figur der blinden Seherin, die nicht mehr gehört werden will – »Man nennt man die Blinden neuerdings Berater, das ist nicht so diskri-

minierend« (S. 60), konstatiert der Text lakonisch –, und andererseits im blinden König, der in der Behauptung totaler Gewissheit über die Beraterin hinwegspricht, sie als Beobachterin an den Rand des Königswegs verweist: »Berater, beratet mich nicht mehr! Warum sagt ihr immer das Falsche?« (S. 123) – Auch hier steht der Sophokleische Ödipus im Hintergrund, dessen Geschichte von einer Reihe missverstandener, missachteter oder sonst gescheiterter Ratgaben und -nahmen bestimmt ist.

Der Text kreist fragend, konstatierend, widersprechend um das, was bereits im einleitenden Nebentext – »Sie sind alle blind« (S.9) – feststeht: »Was, alle blind? Der König blind und seine Untertanen, alle? Der Seher auch blind?« (S. 30) Wenn aber »[d]er Blinde glaubt, daß die Wahrheit Macht und Kraft besitzt, das stellt er sich so vor, weil er der einzige ist, der ausspricht, was Sache ist« (S. 29), dann inszeniert der Text als fortgesetzte Parabase neben dem ratlosen Ringen um die Frage ›Was tun?‹ die Unmöglichkeit von Gewissheit und die Multiplizierung von Szenarien und Gewissheitsäquivalenten in einer Gegenwart der *filter bubbles* und Algorithmen, die sich nurmehr über demagogische Interfaces berühren.

4. Podium und Hinterbühne, Innen- und Außenraum

Mittels raummetaphorisch behaupteter Sprechorte ›Am Königsweg‹ etabliert Jelineks Theatertext eine Raumdramaturgie, die sich wesentlich am Weg und in Figurationen des Führens und Folgens realisiert. Diese Raumdramaturgie wird in Nikolaus Habjans Inszenierung zum Anlass, eine Verschaltung von Vorder- und Hinterbühnen, von Einblicken und Ausschlüssen zu realisieren: Der zentrale, den Zuschauenden zuweilen verborgene, zuweilen ostentativ präsentierte Ort des klandestinen Sichberatens und des Entscheidens ist in der St. Pöltener Inszenierung das Oval Office:



Abb. 1: Die Puppe Donald Trump im Oval Office. Screenshot einer Aufzeichnung der Generalprobe, © Theater St. Pölten

Dort findet sie oftmals am Telefon statt, hörbar nur als halbiertes Gespräch, zuweilen ganz unverständlich, zuweilen aber auch im Gestus der Verkündung und Veröffentlichung eines stattgehabten Ratschlusses. Bühnenbildner Jakob Brossmann hat es, das antike Ekkyklema aufrufend, auf eine Drehbühne montiert, so dass es zugleich öffentliches Podium und geheimes Hinterzimmer sein kann: Mal liegt der Raum exponiert da, offen für unterwachende Augen,²² mal ist durch die ikonischen hohen Sprossenfenster kaum ein Blick ins Innere zu erhaschen, mal ist die Herzkammer der US-amerikanischen Präsidentialdemokratie gänzlich hinter einem rotplüschigen Klischee- Theatervorhang verborgen.²³ Im Wechsel von Ostentation und Entzug bespielt die Inszenierung die Szenen der Beratung und etabliert sie als dramaturgische Schaltstellen. Habjans Inszenierung exploriert Aufteilungen des Raumes, indem sie in Brossmanns Versuchsanordnung ein topologisches Experiment durchführt: Was ist die Grenze, wo verläuft sie, wie

ist sie verschiebbar? Zur Markierung dieser Grenze nutzt Habjan die Chor-Figurationen der Komödie. Der Chor der Attischen Tragödie räumt den Protagonisten – so hat es Ulrike Haß formuliert – ihren Ort ein: Die konkrete Bewegung des Zurückweichens gesteht der Figur des Einzelnen einen eigenen Raum zu, von dem aus Handlung sich ereignen kann. Die Chöre der Komödie hingegen begegnen den Protagonisten auf dem Weg, sie schaffen Räume, die sie beide durchschreiten oder besetzen können; oder aber sie schieben eine solche Besetzung auf, verhindern sie gar (vgl. Bierl 2001). Jelineks Theatertext nun etabliert und perpetuiert ein chorisches Moment, das den Grund für das Aufscheinen von unterschiedlichen Protagonismen bildet, indem sie die Homogenität eines ›Wir‹ ad absurdum führt (zu Jelineks Umgehen mit dem chorischen Moment des Schon-da vgl. die grundlegenden Überlegungen von Haß 2013, bes. S. 67).



Abb. 2: Jelineksche Dreifaltigkeit: Dreimal Jelinek vor dem Vorhang. Screenshot einer Aufzeichnung der Generalprobe, © Theater St. Pölten

Gegenüber den semi-antikischen Chor-Figurationen selbst ein kleiner Chor, wird sie als Ikone einer intellektuellen Opposition ausgestellt, die dem Königsweg nicht entkommt, doch ständig an seinen Rand tritt und ihn in Richtung eines Außen parabolisch kommentiert.

Die Inszenierung endet mit einer Hinrichtungsszene: Vor der Projektion eines Trump-Konterfeis sterben die drei Jelineks an der Grenze zwischen Innen- und Außenraum. Sie werden von den Schiebefenstern des Oval Office guillotiniert: Die Okkupation der Grenze als Raum des Sprechens in zwei Richtungen misslingt im Angesicht von der demagogischen Raumpraxis des blinden Königs und seiner Duplikate.

5. Coda: ›Endsieg‹, ein (episches) Gedicht?

›Endsieg‹ ist 2024 unter dem Eindruck von Trumps Wiederwahl erschienen und in Hamburg am 6. Dezember 2024, kaum vier Wochen nach der US-Wahl, unter der Regie von Falk Richter uraufgeführt worden. Anlässlich der Inauguration von Trump als Präsident wurde ›Endsieg‹ zeitgleich im deutschen Original und in der englischen Übersetzung von Gitta Honegger (*ENDSIEG: THE SECOND COMING*) vorgelesen. Die Lesungen (deutsch in Mossul, englisch in New York) wurden gestreamt, sind als Aufzeichnungen nach wie vor zugänglich und über die Website der Autorin verlinkt.²⁴ Zum Abschluss meiner Überlegungen setze ich bei einem Zitat aus dem »Gedicht« an, in dem jede Ungewissheit geradezu brachial beiseite geräumt, jeder Bedarf eines Sichberatens unter Gleichberechtigten, jeder szenariologische Möglichkeitssinn obsolet, alle Symboliken vorerst entsorgt und durch neue ersetzt werden:

Der König wird alles richten. Die Dornenkrone weg!, die braucht er jetzt nicht mehr, auch das Pflaster am Ohr – so groß, daß es die hinteren Reihen noch sahen und sich selbst eine klebten, sich für die Feldschlacht, die Schlacht ums Feld, bereit machen konnten – auch dieses Pflaster braucht er jetzt nicht mehr, es war ein Trostpflaster, das braucht er nicht mehr. Er braucht keinen Trost. Er ist selbst der Trost für das geschundene Land. [...] Er ist der Sieger. (Elfriede Jelinek: ›Endsieg‹)

Wenn Systemvertrauen brüchig wird und das Umgehen mit Ungewissheit unmöglich zu werden scheint, wird Demagogie zur Agentin von Gewissheit,

das führt das Zitat vor: Demagogie erscheint als ein Instrument radikaler Komplexitätsreduktion, das mit der Simulation personalen Vertrauens operiert und sich als mächtiger Gewissheitssimulator geriert: »Der König« – in Paratexten explizit: Donald Trump – »wird alles richten« (>Endsieg<); die Ambivalenz von ›richten‹ als ›gut einrichten‹ und ›einer Strafe zuführen‹ klingt ebenso an, wie das ›Krönchen richten‹ des Präsidenten-Königs, der zeitweilig keiner war, sondern selbst vor Gericht stand. Jetzt ist er »der Sieger«, und als solcher der »Trost für das Land« (>Endsieg<).

Den schon in ›Am Königsweg‹ angespielten Bezug auf alttestamentarische Opfer-Erzählungen, ihre typologische Entsprechung im Neuen Testament und ihre modernen Interpretationen (René Girards Theorie benennt der Text explizit) wird in ›Endsieg‹ weiter ausgespielt und mit den Erzählungen von ›Ilias‹ und ›Odyssee‹, aber auch mit Sophokles' zweitem Ödipus-Drama, ›Ödipus auf Kolonos‹, verschaltet.

Ödipus auf Kolonos, das ist der alte Ödipus, nun blinder Seher statt selbstgewisser, verblendeter junger Herrscher. Die Handlung der Tragödie steht wieder am Ende eines Wegs, des Irrwegs des vertriebenen Ödipus durch die Welt. Ödipus erreicht den Hügel Kolonos bei Athen, auf dem sich das Heiligtum der Eumeniden befindet; ein Ort, der ihm verboten ist. Erneut sind es Wege und Räume, in denen sich Demagogie und Stellvertretung als Praxen fortgesetzten Beratens ereignen. Zudem tritt die Passionsgeschichte in Jelineks Text ein, in Gestalt des »alpenländischen Marterl[s]« (>Endsieg<), das im Hintergrund die Handlung indiziert und an die christliche Urszene des Gottesopfers im Selbstopfer Jesu gemahnt.

Jelineks zweites Trump-Stück greift damit den aggressiven Opfer-Ge-stus auf, der Trumps Agieren nach dem Wahlsieg Joe Bidens prägte (vgl. Stenzel 2021, S. 27). Trump trat seinerzeit bekanntlich als »priestly President« (Fairbanks 1981), als pastoraler Führer und guter Berater des ›Volks‹ ans Rednerpult, um den Sturm aufs Washingtoner Kapitol zu beenden, den er zuvor angefacht hatte: »I know your pain, I know you're hurt. [...] I know how you feel, but go home, and go home in peace.« – zu »Jesus knows your

pain« ergab eine schnelle Google-Suche mehr als 37.000.000 Ausgaben.²⁵ ›Endsieg‹ ruft diese demagogische Rede auf und macht das in ihr angelegte messianische Moment nochmals explizit. Den »Heiland« ruft der Text an, »den wir jetzt wieder bekommen, einmal wurde er uns ja genommen, hier ist er nun wieder, [...] denn er wurde uns gestohlen, wir sagen es offen, man hatte ihn uns genommen. Jetzt ist er wieder da.« (›Endsieg‹) Immer wieder nimmt der Text eine Inszenierung von Resilienz auf, die im Auftreten nach dem misslungenen Attentat in Trump mit blutendem Ohr und hochgereckter Faust ihren ikonographischen Höhepunkt gefunden hat: »Welcher Dämon hat es so grausam zerstört, dieses Volk?« – so fragt der Text; und er antwortet sich selbst: »Einen Dämon haben sie gar nicht gebraucht.« (›Endsieg‹)

Sandro Zanetti beschreibt den Text in einer Rezension der Ur-Lesung als »eine Form literarischer Zeitgenossenschaft«, die insbesondere im Nachhören verstöre – »der Klang, der in der Schrift schon provoziert ist, [wird] als eine merkwürdige Form des Mithörens inszeniert. Die Anonymität der Klänge und ihrer wechselnden Stimmen fasst wiederum Jelinek [...] ins Bild der ›Saiten einer Harfe, an denen jemand zupft‹ – jemand, nicht also unbedingt die Autorin, die selbst einräumt: ›ich verstehe nicht mehr, was dahintersteckt‹.« (Zanetti 2015) Auch die Ich-Instanzen des Textes, die den Opfergestus, den Fürsprache- und Stellvertretungsanspruch des »Königs« fortwährend auf seine Geltung befragen, wissen nichts besser und kommentierten nicht aus einer Position der Überlegenheit heraus. Von ihnen aus lassen sich vielmehr unterschiedliche Szenarien des Entgleisens von Demokratie entwerfen, die nicht auf die USA und Trump beschränkt bleiben, denn – so Zanetti (2015) – »es geht in ENDSIEG nicht um einzelne Personen. Sondern darum, dass es viele gibt, die ihre Wünsche und Hoffnungen auf Einzelne projizieren und sich von diesen eine Errettung von sich als ›Volk‹ erhoffen.«

Diese Simulation von personalem Vertrauen, ihre Voraussetzungen und ihre potentiellen Folgen untersucht Jelineks Text – ohne Rat zu wissen

oder überhaupt raten zu wollen. Stattdessen tritt in ›Endsieg‹ das sprechende ›Wir‹ aus Jelineks ›Wolken.Heim‹ wieder auf, und wieder wird es in den aristophanischen ›Vögeln‹ gespiegelt. Besonders präsent (auch im Bild) ist bezeichnenderweise der Weißkopfseeadler, den Joe Biden noch 2024 zum Nationalvogel ernannt hatte. Aristophanes' Komödie und ihr utopisches *Nephelokkygia*, das bekanntlich von der Staatsutopie in die tatsächlich realisierte Despotie des bösen Beraters Peithetairos kippt, rufen nicht nur der Titel von ›Wolken.Heim‹ und die Weißkopfseeadler in ›Endsieg‹ auf. Auch in ›Am Königsweg‹ spielt der Neologismus »Wolkenkuckuckskratzer« (›Am Königsweg‹, S. 25) wieder auf die ›Vögel‹ an. »Der König« (zum Beispiel, aber nicht nur Trump) wird so zu Peithetairos, der ein Wolkenkuckucksheim für das Vogel-Volk entwirft, im Grunde aber nur seine Flucht aus Rechtsstaatlichkeit und Demokratie plant; und die Vögel folgen ihm. Jelinek kommentiert in ihrer Vorbemerkung zur Lesung anlässlich der Inauguration von Trump 2025: »Wenn man sich nichts und niemand zugehörig fühlen kann, dann hat man immer noch einen morschen Patriotismus, der alles trügerisch vereint. Das ist Donald Trump gelungen: Make America Great Again.«²⁶

Doch neben der allzu erfolgreichen Demagogie eines Systems Trump geht der Text auch mit seiner eigenen Ratlosigkeit in Gericht. Der Weg in die Lüfte ist – wie das Motiv der Blindheit in ›Am Königsweg‹ – mehrfach besetzt und erzeugt verstörende Dissonanzen. Neben das Wolkenkuckucksheim der aristophanischen ›Vögel‹ kommen »Die Todesfuge« und das Grab in den Lüften, das sie benennt, zu stehen. Dass diese Dissonanzen schmerzhaft bestehen bleiben, nicht interpretatorisch aufzulösen oder zu vermitteln sind, hat System; Jelinek kommentiert in einer eigens für die doppelte Lesung von ›Endsieg‹ geschriebenen Vorbemerkung (die Transkription bei Zanetti 2015): »Diese Anziehungskraft für die Massen, die alles überleben wird, auch den Wärmetod des Universums, ist mir letztlich rätselhaft. Und deshalb habe ich schon über die erste Amtszeit Trumps ge-

schrieben, um diesen Mechanismus selbst begreifen zu können. Ich kann es nicht.«

Die Texte leisten dennoch mehr, als ihre Autorin ihnen hier zuzugestehen scheint. Sie schärfen in der Lektüre eben jenen szenariologischen Möglichkeitssinn, deren Abschaffung sie beklagen; und in diesem Sinne (nicht im Sinne der Mimesis oder des eindeutigen Aktivismus) führen sie im ästhetischen Sprachspiel vor, was Hannah Arendt politisches Denken nennt: »Politisches Denken ist repräsentativ in dem Sinne, daß das Denken anderer immer mit präsent ist.« (Arendt 2023, S. 61) Dabei handle es sich

[...] weder um Einfühlung, noch darum, mit Hilfe der Vorstellungskraft irgendeine Majorität zu ermitteln und sich ihr dann anzuschließen. Vielmehr gilt es, mit Hilfe der Einbildungskraft, aber ohne die eigene Identität aufzugeben, einen Standort in der Welt einzunehmen, der nicht der Meinige ist, und mir von diesem Standpunkt aus eine eigene Meinung zu bilden. (Arendt 2023, S. 61)

Jelineks »Gedicht« verstrickt die Stimmen, die über »den König« sprechen, in ständige Selbstwidersprüche. Eine Rede, die als Vergewisserung auftritt, entlarvt sich performativ als fundamental ungewiss. Der Lektüre ist aufgegeben, in Möglichkeiten zu denken; der dysfunktionalen Linearität des »Königswegs« eine Vielheit an Szenarien entgegenzusetzen. Hannah Arendts radikaler Optimismus ist in Jelineks jüngsten Texten gebrochen; doch in der literarischen und theatralen Erprobung der von Arendt imaginierten eigen-anderen Standorte erscheinen Räume des Nachdenkens über Zeitgenoss*innenschaft im Ästhetischen.

Der Beitrag ist entstanden im Rahmen des im Heisenberg-Programm der DFG geförderten Forschungsvorhabens »Gewissheitsäquivalente. Szenologien von Vergewisserung und Ungewissheit in Theater, Performance und Gesellschaft«.

Anmerkungen

- 1 Johann Gustav Droysen, kurz darauf Ludwig Seeger, nach ihnen Karl Kraus und Wolfgang Schadewaldt übersetzen ›Ratefreund‹, Goethe möchte Pisthetairos, ›Trefffreund‹, lesen. Vgl. zur Rezeptionsgeschichte der ›Vögel‹ Greiner 2014, zu Peithetairos S. 709.
- 2 Zu Etymologie und Begriffsgeschichte aus althistorischer und politikwissenschaftlicher Warte umfassend Mann 2007; zu Problemen der Quellensituation S. 34–44, zum Forschungsstand S. 16–26; Meier 1989; Meier 1987. Vgl. auch meinen Versuch einer Arbeit am Begriff: Stenzel 2021.
- 3 ›das theater hat die möglichkeit, ein labor zugleich gesellschaftlicher und ästhetischer als auch repräsentativer praktiken zu sein.« Bosse 2009, S. 144.
- 4 Vgl. Liddell/Scott 1996, S. 1608.
- 5 Vgl. den Eintrag bei Grimm: »*bildlich* etwas in *szenen* setzen *etwas künstlich und planvoll herbeiführen*« (Art. *szenen*, f., in: Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm ([online](#))). In der Schreibung als *Scene* ist der Theaterbezug noch deutlicher; vgl. »*scene*, f.« (ebd., [online](#)).
- 6 Diese Typologie umfasst die sieben Handlungstypen » (a) Versuch/Irrtum, (b) Bricolage, (c) Spekulation, (d) Sichtbarmachung, (e) Szenariotechnik, (f) Handlungsgefüge und (g) das Inszenieren« (ebd.).
- 7 Wolfsteiner und Rautzenberg (2014, S. 8) wollen ihre Szenariologie daher nicht so sehr als Narratologie, sondern als Theaterforschung verstehen; sie betonen »eher de[n]nicht-darstellbare[n] Aspekt von Szenarien [...] – im Sinne ›noch nicht ganz‹ errichteter Denkmodelle«. Daraus ergibt sich »eine größere Nähe zu Praktiken der Improvisation, des spontanen Extemporierens, also des Stegreiftheaters«.
- 8 Vgl. Niehaus 2014, S. 11. Niehaus bereitet in diesem grundsätzlichen Beitrag auch umfassend den Stand der sprachwissenschaftlichen Beratungsforschung auf. Vgl. auch den wissenshistorischen Beitrag von Macho 2010.
- 9 Niehaus 2014. Diese Logik erläutert und problematisiert Niehaus auf mehr als 30 Seiten; eine kurze Zusammenfassung (unter Fortlassung der nichtsprachlichen Voraussetzungen und Folgen des Beratungsgesprächs) auf S. 59–61 seines Beitrags.
- 10 Das gilt auch, wenn der fiktionale Raum hinter der Szene vermittelt – etwa durch Video- oder Bildprojektionen – sichtbar wird; Bettine Menke (2016, S. 196) spricht von »videoapparativ ausgeführten Teichoskopien«.
- 11 Ich schreibe hier bewusst »Szenologie«; Wolfsteiner verwendet den Begriff ›Szenariologie‹ im Sinne einer Abgrenzung von ›Szenario‹ gegenüber dem in seinem

- Verständnis weniger weitreichenden, in meinem Verständnis anders perspektivierenden Begriff der Szene (vgl. Wolfsteiner 2018, S. 19, Anm. 20).
- 12 »ἄγειν (ágein), gr., V.: nhd. in Bewegung setzen, bringen, holen, führen, leiten, verfolgen; [...] V., treiben, schwingen, bewegen, führen« (Köbler 2007 [online]). Vgl. Liddell/Scott 1996, S. 385; Stenzel 2021, S. 12.
 - 13 Zur Ko-Evolution von *parrhesia*, dem Prinzip der freien Rede, und *isegoria*, dem gleichen Recht auf Redefreiheit, etwa Carter 2004, S. 202.
 - 14 Eine der folgenreichsten Reformulierungen nach denen der Frühromantik ist wohl die, die Michel Foucault über zwei Jahre in seinen Vorlesungen am Collège de France entwickelt hat: Foucault 2009; Foucault 2010.
 - 15 Diese Zweiteilung der Agora ist keine Entwicklung moderner Begriffsarbeit: Bereits Aristoteles unterscheidet die eigentliche, freie und bürgerschaftliche Agora von der »Kaufagora« (ἡ τῶν ὀνίων ἀγορὰ; Aristoteles: ›Politik‹ 7, 1331 a 32–35; b 1–3; in Athen kommen beide *agorai*, freilich nur typologisch an einem Ort zusammen).
 - 16 Dazu resümierend schon Degner 2013. Zu Jelineks Umgehen mit dem Attischen Theater vgl. Felber 2023; dort auch ein grundsätzlicher Forschungsüberblick (S. 51–56) und eine differenzierende Einordnung von Jelineks Umgehen speziell mit der Tragödie (S. 57–64). Zu Jelineks ›Wolken.Heim‹ als einem paratragisch operierenden Text, dessen Titel auf die ikonische Vogelstadt in den Wolken des Aristophanes bezogen ist, vgl. Stenzel 2014.
 - 17 Diese intertextuelle Verschaltungskunst, mit einer treffenden Metapher von Ulrike Haß auch zu fassen als Umgehen mit dem »Gelenkwissen« der Sprache, beschreibt Silke Felber als eines der zentralen paratragischen Momente der Texte (2023, S. 247); Felber zitiert Haß nach: Haß, Ulrike/Meister, Monika: »Das Komische in der Präsenz der Szene. Komik, Figuration und Körperlichkeit bei Elfriede Jelinek. E-Mail-Wechsel zwischen Ulrike Haß und Monika Meister«; der bei Felber angegebene Link ist nicht mehr zugreifbar (22. August 2025).
 - 18 Felber 2023. Unabhängig von Felbers im November 2023 erschienener Arbeit habe ich eine paratragische Lektüre insbesondere von ›Am Königsweg‹ in einem nicht in publizierter Form vorliegenden Vortrag im Rahmen eines Berufungsverfahren an der Universität Wien (7. November 2019) vorgeschlagen und im Vortrag, der diesem Beitrag zugrundeliegt (17. Februar 2023), nochmals aufgegriffen. Meine Überlegungen sind komplementär zu denen Felbers, an die ich hier anschließen kann.
 - 19 Die Redensart vom Königsweg als dem schnellsten oder einfachsten Weg lässt sich auf eine Anekdote zurückführen, derzufolge Pharaos Ptolemaios I. Euklid ge-

- fragt habe, ob es einen einfacheren Weg zur Geometrie gebe – nein, es gebe keinen Königsweg, soll der Mathematiker geantwortet haben. Vgl. Herrmann 2024, S. 156. Vgl. zum semantischen Spektrum in der Gegenwartssprache Art. Königsweg, in: DWDS ([online](#)).
- 20 Felber weist am Beispiel dieser einleitenden Regiebemerkung die »genuin paratragisch anmuten[den]« Strategien der »Vermischung von als ›hoch‹ und ›rein‹ Konnotiertem mit dem sogenannten Trivialen und Unheiligen« auf (2023, S. 272) – Miss Piggy als Seherin, Plüschhosen statt Psychosen. Diese Aktivierung von tragisch-komischen Gelenkstellen von Semantiken und Diskursen (ebd., S. 247f.) bricht das Komische und belässt es im Raum des Unheimlichen.
- 21 Wie Macho 2010, S. 61, feststellt, »reüssierten nicht umsonst [...] jene Helden und herausragenden Persönlichkeiten als erste Ratgeber, die schlicht über eine höhere Krisentoleranz verfügten. Zu Schamanen wurden beispielsweise Stammesangehörige initiiert, die eine schwere, lebensbedrohliche Krankheit überwunden hatten; und noch in der Antike bildete Blindheit geradezu eine ideale Voraussetzung für das Amt des Sehers.«
- 22 Zum Konzept der Unterwachung vgl. Luhmann 2016. Luhmann beschreibt Unterwachung hier als ein Auseinandertreten von fachlicher, organisationaler und institutioneller Autorität. Ein solches Auseinandertreten kennzeichne als komplexitätssteigerndes Moment die Organisationen ausdifferenzierter Gesellschaften – in Wirtschaftsunternehmen wie auch in der Politik. Zur Theatralisierung von Rhetoriken des Unterwachens durch Trump vgl. meine Überlegungen in Stenzel 2021, S. 22–28.
- 23 Felber 2023, S. 266, beschreibt die Jelinek-Puppe, die zu verschiedenen Gelegenheiten als Figur ›Jelinek‹ oder als Stellvertreterin der kuratierten Person ›Jelinek‹ aufgetreten ist, mit Katharina Pewny als »*Travelling Icon*« – als ein solches ließe sich auch der Theatervorhang fassen. Vgl. Pewny 2015, S. 249.
- 24 [Online](#) (4. April 2025). Die Lesung ergab sich aus einer Zusammenarbeit von Jelinek und Milo Rau; vgl. Zanetti 2015.
- 25 Nahezu identische Formulierungen finden sich sowohl im evangelikalen Predigt-Schrifttum als auch in christlicher Popmusik. Verwiesen wird in diesem Zusammenhang auf die Bergpredigt (Mt 5,4) und auf Jes 53,3–5.
- 26 Es gibt bislang nur eine gesprochene Fassung. Ich zitiere die Vorbemerkung zur Lesung nach der Transkription in Zanetti 2015.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Aristophanes: Hippeis / Die Ritter, in: Ders.: Komödien. Band I. Griechisch / deutsch, hrsg. und übers. von Peter Rau, Darmstadt 2017.
- Aristophanes: The Birds, übers. von Nan Dunbar, Oxford 1995.
- Aristophanes: Die Vögel. Griechisch / deutsch, übers. und hrsg. von Niklas Holzberg, Stuttgart 2013.
- Aristoteles: Politik, hrsg. von Olof Gigon, München 1976.
- Jelinek, Elfriede: Wolken.Heim [1988], Stuttgart 2000 (RUB 18074).
- Jelinek, Elfriede: Werk, laß nach! Rede zur Verleihung des Lebenswerk-Nestroy, 6. November 2013 ([online](#)).
- Jelinek, Elfriede: Am Königsweg, in: Dies.: Schwarzwasser. Am Königsweg. Zwei Theaterstücke, Hamburg 2020, S. 7–147.
- Jelinek, Elfriede: Endsieg, 2024 ([online](#)).
- Thukydides: Der Peloponnesische Krieg. Griechisch–Deutsch, übers. von Michael Weissenberger, mit einer Einleitung von Antonios Rengakos, Berlin/Boston 2017 (Sammlung Tusculum).

Sekundärliteratur

- Annuß, Evelyn: Populismus und Theater, in: Teutsch, Susanne (Hrsg.): Was zu fürchten vorgegeben wird. Alterität und Xenophobie, Wien 2019 (Diskurse.Kontexte.Impulse 19), S. 226–236.
- Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben [1958], München 2015.
- Arendt, Hannah: Wahrheit und Politik, in: Dies.: Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays, München 2023, S. 44–92.
- Bierl, Anton: Der Chor in der Alten Komödie. Ritual und Performativität unter besonderer Berücksichtigung von Aristophanes' Thesmophoriazusen und der Phalluslieder fr. 851 PMG, München/Leipzig 2001 (Beiträge zur Altertumskunde 126).
- Börjeson, Lena [u. a.]: Towards a User's Guide to Scenarios – a Report On Scenario Types and Scenario Techniques. Royal Institute of Technology, Stockholm 2005.
- Bosse, Claudia: exzessives fragmentieren, in: Bierl, Anton [u. a.] (Hrsg.): Theater des Fragments. Performative Strategien im Theater zwischen Antike und Postmoderne, Bielefeld 2009, S. 129–146.

- Brandstetter, Thomas [u. a.]: Think-Tank-Denken. Zur Epistemologie der Beratung, in: Dies. (Hrsg.): Think Tanks. Die Beratung der Gesellschaft, Zürich/Berlin 2010, S. 17–57.
- Bröckling, Ulrich: Von Hirten, Herden und dem Gott Pan. Figurationen pastoraler Macht, in: Ders.: Gute Hirten führen sanft. Über Menschenregierungskünste, Berlin 2017, S. 15–44.
- Carter, David M.: Citizen Attribute, Negative Right. A Conceptual Difference Between Ancient and Modern Ideas of Freedom of Speech, in: Sluiter, Ineke/Rosen, Ralph Mark (Hrsg.): Free Speech in Classical Antiquity, Leiden 2004 (Mnemosyne. Supplementum 254), S. 197–220.
- Degner, Uta: Mythendekonstruktion, in: Janke 2013, S. 41–46.
- Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm ([online](#)).
- DWDS ([online](#)).
- Fairbanks, David: The Priestly Functions of the Presidency. A Discussion of the Literature On Civil Religion and Its Implications for the Study of Presidential Leadership, in: Presidential Studies Quarterly 11 (1981), S. 214–232.
- Felber, Silke: Blind vor Hass. Elfriede Jelineks Ödipus-Fortschreibung ›Am Königsweg‹, in: Brokoff, Jürgen/Walter-Jochum Robert (Hrsg.): Hass/Literatur. Literatur- und kulturwissenschaftliche Beiträge zu einer Theorie- und Diskursgeschichte, Bielefeld 2019, S. 343–354.
- Felber, Silke: Travelling Gestures – Elfriede Jelineks Theater der [Tragödien-]Durchquerung. Bielefeld 2023.
- Foucault, Michel: Subjekt und Macht, in: Ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. IV: 1980–1988, hrsg. von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, aus dem Französischen von Michael Bischoff [u. a.], Frankfurt a. M. 2005, S. 269–294.
- Foucault, Michel: Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83, Frankfurt a. M. 2009.
- Foucault, Michel: Der Mut zur Wahrheit. Vorlesung am Collège de France 1983/84 (Die Regierung des Selbst und der anderen II), Berlin 2010 (stw 2020).
- Greiner, Bernhard: Polos und Polis. Aristophanes’ ›Vögel‹ und deren Bearbeitung durch Goethe, Karl Kraus und Peter Hacks, in: Olson, S. Douglas (Hrsg.): Ancient Comedy and Reception. Essays in Honor of Jeffrey Henderson, Berlin/Boston 2014, S. 699–726.
- Hall, Edith: Introduction: Aristophanic Laughter Down the Centuries, in: Dies./Wrigley, Amanda (Hrsg.): Aristophanes in Performance 421 BC–AD 2007. Peace, Birds, and Frogs, Oxford 2007, S. 1–29.
- Haß, Ulrike: Woher kommt der Chor?, in: Maske und Kothurn 58 (2010), S. 13–30.
- Haß, Ulrike: Theaterästhetik. Textformen, in: Janke 2013, S. 62–68.

- Herrmann, Dietmar: Die antike Mathematik. Geschichte der Mathematik in Alt-Griechenland und im Hellenismus, Berlin/Heidelberg 2024.
- Janke, Pia (Hrsg.): Jelinek Handbuch, Stuttgart 2013, S. 41–46.
- Kallmeyer, Werner: Beraten und Betreuen. Zur gesprächsanalytischen Untersuchung von helfenden Interaktionen, in: Zeitschrift für Qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung 2 (2000), S. 227–252.
- Kirsch, Sebastian: Chor-Denken. Sorge, Wahrheit, Technik, Paderborn 2020.
- Köbler, Gerhard: Altgriechisches Herkunftswörterbuch, 2007 ([online](#)).
- Koscow, Hannah/Gaßner, Robert: Methoden der Zukunfts- und Szenarioanalyse. Überblick, Bewertung und Auswahlkriterien. Institut für Zukunftsstudien und Technologiebewertung, Berlin 2008.
- Lardi, Ursina: Eine Lesung von Endsieg: Die Wiederkunft Christi im Segal Center am Montag, den 20. Januar 2025. ([online](#)).
- Liddell, Henry George/Scott, Robert: A Greek-English Lexicon, Oxford 1996.
- Luhmann, Niklas: Vertrauen. Ein Mechanismus zur Reduktion sozialer Komplexität [1968], Konstanz 2014.
- Luhmann, Niklas: Der neue Chef [1969], hrsg. und mit einem Nachwort von Jürgen Kaube, Berlin 2016.
- Macho, Thomas: Was tun? Skizzen zur Wissensgeschichte der Beratung, in: Brandstetter [u. a.] 2010, S. 59–85.
- Mann, Christian: Die Demagogen und das Volk. Zur politischen Kommunikation im Athen des 5. Jahrhunderts v. Chr., Berlin 2007 (KLIO Beihefte).
- Meier, Christian: Der Umbruch der Demokratie in Athen (462/1 v. Chr.), in: Koselleck, Reinhardt (Hrsg.): Epochenschwelle und Epochenbewußtsein, München 1987 (Poetik und Hermeneutik 12), S. 353–380.
- Meier, Christian: Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt a. M. 1989 (stw 427).
- Menke, Bettine: im auftreten/verschwinden – auf dem Schauplatz und anderswo, in: Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung 7/1 (2016), S. 185–200.
- Mietzner, Dana: Strategische Vorausschau und Szenarioanalysen. Methodenevaluation und neue Ansätze, Wiesbaden 2009.
- Niehaus, Michael: Logik des Ratgebens. Eine Standardversion zur Beschreibung eines Typs von Sprechaktsequenzen, in: Niehaus/Peeters 2014a, S. 9–63.
- Niehaus, Michael/Peeters, Wim: (Hrsg.): Rat geben. Zu Theorie und Analyse des Beratungshandelns, Bielefeld 2014. (Niehaus/Peeters 2014a)
- Niehaus, Michael/Peeters, Wim: Vorwort, in: Niehaus/Peeters 2014a, S. 7f. (Niehaus/Peeters 2014b)
- Nothdurft, Werner [u. a.]: Beratungsgespräche. Analyse asymmetrischer Dialoge, Tübingen 1994 (Forschungsberichte des Instituts für Deutsche Sprache 61).

- Pewny, Katharina: Elfriede Jelineks mehrfache Intermedialität oder: Desiderata der Jelinek-Forschung, etwa auf den Spuren von Plüsch-Teddybären, in: Janke, Pia/Kovacs, Teresa (Hrsg.): Postdramatik. Reflexion und Revision, Wien 2015 (Diskurse, Kontexte, Impulse 11), S. 242–254.
- Schauerte, Eva: Der Fall des Ödipus – antike Beratung zwischen Transzendenz und Immanenz, in: Niehaus/Peeters 2014a, S. 199–217.
- Standfest, Christine: Ergreifendes Sprechen. Zu Claudia Bosses ›Perser‹-Inszenierungen, in: Goebbels, Heiner/Müller-Schöll, Nikolaus (Hrsg.): Heiner Müller sprechen, Berlin 2009 (Recherchen 69), S. 215–228.
- Steinmüller, Karlheinz: Szenarien – Ein Methodenkomplex zwischen wissenschaftlichem Anspruch und zeitgeistiger Bricolage, in: Popp, Reinhold (Hrsg.): Zukunft und Wissenschaft. Wege und Irrwege der Zukunftsforschung, Heidelberg 2012, 101–137.
- Stenzel, Julia: Wolkenkuckucksheim. Ein theatraler Gründungsort in Antike und Moderne, in: El-Hissy, Maha/Pöhlmann, Sascha (Hrsg.): Gründungsorte der Moderne. Von St. Petersburg bis Occupy Wall Street, München 2014 (Anfänge), S. 93–116.
- Stenzel, Julia: Demagogie und Volkstribune. Beobachtungsverhältnisse in Praxen charismatischer Stellvertreterschaft, FIW Working Paper 14, Bonn 2021.
- Stenzel, Julia: Agora abbauen. Theater als metökische Konstellation, in: Forum Modernes Theater 34 (2023), S. 127–140.
- Stenzel, Julia: Demagogik und Figuration. Szenologien einer feministischen Revolution, in: Annuß, Evelyn [u. a.] (Hrsg.): Populismus kritisieren, Wien 2024, S. 225–251.
- Weber, Max: Politik als Beruf, München/Leipzig 1919 (Geistige Arbeit als Beruf 2).
- Wolfsteiner, Andreas: Sichtbarkeitsmaschinen. Zum Umgang mit Szenarien, Berlin 2018.
- Wolfsteiner, Andreas/Rautzenberg, Markus: *Trial-and-Error-Szenarien*. Zum Umgang mit Zukünften, in: Dies. (Hrsg.): Trial and Error. Szenarien medialen Handelns, Paderborn 2014, S. 7–29.
- Zanetti, Sandro: »Leider höre ich, wie es klingt«. Faschismus nach Elfriede Jelinek. 23.2.2015 ([online](#)).

Abbildungen

- Abb. 1: Elfriede Jelinek: ›Am Königsweg‹, Inszenierung: Nikolaus Habjan, St. Pölten 2019. Foto: Screenshot aus einer Aufzeichnung der Generalprobe, © Theater St. Pölten 2019.

Abb. 2: Elfriede Jelinek: ›Am Königsweg‹, Inszenierung: Nikolaus Habjan, St. Pölten 2019. Foto: Screenshot aus einer Aufzeichnung der Generalprobe, © Theater St. Pölten 2019.

Anschrift der Autorin:

Prof. Dr. Julia Stenzel
Deutsche Literatur des 17.–19. Jh. und Theaterwissenschaft
Leibniz Universität Hannover
Deutsches Seminar
Königsworther Platz 1
D-30167 Hannover
E-Mail: julia.stenzel@germanistik.uni-hannover.de

Register

- Abigail 177
Absalom 250
Alanus ab Insulis, ›Anticlaudianus‹ 206
Albertanus von Brescia, ›Liber consolationis et consilii‹ 175
Albertus Magnus 194
Alexander der Große 61f., 202
›Alpharts Tod‹ s. Dietrichepik
›Amicus und Amelius‹ 235
Arendt, Hannah 376, 397
Aristophanes 366
– ›Der Frieden‹ 385
– ›Die Frösche‹ 385
– ›Die Ritter‹ 366, 375
– ›Die Vögel‹ 366, 378, 385, 396
– ›Die Wolken‹ 385
Aristoteles 48, 202, 310, 378f., 399
– ›Nikomachische Ethik‹ 183, 204
– ›Poetik‹ 48
– ›Politik‹ 378f., 399
– ›Rhetorik‹ 204
Augustinus, ›De doctrina Christiana‹ 73

Beda Venerabilis, ›Historia ecclesiastica gentis Anglorum‹ 155
Beaumont, Joseph, ›Psyche, or Love's Mystery‹ 344, 351
Benjamin, Walter 188
Bibel-Stellen
– Hi 3,3 250
– Spr 14,29 178
– Spr 15,18 178
– Spr 15,22 175
– Spr 19,2 176
– Jes 53,3–5 400
– Mt 5,4 400
– Mt 8,1–10 253
– Mt 23,3 73
– Lk 7,36–50 252
– Joh 8,6–10 176
– Joh 11,1–3 252
– Joh 12,1–8 252
Biden, Joe 394, 396
Bosse, Claudia 368
Bruder Wernher 75

- Cassiodorus 181
Celan, Paul, ›Todesfuge‹ 396
›Chanson de Roland‹ 86–88, 102, 124, 151
Chaucer, Geoffrey, ›Tale of Melibee‹ 32, 33, 174–184, 187, 198, 200, 203, 204
Chrétien de Troyes, ›Yvain‹ 163f.
Cicero, Marcus Tullius 180, 181, 182
- Dietrichepik 26f., 37, 107–137, 267–270, 289; s. a. ›Thidrekssaga‹
– ›Alpharts Tod‹ 111
– ›Dietrichs Flucht‹ 111, 113, 114f., 117f., 121f., 123–128, 130, 131, 133, 135
– ›Eckenlied‹ 135
– ›Laurin‹ 113, 118–120, 128, 135
– ›Rabenschlacht‹ 107–110, 111f., 115, 122f., 132f., 134
– ›Sigenot‹ 128, 136
– ›Virginal‹ 135
– ›Walberan‹ 112–114
›Dietrichs Flucht‹ s. Dietrichepik
Diodotos 378
›Disticha Catonis‹ 72
Droysen, Johann Gustav 398
- ›Eckenlied‹ s. Dietrichepik
Elisabeth von Nassau-Saarbrücken 97f.
Elisabeth von Thüringen 231
Esther 177
Euklid 399f.
Euripides, ›Die Bakchen‹ 388
- Fleck, Konrad, ›Flore und Blanscheflur‹ 154
Frauenlob 24, 64–68, 70, 74, 76–78
Freidank 73, 77
- Girard, René 394
Goethe, Johann Wolfgang 310, 398
– ›Reinicke Fuchs‹ 310
Gottfried von Straßburg, ›Tristan‹ 51f., 53, 163, 184f.
Guillaume Du Bartas 359
– ›Semaine‹ 359
– ›Seconde Semaine‹ 359
- Habjan, Nikolas 369, 383, 390–393
›Haimonskinder‹ s. ›Reinolt von Montelban‹
Hartmann von Aue 213–215
– ›Der arme Heinrich‹ 30, 31, 215–255
– ›Erec‹ 214f.

- ›Gregorius‹ 214–216, 221, 242, 245–247, 248, 254
- ›Iwein‹ 215, 254, 254
- Heinrich der Glíchezäre, ›Reinhart Fuchs‹ 309, 310f., 328
- Heinrich der Teichner 252
- Heinrich von Meißen s. Frauenlob
- Heinrich von Veldeke, ›Eneasroman‹ 31, 144, 146f., 149–151, 152f., 162f., 267, 269f.
- Herbort von Fritzlar, ›Liet von Troye‹ 148f.
- Hermann von Sachsenheim, ›Die Mörin‹ 34f.
- Herodot 202
- ›Herzog Herpin‹ 97–99, 100f., 102f.
- Hiob 250
- Höllefeuer 75
- Homer
 - ›Ilias‹ 361, 394
 - ›Odyssee‹ 394
- ›Huge Scheppel‹ 97

- Isidor von Sevilla, ›Etymologiae‹ 295

- Jakob von Vitry
 - ›Sermones ad leprosos‹ 218–221, 229, 249
 - ›Vita der Maria von Oignies‹ 229f.
- Jelinek, Elfriede 25, 31, 369, 383–389, 392f., 399f.
 - ›Am Königsweg‹ 25, 369, 383–393, 394, 396, 397, 399
 - ›Endsieg‹ 25, 369, 383, 393–397
 - ›Wolken.Heim‹ 396, 399
- Johannes von Salisbury 310
- Judith 177

- Kleon 366, 367, 378
- ›König Rother‹ 116, 124
- Konrad II. (dt.-röm. König) 142
- Konrad IV. (dt.-röm. König) 61
- Konrad von Würzburg
 - ›Engelhard‹ 250
 - ›Partonopier und Meliur‹ 202
 - ›Trojanerkrieg‹ 133f., 202
 - ›Der Welt Lohn‹ 250
- Kraus, Karl 398

- ›Laurin‹ s. Dietrichepik
- ›Le couronnement de Renart‹ 311, 335
- Llull, Ramon s. Raimundus Lullus
- ›Loher und Maller‹ 97

- Maria von Bethanien 252

- Maria Magdalena 230, 252
Maria von Oignies 229
Marsilius von Padua, ›Defensor pacis‹ 183
Meißner 74f.
›Mesnagier de Paris‹ 203
Milton, John, ›Paradise Lost‹ 29f., 343–362
Müller, Heiner 368
›Münchner Oswald‹ 32, 144, 155–161, 162f., 164f.

›Nibelungenklage‹ 135
›Nibelungenlied‹ 3, 37, 52, 53f., 72, 116, 128–131, 135, 267f., 270, 271
Nikolaus von Myra (Heiliger) 226f.

Oswald von Nordhumbrien (Heiliger) 155
Ottoakter II. (böhm. König) 61

Perikles 367, 378
Pfaffe Konrad, ›Rolandslied‹ 3, 26, 28, 31f., 86–91, 96, 101f., 135, 144,
151–153, 155, 159, 162, 164, 255
Platon 202
Ptolemaios I. 399f.

›Queste del Saint Graal‹ 235

›Rabenschlacht‹ s. Dietrichepik
Raimundus Lullus, ›Llibre de les bèsties‹ 311, 335
›Rainaldo e Lesengrino‹ 309, 311, 335
Rau, Milo 400
Rebekka 177
›Reinfried von Braunschweig‹ 33, 174, 190–199, 200, 205, 206
›Reinolt von Montelban‹ 96
›Reynaert II‹ 309
Reynaud de Louhans, ›Livre de Mellibée et de Prudence‹ 175
›Reynke de vos‹ 309f.
›Roman d’Eneas‹ 31, 147–150, 162
›Roman de Renart‹ 28, 308–337
Rudolf von Ems, ›Alexander‹ 62, 74

Salomo 175f., 178f.
Seeger, Ludwig 398
Sigehar 24, 60–64, 67, 68f., 74
›Sigenot‹ s. Dietrichepik
Silvesterlegende 230, 235
›A Song Called the Devil’s Parliament‹ 351
Sophokles 25, 385f.
– ›König Ödipus‹ 369, 374, 384, 386, 388, 390
– ›Ödipus auf Kolonos‹ 394

- Stricker 4, 21, 143, 153f.
– ›Karl der Große‹ 143, 153f., 155, 161, 162f., 164
- ›Thidrekssaga‹ 110, 269
Thomas von Aquin 173, 179f., 194
Thomasin von Zerclaere, ›Der Welsche Gast‹ 73, 115f., 132, 176f.
Thukydides 378, 379
Tolkien, John Ronald Reuel, ›The Hobbit‹ 34
Trump, Donald 25, 369, 386, 387, 388f., 390–397, 400
Tugendhafter Schreiber 73
- Ulrich von Etzenbach, ›Wilhelm von Wenden‹ 33, 174, 185–190, 200
Ulrich von dem Türlin, ›Arabel‹ 91, 96f., 99f.
Ulrich von Türheim, ›Rennewart‹ 91, 93–95, 96, 99f., 102
- ›Van den vos Reynaerde‹ 309, 335f.
Vergil (Publius Vergilius Maro), ›Aeneis‹ 31, 144, 145f., 150, 162, 343
Vida, Marcus Hieronymus, ›Christias‹ 344, 351, 359
›Virginal‹ s. Dietrichepik
- ›Walberan‹ s. Dietrichepik
Walther von der Vogelweide 74
Wernher von Elmendorf, ›Moralium dogma philosophorum‹ 174
Wickram, Georg 35, 37
Wilde, Oscar, ›The Picture of Dorian Gray‹ 85
›Winsbecke‹ 24, 55–60, 68, 72f., 75f.
›Winsbeckin‹ 72
Wipo 142, 143
Wolfram von Eschenbach
– ›Parzival‹ 28f., 261–298
– ›Willehalm‹ 26, 91–94, 100
- ›Ysengrimus‹ 337
- ›Zürcher Buch vom heiligen Karl‹ 144, 154f., 161, 162f.