

## Literarische Säkularisierung im Mittelalter

Literatur | Theorie | Geschichte

Beiträge zu einer  
kulturwissenschaftlichen Mediävistik  
Band 4

Herausgegeben von  
Udo Friedrich, Bruno Quast und Monika Schausten

Susanne Köbele, Bruno Quast (Hg.)

# Literarische Säkularisierung im Mittelalter

**DE GRUYTER**

ISBN 978-3-05-005974-7  
eISBN 978-3-05-006515-1

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 Akademie Verlag GmbH, Berlin  
Ein Unternehmen von De Gruyter

Titelabbildung: „Christus lässt sich von der minnenden Seele küssen“. Heinrich Seuse: Schriften.  
Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Cod. 710(322), f. 17r ([www.e-codices.unifr.ch](http://www.e-codices.unifr.ch))

Druck und Bindung: Hubert & Co GmbH & Co. KG, Göttingen

♻ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	7
Susanne Köbele, Bruno Quast Perspektiven einer mediävistischen Säkularisierungsdebatte. Zur Einführung .....	9
Mark Chinca Der Horizont der Transzendenz. Zur poetologischen Funktion sakraler Referenzen in den Erec-Romanen Chrétiens und Hartmanns .....	21
Jan-Dirk Müller Gotteskrieger Tristan? .....	39
Albrecht Hausmann Erzählen diesseits göttlicher Autorisierung: <i>Tristan</i> und <i>Erec</i> .....	65
Udo Friedrich Topik und Rhetorik. Zu Säkularisierungstendenzen in der Kleinepik des Strickers .....	87
Harald Haferland Säkularisierung als Literarisierung von Glaubenselementen der Volkskultur. Wiedergänger und Vampire in der <i>Krone</i> Heinrichs von dem Türlin und im Märe von der <i>Rittertreue</i> bzw. im <i>Märchen vom dankbaren Toten</i> .....	105
Bernd Bastert Schichtungen, Konsense, Konflikte. Mörderische Heilige, weltliche Konversen und säkulare Wunder in deutschen Bearbeitungen französischer Heldenepik .....	139
Mireille Schnyder Heidnisches Können in christlicher Kunst .....	159
Susanne Reichlin Interferenzen und Asymmetrien. Zu einigen Kreuzliedstrophen Hartmanns und Reinmars .....	175

Beate Kellner	
Minne, Welt und Gottesdienst. Spannungen und Konflikte bei Walther von der Vogelweide .....	197
Susanne Köbele	
Frauenlobs <i>Minne und Welt</i> . Paradoxe Effekte literarischer Säkularisierung .....	221
Ute von Bloh	
Spielerische Überschneidungen. Zur Zirkulation vielsagender Allusionen in spätmittelalterlichen Kontrafakturen und Bildern .....	259
Karin Westerwelle	
Grün als Farbe der Landschaft in Petrarcas <i>Canzoniere</i> .....	285
Bruno Quast	
Differentielle Verkündigung. Säkularisierung als Effekt in Priester Wernhers <i>Maria</i> .....	311
Aleksandra Prica	
Das Stocken der Heilsgeschichte. Säkularisierungsdynamiken in der Literatur aus dem Umfeld des Deutschen Ordens .....	329
Niklaus Largier	
Säkularisierung? Mystische Kontemplation und ästhetisches Experiment .....	357
Gerd Althoff	
<i>Libertas ecclesiae</i> oder Säkularisierung im Mittelalter .....	371
Rainer Warning	
Arnulf Rainers Bibelübermalungen .....	385
Manuel Braun	
Verdeckte Voraussetzungen oder: Versuch über die Grenzen der Hermeneutik. Einige Vorüberlegungen zur Erfassung ‚literarischer Säkularisierung‘ .....	409
Abkürzungsverzeichnis .....	427
Abbildungsnachweis .....	429

# Vorwort

Der vorliegende Band geht zurück auf eine von den Herausgebern organisierte Tagung, die unter dem Titel ‚Literarische Säkularisierung im Mittelalter‘ vom 4. bis 7. Oktober 2011 im Kloster Irsee stattfand.

Unser herzlicher Dank gilt den Beiträgerinnen und Beiträgern für ihre intensive Auseinandersetzung mit unserem Tagungsthema. Darüber hinaus danken wir den Moderatoren, die die Diskussionen der Tagung sehr bereichert haben (Burkhard Hasebrink, Peter Strohschneider, Friedrich Vollhardt und Hans-Joachim Ziegeler). Großer Dank gebührt außerdem der Fritz Thyssen-Stiftung für die großzügige Finanzierung des Kolloquiums. Die Hauptlast der Redaktion der Beiträge haben Ulrich Hoffmann (Münster) und Coralie Rippl (Zürich) getragen. Von Seiten des Verlages hat Katja Leuchtenberger mit großem Engagement die Publikation des Bandes betreut. Allen Genannten sei herzlich gedankt.

Zürich/Münster im Februar 2014

Susanne Köbele  
Bruno Quast



Susanne Köbele, Bruno Quast

# Perspektiven einer mediävistischen Säkularisierungsdebatte. Zur Einführung

## I.

„Von Säkularisierung mag kaum noch einer sprechen“,<sup>1</sup> stellt der Münsteraner Religionssoziologe Detlef Pollack in seiner Studie *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* aus dem Jahr 2003 fest, und 2004 gibt Kocku von Stuckrad, gleichfalls Religionssoziologe, zu Protokoll: Säkularisierung „ist eine religionswissenschaftliche Kategorie zur Erklärung von Veränderungen der Moderne, die heute im Grunde vom Tisch ist“.<sup>2</sup> Wenn aber dann Detlef Pollack im Frühjahr 2011 ein internationales Kolloquium zur Frage der Säkularisierung abhält<sup>3</sup> und darüber hinaus zu Fragen politischer Sakralisierung und Entsakralisierung kürzlich eine prominent besetzte Vortragsreihe publiziert wird,<sup>4</sup> dann deutet diese (ohne weiteres fortsetzbare) Beispielreihe wohl darauf, dass es doch noch etwas zu sagen gibt – über Säkularisierung und Resakralisierung wird jedenfalls heute allenthalben lebhaft und kontrovers diskutiert.<sup>5</sup> Totgesagte leben eben länger, so ließe sich das Phänomen kommentieren.

Ausgangspunkt unserer eigenen Überlegungen sind nun in der Tat die gegenwärtig geführten Debatten um Genese und Status „eines säkularen Zeitalters“, so der Titel des vieldiskutierten Buchs von Charles Taylor aus dem Jahr 2007.<sup>6</sup> Die für unsere Fragestellung maßgeblichen Debatten seien hier knapp skizziert, bevor dann konzentriert das

---

<sup>1</sup> Detlef Pollack: *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen 2003, S. 1.

<sup>2</sup> Kocku von Stuckrad: *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*. München 2004, S. 257.

<sup>3</sup> *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*. Hrsg. von Karl Gabriel, Christel Gärtner, Detlef Pollack. Berlin 2012.

<sup>4</sup> *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf, Heinrich Meier. München 2013.

<sup>5</sup> Vgl. auch *Rethinking Secularization. Philosophy and the Prophecy of a Secular Age*. Hrsg. von Herbert de Vriese, Gary Gabor. Cambridge 2009.

<sup>6</sup> Charles Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt a. Main 2009 (Originalausgabe: *A Secular Age*. Cambridge 2007).

Phänomen ‚literarischer Säkularisierung im Mittelalter‘ in den Blick rücken wird. Wir setzen ein mit Jürgen Habermas’ diagnostischem Blick auf die Moderne. Für die Gegenwart stellt er die These eines post-säkularen Zeitalters auf, in dem die in öffentliche Sprache übersetzte Praxis und Semantik der Religion einen Schutz vor einer totalitären Marktideologie und einem szientistischen Naturalismus darstellen könne.<sup>7</sup> Für das von Habermas Gemeinte liefert Bruno Latour mit seinem Buch *Jubilieren. Über religiöse Rede* ein Anschauungsbeispiel, wenn er aus der Perspektive postmetaphysischer Rationalität an der nichtreferentiellen religiösen Rede als einem Mittel der Konstruktion des Nächsten festhält.<sup>8</sup> In diesem Zusammenhang müssen auch jene Kräfte Erwähnung finden, die sich seit einiger Zeit formieren und – anders als Habermas und Latour – von einer ‚pluriformen Moderne‘ sprechen<sup>9</sup> und damit der Totalität eines Säkularisierungstheorems, dem der dialektische Umschlag eingebaut ist, eine entschiedene Absage erteilen.

Mit ihrer These von der „Wiederkehr der Götter“<sup>10</sup> haben die Religions-, Sozial- und Geisteswissenschaften gerade die religionsproduktiven Potenzen der Moderne und deren religiöse Wurzeln ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt. Folgt man Sozialwissenschaftlern wie José Casanova,<sup>11</sup> dann ist die pauschale Säkularisierungsthese strikt abzulehnen, münden doch Prozesse moderner funktionaler Differenzierung nicht zwangsläufig in Säkularisierungserscheinungen. Der Abschied von einer reduktionistischen Säkularisierungsthese wird insbesondere in den Geschichts- und Religionswissenschaften vollzogen. Die Kritiker der Säkularisierungsthese berufen sich nicht nur auf die USA, auch in Lateinamerika und Asien lasse sich eine evidente Synchronisierung von Prozessen der Modernisierung und religiösen Vitalisierung beobachten, und in Westeuropa habe die Religion nicht an Bedeutung verloren, sondern nur ihre Formen gewandelt, etwa im Blick auf eine individualisierte, synkretistische Gestalt des Religiösen. Solche neuen Formen nicht-institutionalisierter Religiosität kann eine die strikte historische Abfolge von sakral geprägter Vormoderne und profaner Moderne in den Blick nehmende Säkularisierungsthese nicht angemessen erfassen.

---

<sup>7</sup> Vgl. Jürgen Habermas: *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma. Frankfurt a. Main 2001; Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg i. Breisgau 2005; Jürgen Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. Main 2005; ders.: *Nachmetaphysisches Denken II*. Aufsätze und Repliken. Berlin 2012, hier bes. S. 120–182, S. 308–327; ders.: *Politik und Religion*. In: Graf, Meier (Anm. 4), S. 287–300.

<sup>8</sup> Bruno Latour: *Jubilieren. Über religiöse Rede*. Berlin 2011.

<sup>9</sup> Shmuel N. Eisenstadt: *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist 2000.

<sup>10</sup> Friedrich Wilhelm Graf: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München 2004. Vgl. auch Martin Riesebrodt: *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*. München 2000; *The Re-Enchantment of the World: Secular Magic in a Rational Age*. Ed. by Joshua Landy, Michael Saler. Stanford 2009.

<sup>11</sup> José Casanova: *Public Religions in the Modern World*. Chicago 1994.

Die gegenwärtigen Diskussionen um das ideengeschichtliche Deutungsschema der Säkularisierung und (Re)Sakralisierung, Dechristianisierung und Rechristianisierung lassen die geschichtsphilosophisch und ideologiekritisch imprägnierte Zuspitzung der Debatten aus den 60er und 70er Jahren des letzten Jahrhunderts hinter sich. Diese Debatte war wesentlich durch Hans Blumenbergs Kritik an der These Karl Löwiths vom modernen Fortschrittsdenken als säkularisierter Heilsgeschichte geprägt.<sup>12</sup> Für Blumenberg, der den Blick mehr auf philosophisch-diskursive, weniger auf literarische Texte richtet, gründet die ‚Legitimität der Neuzeit‘ bekanntermaßen in einem radikalen Neuanfang.<sup>13</sup> Neu gegenüber der älteren Säkularisierungsdebatte, die die Frühe Neuzeit als Umbruchstelle fokussiert, ist die in den letzten Jahren beobachtbare Tendenz, Säkularisierung bereits im Mittelalter zu verorten und sie darüber hinaus als genuin christliches Phänomen zu begreifen.<sup>14</sup> Charles Taylor sieht im spätmittelalterlichen „Drang zur REFORM“<sup>15</sup> die primäre Ursache für weitere Umbrüche wie den ‚Humanismus der Renaissance‘, die ‚wissenschaftliche Revolution‘, das Aufkommen des ‚Polizeistaats‘ und die Reformation. Religiöse Zivilisationen funktionieren nach Taylor „mit verschiedenen Geschwindigkeiten“.<sup>16</sup> Eine Besonderheit des lateinischen Christentums liege jedoch „in dem Drang, die ganze Gesellschaft auf höhere Standards zu trimmen“.<sup>17</sup> Mit Pierre Chaunu unterscheidet er für das Mittelalter eine *religion du faire* des Volkes von einer *religion du savoir* der religiösen Virtuosen und Geistlichen. Schon im Hochmittelalter – etwa mit Blick auf die Einführung der jährlichen Ohrenbeichte im Zusammenhang des IV. Laterankonzils 1215 – registriert Taylor Versuche der geistlichen Hierarchie der Kirche, den magisch angereicherten Volksglauben an der ‚entzauberten‘ Religion der Eliten auszurichten. Säkularisierung ist demnach schon für das Mittelalter als gruppenübergreifende Spiritualisierung oder Intellektualisierung der Religion konzeptualisierbar. Man wird hier freilich die paradoxe Konfiguration dieser Spiritualisierung ins Auge fassen müssen. Caroline Walker Bynum hat zuletzt in ihrem Buch *Christian Materiality* darauf hingewiesen,<sup>18</sup> dass diese Spiritualisierung oder auch Interiorisierung der Religion im Spätmittelalter – sie hat den Zeitraum 1100–1550 im Blick – von einer nie da gewesenen Materialitätsbesessenheit begleitet war.

<sup>12</sup> Vgl. hierzu Giacomo Marramao: Säkularisierung. In: HWPh. Bd. 8. 1992, Sp. 1133–1161, hier bes. Sp. 1147 f.

<sup>13</sup> Hans Blumenberg: Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von ‚Die Legitimität der Neuzeit‘. Erster und zweiter Teil. Frankfurt a. Main 1974.

<sup>14</sup> Vgl. auch den Beitrag von Arnold Angenendt: Sakralisierung und Säkularisierung im Christentum – Auswirkungen in Mittelalter und Reformation. In: Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas. Hrsg. von Peter Blickle, Rudolf Schlögl. Pfendorf 2005, S. 113–126.

<sup>15</sup> Taylor (Anm. 6), S. 113.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Ebd., S. 115.

<sup>18</sup> Carolyn Walker Bynum: *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*. New York 2011.

Die aktuellen Debatten thematisieren über die Schwerpunktverlagerung ins Mittelalter hinaus in viel stärkerem Ausmaß als früher die Vielfalt der Säkularisierungsdiskurse. Die Fachkulturen entwickeln verstärkt – das liegt in der Logik des jeweiligen Zugriffs auf die zu untersuchenden historischen Gegenstände – je eigene Vorstellungen von Säkularisierung. Säkularisierungsdiskurse gibt es in nahezu allen historisch operierenden Wissenschaften. Wir können hier nur punktuell einige Positionen aufführen, beschränken uns auf Positionen der Geschichtswissenschaft und der Literaturwissenschaften. In der Geschichtswissenschaft scheint es bis vor Kurzem verbreiteten Konsens darüber gegeben zu haben, dass Säkularisierung als „Nachlassen der Orientierung von Einzelnen, von Gruppen und der ganzen Gesellschaft an übernatürlichen Instanzen und Kräften“<sup>19</sup> ins Auge zu fassen sei: Säkularisierung figuriert hier als Schwund-, als Verlustkategorie, die sich dezidiert auf christliche und nicht anderweitige magische Inhalte bezieht. Daher taucht in der geschichtswissenschaftlichen Forschung der in der französischen Debatte geläufigere Begriff der Dechristianisierung auf. Daneben werden indes Forderungen laut, Säkularisierung über den Begriff der Aneignung zu konzeptualisieren, mit dem Ziel, den Prozess der Säkularisierung weder als Verlust-, noch als Erfolgsgeschichte zu beschreiben.<sup>20</sup>

In der germanistischen Literaturwissenschaft der 50er, 60er und 70er Jahre begegnen die bekannten und wirkungsmächtigen Untersuchungen – um nur die drei folgenreichsten zu nennen – von Albrecht Schöne (1958)<sup>21</sup> – Stichwort: Säkularisation als sprachbildende Kraft –, Gerhard Kaiser (1961)<sup>22</sup> – Stichwort: Säkularisierung als Übertragung, die religiöses Gut in seiner Bedeutung mindert, weltliches dagegen erhöht – und Dorothee Sölle (1973)<sup>23</sup> – Stichwort: Literatur als weltliche Konkretion religiös-mythologischer Rede. Dominiert bei Schöne und Kaiser, sehr verkürzt formuliert, die Vorstellung, dass das Religiöse zugunsten einer Emanzipation des Weltlichen in den Hinter-

---

<sup>19</sup> Hartmut Lehmann: Von der Erforschung der Säkularisierung zur Erforschung von Prozessen der Dechristianisierung und der Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. In: Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung. Hrsg. von Hartmut Lehmann. Göttingen 1997, S. 13. Dazu differenziert aus dem Blickwinkel der Frühneuezeitforschung: Säkularisierungen im frühneuzeitlichen Europa. Methodische Probleme und empirische Fallstudien. Hrsg. von Ute Lotz-Heumann u. a. Berlin 2008 (Zeitschrift für historische Forschung. Beiheft. 41), hier bes. S. 21–109 („Eine kritische Geschichte der Säkularisierungsthese“).

<sup>20</sup> Vgl. Marian Füssel: Von der Förmlichkeit der Praktiken zu den Künsten des Widerstands. Theoretische und historiographische Kontexte des Begriffs Aneignung bei Michel de Certeau. In: Lire Michel de Certeau: La formalité des pratiques/Michel de Certeau lesen: Die Förmlichkeit der Praktiken. Hrsg. von Philippe Büttgen, Christian Jouhaud. Frankfurt a. Main 2008 (Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit. 12), S. 237–255, hier S. 241.

<sup>21</sup> Albrecht Schöne: Säkularisation als sprachbildende Kraft. 2. Aufl. Göttingen 1968.

<sup>22</sup> Gerhard Kaiser: Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland. 2. Aufl. Frankfurt a. Main 1973.

<sup>23</sup> Dorothee Sölle: Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung. Darmstadt-Neuwied 1973.

grund trete, hat man es bei Sölle weniger mit einem Schwund des religiösen *Gehalts* als mit einer Transformation der sprachlichen *Gestalt* zu tun. In den 80ern des letzten Jahrhunderts hat schließlich Hans-Georg Kemper unter Rückgriff auf systemtheoretische Überlegungen das Säkularisierungstheorem reformuliert.<sup>24</sup> Die sich vom Frondienst für die Kirche lösende Literatur übernehme seit der Frühen Neuzeit mehr und mehr die Funktion „als selbständiges Organ der Weltdeutung der bürgerlichen Selbstverständigung“.<sup>25</sup>

In den mediävistischen Literaturwissenschaften hat, wenn wir recht sehen, als erster Rainer Warning, 1979, in seiner Studie *Lyrisches Ich und Öffentlichkeit bei den Trobadors* – in systematischer Hinsicht – auf *semantische* Operationen hingewiesen, die Phänomene der Säkularisierung tangieren – Stichwort: konnotative Ausbeutung christlicher Rollenkonzepte in der höfischen Minnelyrik. Gegen die Nichtidentität des Gehalts – die Dame des Sangs bleibe bei allen christlichen Konnotationen das irdische Objekt sexuellen Begehrens – stehe die formale Identität der sprachlichen Artikulation.<sup>26</sup> Im Jahr 2000 erschien für den Kontext der germanistischen Mediävistik ein von Christoph Huber, Burghart Wachinger und Hans-Joachim Ziegeler herausgegebener Sammelband, der der Forschung für das Problem religiöser und weltlicher Diskursverschränkungen wichtige Impulse gab.<sup>27</sup> In den letzten Jahren, angestoßen durch Thesen von Silvio Vietta, hat die mediävistische Säkularisierungsdebatte an Fahrt aufgenommen. Vietta formuliert in seiner *Europäischen Kulturgeschichte* von 2005 die These, dass der Prozess der Säkularisierung – er spricht von „Säkularisation“ – im Bereich der Literatur bereits im 14. Jahrhundert begonnen habe, und zwar mit Dante, Petrarca und Boccaccio. Mit Dante beginne eine „Ästhetisierung der Religion, in der diese selbst zu einer Funktion der Ästhetik“ werde.<sup>28</sup> In der Ästhetik formiere sich ein neuer, freierer Umgang mit den Glaubensgewissheiten.<sup>29</sup> Die Thesen Viettas wurden im Herbst 2006 auf einer Tagung in der Villa Vigoni diskutiert, der Tagungsband liegt seit 2008 vor. Karl-

<sup>24</sup> Hans-Georg Kemper: *Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozeß. Problemgeschichtliche Studien zur deutschen Lyrik in Barock und Aufklärung*. 2 Bde. Tübingen 1981.

<sup>25</sup> Joachim Jacob: *Inspiration und Säkularisierung in der Poetik der Aufklärung*. In: *Säkularisierung in den Wissenschaften seit der frühen Neuzeit*. Bd. 2: *Zwischen christlicher Apologetik und methodologischem Atheismus. Wissenschaftsprozesse im Zeitraum von 1500 bis 1800*. Hrsg. von Lutz Danneberg u. a. Berlin u. a. 2002, S. 303–330, hier S. 307. Vgl. außerdem: *Säkularisierung vor der Aufklärung? Bildung, Kirche und Religion 1500–1750*. Arbeitsgemeinschafts-Tagung im Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld vom 15. bis 17.11. 2006. Hrsg. von Hans-Ulrich Musolf. Köln u. a. 2008 (Beiträge zur historischen Bildungsforschung. 35).

<sup>26</sup> Vgl. Rainer Warning: *Lyrisches Ich und Öffentlichkeit bei den Trobadors*. Wilhem IX. von Aquitanien: *Molt jauzens, mi prenc en amar* (1979). In: ders.: *Lektüren romanischer Lyrik. Von den Trobadors zum Surrealismus*. Freiburg i. Breisgau 1997, S. 45–84, hier S. 65.

<sup>27</sup> *Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters*. Hrsg. von Christoph Huber, Burghart Wachinger, Hans-Joachim Ziegeler. Tübingen 2000.

<sup>28</sup> Silvio Vietta: *Europäische Kulturgeschichte. Eine Einführung*. München/Paderborn 2005, S. 289.

<sup>29</sup> Ebd., S. 279.

heinz Stierle setzt darin den Säkularisierungsprozess bereits im 12. Jahrhundert an – und erinnert von Ferne an die ältere Emanzipationsthese Max Wehrlis aus dem Jahr 1969,<sup>30</sup> der als einer der Ersten die funktionalen Parallelen zwischen Legende und höfischem Roman ins Visier genommen hat, ohne freilich das ambivalente Deutungsschema Säkularisierung auch nur an einer einzigen Stelle zu bemühen. Der höfische Roman in Frankreich, so Stierle, sei „die Frucht einer Säkularisierung, die ihre eigene ästhetische Präsenz aus sich hervorbringt“.<sup>31</sup> Stierle versteht Säkularisierung als Transzendenzentzug. In den französischen höfischen Romanen des 12. Jahrhunderts begegne eine „Tilgung der Transzendenz“, ein „Zusammenspiel von Innerweltlichkeit und weltimmanenter Transzendenz des Ästhetischen“; die sekundäre Transzendierung des Ästhetischen greife auf die christliche Sprache der Transzendierung zurück und depontenziere diese so metaphorisch.<sup>32</sup> Schließlich hat sich der Sache nach auch Jan-Dirk Müller in den *Höfischen Kompromissen* mit der Verweltlichung des Sakralen, die von der Sakralisierung des Profanen phänomenologisch kaum zu trennen ist, beschäftigt. In der Legendenhaftigkeit des höfischen Romans und der Höfisierung mancher Legenden stoße man auf um Erzählkerne lagernde narrative Kompromissbildungen,<sup>33</sup> die der nach wie vor weit verbreiteten Vorstellung vom Mittelalter als „christlicher Einheitskultur“<sup>34</sup> entgegenträten. Soweit sei – notgedrungen holzschnittartig – der gegenwärtige Stand mediävistisch-literaturwissenschaftlicher Säkularisierungsforschung aufgerufen. Es fällt auf, dass mit der Betonung von Semantik, Metaphorik und Narrativik besonders den literarischen Verfahren Beachtung geschenkt wurde, Säkularisierung dezidiert als Literarizitätsphänomen wahrgenommen worden ist.

## II.

Der Säkularisierungs-Begriff also ist einschüchternd vieldeutig. Ursprünglich kirchenrechtlich klar konturiert, diffundiert der Rechtsterminus ‚Säkularisierung‘ im Verlauf

---

<sup>30</sup> Max Wehrli: Roman und Legende im deutschen Hochmittelalter. In: ders.: Formen mittelalterlicher Erzählung. Aufsätze. Zürich/Freiburg 1969, S. 155–176. Zur Säkularisierung des christlichen Wunders im Schicksalsroman des Spätmittelalters vgl. Erich Köhler: Der altfranzösische höfische Roman. Darmstadt 1978, S. 1–15.

<sup>31</sup> Karlheinz Stierle: Säkularisierung und Ästhetisierung im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. In: Ästhetik, Religion, Säkularisierung. I: Von der Renaissance zur Romantik. Hrsg. von Silvio Vietta, Herbert Uerlings. München 2008, S. 55–74, hier S. 59.

<sup>32</sup> Ebd., S. 60.

<sup>33</sup> Jan-Dirk Müller: Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik. Tübingen 2007, S. 109. Vgl. auch: Christian Kiening: Unheilige Familien. Sinnmuster mittelalterlichen Erzählens. Würzburg 2009 (Philologie der Kultur. 1).

<sup>34</sup> Zum Begriff Otto Gerhard Oexle: Luhmanns Mittelalter. In: Rechtshistorisches Journal 10 (1991), S. 53–66, hier S. 65.

seiner Verwendungsgeschichte in einen universalen Modus kultureller Selbstbeschreibung. Dieser emphatische Begriff von ‚Verweltlichung‘ – belastet mit dem ganzen Gewicht der Trennung zwischen Transzendenz und Immanenz, Ewigkeit und Säkulum – ist je neu geschichtsphilosophisch instrumentalisiert, ideologiekritisch reflektiert, totgesagt und wiederbelebt worden, bis von ihm nur mehr der Schatten einer Säkularisierungs-„Hypothese“ übriggeblieben ist, ein „moderner Mythos“.<sup>35</sup> Aus literaturwissenschaftlicher Sicht halten wir trotzdem am Säkularisierungs-Begriff fest, in der Überzeugung, dass er ein hohes, für unsere Gegenstände nicht ausgeschöpftes Erschließungspotential hat. Er scheint uns umso belastbarer, je entschlossener wir seiner Universalisierung (seinem „ubiquitären Charakter“<sup>36</sup>) widerstehen. Aus diesem Grund haben wir unser Thema doppelt begrenzt als „literarische Säkularisierung im Mittelalter“. Diese Eingrenzung nach zwei Richtungen systematischer wie historischer Bescheidung sollte unsere Debatte schärfen.

Im Dienst einer historisch-systematischen Präzisierung des Themas steht auch der Versuch, die Analyse von Säkularisierungsvorgängen möglichst weit aus hermeneutisch suggestiven Verlust-Gewinn-Bilanzen herauszuhalten. Auch wenn Säkularisierung in der Regel als Schwundkategorie und ihr Verlauf als Verlustgeschichte definiert wird (als Transzendenz-„Entzug“, Bedeutungs-„Verlust“ von Religion, „Erosion“ von Metaphysik), sollte diese Negativ-Rhetorik der Säkularisierung nicht zu vorgreiflichen Wertungen und einseitigen Teleologien verführen, etwa zur pauschalen These eines zunehmenden Gewinns an „ästhetischer Präsenz“.<sup>37</sup> Pauschale Säkularisierungsthesen (und „Ästhetisierung“ wäre ein unkenntlich allgemeines Säkularisat) lassen sich schon durch begriffsimmanente Paradoxien widerlegen. Ein Beispiel: Der religiöse Virtuose flieht die Welt, aber sie sucht ihn, kommt zu ihm zurück. Jede Form asketisch-monastischer Welt-Distanzierung produziert im Ausschließen von Welt neue Welt, produziert daher permanenten Reformbedarf: gegen „Verweltlichung“?<sup>38</sup> Solche paradoxen Umschlagsmomente und Gegenläufigkeiten binnenreligiöser Säkularisierungsvorgänge liegen nicht selten im toten Winkel der Aufmerksamkeit.

Es gibt also manches, was unseren Optimismus dämpfen muss: Die historisch variable Vielfalt der Säkularisierungsdiskurse, über die eingangs gesprochen wurde, ist das eine; ihre konstitutive Unbestimmtheit das andere, und diese Unbestimmtheit sei hier noch einmal ins Auge gefasst, weil sie uns besonders zu schaffen macht. ‚Unbestimmtheit‘ ist der beunruhigende Problemkern, aber auch das Faszinationspotential des Themas literarischer Säkularisierung. Woher rührt diese Unbestimmtheit? Man hat sie auf die rhetorisch-poetische Konstruktion des Säkularisierungsdiskurses zurückgeführt, auf

---

<sup>35</sup> Pollack (Anm. 1).

<sup>36</sup> Giacomo Marramao: Die Säkularisierung der westlichen Welt. Aus dem Italienischen von Günter Memmert. Frankfurt a. Main/Leipzig 1996, S. 13.

<sup>37</sup> So die Tendenz bei Stierle (Anm. 31).

<sup>38</sup> Diese schon bei Max Weber scharfsinnig diskutierte Situation kehrt epochenübergreifend wieder. Im historischen Überblick Angenendt (Anm. 14).

blinde Stellen in den großen Theorie-Erzählungen über eine progressive „Entzauberung“ und „Aufklärung“ der Welt,<sup>39</sup> und hat zugleich daran erinnert, dass der Säkularisierungs-Begriff gar kein Begriff ist, sondern eine Metapher, wenn auch eine, für die der Akt der Übertragung vom Rechtskontext auf eine kulturelle Gesamtkonstellation kaum noch hörbar ist. Trotzdem hält sich mit ihr hartnäckig die Konnotation illegitimer Selbstermächtigung des Säkularen. Säkularisierung jedenfalls gilt als Phänomen der Übertragung von Geistlichem auf Weltliches,<sup>40</sup> und aus diesem Akt der Übertragung resultiert eben jenes hohe Unbestimmtheitspotential, das nicht nur die Diskurse *über* Säkularisierung kennzeichnet (das Säkularisierungsnarrativ, die Säkularisierungsmetapher), sondern in hohem Maße auch die Säkularisierungsphänomene auf der *Objekt*-ebene, insbesondere die ästhetischen, im engeren Sinn literarischen. Denn literarische Texte privilegieren ihrerseits übertragene (evokative, allusive, implizite) Sprechakte mit dem Effekt spezifischer Referenzunsicherheiten, die die Entscheidung verunsichern, ob das Säkulare das Religiöse jeweils ergänzt, transformiert, verabschiedet oder substituiert.<sup>41</sup> Gerade in literarischen Texten kann der angespielte religiöse Sprechakt im indirekten Mitteilungsmodus des literarischen Textes fallweise ganz verschwinden. Dass darüber hinaus, wie angedeutet, eine Überschneidung von Gegenstands- und Metaebene naheliegt – weil Säkularisierung selber ein Narrativ ist –, macht die Situation nicht übersichtlicher. Mit anderen Worten: Das Problem *literarischer* Säkularisierung konfrontiert mit einer potenzierten Unbestimmtheit. Ob man, wie Pott/Schönert vorschlagen,<sup>42</sup> ihrer Herr wird durch Klassifikation, durch die Unterscheidung von vier Säkularisierungstypen auf der Basis von sieben Problemaspekten mit dem Effekt kaum überschaubarer Säkularisierungs-Subtypen, steht dahin. Für unseren Band besteht die Herausforderung literarischer Säkularisierung zunächst darin, möglichst genau auf die Differenz der verschiedenen religiösen und säkularen Sprach- und Bildregister, Denk- und Erzählmuster zu achten, genauer: auf deren Interaktion.

---

<sup>39</sup> Daniel Weidner: Parodie und Prophetie. ‚Literarische Säkularisierung‘ in Heines biblischer Schreibweise 1844. In: ZfG 18 (2008), S. 546–557; ders.: Zur Rhetorik der Säkularisierung. In: DVjs 78 (2004), S. 95–132.

<sup>40</sup> „Unter ‚Säkularisierung‘ faßt man [...] Phänomene der Übertragung: Religiöse Sprach- und Denkformen werden weltlich interpretiert, auf Profanes übertragen oder durch dieses ersetzt bzw. parodistisch gestaltet; umgekehrt dienen religiöse Motive einer Sakralisierung oder Remythisierung des Weltlichen.“ Ulrich Ruh, Friedrich Vollhardt: Säkularisierung. In: RL. Bd. 3. 2003, S. 342–344, hier S. 342.

<sup>41</sup> So Sandra Pott, Jörg Schönert: Einleitung. In: Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit. Bd. 2: Zwischen christlicher Apologetik und methodologischem Atheismus. Wissenschaftsprozesse im Zeitraum von 1500 bis 1800. Hrsg. von Lutz Danneberg u. a. Berlin/New York 2002, S. 1–17, hier S. 4 f. Vgl. auch Sandra Pott: Säkularisierung. Prozessbegriff für die Wissenschafts- und Literaturgeschichte. In: Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. Beiträge für eine erneuerte Geistesgeschichte. Hrsg. von Lutz Raphael, Heinz-Elmar Tenorth. München 2006, S. 223–238.

<sup>42</sup> Pott, Schönert (Anm. 41), S. 6.

Mit welcher Verbindlichkeit dürfen wir Erec als Heilsbringer und Gotteskämpfer verstehen, wenn die Kampfkonstellation in der Cadoc-Episode mit dem David und Goliath-Kampf verglichen wird (V. 5562–5569), Erec im Kampf gegen Mabonagrín ausdrücklich als Wunderwirker (V. 10045) und von Gott geschickter Erlöser auftritt (V. 9585 f.)?<sup>43</sup> Handelt es sich um übertragene Rede? Wirkt Erecs Heilssouveränität wie ein göttliches Wunder, wunder-analog, oder erzählt Hartmann tatsächlich (*proprie*) ein Wunder, in dem Geschehen und Beweiskraft dasselbe sind? Mit wieviel Spiel im Ernst? Bei einem Text wie Gottfrieds *Tristan* gerät man für diese Fragen erst recht in Schwierigkeiten: Wer hat in der Gottesurteil-Episode die letzte Verfügung über die erzählten „Wunder“, Isold, Gott oder diesseits göttlicher Providenz der Erzähler? Nach welchen Maßstäben: religiösen, magisch-mythischen oder säkularen? Und wenn auch Tristan im Kampf zum David wird, wird er es dann anders als Erec?<sup>44</sup> Wieviel Sakrales bleibt für Gottfrieds Grottenallegorese übrig, wenn sogar der Sprechakt Auslegung selber ins Zwielficht kommt? Ist der Zufall im *Tristan* ein blinder oder ein gnädiger, gottgelenkter? Bleibt die Sündenfall-Debatte im *Tristan*, gewissermaßen propositional entkernt, ohne jede religiöse Verbindlichkeit? Für die Lyrik ließen sich ähnliche Fragen stellen bezüglich des Gewichts der religiösen Semantik der Liebessprache. Hat die höfische Literatur ein wie auch immer entferntes religiöses Heilsinteresse? Oder steht die *saelde* des Artusritters, die *genâde* der Minneherrin im Dienst einer Verdiesseitigung von Heil? Was ist mit Gattungshybriden, mit Techniken ironischer Distanzbildung? Der Stellenwert religiöser Allusionen und Metaphern ist also ein Schlüsselproblem, das gattungsübergreifend bei der Frage nach literarischer Säkularisierung virulent bleibt. Je ferner der religiöse Horizont rückt, umso mehr verschwimmen die Konturen des ‚Gemeinten‘.

Was wäre nun aber spezifisch mittelalterlich an dem angedeuteten doppelstöckigen Unbestimmtheitsproblem? Dass Bildrede im Mittelalter nicht immer schon, wie neuzeitig gern missverstanden wird, eine Schwächung, eine metaphorische Depotenzenierung dessen ist, worauf sie zurückgreift („bloße Metapher“), sondern im Gegenteil gerade dessen Potenzierung sucht, sollte dabei im Auge behalten werden. Voraussetzungsverschiebungen dieser Art sind für unser Thema mitzubedenken: die heterogenen Ontologien, die offene Situativität mittelalterlicher Texte, fließende Gattungsgrenzen, bedeutungsoffene, aber nicht beliebige Allusionen. Spezifisch vormodern scheint darüber hinaus auch die Spannung von Volkssprache und Sakralsprache, die unverwechselbare, konfliktbesetzte Säkularisierungsdynamiken erzeugen kann.

Je distanzierter die Forschung Säkularisierung als analytischen Strukturbegriff verwendet, umso schärfer treten die jeweiligen begriffsbestimmenden Hintergrundoppositionen hervor. Drei sind es mindestens: 1. transzendent-immanent (Säkularisie-

<sup>43</sup> Versangaben nach Hartmann von Aue: Erec. Hrsg. von Manfred Günter Scholz. Übersetzt von Susanne Held. Frankfurt a. Main 2004 (Bibliothek des Mittelalters. 5). Dazu Bruno Quast: „Ein saelic spil“. *Virtuosentum im arthurischen Roman*. In: *ZfG* 19 (2009), S. 510–521.

<sup>44</sup> Dazu die Beiträge von Jan-Dirk Müller, Mark Chinca und Albrecht Hausmann in diesem Band.

rung als Transzendenz-Entzug); 2. heilig-profan (Säkularisierung als Profanierung); 3. geistlich-weltlich/säkular (Säkularisierung als Verweltlichung). Auffällig oft steht dabei der Begriff Transzendenz in Anführungszeichen, was – auch hier – Unbestimmtheit erzeugt. Man fragt sich, wie transzendent ist in Anführungszeichen gesetzte ästhetische „Transzendenz“? Und wie transzendent (nämlich im Wortsinn aus der Welt hinausreichend) ist innerweltliche „Transzendenz“?<sup>45</sup> Nicht immer wird in der Sekundärliteratur klar, ob Transzendenz in Anführungszeichen eine Metapher ist, wenn ja, eine Metapher auf der Beschreibungsebene oder bereits auf der Objektebene? Fallweise meint „Transzendenz“ in Anführungszeichen, so unser Eindruck, gar keine Metapher, sondern den Rückzug auf eine formale Ebene, auf einen ‚rein‘ formalen Strukturbegriff von Transzendenz. Dann läge eine andere Gegenfrage nahe: Welche Verbindlichkeit – welche *historische* Kontur und Erschließungskraft – hätte ein nicht-metaphysischer (funktionsanalytisch oder metaphorisch säkularisierter) Transzendenzbegriff?

Der Band hält trotz der vielen Fragezeichen an der ‚Säkularisierung‘ als einem dialektischen Prozessbegriff fest und zielt jenseits reduktionischer Dichotomien auf die spezifisch mittelalterliche Gestalt literarischer Säkularisierung. Gerade weil Literatur das Verhältnis von ‚implizit‘ und ‚explizit‘ freier regeln kann im Vergleich mit nichtästhetischer Rede, kann durchaus innerhalb der in universalen Verweisungszusammenhängen aufgehenden mittelalterlichen Zeichenwelt eindeutige Bedeutungshierarchisierung immer auch abgebaut werden.

Das Problem der wechselseitigen Durchdringung geistlicher und weltlicher Diskurse überschneidet sich gerade für die institutionell instabile Literatur des Mittelalters auf unübersichtliche Weise mit der Frage nach der Affinität von religiöser und literarischer Rede.<sup>46</sup> Beides zusammengenommen bildet die Problemkonstellation, über die wir mit dem vorgelegten Band zur differenzierteren Beschreibung einer spezifisch vormodernen ‚Literarischen Säkularisierung‘ vorzustößen hoffen. Das Thema gewinnt durch diese Doppelperspektive eine spannungsvolle intertextuelle und diskursübergreifende Dimension. Mit der systematischen Klammerung von theoretischer und texthermeneutischer Perspektive sollen vor allem Zwischenbereiche, Umschlagsphänomene, Übergangszonen und deren Dynamiken, in den Blick genommen und im interdisziplinären Gespräch präzisiert werden. Überblendet man für jeden Argumentationsschritt konsequent die Relation ‚geistlich-weltlich‘ mit der Relation ‚ästhetisch-religiös‘, dann wird, so hoffen wir, die für unseren Schlüsselbegriff ‚Säkularisierung‘ naheliegende Gefahr teleologischer Reduktion und ahistorischer Generalisierung besser kontrollierbar.

---

<sup>45</sup> Die Frage betrifft Jürgen Habermas (‚Transzendenz von innen‘) ebenso wie Ernst Tugendhat; zum Problem vgl. die kritischen Überlegungen von Susanne Köbele: Rezension von: Ernst Tugendhat: Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie. München 2003. In: *Arbitrium* 27 (2009), S. 11–19.

<sup>46</sup> Zuletzt die Beiträge in: *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit* (DFG-Symposion 2006). Hrsg. von Peter Strohschneider. Berlin/New York 2009.

Die ‚Säkularisierungs‘-Kategorie zeigte sich dabei umso ergiebiger, je enger methodische Reflexion an konkrete kulturelle Situationen und überlieferungsgeschichtliche, gattungspoetologische, wissenschaftsgeschichtliche oder mediale Gegebenheiten der Texte gebunden wurde. Auf diese Weise ergab sich jene Perspektivenvervielfältigung, auf die in den diversen Beiträgen schon allein die auf Schritt und Tritt anzutreffenden Pluralformen deuten: der Plural aspekthaft verschiedener, ineinander umschlagender „Dynamiken“, „Tendenzen“, „Strategien“ oder „Effekte“ von Säkularisierung, die – als Textphänomene – zugleich auf komplizierte Weise durchlässig sind auf übergreifende kulturelle Konstellationen. Wenn Säkularisierung ein (kulturell, textuell) grundsätzlich ambivalentes Phänomen von Übertragung ist, zielt der Sammelband in diesem Sinn auf Rhetoriken der Übertragung nach *beiden* Richtungen eines Auf- und Abbaus religiöser Semantik, auf Übertragungen, die nicht immer eindeutig sind, sondern im Gegenteil richtungsoffene Umbesetzungen sein können, mit gravierenden Auswirkungen auf das jeweilige Gesamtverständnis.

In diesem Sinn orientieren sich die hier vorgelegten Analysen literarischer Säkularisierungsphänomene in möglichst großer Vielfalt an rhetorischen (allegorischen, allusiven, topischen, intertextuellen) bzw. narrativen Verfahrensweisen, einerseits mit dem Ziel, die ambigen poetologischen Situierungen der jeweiligen sakralen Textreferenzen zur Geltung zu bringen – so für den höfischen Roman Mark Chinca und Jan-Dirk Müller, für Mären Udo Friedrich –, andererseits mit dem Interesse, eine solche Überschneidung geistlich-weltlicher Erzählmodelle als Effekt einer „Literarisierung von Glaubenselementen der Volkskultur“ zu deuten (Harald Haferland) oder aber als spezifische Relation von „göttlicher Autorisierung“ und Erzählerinszenierung (Albrecht Hausmann). Textprägende Gattungs- und Diskursinterferenzen – die vieldeutige Überschneidung von religiösen und nichtreligiösen, primär höfischen Axiologien – untersuchen für die Lyrik Susanne Reichlin, Beate Kellner, Ute von Bloh und, im Blick auf eine religiöse Semantik von Landschaft, Karin Westerwelle; für den Sonderfall eines strophischen Dialoggedichts deutet Susanne Köbele ästhetische und argumentationslogische Eigendynamiken des Textes als Symptom widersprüchlicher Diskursivierung des Transzendenten und Säkularen; für die deutsch-französische Heldenepik und den Typus ‚heiliger Helden‘ rekonstruiert Bernd Bastert konfligierende Vollkommenheitskonzepte; für die Bibelepik fasst Bruno Quast Säkularisierung als Effekt von erzähltem Heilsaufschub; Säkularisierungsdynamiken in Texten aus dem Umfeld des Deutschen Ordens deutet Aleksandra Prica als „Stocken der Heilsgeschichte“. Nicht für alle, aber für viele dieser Fälle einer Überschreitung von Systemgrenzen scheint Minne ein privilegiertes Mittelpunktthema, das immer wieder die Leitdifferenzen ‚geistlich-weltlich‘ oder ‚Transzendenz-Immanenz‘ in sich zusammenfallen lässt, mit innovativen semantischen, diskursiven, ästhetischen Spielräumen und ineinandergreifenden Wahrheitsansprüchen. Doch die Linien lassen sich auch ganz anders ausziehen. So visiert Mireille Schnyder das Wechselspiel von „Sakralisierung der Kunst und Säkularisierung der geistlichen Rede“ an, im Spannungsfeld christlicher und nichtchristlicher Kunstdis-

kurse; Niklaus Largier rekonstruiert noch in der modernen Ästhetikdebatte relevante Umbesetzungen, die die Produktion ästhetischer Erfahrung im Kontext mittelalterlicher Gebetspraktiken und mystischer Kontemplation prägen; Gerd Althoff zielt mit seinen Ausführungen auf die Analyse text- und kulturspezifischer Konstellationen von Herrschaftsordnungen; Rainer Warning, vom Text- zum Bilddiskurs wechselnd, auf den hermeneutisch hochkomplexen Fall von ‚Bibelübermalungen‘; Manuel Braun schließlich resümiert methodologische bzw. forschungskritische Beobachtungen auf der Metaebene.

Weil Effekte einer Verweltlichung des Sakralen von dem umgekehrten Fall einer Sakralisierung des Profanen phänomenologisch schwer zu unterscheiden sind, ist Säkularisierung eine höchst ambivalente Kategorie kultureller Selbstdeutung. Säkularisierung kann – standortabhängig – immer auch als Sakralisierung des Weltlichen erscheinen. Aufgrund dieser perspektivischen Ambivalenz und immanenten Asymmetrie macht die Säkularisierungskategorie sich angreifbar. Widersteht man ihren suggestiven Fortschritts- oder Verfallsimplikationen und weist schlichte Dichotomien ab, können perspektivische Inversionen oder paradoxe Gegenläufigkeiten ins Zentrum rücken. Unter dieser Voraussetzung kann, wie wir hoffen, gerade der Sonderfall literarischer Säkularisierung im Mittelalter für die Beschreibung ambivalenter Transformationen des Religiösen eine Kategorie von großer historisch-systematischer Differenzierungskraft sein. Natürlich liegt keine neuzeitlich imprägnierte Entkoppelung vor, keine offene Enthierarchisierung<sup>47</sup> von religiösem und literarischem Diskurs, aber ein verblüffend hoher literarischer (bzw. bildästhetischer) Diskursivierungsgrad, der die epochale Leitdifferenz ‚geistlich-weltlich‘ immer wieder ineinander umschlagen lässt.

---

<sup>47</sup> Klaus W. Hempfer: Zur Enthierarchisierung von ‚religiösem‘ und ‚literarischem‘ Diskurs in der italienischen Renaissance. In: Strohschneider (Anm. 46), S. 183–221.

Mark Chinca

## Der Horizont der Transzendenz

Zur poetologischen Funktion sakraler Referenzen in den Erec-Romanen Chrétien und Hartmanns

### I.

Auf der Höhe seines Ruhmes bricht der Held von *Erec et Énide*, dem ersten Artusroman des Chrétien de Troyes, vom Artushof auf und kehrt mit seiner neuen Frau in sein Heimatland zurück. Auf dem Schloss Carnant werden die Neuvermählten festlich empfangen, allerdings erst nachdem sie das Münster besucht und es mit wertvollen Gegenständen beschenkt haben. Der am Kreuzaltar betende Erec stiftet sechzig Mark Silber und einen Splitter vom Kreuz Christi, der in einem kostbaren Reliquiar aus Gold und Edelsteinen aufbewahrt wird, das früher dem König Konstantin gehörte und ein dermaßen helles Licht ausstrahlt, dass man nachts in der Kirche keine Lampe oder Kerze und auch keinen Kronleuchter anzuzünden braucht.<sup>1</sup> Ebenso reich sind die Opfergaben, die Énide auf den Marienaltar legt: Ein einzigartiges Tuch aus grünem Brokat und ein goldbesticktes Messgewand mit einem Wert von über hundert Silbermark. Dieses prächtige Kleidungsstück wurde von der Fee Morgue angefertigt; sie hatte es allerdings nicht für den liturgischen Gebrauch, sondern als Geschenk für ihren Geliebten bestimmt. (Gemeint ist vielleicht Guingamars, der Herr der Insel Avalon, der in der Liste der Hochzeitsgäste am Artushof als *amis* der Fee aufgeführt wird; V. 1904–1908.) Guinevre erwarb es dann *par engin molt grant* (V. 2367: „mit einem sehr raffinierten Plan“) von Kaiser Gassa (wie das Gewand in seinen Besitz kam, erfährt man nicht) und ließ daraus ein Messgewand für ihre Kapelle schneiden, wo es auch verwendet wurde, bis die Königin es Énide schenkte, die es nun dem Münster in Carnant übereignet (V. 2357–76).

Die kleine Geschichte von der Sakralisierung eines säkularen Gegenstandes – das als Minnegeschenk gedachte Kleidungsstück wird zunächst liturgisch umfunktioniert und schließlich auch kirchliches Eigentum – ist nur in einer Handschrift von *Erec et Énide*, der berühmten Guiot'schen Sammlung von Chrétien Romanen aus dem zweiten Vier-

---

<sup>1</sup> Les romans de Chrétien de Troyes I: Erec et Énide. Hrsg. von Mario Roques. Paris 1978 (Classiques Français du Moyen Age. 80), V. 2321–2346.

tel des 13. Jahrhunderts, überliefert.<sup>2</sup> Dieser Umstand hat immer wieder die Vermutung genährt, es handele sich um eine Interpolation.<sup>3</sup> Doch selbst wenn die Geschichte vom Messgewand nicht von Chrétien stammt und einer frühen Phase der Rezeption seines Werks angehört, weist sie gleichsam emblematisch auf ein allgemeines Charakteristikum des frühen Artusromans hin: die Tendenz, weltliche Dinge in sakrale Bezüge zu stellen. Diese Tendenz ist so fest in das Gattungsrepertoire eingeschrieben, dass sie jeden modernen Leser irritieren muss, der von der These überzeugt ist, der Artusroman sei das Ergebnis eines emanzipatorischen oder sogar transformativen Säkularisierungsprozesses,<sup>4</sup> den man inhaltlich auf verschiedene Weise zu bestimmen versucht hat: als erzählerische „Emanzipation“ von geistlichen Vorgaben und Deutungsmustern,<sup>5</sup> als „Verdiesseitigung von Heil“ in Formen innerweltlichen religiösen Virtuositäts,<sup>6</sup> als „Tilgung christlicher Transzendenz“ zugunsten einer sekundären „ästhetischen“ oder „weltimmanenten“ Transzendenz, die an der Stelle der primären entsteht, wenn das Kunstwerk sich absolut setzt und zum Ort der Überwindung der Faktizität irdischen Daseins wird.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Paris, BnF, fr. 794. Zur Überlieferung von *Erec et Énide* und insbesondere zu dieser Handschrift siehe Roques, Einleitung zur Ausgabe (Anm. 1), S. XVIII–XXXII, XXXVII–LI; François Gasparri, Geneviève Hasenohr, Christine Ruby: De l'écriture à la lecture: réflexion sur les manuscrits d'*Erec et Enide*. In: Les manuscrits de Chrétien de Troyes/The Manuscripts of Chrétien de Troyes. Hrsg. von Keith Busby u. a. Amsterdam 1993 (Faux Titre. 71–72). Bd. 1, S. 97–148, bes. S. 107–112; Terry Nixon: Catalogue of Manuscripts. In: Les manuscrits de Chrétien de Troyes. Bd. 2, S. 1–85, hier S. 28–31.

<sup>3</sup> Roques, Einleitung zur Ausgabe (Anm. 1), S. XLIX, möchte nicht ausschließen, dass die betreffenden Verse ein späterer Zusatz des Autors sein könnten; Peter F. Dembowski: Stellenkommentar zur Ausgabe von *Erec et Énide*. In: Chrétien de Troyes: Œuvres complètes. Hrsg. von Daniel Poirion. Paris 1994 (Bibliothèque de la Pléiade. 408), S. 1088, hält sie dagegen für eine Interpolation des Schreibers; desgleichen Tony Hunt: Chrestien de Troyes. The Textual Problem. In: Les manuscrits de Chrétien de Troyes (Anm. 2). Bd. 1, S. 28–40, hier S. 31.

<sup>4</sup> In vergleichbarem Zusammenhang spricht Dirk Kemper: Literatur und Religion. Von Vergil bis Dante. In: Ästhetik, Religion, Säkularisierung I: Von der Renaissance zur Romantik. Hrsg. von Silvio Vietta, Herbert Uerlings. München 2008, S. 37–53, von einem „emphatischen Säkularisierungsbegriff“ und versteht darunter die Verwendung des Wortes ‚Säkularisierung‘ zur Beschreibung und Erklärung von Umsetzungsprozessen aus dem Sakralen ins Säkulare, deren Resultate nach Ansicht des Beschreibenden als kultureller Gewinn oder Fortschritt zu gelten haben (S. 42 f.).

<sup>5</sup> Max Wehrli: Geschichte der deutschen Literatur vom frühen Mittelalter bis zum Ende des 16. Jhs. Stuttgart 1984, S. 278. Vgl. außerdem Max Wehrli: Roman und Legende im deutschen Hochmittelalter. In: Max Wehrli: Formen mittelalterlicher Erzählung. Zürich 1969, S. 155–176, hier S. 156 (Erstveröffentlichung in: Worte und Werte. Bruno Markwardt zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Gustav Erdmann, Alfons Eichstaedt. Berlin 1961, S. 428–443); Gisela Vollmann-Profe: Wiederbeginn volkssprachiger Schriftlichkeit im hohen Mittelalter. Königstein/Ts. 1986 (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit. 1/2), S. 91.

<sup>6</sup> Bruno Quast: „Ein saelic spil“. Virtuosität im arthurischen Roman. In: ZfG 19 (2009), S. 510–521, hier S. 521.

<sup>7</sup> Karlheinz Stierle: Säkularisierung und Ästhetisierung im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. In: Ästhetik, Religion, Säkularisierung (Anm. 4), S. 55–74, bes. S. 55–62. Seine Thesen zum bereits in

Literatursoziologisch betrachtet ist die Entstehung des Artusromans unzweifelhaft ein Teil des Säkularisierungsschubs, der den Literaturbetrieb im westlichen Europa im Laufe des 12. Jahrhunderts erfasste und die etablierten Netzwerke geistlicher Schriftkultur um neue Trägerschichten an weltlichen Adelshöfen ergänzte.<sup>8</sup> Dennoch werden die gattungstypischen weltlichen Themen ritterliche Waffentat, Herrschaft und Minne mit religiösen Motiven kombiniert und in einer mit sakralen Anspielungen und Metaphern durchsetzten poetischen Sprache sowohl erzählend als auch kommentierend dargestellt. Diese Referenzen, die ebenso auf der Ebene der Konnotation wie der Denotation hergestellt werden, sind sehr viel mehr als beiläufige Reflexe der kulturellen Umgebung, in der die Romane entstanden sind und auch rezipiert wurden. Vielmehr wurden sie von den klerikal gebildeten Autoren bewusst selektiert und programmatisch eingesetzt, um sowohl die Welt des Romans als auch die diese Welt erzeugenden Tätigkeiten von Autorschaft und Narration mit dem System der christlichen Normen in Verbindung zu bringen und über diese Verbindung deutend zu perspektivieren. Dabei kann die religiöse Perspektivierung je nach Anwendungsweise verschiedene Effekte hervorrufen: Sie kann die Auratisierung des Perspektivierten bewirken und somit auch die Perspektive verleihende Instanz legitimieren; sie kann die Folie der allgemein geltenden Normen und Werte konstituieren, vor der die besonderen Ereignisse und Figuren einer Erzählung exemplarische Bedeutung gewinnen; zudem kann sie mehr oder weniger spielerische Effekte der Vieldeutigkeit oder Multiperspektivität erzeugen, indem sie dem Rezipienten zusätzliche, vom textinternen Sprecher oder Aktanten eventuell nicht wahrgenommene Dimensionen einer Aussage oder Situation suggeriert und diese als ambivalent oder ironisch erscheinen lässt. In jedem Fall ergibt sich ein Bedeutungszuwachs, der dem Rezipienten einen gesteigerten intellektuellen Genuss des als reich an Aspekten erlebten ästhetischen Objekts bereitet.<sup>9</sup>

---

der volkssprachlichen Lyrik und Epik des 12. Jh. sichtbar werdenden „Verhältnis von christlicher Transzendenz, Säkularisierung und sekundärer ästhetischer Transzendenz des Werks“ (S. 62) sind Variante und zeitliche Erweiterung von Silvio Viettas Schlagwort von der „Ästhetisierung“ bzw. „Um-“ oder „Neukodierung der christlichen Pistic“ in der italienischen Literatur und Kunst des Trecento; vgl. Silvio Vietta: Europäische Kulturgeschichte. Eine Einführung. München/Paderborn 2005, S. 279–310; Silvio Vietta: Dantes „Matelda“ und Novalis’ „Mathilde“. Die säkularisierte Gestalt des irdischen Paradieses. In: Ästhetik, Religion, Säkularisierung (Anm. 4), S. 111–131.

<sup>8</sup> Zur literarischen Interessenbildung am Adelshof in Frankreich (einschließlich des anglonormannischen Bereichs) im 12. Jh. siehe die grundlegende Studie von Reto R. Bezzola: *Les origines et la formation de la littérature courtoise en occident (500–1200)*. Bd. 3: *La société courtoise: littérature de cour et littérature courtoise*. Paris 1984 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. 319/320); einen Überblick über die Entwicklung in Deutschland bietet Joachim Bumke: *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*. München 1986, S. 595–675.

<sup>9</sup> Die Unterscheidung zwischen dem Kunstwerk als Artefakt, das jeder Rezeption vorausliegt, und dem Kunstwerk als ästhetischem Objekt, das sich erst im Bewusstsein des Rezipienten konstituiert, stammt aus dem tschechischen Strukturalismus; vgl. Jochen-Ulrich Peters: *Artefakt*. In: *RL*. Bd. 1. 1997, S. 147 f.

Dabei ist von kaum zu unterschätzender Bedeutung, dass die religiöse Perspektivierung des Romans immer vom Rezipienten als bedeutungssetzender Akt eines Erzählers wahrgenommen wird, der von seinem bestimmten Standpunkt aus das Geschehen sprachlich, perzeptuell und emotional vermittelt und den epistemischen Zugang dazu bedingt und steuert.<sup>10</sup> Rezeptionsästhetisch betrachtet tragen die sakralen Referenzen im Artusroman also zur Apperzeption der Erzählung als ein durch die Sprache, Wahrnehmungen und Ansichten eines anderen Vermitteltes bei. Da die Erzählung ihrerseits in einer Dichtung enthalten ist, die gewöhnlich als das Werk eines Autors firmiert und als solches verstanden sein will, führt der Rezipient die vom Erzähler geleistete Vermittlungsarbeit, einschließlich der religiösen Perspektivierung, letztlich auf die Intentionen und Entscheidungen des Autors zurück. Dieser geht aus der Summe der von ihm im Text realisierten Optionen als jemand hervor, der die christliche Transzendenz weder tilgt noch in Immanenz verwandelt, sondern vielmehr über die sakrale Referenz zu verfügen weiß, um das Erzählte, die Erzählinstanz und auch sich selbst vor dem Horizont des Überzeitlichen an Kontur und Tiefe gewinnen zu lassen. Die spezifischen Erscheinungsformen und Funktionen auktorialer Verfügung über die sakrale Referenz im Artusroman sollen nun anhand der beiden Gattungserstlinge in Frankreich und Deutschland, Chrétien *Erec et Énide* und seiner Retextualisierung durch Hartmann von Aue, näher beschrieben werden.<sup>11</sup>

## II.

Ob das Detail des Messgewands von Chrétien stammt oder nicht, es fügt sich nahtlos in eine Erzählwelt ein, in der die christliche Religion und die Institution der Kirche allgegenwärtig sind. Besonders die zwei großen Hoffeste anlässlich der Hochzeit und der Krönung von Erec und Énide werden unter Beteiligung der hohen Geistlichkeit mit allerlei liturgischen und paraliturgischen Zeremonien begangen. Énide empfängt den kirchlichen Hochzeitssegens vom Erzbischof von Canterbury *si com il doit* (V. 1982: „wie es sich gehört“); Erzbischöfe und Bischöfe sind am Abend in der Brautkammer zugegen (V. 2020). Die Krönung am Schluss des Romans wird von Erec für den Weihnachtstag in Nantes anberaumt. Die vorausgehende Woche begeht er mit Vigilien und

---

<sup>10</sup> Vgl. Rainer Warning: Formen narrativer Identitätskonstitution im höfischen Roman. In: Identität. Hrsg. von Odo Marquard, Karlheinz Stierle. München 1979 (Poetik und Hermeneutik. VIII), S. 553–589, bes. S. 576–578 u. 587, der in der Ausbildung der Erzählerrolle zur Instanz, welche die Identität und Homogenität des Erzählten gewährleistet, die epochale Errungenschaft des höfischen Romans sieht.

<sup>11</sup> Der Begriff der Retextualisierung wurde von Joachim Bumke und Ursula Peters als allgemeine und neutrale Bezeichnung für „die verschiedensten Ebenen und Aspekte vormoderner ‚Arbeit am Text‘ als eine Interaktion von Prä- und Re-Text“ vorgeschlagen; siehe Joachim Bumke, Ursula Peters: Einleitung. In: *ZfdPh* 124 (2005) Sonderheft, S. 1–5, hier S. 2.

Messen für seinen Vater, den verstorbenen König, und macht fromme Stiftungen, *por Deu* und nach dem *droiz*, an Klöster und Kirchen sowie an arme Leute, Kleriker und Priester (V. 6471–6484). Am Heiligen Abend treffen die Gäste in Nantes ein, am nächsten Tag wird Erec von Bischöfen, Priestern und Äbten feierlich geweiht *selonc la crestiène loi* (V. 6798: „nach christlichem Recht“); der Bischof von Nantes krönt und salbt ihn, anschließend wird Énide gekrönt (V. 6803–6807, 6825). Danach begibt man sich ins Münster, um die Weihnachtsmesse zu hören, und begegnet auf dem Weg dorthin den Mönchen, die mit Reliquien, Schätzen, Kruzifixen, liturgischen Büchern und Weihrauchgefäßen im Festzug auf die Hofgesellschaft zukommen; der Kirchenraum ist zum Bersten voll, sodass viele draußen vor der Tür stehen müssen (V. 6826–6856).

In der Romanwelt wie in der historischen Wirklichkeit stellen Hochzeit und Krönung wichtige Stationen im Lebensweg adeliger Dynasten dar; zugleich aber sind sie Ergebnisse narrativer Muster, die in der volkssprachlichen Dichtung des 12. Jahrhunderts geläufig waren: Brautwerbung und Herrschaftsübertragung.<sup>12</sup> Wenn man diese poetologische Überdeterminierung der großen Feste in *Erec et Énide* bedenkt, wird deutlich, dass die damit verbundenen religiösen und kirchlichen Motive nicht nur Attribute einer Welt sind, in der die Frömmigkeit sich vornehmlich in rituellen und konventionellen Handlungen ausdrückt; sie sind auch kompositorische Elemente, die der Autor einsetzt, um End- und Höhepunkte weltlicher Plottypen zu unterstreichen und mit der legitimierenden Aura des Sakralen zu umgeben.

Auch die gegenläufige Technik der Ironisierung narrativer Ergebnisse durch die konnotative Ausbeutung sakraler Metaphern gehört zum poetischen Repertoire Chrétiens.<sup>13</sup> Nachdem Erec und Énide miteinander versöhnt sind und Erec sich dank der Pflege durch Guivrets Schwestern in Pointurie von seinen Wunden erholt hat, fasst der Erzähler das Glück der Ehepartner, denen jetzt nichts lieber ist als Umarmen und Küssen (V. 5201 f.), mit folgendem Kommentar zusammen:

*Tant ont eü mal et enui,  
il por li et ele por lui,*

<sup>12</sup> Diese Muster sind z. B. im *Roman de Brut* (um 1155) und *Roman de Rou* (um 1160/75) von Wace sowie im *Roman d'Eneas* (um 1165) literarisch fassbar.

<sup>13</sup> Der Begriff der „konnotativen Ausbeutung“ stammt von Rainer Warning: *Lyrisches Ich und Öffentlichkeit bei den Troubadours*. In: *Deutsche Literatur im Mittelalter: Kontakte und Perspektiven. Hugo Kuhn zum Gedenken*. Hrsg. von Christoph Cormeau. Stuttgart 1979, S. 120–159. Warning meint damit die Verwendung eines mit bestimmten kalkulierbaren, jedoch nicht völlig automatisierten Assoziationen aufgeladenen Wortschatzes als poetische Strategie mit dem Ziel, „bestimmte Interpretationshypothesen zu provozieren und zugleich ihre systematische Einlösbarkeit zu verweigern“ (S. 137). Besonders wichtig im Hinblick auf die Säkularisierungsproblematik ist das Argument, die „konnotative Ausbeutung christlicher Rollenkonzepte“ in der höfischen Liebeslyrik – z. B. die Apostrophen der Minnedame als *bona domna* („gute Herrin“) oder *mielhs de be* („besser denn gut“) – sei „nicht mit deren Säkularisation zu verwechseln“, da die sakralen Konnotatoren ihre primäre Referenz und Bedeutung beibehalten müssten, um die vom Dichter intendierte Interpretationshypothese überhaupt suggerieren zu können (S. 140).

*c'or ont feite lor penitance.  
Li uns ancontre l'autre tance  
comant il li puise pleisir:  
del sorplus me doi bien teisir.  
Or ont lor dolor obliee. (V. 5203–5209)*

Sie haben so viel Entbehrung und Mühsal gehabt, er um ihretwillen und sie um seinetwillen, dass sie jetzt ihre Buße getan haben. Sie überbieten sich im Gewähren von Vergnügen; das Weitere übergehe ich besser mit Schweigen. Jetzt haben sie ihr Leid vergessen.

Die Metapher des *feire penitence*, die den mühsamen Abenteuerweg des Ehepaars gleichsam kategorisiert, eröffnet durch ihre Konnotationen mehrere Perspektiven auf diese zentrale Handlungsstrecke des Romans. Einerseits lässt sie das von Erec und Énide Erlittene – ihr *mal*, *enui* und *dolor*, wie es wörtlich heißt – als säkulares Analogon zur sakramentalen Praxis des Sühnens von Sünde durch asketische Bußleistung auffassen. Tatsächlich ist die *penitence*-Metapher auch in wissenschaftlichen Interpretationen des Erec-Romans zur erklärenden Kategorie geworden: In einem zum ersten Mal im Jahr 1948 erschienenen Aufsatz, der nicht nur der *Erec*-Forschung auf lange Zeit die Weichen stellte, formulierte Hugo Kuhn mit Blick sowohl auf Chrétien als auch auf Hartmann, der Abenteuerweg stelle weder eine „Läuterung“ noch eine „Entwicklung“ der Charaktere dar – beides Begriffe, die das moderne psychologische Subjekt voraussetzen –, „sondern – eine Buße“.<sup>14</sup> Andererseits lässt die Verwendung der sakramentalen Metapher durch den Erzähler eben diesen ‚Bußweg‘ in einem äußerst ironischen Licht erscheinen. Das Wort *penitence* ruft Konnotationen von Wiedergutmachung und Befreiung von Schuld auf. Vor diesem Hintergrund fällt auf, dass der ‚wiederhergestellte‘ Zustand der Büsser in Pointurie dem Zustand ihrer ‚Versündigung‘ in Carnant in einer sehr wesentlichen Hinsicht gleich ist: Die übergelücklichen Ehepartner geben sich nach wie vor den Genüssen der Liebe hin. Die Parallele reicht bis in die sprachliche Formulierung und die Wahl der Reime: In Carnant wird Erec seines Fehlverhaltens gewahr, als er an einem hellen Morgen erwacht *la ou il jurent an un lit, | qu'il orent eü maint delit* (V. 2471 f.: „dort, wo sie in einem Bett lagen, nachdem sie manches Vergnügen gehabt hatten“); in Pointurie heißt es von der mit ihrem Mann versöhnten Énide, sie *ot sa joie et son delit. | Ansanble jurent an un lit* (V. 5199 f.: „hatte ihre Freude und ihr Vergnügen. Zusammen lagen sie in einem Bett“). Diese markante Parallele steht in einem ebenso auffallenden Kontrast zur Bemerkung des Erzählers, jetzt hätten Erec und Énide ihre Buße getan: Von einem Büsser erwartet man ja nicht, dass er die einmal erreichte Absolution zum Anlass nimmt, sein sündiges Verhalten gleich zu wiederho-

<sup>14</sup> Hugo Kuhn: *Erec*. In: Hugo Kuhn: *Dichtung und Welt im Mittelalter*. Stuttgart 1959, S. 133–150, 265–270, hier S. 150 (Erstveröffentlichung in: *Festschrift für Paul Kluckhohn und Hermann Schneider*. Gewidmet zu ihrem 60. Geburtstag. Hrsg. von ihren Tübinger Schülern. Tübingen 1948, S. 122–147); differenzierter und vorsichtiger Quast (Anm. 6), S. 515: *Erecs Aventiuren seien „strukturell vergleichbar der wiederholten Bußübung des Asketen“*.

len. Dass Erec und Énide genau das tun, wird durch die kokette Verweigerung des Erzählers, die Details zu schildern, nur betont.

Der ironische Gebrauch der *penitence*-Metapher gehört zum Diskurs des Erzählers und weist ihn folglich als jemanden aus, der die Situation der Eheleute besser versteht, als sie es selbst tun. Damit wird neben der Auratisierung und der Ironisierung des Geschehens auch eine dritte Funktion der sakralen Referenz in Chrétiens Erec-Roman erkennbar, die Profilierung des Erzählers als diejenige Instanz, die mit souveränem Überblick die Geschichte zum Besten gibt. Sein überlegenes Wissen den Figuren gegenüber manifestiert sich des Weiteren in seinen ganz unironisch gemeinten Hinweisen auf das Handeln Gottes. Zweimal heißt es, Gott habe lebensrettend in den Lauf der Ereignisse eingegriffen: Er habe Erec vor dem tödlichen Schwertschlag des Gegners im Sperberkampf gerettet (V. 944: *Dex le gari a cele foiz*), und er habe die über den vermeintlichen Tod ihres Mannes verzweifelte Énide zum Zögern veranlasst, bevor sie ihren Entschluss, sich umzubringen, habe ausführen können (V. 4634 f.); in just dieser Pause kommen Graf Oringles und seine Ritter herbeigaloppiert und nehmen ihr die Selbstmordwaffe aus der Hand – ein Zufall, der dem Erzähler zufolge beweist, dass Gott Énide nicht vergessen wollte (V. 4642: *Dex ne la vost pas oblier*). Der diesem Kommentar zugrunde liegende Glaube an die göttliche Leitung menschlicher Geschehnisse wird auch von den Figuren der Erzählung geteilt. Als der mit Schande bedeckte Erec den Hof in Carnant verlassen und nach Abenteuern suchen will, tröstet er seinen Vater mit den Worten, er werde zurückkommen, *quant Deu pleira et je porrai* (V. 2754: „wenn es Gott beliebt wird und ich in der Lage sein werde“); König Evrain, der Herr von Brandigan, wünscht Erec, als dieser das Abenteuer der Joie de la curt verlangt: *Dex [...] vos an doint a joie partir* (V. 5619 f.: „Gott möge Euch geben, dass Ihr mit Freude davonkommt!“). Zwischen der Art der Figuren, ihren Glauben an die göttliche Vorsehung zu artikulieren und derjenigen des Erzählers besteht jedoch ein wesentlicher modaler Unterschied, an dem sich eine poetologisch signifikante Abstufung des epistemischen Zugangs ablesen lässt. Die Figuren drücken ihren Glauben in Konditional- oder Wunschsätzen aus;<sup>15</sup> solche modale Irrealität passt zu ihrer Perspektive als Charaktere innerhalb eines Geschehens, dessen Ausgang sie nicht absehen können. Der Erzähler dagegen behauptet kategorisch, Gott habe eingegriffen, und weitet seine Gewissheit bezüglich des Wirkens und Wollens des transzendenten Akteurs sogar auf die Zukunft aus, denn er erklärt, Gott werde Erec zu Hilfe kommen, als dieser von dem Heiratsantrag des ersten verliebten Grafen noch nichts weiß (V. 3418–3421).

Viertens und letztens wird auf die christliche Transzendenz Bezug genommen, um die Ruhmbegierde des Autors auf eine derart komplizierte und ambivalente Weise zu artikulieren, dass der Rezipient nicht mehr sicher sein kann, ob es sich dabei um maßlose Prahlerei oder Bescheidenheitstopik oder beides in einem handelt. Von dem in der dritten Person genannten *Crestiens de Troies* (V. 9) heißt es im Prolog, er leite von

---

<sup>15</sup> Vgl. des Weiteren die zu Formeln erstarrten Modalsätze in V. 2813, 3472, 3557, 5226, 6323–26.

einem *conte d'avanture* – gemeint ist die Geschichte von Erec, die durch berufsmäßige Erzähler verstümmelt und verdorben worden sei – eine *molt bele conjointure*, ein sehr schönes zusammengefügt Ganzes, ab (V. 9, 13 f.).<sup>16</sup> Zum Schluss meldet sich der Erzähler als Ich-Stimme und würdigt die Leistung des Autors in Versen, die den antiken Topos der Dichtung als *monumentum aere perennius* in einen ausdrücklich christlichen Zeithorizont rücken:<sup>17</sup>

*Des or comancerai l'estoire  
qui toz jorz mes iert an mimore  
tant con durra crestiantez;  
de ce s'est Crestiens vantez.* (V. 23–26)

Jetzt will ich anfangen, die Geschichte zu erzählen, die dauernd im Gedächtnis bleiben wird, solange die Christenheit besteht. Dessen hat sich Chrétien gerühmt.

Über den allgemeinen topischen Hintergrund hinaus weist der Ruhmesanspruch des Autors ganz spezifische intertextuelle Bezüge zur paganen und christlichen lateinischen Dichtung auf. Das personale Maß des Dichterruhms – das Nachleben des *Crestiens* soll nicht von kürzerer Dauer sein als die *crestiantez* – erinnert an Ovid, der in *Amores* 1,15 sein eigenes Streben nach der *fama perennis* der Dichter mit einem langen Katalog illustrierer Vorgänger begründet, deren Ruhm je nach der Fortdauer des vom Einzelnen besungenen Themas gemessen wird: Hesiod und Aratus würden z. B. so lange leben wie die Menschen das Land bebauten bzw. Sonne und Mond existierten, die naturphilosophischen Gedichte des Lukrez würden nicht vergehen, „solange noch ein Tag vor dem Weltuntergang bleibt“ (*exitio terras cum dabit una dies*).<sup>18</sup> Der Gedanke, Dichtung über die Weltordnung werde so lange dauern wie die Welt selbst, kehrt in christlicher Überbietung in der Vorrede der *Vier Bücher der Evangelien* des Juvenus wieder: Am Jüngsten Tag würden die lügenhaften Dichtungen selbst der berühmtesten heidnischen Poeten in Flammen untergehen; weil es die „lebensspendenden Taten Christi“ (*Christi vitalia gesta*) zum Thema habe und vom Heiligen Geist inspiriert sei, werde sein eigenes Werk hingegen verschont bleiben und ihm, dem fest an die christliche Ewigkeit Glaubenden, den Lohn unsterblicher Herrlichkeit (*immortale decus*) eintragen.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Zur vieldiskutierten Bedeutung von *conjointure* siehe besonders Gerold Hilty: Zum Erec-Prolog von Chrétien de Troyes. In: *Philologica Romanica*. Erhard Lommatzsch gewidmet. Hrsg. von Manfred Bambeck, Hans Helmut Christmann. München 1975, S. 245–256, hier S. 249–251; Douglas Kelly: *The Art of Medieval French Romance*. Madison, Wisconsin 1992, S. 15–31.

<sup>17</sup> Zu diesem Topos, auch in der mittellateinischen Dichtung, vgl. Ernst Robert Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern 1948, S. 471 f.

<sup>18</sup> *Amores* 1,15, V. 11 f., 16, 23. Zitiert nach: Ovid: *Carmina amatoria*. Hrsg. von Antonio Ramírez de Verger. München/Leipzig 2003 (Bibliotheca Teubneriana).

<sup>19</sup> Juvenus: *Libri Evangeliorum IIII*. Hrsg. von Karl Marold. Leipzig 1886 (Bibliotheca Teubneriana), S. 2 f. Zur Vorrede vgl. Roger P. H. Green: *Latin Epics of the New Testament*. Juvenus, Sedulius, Arator. Oxford 2006, S. 15–23; Philip R. Hardie: *Rumour and Renown. Representations of Fama in Western Literature*. Cambridge 2012, S. 411 f. Juvenus gehörte zum Kanon der Schulklassen im 11. und 12. Jh.; vgl. die Hinweise bei Günter Glauche: *Schullektüre im Mittelalter*. Ent-

Vor diesem topischen und intertextuellen Hintergrund erweist sich Chrétien's Prahlerei, seine *estoire* werde so lange fortbestehen wie die Christenheit selbst, als neueste Variante des Ovid'schen personalen Maßsystems, wobei die entscheidende Neuerung darin besteht, dass nicht das Thema des Dichters die Dauer des Nachlebens bestimmt, sondern sein eigener Name. Das annominative Spiel mit *crestiantez* und *Crestiens*, hervorgehoben durch den Wechsel im Erzählerdiskurs von der ersten zur dritten Person (*des or comancerai l'estoire [...] de ce s'est Crestiens vantez*), lässt jedoch das Selbstlob des Dichters in einem ambivalenten Licht erscheinen, da es eine Äquivokation der Nomina bewirkt, die die Prahlerei gleichzeitig verstärkt und entkräftet. Indem das Nomen proprium *Crestiens* und das Singularetantum *crestiantez* in eine Relation wechselseitiger Ableitung gebracht werden, bedingen sie sich gegenseitig und werden doppeldeutig: *crestiantez* hat die übliche Bedeutung von „Christenheit“ bzw. „Christentum“, kann aber als Ableitung vom Autornamen auch als Ad-hoc-Bildung „Chrétien-tum“ aufgefasst werden; *Crestiens* ist sowohl Nomen proprium als auch Appellativum („Christ“).<sup>20</sup> Geht man von der personalen Bedeutungssache („Chrétien“ – „Chrétientum“) aus, ergibt sich einerseits der anmaßende Anspruch eines Autors, der sich aufgrund des eigenen Namens einen Namen machen will. Diese Anmaßung wird jedoch zugleich zurückgenommen, weil mit „Chrétientum“ vielleicht doch nichts Grandioses (etwa das „Chrétien'sche Zeitalter“), sondern nur das Nachleben des Autors in der Erinnerung anderer gemeint ist, was dann auf den bescheidenen, geradezu banalen Gedanken hinausläuft, Chrétien's Leistung werde so lange im kollektiven Gedächtnis bleiben, wie die Menschen seiner gedenken. Ähnlich zwischen Übermut und Demut changierend nimmt sich die Aussage bei Betonung der christlichen Bedeutungssache aus. Die Hybris des Dichters liegt nicht darin, dass er sich eines ewigen Gedächtnisses rühmt („solange die Christenheit bzw. das Christentum besteht“ bedeutet wohl: über den Jüngsten Tag hinaus), sondern vielmehr darin, dass er, im Gegensatz zu Juvenecus mit seiner inspirierten Dichtung von den *vitalia gesta* Christi, seinen Anspruch auf unsterblichen Ruhm mit einer *estoire* weltlichen Inhalts begründet. Und trotzdem verlangt die *molt bele conjointure*, die schön zusammengefügte dichterische Schöpfung, die sogar die göttliche Schöpfung überdauern soll, als Leistung eines sich als Christ bezeichnenden Autors gewürdigt zu werden. Dieser will seine Kunst übrigens in Erfüllung einer christlichen moralischen Handlungsregel geübt haben. Sein Name fällt zum ersten Mal in Verbindung mit einer Maxime, die er von dem einleitenden Gedanken des Prologs, Nützlich und Ergötzlich sollten der Mitwelt nicht vorenthalten werden, abgeleitet haben soll:

---

stehung und Wandlungen des Lektürekansons bis 1200 nach den Quellen dargestellt. München 1970 (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung. 5), S. 69, 72, 78–80, 82 Anm. 46, 87, 90, 93, 100 Anm. 89, 110 f., 119, 124.

<sup>20</sup> Vgl. Sarah Kay: Who was Chrétien de Troyes? In: *Arthurian Literature* 15 (1997), S. 1–35, hier S. 34: „The name ‚Crestien‘ acts as a description as well as a proper name.“

*Por ce dist Crestiens de Troies  
 que reisons est que totevoies  
 doit chascuns panser et antandre  
 a bien dire et a bien aprandre;  
 et tret d'un conte d'avanture  
 une molt bele conjointure  
 par qu'an puet prover et savoir  
 que cil ne fet mie savoir  
 qui s'esciënce n'abandone  
 tant con Dex la grasce l'an done. (V. 9–18)*

Deshalb hat Chrétien de Troyes gesagt, es sei richtig, dass jeder sein ganzes Sinnen und Trachten darauf richte, gut zu reden und gut zu lehren; und aus einer Abenteuergeschichte bildet er eine sehr schöne zusammengefügte Komposition, wodurch man den Beweis hat, dass derjenige törricht handelt, der sein Wissen nicht mitteilt, solange Gott ihm die Gnade dazu gewährt.<sup>21</sup>

In der Schlussfolgerung des Erzählers erscheint der Autor Chrétien als jemand, der sein von Gott gegebenes Talent nicht brachliegen lässt; ein christlicher Dichter, der nach diesem Motto verfährt, darf wohl auf ein Nachleben hoffen, das so lange dauert wie die Christenheit, ohne sich dem Vorwurf der Überheblichkeit auszusetzen.

### III.

Hartmanns *Erec*, wie er in der Ambraser Handschrift überliefert ist, weist gegenüber Chrétien ebenso komplexe wie bedeutsame Verschiebungen im Bereich der sakralen Referenz auf.<sup>22</sup> Diese Änderungen münden jedoch nur zum Teil in jene „Umstilisierung [...] ins Religiös-Sittliche“, in der nach Ansicht Hugo Kuhns die Haupttendenz von Hartmanns Retextualisierung des Chrétien'schen Romans besteht.<sup>23</sup> Wie sich im Folgenden zeigen wird, baut Hartmann tatsächlich die punktuellen Vorsehungshinweise seiner Vorlage zu einem allgemeinen Deutungsrahmen aus, der es erlaubt, bestimmte Aspekte einer längeren Handlungsstrecke als moraltheologisches Exemplum zu lesen. Andererseits – und entgegen der von der Forschung in der Nachfolge Kuhns einseitig betonten religiös-sittlichen Absicht<sup>24</sup> – beutet er die sakrale Konnotation neu eingeführ-

<sup>21</sup> Zum topischen Hintergrund („der Besitz von Wissen verpflichtet zur Mitteilung“) vgl. Curtius (Anm. 17), S. 95 f.

<sup>22</sup> Der im sog. ‚Ambraser Heldenbuch‘ überlieferte Text ist eine vielleicht im 13. Jh. entstandene Bearbeitung von Hartmanns Dichtung; siehe Joachim Bumke: *Der „Erec“ Hartmanns von Aue. Eine Einführung*. Berlin/New York 2006, S. 9–13.

<sup>23</sup> Kuhn (Anm. 14), S. 146. Kuhn glaubte außerdem im „Augustinischen Gedanken“ des *uti ut frui* den ideologischen Mittelpunkt gefunden zu haben, von dem her nicht nur der *Erec*, sondern alle erzählenden Dichtungen Hartmanns zu erschließen seien; siehe ebd., S. 150.

<sup>24</sup> Vgl. Kurt Ruh: *Höfische Epik des deutschen Mittelalters I: Von den Anfängen bis zu Hartmann von Aue*. 2. Auflage. Berlin 1977, S. 139; Christoph Cormeau, Wilhelm Störmer: *Hartmann von*

ter Prädikate aber auch aus, um Unbestimmtheitseffekte zu erzeugen, die in keiner exemplarischen Interpretation aufgehen, sondern vielmehr das, was Rainer Warning „das artistische Spiel einer auf Wahrnehmung angelegten Bedeutungskomplexion“ genannt hat, inszenieren.<sup>25</sup>

Hartmanns Änderungen betreffen zunächst die Quantität der sakralen Referenzen. Die in den Hochzeits- und Krönungsszenen der französischen Vorlage breiten Raum einnehmenden liturgischen und paraliturgischen Elemente sind fast zur Gänze getilgt worden. Bei Hartmann wird lediglich registriert, dass die Trauung des Paares von einem Bischof *von Cantwarje* [wohl Canterbury] *ûz Engellant* feierlich vollzogen wurde.<sup>26</sup> Dafür wird ein Aspekt der Frömmigkeit der Figuren auffallend erweitert. Die ritterliche Gewohnheit, die Messe zu hören, bevor man sich in den Kampf begibt, wird bei Chrétien nur einmal erwähnt, als Énides Vater und Erec am Tag des Sperberkampfes in aller Frühe aufstehen und die Messe vom Heiligen Geist von einem Einsiedler singen lassen (*Erec et Énide*, V. 700–704). Etwas verändert und ausgebaut erscheint das Motiv bei Hartmann wieder: Erec, der hier nicht von Enites Vater, sondern von Herzog Imain, dem Herrn von Tulmein, begleitet wird, hört die Messe vom Heiligen Geist. Der Erzähler fügt erklärend hinzu: *des phlegent si aller meiste | die ze ritterschefte sinnen | und turnieren minnent* (V. 665–667: „das ist eine Gewohnheit aller, die zum Ritterkampf gehen und gern an Turnieren teilnehmen“).<sup>27</sup> Nicht nur der Kommentar, der keine Entsprechung bei Chrétien hat, unterstreicht den Brauchtumsstatus des Messehörens, sondern auch die narrative Wiederholung des Usus, die auch eine Besonderheit des deutschen Romans ist: Am Morgen des zweiten Tags des Turniers, das nach der Hochzeit stattfindet, besuchen Erecs Gefährten die Messe, *als sis beginnen solden | die turnieren wolden* (V. 2542 f.: „wie es für Turnierteilnehmer üblich ist“). Am Morgen des Joie de la curt-Abenteuers hört Erec zusammen mit Enite die Messe vom Heiligen Geist, er empfängt außerdem die Kommunion und trinkt zu seinem Schutz den Johannessegen (V. 8636–8645, 8652).<sup>28</sup>

Eine zweite signifikante Erweiterung Hartmanns betrifft die Hinweise auf die göttliche Vorsehung. Chrétiens Erzähler thematisiert das Eingreifen Gottes insgesamt dreimal.<sup>29</sup> Bei Hartmann vermehren sich die Kommentare, sodass Gott nicht nur als okkasioneller Nothelfer, sondern auch als ständiger Begleiter und Schirmherr der Protagonisten erscheint. Erec verdankt seinen ritterlichen Erfolg am ersten Tag des

---

Aue. Epoche – Werk – Wirkung. 2. Auflage. München 1993, S. 173; Jürgen Wolf: Einführung in das Werk Hartmanns von Aue. Darmstadt 2007, S. 69.

<sup>25</sup> Warning (Anm. 13), S. 138.

<sup>26</sup> Hartmann von Aue: Erec. Hrsg. von Kurt Gärtner. Tübingen 2006 (Altdeutsche Textbibliothek. 39), V. 2125 (zitierte Ausgabe). Vgl. Bumke (Anm. 22), S. 30 f., 34 f., 67 f.

<sup>27</sup> Vgl. hierzu den Kommentar zur Stelle in Hartmann von Aue: Erec. Hrsg. von Manfred Günter Scholz. Frankfurt a. Main 2004 (Bibliothek des Mittelalters. 5), S. 652.

<sup>28</sup> Es handelt sich um den ersten Beleg für den Brauch des Johannestrunks; vgl. Scholz, Stellenkommentar zur Ausgabe (Anm. 27), S. 952.

<sup>29</sup> Siehe oben, S. 27.

Turniers der *sælde* und der *werdekeit*, mit denen ihn Gott begnadet hat (V. 2437–2439); *gotes hövescheit* unterstützt Enite bei der schweren Aufgabe, acht Pferde zu pflegen (V. 3461–3467); Gott, der David die Stärke gab, Goliath zu besiegen, steht Erec in seinem Kampf mit dem Riesen bei (V. 5559–5565); er vereitelt Enites Selbstmordversuch *mit genædeclîchem liste* (V. 6071: „mit einem Plan, den er in seiner gnadenvollen Vorsehung fasste“): Während sie Erecs Schwert verflucht, kommt Graf Oringles herbeigeritten, *den got dar gesande* und *dar zuo erkorn [hâte] | daz er si solde bewarn* (V. 6117, 6123 f.: „den Gott dorthin gesandt [und] dazu ausgewählt hatte, sie zu retten“); es ist *gotes wille*, dass der von Limors flüchtende Erec sein Ross wiederfindet (V. 6726); nachdem er die Not der Abenteuerfahrt überwunden hat, heißt es, *got und sîn [d. h. Erecs] vrûmekeit* hätten ihn wie einen Schiffbrüchigen *an der genâden sant | ûz kumbers ûnden gesant* (V. 7070–7072: „aus den Wogen der Mühsal an das Ufer der Gnade geführt“); am Ende des Romans schickt Gott Erec nach Hause (V. 10054), wo sein Ansehen bis zu seinem Tod ohne Makel bleibt, *als ez der himelvoget gebôt* (V. 10105: „nach dem Willen des Himmelskönigs“); außerdem schickt er Enites Eltern ins Land, um ihr eine Freude zu machen (V. 10116–10118).<sup>30</sup> Des Weiteren liegt ein impliziter Hinweis auf das gnadenvolle Wirken Gottes in der Beschreibung Erecs vor, als dieser auf der Burg Limors aus seiner Ohnmacht erwacht: Sein Gesicht, seine Hände und Füße in Grabtücher gewickelt, tritt er hervor wie der auferstandene Lazarus im Johannesevangelium (V. 6669–6673, vgl. Joh 11,44).

Der Unterschied zwischen Chrétien und Hartmann bezüglich der Hinweise auf die Vorsehung Gottes ist jedoch nicht nur quantitativ, er ist auch qualitativ. Bei Chrétien sind die Kommentare, ob vergangenheits- oder zukunftsbezogen, immer auf den besonderen Fall beschränkt: Gott hat in dieser bestimmten Situation eingegriffen oder wird eingreifen, um diesem Menschen zu helfen. Bei Hartmann werden solche Äußerungen verallgemeinert, indem der Erzähler den besonderen Fall des Begnadetseins zur Regelercheinung oder zum Exempel macht oder wiederum zum allgemeinen Ziel des menschlichen Begehrens erklärt. Der Erzähler tut das übrigens an den zwei herausragenden Stellen der Handlung, wo der Protagonist von der Mitwelt gerade wegen seiner Exzeptionalität bewundert wird. Nach dem großen Erfolg am ersten Tag des Turniers wird der mit *sælde* und *werdekeit* begnadete Erec von allen Anwesenden als *der baz tuonde man | den unser lant ie gewan* gepriesen (V. 2481 f.: „der vortrefflichste Mann, den es hierzulande je gegeben hat“). Vor den Kämpfen des zweiten Tages besucht er die Kirche und ergibt sich der Gnade Gottes, fest darauf vertrauend, dass Gott sich seiner ritterlichen Ehre annehmen wird (V. 2490–2492, 2498–500). Hier flicht der Erzähler erklärend eine Sentenz ein, die die allgemeine Regel zum besonderen Fall angibt: *wan der in [d.h. Gott] vor im hât | an allen sînen dingen, | der versehe sich gelingen* (V. 2495–2497: „Wer in all seinen Taten Gott vor Augen hat, kann sich auf Erfolg ver-

<sup>30</sup> Lesart der Ambraser Hs.; vgl. hierzu Scholz, Stellenkommentar zur Ausgabe (Anm. 27), S. 996–998.

lassen“). Die zweite Stelle kommt am Ende des Romans, als Erec, den Gott in sein Heimatland geschickt hat und dessen Ruhm jetzt die Welt erfüllt, von der ganzen Hofgesellschaft als *wunderære* („der Staunenswerte“) gefeiert wird (V. 10045–10054). Der Erzähler preist ihn darüber hinaus als Beispiel für die richtige christliche Einstellung zum weltlichen Erfolg, denn es heißt, Erec *tete sam die wîsen tuont, | die des gode genâde sagent | swaz si êren bejagent | und ez von im wellent hân* (V. 10085–10088: „Er handelte wie die Weisen, die Gott für das danken, was sie an Ruhm erwerben, und es als Gottesgeschenk annehmen“). Es folgt ein Resümee der irdischen und auch himmlischen Güter, die Gott beiden Ehegatten schenkt – ein ehrenvolles Leben ohne Rückfall in seinen alten Fehler des *sich verligens* für Erec, Freude und Ansehen für Enite, ewiges Leben für beide (V. 10103–10129) –, dann wird im Schlussgebet das besondere Glück der Protagonisten als Ziel hingestellt, auf das alle, der Erzähler wie auch sein Publikum, ihre Wünsche richten sollen: *durch got des bitet alle | daz uns der lôn gevalle | der uns gode gehulde, | daz ist goldes übergulde, | nâch disem ellende* (V. 10130–10134: „Betet alle zu Gott, dass uns der Lohn zuteil wird, der uns zu Gott führt – das ist mehr wert als alles Gold – nach diesem Leben in der Fremde“).

Sowohl die Regelmäßigkeit als auch die Exemplarität des Protagonisten werden durch Sentenzen begründet: „Wer in allen seinen Taten Gott vor Augen hat, kann sich auf Erfolg verlassen“ bzw. „Die Weisen halten ihre Ehre für ein Geschenk von Gott“. Auch die Aufforderung zum Gebet enthält eine Sentenz, die die Bitte um das ewige Heil rechtfertigt: „Der Lohn, der uns zu Gott führt, ist mehr wert als alles Gold“. Diese drei Sprüche sind im Text übrigens so platziert, dass sie das ganze Eheleben von Erec und Enite bis auf ihre Hochzeit einrahmen. Darüber hinaus umschließen sie fast jeden Hinweis des Erzählers auf das Einwirken Gottes auf das besondere Schicksal der Protagonisten (die einzige Ausnahme ist die Erklärung für Erecs ritterlichen Erfolg am ersten Tag des Turniers, die allerdings derselben Rahmenepisode angehört wie die erste Sentenz, der sie um etwa sechzig Verse vorangeht). Diese Verteilung der Sentenzen, die wohl nicht zufällig ist, erlaubt es ihnen, stark integrierend auf das Verstehen des Geschehens zu wirken. Der Rezipient, der den ganzen Roman hört oder liest, bemerkt ein narratives Muster, das sich im Lebensweg des Ehepaars mehrmals wiederholt: Gott steht Erec und Enite bei und verhilft ihnen zu ihrem Erfolg. Durch die Sentenzen am Anfang und Ende werden all diese Vorfälle thematisiert und auf den erklärenden Grundsatz zurückgeführt: „Alles Gelingen, im Diesseits wie im Jenseits, ist ein Geschenk von Gott, das er seinen Frommen gibt.“ Diese Erklärung wird schließlich zur Maxime für den Rezipienten selbst, der ja am Ende des Romans aufgefordert wird, Gott um denselben Lohn zu bitten, den dieser Erec und Enite zuteil werden ließ.

Der Glaube, alles Glück komme von oben, ist tief in die Struktur des Werks eingebettet, nicht in die Handlungsstruktur des sogenannten Doppelwegs, dessen sinnstiftende Funktion lange im Mittelpunkt des Forschungsinteresses gestanden hat, sondern in das System der ideologischen Haltungen, die in jeder narrativen Dichtung die erzählten Ereignisse begleiten und diesen eine zusätzliche Dimension von Aspekthaftigkeit ver-

leihen.<sup>31</sup> Diese Haltungen umfassen Werturteile, Normvorstellungen, Ansichten und Überzeugungen; sie können sowohl vom Erzähler als auch von den Figuren geäußert oder gedacht werden, und sie können miteinander und mit den erzählten Ereignissen entweder harmonieren oder dissonieren. Je nach Inhalt und Interrelation der in ihm artikulierten Haltungen erhält das narrative Werk sein besonderes ideologisches Gepräge. Im *Erec* sind die Verhältnisse im ideologischen System teils durch Dissonanz, teils durch Konsonanz gekennzeichnet. Das berühmteste Beispiel für Dissonanz ist wohl die Beurteilung der schweren Strafen, die Erec seiner Frau auf der Abenteuerfahrt auferlegt. Nach Erecs eigener Überzeugung war sein Verhalten, dessen Sinn ihm erst im Rückblick aufgeht, dazu gedacht, seine Frau auf die Probe zu stellen: *und westez rehte âne wân. | ez was durch versuochen getân | ob si im wære ein rehtez wîp* (V. 6780–6782: „und er wusste ganz sicher: es war geschehen, um zu erweisen, ob sie ihm eine treue Frau war“); der Erzähler teilt jedoch die Gewissheit seiner Figur nicht, denn er meint, Erecs Behandlung von Enite sei *âne sache* („ohne Grund“) gewesen (V. 6775). Die Dissonanz der Urteile, die ebenso dissonierende Interpretationsversuche der Forschung gezeitigt hat, leistet einer Gesamtwürdigung des Romans als ideologisch schillernd oder ironisch Vorschub.<sup>32</sup> Was nun die Vorsehung betrifft, ist gerade die *Konsonanz* von Erzähler- und Charakteransichten frappierend. Während die Figuren bei Chrétien lediglich die Hoffnung aussprechen, Gott möge eine bestimmte Handlung zu einem guten Ausgang bringen, äußern sich Hartmanns Charaktere gelegentlich auch auf eine Weise, die nicht weniger allgemein-theoretisch ist als der Kommentar des Erzählers. Koralus, der verarmte Vater Enites, erklärt Erec, Gottes Macht sei so groß, dass er die Reichen leicht zu Armen machen könne und umgekehrt (V. 540–543); Enite hält es für Selbsttäuschung, wenn man meint, man könne das, was von Gott bestimmt ist, verhindern (V. 5985–5990); Erec, der unmittelbar vor dem gefährlichen Zweikampf im Baumgarten von Brandigan steht, tröstet Enite mit einer Sentenz und einer Schlussfolgerung: *got sî als guot als er ie was. | hei wie dicke er noch genas | dem er genædic wolde wesen! | wil er, sô trûwe ich wol genesen* (V. 8856–8859: „Gott ist noch so gnädig, wie er es immer war. Ei, wie oft ist der gerettet worden, dem er gnädig sein wollte! Wenn er es will, glaube ich fest daran, dass ich mit dem Leben davonkomme“).

Obwohl der *Erec* eine sehr konsistente und tief verankerte Schicht sakraler Referenz enthält, die es dem Rezipienten ermöglicht, eine längere Strecke der Handlung *sub*

<sup>31</sup> Dies entgegen Joachim Theisen: Des Helden bester Freund. Zur Rolle Gottes bei Hartmann, Wolfram und Gottfried. In: Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Christoph Huber, Burghart Wachinger, Hans-Joachim Ziegeler. Tübingen 2000, S. 153–169, bes. S. 156–159. Seine These, der Erzähler des *Erec* „[lasse] sich von Gott den Doppelzyklus begründen“ (S. 159), weil Gott als Handelnder an genau der Stelle im Roman auftrete, wo die Doppelwegstruktur transparent werde, wird dadurch geschwächt, dass sie nur eine Textstelle, die Vereitlung von Enites Selbstmordversuch durch Graf Oringles und seine Ritter, berücksichtigt.

<sup>32</sup> Vgl. den Überblick über die Forschungskontroversen bei Scholz, Stellenkommentar zur Ausgabe (Anm. 27), S. 869–876.

*specie providentiae* verstehend zu integrieren, wäre es verfehlt, den ganzen Sinn von Erecs *âventiure*-Fahrt auf diese Perspektive zu reduzieren, denn neben der Providenz behandelt die Erzählung bekanntermaßen eine Reihe anderer Themen, die sich mit dem religiösen Grundsatz vom Gelingen durch Gottes Gnade kaum berühren, z. B. die sozial zersetzende Wirkung der zur Obsession gewordenen Minne, das Geschlechterverhältnis innerhalb der feudalen Ehe, die Rolle von Reden und Schweigen in der höfischen Kommunikation.<sup>33</sup> Ebenso verfehlt wäre es zudem, die religiöse Perspektivierung des Romangeschehens ausschließlich mit der Herstellung eines exemplarischen Sinnangebots zu identifizieren. Hartmann versteht es auch, Interpretationshypothesen zu vermehren und gegeneinander auszuspielen, indem er bei der Darstellung einer Person oder Situation eine sakrale Dimension andeutet, die möglicherweise den Figuren selbst entgeht, sodass der Rezipient keine letztgültige Gewissheit darüber erlangen kann, wie die Figuren ihre eigene Situation verstehen. Dieses poetische Unbestimmtheitsprinzip soll abschließend anhand einer Episode dargelegt werden, die Hartmann gegenüber der Vorlage bedeutend umgestaltet hat.

Der Eintritt der prächtig eingekleideten Enite in den Saal, wo König Artus und die Ritter der Tafelrunde sich versammelt haben, bringt im deutschen wie im französischen Erec-Roman den eröffnenden Erzählstrang von der Jagd auf den Weißen Hirsch zu seinem Abschluss: Als erfolgreicher Jäger darf Artus die schönste Dame am Hof küssen, die nach einmütigem Urteil der Anwesenden nur Enite sein kann (*Erec et Énide*, V. 1733–1795; *Erec*, V. 1750–1796). Nach dem Gewähren des Kusses setzt Chrétien mit der erzähltechnischen Bemerkung *ici fenist li premiers vers* (V. 1796: „Hier endet der erste Abschnitt“) eine deutliche Grenze, die Hartmann indes überspielt, indem er mit der Schilderung des anschließenden Hoffestes fortfährt und die Szene erst dann ausklingen lässt, als Erec, der mittlerweile mit der Versorgung von Koralus beschäftigt war, zum Hof zurückkehrt und von der Schönheit seiner Braut überwältigt wird (V. 1840–1886).<sup>34</sup> Enites außerordentliche Ausstrahlung bildet somit den Rahmen der verlängerten Episode; sie wird am Anfang derselben auch ausführlich beschrieben.<sup>35</sup> Dabei greift Hartmann Elemente des rhetorisch-topischen Schönheitspreises auf, die Chrétien noch beim ersten Auftreten Énides im Haus ihres Vaters verwendet hatte.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Überblick über diese Themenbereiche bei Bumke (Anm. 22), S. 93 f., 104–111, 113–121.

<sup>34</sup> Dass dies alles Fortsetzung derselben Szene ist, wird durch die Erecs Wiederkehr begleitende Erzählerbemerkung *nû grîfe wir wider an die vart | dâ von der rede begunnen wart* (V. 1838 f.) hervorgehoben.

<sup>35</sup> Zu Hartmanns Neugestaltung der Szene siehe Wilhelm Kellermann: Die Bearbeitung des ‚Erec-und-Enide‘-Romans Chrestiens von Troyes durch Hartmann von Aue. In: Hartmann von Aue. Hrsg. von Hugo Kuhn, Christoph Cormeau. Darmstadt 1973 (Wege der Forschung. 359), S. 511–531, hier S. 515, und vor allem Franz Josef Worstbrock: *Dilatatio materiae*. Zur Poetik des ‚Erec‘ Hartmanns von Aue. In: Frühmittelalterliche Studien 19 (1985), S. 1–30, hier S. 6–9.

<sup>36</sup> Zu den Musterbeschreibungen von Frauenschönheit in den Poetiken des 12. Jh. siehe Edmond Faral: *Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du moyen âge*. Paris 1924 (Bibliothèque de l’École des Hautes Études. 238), S. 77; Ernest

Dort wird ihre Schönheit als die wunderbare Schöpfung der personifizierten *Nature* beschrieben, die, sich selbst und sogar Gott in der Ausübung ihrer Kunst überbietend, Énides Gesicht, das noch weißer ist als die Lilie, mit frischer roter Farbe bemalt und zum Strahlen gebracht hat (*Erec et Énide*, V. 412–423, 427–436). Der Topos der *Natura artifex*, die die Farben des Gesichts mischt, kehrt bei Hartmann zu Beginn des großen Auftritts am Artushof wieder, allerdings in vermenschlichter Form: Enites Teint wirkt *als der rôsen varwe | under wîze liljen gîzze, | und daz zesamene vlîzze* (V. 1701–1703: „als ob jemand die Farbe der Rose auf weiße Lilien gegossen hätte und beide Farben vermischt wären“). Hartmann hat nicht nur die Naturpersonifikation übergangen,<sup>37</sup> er beutet auch die religiösen Konnotationen der topischen Frauenpreiselemente aus, indem er das strahlende Rot und Weiß des Gesichts mit Rosen und Lilien gleichsetzt und dadurch die Ähnlichkeit Enites zur Himmelskönigin Maria suggeriert.<sup>38</sup> Diese Ähnlichkeit wird durch den gleich darauf folgenden Vergleich mit Sonne und Mond nur noch verstärkt: Beim Betreten des Saals erleicht Enite vor Scheu, sodass die *rôsen varwe* in ihrem Teint verschwindet und ihre Ausstrahlung wie die von einer vorüberziehenden Wolke verdeckte Sonne einen Augenblick lang getrübt wird (V. 1708–1725); sobald sie jedoch hineingetreten ist, *gevie ihr schænez antlütze [...] der wînneclîchen varwe mê | und wart schæner dan ê* (V. 1727–1729: „gewann ihr schönes Gesicht die herrliche Farbe wieder und wurde schöner als zuvor“). Sie übertrifft alle anderen Damen an Glanz und Schönheit, wie der Mond alle anderen Sterne am Firmament (V. 1766–1783).<sup>39</sup> An der entsprechenden Stelle bei Chrétien wird lediglich angemerkt,

---

Gallo: *The Poetria Nova and its Sources in Early Rhetorical Doctrine*. Den Haag/Paris 1971 (De Proprietatibus Litterarum. Series Maior. 10), S. 183–187.

<sup>37</sup> Auch bei der Einführung von Enites Figur in Tulmein wird die Naturpersonifikation übergangen. Anstatt ihr Handwerk zu loben, erklärt der Erzähler: *ich wæne got sînen vlîz | an si hâte geleit | von schæne und von sælekeit* (V. 339–341).

<sup>38</sup> Enites Ähnlichkeit mit Maria wird bereits in Tulmein angedeutet; dort scheint ihr schöner Körper durch ihre schmutzige Kleidung *alsam diu lilje, dâ si stât | under swarzen dornen wîz* (V. 337 f.). Zu den Bildern der *lilia inter spinas* und *lilia mixta rosis* bei Hartmann siehe Uwe Ruberg: Bildkoordinationen im ‚Erec‘ Hartmanns von Aue. In: Hartmann von Aue (Anm. 35), S. 532–560, hier S. 548 f., 550 (Erstveröffentlichung in: Gedenkschrift für William Foerste. Hrsg. von Dietrich Hofmann, Willy Sanders. Köln 1970 (Ndt. Studien. 18), S. 477–501); Scholz, Stellenkommentar zur Ausgabe (Anm. 27), S. 637 f., 691. Zu den Bildern der Lilien und Rosen in der Mariendichtung siehe Anselm Salzer: *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters*. Mit Berücksichtigung der patristischen Literatur. Eine literarhistorische Studie. Seitenstetten 1886–1894, ND Darmstadt 1967, S. 68 f., 162–170, 183–192; Peter Kesting: *Maria – frouwe*. Über den Einfluß der Marienverehrung auf den Minnesang bis Walther von der Vogelweide. München 1965 (Medium Aevum. Philologische Studien. 5), S. 12–14; zum antiken Hintergrund des Topos vgl. außerdem Werner Fechter: *Lateinische Dichtkunst und deutsches Mittelalter*. Forschungen über Ausdrucksmittel, poetische Technik und Stil mhd. Dichtungen. Berlin 1964 (Philologische Studien und Quellen. 23), S. 50–61.

<sup>39</sup> Vgl. zu dieser Stelle Ruberg (Anm. 38), S. 551; Scholz, Stellenkommentar zur Ausgabe (Anm. 27), S. 693; zur Bildtradition in der Mariendichtung Salzer (Anm. 38), S. 78 f., 377–384, 391–399; Fechter (Anm. 38), S. 117–120.

Énide sei vor Scham errötet und habe deswegen nur noch schöner ausgesehen (*Erec et Énide*, V. 1711–1714). Hartmanns *dilatatio* des vorgegebenen Themas („Enite war schöner denn je, als sie zu den Tafelrunden hineinging“) unter Umkehrung der auslösenden körperlichen Veränderung (Erbleichen statt Erröten) ergänzt die Schönheitsbeschreibung um eine himmlische Komponente, die der Vorlage gänzlich fehlt und zum Schluss der Episode gleichsam als Höhepunkt aus dem impliziten Bereich der Konnotation heraustritt: Nachdem Erec seinen Schwiegervater beschenkt hat, schließt er sich der Tafelrunde wieder an und erblickt in ihrer Mitte Enite, *diu dort als ein engel saz* (V. 1843).

Dabei weiß Hartmann die sakralen Referenzen so zu verteilen, dass man nicht sicher sein kann, ob der himmlische Aspekt von Enites Schönheit auch von den intradiegetischen Beobachtern und Bewunderern wahrgenommen wird. Sämtliche Vergleiche, die die Ähnlichkeit mit Maria und den Engeln unterstellen bzw. behaupten, gehören zum Erzählerdiskurs. Es besteht also kein Zweifel, dass sie seine Wahrnehmung artikulieren und an den Rezipienten des Romans vermitteln. Ob sie auch die Eindrücke und Gedanken der Figuren wiedergeben, ist dagegen fraglich. Zwar legt die narrative Umrahmung die Vermutung nahe, die Vergleiche würden auch von den Figuren angestellt und erklärt ihre Reaktion auf das Gesehene – auf den Vergleich von Enites Gesichtsfarbe mit Rosen und Lilien folgt unmittelbar die Angabe, *man gesach nie ritterlicher wîp* (V. 1707); gleich vor dem Mondvergleich merkt der Erzähler an, es habe niemanden unter den Anwesenden gegeben, der bestreiten wollte, dass Enite die Schönste sei (V. 1763–1765); der Engelvergleich fällt mitten im Bericht von Erecs Entzückung durch die *schæne* und *güete* seiner Braut (V. 1840–1846) –, nirgends wird jedoch ausdrücklich gesagt, dass die Figuren etwas Himmlisches an Enite wahrnehmen. Was das Brautpaar selbst betrifft, wird im Gegenteil immer der fleischliche Aspekt ihrer Empfindungen unterstrichen. Der Anblick der engelgleichen Enite löst in Erec so große Sehnsucht aus, dass er kaum bis zur nächsten Nacht auf ihre *minne* warten kann (V. 1847–1850). Ihr ergeht es genauso, und nur der Umstand, dass man sich in der Öffentlichkeit befindet, verhindert, dass sofort *ein vil vriuntlichez spil* vor sich geht (V. 1851–1856). Anschließend wird das gegenseitige Begehren der Brautleute mit Personifikations- und Vergleichsfiguren ausgestaltet, die das sexuelle Moment weiter herausstellen: *Minne* beherrscht und quält das Paar (V. 1857–1860), beim wechselseitigen Anblick ergeht es ihnen wie einem verhungerten Habicht, der sein Futter bereits sieht, aber noch nicht fressen darf und folglich vom Hunger um so mehr bedrückt wird (V. 1861–1871), beide empfinden ein heftiges Verlangen nach einem zwei- oder dreinächtigen Zusammensein, wobei ihre *sinne* eine andere Art von Liebe begehren als das Kind, das sich nach der Mutter sehnt (V. 1872–1883). Der Habichtvergleich hat seine ungefähre Entsprechung bei Chrétien, der im späteren Zusammenhang der Brautnacht berichtet, dass die Neuvermählten größere Sehnsucht empfinden als ein dürstender Hirsch, der nach dem Brunnen lechzt, und dass sie das Liebesspiel schneller aufnehmen als ein hungriger Sperber, den man zurückruft (*Erec et Énide*, V. 2027–2032). Hart-

mann ersetzt den Sperber durch den Habicht, zieht den Vergleich zeitlich vor und übergeht den Hirsch, wohl deswegen, weil es ihm an dieser Stelle auf die Betonung der fleischlichen Empfindungen des Paares ankommt, wohingegen der Vergleich mit dem *Cers chaciez qui de soif alainne und desirre tant la fontaine (Erec et Énide, V. 2027 f.*: „[dem] gejagten Hirsch, der vor Durst keucht [und] den Brunnen so stark begehrt“) als Anspielung auf die geistliche Allegorie von Psalm 42,2 verstanden werden könnte: *Sicut cervus desiderat ad fontes aquarum ita desiderat anima mea ad te Deus* („Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser, so lechzt meine Seele, Gott, nach dir“).<sup>40</sup>

In der Forschung wird Enites Schönheit sehr kontrovers beurteilt: Auf der einen Seite stehen die Interpreten, die in der Wirkung ihrer körperlichen Reize auf die Mitwelt etwas Gefährliches und Verführerisches, sogar Böses zu sehen meinen, auf der anderen diejenigen, die die Teilhabe ihrer Ausstrahlung am Göttlichen betonen.<sup>41</sup> Diese Kontroverse geht m. E. am wesentlichen Punkt vorbei. Hartmann kommt es nicht in erster Linie darauf an, Enites Schönheit als gut oder böse, himmlisch oder irdisch zu kategorisieren; es geht ihm vielmehr darum, durch die ambige narrative Einrahmung der sakralen Referenzen Ungewissheit darüber zu erzeugen, ob seine Figuren und insbesondere Erec dieselbe himmlische Dimension von Enites Schönheit wahrnehmen, die sein Erzähler zu erkennen und in Worte zu fassen vermag. Dass diese Frage in der Schwebe gehalten wird, trägt zum Facettenreichtum der Episode bei und macht einen nicht geringen Teil ihres Reizes für den Rezipienten aus. Selbstverständlich ist der Genuss eines als mehrperspektivisch wahrgenommenen höfischen Romans eine säkulare Angelegenheit; das intellektuell reizvolle Spiel der Perspektiven und Interpretationshypothesen setzt jedoch den Horizont christlicher Transzendenz voraus, auf den im virtuos gehandhabten Erzählerdiskurs sowohl denotativ als auch konnotativ referiert wird, ohne dass die Transzendenz selbst von der poetischen Verfügungsmacht weltlicher Autoren in etwas anderes verwandelt oder auch nur angetastet würde.

---

<sup>40</sup> Weniger überzeugend ist m. E. die Erklärung, Hartmann habe den Vergleich getilgt, weil die Jagd auf den Weißen Hirsch in seinem Roman eine wesentlich geringere Rolle spiele als bei Chrétien; vgl. Scholz, Stellenkommentar zur Ausgabe (Anm. 27), S. 697. Da der Anfang des *Erec* in der Fassung des Ambraser Heldenbuchs fehlt, lässt sich außerdem kaum beurteilen, welchen Stellenwert Hartmann dem Motiv beigemessen hat.

<sup>41</sup> Vgl. Otfried Ehrismann: Enite. Handlungsbegründungen in Hartmanns von Aue ‚Erec‘. In: *ZfdPh* 98 (1979), S. 321–344, hier S. 328; Kathryn Smits: Die Schönheit der Frau in Hartmanns ‚Erec‘. In: *ZfdPh* 101 (1982), S. 1–28, hier S. 10–14; forschungsbilanzierend Scholz, Stellenkommentar zur Ausgabe (Anm. 27), S. 692.

# Jan-Dirk Müller

## Gotteskrieger Tristan?

### I.

Der Begriff der Säkularisation ist an bestimmte Vorgänge in der Frühen Moderne gebunden: die Überführung kirchlicher Besitztümer und vor allem kirchlicher Herrschaften in die Verfügungsgewalt des weltlichen Staats, wie sie dann endgültig im alten Reich im Jahre 1803 stattfand. Doch bezeichnet er viele gleichartige Vorgänge: „wenn die weltliche Gewalt der Kirche ihren Besitz an wirtschaftlicher und politischer Macht entzieht“.<sup>1</sup> Der Begriff der Säkularisierung ist schwieriger, „von jenem amorphen Charakter, der vielen Großbegriffen eigen ist. Säkularisierung kann Profanisierung, Entchristlichung, Desakralisierung und Rationalisierung heißen.“<sup>2</sup> In dem geschichtswissenschaftlichen Band, dem die beiden Zitate entnommen sind, sind beide Prozesse an die Geschichte des christlichen Europa gebunden. Ein Beitrag definiert sogar ausdrücklich: „Säkularisierung soll die politische Entmachtung der Kirche bezeichnen.“<sup>3</sup>

Dieser engere Begriff von Säkularisierung wurde jedoch längst ausgeweitet auf jedwede Herauslösung von materiellen wie ideellen Gegenständen aus einem religiösen

---

<sup>1</sup> Peter Blickle, Rudolf Schlögl: Einleitung. In: Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas. Hrsg. von Peter Blickle, Rudolf Schlögl. Epfendorf 2005, S. 11–17, hier S. 11. Dies untersucht besonders Thomas A. Brady, Jr.: Reformation und Rechtsbruch – Territorialisierung der Kirchen im Heiligen Römischen Reich im europäischen Vergleich. In: ebd., S. 141–153. Eine „Fiskalsäkularisierung“ nennt das Arnold Angenendt: Sakralisierung und Säkularisierung im Christentum – Auswirkungen in Mittelalter und Reformation. In: ebd., S. 113–126, hier S. 126.

<sup>2</sup> Blickle, Schlögl (Anm. 1), S. 12. Prominent vertreten (und inzwischen vielfach kritisiert) wurde diese Position von Jacob Burckhardts *Kultur der Renaissance* mit seiner These, dass in der Renaissance der mittelalterliche „Schleier [...] gewoben aus Glauben, Kindesbefangenheit und Wahn“ zerreißt; zit. nach Bernd Roeck: Säkularisierungstendenzen in der Renaissance? Jacob Burckhardts Modell heute. In: Blickle, Schlögl (Anm. 1), S. 127–139, hier S. 128.

<sup>3</sup> Peter Blickle: Säkularisierung und Sakralisierung politischer Macht in der Reformationszeit in Oberdeutschland. In: Blickle, Schlögl (Anm. 1), S. 83–94, hier S. 83. „Säkularisierung wurde immer als Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche gedeutet“; Blickle, Schlögl (Anm. 1), S. 16, mit Ausnahme in Frankreich.

Kontext und ihre Überführung in einen profanen Zusammenhang. Dies kann man, je nach Standpunkt, als Prozess einer Usurpation oder aber einer Emanzipation sehen. Von jenem politisch-juristischen Initialakt her haftete der Säkularisierung auf der einen Seite der Ruch des Illegitimen an, gegen den sich vor einem halben Jahrhundert schon Blumenbergs epochemachendes Buch über die „Legitimität der Neuzeit“ wendete. Mit der Abwertung verbunden war die Unterstellung, dass unter der Oberfläche der profanen modernen Welt eine tiefere Schicht einer religiösen Ordnung liege, die im Zuge der Säkularisierung verdeckt wurde, jetzt aber wieder freizulegen sei, weil sie deren wahres Wesen offenbare. Blumenberg arbeitete als das Ziel von Gadamers Säkularisierungsbegriff heraus, in vermeintlich säkularen Texten diese „Dimension verborgenen Sinns“ religiöser Provenienz aufzuspüren.<sup>4</sup> Demgegenüber wandte sich Blumenberg gegen die (ab-)wertenden Konnotationen des Terminus und restituierte ihn als einen zentralen Selbstverständigungsbegriff der Moderne, der „Legitimität der Neuzeit“.<sup>5</sup>

Damit knüpfte er an die im 19. und frühen 20. Jahrhundert vorherrschende Auffassung von Säkularisierung als einem wesentlichen Aspekt der Emanzipation der Moderne an. Noch 1959 schreibt C. Wright Mills: „Once the world was filled with the sacred – in thought, practice, and institutional form. After the Reformation and the Renaissance, the forces of modernization swept across the globe and secularization, a corollary historical process, loosened the dominance of the sacred. In due course, the sacred shall disappear altogether except, possibly, in the private realm.“<sup>6</sup> Säkularisierung wird als langfristiger, doch insgesamt zielgerichteter Prozess gesehen, in dem sich in der Befreiung von sakralen Ordnungen die für moderne westliche Gesellschaften zentralen Konstellationen herausbildeten.

Diese Ansicht ist nicht nur unter dem Eindruck zunehmender religiöser Fundamentalismen in den letzten Jahren in die Kritik geraten.<sup>7</sup> Auch das darin vorausgesetzte optimistische Modernisierungskonzept ist fragwürdig geworden. Der De-Sakralisierungsprozess ist weder als Fortschrittsprozess beschreibbar, noch ist er so zwangsläufig und unumkehrbar, wie dies im Blick auf die europäische Geschichte seit der Frühen Neuzeit schien. Im Blick über Europa hinaus erscheint er ohnehin als ein historisch begrenztes Phänomen.<sup>8</sup> Sakralität wird ansonsten in der Regel als genuin christliche vorausgesetzt.

---

<sup>4</sup> Dagegen Hans Blumenberg: Säkularisation und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuauflage von ‚Die Legitimität der Neuzeit‘. Erster und zweiter Teil. Frankfurt a. Main 1974, S. 24 (in Auseinandersetzung mit Gadamer).

<sup>5</sup> So der ursprüngliche Titel der ersten Fassung.

<sup>6</sup> C. Wright Mills: *The Sociological Imagination*. Oxford 1959, S. 32 f., zit. n. Pippa Norris, Ronald Inglehart: *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge 2004, S. 3.

<sup>7</sup> Vgl. Norris, Inglehart (Anm. 6). Dort ist die neuere Literatur verzeichnet. Ihre eigene Untersuchung geht durchaus von einer „systematic erosion of religious practices, values, and belief“ in den prosperierenden westlichen Gesellschaften aus (S. 5), stellt sie jedoch in einen größeren Kontext.

<sup>8</sup> Das geht so weit, dass in manchen außereuropäischen Sprachen und Kulturen sowohl ein einheitliches Konzept des Sakralen fehlt wie die entsprechenden Gegenbegriffe (profan, säkular usw.).

Das Christentum mit seiner Entgegensetzung von *geistlich* und *weltlich* ist Ausgangspunkt von Säkularisierungsprozessen, die es in anderen Weltreligionen so nicht gibt.

So hat sich in der jüngeren Forschung die Ansicht durchgesetzt, dass die Beschreibung des Phänomens selbst unzulänglich ist. Säkularisierungsprozesse sind immer von Sakralisierungsprozessen begleitet, und es sind manchmal dieselben Akteure, die beide vorantreiben. So diskutieren im selben Band Kaspar von Greyerz im 17. Jahrhundert das Phänomen des Barock als Prozess einer Sakralisierung Europas und Heinz Duchardt den Absolutismus als Bedingung seiner Säkularisierung.<sup>9</sup> Ergebnis der europäischen Säkularisierung ist der autonome Staat, der seine sakralen Begründungen abgestreift hat, ohne sie je ganz aufzugeben. Wichtiger noch ist ein anderer Aspekt: Was aus späterer Perspektive als Säkularisierungsprozess erscheint, kann ursprünglich als Reinigung des Sakralbereichs von Profanem intendiert gewesen sein. Dies zeigt sich etwa in der mittelalterlichen und reformatorischen Kritik an Besitz und politischer Macht der Kirche. In diesem Sinne bemerkt Angenendt zur Reformation: „Die Verschiebungen aus dem Sakralbereich in den Profanbereich verstanden sich vom christlichen Erstanatz her und waren daher zunächst keineswegs als christentumsfeindliche, sondern als reformerische Säkularisierung gemeint“.<sup>10</sup> Das Bild der Säkularisierung als eines einsinnigen Prozesses ist also zu einfach. Sakralisierung und Säkularisierung stehen in keinem eindeutigen Konsekutionsverhältnis; scheinbar gegenläufige Tendenzen können miteinander verknüpft sein, Re-Sakralisierung kann in De-Sakralisierung umschlagen.

Schon in der Einleitung des zitierten Bandes, aber auch in einer Reihe seiner Beiträge wird Säkularisierung nahezu synonym mit Rationalisierung gebraucht oder mindestens mit ihr parallelisiert. Rudolf Schlögl schreibt z. B.: „Säkularisierung bedeutet nicht einfach ‚Verschwinden‘ von Religion, und ‚Rationalisierung‘ verläuft nicht einfach als ‚Entsinnlichungsprozess‘“.<sup>11</sup> Mit ‚Rationalisierung‘ ist ohne Zweifel ein wesentlicher Aspekt von neuzeitlicher Säkularisierung (im erweiterten Sinne) benannt. Trotzdem fragt sich, ob diese Verknüpfung zwingend ist und ob Sakralisierung und Rationalisierung immer Oppositionsbegriffe sein müssen. Die Frage stellt sich gerade auch für das Mittelalter.

Der Säkularisierungsbegriff wird ganz entscheidend von der Epoche geprägt, die ihm nahezu immer als Induktionsbasis dient, nämlich von Spätmittelalter und Früher Neuzeit, in denen die Konstitutionsbedingungen der modernen westlichen Gesellschaften entstehen. Die Anwendung des Begriffs auf das Mittelalter läuft insofern Gefahr, un-

<sup>9</sup> Vgl. Blickle, Schlögl (Anm. 1), S. 211–221 bzw. S. 223–230; ebenso Blickle (Anm. 3).

<sup>10</sup> Angenendt (Anm. 1), S. 125; vgl. S. 117–121. Säkularisierung betrifft insofern unmittelbar die Geschichte der Frömmigkeit; Thomas Fuchs: Spätmittelalterliche Frömmigkeit und Rationalisierung der Religion – Beobachtungen in der süddeutschen Städtelandschaft. In: Blickle, Schlögl (Anm. 1), S. 67–81.

<sup>11</sup> Rudolf Schlögl: Rationalisierung als Entsinnlichung religiöser Praxis? Zur sozialen und medialen Form von Religion in der Neuzeit. In: Blickle, Schlögl (Anm. 1), S. 37–64, hier S. 64; vgl. Anm. 2 sowie die meisten Beiträge des Bandes zur Moderne. Auch Max Webers *Entzauberung der Welt* weist in diese Richtung.

passende Begriffsoptionen ungeprüft zu übertragen und nach deren Vorgeschichten zu fahnden. Die Suche nach Vorläufern (*schon* vs. *noch nicht*) ist, wie Alois Hahn einmal mündlich bemerkte, nicht zuletzt deshalb problematisch, weil sich in der Regel zu jedem *schon* ein noch früheres *schon* und zu jedem *noch nicht* ein noch späteres *immer noch nicht* finden lässt. Mein Interesse wird es deshalb nicht sein, Säkularisierung vor dem Zeitalter der Säkularisierung aufzuspüren, also etwa Haarrisse und Unstimmigkeiten innerhalb sakraler Sinnentwürfe des Mittelalters aufzuweisen, die eine Tendenz zu deren Überschreitung erkennen lassen, sondern nur an einem Beispiel das Verhältnis von Sakralem und Profanem zu beschreiben, in dem die neuzeitlichen Oppositionen offensichtlich nicht aufgehen.

Die neuzeitliche Rede von Säkularisierung setzt einen Zustand *vor der Säkularisierung* voraus, der dann angeblich Schritt für Schritt abgebaut wird. Nach Genese und Inhalt dieses Zustandes *vorher* wird meist nicht gefragt. Der Konzentration auf Spätmittelalter und Frühe Neuzeit ist es außerdem zu verdanken, dass Säkularisierung als Entchristlichung verstanden wird, als Abbau, Zerfall, Transformation eines sinndurchwalteten christlichen Kosmos. Das setzt ein ganz spezifisches Mittelalterbild voraus, wie es in den letzten Jahren zunehmend in Frage gestellt worden ist.<sup>12</sup> Die Christlichkeit des christlichen Mittelalters wäre grundsätzlicher zu diskutieren, als es hier geschehen kann. Um das Problem wenigstens z. T. einzuklammern, schlage ich vor, allgemeiner von sakralen bzw. nicht-sakralen Sachverhalten zu sprechen, denn es muss nicht immer ein christlicher Gehalt sein, der *säkularisiert* wird.

## II.

Der Fall, an dem ich diese grundsätzlichen Probleme diskutieren möchte, ist die Morolt-Episode in Gottfrieds von Straßburg *Tristan*. Es ist eine Episode, die weder umstandslos einem christlichen Weltverständnis zugeschlagen werden kann noch einen klaren Richtungssinn erkennen lässt, eine Episode, die vielmehr nicht-sakrale und sakrale Deutungsperspektiven auf intrikate Weise überblendet. Das entspricht nicht der dominierenden Meinung der Forschung, die die Episode durchweg im Sinne einer christlichen Werteordnung interpretiert hat. Aber gibt der Text das her?

Morolt hat kein gutes *image*. In Christoph Hubers Einführungsbuch zum *Tristan*, das den Stand der Forschung in den letzten Jahrzehnten zusammenfasst, liest man über ihn: „Er kämpft als Diener des Teufels für die Partei des Unrechts, und dies in der Haltung

---

<sup>12</sup> Dorothea Weltecke: „Der Narr spricht: Es ist kein Gott“. Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit. Frankfurt a. Main/New York 2010 (Campus Historische Studien. 57). Weltecke hat gezeigt, wie die vielfältigen Devianzen vom Glauben von neuzeitlichen Positionen her fehlinterpretiert werden und wie stark die Diskussion von neueren Atheismus-Debatten geprägt ist.

frevelhaften Hochmuts“.<sup>13</sup> Die Forschung kann sich, wie es zunächst scheint, auf den Text stützen; Huber fährt fort:

Diesen Gegensatz liest das Mittelalter gern dem biblischen Kampf des Riesen Goliath mit dem Knaben David ab. Goliath als die Macht des Bösen wird von David überwunden, der als alttestamentlicher Typus auf den Erlöser Christus vorausweist. Politisch-rechtlich ist David der Befreier von böser Gewaltherrschaft. [...] Der Erzählabschnitt gibt so den Durchblick auf einen mythischen, biblisch-rechtlichen (vielleicht auch realhistorischen) Konflikt frei. Tristan siegt. Er tötet Morold, wird dabei aber selbst lebensgefährlich verwundet.

Der Episode wäre also ein typologischer Sinn eingezeichnet. Tristan wiederholt eine Konstellation der biblischen Geschichte und befestigt damit Recht gegen illegitime Gewalt.

Bei näherem Zusehen ist der Fall freilich komplizierter. Zu Beginn spielt die Szene allenfalls ganz flüchtig auf die Situation des Davidskampfes an, denn Morold ist wie Goliath *vorvehtære* (V. 5941), wie Goliath ein Mann *dazwischen*,<sup>14</sup> Kämpfer für ein ganzes Reich, so wie Tristan für Cornwall antreten wird. Folgt man dem Erzähler, sieht es deshalb anfangs auch keineswegs nach einem Davidskampf aus. Stattdessen motiviert dieser ungeheuer umständlich, wie es zu dem Konflikt kommt. Diese Geschichte weicht in vielen Details von dem ab, was andere Tristan-Dichtungen berichten. Man hat sich kaum um sie gekümmert, scheint sie doch unendlich weit entfernt von der zentralen Konstellation des Romans. Umso mehr muss man sich fragen: Warum dieser Aufwand? Über hundert Verse braucht der Erzähler, um zu erklären, was es mit Morolds Zinsforderung auf sich hat. Es gibt eine komplizierte politisch-militärische Verwicklung, von der *der lantlose Tristan* (V. 5868) ziemlich unvermittelt erfährt, wenn er aus seinem Land nach Cornwall zurückkehrt.

Combridge hat die Episode einer ausführlichen rechtsgeschichtlichen Untersuchung unterzogen und dabei wahrscheinlich zu machen versucht, dass die rechtlichen Konstellationen bei Gottfried schon bei Thomas, soweit das aus dessen Adaptation durch Bruder Robert ersichtlich ist, vorhanden sind und dass die ganze Episode in sich stimmig ist.<sup>15</sup> Das scheint *communis opinio*.<sup>16</sup> Liest man freilich Bruder Robert<sup>17</sup> nicht von vor-

<sup>13</sup> Christoph Huber: Gottfried von Straßburg: Tristan. Berlin 2000 (Klassiker-Lektüren. 3), S. 67.

<sup>14</sup> Mündlicher Hinweis Christoph Petersen. – Ich zitiere nach Gottfried von Strassburg: Tristan und Isold. Hrsg. von Friedrich Ranke. Text. 7. Auflage. Berlin 1963.

<sup>15</sup> Rosemary Norah Combridge: Das Recht im ‚Tristan‘ Gottfrieds von Strassburg. 2. Aufl. Berlin 1964 (Philologische Studien und Quellen. 15), S. 48–55.

<sup>16</sup> Typisch ist eine Untersuchung von Alexander J. Denomy, der vorab erklärt, es komme auf Detailunterschiede nicht an, und der deshalb seiner Analyse die Erzählung des Kampfes nach Joseph Bédier zugrunde legt; Alexander J. Denomy: Tristan and the Morholt: David and Goliath. In: *Medieval Studies* 18 (1956), S. 224–232. Dann passen die Ergebnisse natürlich bestens auf das David-Goliath-Modell.

<sup>17</sup> Da der *Tristan* des Thomas von Bretagne für diese Stelle nicht überliefert ist, ist nur ansatzweise ermittelbar, was Gottfried vorfand. Bruder Robert ist weit unpräziser und bringt die Vorgeschichte des Zinses wenigstens nicht mit Markes Friedensherrschaft am Beginn zusammen; er berichtet,

neherein aus der Perspektive Gottfrieds und interpretiert man nicht einzelne verwandte Motive von Gottfried her, dann erheben sich durchaus Zweifel an dieser Ansicht.

Gottfrieds Erzählung, wie es zu dem Tribut kam, stimmt mit seiner eigenen Version der Geschichte Markes nur schwer zusammen und spielt im Übrigen im Fortgang der Erzählung nicht die geringste Rolle. Wo sie handlungslogisch so sperrig ist, muss sie eine andere, eine paradigmatische Bedeutung haben. Da gibt es im fernen Afrika den Königssohn Gurmun Gemuotheit, der sein väterliches Erbe (von dem nie mehr die Rede sein wird) nicht mit seinem Bruder teilen will, sondern sich mit seinen Leuten ein eigenes Reich erstreiten möchte.<sup>18</sup> Das ist ein plausibles, einem feudalen Publikum unmittelbar einsichtiges Motiv – siehe Gahmuret, siehe Willehalm, die auch mangels väterlichen Erbes sich selbst eine Herrschaft erobern müssen –, allerdings bleibt es hier blind, wird nicht wie bei Wolfram als Ausgangspunkt einer problematischen Karriere entfaltet.<sup>19</sup> Wohl aber zeitigt es weitere, für die Liebesgeschichte freilich ebenso irrelevante Komplikationen. Von *den gewaltegen Romæren* (V. 5906) erhält Gurmun die Erlaubnis, das *zeigen* (V. 5909) zu beherrschen, was er sich erobert.<sup>20</sup> So kommt er nach Irland, besiegt die Iren, sodass sie *sin ze herren ane ir danc | und ze küenege namen* (V. 5918 f.) und ihm und seinen Leuten helfen müssen, *diu bilant* – umliegende Länder – zu bezwingen (V. 5923). Auch Cornwall und England, die sich unter dem jungen Marke (*kin*) nicht wehren können, werden Gurmun zinspflichtig (V. 5926–5930). Der Zins ist also kein ‚uralter‘ Rechtsbrauch wie bei Bruder Robert,<sup>21</sup> sondern eine Folge komplizierter politischer Geschehnisse, an denen unterschiedliche Rechtsverhältnisse beteiligt sind (Erbauseinandersetzung in Afrika, Oberherrschaft Roms, auf Eroberung

---

„dass die Irländer um diese Zeit Zins von England erhielten und dieser viele Jahre schon bestanden hatte, weil die Irländer ein besonderes Interesse für England hatten; denn der englische König, welcher damals regierte, konnte sich nicht wehren, obwohl er es versuchte, und deshalb war England Irland lange Zeit tributpflichtig. Eine frühere Abgabe jedoch hatte der römische König erhalten [...]“. Die nordische Version der Tristan Sage. Tristrams Saga ok Ísondar. Hrsg. von Eugen Kölbing (1878). Hildesheim/New York 1978, S. 135.

<sup>18</sup> Zu dieser Gestalt vgl. Gottfried von Straßburg: Tristan. Nach dem Text von Friedrich Ranke neu hrsg., ins Nhd. übersetzt, mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von Rüdiger Krohn. Bd. 3: Kommentar, Nachwort und Register. Stuttgart 1980, S. 82.

<sup>19</sup> Solch beiläufig-desinteressierte Behandlung zentraler Probleme der Feudalgesellschaft ist auch sonst für Gottfried typisch, etwa bei Tristans Karriere im Reich nach der Trennung von Isolde.

<sup>20</sup> Allerdings soll er wohl weiter in einer Art Abhängigkeit zu den Römern stehen; die Abmachung sieht vor, dass er *ouch in da von tete | eteslich reht und ere* (V. 5910 f.); hierzu Combridge (Anm. 15), S. 49: „Es handelt sich dabei um die konkreten Zeichen der Unterwerfung unter die Herrschaft dessen, der bestimmte Privilegien (*reht* und *ere*) besitzt“; vgl. Krohn (Anm. 18), S. 82.

<sup>21</sup> Vgl. das Zitat Anm. 17. Vor allem geht die Zinspflicht nicht auf einen älteren englischen König, „der damals regierte“ zurück, und der Empfänger des Zinses war vorher Rom. Selbst in Bruder Roberts lakonischem Bericht ist diese Herleitung damit weit besser auf die Haupthandlung, aber auch die Fortsetzung der Episode abgestimmt. Sollten sich diese Angaben schon bei Thomas befunden haben, dann verschieben sich die im Folgenden diskutierten Probleme nur auf ihn.