HABILITATIONSSCHRIFT

für das Fach
‚Deutsche Philologie'

Prudentiales Wissen

Eine Studie zur ethischen Reflexion und narrativen Konstruktion politischer Klugheit im 12. Jahrhundert

vorgelegt von

BURKHARD HASEBRINK

aus Meerbusch

Göttingen

Oktober 2000

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 1

Erster Teil: Horizonte und Grenzen der Reflexion über die Klugheit

1. Stadien in der theoretischen Explikation des Klugheitsbegriffs

1.1. Theologisierung bei Thomas von Aquin und Entmoralisierung bei Machiavelli 9

1.2. *Phrónesis*: Die Ethisierung einer politischen Kategorie bei Aristoteles 13

1.3. Die Kanonisierung der Klugheit als Kardinaltugend 16

2. *Prudentia politica* in der lateinischen Ethik

2.1. Der Verlust des Begriffs des Politischen 23

2.2. Die *virtutes politicae* in der Ethik des 12. Jahrhunderts 26

3. Rezeption ethischer Tugendlehren in der deutschen Literatur

3.1. Revision der Debatte um das ‚ritterliche Tugendsystem' 39

3.2. Wernher von Elmendorf. Ein Paradigma der Rezeption lateinischer Ethik 43

3.3. Tugendbegriff und Narration 50

4. ‚Politische Klugheit' als Untersuchungskategorie volkssprachiger Epik

4.1. Konstituenten des Politischen in deutscher Erzählliteratur des 12. Jahrhunderts 57

4.2. Das fehlende Wort. Anmerkungen zur historischen Semantik der Klugheit 68

Zweiter Teil: Literarische Modelle politischer Klugheit

5. Differenz der Kulturen. Zur Spaltung der politischen Vernunft im ‚Rolandslied'

5.1. Poetische Transformationen. Übersetzung, Umdeutung, Kommentar 84

5.2. Die neue Exposition: Die Verdopplung der Beratungsszene 89

5.3. Die Beratung der Heiden: Optionalität durch Verstellung, List und Fiktion 93

5.4. Die Beratung der Franken: Optionalität als Dissens 103

5.5. Der Umschlag von Optionalität in Verrat 114

5.6. Die Logik der Verstellung 125

5.7. Heroische Negation: Der unterlassene Hornruf 138

6. Äquivalenz und Opposition. Die Politisierung des Listspiels im ‚König Rother'

6.1. Vom ‚Exemplar' zum ‚Experiment' 143

6.2. Episodenverdoppelung. Beratung über offene und verdeckte Ausfahrt 149

6.3. Klimax der Hofszenen. Die Farce der Opposition und die Optionen der Klugheit 163

6.4. Die Herstellung von Heimlichkeit. Schuhepisode, Traumlist, Entführung 170

6.5. Die Fiktion der List als Lüge. Die Rückentführung 182

6.6. Das Ende des Aufschubs. Kampf als Bearbeitung von Oppositionsverhältnissen 185

6.7. Geistliche Umarbeitung als Entschärfung von Disjunktionen 190

7. Integration des Partikularen. Die Substitution der politischen Klugheit im ‚Herzog Ernst B'

7.1. Die Konstruktion des politischen Raumes

7.1.1. Typisierung und Abstrahierung 199

7.1.2. Die Vorgeschichte. Der Bildungsweg als Exposition 203

7.1.3. Die Brautwerbung. Fragment eines Schemas 208

7.1.4. Die Intrige. Wahrheit und Lüge als narrative Leitdifferenz 211

7.1.5. Der Rat. Die Verdoppelung der Ratgeberfunktion 217

7.1.6. Die Reversion. Autorisierung durch gnomisches Wissen 220

7.2. Die Entgrenzung des politischen Raumes

7.2.1. Seefahrt als Kontingenzmetapher 230

7.2.2. Die Offenlegung des Machtanspruchs in der imaginären Stadt 233

7.2.3. Überlebenskunst als politisches Paradigma 244

7.2.4. Die Auffindung des Waisen als Ursprungsmythos 248

7.2.5. Die Transformation des Konflikts im imaginären Reich 250

7.3. Die Restituierung des politischen Raumes 258

Schlußbetrachtung: Latenz und Präsenz politischer Klugheit in literarischen Einheitsdarstellungen 261

Literaturverzeichnis

1. Antike und mittelalterliche Texte 279
2. Forschungsliteratur 284
3. Abkürzungsverzeichnis 303

Einleitung

Klugheit könnte ein anthropologisches Thema par excellence sein. Die Interdependenz von praktischer Vernunft und pragmatischer Lebensbewältigung dürfte als konstitutiv für das ‚Wesen' des Menschen gelten, so daß die Klugheit als anthropologische Konstante geradezu gegen historische Relativierungen gefeit zu sein scheint. Doch einerseits ist Klugheit seit der Antike vornehmer wie kontroverser Gegenstand philosophischer und theologischer Reflexion. Andererseits folgen auch die historische Anthropologie und vergleichbare kulturwissenschaftliche Ansätze, wie sie gegenwärtig im Zentrum der mediävistischen Diskussion stehen, anderen thematischen Schwerpunkten, wenn man einmal von der herausragenden Studie von MARCEL DETIENNE und JEAN-PIERRE VERNANT über die griechische List (*métis*) aus dem Jahre 1974 absieht, die sich einer bezeichnenderweise im philosophischen Diskurs marginalisierten, subversiven Form der Klugheit zuwendet.[1] Mit einem neuen Bewußtsein von der Medialität der Kultur wenden sich entsprechende kulturwissenschaftlich orientierte Beiträge aus der germanistischen Mediävistik vornehmlich symbolisierenden Praktiken der mittelalterlichen Kultur und damit ihrer Inszenierung, Repräsentation und Performanz zu.[2]

Mit dem Perspektivenwechsel auf die fundamentale Zeichenhaftigkeit der mittelalterlichen Kultur wächst zugleich das Interesse an den spezifischen Formen der medialen Konstitution mittelalterlicher Schrift- und Bildzeugnisse. Der entscheidende Unterschied zu den bislang gepflegten Formen der Kulturgeschichte, die ja als solche der Mediävistik keineswegs fremd ist, liegt in dieser Rücksicht auf die Bedingungen der Vermittlung der nicht mehr als ‚Objekte' begriffenen Gegenstände. Am intensivsten ist die ‚Krise der Repräsentation' wohl in der Ethnologie diskutiert worden.[3] Eine Ablösung der Kultur von den Medien ihrer Darstellung wird heute als falsche Substantialisierung kritisiert. Zugleich gerät der Gegenausschlag, die Vorstellung einer reinen Präsenz des Dargestellten im Medi-

---

[1] Vgl. DETIENNE/VERNANT, Cunning Intelligence.

[2] Die Vielfalt der Diskussion innerhalb der germanistischen Mediävistik veranlaßt zur Auswahl; ich verweise auf den Forschungsbericht von KIENING, Zugänge, und auf den jüngsten Überblick von PETERS, Literatur. Zu den herausragenden Einzeldarstellungen zählen die Arbeiten von HAFERLAND, Interaktion; WENZEL, Hören; ALTHOFF, Spielregeln; J.-D. MÜLLER, Spielregeln. Zur grundsätzlichen Debatte um die kulturwissenschaftliche Perspektivierung der Literaturwissenschaft vgl. jetzt die Kontroverse zwischen WALTER HAUG und GERHART VON GRAEVENITZ in der DVjs (1999) und die von WILFRIED BARNER 1997 eröffnete Diskussion im Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft.

[3] Vgl. FUCHS/BERG, Phänomenologie, S. 71ff.

um seiner Darstellung, unter Ontologisierungsverdacht.[4] Die Frage also, ob die Menschen im Mittelalter klug handelten, würde das aktuelle Selbstverständnis historischer Anthropologie gründlich mißverstehen. Wenn auch bislang noch keineswegs hinreichend deutlich ist, welche methodischen Folgen die neueren anthropologischen und kulturgeschichtlichen Ansätze für die literaturwissenschaftliche Mediävistik haben, hat sich die Rücksicht auf die jeweils spezifischen Bedingungen der literarischen Darstellung als unverzichtbar erwiesen. Man muß keinem technizistischen Verständnis von Kultur das Wort reden, um diese Prämisse zu teilen: die Bedeutung ihrer Erscheinungen bleibt stets verwiesen auf die Formen ihrer Herstellung und Darbietung.[5]

Aus diesen allgemeinen Überlegungen ergeben sich in unserem Zusammenhang vor allem zwei Konsequenzen. Wenn man nach Formen und Begründungen klugen Handelns als Handeln *aus* Klugheit (*prudentielles Handeln*) im 12. Jahrhundert fragt, kann diese Frage erstens nicht losgelöst von Formen symbolischen Handelns betrachtet werden, die in ihrer Konventionalität den Verpflichtungscharakter sozialer Interaktion begründen. Eine Ausgrenzung dieser Formen symbolischen Handelns würde unweigerlich in eine Erneuerung der philosophischen Diskussion der Klugheit führen, wie sie jetzt von WILHELM SCHMID im Konzept einer ‚Philosophie der Lebenskunst' (1998) vorgelegt worden ist. Es ist bis in diesen neuesten Entwurf praktischer Lebensklugheit hinein die Crux der philosophischen Bemühungen um die Klugheit, daß sie zwar den theoretischen Rahmen prudentiellen Handelns angeben kann, selbst aber nicht vorführen kann, wie es gelingt, eine Lage klug zu meistern. Dazu besteht spätestens dann Bedarf, wenn die Konventionen vor der Widersprüchlichkeit einer Situation versagen.

Andererseits darf aber die Annahme verbindlicher Spielregeln, wie sie insbesondere den Arbeiten des Historikers GERD ALTHOFF zugrundeliegt, nicht dazu verleiten, die unterschwellige Ambivalenz solcher Verhaltensnormen auszublenden. In einem seiner jüngsten Aufsätze wendet sich ALTHOFF deshalb dieser Ambivalenz und damit der Strittigkeit

---

[4] GUMBRECHT, Hauch, S. 44 (mit Blick auf die New Philology): „Gegenwärtig-Machen der Vergangenheit als einer Welt von Dingen, Gegenwärtig-Machen als Magie oder Beschwörung sind, meine ich, durchaus adäquate Titel für eine solche Methodologie."

[5] Als Exponent der „interpretativen, literarisch-rhetorischen Wende" (KIENING, Zugänge, S. 13) innerhalb der Ethnologie gilt CLIFFORD GEERTZ, dessen ‚Dichte Beschreibung' (Thick Description, 1973) zum Paradigma einer ‚deutenden Theorie von Kultur' (so der Untertitel) wurde. Neben diesem primär hermeneutischen Ansatz, der seinerseits zu Kritik und Modifizierung herausforderte (vgl. vor allem das kritische Forschungsreferat bei FUCHS/BERG, Phänomenologie, S. 43ff.), verschafft sich ein eher an Rhetorik und Topik orientierter Ansatz Raum, mit dem ‚historische Anthropologie' noch dezidierter auf die textuellen und argumentativen Konstruktionen literarischer Provenienz Bezug nimmt und damit den Blick von vermeintlicher ‚Faktizität' weg auf die ‚Signifikanz' kultureller Praktiken lenkt. Auch dieser Ansatz zielt weniger auf die *Struktur* als - am Beispiel einer ‚Tristan'-Lektüre - auf den „Argumentations- und Zeichenbildungs*prozeß* der narratio" (SCHEUER, Signifikanz, S. 439; Hervorhebung von mir).

dieser Regeln zu, die es nicht erlaubten, ein „Gewohnheiten verpflichtetes Handeln“[6] ohne Einschränkungen als ‚traditionales' Handeln im Sinne MAX WEBERs[7] aufzufassen. Die mittelalterliche Gesellschaft sei vielmehr, so ALTHOFF, bewußt mit dem „Regelwerk ihrer Gewohnheiten“ (ebd.) umgegangen. Keineswegs sei, wie JÜRGEN HABERMAS mit Bezug auf WEBER formuliert, „schiere Habitualisierung, unbewußt funktionierende Regelbefolgung“[8] zu konstatieren. ALTHOFF hat daher keine Schwierigkeiten, „diesem Umgang das Attribut zweckrational zu geben.“[9] Die Unterscheidung zwischen ‚traditional' und ‚zweckrational' wäre selbst als Produkt moderner Entwicklungstheorien zu überprüfen.[10] Mit Nachdruck hat GERHART VON GRAEVENITZ darauf insistiert, „daß es ausschließlich eine Frage des wissenschaftlichen Paradigmas ist, ob man im Mythischen und Ethnischen Selbstreflexivität entdeckt oder nicht.“[11] Festzuhalten bleibt, daß der zweifellos beträchtliche Gewinn, den die kulturwissenschaftliche Erforschung des Mittelalters darstellt, nicht zu einem Mittelalterbild führen darf, das ‚semi-orale' Kultur im Sinne einer ‚traditionalen' Kultur verstünde: ‚dumpf' (WEBER) und unbewußt. Zudem hat auf literaturwissenschaftlicher Seite JAN-DIRK MÜLLER vor kurzem in seiner Monographie zum ‚Nibelungenlied' unter dem Titel ‚Spielregeln für den Untergang' gezeigt, welchen Antagonismen solche Spielregeln unterliegen können, so daß der „Zusammenbruch der symbolischen Ordnung folgerichtig den Kollaps der nibelungischen Welt“[12] nach sich ziehe. Er liest somit das ‚Nibelungenlied' als Modell der Katastrophe einer auf Spielregeln ruhenden Kultur - Spielregeln *im* Untergang. In diesem Spannungsfeld von konventioneller Geltung, semantischer Ambivalenz und latenter Gefährdung normativer Ordnungen ist daher die Frage nach prudentiellem Handeln zu situieren.

Damit sind wir bei der zweiten Konsequenz. Die Spielregeln, nach denen die ‚nibelungische Welt' funktioniert, sind Regeln, auf die sich die Handlungslogik eines narrativen Textes bezieht, wenn sie das erzählte Geschehen in seinem Ablauf plausibel machen will. Es sind, so J.-D. MÜLLER, Regeln einer „Symbolwelt“ (ebd. S. 41), nicht „umstandslos ge-

---

[6] ALTHOFF, Spielen die Dichter mit den Spielregeln der Gesellschaft? S. 55.

[7] Zum als ‚eingelebte Gewohnheit' bestimmten ‚traditionalen Verhalten' heißt es: „Denn es ist sehr oft ein dumpfes, in der Richtung der einmal eingelebten Einstellung ablaufendes Reagieren auf gewohnte Reize.“ WEBER, Wirtschaft, S. 12.

[8] HABERMAS, Theorie, Bd. I, S. 266.

[9] ALTHOFF, Spielen die Dichter mit den Spielregeln der Gesellschaft? S. 55.

[10] Eine ähnliche Unterscheidung nimmt KIENING in seinem Forschungsbericht vor, wenn er über den Hintergrund der jeweiligen Forschungen spricht, die er als „Weiterentwicklungen und Verfeinerungen pluralistischer Deskriptions- und Interpretationsverfahren“ sieht: „Ihren zeitgeschichtlichen Hintergrund bilden nicht zuletzt intensivierte Kontakte und Konfrontationen mit ‚traditionellen' und veränderten (Selbst-)Wahrnehmungen in spätindustriellen Gesellschaften.“ (KIENING, Zugänge, S. 12.)

[11] VON GRAEVENITZ, Literaturwissenschaft, S. 106.

[12] J.-D. MÜLLER, Spielregeln, S. 449.

wöhnliche Regeln hochmittelalterlichen Denkens, Sprechens oder Verhaltens" (ebd.). Es überrascht nicht, daß die stets virulente Problematik des Verhältnisses von literarischem Entwurf und historischer Dokumentation auch in diesem Zusammenhang zur Klärung drängt.[13] J.-D. MÜLLER gibt auch im Rahmen einer ‚cultural poetics' die Eigenart der Literatur nicht auf, aber er begreift sie offensichtlich als *Eskalationsphänomen*: als „eigene Ordnung symbolischen Handelns" (ebd. S. 44), die es mit „zugespitzten Konstellationen und riskanten Lösungen" zu tun hat, „die nicht mit dem, was gewöhnlich der Fall ist, verwechselt werden dürfen." (Ebd. S. 43)[14] Es wäre zu bedenken, ob nicht diese Betrachtung der Literatur ihr Gegengewicht durch die Berücksichtigung genuin literarischer Traditionen finden müßte, und damit intertextuelle und poetologische Kriterien in den Vordergrund träten: die ‚Ordnung symbolischen Handelns' bezöge sich dann nicht allein auf die Ebene des Textes, sondern auf das „sich verändernde Geflecht von Bezügen."[15] Welche andere Basis als die der literarischen Tradition und ihrer Bezüge könnte sonst dazu berechtigen, zumindest hypothetisch die höfische Literatur im Verhältnis zu ihrer Umwelt als *Differenzphänomen* in den Blick zu nehmen?

Die Ausbalancierung von funktionalem Weltbezug und literarischer Selbstreferenz findet ihren Schwerpunkt allemal im Status der untersuchten Phänomene als literarischer Konstrukte, die von der substantialisierenden Frage nach dem ‚Wesen' dessen, was Klugheit ist, strikt abzugrenzen ist. Die Monographie von J.-D. MÜLLER ist ohnedies ein äußerst gewichtiges Beispiel dafür, daß die befürchtete kulturwissenschaftliche Auszehrung der Literaturwissenschaft keineswegs eintreten muß. Die kulturwissenschaftliche Perspektivierung nötigt vielmehr zu einer verstärkten Anstrengung des Literaturwissenschaftlers, sich über die Poetik seiner Texte Rechenschaft abzulegen und sich über den methodischen Status der ohnehin geläufigen Interpolationen von ‚Weltwissen' zu vergewissern. Und sie bietet die Chance, die Themen der literarischen Sinnentwürfe als Konstrukte an die poetische Form der Darstellung zurückzubinden, um auf diese Weise ein vertieftes Verständnis der ‚Themen' aus dem Modus ihrer Gestaltung zu gewinnen.

Diese Vorüberlegungen münden unmittelbar in die Formulierung der Fragestellung dieser Untersuchung. Sie fragt nach dem Potential pragmatischer Vernunft in ausgewählten deutschen Erzähltexten des 12. Jahrhunderts und nach der Funktion und Legitimation prudentiellen Handelns in seinen unterschiedlichen Erscheinungsformen von der Beratung

---

[13] Dabei kann soziale wie mentale ‚Realität' umso weniger als ein unbefragter Gegenbegriff zu dem der Literatur gelten, je mehr diese „grundlegenden Bedingungen und Voraussetzungen der (Re)-konstruktion" (KIENING, Zugänge, S. 19) unterworfen ist.

[14] So auch der Tenor des erwähnten Aufsatzes von ALTHOFF, Spielen die Dichter mit den Spielregeln der Gesellschaft?

[15] GRUBMÜLLER, Gattungskonstitution, S. 201.

bis zur List. Eine ursprünglich vorgesehene Untersuchung dieses Themenbereichs bis ins Spätmittelalter hinein erwies sich als undurchführbar. Zu einschneidend sind die Grenzen, die auf philosophischem Gebiet mit der Aristotelesrezeption und auf literarischem Gebiet mit der ‚Entdeckung der Fiktionalität' überschritten werden. Meine Untersuchung zielt dabei nicht auf eine entwicklungsgeschichtliche Darstellung, sondern auf die Auffächerung eines Problemzusammenhangs und die Ausarbeitung einer historischen Symptomatik.

Die drei ausgewählten Texte, das ‚Rolandslied', ‚König Rother' und der ‚Herzog Ernst', bearbeiten Probleme der Königsherrschaft, so daß prudentielles Handeln sich besonders in seiner politischen Ausrichtung profiliert. Diese politische Dimension gibt diesen Epen ein besonderes Gewicht, denn im zeitgenössischen ethischen Diskurs fehlt der programmatische Begriff der politischen Klugheit, wenn er sie auch dem Wort nach (*prudentia politica*) von der Antike und ihren Vermittlern kennt.[16] Auch kennt die deutsche Sprache des 12. Jahrhunderts das Wort ‚Klugheit' nicht, sondern referiert mit verschiedenen Vertretern des intellektualen Wortfeldes wie vor allem *wisheit* und *list* auf ‚Klugheit'.[17] Daraus resultiert ein beträchtlicher wortgeschichtlicher Anteil dieser Untersuchung, dessen Erfordernis man sich beispielsweise dadurch vor Augen halten kann, daß man sich die semantische Verengung des alten *list*-Begriffs allein auf die täuschende ‚List' unseres heutigen Sprachgebrauchs vergegenwärtigt. Schließlich ist prudentielles Handeln literarischer Figuren ein so ungemein gewinnbringendes Element der Vervielfältigung logischer Bezüge, textinterner Wissensebenen und erzählerischer Motivation, daß die poetische Funktion prudentiellen Handelns im Zentrum der Sache selbst steht: Die Affinität zwischen Pragmatik, Poetik und Politik ist in diesen Texten noch in ganz anderer Weise zu greifen, als die Ausdifferenzierung der Diskurse in den folgenden Jahrhunderten vermuten lassen könnte. *Prudentiales Wissen* (Wissen *über* Klugheit) teilt sich damit zugleich auch als Wissen über die poetische Darstellung einer politischen Welt mit.

‚Politische Klugheit' ist also mehr Untersuchungs*kategorie* als Untersuchungs*gegenstand*. Um der Gefahr zu entgehen, mit einem modernen Begriffsverständnis Erkenntnismöglichkeiten zu beschneiden[18], gehe ich in einem ersten Teil den Spuren der ‚alten Klug-

---

[16] Vgl. GANZ, ‚Politics'. Die 1987 erschienene Studie von ERNST VOLLRATH über die ‚Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen' setzt erst wieder mit Thomas von Aquin ein und überspringt in symptomatischer Weise die Zeit seit Ambrosius.

[17] Für die Intellektualwörter des Deutschen bis zum 13. Jahrhundert bleibt die für die Entwicklung der Wortfeldtheorie maßgebliche Studie von JOST TRIER aus dem Jahr 1931, ‚Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes', grundlegend.

[18] Die 1991 erschienene Studie von HARTMUT SEMMLER über ‚Listmotive in der mittelhochdeutschen Epik', die zum einen durch einen breiten Materialfundus und zum anderen durch die Rekonstruktion der philosophischen Diskussion vornehmlich über Klugheit und Lüge beeindruckt, nimmt sich leider die Möglichkeit, die narrative Funktion von Listhandeln zu ergründen, indem sie

heit‘[19] (Kap. 1) und besonders ihrer Bedeutung für die Konstitution des Politischen nach (Kap. 2), um einen Verwendungsrahmen zu umreißen, vor dessen Profil die literarischen Formen praktischer Intelligenz, listigen Verstellens und klugen Rates beschrieben werden können. Man könnte diesen ersten Teil partiell auch als Kontrastfolie verstehen, insofern der theologische Kontext, der für die lateinische Ethik des 12. Jahrhunderts konstitutiv ist, keineswegs in gleicher Weise auch für die volkssprachige Erzählliteratur in Anschlag gebracht werden kann. Vielmehr möchte ich auch da, wo wie im ‚Rolandslied‘ eine klerikale Deutungsperspektive vorliegt, nach der erzähllogischen Funktion theologischer Interpretamente fragen und nicht umgekehrt die ‚Vergeistlichung‘ als unhintergehbare Deutung gelten lassen und damit die „unfruchtbare Dichotomie ‚geistlich‘ : ‚weltlich‘“[20] nur perpetuieren.

Im Rahmen des ersten Teils gilt es aber nicht nur, den Horizont der Reflexion über die Klugheit im 12. Jahrhundert aufzuzeigen, sondern auch die Grenzen dieses Diskurses zu markieren. Diese Grenzen sind dem philosophischen Denken insofern immanent, als die Singularität der Situation, in der die Klugheit gefordert ist, sich in ihrer Kontingenz der Bestimmung eines Allgemeinen von vornherein entzieht. Mit der Überschreitung der Grenze zur Volkssprache, das wird am Beispiel Wernhers von Elmendorf zu diskutieren sein, gewinnt die ethische Diskussion um die Systematik der Tugenden eine andere Dimension. Man wird heute nicht mehr von einem ‚ritterlichen Tugendsystem‘ sprechen wollen, sondern vielmehr nach der Funktion von Habitualisierungen für die höfische Kultur und fürstliche Herrschaft fragen, auf die sich Wernher mit seiner Übertragung bezieht (Kap. 3). Schließlich wird auf eine doppelte Schwierigkeit einzugehen sein: Die Entfaltung einer schriftgebundenen Erzählkultur in der Volkssprache steht nicht nur vor dem Fehlen eines eigenen Klugheitswortes, sondern muß das Defizit eines genuin politischen Bewußtseins literarisch kompensieren, will sie in ihren Texten nicht einfach ethische Leitbegriffe exemplifizieren, sondern den ethischen Anspruch mit der Darstellung einer Praxis permanenter Rivalitätsverhältnisse zu vermitteln suchen. Es wird also zu erörtern sein, inwieweit mit Blick auf die frühhöfische Epik von ‚politisch‘ und – dies wird nicht ohne eine Würdigung der Wortfeldtheorie JOST TRIERs und seiner Untersuchungen zum deutschen Intellektualwortschatz zu leisten sein – von ‚Klugheit‘ gesprochen werden kann (Kap. 4).

Den zweiten Teil (Kap. 5-7) bilden die Analysen der ausgewählten Erzähltexte, die insofern interpretatorische Fragen betreffen, als es um den narrativen Funktionszusam-

---

sich an eine neuhochdeutsche Begriffsbestimmung von ‚List‘ orientiert (vgl. SEMMLER, Listmotive, S. 30ff.).

[19] Vgl. VOLLRATH, Grundlegung, S. 222.

[20] GRUBMÜLLER, Wie kann die ‚Mediävistik‘ ihren Gegenstand verlieren? S. 468.

menhang prudentiellen Handelns in diesen Texten geht. Meine Lesart dieser Texte ist auf diese Fragestellung hin perspektiviert, und ich erhebe nicht den Anspruch, damit ihr Sinnpotential in seiner Gänze zu erschöpfen. Das Interesse richtet sich dezidiert auf die Literarizität meines Gegenstandes und seine Positionierung im Erzählen des 12. Jahrhunderts. Es scheint, als hinge die große Bedeutung prudentiellen Handelns mit der narrativen Konstruktion politischer Oppositionsverhältnisse zusammen, wie sie die Organisationsform der ausgewählten Erzähltexte kennzeichnet. Prudentielles Handeln ist in diesen Texten vornehmlich auf die Antizipation des Gegenhandelns bezogen und somit ein herausragendes Medium der Durchkreuzung sukzessiver Logik, des Entwurfs von Handlungsoptionen, der Substituierung und Umstellung von Signifikanten oder der Vervielfältigung textinterner Wissensniveaus. Vor dem Hintergrund einer struktural orientierten Erzählanalyse[21] werden auch Ansätze einer *postclassical narratology* wie das aus der Kognitionspsychologie stammende Skript-Konzept herangezogen.[22] Eine solche Erprobung der Funktion standardisierter Sequenzen und ihrer abstrakten Repräsentation in Skripts könnte ein Beispiel dafür sein, wie sich die anthropologische Fragestellung nach kulturspezifischen Handlungsfolgen mit der narrativen Darstellung solcher Sequenzen vermitteln ließe. Diese Vermittlung dürfte besonders angesichts der Spannung von *brain memory* und *script memory* aufschlußreich sein und damit an der schriftliterarischen Aneignung und Umarbeitung schemaorientierten mündlichen Erzählens teilhaben.

‚Politische Klugheit' könnte man als eine ganz bestimmte Amplitude dieser Spannung verstehen. Denn mit dem Medienumbruch von mündlicher zu schriftliterarischer Erzählkultur ist diese Spannung nicht aufgelöst, sondern meldet sich durchaus spannungsreich *innerhalb* des schriftliterarischen Mediums zu Wort.[23] Diese Spannung äußert sich als grundlegender Widerspruch: als Widerspruch zwischen Formierung und Optionalität, der sich auf erzähllogischer Ebene im Umgang mit dem Schema zeigen kann, während er auf der Handlungsebene etwa als Listspiel oder Intrige inszeniert wird.[24] Optionalität hat im

---

[21] Herauszuheben sind JAKOBSON, Linguistik, und LOTMAN, Struktur.

[22] Vgl. das Kapitel zum ‚Herzog Ernst B'.

[23] Vgl. KIENING, Arbeit, und neustens die Dissertation von MARKUS STOCK (‚Kombinations-Sinn. Strukturexperimente in frühen deutschsprachigen Protagonistenromanen (*Herzog Ernst* B, *Straßburger Alexander*, *König Rother*'), die mir der Autor dankenswerterweise in Kopie zur Verfügung stellte.

[24] In Abgrenzung gegen das Konzept der *variance* poetischer Rede des Mittelalters hat PETER STROHSCHNEIDER „die ‚*invariance*' ihrer Traditionalität, Konventionalität, Habitualität, Formiertheit" (STROHSCHNEIDER, Situationen, S. 83) zum Thema gemacht. In dem Befund, daß höfisches Erzählen in hohem Maße von Schematisierung und Wiederholung geprägt sei, ist ihm durchaus zuzustimmen, doch bleibt der von STROHSCHNEIDER bevorzugte Gegenbegriff der Okkasionalität an die Kontingenz von Situationen gebunden, ohne daß die Notwendigkeit von Wahl- und Entscheidungsakten zur Bewältigung des Okkasionellen in den Blick käme. Als Gegenbegriff bleibt ‚okkasionell' auf das Usuelle fixiert (wie *variance* auf *invariance*), ohne eine kategorial andere Ebene des Handelns beschreiben zu können. Diese andere Ebene beschreibt der Begriff der Optionalität:

theoretischen Gefüge der Philosophie der Zeit keinen zureichenden Ort. Unweigerlich stößt jedoch die Entfaltung von Erzählwelten einer vornehmlich mündlichen Kultur im Medium der Schrift auf das Problem des Findens und Erfindens neuer Lösungsmöglichkeiten - narrativ wie handlungslogisch. Die höfische Kultur versteht sich als ein komplexes System der Autorisierung ihrer Traditionen, der Habitualisierung ihrer Normen und der Symbolisierung ihrer Überzeugungen. Der literarische Versuch der Ethisierung und Ästhetisierung dieser Kultur markiert aber in der Frage der Optionalität, das möchte ich mit dieser Studie zum prudentialen Wissen zeigen, auf paradoxe Weise seine eigene Grenze.

Ihr geht es nicht um die zufällig-einmalige Gegebenheit der Situation, sondern um die Wahrnehmung von Alternativen, Verneinungen oder Verdoppelungen und damit um die Vervielfältigung von Handlungsmöglichkeiten, die narrativ die Bedingung für den Schritt von der Variation zur Transformation eines Schemas darstellt.

Erster Teil: Horizonte und Grenzen der Reflexion über die Klugheit

1. Stadien in der theoretischen Explikation des Klugheitsbegriffs

1.1. Theologisierung bei Thomas von Aquin und Entmoralisierung bei Machiavelli

Nach Begriff und Funktion politischer Klugheit in mittelhochdeutscher Erzähllitteratur zu fragen muß erstaunen, gilt doch als angestammter Platz des Konzepts der politischen Klugheit eine Epoche des politischen Denkens, die spätestens mit der 1513 von Niccolò Machiavelli (1469-1527) verfaßten Schrift ‚Il Principe' nicht die Einheit von Ethik und Politik, sondern ihre Trennung als Grundlage von Machterwerb und Machterhalt zur Kenntnis zu nehmen hatte.[1] Wenn auch Machiavellis Interesse in erster Linie nicht staatsphilosophisch ausgerichtet war, sondern auf „Fragen der politischen Richtigkeit und Brauchbarkeit"[2] zielte, gilt sein Werk als wichtige Station in der Entwicklung der politischen Philosophie und der Konstituierung des Politischen als eines selbständigen Gegenstandes der Reflexion. Mit der Loslösung von praktischer Fürstenlehre einerseits und theologischer Begründung andererseits rückte in den Mittelpunkt des Politischen ein eigener Rationalitätstyp, der auf die Regierung und damit auf gouvernementales Handeln bezogen als Staatsraison und auf individuelles Handeln bezogen als *prudentia civilis* begegnete.[3]

Zugleich gab Machiavelli einer Entmoralisierung der Klugheit Ausdruck, wenn er es zwar als löblich bezeichnet, wenn ein Fürst sein Wort halte, es die aktuelle Erfahrung aber zeige, daß diejenigen Großes vollbracht hätten, die auf ihr Wort wenig Wert gelegt hätten und sich darauf verstünden, die Menschen mit List (*con l'astuzia*) zu hintergehen.[4] Ein kluger Herrscher (*uno signore prudente*) könne und dürfe sein Wort nicht halten, wenn ihm dies zum Nachteil gereichte, wie Machiavelli im Vergleich mit dem Fuchs[5] weiter ausführt. Doch auch wenn der Herrscher, wo es nötig sei, sich zum Bösen wende, müsse er immer um den Anschein guter Eigenschaften bemüht sein (S. 136). Dieser explizite „Gegensatz von repräsentativem Schein und pragmatischem Handeln"[6] steht im Widerspruch zum ethischen

---

[1] Vgl. MÜNKLER, Machiavelli; LUHMANN, Gesellschaftsstruktur, Bd. 3, S. 65-148 (Kap. 2: Staat und Staatsräson im Übergang von traditionaler Herrschaft zu moderner Politik).
[2] KERSTING, Machiavelli, S. 51.
[3] Vgl. MÜNKLER, Staatsraison, und am Beispiel Christian Weises BARNER, Christian Weise, S. 701f.
[4] Machiavelli, Principe, XVIII (S. 135).
[5] Vgl. ZOTZ, Odysseus, S. 237. Ein Beispiel aus der deutschen Literatur für die explizite Identifizierung des Fürsten mit dem Löwen, dem zweiten Vorbild des Fürsten bei Machiavelli, bietet Michel Beheim: *Der lew peteüt ein fursten lobesan* (‚Schlange und Panther am Hof des Löwen', v. 19). Vgl. GRUBMÜLLER, Meister Esopus, S. 426.
[6] WENZEL, Hören, S. 25.

Postulat einer Kongruenz von Intention und Ausdruck, das im Zentrum der Begründung mittelalterlicher Repräsentation steht. In der neuen Konzeption der „Politik als Machterhaltung und Machterweiterung“[7] ist in der Tat die ethische Bindung der politischen Klugheit gänzlich aufgegeben, eine Position, die in unterschiedlichen politischen und historischen Situationen immer wieder aufgegriffen und diskutiert wurde[8], was auch die kirchliche Indizierung der Schrift, für deren Erstdruck in der vatikanischen Druckerei Clemens VII. noch die notwendigen Privilegien erteilt hatte, nicht verhindern konnte.[9]

Scientia politica accipit regimen a theologia[10]: Dieser Satz Rolands von Cremona aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, der das Leitmotiv politischer Theologie formuliert, wurde zwar durch die Aristotelesrezeption relativiert, aber nicht außer Kraft gesetzt. Der Anspruch theologischer Dominanz im ethischen und politischen Denken des Mittelalters wird auch in der Kommentierung der ‚Nikomachischen Ethik‘ des Aristoteles durch Thomas von Aquin nicht aufgegeben, dem die vollständige, 1246 bis 1247 abgeschlossene Übersetzung der ‚Nikomachischen Ethik‘ durch Robert Grosseteste vorausging.[11] Gegenüber Aristoteles hat Thomas von Aquin, so ERNST VOLLRATH, jedoch zwei Verschiebungen vorgenommen. Die erste Verschiebung löste die aristotelische *phrónesis* aus ihrem pragmatisch-empirischen Kontext und prägte sie zu einem subjektiven Vermögen, das der objektiven Seinsordnung, „genauer deren habituellem Wissensbesitz in der menschlichen Seele, den Thomas *Synderesis* nennt“[12], unterstellt sei. Diesen Zusammenhang von *synderesis*, die als Habitus der *lex naturalis* untergeordnet ist, und den Akten der praktischen Vernunft, die über die Sittlichkeit einer Tat befinde, hat jüngst UTA STÖRMER-CAYSA einer näheren Untersuchung unterzogen. Die praktische Vernunft bildet demnach bei Thomas von Aquin ihre Urteile an den sittlichen Axiomen der *synderesis*, so daß die Frage nach der Sittlichkeit

---

[7] FLASCH, Denken, S. 648.

[8] „Das klassische, wenn auch späte Beispiel für die verbale Ablehnung und praktische Befolgung der Maximen des *Principe* gab Friedrich der Große mit seinem *Anti-Machiavel*, in dem er als Kronprinz jene politischen Empfehlungen als unmoralisch verwarf, die er später als König zielbewußt in die Tat umgesetzt hat“ (Machiavelli, Nachwort RIPPEL, S. 226).

[9] Vgl. Machiavelli, Nachwort RIPPEL, S. 225.

[10] Zit. nach WIELAND, Ethica, S. 81, Anm. 126.

[11] Daß die „Aristoteles-Rezeption den entscheidenden Einschnitt in der Geschichte des politischen Denkens“ darstellt, hebt FLASCH, Denken, S. 356, hervor, fordert aber zugleich auch die Berücksichtigung der ‚Reflexion über Politik‘ (ebd.) vor der Aristotelesrezeption. Für die Übersetzung der ‚Nikomachischen Ethik‘ setzt man heute drei Stufen an: 1. die Übersetzung der Bücher II und III gegen Ende des 12. Jahrhunderts (*ethica vetus*), 2. eine weitere Übersetzung, von der Buch I und einige Fragmente erhalten sind (*ethica nova*), und 3. die Übersetzung durch Robert Grosseteste. Die erste vollständige Übertragung der ‚Politik‘ erfolgte zu Beginn der sechziger Jahre des 13. Jahrhunderts durch Wilhelm von Moerbeke. Vgl. die Darstellung bei WIELAND, Ethica, S. 34-39.

[12] VOLLRATH, Grundlegung, S. 241. Diese erste Verschiebung des Klugheitskonzepts hat zuerst STERNBERGER, Wurzeln, S. 260, konstatiert.

einer Handlung als Akt der Deduktion aus einer an der Wahrheit partizipierenden Instanz gedeutet wird.[13]

In unserem Zusammenhang ist aber die zweite Verschiebung besonders aufschlußreich, da sie die *prudentia politica* selbst betrifft. Während bei Aristoteles der politische Entscheidungsraum den unverzichtbaren Hintergrund seines *phrónesis*-Konzeptes bildet, ordnet Thomas von Aquin die *prudentia politica* der allgemeinen Klugheit unter.[14] Während die Akte des Überlegens (*consiliari*) und des Urteilens (*iudicare*) angesichts der Überordnung der *synderesis* und der *lex naturalis* in die Richtung des *intellectus speculativus* weisen und damit den Weg zu den übernatürlichen Zielen erkunden, verbleibt als eigentlicher Akt des prudentiell-praktischen Verstandes der Erlaß eines konkreten Handlungsimperativs im Gebieten (*praecipere*).[15] „Die Folge ist, daß die politische *Prudentia* zwar nicht ausschließlich, aber vorzüglich befehlendes Herrscherwissen ist. Von dem aristotelischen *Phronesis*-Konzept sind so nur noch Reste vorhanden.“[16]

Die Aristotelesrezeption bei Thomas von Aquin bewirkte also keineswegs eine Verselbständigung der politischen Theorie von ethischen und metaphysischen Fragen. Zwar wurde der weltlichen Macht von Thomas von Aquin eine beschränkte Autonomie zugesprochen, doch blieb sie, insofern sie auf weltliche Zwecke ausgerichtet war, wie Thomas in seinem unvollendet gebliebenen, 1267 für den König von Zypern verfaßten und von Bartholomaeus von Lucca vollendeten Traktat ‚De regno‘ bzw. ‚De regimine principum‘ ausführte, in letzter Instanz der päpstlichen Macht untergeordnet.[17] Die philosophische Postulierung einer relativen Autonomie der weltlichen Macht war, wie KURT FLASCH betont, ein „geschichtliches Novum“[18], doch stellte diese Postulierung die Suprematie des Papstes ebensowenig in Frage wie die Ausrichtung politischer Theorie auf die Theorie und Praxis fürstlicher Herrschaft. Unter den durch den Bischof von Paris am 7. März 1277 ver-

---

[13] Vgl. STÖRMER-CAYSA, Gewissen, S. 80ff; SCHRÖER, Vernunft, S. 63-76.

[14] *Sicut autem omnis virtus moralis relata ad bonum commune dicitur legalis justitia, ita prudentia relata ad bonum commune vocatur politica: ut sic se habeat politica ad justitiam legalem, sicut se habet prudentia simpliciter dicta ad virtutem moralem* (S.th. II, II, 47, 10 ad 1). Die Klugheit erstrecke sich also nicht nur auf das eigene Wohl, wie einige Aristoteles verstünden, sondern auch auf das Gemeinwohl. Vgl. ausführlich S.th. II, II, 50, 1-4.

[15] *Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicae, inde est quod iste est principalis actus rationis practicae, et per consequens prudentiae* (S.th. II, II, 47, 8). Zur *prudentia praeceptiva* vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1143 a 8 (*epitaktikê*). Zum folgenreichen Unterschied zur franziskanischen Position vgl. STÖRMER-CAYSA, Gewissen, S. 73ff.

[16] VOLLRATH, Grundlegung, S. 242. Vgl. S.th. II, II, 50, 2, ad 1: *regnativa est perfectissima species prudentiae*.

[17] Zur Titel- und Autorfrage vgl. kritisch die Untersuchung von MOHR, Bemerkungen, S. 127ff., und die Zusammenstellung bei SENELLART, Arts, S. 158ff. Weiterhin heranzuziehen auch die Darstellung bei BERGES, Fürstenspiegel, S. 195-211.

[18] FLASCH, Denken, S. 386. Vgl. auch FLASCH, Einführung, S. 137-140 (‚Die aristotelische Politiktheorie und ihre papalistische Instrumentalisierung bei Thomas von Aquino‘).

urteilten Thesen befand sich auch die Aussage, daß ‚weltweise' (*sapientes mundi*) allein die Philosophen seien.[19] Dieser aufklärerisch klingende Anspruch der Philosophen auf theoretische Alleinherrschaft in weltlichen Dingen war im 13. Jahrhundert nicht durchzusetzen, auch wenn er bereits an den philosophischen Fakultäten erhoben wurde. Die Erklärung der aristotelischen Schriften war im 13. Jahrhundert zunehmend zur Hauptaufgabe der Artistenfakultät geworden; die Studienordnung der Pariser Artistenfakultät vom 19. März 1255 machte auch das Studium der erst einige Jahre vorher vollständig ins Lateinische übersetzten ‚Ethik' des Aristoteles verbindlich.[20] Obwohl auch Theologen wie Albertus Magnus[21] der philosophischen Auseinandersetzung mit den aristotelischen Schriften eine eigenständige Bedeutung zusprachen, so daß sich mit der Rezeption der antiken und arabischen Autoren die Maßstäbe wissenschaftlichen Denkens und Argumentierens selbst zu wandeln begannen, wird man doch insgesamt die theologischen Intentionen dieses Aneignungsprozesses nicht vernachlässigen wollen.[22]

Die Frage nach politischer Klugheit kommt daher an einem Blick auf die Ursprünge politischen Denkens nicht vorbei, die zugleich helfen sollen, den hier verwendeten Begriff der politischen Klugheit historisch an Kontur gewinnen zu lassen. Insofern diese Arbeit nicht nach einer anthropologisch gegebenen Kategorie und ihrer theoretischen oder mimetischen Bewältigung fragt, sondern danach, wie in den frühesten deutschen Epen und Romanen das Problem der Begründung ‚politischer' Entscheidung erst entsteht und in welchen Rahmen der Darstellung von ‚Geschichte' diese Begründung eingebunden ist, würde eine Definition des Begriffs der politischen Klugheit eine Frageperspektive verfestigen, die jedoch im Untersuchungsverlauf selbst noch eine Relativierung erfahren wird. Wir können vorerst nicht anders als mit unseren Begriffen nach dem Phänomen fragen; da uns aber eine gute Interpretation nach CLIFFORD GEERTZ „mitten hinein in das, was interpretiert wird"[23], führt, sollte unsere Fragestellung um so differenzierter werden, je näher wir herankommen.

---

[19] 154. These. Vgl. FLASCH, Aufklärung, S. 217.

[20] Vgl. WIELAND, Ethica, S. 40-44; FLASCH, Geschichte, S. 258.

[21] Vgl. STURLESE, Philosophie, S. 332ff. Albertus Magnus las demnach 1250 am zwei Jahre vorher gegründeten *studium generale* der Dominikaner in Köln die ‚Nikomachische Ethik' des Aristoteles. STURLESE spricht von einer ‚Wende', die dazu führte, daß Albertus für ein ganzes Jahrzehnt lang sich „ausschließlich philosophischen Themen" (S. 335) widmete. Der Text der Vorlesungen ‚Super Ethicam' ist erst seit wenigen Jahren vollständig zugänglich „und bedarf noch einer historisch-systematischen Untersuchung" (S. 337), welche die Position des Albert-Schülers Thomas im Rahmen der Geschichte des politischen Denkens modifizieren dürfte.

[22] Damit ist natürlich die Frage nach der disziplinären Selbständigkeit der philosophischen Ethik im Mittelalter nicht angesprochen. Vgl. zu den Positionen eines Vorranges der Theologie vor der philosophischen Ethik WIELAND, Ethica, S. 80-83.

1.2. *Phrónesis*: Die Ethisierung einer politischen Kategorie bei Aristoteles

Das Politische gilt schon dem Wort nach als eine Erfindung der Griechen; und in seinem Zentrum liegt, so CHRISTIAN MEIER, die Entdeckung der Optionalität. Nicht die soziale Größe der Polis, sondern der ihr eigene Handlungsmodus von Wahl und Entscheidung zwischen Alternativen und Optionen konstituiert das Politische.[24] Kollektives Handeln in Herrschaftsausübung und Machtbildung sind deswegen alleine noch keine hinreichenden Bedingungen für die Existenz einer spezifisch politischen Welt. Der Bruch mit einer präoptionalen, zeremoniell-kultischen Welt geht aber zugleich einher mit der Präferierung eines Rationalitätstyps, der geleitet ist von den Ansprüchen der Praxis, der Situation und der Optionalität. Dieser Rationalitätstyp kann zwar philosophisch reflektiert werden; seine Verkörperung aber findet er in Figuren der politischen Praxis, die nicht durch Übereinstimmung und Einheit, sondern durch Differenz und Pluralität gekennzeichnet ist. Eine Reflexion auf diese Funktion der *phrónesis* findet sich so bereits bei Demokrit, der das gute Überlegen, das gute Sprechen und das Tun dessen, was erforderlich sei, unterscheidet, wie bei Heraklit, der im Fragment 113 *tò phronéein* als das bestimmt, was allen gemeinsam ist.[25]

Die Leitfigur politischer Klugheit aber ist Themistokles, der Sieger von Salamis. Über ihn schreibt Thukydides: „Durch eigene Klugheit allein, weder irgendwie vorbelehrt noch nachbelehrt, war er mit kürzester Überlegung ein unfehlbarer Erkenner des Augenblicks und auf weiteste Sicht der beste Berechner der Zukunft.“[26] Thukydides analysiert in der ‚Geschichte des Peloponnesischen Krieges‘ „die paradigmatische Struktur von Konfliktsituationen“[27], ohne dabei eine moralische Beurteilung der Vorgänge zu intendieren, so daß machtpolitische Überlegungen leitend sind. Der zentrale Begriff für die an Themistok-

---

[23] GEERTZ, Dichte Beschreibung, S. 26.

[24] Vgl. VOLLRATH, Grundlegung, S. 219. Christian MEIER versteht den Begriff des Politischen als den eines bestimmten Handlungsfeldes: „Das Politische ist demnach das Element, in dem die politischen Einheiten sich untereinander bewegen und in dem verschiedene - von wo auch immer angetriebene - Kräfte direkt, durch politisches Handeln auf sie einwirken oder einzuwirken versuchen.“ MEIER, Entstehung, S. 36. Das Politische versteht MEIER „als ein im Grunde einheitliches, allgemeines Phänomen“ (S. 16); eine solche „elementare Konzeption des Politischen“ ermögliche eine Theorie, „in deren Rahmen die verschiedensten Ausprägungen [...] erfaßt“ (S. 37) werden könnten. Ein solch weiter Begriff des Politischen bietet für unsere Zwecke den Vorteil, den Blick auf die Interaktion sozialer Einheiten, wie sie in den Epen beschrieben werden, möglichst von Beschreibungskriterien frei zu halten, die an antiken oder neuzeitlichen gesellschaftlichen Formationen gewonnen wurden.

[25] In der Übersetzung von HERMANN DIELS (Die Vorsokratiker, S. 176): „Gemeinsam ist allen das Denken.“ Vgl. VOLLRATH, Grundlegung, S. 224f. mit Verweis auf die entsprechende Studie von AUBENQUE, La prudence. Zu Heraklits Verwendung des Weisheitsbegriffs vgl. HÖLSCHER, Heraklit.

[26] Thukydides, I, 138. Vgl. REESE-SCHÄFER, Philosophie, S. 40, und - mit Blick auf Odysseus - DETIENNE/VERNANT, Cunning Intelligence, S. 313f.

[27] REESE-SCHÄFER, Philosophie, S. 39.

les und Perikles aufgezeigte Fähigkeit zur Situationserkenntnis, zum Abwägen, zur Entscheidung bis hin zum technisch-strategischen Wissen ist der Begriff der *gnóme*.[28] Ihre Leistung zeigt die *gnóme* aber nur in der Balance zweier Vermögen, nämlich des eher voluntativen Vermögens der Entschlußkraft (*tólma*) und des eher intellektiven Vermögens der Voraussicht (*prónoia*). Mit den beiden Nachfolgern des Perikles, Alkibiades und Nikias, zerbricht für Thukydides die Einheit der *gnóme*. „Das Auseinanderbrechen der Gnome in ihre isolierten Momente führt in die Katastrophe der Polis."[29]

Die griechische Philosophie hat mit divergierenden Deutungen auf den Umgang mit Macht als zentrale Erfahrung der athenischen Polis reagiert. Während Platon die Erfahrung der Niederlage im Peloponnesischen Krieg durch eine Abwertung der pragmatischen Vernunft und die Betonung des Ideenwissens verarbeitete, versuchte Aristoteles mit der *phrónesis* vom „alten Polis-Wissen zu retten, was zu retten war."[30] Er etablierte einen auf Pluralität und Differenz gegründeten Klugheitsbegriff, trug aber der platonischen Eidoslehre insofern Rechnung, als er die *phrónesis* in politischer und in allgemein-ethischer Gestalt auftreten ließ.[31]

Im sechsten Buch der ‚Nikomachischen Ethik' gibt Aristoteles eine genauere Bestimmung der *phrónesis*, die er als ‚sittliche Einsicht' am Ende des ersten Buches den dianoëtischen, intellektuellen Tugenden zugerechnet hatte (NE 1103a 3-7).[32] Aristoteles hatte zwischen einem rationalen und einem irrationalen Element in der Seele unterschieden. In einem nächsten Schritt unterteilt er das rationale Element in einen spekulativen und einen

---

[28] J. STEIN, Standortbewußtsein, S. 46f., betont dabei besonders die ‚Politisierung' des Begriffs bei Thukydides und die spezifische Entwicklung von einem ‚Wissenstyp' zu einer ‚Entscheidungskompetenz' in politischen Fragen (vgl. S. 22f.).

[29] VOLLRATH, Grundlegung, S. 230. Zum Zusammenhang von rationaler Kriegsplanung und öffentlicher Rede bei Perikles vgl. OBER, Thucydides, S. 75ff.

[30] VOLLRATH, Grundlegung, S. 233.

[31] „There are good reasons for believing that the theory of prudence expounded in the *Nichomachean Ethics* expresses a desire to embrace once more the traditions of the orators and sophists and the types of knowledge which are subject to contingency and directed towards beings affected by change. There is no doubt that, for Aristotle, the model of the man of prudence, the *phrónimos* man, is the politician, the man whose ‚success owes more to a good eye than to an unshakable knowledge' the man whose actions are oriented towards an end and who must always appreciate the importance of opportunity and understand that he is operating in a domain in which there is no stability." DETIENNE/VERNANT, Cunning Intelligence, S. 316. Die anthropologisch-semantische Studie von DETIENNE und VERNANT über die *métis* zielt auf die diskursübergreifende Bedeutung der praktischen Klugheit für die griechische Kultur. Diesen Zusammenhang untersuchen die Autoren insbesondere am Fischen und Jagen, das nur gelingt, wenn der Jagende dem Gejagten an Klugheit überlegen ist. Diese Implikation der ‚Klugheit der Tiere' teilte Aristoteles nicht. Entsprechend groß sind die Vorbehalte bei DETIENNE und VERNANT.

[32] Vgl. VOLLRATH, Grundlegung, S. 232-239. In der Übersetzung des Robert Grosseteste lautet der entsprechende Satz: *Est autem et politica et prudencia, idem quidem habitus, esse quidem non idem ipsis* (Ed. GAUTHIER, S. 485).Vgl. ELM, Klugheit, S. 3f.; LAMBERTINI, Klugheit, S. 464. LAMBERTINI untersucht das Verhältnis von individueller und politischer Klugheit bei den mittelalterlichen Aristoteleskommentatoren.

‚abwägend reflektierenden' Teil. Ursprung des Handelns ist das Fällen einer Entscheidung, in der aber nicht nur der intellektive, sondern auch der strebende Teil der Seele aktiviert ist. Bei einer guten Entscheidung muß also das Ziel des Strebens übereinstimmen mit dem durch die abwägende Reflexion als richtig Erkannten. In Abgrenzung von der Geschicklichkeit (*deinótes*) und der Schlauheit (*panourgía*) zielt die *phrónesis* als eine mit richtigem Planen verbundene und zur Grundhaltung verfestigte Fähigkeit des Handelns aber nicht im speziellen Sinne auf die Realisierung partieller Zwecke, sondern im umfassenden Sinne auf die Mittel und Wege zum guten und glücklichen Leben.[33] In ihrer politischen Gestalt wird als das Kriterium der klugen Entscheidung, wie Aristoteles mit Blick auf Perikles und seine Männer festhält, die Praxis der klug Entscheidenden selbst betont: Klug ist, wer einen Blick dafür hat, was für ihn selbst und für den Menschen wertvoll ist.[34] Die Verifizierung dieses Anspruches mag in der politischen Praxis der Zustand der Polis selbst leisten. In allgemeinethischer Gestalt führt aber diese ‚Autotelie' der *phrónesis*[35] insofern zu immer neuen Problematisierungen, als die Wahl des ethisch qualifizierten Ziels selbst nicht bei der *phrónesis* liegt. Die philosophische Weisheit (*sophía*), so das Ende des sechsten Buches, behält ihren Vorrang vor der *phrónesis*, wie die Gesundheit an Rang über der Kunst der Ärzte steht: Schließlich herrsche die Staatskunst ja auch nicht über die Götter.[36]

Die noch ungeschriebene Geschichte des Verhältnisses von *sophía* und *phrónesis*, *sapientia* und *prudentia*, Weisheit und Klugheit[37] tritt an dieser Stelle im System aristotelischer Ethik als klare Dichotomie zutage: Während die philosophische Weisheit auf das Göttliche schaut, realisiert die *phrónesis* im jeweils singulären Augenblick der Handlung in der Wahl der richtigen Mittel das allgemeine Gute. Aber das Aufschlußreiche an dieser Geschichte

---

[33] Zur „phronetischen Klugheit" bei Aristoteles in ihrer Bedeutung für eine moderne ‚Philosophie der Lebenskunst' vgl. SCHMID, Philosophie, S. 221.

[34] Nicht überzeugend ist die Relativierung der Nennung des Perikles, die ELM, Klugheit, S. 214, vornimmt: „Perikles und ähnliche sind ja nur Beispiele [...]". ELM impliziert damit eine Beliebigkeit der Exemplifizierung, die erstens den konstitutiven Bezug der philosophischen Reflexion auf die historische Erfahrung der Polis vernachlässigt und zweitens der exponierten Stellung, die gerade Perikles als historische Leitfigur politischer Pragmatik abwertend bei Platon und lobend bei Aristoteles einnimmt, nicht gerecht wird. Diese Relativierung verkennt, daß es für das politische Denken bei Aristoteles konstitutiv ist, der theoretischen Uneinholbarkeit politischer Praxis in ihrer Darstellung durch das Nebeneinander von theoretischer Erörterung und historischer Erkenntnis zu entsprechen.

[35] Vgl. VOLPI, Klugheit, S. 14.

[36] Durch diese Abgrenzung der *phrónesis* von der Weisheit wird ein phronetischer Wissenstyp anvisiert, der menschliches Handeln situiert sieht zwischen dem Notwendigen und dem Zufälligen. Entsprechend zielt im aristotelischen Denken phronetisches Wissen auf die „Wahrheit des Wahrscheinlichen (*probabilitas*)" (VOLPI, Klugheit, S. 14), die sich in dem ‚Regelmäßigen' bekundet. Von dieser philosophisch formulierten ‚Logik' praktischen Wissens ließe sich ein Weg ebnen zu der spezifischen Form der Schlüssigkeit des in Sprichwörtern, Sentenzen und in vergleichbaren literarischen Formtypen explizierten gnomischen Wissens. Vgl. dazu EIKELMANN, Gnomik.

[37] Vgl. VOLLRATH, Grundlegung, S. 232, Anm. 55.

sind nicht die klaren Fronten, sondern die Amalgamierungen, Überschneidungen und Verkehrungen, die das Bild in der mittelhochdeutschen Literatur prägen. Denn obwohl Aristoteles als Gegenstand der *phrónesis* auf das ‚letztlich gegebene Einzelne' (S. 165) verweist und damit die theoretische Uneinholbarkeit der Praxis anerkennt, ist sein Konzept der *phrónesis* selbst wiederum philosophisch. Würde man aber nicht in der philosophischen Dichtung, sondern in Homers ‚Odyssee'[38] oder in den ‚Eumeniden', dem dritten und letzten Teil der Orestie des Aischylos[39], nach prudentiellem Wissen fragen, wäre die strikte, logisch deduzierte Grenze zwischen den Konzepten der *sophía* und der p*hrónesis* wohl kaum aufrechtzuerhalten.

1.3. Die Kanonisierung der Klugheit als Kardinaltugend

Die bis zur Identität reichende Verknüpfung von Politik und Klugheit im sechsten Buch der ‚Nikomachischen Ethik' war der profilierteste Versuch in der Antike, das Politische und damit die „Koordination der Pluralität"[40] über einen ethisch qualifizierten Rationalitätstyp zu konstituieren, dessen Gegenstand die Optionalität des Handelns selbst war. Ihre zentrale Stellung in der ethischen Tradition verdankte die Klugheit aber nicht diesem Konnex von Ethik und Politik, sondern ihrer Aufnahme in das Schema der vier Kardinaltugenden (*prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia*), das vermutlich altgriechischer Adelsethik[41] entstammte und von Platon in die philosophische Diskussion eingebracht worden war.[42]

---

[38] Vgl. Cicero, De officiis, III 97-98. Das lateinische Mittelalter vermittelte, so RUEDI IMBACH, ein ambivalentes Bild des Odysseus: einerseits als „Verkörperung der listigen Vernunft", andererseits als „Vorbild des Weisen, des Philosophen" (IMBACH, experiens Ulixes, S. 63). In der ‚Ars versificatoria' des Matthäus von Vendôme ist Odysseus eine von sieben Exempelfiguren der *descriptio*: *Vincit, alit, cumulat fortis, consultus, honestus / Aspera, jura, fidem vi, ratione, statu. / Prudens, facundus, largus beat, ornat, honorat / Pectora, verba, manum mente, decore, datis* (I, 52,57-60). Zur Figur des Odysseus in der mittelhochdeutschen Antikerezeption (Heinrich von Veldeke, Herbort von Fritzlar, Konrad von Würzburg) vgl. SEMMLER, Listmotive, S. 10 u. S. 236, Anm. 2. So heißt es im ‚Eneasroman' Heinrichs von Veldeke, v. 45,33-37: *dâ mite verriet uns der warch, / her was listich unde karch, / daz wir wânden wole tûn. / her nande sich Sînûn: / ez was idoch Ulixes* (zur negativen Zeichnung bei Vergil vgl. IMBACH, experiens Ulixes, S. 59f.). Vgl. auch JAEGER, Origins, S. 95-100.

[39] Grundlegend hierfür ist das Kapitel ‚Aischylos' Eumeniden und das Aufkommen des Politischen' bei MEIER, Entstehung, S. 144-246: „Es geht um nicht weniger als um die Konstituierung der Polis über allen partikularen Gewalten" (S. 162).

[40] REESE-SCHÄFER, Philosophie, S. 120.

[41] MÄHL, Quadriga virtutum, S. 8, beruft sich auf SCHWARTZ, Ethik, S. 52ff. SCHWARTZ verweist auf Aischylos (‚Sieben gegen Theben', v. 610), doch auch dieser habe das Viererschema vorgefunden. Weiter heißt es: „So müssen sie schon dem 6. Jahrhundert, der Zeit des adeligen Lebens angehören" (S. 53).

[42] Die Stellen sind aufgeführt bei VOLLRATH, Grundlegung, S. 239f., Anm. 84. Zum Problem der Vereinbarkeit der aristotelischen Unterteilung in intellektuelle und moralische Tugend und dem System der Kardinaltugenden bei den mittelalterlichen Kommentatoren vgl. WIELAND, Ethica, S. 243ff. Die Bezeichnung ‚virtutes cardinales' geht auf Ambrosius zurück. Vgl. MÄHL, Quadriga virtutum, S. 8.

Das Schema der vier Kardinaltugenden blieb bis ins 13. Jahrhundert hinein ein unbefragtes Ordnungsmuster der gelehrten Tugenddiskussion, das zwar an die christliche Heilslehre angepaßt, in seiner „formelhafte[n] Erstarrung“[43] aber nicht infragegestellt wurde. Zugleich wurde aber die Klugheit, soweit man das auf der aktuellen Forschungsbasis beurteilen kann, mit ihrer ethischen Kanonisierung weitgehend von ihrer politischen Funktion gelöst und in erster Linie als individuelle Tugend gedacht.[44]

Der politische Bezug der Kardinaltugenden ist bei Platon selbst noch unverkennbar. In der ‚Politeia‘ entwickelt Platon unter der Maxime der Gerechtigkeit das Modell eines vollkommen guten Staates. Bei der Bestimmung ihrer Beschaffenheit führt Platon zwar die vier Tugenden auf, doch spricht Sokrates gegenüber Glaukon im vierten Buch nicht über die *phrónesis*, sondern über die *sophía*; sie kennzeichne als erste die vollkommen gute Stadt (428a). Weise - zu bedenken ist, daß mit *sophós* ursprünglich ein Wissender bezeichnet wurde - sei die Stadt aber nicht deswegen zu nennen, weil ihre Bürger allgemein durch Erkenntnis (*epistéme*) gut beraten (*eúboulos*) seien, sondern weil die Wächter der Stadt, die nach den Philosophen den zweiten Stand in dem Staatsmodell bilden, darin gut beraten sind, auf welche Weise die Stadt mit sich selbst und anderen Städten am besten umgeht (428d). Das Geltungskriterium für die Weisheit und Erkenntnis der Wächter ist also auch hier die Polis selbst, doch wird man dem vorschnellen Urteil einer Autonomie der politischen Vernunft die Herrschaft der Philosophen im Staatsmodell der ‚Politeia‘ entgegenhalten. Entsprechend kategorisch ist bekanntlich die platonische Kritik an den Sophisten, denen er in Bezug auf die *sophía*, berühmt ist hier das Streitgespräch von Sokrates und Thrasymachos in der ‚Politeia‘[45], eine ‚utilitaristische‘ Fehldeutung der *phrónesis* vorwirft, die darauf hinausliefe, „daß der Übeltäter zugleich der kluge und der gute Mensch wäre.“[46] Die Kardinaltugend der Klugheit ist also bei Platon in Gestalt der Weisheit der Wächter politisch konnotiert, doch geschieht dies unter Abweisung der technizistisch reduzierten *phrónesis*; die *phrónesis* als „bloß berechnende Klugheitslehre“[47] erfährt so eine metaphysische Umdeutung. Die Verschiebung des Gehalts der politischen Klugheit auf die Tugend der Weisheit liegt in der Konsequenz dieser Ausgrenzung.[48] Die spätere Rehabilitierung der *phrónesis* bei Aristoteles

---

[43] FLASCH, Denken, S. 128. Beispiele für die werkgliedernde Funktion dieses Quaternars als literarisches Einteilungsschema bei BODEMANN, Cyrillusfabeln, S. 16-21. Zu den Traktaten ‚De virtutibus et vitiis‘ vgl. BLOOMFIELD et al., Incipits; NEWHAUSER, Treatise.
[44] Vgl. MÄHL, Quadriga virtutum, S. 9; VOLLRATH, Grundlegung, S. 240.
[45] Vgl. REESE-SCHÄFER, Philosophie, S. 85-92.
[46] VOLLRATH, Grundlegung, S. 231.
[47] HIRSCHBERGER, Phronesis, S. 198.
[48] HANNAH ARENDT spricht in diesem Zusammenhang mit Blick auf Sokrates von der „Unvereinbarkeit von grundsätzlich philosophischen und grundsätzlich politischen Erfahrungen“ (ARENDT, Philosophie, S. 398).

gab dieser, wie oben dargestellt, eine innere Ambivalenz zwischen ethischer und politischer Ausrichtung mit auf den Weg; die Bevorzugung der *sophía* durch Platon auch als Tugend im politischen Bereich steht hingegen paradigmatisch für die Unentschiedenheit zwischen den wissensorientierten und handlungsorientierten Anteilen des Weisheitsbegriffs.

Die weitere Entwicklung der ethischen Diskussion um die Kardinaltugenden, die durch Zenon von Kition (335-262 v. Chr.) Eingang in die stoische Schulphilosophie fanden[49], kann hier nicht weiterverfolgt werden; es scheint mir aber mit Blick auf die scholastische Ethik und ihre ‚Tugendsysteme' nützlich, zumindest an zwei Beispielen, einerseits die rhetorische Tradition der Antike (‚Rhetorica ad Herennium')[50] und andererseits die Rezeption der stoischen Ethik durch die Kirchenväter Ambrosius von Mailand (um 340-397) und Aurelius Augustinus (354-430) anzusprechen.

Die Kardinaltugenden haben in der ‚Rhetorica ad Herennium', die im Mittelalter durchweg Cicero zugeschrieben wurde, ihre systematische Position im dritten Buch bei der Darstellung der beratenden Rede (*deliberatio*).[51] Die beratende Rede ziele auf Nutzen, der bei öffentlichen Belangen in dem Gewinn an Sicherheit (*tuta*) oder Ehrenhaftigkeit (*honestas*) liege. Das Ehrenhafte umfasse wiederum das Lobenswerte und das Richtige, das wiederum in die vier Tugenden *prudentia, iustitia, fortitudo* und *modestia* unterteilt werde. Die ‚Rhetorica' referiert nun eine Definition der *prudentia*:

> Prudentiae est calliditas, quae ratione quadam potest dilectum habere bonorum et malorum. Dicitur item prudentia scientia cuiusdam artificii et appellatur prudentia rerum multuarum memoria et usus conplurium negotiorum. (III, 3)

In der beratenden Rede werde dieser Gesichtspunkt der Klugheit zur Anwendung gebracht, wenn Vorteile mit Nachteilen verglichen werden, wenn die Rede dazu auffordere, das eine zu erstreben und das andere zu vermeiden, oder wenn zu einem bestimmten Vorgehen aufgefordert werde. Hier wird aus rhetorischer Perspektive in Ansätzen eine Taxonomie auch solcher Beratungsreden entworfen, wie sie in ganz unterschiedlichen Ausformungen in den mittelhochdeutschen Epen, von der Beratung über eine Brautwerbung bis hin zur Beratung über einen Kriegseintritt, begegnen und im ‚Ring' Heinrich Wittenwilers zu Beginn des 15. Jahrhunderts parodistisch gebrochen in ihrer Formalität demaskiert werden.

---

[49] Vgl. MÄHL, Quadriga virtutum, S. 9.

[50] Zum Zusammenhang von Rhetorik und Ethik vgl. DELHAYE, Unterricht, S. 333ff.

[51] „In den Handschriften wurde die *Rhetorica ad Herennium* im Anschluß an Ciceros *De inventione* gesetzt und deshalb im 12. Jahrhundert *Rhetorica Secunda*, später *Rhetorica Nova* genannt." 'Rhetorica ad Herennium', S. 328 (Einführung). Zur Rezeption im 12. Jahrhundert vgl. DELHAYE, Unterricht, S. 336f.

Bei der Definition der *prudentia* kommt die stoische Engführung der Klugheit auf den individualethischen Bereich voll zum Tragen.[52] Aufgrund rationaler Überlegung zwischen Gut und Böse wählen - in dieser Definition, in der *calliditas* nicht pejorativ verwendet wird, hat sich die ethische Prägung der auf Optionalität zielenden Klugheit durchgesetzt; die bei Aristoteles betonte pragmatische Orientierung der Klugheit im Sinne einer partiellen Selbstzwecklichkeit des Handelns erscheint auf ihren technisch-artifiziellen Aspekt verkürzt. Bei Marcus Tullius Cicero (106-43 v. Chr.) begegnet in ‚De inventione' eine parallele Formulierung:

> Prudentia est rerum bonarum et malarum neutrarumque scientia. Partes eius: memoria, intelligentia, providentia. Memoria est, per quam animus repetit illa, quae fuerunt; intelligentia, per quam ea perspicit, quae sunt; providentia, per quam futurum aliquid videtur, ante quam factum est. (‚De inventione' II 53, 160)[53]

In ‚De officiis' äußert sich Cicero ähnlich; die vorrangige Tugend sei die Weisheit.[54] In der Klugheit indes, die von den Griechen *phrónesis* genannt werde, sähen die Römer eine andere Tugend, die im Wissen um die zu erstrebenden und zu meidenden Dinge bestünde (I 43,153).[55] In ‚De re publica' jedoch spricht Scipio im zweiten Buch von der *prudentia civilis* als Ziel seiner Rede; sie bestehe darin, „den Weg und Gang der öffentlichen Angelegenheiten zu erkennen, auf daß man, wenn man erkannt hat, wohin sie sich neigen, vorher ihnen beitreten oder sie zurückhalten kann."[56] Der nicht näher explizierte Begriff der *prudentia civilis* verweist auf den zentralen Begriff des *consilium*, der psychologisch als bester Teil der Seele und politisch als vorzüglichstes Kennzeichen des Regenten verstanden wird.[57] Das *consilium* vermittelt die Rationalität in der Planung mit dem Erfolg in der Umsetzung des politischen Handelns und der Garantie der Dauer, wie mit Blick auf das Königtum von Scipio argumentiert wird. So gewährleistet *consilium* als die „sich in den konkreten Lagen jeweils verwirklichende Vernunft"[58] Gerechtigkeit und gemeinsamen Nutzen des Staates. In seinem in mittelalterlichen Bibliotheken häufig überlieferten Kommentar zum ‚Somnium

---

[52] So MÄHL, Quadriga virtutum, S. 9.
[53] Zur Rezeption im 12. Jh. vgl. LOTTIN, Débuts, S. 255.
[54] Cicero verwendet den Begriff der Weisheit als „das Wissen von göttlichen und menschlichen Dingen, d.h. als Naturerkenntnis und als vernünftige Gestaltung des ethisch-politischen Lebens" (FLASCH, Denken, S. 39, mit Blick auf Augustinus). Vgl. auch NOTHDURFT, Studien, S. 84, Anm. 1; WORSTBROCK, Translatio, S. 10: „Gewiß macht das Zentrum seines Bildungsbegriffs die Verbindung von *eloquentia* und *sapientia* aus."
[55] Da die Götter, so argumentiert Cicero in ‚De natura deorum', in höherem Maße Klugheit besäßen, seien Klugheit (*prudentia*) und Geist (*mens*) von den Göttern zu den Menschen gekommen. Vgl. SCHRÖER, Vernunft, S. 186.
[56] ‚De re publica' II 25 (45). Zit. nach VOLLRATH, Grundlegung, S. 240. Der Kommentar von BÜCHNER, Cicero, S. 218, bietet keine Informationen über die Verwendungsgeschichte dieses im politischen Denken der frühen Neuzeit zentralen Begriffs.
[57] Vgl. ‚De re publica' I 38 (60).

Scipionis' stellt um 400 Macrobius von der Tugendlehre Plotins aus, das folgende Kapitel wird dies näher erläutern, mit dem Begriff der *prudentia politica* die Verbindung der *prudentia civilis* zu dem Schema der Kardinaltugenden wieder her.[59]

Mit der Theologisierung der stoischen Ethik traten auch die Kardinaltugenden in die christliche Ethik. Ambrosius von Mailand integrierte in seiner an Ciceros ‚De officiis' orientierten Schrift ‚De officiis ministrorum' (386) die nun dezidiert als weltliche Tugenden begriffenen Kardinaltugenden in eine christliche, transzendent ausgerichtete Ethik.[60] Darüber hinaus übernahm Ambrosius von Philo von Alexandrien die wirkmächtige Deutung der Paradiesflüsse (Gen 2,10-14) auf die Kardinaltugenden. Analog zur gemeinsamen Urquelle der vier Flüsse entspringen nach Ambrosius die Kardinaltugenden der *sapientia dei*. Diese Auslegung gehörte zu dem Programm, die antiken Kardinaltugenden nicht nur ihrer Geltung nach aus theologischen Kategorien abzuleiten, sondern sie auch genetisch dem Alten Testament nachzuordnen. Auch findet sich bei Ambrosius in einer Kontamination vom platonischen Bild der Seele als Pferdegespann und dem theologischen Vergleich der vier Cherubim mit dem Thronwagen Gottes die Grundlegung des Bildes von der tugendhaften Seele als eines Viergespannes der Kardinaltugenden (*quadriga virtutum*).[61] Der ‚Anti claudianus' des Alan von Lille aus dem 12. Jahrhundert wird noch Anlaß geben, auf diese Bildlichkeit zurückzukommen.

Die Integration der ‚philosophischen' Tugenden in ein Konzept christlicher Ethik wurde entscheidend von Augustinus vorangetrieben, der die Liebe zu Gott in den Mittelpunkt der Ethik rückte.[62] Indem der junge Augustinus „nur Gott als Selbstzweck anerkennt"[63], dynamisiert er einerseits in seiner Liebeskonzeption das Verhältnis des Geschöpfes zu seinem Schöpfer trotz grundlegender Subordination auf die kontemplative Schau Gottes hin, reduziert aber zugleich in instrumentalistischer Weise alles, was außerhalb dieses ‚Genießens' (*frui*) der Selbstzwecklichkeit des Göttlichen liegt, auf den Status von Mitteln, deren Gebrauch (*uti*) ethisch immer nur durch den Bezug auf den höchsten Zweck gerechtfertigt und auch gefordert ist. Entsprechend ist die *prudentia* diejenige Liebe, die

---

[58] ‚De re publica', Einleitung BÜCHNER, S. 31.
[59] Die Staatsschrift Ciceros selbst war dem Mittelalter anscheinend nur aus vermittelnden Texten (etwa ‚De civitate Dei') bekannt; in dem Palimpsest der Vatikanischen Bibliothek, der 1820 entdeckt wurde, mußte der Text etwa um 700 dem Psalmenkommentar Augustins weichen. Vgl. HECK, Bezeugung, S. 2ff.
[60] Vgl. VOLLRATH, Grundlegung, S. 240.
[61] Vgl. MÄHL, Quadriga virtutum, S. 11-15.
[62] Zu Augustins Ethik vgl. die Darstellung von FLASCH, Augustin, S. 127-154 (Kapitel 9).
[63] FLASCH, Augustin, S. 135.

unterscheidet, „was zu Gott hinführt, von dem, was uns von ihm trennt."[64] In dieser Perspektivierung auf die Liebe zu Gott, dem höchsten Gut, der höchsten Weisheit und der höchsten Eintracht, werden die vier Tugenden selbst zu Folgen dieser Liebe, die zum richtigen Gebrauch der Mittel in der ethisch bestimmten Praxis qualifizieren.[65]

Parallel zu dieser theologischen Funktionalisierung des Klugheitskonzeptes liegt die „Theologisierung der Weisheit"[66], die zwangsläufig mit der Spaltung des stoischen Weisheitsbegriffes in die nun auf die ‚Kontemplation göttlicher Dinge' bezogene Weisheit und die auf die Erforschung menschlicher Dinge bezogene *scientia* einherging. *Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum causarumque, quibus eae res continentur, scientia*[67]: Diese stoische Definition hatte damit ihre Verbindlichkeit verloren. Die augustinische Umdeutung läßt sich nach ALEIDA ASSMANN in drei Punkte zusammenfassen: „die Sakralisierung der Weisheit, die verengende Überbietung der profanen durch die göttliche Weisheit und die intellektuelle Passivierung des Menschen, für den Glaube und Weisheit gleichlautend werden."[68]

Auch wenn dieses Urteil mit seinem Vorwurf der ‚intellektuellen Passivierung' vielleicht doch zu pointiert erscheint, da es die intellektualistische Prägung der augustinischen Liebeskonzeption und der Kontemplationslehre ignoriert und statt dessen eine fideistische Lesart bevorzugt, deutet es auf eine Problemlage, die es angesichts der zentralen Stellung Augustins in der mittelalterlichen Theologie zu vergegenwärtigen gilt. Denn man wird hier schon hypothetisch und ebenfalls pointiert sagen können, daß die dominante Position des *wisheit*-Begriffes im mittelhochdeutschen Wortfeld der Verstandeswörter genau die Geschichte des Versuchs der Ausgrenzung, Überbietung und Durchformung des prudentialen und theoretischen Wissens präsentiert, die Augustinus mit seiner christlichen Transformation der stoischen Tradition zu Ende geführt zu haben glaubte. Aus dem durch diese Hypothese umrissenen Feld sucht meine Arbeit einen Ausschnitt abzugrenzen, in dem die unterschwellige Spannung zwischen den divergierenden Begründungsmustern der Handlungsrationalität herausgearbeitet werden kann und damit zugleich die Grenzen der Bedeu-

---

[64] ‚De moribus ecclesiae catholicae' I 15, 25. Übersetzung nach FLASCH, Augustin, S. 134. Vgl. auch SEMMLER, Listmotive, S. 192.

[65] Vgl. HOLTE, Béatitude, S. 260f. und 268; MAUSBACH, Ethik, S. 207-218. Bei der Kritik der oft identifikatorischen Darstellung darf nicht übersehen werden, daß MAUSBACH gegenüber älterer Forschung mit breitem Belegen die Berechtigung der Kardinaltugenden für Augustinus herausgestellt hat. – Zu den Kardinaltugenden bei Augustinus in der Diskussion um das ‚ritterliche Tugendsystem' vgl. CURTIUS, „Tugendsystem", S. 123.

[66] A. ASSMANN, Was ist Weisheit? S. 23.

[67] Cicero, ‚De officiis', II, 2 (5). Vgl. A. ASSMANN, Was ist Weisheit, S. 23, Anm. 14.

[68] A. ASSMANN, Was ist Weisheit, S. 24. Von einer ‚Sakralisierung' der Rolle des Weisen im Sinne einer Einführung in religiöse Vorstellungen sprechen CANCIK/CANCIK-LINDEMAIER, Konstruktion, S. 213ff., schon bei Senecas Konzeption des Weisen.

tung des philosophisch-theologischen Diskurses für die narrative Entfaltung und sprachliche Bezeichnung politischen Klugheitshandelns.

Es wäre zudem ein eigenes Arbeitsfeld, die lexikalischen und funktionalen Erscheinungsweisen der Kardinaltugenden in mittelalterlichen Texten über die Arbeit von SIBYLLE MÄHL hinaus zu dokumentieren.[69] ULRIKE BODEMANN stellt aber mit Recht die Annahme in Frage, daß volkssprachige Formulierungen der Kardinaltugenden bereits eine gesicherte Kenntnis des Tugendschemas voraussetzen konnten. Vielmehr scheint sich auch bei der Rezeption des Tugendschemas das Phänomen der Ungleichzeitigkeit abzuzeichnen, das als konstitutiv für die Adaptation lateinischer, scholastischer Literatur in volkssprachiger Laienliteratur gelten kann[70], so daß offensichtlich das Schema der Kardinaltugenden seine volkssprachige Verbreitung zu einer Zeit erfuhr, als es infolge der Aristotelesrezeption bereits seine unangefochtene Position innerhalb der Ethik eingebüßt hatte.

Aufbauend auf der skizzenartigen Darlegung der philosophischen Klugheitsdiskussion bis zu ihrer christlichen Transformation durch Augustinus wäre daher in einem nächsten Schritt die Position der Klugheit in der Ethik bis zum beginnenden 13. Jahrhundert zu umreißen. Der Schwerpunkt wird dabei zeitlich auf einigen exponierten ethischen Entwürfen des 12. Jahrhunderts und thematisch auf der Tugend der *prudentia politica* liegen, so daß in einem zweiten Schritt, auch hier wieder konzentriert auf ein Beispiel, nach möglichen Einwirkungen der lateinischen Tugenddiskussion auf die volkssprachige didaktische Literatur bei Wernher von Elmendorf gefragt werden kann.

Auch dieser Abriß hat nicht zum Ziel, die Klärung möglicher ‚Einflüsse' auf die im 12. Jahrhundert einsetzende volkssprachige Erzählliteratur vorzubereiten, sondern einen Problemhorizont zu beschreiben, der für die Frage nach politischem Klugheitshandeln in deutscher Erzählliteratur historisch sondierte Kategorien zur Verfügung stellt. Diese Kategorien bilden zwar nicht schon die methodischen Parameter der Analyse, sind aber für die historisch gestützte Aufklärung über die eigene Weise des Fragens unerläßlich. Denn ‚Weisheit' und ‚Klugheit' treten bis heute mit einem solch selbstverständlichen Anspruch auf anthropologische Gegebenheit auf, daß der Versuch einer Rekonstruktion ihrer jeweiligen kulturellen Formierung, wie er in dieser Arbeit angestrebt wird, den Verdacht auf sich zieht, von vornherein das Phänomen zu verfehlen. Die dargestellten unterschiedlichen Konzeptualisierungen der Klugheit belehren jedoch eindrücklich über die Bindung des Begriffsverständnisses an die jeweiligen Diskurse.

---

[69] Die Arbeiten von MORTON W. BLOOMFIELD et. al. und RICHARD NEWHAUSER stellen dazu die Erschließungsgrundlage bereit. Beispiele bei BODEMANN, Cyrillusfabeln, S. 16ff.
[70] Ich verweise auf die Ergebnisse von STÖRMER-CAYSA, Gewissen.

2. *Prudentia politica* in der lateinischen Ethik

2.1. Der Verlust des Begriffs des Politischen

War es die Absicht des vorangehenden Kapitels, die antike Grundlegung der Klugheit als pragmatischen Rationalitätstyps, ihren Bezug zum Politischen, ihre partielle Subordination unter Konzepte der Weisheit, ihre Kanonisierung durch das Schema der Kardinaltugenden, ihre Position in christlicher Ethik und nicht zuletzt ihre machttheoretische Entfesselung zu skizzieren, richtet sich nun das Augenmerk speziell auf die Rezeption des Konzepts der *prudentia politica* in der Ethik des 12. Jahrhunderts. Die allgemeine Frage nach der Funktion der Klugheit in den ethischen Entwürfen dieses Jahrhunderts und damit die Frage nach den Systemansätzen der philosophischen Ethik dieser Zeit kann dabei nur punktuell Thema sein. Im Mittelpunkt der Darstellung steht vielmehr das Interesse an Spuren der antiken Vorstellung einer politischen Klugheit, wie sie uns, auch das konnte nur in abbreviatorischer Form gezeigt werden, in Gestalt der *gnóme*, der *phrónesis*, der *prudentia civilis* und auch des *consilium* begegnet ist, und ihr Bedeutungswandel im 12. Jahrhundert.

Dabei stellt sich das Problem des Politischen erneut in ganzer Schärfe. Die antike Philosophie hatte sich einen Begriff des Politischen gebildet, der sich einerseits auf die Angelegenheiten des Staates als Handlungs*gegenstand* und andererseits auf eine situationsspezifische, nutzenorientierte, vernunftgemäße und entscheidungssichere Wahrnehmung der Befehlsgewalt als Handlungs*modus* bezogen hatte.[1] Die Politik hatte im aristotelischen System der Philosophie neben der Ethik und der Oekonomik ihren Platz innerhalb der praktischen Philosophie. Politische Philosophie und politische Praxis standen nicht nur unter dem Anspruch eines Dialoges, sondern fielen auch wie im Falle Ciceros in einer Person zusammen. Die Legitimation politischer Rationalität fand eine theoretische Einbindung in philosophische Ethik und politische Theorie; und auch da, wo die Priorität der Macht im politischen Denken gefordert wurde, bestand diese ethische Einbindung noch als Einwand fort. ‚Politik' und ‚politische Philosophie' waren in einem politischen Diskurs verbunden, in dessen semantischer Struktur Reflexion ihren Ort hatte.

Diese Situation hat sich im Mittelalter, so PETER GANZ mit Blick auf die Zeit Barbarossas, grundlegend geändert. GANZ spricht von der Abwesenheit eines explizit ‚politischen' Diskurses[2]; und ULRICH MÜLLER konstatiert pauschal das Fehlen eines Begriffs des

---

[1] Der Gebrauch des substantivierten Adjektivs entspricht dieser Unterscheidung. Es geht nicht um die Abgrenzung eines eigenen Ortes der ‚Politik', sondern um die spezifische ‚Qualität eines Sachverhaltes' (Formulierung nach ISER, Funktionen, S. 124).
[2] Vgl. GANZ, ‚Politics', S. 224.

Politischen.[3] Zwar kennen die Wissenschaftseinteilungen auch vor der vollständigen Aristotelesrezeption die *politica*. So unterteilt Dominicus Gundissalinus († nach 1181) in ‚De divisione philosophiae' die praktische Philosophie in Ethik, Ökonomie und Politik.[4] Gundissalinus widmet der *politica* einen Abschnitt, der hauptsächlich eine Übersetzung aus ‚De scientiis' Al-Farabis († 950) darstellt.[5] Doch wird dabei die Politik verstanden als „Wissenschaft von der ‚Regelung des eigenen Umgangs mit allen Menschen'"[6]. Diese Verschiebung der politischen Funktion von der kollektiven Größe auf das Verhältnis des Einzelnen *zu* dieser Größe und der damit verbundene Bedeutungswandel des Politischen hält auch in der Aristotelesrezeption an. Nach Henricus Brito bestimmt sich „das Gut, mit dem es die Politik zu tun hat, aus dem guten Verhältnis des Einzelnen ‚zu allen oder der Mehrheit aus einer politischen Gemeinschaft.'"[7] Nach GEORG WIELAND bildet dieser „Verlust der politischen Dimension" den entscheidenden Unterschied zwischen den mittelalterlichen Autoren und Aristoteles.[8]

Die ethische Reformulierung fürstlicher Herrschergewalt in den Fürstenspiegeln des Hochmittelalters, deren (Neu)beginn man nach WILHELM BERGES mit dem 1159 fertiggestellten ‚Policraticus' des Johannes von Salisbury ansetzt (in Deutschland jedoch erst zu Beginn des 14. Jahrhunderts mit ‚De regimine principum' und ‚Speculum virtutum moralium' des Abtes Engelbert von Admont[9]), gleicht in ihrer klerikalen Zielrichtung auf die fürstliche *potestas* diesen Verlust keineswegs aus, sondern bestätigt vielmehr, daß die ‚politischen Angelegenheiten' primär im ethisch zu qualifizierenden Handeln des Fürsten aufgesucht werden.[10] Der Fürst handelt dabei, so Johannes von Salisbury, als *persona publica* in

---

[3] Vgl. U. MÜLLER, ‚Politische Dichtung', Sp. 61.

[4] Vgl. WEISHEIPL, Classification; DERS., Nature; WIELAND, Ethica, S. 18; FLASCH, Denken, S. 361. Es handelt sich bei dieser ‚Einteilung' nach LUDWIG BAUR um eine Kompilation aus arabischen und christlich lateinischen Quellen. Vgl. Dominicus Gundissalinus, hg. v. BAUR, S. 161.

[5] Vgl. WIELAND, Ethica, S. 26ff.

[6] WIELAND, Ethica, S. 26. Zur vergleichbaren Einteilung im ‚Didascalicon de studio legendi' Hugos von St. Viktor vgl. RUBINSTEIN, History, S. 47, Anm. 39; FLASCH, Denken, S. 360.

[7] WIELAND, Ethica, S. 95. Nach WIELAND ist die Einteilung des Henricus Brito nicht vor 1246-47 entstanden, da sie bereits den Kommentar des Eustratius zur ‚Nikomachischen Ethik' kennt. Vgl. ebd., S. 89.

[8] WIELAND, Ethica, S. 95. WIELAND spricht im weiteren präzisierend von dem ‚philosophischen Verlust des Politischen' (ebd., S. 97).

[9] Vgl. BUMKE, Höfische Kultur, S. 383. Das ‚Speculum virtutum moralium' zeigt in den Kapiteln über die *prudentia* (Teil XII, Kap. 1-12), wie unbefangen man auch nach der Aristotelesrezeption mit der Tradierung des traditionellen Kanons (Cicero, Macrobius, Dogma philosophorum) umgehen konnte.

[10] Vgl. BERGES, Fürstenspiegel; ANTON, Fürstenspiegel; EBERHARDT, Via regia; UHLIG, Hofkritik, SENELLART, Arts, S. 47ff., und die instruktive Darstellung bei BUMKE, Höfische Kultur, S. 382-386. Auf die Abgrenzung der sog. ‚Fürstenspiegelliteratur' von der Gattung der späteren Fürstenspiegel macht MIETHKE, Theorien, S. 842, aufmerksam. Eine Aufarbeitung der Fürstenspiegelliteratur unter dem Aspekt politischer Rationalität steht meines Wissens noch aus. Dabei wäre auch auf die Funktion der Kardinaltugenden und insbesondere der *prudentia* einzugehen, der beispielsweise

Absehung seiner *privata voluntas*, aber diese *persona publica* steht ganz unter dem Paradox, nicht an das Gesetz gebunden und doch sein Diener zu sein (‚Policraticus' IV,2).[11] In dieser Spannung erscheint das politische Problem des Verhältnisses von Legalität und Optionalität in der Figur des Fürsten, des *princeps* als *caput corporis rei publicae*[12], personalisiert. Wird das herrscherliche Verhalten des Fürsten zum Inbegriff des Politischen, ist die den Fürstenspiegeln eigene Tugendlehre, so unvermittelt sie auch zur historischen Realität stehen mag, folgerichtige Umsetzung des diesem Modus inhärenten Erziehungsgedankens.[13]

Auch von einem materialen Politikbegriff, nach dem ‚Politik', um eine Formulierung MAX WEBERs zu gebrauchen, „Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung"[14] hieße, ist der Begriff des Politischen als Gegenstand theoretischer Reflexion sichtbar abzugrenzen.[15] Die weitergehende, von IMMANUEL KANT und HANNAH ARENDT ausgehende These VOLLRATHs jedoch, daß sich das Politische von dem Rationalitätstyp der reflektierenden Urteilskraft her bestimmen läßt, kann hier nicht systematisch

---

Giraldus Cambrensis in seiner gegen das angevinische Königshaus gerichteten, wiederum stark kompilatorischen Schrift ‚De principis instructione liber' [um 1217] ein Kapitel (Teil I, Kap. 9: De principis prudentia) widmet (vgl. BERGES, Fürstenspiegel, S. 143-150; UHLIG, Hofkritik, S. 55-66). Dieses Kapitel behandelt die *prudentia* im Rahmen der Kardinaltugenden, führt entsprechende Sätze der Autoritäten (Cicero) an und präsentiert neben der Definition der *prudentia* vor allem historische Exempla, aus denen der *princeps* lernen könne (S. 39-43). Giraldus, der in den sechziger und siebziger Jahren des 12. Jahrhunderts in Paris studierte und lehrte, kommt insofern eine besondere Bedeutung zu, als er wie Alexander Neckam „den Umfang der Wissenschaft des Jahrhunderts im ganzen" (WORSTBROCK, Translatio, S. 18) repräsentieren kann. Doch wird man sich vorerst, was die deutsche Literatur anbelangt, dem Urteil BUMKEs anschließen müssen, daß im Unterschied zur Dichtung in französischer Sprache die lateinische Hofliteratur, zu deren Autoren Giraldus zu zählen ist, „in Deutschland ohne Resonanz" (BUMKE, Höfische Kultur, S. 102) geblieben ist.

[11] Vgl. die berühmte Studie von KANTOROWICZ, Körper, S. 114. Der Fürst sei Herr und Knecht des Gesetzes: „Die Dualität liegt im Amt selbst [...]". MIETHKE, Theorie, S. 840, bezeichnet die Untersuchung von KANTOROWICZ als „vielleicht das bedeutendste Buch des Berichtszeitraums [1956-1988, B.H.] in unserem Interessenbereich überhaupt".

[12] ‚Policraticus' IV,1; V,2. Vgl. BERGES, Fürstenspiegel, S. 46; STRUVE, Entwicklung, S. 125, S. 133f.

[13] Einen knappen Forschungsüberblick (auf dem Stand von 1990) gibt MIETHKE, Theorie, S. 846.

[14] WEBER, Wirtschaft, S. 822. Vgl. VOLLRATH, Grundlegung, S. 33.

[15] Vgl. zur Abgrenzung von ‚Politik' und dem ‚Politischen' ausführlich die Ausführungen bei VOLLRATH, Grundlegung, S. 29ff. Von ‚politischer Bedeutung' oder ‚politischer Funktion' der Literatur des Mittelalters ist häufig in diesem materialen Sinne die Rede, wenn damit die Interdependenz von Textwelt und der jeweiligen aktuellen politischen Situation bezeichnet werden soll. KLAUS GRUBMÜLLER spricht beispielsweise im Zusammenhang mit Boners ‚Edelstein' vom „politischen Appell" der Fabel und den "politischen Aufgaben, die die Fabel im Laufe ihrer Entwicklung übernommen hat" (GRUBMÜLLER, Meister Esopus, S. 374). Im Hintergrund steht der emphatische Gebrauch von *vrîheit* bei Boner, der erst vor dem Hintergrund der von GRUBMÜLLER skizzierten politischen Entwicklung in der Schweiz des frühen und mittleren 14. Jahrhunderts verständlich wird. Im formalen Sinne könnte man nach dem Politischen in den Fabeln Boners fragen, wenn man ihre „kluge Pragmatik" (ebd., S. 348) als unterschwellige und der Autorintention verborgene Einübung einer potentiell politischen Urteilsform unter dem Deckmantel einer unverdächtigen ‚Lebensklugheit' auffassen wollte.

diskutiert werden.[16] Die heuristische Bedeutung der These VOLLRATHs für meine Arbeit möchte ich aber insofern hervorheben, als diese von der Annahme geleitet ist, daß sich zu einer Zeit, in der das Politische im philosophischen Diskurs fehlt, in der Erzählliteratur gerade dort die Dimension des Politischen eröffnet, wo die narrative Darstellung von im materialen Sinne politischen Entscheidungsprozessen auf die Frage nach der spezifischen Rationalität dieser Prozesse stößt und damit im formalen Sinne Ansätze zu einer Gewinnung des Politischen zu bilden beginnt. Ziel ist es aber dabei nicht, durch den Aufweis von ‚Ansätzen' eine Zeit für eine Geschichte der politischen Klugheit zu reklamieren, die diese bislang vernachlässigt hat, sondern zu fragen, in welcher Konstellation *wisheit, list, rat* und *witze* zu Determinanten einer Kultur steht, deren vormoderner Charakter gerade darin besteht, keinen Begriff politischer Rationalität zu haben.

2.2. Die *virtutes politicae* in der Ethik des 12. Jahrhunderts

Aber die Begriffsgeschichte des Politischen ist nicht deckungsgleich mit seiner Wortgeschichte.[17] Der Gebrauch des Adjektivs *politicus* folgt einer differenzierteren Tradition, die auf den bereits angesprochenen Kommentar des Macrobius zum ‚Somnium Scipionis' zurückgeht.[18] Macrobius hatte in diesem Kommentar von den *virtutes politicae* gesprochen und damit den griechischen Terminus *politikè areté* Plotins († 270)[19], des bedeutendsten neuplatonischen Philosophen, ins Lateinische übersetzt. Die politischen Tugenden bildeten bei Plotin die unterste Stufe der Tugendhaftigkeit, der, ich ergänze sogleich die Erläuterungen WIELANDs, die *virtutes purgatoriae* (die philosophischen Tugenden unter den Bedingungen menschlicher Existenz), die *virtutes animi iam purgati* (die Tugenden der von der Sinnlichkeit völlig befreiten Existenz in der reinen Anschauung des Göttlichen) und schließlich die *virtutes exemplares* (die im göttlichen Geist als Ideen bestehenden Tugenden)[20] in aufstei-

---

[16] Zu der erstmals von ARENDT aufgestellten These, KANTs ‚Kritik der (ästhetischen) Urteilskraft' enthalte verschwiegenermaßen eine ‚Philosophie des Politischen', vgl. VOLLRATH, Grundlegung, S. 257ff. Der dritte Teil ihres letzten Buches ‚The Life of the Mind', der ‚Judging' lauten sollte, konnte nicht mehr ausgeführt werden. Die Grundlegung VOLLRATHs unternimmt den Versuch, politische Urteilskraft nicht als Fortsetzung der alten, antiken Klugheit zu denken, sondern einen „Neuanfang" zu unternehmen, „der eine eigene Radikalität aufweist" (VOLLRATH, Grundlegung, S. 257, Anm. 10).

[17] Anders: RUBINSTEIN, History (vgl. GANZ, ‚Politics', S. 222, Anm. 2). Auf die Unterscheidung von Wort und Begriff werde ich im folgenden Kapitel noch ausführlich eingehen.

[18] Vgl. den stichwortartigen Abriß bei GANZ, ‚Politics', S. 223 (ohne Nennung der Arbeit WIELANDs).

[19] Vgl. GANZ, ‚Politics', S. 223, Anm. 9. Zur Frage, inwieweit Macrobius hier Plotin über dessen Schüler Porphyrius kennengelernt hat, vgl. Macrobius, Commentary, S. 121, Anm. 5.

[20] ‚In Somnium Scipionis' I, 8,5: *sed Plotinus inter philosophiae professores cum Platone princeps libro De virtutibus gradus earum vera et naturali divisionis ratione compositos per ordinem digerit. Quattuor sunt inquit qua-*

gendem Rang folgen. Diese Stufen der Tugendhaftigkeit bezog Macrobius auf die vier Kardinaltugenden *prudentia, iustitia, fortitudo* und *temperantia*, die insgesamt auf jeder Tugendstufe Anwendung finden. Während bei Plotin deutlich die platonische Wertigkeit einer Teilhabe an den Tugenden als Ideen zum Ausdruck kommt, die politischen Tugenden also ein unvollkommenes Stadium bezeichnen, gewinnen diese Tugenden bei Macrobius an Eigenständigkeit: *igitur et politicis efficiuntur - homines - beati* (‚In Somnium Scipionis' I, 8, 12).[21] Aber diese bedingte Eigenständigkeit findet ihre Grenze an dem Vorrang des kontemplativen Lebens, dessen Weg der Reinigung und Askese das Tugendschema des Macrobius der monastischen Kultur des Mittelalters empfahl.[22]

Mit der Übertragung des plotinischen Tugendschemas auf die Kardinaltugenden gewann Macrobius den Begriff der *prudentia politica*, durch den die Verwendungsregel für das Attribut *politicus* präzisiert wurde:

> et sunt politicae hominis, qua sociale animal est. his boni viri rei publicae consulunt, urbes tuentur: his parentes venerantur, liberos amant, proximis diligunt: his civium salutem gubernant: his socios circumspecta providentia protegunt, iusta liberalitate devinciunt (I, 8,6)

Der Bezug zum Gemeinwesen ist in dem Begriff der *virtutes politicae* ebenso hergestellt wie der Bezug zu einer sozialen Kompetenz der Achtung der Eltern, der Liebe zu den Kindern und die Pflege der Nachbarschaft. Bei der Bestimmung der Klugheit steht vor allem ihre rational-intellektuelle Komponente im Vordergrund:

> hisque et est politici prudentiae, ad rationis normam quae cogitat quaeque agit universa dirigere ac nihil praeter rectum velle vel facere, humanisque actibus tamquam divinis arbitris providere; prudentiae insunt ratio, intellectus, circumspectio, providentia, docilitas, cautio (I, 8,7).[23]

Die übrigen Kardinaltugenden werden in vergleichbarer Weise spezifiziert, und Macrobius faßt mit deutlicher Vorrangstellung des individuellen vor dem allgemeinen Nutzen der *virtutes politicae* zusammen:

> his virtutibus vir bonus primum sui atque inde rei publica rector efficitur, iuste ac provide gubernans, humana non deserens (I 8,8).

---

ternarum genera virtutum. Ex his primae politicae vocantur, secundae purgatoriae, tertiae animi iam purgati, quartae exemplares. Vgl. WIELAND, Ethica, S. 224 und S. 233: Einteilung in „politische, reinigende, kontemplative und exemplarische Tugenden".

[21] *Sole virtutes faciunt hominem beatum*: Mit diesen Worten wird Macrobius in der Mitte des 13. Jahrhunderts bei Berthold von Regensburg in einem Sermo aus dem in der Hs. Leipzig, UB, 498 überlieferten ‚Rusticanus de sanctis' zitiert. Hier zit. nach STURLESE, Philosophie, S. 318.

[22] Vgl. FLASCH, Einführung, S. 70. Am Beispiel des Disputes zwischen Manegold von Lautenbach († 1103) und eines Kölner Mönchs namens Wolfhelm († 1091) erläutert FLASCH (ebd., S. 62-78) die Bedeutung der ‚buntgescheckten spätantiken Sammelbecken' (S. 66) für die Vermittlung antiker Philosophie im Mittelalter.

[23] ‚In somnium Scipionis' I, 8. Vgl. GRÜNDEL, Lehre, S. 311; SEMMLER, Listmotive, S. 206f.

Man kann gut erkennen, wie hier Macrobius von Cicero ausgehend die politische Funktion der Herrschaftsausübung an die sittliche Qualität des Individuums anbindet, die sich in erster Linie in der Sorge um sich selbst bekundet.[24] Wenn auch diese individuelle Komponente im mittelalterlichen Herrschaftsverständnis zurückgedrängt ist, bleibt der Weg richtungsweisend: Politische Ethik in diesem Sinne ist im Kern Herrschaftsethik, die sich an der ‚öffentlichen Person' des Herrschers zu bewähren hat. Macrobius verfolgt aber mit Plotin ein anderes Ziel. Sein Interesse richtet sich auf die Funktion der Klugheit bei dem Aufstieg der Seele über die Reinigung der Seele bis hin zur Schau der exemplarischen Tugenden in Gott. Nach der Befreiung von dem Einfluß des Körpers, dem Rückzug aus den Aktivitäten im Staat und der Hinwendung zum Göttlichen auf der Stufe der *virtutes purgatoriae* kommt die Klugheit als Tugend der schon gereinigten Seele zu, *divina non quasi in electione praeferre, sed sola nosse* (I, 8,9), während über dieses Kennen hinaus auf der höchsten Stufe die Klugheit der göttliche Geist (Macrobius verwendet neben dem lateinischen *mens* auch den Begriff des griechischen *noûs*) selbst ist (I, 8,10). Man möchte zusammenfassen: *Prudentia politica* gibt den im ciceronischen Begriff der *prudentia civilis* festgehaltenen Bezug zur Herrschaftsausübung zwar nicht auf, ‚entpolitisiert' aber den Begriff durch seine Funktionalisierung für die neuplatonische Ethik des asketischen Aufstiegs zur Kontemplation und zur Divinisierung der Klugheit selbst.

Das Konzept der *virtutes politicae* sollte im 12. Jahrhundert in neuem Kontext aktualisiert werden. Für die ethische Reflexion des 12. Jahrhunderts, auch dieser Zusammenhang kann hier nur stichwortartig wiedergegeben werden, unterscheidet WIELAND, aufbauend auf den Forschungen von ODON LOTTIN[25] und PHILIPPE DELHAYE[26], zwischen einer philosophischen und einer theologischen Tugenddefinition vor dem Hintergrund einer nichttheologischen Ethik, die im engen Zusammenhang mit dem Studium der klassischen Autoren zu sehen ist.[27] Maßgeblich formuliert wurde dabei die theologische Definition von Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus und Petrus von Poitiers:

> Virtus est qualitas mentis qua recta vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in homine sine homine operatur.[28]

---

[24] Insofern ließe sich auch über die Rezeption spätantiker Ethik zeigen, daß ‚Individuum' und ‚Gemeinschaft' im Mittelalter keine Antagonisten sind, sondern, wie OTTO GERHARD OEXLE in verschiedenen Publikationen betont hat, „vielmehr komplementäre Erscheinungsformen menschlichen Handelns" sind. OEXLE, Memoria, S. 323.
[25] Vgl. LOTTIN, Définitions.
[26] Vgl. DELHAYE, L'enseignement; DELHAYE, Grammatica.
[27] Vgl. WIELAND, Ethica, S. 221ff.
[28] Formulierung des Petrus von Poitiers zit. nach LOTTIN, Définitions, S. 102, Anm. 2.

Zu den Vertretern der ‚philosophischen' Tugenddefinition (mit Blick auf die *philosophi* in den Artistenfakultäten des 13. Jahrhunderts ist hier mit Recht nur unter Vorbehalt von ‚philosophisch' zu sprechen[29]) gehören unter anderem Petrus Abaelard sowie die Porretaner Simon von Tournai und Alan von Lille.[30] In seinem auf 1141 datierten Spätwerk, dem ‚Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum', nimmt Abaelard das Konzept der *virtutes politicae* als eine der vier Tugendstufen Plotins bei der Suche nach der Bestimmung des *summum bonum* wieder auf (S. 156). Das durch Macrobius vermittelte Schema der aufsteigenden Tugendhaftigkeit[31] dient Abaelard als Gegenargument gegen die vom Philosophen behauptete Einheit aller Tugenden, mit dem der Christ darauf verweist, „daß sich die Menschen in ihren Tugenden außerordentlich unterscheiden" (S. 157). Der Weg zu den exemplarischen Tugenden in der Kontemplation wird hier zu einer Rechtfertigung der Ungleichheit und damit zu einer Begründung der Hierarchie der Grade sittlicher Vollkommenheit (*perfectio*) herangezogen, die aber nicht durch die Erfüllung des Gesetzes, sondern, nach Paulus, in der Liebe erreicht werde.

Unter dieser Prämisse gewährt Abaelard den Tugenden in einem ausführlichen Redebeitrag des Philosophen breiten Raum, der mit der Definition der Tugend als *habitus animi optimus* beginnt (S. 164).[32] Der Habitus sei nicht natürlich empfangen, sondern durch *studium* und *deliberatio* mühsam erworben und schwer zu verändern. Der nun folgende Katalog der Tugenden wird von den Kardinaltugenden strukturiert, die Abaelard, wie Augustinus, auf Sokrates zurückführt.[33] Manche aber nennten das Unterscheidungsvermögen der

---

[29] STURLESE, Philosophie, S. 231, spricht am Beispiel des Idealbildes des *rex philosophans* bei Gottfried von Viterbo (1125 - nach 1190) von einer „Art Säkularisierung der Bedeutung von ‚Philosophie' [...] wie sie in der monastischen Tradition verstanden wurde [...]." Dort auch die Literatur zur begriffsgeschichtlichen Forschung.

[30] Vgl. WIELAND, Ethica, S. 223. Zur Porretanerbewegung in Frankreich vgl. die Literatur bei STURLESE, Philosophie, S. 156f., Anm. 293. Die von STURLESE in den Mittelpunkt gerückte Frage nach der Rezeption in Deutschland stelle ich hier noch zurück.

[31] Zur Rezeption des Kommentars zum ‚Somnium Scipionis' im Mittelalter vgl. HÜTTIG, Macrobius.

[32] Maßgeblich zum Habitus (*héxis*) als Bestimmung der Tugend ‚Nikomachische Ethik' II 4-6. Bei Cicero lautet die Definition: *Nam virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus* (‚De inventione' II 53, 159). Ausgehend von der Kategorienschrift definiert Boethius die Tugend als *habitus mentis bene constitutae* (‚De differentiis topicis' II, Sp. 1188). Vgl. WIELAND, Ethica, S. 223; LOTTIN, Définitions, S. 99. Auch im ‚Welschen Gast' Thomasins (v. 4353-58; 1815-1836) wird die Tugend über den Begriff der *stæte* als Habitus beschrieben. Vgl. HUBER, Aufnahme, S. 34. Im Unterschied zu einem solchen Ansatz volkssprachiger Begriffsbildung zeigt STÖRMER-CAYSA im Kapitel ‚Die Sache ohne das Wort' am Beispiel des Löwen Iweins, daß durchaus ein Begriff der lateinischen Scholastik wie *habitus* als Deutungskategorie für narrative Texte herangezogen werden kann: „Diesen Löwen hätte die scholastische Ethik begrifflich als *habitus* beschrieben." STÖRMER-CAYSA, Gewissen, S. 36.

[33] Vgl. WIELAND, Ethica, S. 235.

Klugheit (*prudentiae discretio*) eher Ursprung der Tugend als eine Tugend selbst.[34] Bei seiner Definition zitiert der Philosoph Ciceros Schrift ‚De inventione' (2, 53, 160), die er, hier wird der enge Zusammenhang von Rhetorik und Ethik greifbar, als ‚ethischen Traktat' bezeichnet:

> Prudentia quippe est haec ipsa morum scientia, quae, ut tractatus ethicus tradit, rerum bonarum et malarum scientia dicitur, hoc est ipsa bonorum discretio sive malorum, quae videlicet in se ipsis proprie bona dicenda sunt aut mala (S. 168).

Insofern aber die Klugheit allein als Unterscheidungsvermögen begriffen werde, das verdorbenen wie guten Menschen innewohnen könne und ohne Verdienst sei, könne es keineswegs zu Recht Tugend genannt werden, sondern sei als *ducatus* oder *incitamentum ad virtutes* zu verstehen. Dieser Ausschluß der Klugheit aus dem eigentlichen Kreis der Tugend - offensichtlich unter Billigung des Christen - scheint eine Korrektur des platonischen Viererschemas zu sein, die der aristotelischen Unterscheidung zwischen *scientia* und *virtus* Rechnung trägt, die Boethius als dezidierte Abgrenzung gegenüber Sokrates kommentiert.[35] Statt der nur noch im Wort aufscheinenden politischen Dimension der Klugheit kommt auf diese Weise bei Abaelard die intellektuelle Seite der Klugheit zur Geltung, ohne daß der Bezug zu einer Ethik, die von dem Philosophen wie dem Christen als Weg zum höchsten Gut anerkannt wird, aufgegeben würde. Schließlich war die von Abaelard eingeleitete und vielbesprochene „subjektive Wende"[36] der Ethik auf die Intentionalität des Handelns hin ohne eine Aufwertung der rationalen Anteile im Akt der sittlichen Prüfung nicht zu gewinnen.

Es macht keinen Sinn, einen negativen Befund mit vielen Beispielen zu belegen. Das Aufschlußreiche an der Macrobius-Rezeption in der Ethik des 12. Jahrhunderts ist denn auch nicht die Reduzierung der *virtutes politicae* auf ihre Funktion als Grundstufe tugendhafter Vervollkommnung und die vorsichtige Auffassung der Praxis als eines ‚vortheologischen' Bereichs, über den interkonfessionell Einigkeit herzustellen wäre, sondern die semantische Verschiebung des ‚Politischen' im Zuge der Etablierung der theologischen Leitdifferenz von Natürlichem und Übernatürlichem. Ich stelle dazu kurz die Rezeption des Begriffs der *virtutes politicae* bei den Porretanern Alan von Lille und Simon von Tournai

---

[34] LOTTIN, Débuts, S. 256 verweist hier auf eine der Hoheliedpredigten Bernhards von Clairvaux (Sermo XLIX,5, S. 76,9-10: *Est ergo discretio non tam virtus quam quaedam moderatrix et auriga virtutum*). Schon Cassian hatte die *discretio* als *generatrix* und *moderatrix* aller Tugenden bezeichnet (‚Conlationes' II,4). Vgl. SENELLART, Arts, S. 177, Anm. 3.
[35] Vgl. Boethius, In Categ. Aristotelis, Sp. 242 C.
[36] FLASCH, Denken, S. 249.

vor, denen in der Frage nach dem Verhältnis von naturhaften und gnadenhaften Tugenden die „Urheberschaft“[37] gebühren dürfte.

Der ungleich bekanntere dieser beiden Autoren ist Alan von Lille (um 1125-1203), der ‚Doctor universalis‘, den Hugo von Trimberg in seinem ‚Registrum multorum auctorum‘ als *mellifluus editor* (v. 286) rühmt und im ‚Renner‘ zu den *alten meistern* (v. 14676) zählt. In seiner dezidiert als *artificium* verstandenen allegorischen Dichtung über die Himmelsreise der Prudentia und die Erschaffung des *homo novus*, im ‚Anticlaudianus‘, setzt Alan die Vorstellung des Aufstiegs der Seele zu Gott und ihre Verwandlung in der Schau Gottes erzählerisch um. Die verschiedenen Vermögen der Seele werden über Personifikationsallegorien zu handelnden Figuren, als deren Protagonistin die Klugheit auftritt. Sie läßt sich von den sieben freien Künsten einen Wagen bauen, um gemeinsam mit der Vernunft zu Gott emporzusteigen. Angesichts unserer Fragestellung wird man diese poetische Überlagerung von Narration, Allegorie und Kommentar, wie CHRISTEL MEIER sie untersucht hat, hier vernachlässigen müssen.[38] Vor dem Hintergrund der ethischen Diskussion ließe sich der ‚Anticlaudianus‘ immerhin dahingehend lesen, daß der analytisch konstatierten Differenz von natürlicher Tugend und übernatürlicher Tugend mit dem *ascensus* der Prudentia, ihrer Begleitung durch die Theologie, ihrer Stärkung durch den Glauben und durch ihren Empfang bei Gott ein Prozeß gegenübergestellt wird, in dem die Stadien des Weges durch die Kontinuität der Figur zu einem synthetischen Modell integriert werden. Darüber hinaus scheint mir diese Integration des ‚Anticlaudianus‘ der Versuch zu sein, ein Verständnis von ‚Praxis‘ einzuleiten, das auch den monastischen Weg der Kontemplation umschließt. Indem dieser Weg allegorisch imaginiert wird, wird die *vita contemplativa*, die man gemeinhin als der *vita activa* gegenübergestellt versteht[39], selbst als ‚Aktion‘ begreiflich. Diese Vermittlung leistet die Protagonistin Prudentia; der ‚Anticlaudianus‘ entfaltet in der Allegorie die innere Spannung des Klugheitskonzeptes zwischen Theorie und Praxis als ‚Pragmatisierung‘ der Kontemplation - und als Transzendierung der Praxis.

Folgt man dieser hypothetischen Betrachtung, dann kommt der Klugheit in dem von der Theologie umrissenen Referenzrahmen von Natürlichem und Übernatürlichem eine herausragende Funktion zu, die mit der zunehmenden Anerkennung der Eigenzwecklichkeit des (monastisch nicht mehr länger auf Askese reduzierbaren) Handelns noch an

---

[37] WIELAND, Ethica, S. 225. WIELAND stellt daher ebd., S. 224ff. die Doktrin Simons exemplarisch vor.

[38] Zur allegorischen Interpretation des ‚Anticlaudianus‘ möchte ich MEIER, Problem, und MEIER, Modelle, herausheben. Zum ‚Anticlaudianus‘ in mittelhochdeutschen Texten vgl. HUBER, Aufnahme, und KREWITT, Natura.

[39] Diese Kategorien sind bis in das politische Denken HANNAH ARENDTs lebendig. Vgl. ARENDT, Vita activa.

Gewicht gewinnt, worauf ich bei Thomas von Aquin kurz hingewiesen habe. Ob nicht in der Zeit nach den Synthesen des 13. Jahrhunderts sich der Weg gabelt, das Prudentielle aus den avancierten Entwürfen mystischer Theologie ebenso verschwindet wie allmählich das Kontemplative aus dem sich entfaltenden politischen Diskurs, mag hier nur als sehr weit ausgreifende Frage angemerkt sein.

Poetische Sinnbildungsverfahren fehlen jedoch in zwei anderen einschlägigen Schriften, dem Tugendtraktat ‚De virtutibus et vitiis' (um 1160), der die Diskussion um den Status der *virtutes politicae* fortführt, und der Musterpredigt ‚De prudentia' aus der ‚Ars praedicatoria', aus der in einer Berliner Handschrift auch zwei ins Deutsche übertragene Dicta bekannt sind.[40] Der Titel des Tugendtraktates ist zugleich Bezeichnung der Gattung[41]: die weit verbreiteten Traktate ‚De virtutibus et vitiis' stellten (oft anonyme) Tugend- und Lasterkataloge zusammen, die nach unterschiedlichen, oft allegorischen Mustern wie ‚Reise' oder ‚Baum' konzipiert waren und innerhalb der monastischen Tradition auf Evagrios Ponticos (ca. 345-399) zurückgeführt werden. Evagrios war nicht nur ein Mönch aus der ägyptischen Wüste, sondern auch ein in Byzanz ausgebildeter Intellektueller, dessen ‚Lehre von den acht Lastern' (‚De octo vitiosis cogitationibus') von Johannes Cassian (ca. 360-433/35) aufgenommen wurde.[42] Der Blick zurück auf Evagrios, dessen Lehre von der *apátheia* der Seele (Cassian übersetzt *tranquillitas mentis*) eine gewichtige und noch unzureichend erforschte Vermittlungsfunktion zwischen spätantiken Vorstellungen der ‚Seelenruhe' (*tranquillitas animi* bei Seneca) und ihrer monastischen Deutung als *abnegatio sui* wahrnimmt, macht vor allem eins deutlich: In der Systematisierung und Benennung der seelischen Fehlhaltungen des Mönches tritt die schon bei Evagrios erkennbare Neigung zu einer reinen Auflistung von Tugenden und Lastern und die Verselbständigung dieser Auflistung zur Gattung der Tugend- und Lastertraktate zutage, in der sich das latente Problem der Reduzierung der *vita contemplativa* auf die Befolgung einer zum Katalog ‚erstarrten' Tugendlehre widerspiegelt. Und doch ginge man an dem Phänomen vorbei, wenn man es in der Diktion der Theorien klösterlichen Verfalls und asketischer Veräußerlichung beschreiben wollte, denn gerade dieser ‚Erstarrung' verdankt die zu Katalogen geformte Tugendlehre ihre

---

[40] LOTTIN, Traité, S. 38-40, datiert den Tugendtraktat auf die Zeit um 1160 und damit nach den ‚Sentenzen' des Petrus Lombardus und vor den ‚Institutiones' des Simon von Tournai. Vgl. DELHAYE, Vertu; GRÜNDEL, Lehre, 260f.; zusammenfassend SEMMLER, Listmotive, S. 206-208. Zu den Dicta vgl. OCHSENBEIN, ‚Alanus', Sp. 98 (nicht bei HUBER).

[41] Vgl. BLOOMFIELD, Incipits; NEWHAUSER, Treatise.

[42] Vgl. TUGWELL, Ways, S. 25-36; NEWHAUSER, Treatise, 98ff. Die acht Laster sind: *gula, luxuria, avaritia, tristitia, ira, acedia, vana gloria, superbia* (NEWHAUSER, Treatise, S. 181). Siehe auch Cassian, ‚Conlationes' V,2 (vgl. NEWHAUSER, Treatise, S. 182).

Konstanz und Kontinuität in der schriftlichen Überlieferung.[43] Zudem äußert sich in der derivatorischen Struktur des Tugendsystems ein generisches Denken, das allgemein ein Ordnungsmodell darstellt, das auf die Konstruktion eines Ursprungs und die Legitimation der Derivate über diesen einheits- wie rangstiftenden Ursprung abzielt.

Der Tugendtraktat des Alan illustriert diese doppelte Funktion der Systematisierung: die Traditionsanbindung und die derivatorische Ordnung der Tugenden mit ihrer Ausrichtung auf Gott als oberstes Heilsziel. Die politischen Tugenden stehen bei Alan den ‚katholischen' Tugenden gegenüber, die durch den katholischen Glauben, wie Alan mit Berufung auf Boethius ausführt, ihre Billigung gefunden haben. Alan leitet die *virtutes politicae* in zweifacher Weise von *polis* ab: *polis* bezeichne einerseits *pluralitas*, *quia a pluribus laudantur huiusmodi uirtutes* und andererseits *ciuitas, quia secundum usum ciuitatem tales uirtutes appellantur, has autem solent habere iudei uel gentiles* (I,1; S. 51,6-9).[44] Diese ausdrücklich auf die Juden und die Heiden bezogenen Tugenden werden durch die Liebe zu ‚katholischen' Tugenden geformt, die nicht auf die *polis* orientiert sind, sondern auf Gott und die Kirche (I,3, S. 58,1-8).[45] ‚Politische' und ‚katholische' Tugenden unterscheiden sich demnach nicht essentiell, sondern im durch die Liebe bestimmten Gebrauch der natürlichen Tugenden, so daß an die Stelle der Unterscheidung von ‚politisch' und ‚katholisch' die Unterscheidung ‚natürlich' und ‚übernatürlich' tritt. Die Tugenden selbst sind nach dem Schema der Kardinaltugenden geordnet. Die Definition der Klugheit lautet:

> Prudentia est rerum bonarum et malarum et utrarumque discretio cum fuga mali et electione boni. (I,2, S. 51,5-6)

Gegenüber der klassischen Definition der Klugheit als Unterscheidung von Gut und Böse begründet Alan zwei Ergänzungen: *Utrarumque*, weil es nicht ausreiche, Gutes und Böses zu unterscheiden, sondern es auch erforderlich sei, mehr oder weniger Gutes zu unterscheiden,[46] und *cum fuga et electione*, weil die Unterscheidung nicht reiche, sondern das Gute zu wählen und das Böse zu fliehen sei. Die Klugheit, so referiert Alan die *philosophi*,

---

[43] STÖRMER-CAYSA, Gewissen, S. 373, grenzt ausgehend von den Tugend- und Lasterkatalogen das moralische von dem ethischen Konvenienzurteil ab, insofern es nicht das „Streben nach dem Guten, sondern die Übereinstimmung mit etablierten Werten in den Vordergrund" stelle. In der Gegenüberstellung der Singularität ‚des Guten' und der Pluralität von ‚Werten' ist die Diskussion wiederzuerkennen, die bei Abaelard der Christ mit dem Philosophen um die Einheit der Tugend führt: die *differentia* hinsichtlich der Tugenden ist für den Christen ja das Hauptargument für die Gradualität der Sünden (‚Dialogus' S. 156).

[44] Diese Ableitung referiert auch Thomas von Aquin in seinem Fürstenspiegel. Vgl. RUBINSTEIN, History, S. 44.

[45] Vgl. DELHAYE, Vertu, S. 19f.; LOTTIN, Définitions, S. 116: „La thèse est donc prouvée: les vertus politiques peuvent, spécialement sous l'empire de la charité, devenir des vertus catholiques."

[46] Diese Ergänzung ist bereits vorgegeben; vgl. GRÜNDEL, Lehre, S. 312.

werde unterteilt in *intellectus, ratio, providentia, circumspectio, docibilitas* und *cautio* (S. 51,16-17)[47], während die *theologi* weniger Arten unterschieden, nämlich *prouidentia, circumspectio* und *cautio*.[48] Bei der Erläuterung dieser Spezifizierung der Klugheit wird deutlich, daß die Kategorie der politischen Tugend für die Bestimmung der Klugheit selbst nicht konstitutiv ist, sondern die Klugheit ganz auf die ethische Leitdifferenz des Guten und des Bösen hingeordnet wird. Das Konzept eines pragmatischen Rationalitätstyps, das durch diese Leitdifferenz allein nicht erfaßt würde, bleibt aus dieser Integration der philosophischen Klugheitslehre in ein theologisches Gesamtkonzept ausgeschlossen. Die Synthese des Alan zwischen der ethischen Funktion der Klugheit und dem religiösen Heilsziel der Erkenntnis und Schau Gottes ist gewaltig; aber ihr Preis ist die klare Ausgrenzung einer Klugheit, die nicht durch die Einsicht in dieses Ziel geleitet wäre.

Die Verbindung des plotinischen Tugendsystems mit den Kardinaltugenden hat auch in den möglicherweise auf dem Tugendtraktat des Alan aufbauenden ‚Institutiones in sacram paginam' des Simon von Tournai, neben Alan ein Hauptvertreter der sich auf Gilbert von Poitiers berufenden philosophischen Denkrichtung, ihren festen Platz. Er gilt in der Forschung neben Alan als Exponent der Transformation der Dichotomie von ‚politischen' und ‚katholischen' Tugenden zur Unterscheidung von natürlichen und übernatürlichen Tugenden.[49] Ich konzentriere mich bei der Darstellung wiederum auf die Frage nach der Explikation der ‚politischen' Tugenden und nach ihrem Verhältnis zu den ‚katholischen' Tugenden.

Die ‚Institutiones', ein in Quaestionenform abgefaßtes Summenwerk, verfaßte der Pariser Theologe vermutlich zwischen 1170 und 1175.[50] Die Darstellung bei WIELAND hebt die ‚Institutiones' vom Tugendtraktat des Alan ab; Simon von Tournai unterscheide zwar auch zwei ‚Ethosformen', nämlich die ‚politische' und die ‚katholische', spreche aber im

---

[47] Das sind genau die bei Macrobius aufgeführten *species* der Klugheit.

[48] Zur Unterscheidung von philosophischer und theologischer Ethik vgl. WIELAND, Ethica, S. 222ff. In der Musterpredigt ‚De prudentia' aus der ‚Summa de arte praedicatoria' bietet Alan dieselbe Definition der Klugheit, folgt aber bei den Spezifizierungen den Theologen. Den einleitenden Schriftworten (Mt 10,16; Sap 7,30; Eccli 14,20; Prov 15,18) folgt unmittelbar ein Seneca-Zitat: *Quisquis prudentiam sequi desiderat, ductu rationis bene vivere incipiat, et non dignitatem rebus ex opinione, sed ex earum natura constituat* (PL 210, Sp. 457).

[49] Vgl. LOTTIN, Définitions, S. 105-109; Simon von Tournai, ‚Institutiones in sacram paginam', Einleitung HEINZMANN; GRÜNDEL, Lehre, S. 261f.; WIELAND, Ethica, S. 225-227; SEMMLER, Listmotive, S. 206.

[50] Vgl. HEINZMANN, „Institutiones", S.10. Die ursprüngliche und später selbst revidierte Vermutung MARTIN GRABMANNs, die Schrift Simons zeuge von einer direkten Kenntnis des „neuen Aristoteles" (diese Vermutung hatte Simon von Tournai eine gewisse Prominenz verschafft, vgl. etwa GRABMANN, Geschichte II, S. 535ff.), diskutiert HEINZMANN, „Institutiones", S. 14f. Die „Institutiones", HEINZMANN führt sechs Handschriften auf (ebd., S. 23), sind bislang nicht ediert; LOTTIN bietet an den angegebenen Stellen längere Passagen, HEINZMANN Einleitung und Quaestionenverzeichnis.

Unterschied zu Alan den ‚politischen' Tugenden ein eigenes Ziel zu. Während bei Alan die Frage nach der Etymologie von ‚politicus' im Argumentationsgang dem Nachweis des defizitären Status der *virtutes politicae* diente, nutzt Simon diesen Begriff zu einer Abgrenzung des Bereichs des Politischen, auch wenn schließlich bei ihm das *officium catholicum* das *officium politicum* durchformt, indem die natürlichen Tugenden dank der theologischen Tugenden *fides*, *spes* und *caritas* zu übernatürlichen Tugenden werden.[51] O*fficium politicum* und *catholicum* werden folgendermaßen definiert:

> Officium est congruus actus persone secundum mores et instituta patrie. Sed hec descriptio est politici officii. Catholici hec est: congruus actus persone secundum instituta religionis catholice. Finis est ut quicquid agatur propter Deum uel ad Deum referatur.[52]

Die auf diese Weise ausdrücklich abgegrenzten *virtutes politicae* tendieren in ihrem Vollzug (*usus*) entsprechend auf die ihnen eigenen, vierfachen Ziele *gloria*, *dignitas*, *amplitudo* und *amicitia*.[53] Mit diesen Zielbestimmungen wird die Subordination der *virtutes politicae* relativiert und das Politische über die Funktion der öffentlichen Geltung anvisiert. Diese durchaus nicht isolierte Position des Simon von Tournai eröffnet die Möglichkeit, die als natürliche Tugenden angelegten und zum Habitus gewordenen *virtutes politicae* dergestalt Praxis werden zu lassen, daß sie im Gebrauch durch das Wirken der Gnade und der göttlichen Tugenden auf die übernatürlichen Tugenden hin transformiert werden können, sie also heilswirksam werden, daneben aber die Legitimität einer rein säkularen Finalität des sittlichen Handelns gesichert ist.[54] Für die Formulierung einer ethischen Semantik, die nicht nur für ein monastisches Leben Gültigkeit besitzt, sondern auch den adeligen Laien ethische Selbstdeutung anbietet, ist mit dieser Konzeption, so konzentriert sie sich in den ‚Institutiones' auch darbietet, eine Argumentationsbasis geschaffen, die im Zusammenhang mit den Bemühungen um die ethische Rechtfertigung von Herrschaft und Kriegsdienst zu sehen ist.[55] Von diesen Bemühungen hebt sich aber meines Erachtens die Anerkennung ‚politischer' Ziele dadurch ab, daß diese Ziele in einer politischen Semantik aufgehoben sind und nicht wiederum auf eine übergeordnete ethische Funktion, etwa der Gerechtigkeit

---

[51] Vgl. GRÜNDEL, Lehre, S. 262.

[52] Zit. nach LOTTIN, Définitions, S. 119. Vgl. ebd., S. 107: *Dicitur autem uirtus politica a polis, que est pluralitas uel ciuitas, quia iudicio pluralitatis uel ciuitatis approbatur, licet sit insufficiens ad salutem.* Offensichtlich bezieht sich Simon hier direkt auf den als Vorlage vermuteten Tugendtraktat des Alan.

[53] LOTTIN, Définitions, S. 118, Anm. 1: *Dicte uirtutes, cum politice sint et nondum catholice, suos fines habent ad quos suis usibus tendunt: Sunt autem fines quatuor; gloria, dignitas, amplitudo, amicitia. Ad dictos fines transeunt politicis uirtutibus utentes etiam fidei expertes, et tunc in eis uirtutes meritorie sunt dictorum finium temporalium, sed nullius eterni sine fide et spe et caritate, ex quibus tribus politice uirtutes sortiuntur ut fiant catholice.* Vgl. HEINZMANN, „Institutiones", S. 66, cap. 104.

[54] LOTTIN verweist neben Simon von Tournai auf Praepositinus von Cremona, auf die ‚Summa Bambergensis' und auf Gottfried von Poitiers. Vgl. WIELAND, Ethica, S. 227, Anm. 30.

[55] Vgl. den Abschnitt ‚Adelsethik und Reformgedanke' bei BUMKE, Höfische Kultur, S. 399-403.

(*iustitia*) oder des Friedens (*pax*), verweisen. Die Formel von der „Bindung an die Kirche"[56], die weithin für die laienethische Literatur heranzuziehen ist, trifft auf diese ‚politischen' Ziele deshalb nur ganz eingeschränkt zu.

Die Rezeption des plotinischen Tugendschemas ließe sich über Abaelard, Alan von Lille und Simon von Tournai hinaus aufzeigen. Diese Aufgabe führte uns mitten hinein in die vielfältigen Rezeptionen und Kompilationen ethischer Tugendschemata im 12. Jahrhundert, in deren Mitte zweifellos das Schema der Kardinaltugenden stand.[57] Wenn ich jedoch der Absicht folge, vor dem Hintergrund der antiken politischen Ethik und ihrer äußerst vielschichtigen und diskontinuierlichen christlichen Adaptation nach der Möglichkeit eines Begriffs der politischen Klugheit im 12. Jahrhundert zu fragen, nicht jedoch das weite Terrain der Tugenddiskussion des 12. Jahrhunderts auszuschreiten, muß ich mich auf einige Hinweise begnügen. Zu nennen wäre hier das ‚Florilegium Oxoniense' eines unbekannten Kompilators des 12. Jahrhunderts, das die platonische Lehre von den Kardinaltugenden nach Apuleius (2. Jh.), das Tugendschema aus ‚De inventione' und die Einteilung des Macrobius vorstellt.[58]

Bewußt zurückgestellt habe ich eine vermutlich kurz vor 1150 entstandene Schrift, auf die sich Alan in seinem Tugendtraktat bereits bezieht, und die im Zentrum einer intensiven Forschungsdebatte stand: das ‚Moralium dogma philosophorum'. Ich werde auf diese, von LORIS STURLESE ein wenig kühl als ein „überaus unsystematisches und unspekulatives Florilegium von Cicero- und Senecastellen"[59] charakterisierte Kompilation im nächsten Kapitel im Zusammenhang mit der Debatte um das ‚ritterliche Tugendsystem' und damit um die autonome moralphilosophische Begründung des höfischen Ethos näher eingehen. Aufmerksamkeit verdiente schließlich ebenso das ‚Speculum Universale' des Weltklerikers Radulfus Ardens, der ebenso wie Alan und Simon von Tournai zur ‚Porretanerschule' gezählt wird.[60] Das ‚Speculum Universale', das gegen Ende des 12. Jahrhunderts entstand, gilt als umfassendste Darstellung der Ethik im 12. Jahrhundert, die zudem den Stand der ethischen Diskussion kurz vor der Rezeption der ‚Nikomachischen Ethik' dokumentiert. GRÜNDEL zeigt, daß das ‚Speculum' in seiner Definition der Klugheit eine große Nähe zur Predigt ‚De prudentia' des Alan aus dessen ‚Summa de arte praedicandi' aufweist, in der Alan die Klugheit auch als *regina virtutum* (PL 210, 161A) bezeichnet hatte. Daß in der

---

[56] BUMKE, Höfische Kultur, S. 413, bezogen auf das ‚Buch der Sitten' des Etienne de Fougères, der als Kleriker am Hof Heinrichs II. tätig war.
[57] Vgl. den Überblick bei GRÜNDEL, Lehre, S. 255-262. Unverzichtbar sind, wie sicherlich deutlich wurde, weiterhin die Arbeiten von LOTTIN und DELHAYE.
[58] Vgl. GRÜNDEL, Lehre, S. 255ff.
[59] STURLESE, Philosophie, S. 249.

Nachfolge des Alan die intellektuelle Seite der Klugheit durch die praktische Dimension der Wahl des Guten ergänzt wird, mag weniger interessieren als die bei Radulfus breit entfaltete Konsequenz, deren Muster uns in verschiedenen Erscheinungsformen bereits beschäftigt haben: die Spaltung der Klugheit in eine Tugend, die in ihrer Größe mit der Weisheit verschmilzt, und in eine teuflische und weltliche Klugheit, die als falsche Klugheit eine Fülle von Lastern in sich vereint. Denn die wahre Klugheit unterscheide und wähle aus, die teuflische Klugheit unterscheide zwar wenigstens, wähle aber nicht aus, während die weltliche Klugheit weder unterscheide noch auswähle.[61] Die Rationalisierung der Ethik bei Radulfus Ardens geht in dieser Hinsicht mit der Ausgrenzung der nicht moralisch kontrollierten intellektuellen Seite der Klugheit Hand in Hand. Die Diskreditierung der Weltklugheit aus klerikalem Munde ist nicht neu, aber kaum jemals so antagonistisch zu einer Klugheit konzipiert worden, die als aus dem Glauben (*fides*) und mittels des Glaubens aus der Vernunft (*ratio*) entsprungen gedacht wird. Denn die Unterscheidung des Guten und Bösen, in der sich die Tugend der Klugheit manifestiert, vermag die Vernunft nur im Lichte des Glaubens und mit Hilfe der Gnade Gottes zu gewinnen.[62]

In dem ‚Haufen von Tugenden' (SCHLEIERMACHER)[63] hat die *prudentia* ihren Platz gegen Ende des 12. Jahrhunderts also in der Ethik nicht nur behaupten, sondern im Zuge eines wissenschaftlichen Rationalisierungsprozesses auch ausbauen können, der ihre theologische Einbindung und sapientiale Ausrichtung noch verstärkte. Die *virtutes politicae* galten als Ausdruck für die natürlichen Tugenden in ihrem Gebrauch für weltliche Dinge, ohne daß ein explizit politisches Feld ethisch qualifizierter Praxis konzipiert worden wäre. Offenbar blieb der Gebrauch des Wortes *politicus* weitestgehend auf die ethische Literatur beschränkt, ohne in den Bereich der politischen Verhältnisse selbst und der sie legitimierenden semantisch-symbolischen Ordnung einzudringen.

WALTER ULLMANN führt dafür als Beispiel Richard Kilwardby, Erzbischof von Canterbury, an, der von der Politik als *ethica publica* und der Individualethik als *ethica solitaria* sprach.[64] GANZ nennt als Beispiel den Übersetzer Burgundio von Pisa, der *politikós* nicht als *politicus*, sondern als *civilis* übersetzt habe, "an adjective which the imperial *capellani* employed to distinguish 'civil' from canon law."[65] Albertus Magnus spricht von *virtutes politi-*

---

[60] Vgl. zum Folgenden GRÜNDEL, Lehre. GRÜNDEL kündigt in seinem Buch eine Edition an (S. 4), die aber meines Wissens bislang nicht erschienen ist.
[61] Zit. nach GRÜNDEL, Lehre, S. 315, Anm. 18: *Per haec igitur duo differt vera prudentia a diabolica et a mundana; nam vera prudentia et discernit et eligit, diabolica vero discernit quidem, sed non eligit; mundana vero nec discernit nec eligit.*
[62] Vgl. GRÜNDEL, Lehre, S. 318.
[63] Zit. nach WIELAND, Ethica, S. 247.
[64] Vgl. ULLMANN, Individuum, S. 133, Anm. 43.
[65] GANZ, ‚Politics', S. 224.

cae oder *civiles*; *virtus poltica* und *virtus cardinalis* sind bei ihm austauschbare Begriffe.[66] Ausführlicher geht NICOLAI RUBINSTEIN auf das Verhältnis des Lehnwortes *politicus* und des lateinischen Äquivalents *civilis* ein.[67] Zu dem Thema der potentiellen und partiellen Substituierbarkeit der Adjektive *politicus*, *secularis*, *naturalis*, *civilis* oder *publicus* und damit zu der Semantik des Politischen im Mittelalter im Kontext theologischer Dichotomien gibt es meines Wissens keine umfassende sprachhistorische Untersuchung.

[66] Vgl. KOHLENBERGER, Virtus politica, S. 95; RUBINSTEIN, History, S. 46f.
[67] Vgl. RUBINSTEIN, History, S. 45ff.

3. Rezeption ethischer Tugendlehren in der deutschen Literatur

3.1. Revision der Debatte um das ‚ritterliche Tugendsystem'

Bei meiner Darstellung hatte ich eine Kompilation ausgeklammert, die bei der Frage nach der Rezeption der lateinischen ethischen Literatur in der deutschen Literatur eine führende Rolle gespielt hat: das ‚Moralium dogma philosophorum'. Dieses Florilegium bildete den zentralen Beleg für die 1919 von GUSTAV EHRISMANN vorgetragene These eines ‚ritterlichen Tugendsystems', eines ritterlichen Kanons moralischer Normen, der von einer autonomen *moralis philosophia* zeuge, in deren Zentrum die Cicero-Rezeption des 12. Jahrhunderts stehe, und die im Gegensatz zur christlichen *theologia moralis* zu sehen sei.[1] Diese These löste eine Debatte aus, in der ERNST ROBERT CURTIUS im Jahr 1943 als Kontrahent auftrat und mit höhnischer Polemik die Geltung dieser ‚historiographischen Kategorie' (STURLESE) entschieden bestritt.[2] Nachdem diese Debatte 1970 in einem Sammelband von GÜNTER EIFLER dokumentiert worden war, ließ das Interesse an dieser These und ihrer Gegenthese spürbar nach; strukturale und sozialgeschichtliche Interpretationsansätze hatten ohnedies die Fragen nach einem in der höfischen Epik propagierten ‚Tugendsystem' in den Hintergrund rücken lassen. In den achtziger Jahren („aus dem Abstand eines Menschenalters") blickte JOACHIM BUMKE auf die Diskussion zurück: Zum einen habe es nie ein ‚System' ritterlicher Ethik gegeben, und zum zweiten sei die These problematisch, daß diese Ethik in der Hauptsache auf die in ‚De officiis' von Cicero entfaltete antike Tugendlehre zurückgehe, worauf allein sich die Kritik von CURTIUS bezogen habe.[3] Das ‚ritterliche Tugend*system*' hält STURLESE zwar für eine „lockende Hypothese", verneint aber klar, daß die Ritterethik in einer Art ‚Moral-Philosophie' systematisch reflektiert worden sei.[4]

Dennoch fordern beide Autoren eine erneute Diskussion um die Beziehungen zwischen Antikerezeption, lateinischer Ethik und der höfischen Kultur. Dabei behandelt BUMKE die Literatur als Bestandteil der Kultur einer in erster Linie laikalen Adelsgesellschaft, STURLESE dagegen sucht die vereinzelten Zeugnisse einer deutschen Philosophie bis Albertus Magnus zu vermehren und zu einer eigenen Geschichte deutscher Philosophie im Mittelalter zusammenzustellen. Beide Arbeiten stimmen in dem Bemühen überein, die Ent-

---

[1] G. EHRISMANN, Grundlagen, und als aktueller Einstieg in die Problemlage STURLESE, Philosophie, S. 249.
[2] CURTIUS, „Tugendsystem".
[3] BUMKE, Höfische Kultur, S. 416.
[4] STURLESE, Philosophie, S. 249.

stehung der mittelalterlichen Literatur in Deutschland mit den historischen Bedingungen der Literaturproduktion zusammenzusehen. Insbesondere heben beide die Rolle der Fürstenhöfe für die deutsche Literatur hervor: „Erst durch die Einrichtung eigener Kanzleien an den weltlichen Fürstenhöfen am Ende des 12. Jahrhunderts wurde ein geregelter Schriftbetrieb etabliert, der den Dichtern eine kontinuierliche Arbeit ermöglichte.“[5] STURLESE findet am Stauferhof eine auch an konkurrierenden regionalen Fürstenhöfen vermutete Intellektualität vor, die von den Hofkaplänen getragen wurde. Sein vorsichtiges Resümee: „Sicher ist immerhin, daß es im ‚Zeitalter der Staufer‘ in Deutschland nicht nur die höfische Dichtung gab, sondern sich auch ein philosophisches Denken von ganz unerwartetem Ausmaß entwickelte.“[6]

Doch gehen die Anstöße dieser beiden Forscher in verschiedene Richtungen. Aus philosophischer Sicht interessierte in erster Linie die Tradition und Rezeption antiker Tugendlehren in der scholastischen Literatur und ihre Spuren in der didaktischen, möglicherweise auch poetischen volkssprachigen Literatur, insofern sich diese Spuren auf zumindest in Ansätzen systematische und reflektierte Aneignungsformen beziehen ließen. Für sein Verständnis von Aneignung hat BUMKE jedoch ein Beispiel gegeben, daß weniger an philosophischer Rezeption orientiert ist als an der Funktion klerikaler, lateinischer Lehrliteratur für die Formulierung einer Semantik der höfischen Kultur, die zwar durch ethische Leitbegriffe markiert ist, sich aber in erster Linie in der Sichtbarkeit eines normgerechten Verhaltens bekundet. Der Unterschied ist gravierend, und ihn nicht bedacht zu haben ist meines Erachtens das entscheidende Manko bei G. EHRISMANN. Der kulturwissenschaftlich geschärfte Blick richtet sich nicht auf die vermeintliche Definitionsgewalt der Begriffe, sondern auf die Elemente und Formen der kulturellen Praxis selbst, welche die Semiotisierung des körperlichen Ausdrucks einschließt: „Höfische Bildung und höfische Kultur werden am höfischen Körper manifest.“[7]

BUMKE vertritt aber mit dieser These keineswegs eine Position, die die höfische Kultur allein aus den Kategorien der Mündlichkeit, der Präsenz und der Situationalität her begreift. Wenn er mit Hugo von St. Viktor die höfische Kultur von dem „Programm der Disziplinierung des Körpers“ (ebd., S. 97) her verstehen will, faßt er diese Kultur nicht statisch als Inszenierung eines semiotisch-rituellen Arsenals körperlicher und verkörpernder Zeichen, sondern historisch als Herausbildung der Distinktion einer gesellschaftlichen

---

[5] BUMKE, Höfische Kultur, S. 29.
[6] STURLESE, Philosophie, S. 248.
[7] BUMKE, Körper, S. 96. BUMKE geht in diesem Beitrag, inspiriert durch die Arbeiten von JAEGER, von dem vermutlich zwischen 1120 und 1130 verfaßten Novizentraktat ‚De institutione novitiorum‘ Hugos von St. Viktor († 1141) aus.

Elite, die ihren Code und ihren Repräsentationsmodus nicht schon ‚hat', sondern ihn in spezifischen Bildungsprozessen individuell wie kollektiv erst erwirbt. Das Spezifische dieser höfischen Sozialisationsprozesse läge damit weniger in Partizipation und Nachvollzug als in der normativen Kontrolle dieses Prozesses der Habitualisierung.[8]

Die Frage nach dem ‚ritterlichen Tugendsystem' ist vor diesem Hintergrund neu zu formulieren. Wenn man das in dem von G. EHRISMANN geprägten Begriff des ‚ritterlichen Tugendsystems' aufgehobene Forschungsprogramm heute aktivieren wollte, müßte man, ganz allgemein gesprochen, folgende Punkte berücksichtigen:

Die höfische Kultur: Die Studien zum mittelalterlichen Ritterbegriff sind heute eingebunden in den umfassenden Versuch der Erforschung der ritterlich-höfischen Kultur. Es geht um das Phänomen der Entstehung einer laikalen Adelskultur, die Ausdruck, Verhalten und Interaktion in einem komplexen ‚System' der Semiotisierung und Repräsentation disziplinierte. Diese differenzierte Regulierung konstituierte in hohem Maße das Selbstverständnis der adligen Elite; sie war auch da, wo sich in der Darstellung der Regulierungsprozesse die Legitimationsprobleme dieser Kultur zu Wort meldeten, der Schlüssel zum gemeinschaftlichen Selbstverständnis.[9]

Die Normierung des Verhaltens. Es bieten sich, wieder ganz pauschal gesprochen, zwei Möglichkeiten an, den Zusammenhang der höfischen Kultur und ihrer ‚Tugenden' zu erörtern. Die erste Möglichkeit geht von antiken Tugendbegriffen aus, um ihre Rezeption bis ins Hochmittelalter zu verfolgen, um Vermittlungsinstanzen zu benennen und schließlich Erscheinungsformen bis in die volkssprachige Literatur hinein nachzuweisen. Es liegt in der Natur dieses generativen Ansatzes, daß noch in den entferntesten Variationen des ‚ursprünglichen' Begriffs die Einheit und Kontinuität der entsprechenden Tugend aufscheint. Dieser Ansatz sieht die ritterlich-höfische Kultur des Mittelalters in entsprechend homogener Weise in zwar modifizierter, letztlich aber ungebrochener Tradition zur antiken römischen Adelskultur. Diesen Ansatz vertritt heute C. STEPHEN JAEGER,

> „der gezeigt hat, daß bereits im 10. und 11. Jahrhundert, besonders in den Kreisen der deutschen Hofkapelle und der Bischofskirchen, Vorstellungen und Begriffe, die zum großen Teil aus der römischen Moralphilosophie und Gesellschaftslehre stammten, zu einem Programm der feinen Hofsitte (*elegantia morum, urbanitas, elegantia probitatis, venustas morum* etc.) ausgearbeitet wurden, das in der Folgezeit eine große Ausstrahlungskraft auch auf die adlige Laiengesellschaft entfaltete."[10]

---

[8] Anders WENZEL, Hören, S. 25-37 (‚Höfische Erziehung. Spiegelung und Nachahmung').

[9] Ich hebe wichtige Publikationen aus den letzten Jahren zu diesem Thema heraus: JAEGER, Origins; BUMKE, Höfische Kultur; KAISER/J.-D. MÜLLER (Hg.), Literatur; HAFERLAND, Interaktion; FLECKENSTEIN (Hg.), Curialitas; RAGOTZKY/WENZEL (Hg.), Repräsentation; PARAVICINI, Kultur; WENZEL, Hören; J.-D. MÜLLER (Hg.), ‚Aufführung'; OEXLE/PARAVICINI (Hg.), Nobilitas.

[10] BUMKE, Körper, S. 69f., mit Bezug auf JAEGER, Origins, S. 17ff. Die Überhöhung des Adelsethos bei KARL FERDINAND WERNER erscheint mir, ungeachtet seiner beeindruckenden Kenntnis-

Ohne den Rang der Arbeit JAEGERs schmälern zu wollen, muß man doch auf eine doppelte Schwierigkeit hinweisen. Zum einen besteht in der Folge dieses Ansatzes die Gefahr, die höfische Literatur auf einen didaktischen, exemplarischen Status zu reduzieren und sie als narrative Umkleidungen von Bildungsprogrammen aufzufassen. Zum anderen, damit greife ich die Kritik J.-D. MÜLLERs an JAEGERs Interpretation des ‚Nibelungenliedes' auf, wird diese Sicht den heterogenen Interessen und den vielfältigen Konfliktlinien in ihrer Differenziertheit (hier zwischen klerikaler Hofkritik, feudaler Kriegerethik und höfischer Kultur) nicht in angemessener Weise gerecht.[11]

Es gibt also gute Gründe, die generative Perspektive nicht zum herrschenden Maßstab der Untersuchung zu erheben, sondern sie mit einem textpragmatischen Verfahren zu konfrontieren, das die Verwendung und Funktion der Tugendbegriffe in ihren jeweiligen literarischen Kontexten untersucht. Das Modell einer epochenübergreifenden Kontinuität der fürstlichen Adelsethik suggeriert zwar einen essentiellen und invarianten Gehalt an Normen, Interaktionsregeln und Tugendbegriffen, hält aber der Komplexität literarischer Texte nicht stand. Es ist gerade umgekehrt, wenn man davon ausgeht, daß literarische Texte entscheidend dazu beitragen, jene Wirklichkeit der höfischen Kultur erst herzustellen, die sie vermeintlich abbilden. In dieser literarisch-semiotischen Konstruktion von Wirklichkeit sind komplexe Formen der Affekt- und Verhaltensregulierung auf habituelle Konzepte hin reduziert, die wiederum, eine immense Leistung der Vereinfachung von Komplexität, durch Tugendbegriffe substituiert werden können. Über ‚Tugenden' entsteht eine Semantik habitueller Konzepte, die - das wäre eher die pädagogische Seite des Ganzen - Einübung, Partizipation, Nachvollzug durch den Einzelnen fordert, die aber - das wäre die uns interessierende diskursive Seite - vor allem einer ständigen Deutung, Legitimierung und Apostrophierung für die Gemeinschaft als Ganzes bedarf, um der Funktion sozialer Unterscheidung gerecht werden zu können. Der ‚feine Unterschied' (PIERRE BOURDIEU) entsteht ja nicht in der Praxis selbst, sondern erst in ihrer Darstellung - darin liegt die Angewiesenheit der mittelalterlichen Adelskultur auf Formen ästhetischer und poetischer Repräsentation.

Die semantische Ordnung. Zum Standardargument der Kritik an G. EHRISMANN gehört die Feststellung, daß die höfische Adelsethik keinen mit den Entwürfen der Moralphilosophie vergleichbaren systematischen Ansprüchen genügen könne. So einsichtig dieses Argument auch ist, so unverkennbar tritt dem Beobachter aber auch der innere Zusam-

---

se, bedenklich. Er geht von Grundideen und Strukturen aus, „deren nicht nur begriffliche Durchgängigkeit über mehr als anderthalb Jahrtausende" (WERNER, Schlußwort, S. 457) er glaubt nachweisen zu können.

menhang höfischer Tugend- und Normkonzepte entgegen. Es könnte die Beschreibung dieses Zusammenhanges fördern, wenn man ihn nicht ethisch rekonstruieren wollte, sondern indem man ihn über die Untersuchung der literarischen Verwendung solcher Begriffe zu erschließen suchte. Die Grundfrage lautete dann nicht, welches Verhalten in der höfischen Gesellschaft als tugendhaft galt, sondern in welcher Weise in Texten eine semantisch-symbolische Ordnung von Tugendbegriffen und Verhaltensmustern konstruiert und legitimiert wird und auf welche Darstellungs- und Deutungskonflikte sich dieser Ordnungsversuch bezieht.

3.2. Wernher von Elmendorf. Ein Paradigma der Rezeption lateinischer Ethik

Als Paradigma für die These einer antiken Grundlegung des ‚ritterlichen Tugendsystems' verdient das ‚Moralium dogma philosophorum' (‚Moralis philosophia de honesto et utili') besondere Aufmerksamkeit. Ich verbinde mit der kurzen Vorstellung dieses Florilegiums die Frage nach möglichen Wegen der Übertragung lateinischer Klugheitskonzepte in die volkssprachige Literatur.

Die Beschäftigung mit dem ‚Moralium dogma philosophorum' war lange Zeit von der Frage nach der Verfasserschaft des Werkes geprägt, die aber nicht zu einer gesicherten Zuschreibung der Kompilation an Wilhelm von Conches († nach 1150), den Erzieher des jungen Heinrich von Anjou-Plantagenet und Verfasser der im Mittelalter breit überlieferten ‚Philosophia mundi', geführt hat.[12] Der wichtigste Referent antiker Ethik ist Ciceros ‚De officiis', aus dem im ‚Moralium dogma' die programmatische Dreiteilung für die ‚Überlegung bei einer Beschlußfassung' (*consilii capiendi deliberatio*) übernommen ist: ‚De honesto', ‚De utili' und ‚De conflictu utriusque', jeweils ergänzt um die knappen Punkte ‚De comparatione honestorum' und ‚De comparatione utilium'.[13] Für uns ist der erste Teil ‚De honesto' einschlägig; insofern *virtus* und *honestum* dem Namen nach verschieden, der zugrundeliegenden Sache (*res subiecta*) nach aber dasselbe seien, sei das *honestum* in die Kardinaltugenden *prudentia, iusticia, fortitudo* und *temperancia* zu unterteilen: *Prudentia est rerum bonarum et malarum*

---

[11] Vgl. J.-D. MÜLLER, Spielregeln, S. 436-439.

[12] Die Verfasserfrage gilt als offen (vgl. WILLIAMS, Quest) und bleibt auch nach dem erneuten Plädoyer DELHAYEs für Wilhelm von Conches, das sich gegen die behauptete Verfasserschaft Walters von Châtillon richtet, strittig. Vgl. dazu mit Literatur BUMKE, Auflösung, S. 402, Anm. 4; STURLESE, Philosophie, S. 292, Anm. 525. Wie komplex die Entstehungsgeschichte jenseits der Verfasserfrage des ‚Moralium' zu beurteilen ist, zeigt ein Hinweis bei RICHARD M. ROUSE, daß der Kompilator des ‚Moralium' das ‚Florilegium Gallicum', seinerseits eine verbreitete Kompilation, benutzt habe (ROUSE, *Florilegia*, S. 158).

[13] ‚De officiis' I 3,9-10. Eine ausführliche Untersuchung des ‚Moralium dogma' hat DELHAYE, Adaptation, vorgelegt.

et utrarumque discretio (7,18-19).[14] Die Klugheit habe Vorrang vor den übrigen Tugenden, denn das *consilium* müsse der Handlung (*actus*) vorausgehen, was mit einem Sallustzitat und einer Sentenz aus den Proverbien (Prov 4,25) untermauert wird (8,1-6). Als Teile der *prudentia* werden *providentia, circumspectio, cautio* und *docilitas* genannt.[15]

Daß dabei gerade das ‚Moralium dogma philosophorum' für die literarische Vermittlung der Moralphilosophie an die „deutsche ritterliche Morallehre" herangezogen werden konnte, verdankt es nicht nur dem Umstand, daß es durch die Konzentration auf die ‚weltlichen' Tugenden und die römischen Autoren die These einer von der Moraltheologie unabhängigen, dezidiert moralphilosophischen Begründung des ‚ritterlichen Tugendsystems' zu bestätigen schien, sondern gerade dem ungewöhnlichen Fall der Rezeption eines lateinischen Tugendwerkes in der Volkssprache des 12. Jahrhunderts. Neben der bei HOLMBERG abgedruckten altfranzösischen und mittelniederfränkischen Übertragung[16] ist durch den Streit um G. EHRISMANNs Thesen vor allem ein wohl um 1170 im thüringischen Heiligenstadt von dem Kaplan Wernher von Elmendorf entstandenes Lehrgedicht ins Rampenlicht gerückt.[17] Sein Name war in der Diskussion, auch Dank der Polemik CURTIUS'[18], ein Begriff, seine *rede* selbst und ihr Verhältnis zum ‚Moralium dogma', das Wernher in einer anderen als der edierten Fassung gekannt haben wird, wurde erst von BUMKE unter dem Stichwort der ‚Auflösung des Tugendsystems' gründlicher untersucht.

Bei der Einschätzung des deutschen Lehrgedichts Wernhers kommt seinem Prolog große Bedeutung zu. Auf seine Selbstaussagen geht unser Bild von der Entstehung des Lehrgedichts zurück: Danach hat der Kaplan Wernher von Elmendorf auf Bitten des Propstes von Heiligenstadt, Dietrich von Elmendorf, eine *rede* verfaßt, die ihn der Propst in

---

[14] Es handelt sich um die berühmte Definition der Klugheit aus ‚De inventione' II 53,160: *Prudentia est rerum bonarum et malarum neutrarumque scientia* (zitiert wird das ‚Moralium dogma philosophorum' nach der Seiten- und Verszahl der Ausgabe HOLMBERGs).

[15] Vgl. G. EHRISMANN, Grundlagen, S. 6f. Mit diesen Teilen der *prudentia* wird das ‚Moralium Dogma Philosophorum' auch im ‚Speculum virtutum moralium' Engelberts von Admont referiert (XII, 5, S. 453).

[16] ‚Moralium dogma philosophorum', S. 83-183.

[17] Vgl. Wernher von Elmendorf, Einleitung BUMKE, S. VII-XLI.

[18] „Da lebte einmal vor langer, langer Zeit ein Mann im ‚staufischen Raum', hieß Wernher von Elmendorf, war Kaplan seines Zeichens und verfaßte im Auftrag eines Propstes Dietrich ein moralisches Lehrgedicht." CURTIUS, „Tugendsystem", S. 118f. Dies nur als ein Beispiel für den Ton dieser Abhandlung, die in dem entscheidenden Punkt, nämlich der Existenz einer wie immer institutionalisierten und disziplinär gesonderten *philosophia moralis* im 12. Jahrhundert, durch die Arbeiten von LOTTIN und DELHAYE korrigiert wird. Daß diese ‚Ethik' stark traditionsgebunden, autoritätsorientiert, sentenzenhaft, kompilatorisch war, und, was die Kommentierung beispielsweise Vergils anbelangt, aus einer bestimmten Auslegungsperspektive bestand, also durchaus nicht im engeren Sinn als ‚philosophisch' bezeichnet werden kann, macht sie ohnedies eher diskursgeschichtlich als denkgeschichtlich interessant. Auch der Vorwurf an die Adresse EHRISMANNs, keinen präzisen Begriff von ‚Moralphilosophie' zu haben, zeigt einen unangemessenen systematischen Anspruch,

seinen Büchern (*in sinen buchen*) habe suchen lassen.[19] Einleitend vorangestellt ist eine topische Inspirationsbitte um den Beistand (*volleist*) des Heiligen Geistes[20] und eine Explizierung der Funktion der *rede*:

vnd swer si gehore, daz er so geuare,
so ez sye sin frume vnd sin ere. (v. 6-7)

Unschwer erkennt man in den didaktischen Zielen *frume* und *ere* die zentralen Kategorien des ‚Moralium dogma philosophorum' und dahinterstehend der ciceronischen Ethik, *utile* und *honestum*, wieder, ohne daß allerdings damit, wie in der älteren Forschung zumeist angenommen, eine semantische Kongruenz gegeben wäre.[21] Die christliche Inspirationstopik scheint also durchaus vereinbar mit einer Zweckbestimmung, die ohne jede christliche Konnotation auskommt. Auch der Prolog der ‚Kaiserchronik' kennt eine fast gleichlautende Argumentation, wie sie zum „Fundus der rhetorischen Exordialtopik" gehört, doch weisen dort *wîstuom* und *êre* „weiter zum Nutzen für das Seelenheil."[22] Diese Perspektive wird aber im Prologeingang bei der Übertragung der ethischen Leitbegriffe des adaptierten Textes auf die Zweckbestimmung eines durch den Heiligen Geist inspirierten Lehrgedichts nicht aufgezeigt. Das damit verbundene Legitimationsproblem bricht auch unmittelbar nach der Namensnennung des Verfassers und des Auftraggebers auf:

nv sta ich zu uwir allir gebote,
daz ir mir gnaden helfit zu gote.
wenit, daz ich iz an mime hercen funde.
der rede han ich gut vrkunde.
vnd allein ist daz vrkunde heyden,
dar vmme lazet v di rede nicht leyden. (v. 17-22)

Weder die Hinwendung zu Gott noch die Berufung auf das *herze* als wahrheitsverbürgende Instanz noch der Verweis auf die Qualität der literarischen Vorlage können den Umstand aus der Welt schaffen, daß es sich um eine Schrift der Heiden handelt, deren Bedeutung für eine christliche Lehre, die zudem von einem *phaphe* und *capelan* im Auftrag eines *probist* vorgetragen wird, eigens begründet werden muß. Es lohnt sich, diese Reflexion der Bedeutung

der den Texten, man bedenke allein die bei HOLMBERG in reicher Zahl genannten überlieferten Titel des ‚Moralium dogma', nicht gerecht wird.

[19] Indem Wernher auf die *buchen* verweist, erhellt er nicht nur den Entstehungszusammenhang seiner Rede, sondern er bedient sich auch eines bekannten Topos der Beglaubigung, der genau zur selben Zeit in der vor- und frühhöfischen Erzählliteratur die spezifische Funktion übernimmt, den Wahrheitsanspruch und die „Autorität der Dichtung" (GRUBMÜLLER, ‚buoch', S. 43) zu begründen.

[20] Zur Legitimation poetischer Wahrheit durch die göttliche Inspiration innerhalb einer christlichen Literaturtheorie und ihrer Gültigkeit bis ins 12. Jahrhundert vgl. grundlegend HAUG, Literaturtheorie, S. 23f.

[21] Vgl. BUMKE, Auflösung, S. 405, Anm. 9.

[22] HAUG, Literaturtheorie, S. 69.

nichtchristlicher Ethik im einzelnen zu betrachten.[23] Ich referiere kurz die wichtigsten Argumente:

Salomo verweise dem trägen Menschen gegenüber auf die Ameise, die in der Ernte soviel sammle, daß sie das ganze Jahr davon leben könne.[24] Er meine damit, daß wir unsere *site* bessern und so viele *tugende* zusammenlesen sollten (Wernher bleibt im Bild der Ernte), daß wir immer *mit gnaden* lebten. Auf der Flucht vor den *vntugenden* könne man von einem Heiden gut lernen, wie man den Tugenden gemäß handeln solle. Das Plädoyer, *in den heydenischen buchen* (v. 54) zu lesen, richtet sich auch gegen die Heuchelei derjenigen, die sich in christlichem Namen der Schlechtigkeit zuwendeten und die eigene *wisheit* weder anwendeten noch lehrten. Schließlich wird am Ende des Prologes nach zwei Gleichnissen[25] auf die Bedeutung eines *in eren* erzogenen Leibes für das Seelenheil verwiesen. Auch wenn man nach den Studien von FRIEDRICH MAURER eine solche Stelle nicht mit einem antiken Ehrbegriff überfrachten wird, bleibt die Betonung eines wie immer schon verinnerlichten sozialen Geltungsbegriffs gegenüber einem religiösen Heilsverständnis festzuhalten.[26]

Die Implikationen dieser Begründungsschritte sind unverkennbar. Das christliche Leben gilt in seiner Hinordnung auf Gnade und Seelenheil als defizitär, wenn es nicht durch eine sittliche Praxis bewirkt wird, die sich im tugendhaften Handeln manifestiert. Die Tugenden selbst lassen sich aus den heidnischen Büchern lernen und als Erziehungsziele bestimmen. Das Überraschende ist nicht, daß den Tugenden eine wichtige Funktion für die sittliche Vervollkommnung und für die Erlangung der Gnade zugewiesen wird, sondern daß die Perspektive gegenüber diesem in den lateinischen Tugendtraktaten verbreiteten Begründungsmuster umgekehrt ist.[27] Wernher fragt nicht eigentlich nach der ‚Heilssuffizienz' der Tugenden als Spezifizierungen des *honestum* und des *utile*, sondern er kritisiert vom

---

[23] Völlig unterschätzt hat den Prolog als eine „allgemeiner gehaltene Einleitung" KOKOTT, Literatur, S. 155.

[24] Prov 6,6-11. Im ‚Nürnberger Prosa-Äsop' findet sich ein Beispiel dafür, wie unter Zuhilfenahme der Sprüche Salomos der Spiritualsinn der breit überlieferten Fabel ‚Ameise und Grille' entwickelt wird (‚Nürnberger Prosa-Äsop', Nr. XXXIII, S. 57,26-33).

[25] Mt 5,15; Mt 25,18. Am Beispiel von Mt 5,15 diskutiert MICHEL, Alieniloquium, S. 308, die notwendige Rolle der ‚Verwendungssituation' für die Auslegung des Gleichnisses. Die Pointe bei Wernher liegt darin, daß das nicht unter den Scheffel zu stellende Licht sich nicht heilsgeschichtlich auf Jesus bezieht, sondern auf die ‚weltlichen' Tugenden in den Büchern der heidnischen Philosophen. Zu Mt 25,18 vgl. ebd., S. 335.

[26] Vgl. MAURER, Tugend.

[27] Allgemein zur christlichen Rechtfertigung der Benutzung der *libri gentilium* vgl. CURTIUS, Literatur, S. 443-461; KRISTELLER, Humanismus, Bd. 1, S. 69-86. Ein anschauliches Beispiel für die Instrumentalisierung der *libri gentilium* findet sich in der ‚Vita' des Erzbischofs Bruns von Köln († 965). Er führte, wenn er den königlichen Hof begleitete, seine Bibliothek mit sich, so daß er *et causam studii sui et instrumentum, causam in divinis, instrumentum in gentilibus libris* (S. 190,19-20) bei sich hatte.

Standpunkt einer zu verbessernden *site* auf dem Niveau antiker Ethik die Defizienz der sittlichen Praxis vieler Christen.[28]

Dieser Punkt erscheint mir deswegen so bedeutsam, weil er schlaglichtartig die Konstellation von antiker Ethik, lateinischem Florileg, volkssprachiger Übertragung und Umformung, klerikalem Prolog und offenbar adeliger Erziehungslehre[29] beleuchtet, denn der Kleriker tritt, um es zuzuspitzen, in diesem Prolog nicht als Theologe auf, sondern liefert eine eher blasse theologische Rechtfertigung für sein Projekt, wie es BUMKE analysiert hat: der Transformation lateinisch-römischer Tugendethik in Fürstenlehre. Der bespöttelte ‚thüringische Kaplan' (CURTIUS) ist sicher kein Kronzeuge eines die Zeiten überdauernden ‚ritterlichen Tugendsystems'. Aber sein Prolog macht deutlich, daß die weiträumigen Thesen sowohl von Kontinuität wie auch von Diskontinuität allein die signifikanten Prozesse der Aneignung und Funktionalisierung lateinischer Literatur in der Volkssprache nicht erkennbar werden lassen. Zudem ist Wernher ein Beispiel dafür, daß Kleriker auch in der Volkssprache die antik-heidnische Ethik viel reflektierter für die Formulierung adliger Morallehre heranzuziehen verstanden, als dies die Dichotomie von ‚christlich' und ‚heidnisch' auf den ersten Blick vermuten läßt.

An der Übertragung und Umformung des ‚Moralium dogma' durch Wernher kann hier schließlich nur die Frage nach der Wiedergabe der ersten der unter dem *honestum* genannten Kardinaltugenden interessieren, der Klugheit. Bereits in diesem ersten Punkt wird sichtbar, daß das deutsche Lehrgedicht keineswegs eine reine Übertragung des ‚Moralium dogma' darstellt. Das lateinische Florilegium hatte den Abschnitt ‚De honesto' klar nach den Kardinaltugenden und ihren Spezifizierungen strukturiert. Den ersten Teil über die *prudentia* gestaltet Wernher aber vollkommen um; er spricht nicht einmal über die Klugheit,

---

[28] Schon HEINRICH V. SAUERLAND hat darauf hin gewiesen, daß auch diese Funktionsbestimmung der antiken Ethik übernommen wurde: „dass sie ferner nicht bloss zur belehrung, sondern für die bösen christen auch zur beschämung dienlich sind, alles das findet sich vor ihm schon genau bei Abailard." SAUERLAND, Wernher, S. 49. Mit der These, daß „Abailards lehre über den sittlichen inhalt der heidnischen klassiker entweder die unmittelbare oder wahrscheinlicher die durch Dieterich vermittelte quelle für den grundgedanken von Wernhers lehrgedicht" (ebd., S. 55) sei, schoß SAUERLAND seinerzeit weit übers Ziel hinaus; seine These weist aber in eine vielversprechende Richtung, wenn man sie auf die im Prolog entwickelte Legitimation der Rezeption antiker Ethik beschränkt.

[29] Von Thomasin von Zerclære her schließt BUMKE, Auflösung, S. 416f.: „Der Rückschluß auf Wernher liegt nahe: auch Wernher wendet sich an Herren und Fürsten, und diese Beschränkung macht seine Auswahl verständlich: aus dem ganzen Tugendvorrat des ‚Mor. dogma' greift er nur die Herrentugenden heraus: *reht, milte, stæte, maze*." BUMKE sieht in der Rede Wernhers eine Fürstenlehre, die eine nahe Verwandtschaft zur Aristotelesrede in Walters von Châtillon ‚Alexandreis' zeige. In der deutschen Alexanderdichtung findet sich diese Rede erst im ‚Alexander' Rudolfs von Ems.

sondern bietet statt dessen eine Lehre über gute und schlechte Ratgeber, für die Wernher fast nur Elemente aus dem Abschnitt über die *providentia* entnahm.[30]

Zwar enthält auch das ‚Moralium dogma' das Thema des Beratens, aber es hat dort einen anderen, systematischen Platz, für den die ciceronische Rhetorik eine Erklärung bietet. Das umfassende Thema des ‚Moralium dogma' ist, wie oben bereits gesagt, die *capiendi consilii deliberatio* (6,19), die auf das *honestum*, das *utile* und den Konflikt beider bezogen wird. In ‚De officiis' (I 3,9: *Triplex igitur est, ut Panaetio videtur, consilii capiendi deliberatio*) steht diese Dreiteilung im Kontext des *officium*. In der Rhetorik, die selbst nach Cicero ein Teil der politischen Wissenschaften, der *civilis scientia*, ist, gehört die *deliberatio* zu den drei Arten von Fällen, deren sich der Redner annehmen muß.[31] Auf der anderen Seite hat die Beratung ihren Ort innerhalb der *providentia*, die das ‚Moralium dogma' als *presens notio futurum pretractans euentum* definiert (9,1). Dieser systematische Ort der Beratung im Schnittpunkt von politischer Wissenschaft, Ethik und Rhetorik war schon im ‚Moralium dogma' zugunsten einer Tugendlehre in den Hintergrund gerückt und ist schließlich bei Wernher von Elmendorf nicht mehr erkennbar. Die Verschiebung zu einer auf einen konkreten Rezipienten bezogenen Verhaltensempfehlung und damit zu einer ‚Herrenlehre' (BUMKE) wird schon in dem einleitenden Satz deutlich:

Dv salt beuelin al din leben
vil getruen rat geben. (v. 73f.)

Die folgenden Sätze der heidnischen Autoren Sallust, Cicero, Boethius und Seneca und das ebenfalls übernommene, warnende *bispil* des Königs Xerxes sind ganz auf diese appellative Textfunktion hin ausgerichtet. Aus der ethischen Erörterung der Klugheit und ihrer Teile ist eine konkrete Lehre wahrscheinlich an einen Adligen geworden, sich mit guten Ratgebern zu umgeben. Das Prudentielle wird damit in erster Linie nicht auf den Regenten selbst bezogen, sondern an die subordinierten Ratgeber delegiert. Wir begegnen hier einer offensichtlich spezifischen Verschiebung, die eine bessere Erklärung für die auffallende Umstellung Wernhers bieten dürfte als die Vermutung, es habe bei der Übersetzung ins Mittelhochdeutsche terminologische Probleme bei der Wiedergabe des lateinischen Ausdrucks *prudentia* gegeben, ein Thema, das noch ausführlich zur Sprache kommen wird. Denn in der Übertragung des Boethiuszitats kann Wernher durchaus das lateinische *prudentia* mit *rehtiu list* übersetzen und es von dem als übergeordnetem Begriff verwendeten *wisheite* absetzen:[32]

‚iz in kumit nicht zu der wisheite,

---

[30] Ausführlich dazu: BUMKE, Auflösung, S. 404ff.
[31] Vgl. ‚De inventione' I 5(6) und ‚Rhetorica ad Herennium' I, II 2.
[32] KOKOTT, Literatur, S. 155 faßt allein *wisheit* als Übersetzungswort für *prudentia* auf und übersieht *rehtiu list*. Negativ konnotiert und ohne Attribut ist *list* (v. 135) im Zusammenhang mit den schlechten Ratgebern verwendet.

daz man sich donach breite,
daz nu geschaffin ist:
man sol daz ende prufen mit rechter list'. (v. 105-108)[33]

Mit der Verschiebung der Klugheit auf die Ratgeberfigur dreht Wernher das Verhältnis von Beratung und Klugheit gegenüber dem ‚Moralium dogma' geradezu um. Im ‚Moralium dogma' wird die Beratung als Anwendungsfall der allgemeinen Tugend der Klugheit vorgestellt, während Wernher ausgehend von der Prämisse herrscherlichen Beratungsbedarfs Kriterien für die Auswahl guter Berater aus dem ‚Moralium dogma' entlehnt.[34] Die Klugheit des Beraters, die sich nach Cicero auch darin bekundet, daß der Berater selbst *wislich* zu leben versteht (v. 92), ist durch diese Umstrukturierung der Argumentation funktional auf den Nutzen und die *ere* des beratenen Fürsten bezogen. Die Wahrung dieser *ere* kennzeichnet *der getruwen ratgeben site* (v. 122) auch gegen die *dumheit* des Fürsten selbst (v. 125). Die Klugheit des Beraters stabilisiert und verteidigt demnach den an seinen Rang und sein Amt gebundenen Nutzen des Fürsten auch gegen mögliche persönliche Fehleinschätzungen des Fürsten selbst, ohne aber diesen Nutzen von der Person des Fürsten zu abstrahieren. Der mögliche Konflikt zwischen der Einschätzung des Fürsten und der von dem Berater klug analysierten Sachlage erscheint als moralische Anforderung an den Fürsten, sich vor einschmeichelnden Reden falscher Freunde zu hüten. In dieser Vorsicht erweist sich schließlich derjenige, der um Rat fragt, selbst als klug:

her is wis, der di zungen midet,
di vor salbit vnd nach snidet. (v. 139f.)

Die Aufgabe der klugen Unterscheidung erfährt auf diese Weise eine spezifische Verdopplung, die kennzeichnend für die Unabschließbarkeit praktischen Urteilens ist. Die Delegierung des Erfordernisses politischer Klugheit an den Berater, die *warheit* der jeweiligen Situation *beduten* zu können (v. 234), bindet zwar das Urteil an die Umstände, doch löst der situationelle Wahrheitsbegriff das Dilemma der klugen Auswahl kluger Berater und damit die Deutungsbedürftigkeit der Deutung nicht auf. Denn auch die Auswirkungen von Entscheidungen auf die politische Praxis, die mit dem Exempel des Königs Xerxes ins Bild

---

[33] ‚Moralium dogma': *Neque enim quod ante occulos situm est sufficit intueri: rerum exitus prudencia metitur* (9,3-4; Boethius, ‚Consolatio philosophiae' II 1,10).

[34] Das ‚Moralium dogma' ließ das *consilium* und damit die *prudentia* dem durch die drei anderen Kardinaltugenden repräsentierten *actum* vorausgehen. Anders als BUMKE, Auflösung, S. 404, denke ich nicht, daß Wernher diesen Zusammenhang auflöst, sondern daß er *consilium* in gewisser Weise enttheoretisiert und es, im Sinne einer ‚Fürstenlehre' (BUMKE), direkt als herrscherlichen Beratungsbedarf auffaßt. Oder moderner formuliert: Im ‚Moralium dogma' klingt der Vorrang der Theorie vor der Praxis an; während bei Wernher die ‚theoretischen' Anteile des Herrschens selbst schon als Problem herrscherlicher Praxis begriffen werden: als richtige Auswahl guter Berater.

gerückt worden war, verlangt wiederum eine Deutung, die Wernher in der Ausgestaltung des Exempels auch nicht verweigert: Klugheitshandeln drängt zur Narration.[35]

Schon an diesem kleinen Ausschnitt aus dem großen Fragenkomplex des ‚ritterlichen Tugendsystems' läßt sich der Wechsel der methodischen Perspektive erläutern. Mein Interesse richtet sich nicht auf Normbegriffe als vermeintlich objektive Konstituenten der höfischen Kultur, so daß auf semasiologischer Basis ‚Begriffsgeschichte' problemlos in ‚Kulturgeschichte' zu überführen wäre und schließlich ein Arsenal von Leitbegriffen wie Wernhers ‚Viergespann' *reht, milte, stæte, maze* mit ihren Verwendungsregeln die Verhaltensgrammatik der höfischen Kultur selbst spiegeln würde, sondern auf die Deutungsleistung narrativer Konstruktionen, die in ihrer Imagination von ethisch buchstabierbaren Interaktionsregeln uns erst Anlaß geben, von ‚höfischer Kultur' als nicht nur klerikalem Entwurf zu sprechen.

3.3. Tugendbegriff und Narration

Auf seiner Aventiurefahrt trifft Iwein auf zwei kämpfende Tiere: einen Löwen und einen schlangenartigen Drachen.[36] Er zerstückelt den Drachen (auf diese Form der Tötung werde ich noch zurückkommen) und gewinnt den Löwen fortan als treuen Begleiter.[37] Es konnte kaum sinnfälliger gemacht werden, daß im Artusroman der Weg zur Landesherrschaft und zur Minnedame nicht ohne eine Aktivierung des Selbstverhältnisses des Protagonisten zu gewinnen war. Die Frage nach der Art und Symbolik dieses Selbstverhältnisses beschäftigt die Forschung seit langem. Jüngst ist hypothetisch eine scholastische Sicht auf den Löwen in die Diskussion gebracht worden: „Diesen Löwen hätte die scholastische Ethik begrifflich als *habitus* beschrieben."[38] Abgesehen von der Frage, inwieweit sich die präzise Diagnose einer ‚Diversifizierung der Handlungssubjekte in sich selbst' (ebd., S. 37) bereits einem scholastischen Reflexionsstand über die Dissoziierung von Subjektinstanzen verdankt, ist diese Interpretation allein schon methodisch interessant, insofern sie auf der Ansicht basiert, daß in der Literatur um 1200 ethische Probleme des ‚Subjekt-Seins' aufgeworfen werden, „ehe sich die Philosophie ihnen in breiterem Maße widmet."[39]

---

[35] Vgl. DE CERTEAU, Kunst, S. 155ff. (Kap. VI: Die Zeit des Geschichtenerzählens).
[36] Vgl. MERTENS, Artusroman, S. 73.
[37] *Sich bôt der lewe ûf sînen vuoz / und zeict im unsprechende gruoz / mit gebærde und mit stimme. [...] er antwurt sich in sîne pflege, / alser in sît alle wege / mit sînem dienste êrte / und volgt im swar er kêrte / und gestuont im zaller sîner nôt, / unz sî beide schiet der tôt* (‚Iwein', v. 3869-82).
[38] STÖRMER-CAYSA, Gewissen, S. 36.
[39] STÖRMER-CAYSA, Gewissen, S. 33. Daß dennoch eine ‚scholastische' Interpretation aufgeht, liegt, wie in einem späteren Kapitel noch zu zeigen sein wird, an der Beschränkung auf Handlungsmächtigkeit und Identität der zentralen Figur.

Anders als der Versuch, Formen der Rezeption lateinischer Ethik des 12. Jahrhunderts in der volkssprachigen Erzählliteratur um 1200 nachzuweisen, hebt eine solche Position auf die spezifisch poetischen Erkenntnisleistungen der Erzählliteratur ab, die weder als didaktische Exemplifizierung noch als bildliche Verhüllung expliziter Sinnzusammenhänge begriffen werden kann. Der poetologische Status narrativer Konstruktionen im Übergang von Historiographie zu Fiktionalität beruht vielmehr auf je unterschiedlichen Aneignungs- und Transformationsprozessen, die es erforderlich machen, den jeweiligen Erzähltext in das Geflecht seiner intertextuellen Bezüge zu stellen. Hier ist nicht der Ort, um eine Poetologie der frühhöfischen und höfischen Epik nachzuzeichnen, doch wird man in einem Punkt die These von der Problematisierung des ‚Subjekt-Seins' im Artusroman konkretisieren können. Denn in der deutschen Erzählliteratur dieser Zeit stehen nicht allgemeine Fragen ethischen Verhaltens im Vordergrund, sondern es geht um Fragen, die im Kern auch dort noch an den Erwerb, die Erhaltung und Legitimation adliger Herrschaft angebunden bleiben, wo die Stilisierung der Figuren ganz den klerikalen Vorstellungen einer moralischen Vollkommenheit adligen Verhaltens in Minne, Macht und Aventiure zu entsprechen scheinen. Anders formuliert: Sollten nicht möglicherweise selbst in Texten, die den Repräsentationsanspruch höfischer Literatur in beeindruckender Weise zu erfüllen scheinen, die Probleme nachweisbar sein, die mit der Legitimation adliger Herrschaft in einer stratifikatorischen Gesellschaft beinahe zwangsläufig zusammenhängen? Sollte tatsächlich die faktische Unterordnung und weitgehende Marginalisierung genuin politischer Fragen und damit im Zentrum auch die Frage nach den Formen politischer Rationalität, wie sie für die lateinische Gelehrtenkultur zumindest bis zur Aristotelesrezeption des 13. Jahrhunderts zu konstatieren ist, auch dort gelten, wo in der Volkssprache die Geschichten von Helden, Rittern und Königen erzählt wurden? War der umfassende Prozeß der Disziplinierung adligen Verhaltens, den die Erforschung der höfischen Kultur ausmacht, von einer Ritualisierung von Konfliktlösungsstrategien und einer Schematisierung von Handlungssequenzen begleitet, die für den Handlungsmodus des Politischen und des ihn begründenden praktischen Urteilens keinen Raum mehr ließen? War das Prudentielle wirklich ganz abgesunken in kleinere erzählerische Formen, in denen es überleben konnte, bis es durch die politische Theorie des ausgehenden Mittelalters wieder befreit wurde und seinen Siegeszug im politischen Denken des 16. und 17. Jahrhunderts antreten konnte?

Man weiß, daß die Antwort negativ lauten muß. „Daß Intelligenz zu Macht führt, war im Mittelalter direkt anerkannt und zwar unter derart verschiedenen Gesichtspunkten, daß es nicht zur Platitüde absank."[40] Aber die Beispiele, die ALEXANDER MURRAY in dem

[40] MURRAY, Vernunft, S. 176.

zitierten Rundfunkvortrag anführt, die Geschichte von David und Goliath, die Geschichte vom listenreichen Odysseus, die ‚Chanson de Roland', die Geschichte von Till Eulenspiegel, und nicht zuletzt die Geschichten über Alexander den Großen, sprechen eine deutliche Sprache. Für uns existiert der Diskurs über die Formen politischer Klugheit in den Geschichten ihrer Exponenten, deren narrative Konstruktionen uns nicht aus der scheinbaren Verlegenheit heraus interessieren, daß die philosophische Diskussion bis in die Mitte des 13. Jahrhunderts hinein keine eigenständige politische Theorie aufweist, wir uns also mit der Erzählliteratur sozusagen als Ersatz zufriedengeben müssen, sondern deren Narration erst die Bedingung für die Entfaltung des Besonderen dieses Rationalitätstyps bereitstellt: die Singularität der Situation.[41] Ich muß das dahinterstehende Darstellungsproblem der praktischen Philosophie hier stark vereinfachen. Aber die Hypostasierung eines ‚ritterlichen Tugendsystems' mußte meines Erachtens daran scheitern, daß sie unterschwellig eine Abhängigkeit der in Frage stehenden Erzählliteratur von lateinischer Moralphilosophie annehmen mußte, die in letzter Konsequenz die volkssprachige Epik auf eine exemplifizierende und illustrierende Funktion beschränken mußte. Diese Beschränkung mußte zwangsläufig mit einer Funktionsbestimmung volkssprachigen Erzählens in Konflikt geraten, in der die höfische Epik des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts in Zusammenhang mit der Selbstdarstellung einer adligen Gesellschaft gestellt wurde, wenn man nicht eine problemlose Konvenienz von klerikaler Didaxe und höfischer Repräsentation annehmen wollte.

Hier eine pauschale Lösung zu erhoffen ginge an den Bedingungen höfischer Epik vorbei. Daß die mittelalterliche Gesellschaft sich „en deux grandes entités", den Klerus und den Laien, differenziert, bekommt jüngst in der philosophischen Forschung neues Gewicht.[42] Doch ebensowenig, wie in der religiösen Welt die klerikale Unterordnung des Laien strikt durchzusetzen war, sondern durch positive Umdeutung dieses ‚Standes' unterlaufen wurde[43], kann die Dichotomie von Klerus und Laien vorbehaltlos als literarhistorische Beschreibungskategorie übernommen werden. Auch hier - der ‚Parzival' Wolframs muß wieder einmal als Beispiel herhalten - offenbart das Spiel mit dieser Dichotomie deren Konstruktion. Die ‚verschiedenen Gesichtspunkte' des Prudentiellen schließlich, von denen

---

[41] Insofern ist die bei PAUL GERHARD SCHMIDT zu vernehmende Enttäuschung nicht ganz nachzuvollziehen, wenn er im Zusammenhang von der Darstellung des Listhandelns im lateinischen Mittelalter konstatiert: „Vereinzelte Hinweise findet man in den moralphilosophischen Traktaten, die von den vier Kardinaltugenden handeln. Die Klugheit, die prudentia, steigt jedoch in die Niederungen der praktischen Anwendung ihrer selbst nicht herab. Insofern ist diese reiche Literaturgattung für uns unergiebig." SCHMIDT, Seid klug wie die Schlangen, S. 199.

[42] Vgl. IMBACH, Laien; IMBACH, Dante. Hier IMBACH, Dante, S. 7.

[43] Prominentes Beispiel ist sicherlich Franz von Assisi mit seinem programmatischen Selbstverständnis: *ignorans sum et idiota*. Zit. nach IMBACH, Dante, S. 12.

MURRAY spricht, müssen zuerst einmal in den Texten aufgesucht und beschrieben werden, bevor man sie der gesellschaftlichen Leitdifferenz von Klerus und Laien zuordnen kann.

Die vorgeschlagene Revision der Debatte um das ‚ritterliche Tugendsystem' hat konkrete Auswirkungen auf den Gang der vorliegenden Untersuchung. Meine Arbeit unternimmt Fallstudien zu Texten, die nicht unter dem Gesichtspunkt möglicher Repräsentativität ausgewählt werden, sondern mit dem Interesse, möglichst unterschiedliche Formen, Funktionen und Kontexte politischer Rationalität fokussieren zu können. Wo es nicht darum geht, in einem essentiellen Sinn nach dem ‚Wesen' politischer Rationalität zu fragen, sondern nach ihrer spezifischen Benennung, Darstellung, Problematisierung oder Marginalisierung in narrativen Modellen, wird die Textanalyse, was noch mit Blick auf die historische Semantik angesprochen werden wird, das zentrale Untersuchungsfeld darstellen. Die Skizzierung der philosophischen Tradition diente abseits einer Einflußforschung dem Zweck, für diese Analyse einen historisch reflektierten Denkhorizont bereitzustellen. Diesen Horizont möchte ich gerade mit solchen Texten konfrontieren, die *nicht* in den Bereich der Antikerezeption fallen, so daß weder die mittelalterlichen Alexanderromane noch der ‚Eneasroman' Heinrichs von Veldeke gesondert behandelt werden. Zudem kann über das bisher Gebotene hinaus die lateinische Literatur nur punktuell herangezogen werden; aber nicht, weil beispielsweise Vitenliteratur und chronikale Literatur nicht im engsten Bezug zu dem Thema dieser Untersuchung stünden, sondern weil erstens ihre Prämissen eine gänzlich andere Anlage der Untersuchung erforderten, und zweitens weil diese Texte selbst wiederum in spezifischen funktionalen und gattungsgeschichtlichen Kontexten stehen.[44]

Als Beispiel möchte ich nur kurz die prominente ‚Vita Brunonis' nennen. Brun von Köln, leiblicher Bruder Ottos I., hatte das Amt des Erzbischofs von Köln von 953 bis 965 inne.[45] Die ‚Vita Brunonis', deren Verfasser nach Auskunft des Prologs Ruotger heißt, wurde im Auftrag Erzbischof Folkmars von Köln geschrieben. Unverkennbar propagiert die Vita, dargestellt in einem Mandat Ottos an seinen Bruder, die Übereinstimmung von *imperium regale* und *sacerdotium*, von *religio sacerdotalis* und *fortitudo regia* (vgl. Kap. 20; S. 206,18f.) als Legitimationsgrundlage für die politische Interventionstätigkeit des Erzbi-

[44] Eine gesonderte Untersuchung erforderte auch das Tierepos ‚Reinhart Fuchs'. Daß sich die politische Dimension dieses satirischen Werkes im prudentiellen Handeln bekundet, liegt auf der Hand, wenn man die Gattungstradition dieser ‚politischen Fabel' (FRIED, Mündlichkeit, S. 18) bedenkt. Eine solche Untersuchung hätte zu begründen, daß der ‚Reinhart Fuchs' nicht einfach eine satirische Kritik an Unmoral und Treulosigkeit darstellt, sondern diese Kritik als Alibi benutzt, um die prudentielle Basis des Politischen literarisch zu entfalten.

[45] Diese Vita ziehe ich deshalb als Beispiel heran, weil JAEGER die Berufung Bruns an den Hof seines Bruders Otto I. im Jahr 939 als epochebildendes Datum für die Bestimmung der *origins of courtliness* (natürlich nicht ohne allgemeine Vorbehalte gegen derartige Epochengrenzen) auffaßt. Als

schofs. Der apologetische Ton der Vita steigert sich noch; jeder, der bei gesundem Verstand sei, sähe in dem erfolgreichen Eintreten Bruns für das Gut des Friedens die Antwort auf die Frage, warum ein Bischof sich mit der *res populi* (KALLFELZ übersetzt: Politik) und den *pericula belli* befasse (vgl. Kap. 23; S. 212,24-30). Die Argumentation gipfelt in dem Satz: *Honestum enim et utile nostre rei publice fuit omne, quod fecit* (S. 214,3-4) - eine Legitimation politischen Handelns aus dem Denken und der Diktion Ciceros. Entsprechend wird Brun in einer Terminologie als Exempel politischer Klugheit dargestellt, die trotz christlicher Konnotierung in einem Grad an Kontinuität antiken politischen und ethischen Denkens steht, für die man in der vergleichbaren deutschen Literatur kein Beispiel finden dürfte: *discretio* (Kap. 2, S. 182,15), *exemplar sapientie* (Kap. 5, S. 186,33), *spiritus sapientiae et intellectus* (S. 188,5f.); das klassische Begriffspaar *fortitudo et consilium* (Kap. 6, S. 188,21); *sublimitas sapientie* (Kap. 11, S. 194,11); *plenus consilii* (Kap. 18, S. 202,11); *prudentia* (Kap. 20, S. 206,24*); summa diligentia omnia circumspicere* (S. 208,8); *providentia et moderatio* (S. 208,30); *ingenii acumen* (Kap. 21, S. 210,26); *vera et spirituali circumcisione, quod est inicium sapientie* (Kap. 21, S. 210,33f.). Unschwer erkennt man eine Reihe von intellektualen Tugendbegriffen der lateinischen Ethik wieder, die in diesem Kontext auf die Legitimation des Zusammenwirkens von Königsherrschaft und Bischofsamt hin funktionalisiert sind.[46]

Als Fernziel dürfte es heute der Mediävistik vor Augen stehen, nicht erst bei einer ‚Vita' wie der des Kölner Erzbischofs, sondern sicher schon bei der karolingischen Literatur (hier gilt als herausragendes Beispiel die kleine Schrift Hinkmars von Reims ‚De ordine palatii' aus dem Jahr 882 für Karlmann, dem Nachfolger Ludwigs III.[47]) anzusetzen, um den Diskurs einer Ethisierung adeliger Politik und Herrschaft nicht gesondert nach den Interessen und Perspektiven der mediävistischen Disziplinen zu untersuchen, sondern interdisziplinär und komparatistisch die diskursiven Grundlagen höfischer Ethik und symbolischer Selbstdarstellung des Adels zu untersuchen. Aus germanistischer Sicht scheint mir aber eine Beschränkung auf die mittelhochdeutsche Literatur nicht nur aus arbeitsökonomischen Gründen sinnvoll zu sein. Die Übertragung des ‚Moralium dogma' durch Wernher von Elmendorf, die wir in bezug auf die *prudentia* betrachtet haben, illustriert einmal mehr, daß selbst in Fällen unmittelbarer Rezeption mit gewichtigen Verschiebungen und Umdeu-

---

Endpunkt dieser Periode setzt er mit 1210 den Tod Gottfrieds von Straßburg an. Vgl. JAEGER, Origins, S. 4f.; DERS., Envy, 36ff.

[46] COUÉ, Hagiographie, S. 172 ff. formuliert den Anspruch, über die Rekonstruktion des historischen Kontextes der Viten und der Untersuchung ihrer impliziten Verwendungsabsicht eine Funktionsbestimmung der Viten im Einzelfall vornehmen zu können. Besonders aufschlußreich ist dabei die oft vorherrschende appellative Funktion der Viten, mit der auf das Verhalten ganz bestimmter Adressaten Einfluß genommen werden sollte.

[47] Vgl. jetzt SCHIEWER, *Bonum et malum ingenium*, S. 87ff. (‚Hinkmar von Reims - ein Organisationsmodell vom Hof')

tungen gerechnet werden muß. Je weiter sich Untersuchungen jedoch von solchen Nahtstellen entfernen, umso mehr wächst die Gefahr, daß einzelne Texte zu exemplarischen Vertretern bestimmter Denkrichtungen gemacht und auf ihren Einfluß auf volkssprachige Erzähltexte hin untersucht werden. In diesen Fällen, die in der Regel den Nachweis einer konkreten Verwendung nicht führen können, entwickeln sich allzu leicht Theoreme besonders der scholastischen Literatur zu Interpretationskategorien für die volkssprachige Erzählliteratur, ohne jedoch in ihren eigenen Entstehungs- und Verwendungszusammenhängen näher untersucht zu sein.

Hinzu kommt eine weitere problematische Implikation. In dem Konzept eines ‚ritterlichen Tugendsystems' verbirgt sich die historiographische Form eines Ursprungsdenkens, das von der Vorstellung der Entstehung der höfischen Kultur aus einem normativen Ganzen geleitet ist. Eine generativ orientierte Untersuchung dürfte aber dieser Vorstellung nicht erliegen, sondern müßte sie selbst problematisieren, wenn sie nicht die ethisch-normative Begründung der höfischen Kultur schon für diese selbst halten wollte. In diesem Zusammenhang müßte auch die Beerbung der antiken Tradition funktional beschrieben werden, im Fall der Bischofsvita etwa im Kontext der reichspolitischen Funktionalisierung des Bischofsamtes. Es dürfte Konsens darüber bestehen, die höfische Kultur nicht als ideelles System vor den Formen ihrer Erscheinung aufzufassen. Wenn man demnach davon ausgeht, daß sie erst in ihren jeweiligen Manifestationen existiert, stellt sich als vordringliche Aufgabe nicht die Rekonstruktion des vermeintlichen Systems, sondern die Erforschung der narrativen Strategien seiner Herstellung in unserem Fall in den entsprechenden literarischen Texten.

In seinem Forschungsbericht zu den ‚anthropologischen Zugängen zur mittelalterlichen Literatur' sieht KIENING in diesem Zusammenhang „grundsätzliche Ambivalenzen kultureller Analysen"[48], da trotz Abkehr von einem Ursprungsdenken - ich vereinfache hier notgedrungen einen Gedanken JACQUES DERRIDAs[49] - bei der Analyse der Elemente einer Kultur sich immer wieder die Vorstellung eines möglichen Ursprungs einstellt. Was KIENING an dieser Stelle grundsätzlich für kulturanthropologische Forschung erörtert, begegnet ebenso in der Arbeit an literarischen Texten: Auch hier verweist die wechselseitige Bedeutungszuweisung der literarischen Aussageelemente auf die nur zum Teil gattungsgeschichtliche Frage nach Kontinuität und Diskontinuität beim Übergang zu anderen symbolischen und narrativen Formationen. Zwischen der Beschreibung weit ausgreifenden kulturellen Wandels einerseits und textimmanenter Einzelanalyse andererseits - das schien mir

[48] KIENING, Zugänge, S. 26.
[49] Zum ‚Heimweh nach Ursprung' vgl. DERRIDA, Struktur, S. 439ff.

als Folgerung aus der vereinfacht referierten Darstellung der methodologischen Diskussion der historischen Anthropologie sinnvoll - wäre ein Weg zu beschreiten, der in Mikroanalysen ausgewählter Texte die literarische Bewältigung kollektiver wie individueller Konflikte und Krisen, Verwundungen und Brüche als Vermittlungsleistung zu beschreiben versucht.

Noch ist es nicht mehr als eine Hypothese, daß in einer solchen, wie HARALD HAFERLAND gezeigt hat, von latenter und offener Agonalität geprägten Situation eine Ethisierung der Interaktion und des Verhaltens, wie sie JAEGER insinuiert, zwar eine vom Erzähler selbst herausgehobene Deutungsebene darstellt, daß aber eine Konfliktlösung als reine Ethisierung fast zwangsläufig mißlingen muß. Die Problematik dieses Zusammenhangs ist an der Frage der Schuld des Helden für eine Reihe von Erzähltexten immer wieder aufs Neue problematisiert worden; und selbst da, wo der Erzähler explizit von der *schult* des Helden spricht, ist damit noch keine zureichende Interpretationskategorie gewonnen, die eine schlüssige Auflösung der Verstehensrätsel geboten hätte. Die ethischen Begriffe der früh- und hochhöfischen Literatur mögen als Ordnungs- und Regulierungskonzepte eine noch unzureichend erforschte Tradition haben. Ein Verständnis ihrer kulturellen Funktion in einer stratifikatorischen Gesellschaft wird man aber nicht gewinnen können, ohne ihre konkrete Verwendung in den narrativen Konstruktionen dieser Kultur möglichst detailliert zu untersuchen. Erst über diesen Weg, denke ich, ist jene historische Tiefenschärfe zu erzielen, die vor der geistesgeschichtlichen Hypostasierung höfischer Grundwerte aus dem Geist des antiken Erbes schützt.

4. ‚Politische Klugheit' als Untersuchungskategorie volkssprachiger Epik

4.1. Konstituenten des Politischen in deutscher Erzählliteratur des 12. Jahrhunderts

Das 12. Jahrhundert gilt in der Geschichte der deutschen Literatur als Phase tiefgreifender Wandlungsprozesse. Erstmals entstehen großepische Werke in deutscher Sprache, die von vornherein an Bedingungen schriftliterarischer Produktion gebunden sind. Neu ist auch die Rolle des Adels als des Förderers und Adressaten volkssprachiger Erzählliteratur, während die weithin anonymen Verfasser dieser Texte der klerikalen Bildungssphäre verhaftet bleiben. Die Gegenüberstellung von klerikal-gelehrter Buchkultur und mündlich-laikaler Erzählkultur weicht einer wechselseitigen Durchdringung, deren Verlauf unterschiedliche Formen der Amalgamierung dokumentieren. Zentrale literarästhetische Kategorien wie Autorschaft, Wahrheitsanspruch oder poetische Sinnbildung befinden sich in einer produktiven Phase des Experiments und der Entwicklung, von der auch die Frage nach der Grenzziehung zur Historiographie betroffen ist. Unterschiedliche Verfahren der Textualisierung treten hervor, die mit den anonymen Übergängen von der Mündlichkeit in die Schriftlichkeit und, sehr vereinfachend gesprochen, einer neuen, fiktionalen Erzählkunst einhergehen. Diese Erzählkunst hat ihren Platz nicht auf der Schwelle von mündlicher Überlieferung zur Verschriftlichung, sondern ist ihrerseits fest in einer Schrift- und Buchkultur verankert, vor deren Hintergrund das Hervortreten von identifizierbaren ‚Autoren' erst möglich wird. Wie schematisch diese Unterscheidung ist, sieht man schon an den immer wieder herangezogenen Selbstaussagen der Erzähler, die allem Anschein nach gar mit bestimmten Erzählerrollen und Rollenerwartungen spielen können.

Vor diesem äußerst skizzenhaft umrissenen Hintergrund heben sich deutsche Erzähltexte aus dem 12. Jahrhundert ab, die ich nicht als eine eigene Gruppe oder, mit weitaus höherem systematischen Anspruch, als eine literarische Reihe oder Gattung verstehen will, die aber dennoch den Konstruktionsprinzipien nach eine unübersehbare Ähnlichkeit aufweisen. Es sind solche epischen Texte, die keine antiken Stoffe aufgreifen, sondern mit Stoffen aus französischer und germanisch-deutscher Überlieferung aufwarten. Wie in den Untersuchungen näher ausgeführt wird, ist es grundlegend für diese Texte, daß ihre Struktur von Konflikt und Lösung entscheidend über die Bearbeitung von Oppositionsverhältnissen und die Inszenierung der Einheit des Herrschaftsverbandes vermittelt ist. Besonders aufschlußreich ist die Gestaltung der Protagonistenrolle:

Die Epen handeln von Helden, auf diesen Punkt kommt es mir an, die zu exponierten Protagonisten der Epen werden, ohne aber in dem Sinne zu ‚Einzelkämpfern' zu werden,

daß sie den Bezug zum jeweiligen Reich auch nur in Ansätzen verlören. Es sind ideale Repräsentanten der Gemeinschaft, auch wenn der epische Konflikt sich gerade an diesem Verhältnis entzündet.[1] Zwischen ‚Held' und ‚Kollektiv' einen unvermittelten Gegensatz zu sehen, ginge an diesen Erzählungen vorbei; das Exorbitante des Helden desavouiert nicht die Regeln der Gesellschaft, sondern bringt sie in der Not, der epischen Grundfigur des Konflikts, symbolisch zur Geltung.[2] ‚Held' und ‚Kollektiv' stehen vielmehr in einem dialektischen Verhältnis mit semiotischer Dimension. Im Unterschied zum höfischen Roman kennen diese frühhöfischen Epen noch nicht die Funktion der Minne, eine Dissoziierung zwischen dem Einzelnen und dem Kollektiv zu bewirken, die deswegen so bedrohlich ist, weil sie einen Konflikt hervorbringt, der sich in erster Linie nicht den genuinen Konfliktmustern einer vasallitischen Gesellschaft verdankt, so daß entsprechende, auf funktionierender Kollektivität beruhende Lösungsstrategien problematisch werden.

Diese Konstellation hat für den Aufbau der in Frage stehenden Texte besondere Auswirkungen. Die Protagonisten werden zu Zeichenträgern, die sich paradigmatisch auf den Prozeß der Verdichtung zu berühmten Namen beziehen lassen, die wichtige Schaltstellen im kollektiven Gedächtnis besetzen.[3] Zu Zeichenträgern werden die Protagonisten aber auch syntagmatisch, auf der Ebene der Organisation eines Textes, indem sie eine Verweisfunktion auf das sich in ihnen reflektierende und (positiv oder negativ) bestätigende Kollektiv ausüben. Ihr semiotischer Status, der noch über Metonymie hinausgeht, hält das ihnen Identität gebende Allgemeine auch dann noch präsent, wenn es zu den unvermeidlichen Dissoziationen kommt.[4] Insofern sind die Protagonisten dieser Epen Figuren der Präsenz des Allgemeinen; die Konflikte, in die sie involviert sind, kennen nicht die Dimension einer inneren Aporie.

---

[1] Wenn ich vom ‚idealen Repräsentanten' spreche, meine ich damit eine literarische Konstellation. Diese Konstellation läßt sich zwar auf die These von der ‚Inklusion' des Individuums in stratifikatorisch differenzierten Gesellschaften beziehen (vgl. LUHMANN, Gesellschaftsstruktur, Bd. 3, S. 156ff.), doch geht es mir nicht um das zu Recht von OEXLE kritisierte Bild eines rein gemeinschaftsbezogenen Mittelalters (OEXLE, Luhmanns Mittelalter, S. 57ff.), sondern um, in der Diktion LUHMANNs, die Erzeugung der Differenz von Individuum und Gesellschaft auf der Ebene der Selbst*beschreibung* (vgl. LUHMANN, Gesellschaftsstruktur, Bd. 3, S. 151f.). Auf dieser Ebene ist es kein Widerspruch, wenn sich ‚Gesellschaft' über einzelne ‚Protagonisten' konstituiert. Diese Protagonisten handeln für, anstelle oder gegen das Kollektiv, aber es sind, nochmals nach LUHMANN, keine Figuren der Selbstbeobachtung (ebd., S. 152).

[2] Im Mittelpunkt dieser Epen steht also nicht die „Selbstmächtigkeit" (VON SEE, Held, S. 4) des Helden als solche, sondern ihre Funktion für das Selbstverständnis der Gemeinschaft, das sich im Handeln ihrer Herrscherfiguren begreift.

[3] Mit Blick auf Karl dem Großen spricht WERNER RÖCKE von Herrschern, die zu „Heroen der Imagination und einer literarischen Phantasie" werden, „welche die engen Grenzen politischer Interessen und Handlungslegitimationen überwindet und sich ganz fremden Handlungsmöglichkeiten und poetischen Welten öffnet." (RÖCKE, Literatur, S. 5f.)

[4] THUM, Öffentlichkeit, S. 72f., bezeichnet dieses Repräsentationsverhältnis mit Bezug auf OTTO BRUNNER als *pars pro toto*.

Das deutsche ‚Rolandslied', den ‚König Rother' und den ‚Herzog Ernst' habe ich zudem für die Fallstudien ausgewählt, weil sie, so unterschiedlich sie auf den ersten Blick zu sein scheinen, mit dem ‚Helden *im* Kollektiv' die interaktiven Verfahren der permanenten Sicherung gesellschaftlicher Ordnung (ich scheue vor dem Begriff der ‚kollektiven Identität' zurück) zentral in den Blick nehmen.[5] Es sind diese interaktiven Verfahren, die ich zur Grundlage meiner Untersuchung und damit zur Basis einer Arbeit mache, die nicht vorweg definieren will, was man unter ‚politisch' und ‚Klugheit' zu verstehen habe, sondern die diese Begriffe eher als heuristische Kategorien in Anspruch nehmen will. Es gilt nicht diese Begriffe zu bestätigen, sondern zuvörderst sie zu entwickeln und auszufüllen.

‚Politische Klugheit' ist als Begriff diesen Epen so fremd, daß es gewaltsam erscheinen muß, sich ihnen mit diesem Instrument zu nähern. Doch scheint mir dieses Konzept gerade aufgrund seiner Fremdheit dem Gegenstand gegenüber geeignet, die Stimmigkeit zu problematisieren, mit denen die Erzähler ihre Sujets umgeben. Dabei stehen diese Epen unter einem enorm hohen Problemdruck, der noch nicht, wie im Artusroman, auf den sich öffnenden Innenraum der Figur hin abgeleitet werden kann, sondern der die Bewältigung der zentralen Konflikte zu einer Bewährungsprobe für die gesellschaftlichen Integrationsmechanismen einschließlich ihrer symbolischen Ordnungen werden läßt. Betrachtet man nur kurz die historischen Konfliktkonstellationen, die verarbeitet werden, kann man durchaus von traumatischen Erfahrungen sprechen, die für die Existenz des Kollektivs und seiner Machtgruppen lebensbedrohlich sind: die vernichtende Niederlage der fränkischen Nachhut im ‚Rolandslied', der drohende Tod des römischen Kaisers im ‚König Rother', als dessen historisches Vorbild der Langobardenkönig Rothari (6. Jh.) gilt, der eskalierende Konflikt zwischen Zentralmacht und Partikulargewalt im ‚Herzog Ernst', für den eine Reihe ‚Empörungen' der deutschen Reichsgeschichte als historische Referenzpunkte in Anspruch genommen werden. Für alle genannten Versepen gilt schließlich, daß die Konfrontation mit den ‚Heiden' nicht ohne Rückbezug auf die innere Machtbalance verständlich

---

[5] HORST BRUNNER führt diese drei Texte zusammen mit dem fragmentarisch erhaltenen ‚Graf Rudolf' unter der Gattungsbezeichnung ‚Deutsche Chansons de geste' (BRUNNER, Geschichte, S. 138). Damit greift er eine ältere Zuordnung auf, die MAX WEHRLI am Beispiel des ‚Herzog Ernst' als ein „literatur-historisches Postulat" (WEHRLI, Herzog Ernst, S. 450) bezeichnet hat, da mit ihr „eine christliche Heroik, wie sie sich in Frankreich am Kern der karolingischen Themen entwickelte, anzusetzen wäre" (ebd.). Zugleich distanziert er sich von diesem Begriff, den er in Hinblick auf die „politisierenden, mehr historisierenden als episch heroischen Züge, nicht strapazieren" (ebd.) wolle. Mir scheint diese Zurückhaltung angesichts der unterschiedlichen Voraussetzungen berechtigt, doch ist nicht zu übersehen, daß diese drei Texte thematisch den drei Zyklen der französischen Chanson de geste zuzuordnen wären: das ‚Rolandslied' ohnehin dem Karlszyklus, der ‚Herzog Ernst' der Empörergeste und, mit deutlichen Einschränkungen, der ‚König Rother' der genealogischen Orientierung der Wilhelmsgesten. Diese Klassifizierung erscheint mir aber systematisch zu grob und genetisch insgesamt zu unhaltbar, als daß sie den Begriff einer ‚Deutschen Chanson de geste' verlangte.

wird; der äußere Konflikt wird zum Katalysator einer inneren Destabilisierung durch Verrat, Empörung oder durch ein drohendes Machtvakuum.

Diese Konfliktkonstellationen sind deswegen so eindringlich zu betonen, weil in allen drei Fällen die Gefahr der inneren Destabilisierung verschoben wird zur Darstellung einer Harmonie im eigenen Verband, die ihre Verkörperung in idealisierten Helden findet. Diese Personalisierung perpetuiert das Bewußtsein vom gerechten Fürsten als Garanten einer stabilen Ordnung, deren symbolische Repräsentation besonders da an Bedeutung gewinnt, wo die Machtbasis ihrer Herrschaftselite faktisch bedroht ist. Für das Funktionieren des Herrschaftsverbandes, auch das wird man so allgemein sagen können, ist von ausschlaggebender Bedeutung, daß sich das Allgemeine des Verbandes in seinen obersten Amtsträgern symbolisch repräsentiert, wie es in der herausragenden Studie von ERNST KANTOROWICZ zu den ‚zwei Körpern des Königs' untersucht wurde. Dieser Zusammenhang der Repräsentation bedingt erst die Substituierbarkeit von *keiser* und *rîche*, ohne daß das eine im anderen aufginge, und es dürfte heute Konsens sein, daß mit dem Staatsbegriff (damit ist nicht der Begriff der *res publica* gemeint) diese Form der Organisation nicht adäquat bezeichnet wird.

Damit hat aber der Vorschlag, das ‚Rolandslied' oder den ‚Herzog Ernst' als ‚Staatsromane' aufzufassen, wie er im Anschluß an HUGO KUHN von MARIANNE OTT-MEIMBERG[6] und von HANS SIMON-PELANDA[7] unterbreitet wurde, nicht gänzlich ausgedient, wie es die Diskussion der letzten Jahre erwarten ließe.[8] Denn offensichtlich zielte HUGO KUHN mit dem Begriff des ‚Staatsromans' nicht auf einen bestimmten Institutionalisierungs- und Verrechtlichungsgrad eines territorial gebundenen Herrschaftsverbandes, sondern in allgemeinerem Sinne auf das Thema der Begründung, Verteidigung und Sicherung der Herrschaft im Königreich. In der Abgrenzung vom Typ des Gesellschaftsromans (‚Tristan') versteht KUHN unter ‚Staatsroman' einen Typ, „den die französischen *chansons de geste* am reinsten repräsentieren."[9] Dieser Typ diskutiere „in der Volkssprache seit dem 12. Jahrhundert die Selbstbestimmung des führenden Laienstandes im Sinn einer Rückversicherung am religiösen und irdischen Heil der nationalen Reichsgründung, des Gründer-Herrschers" (ebd.). Als Elemente dieser ‚Versicherung' gelten: „Herrscherlegitimität, Machtentwicklungen, Loyalitätskonflikte, Prozesse im Umkreis der Herrscher und ihrer Paladine, *enfances*, Ehen, *moniage*, aber die Frau hat keine Rolle" (ebd.).

---

[6] Vgl. OTT-MEIMBERG, Kreuzzugsepos, S. 46ff.
[7] Vgl. SIMON-PELANDA, Schein.
[8] Vgl. ‚Rolandslied', Nachwort KARTSCHOKE, S. 797: „Genauso problematisch [wie die Zuordnung zur Legende, B.H.] aber ist seine Zuordnung zu einer Reihe von Texten, die Hugo Kuhn mit dem nicht sonderlich glücklichen gewählten Terminus ‚Staatsroman' bedacht hat [...]"
[9] KUHN, Tristan, S. 30.

Diese Äußerungen KUHNs stelle ich nicht deshalb so ausführlich vor, um den ‚Staatsroman' als Gattungsbegriff zu rehabilitieren, sondern um zu zeigen, daß KUHN erstens den ‚Staatsroman' im engsten Zusammenhang mit der ‚Chanson de geste' gesehen hat, und zweitens nicht irgendeine etatistische Vorstellung aktivieren wollte, sondern auf den Vorrang des Themas fürstlicher Herrschaft aufmerksam machen wollte. Er sah die „Brautwerbungs-Staatsaktion zur Erzielung einer legitimen Herrschaftsfolge" (S. 23) im Mittelpunkt, bevor sich im ‚Gesellschaftsroman' das Thema der Minneehe und damit das Auseinanderbrechen personaler Bedürfnisse und kollektiver Ansprüche zu Wort meldeten. Der aus dem Barock entlehnte Begriff des ‚Staatsromans' ist hier durchaus verzichtbar, aber erstens ist das Problem damit nicht gelöst, wie die anhaltende Diskussion um den literarhistorischen Status der einzelnen Zeugen der frühhöfischen Epik belegt, und zweitens sollte die Einsicht nicht unterbewertet werden, daß es, wenn auch in heterogenen literarischen Reihen, in Deutschland eine Versepik gibt, in der ‚Staatsaktionen' im Mittelpunkt stehen.

Spätestens an dieser Stelle ist ein vehementer Einspruch zu erwarten. Lassen sich die ausgewählten Epen auf ‚Staatsaktionen' reduzieren? Ist das nicht eine Irrweg der Objektivierung von Erzähltem, auch wenn man sich von Anfang an darüber klar ist, daß es keine historische Wirklichkeit abbildet, sondern die Geschichte, von der es spricht, im Erzählen erst erzeugt? Müßte eine literarhistorische Untersuchung nicht vielmehr die Prinzipien der Poetik dieser Texte in den Vordergrund stellen? Jüngst hat MARKUS STOCK[10] den befreienden Vorstoß unternommen, den ‚Herzog Ernst B', den ‚Straßburger Alexander', den ‚König Rother' und mit einer Fallstudie die ‚Kaiserchronik' konsequent aus ihrer Poetik heraus zu interpretieren, und das heißt nach ROMAN JAKOBSON, das ‚Prinzip der Äquivalenz' nicht auf die ‚Achse der Selektion' (die paradigmatische Achse der Auswahl), sondern auf die ‚Achse der Kombination' (die syntagmatische Achse der Textorganisation) zu beziehen: Nicht die einzelnen ausgewählten Sprachelemente, sondern die Formen ihrer Fügung, über die Ähnlichkeits- und Unähnlichkeitsbeziehungen hergestellt werden, gelten als Kriterium der poetischen Funktion.[11] Was haben ‚Staatsaktionen' damit zu tun?

Diese Frage ist für meine Untersuchung zentral. Mein Interesse richtet sich nicht auf das kluge, bis hin zur heimtückischen List reichende, gewitzte Handeln mittelalterlicher Herrscher als solches, dem sie zu einem offensichtlich beträchtlichen Teil ihren Ruhm verdanken, so der Tenor in einem Aufsatz ALTHOFFs.[12] Meine Aufmerksamkeit richtet sich

---

[10] Vgl. STOCK, Kombinations-Sinn.
[11] Vgl. JAKOBSON, Linguistik, S. 94.
[12] Vgl. ALTHOFF, Gloria. Vgl. dazu auch neuerdings (mit Bezug auf ALTHOFF) ZOTZ, Odysseus, S. 217: „Hier zeigt sich ein Kommunikationsmuster besonderer Art: der Mechanismus, die wahre Absicht zu verbergen, nicht auszusprechen, und die Fähigkeit des Gegenübers, die verborgene ei-

vielmehr auf die Bedingungen der Möglichkeit von ‚Kombination' nicht aus der Perspektive des Erzählers, sondern aus der Perspektive der handelnden Figuren. Das poetologische Problem verschärft sich mit dieser Delegierung, denn indem ‚Kombinationen' aus den Intentionen, Planungen und Entscheidungen der Figuren heraus generiert werden, kommt eine Vervielfältigung von ‚Kombinationen' in Gang, die das Gelingen und das Mißlingen von ‚Kombination' textintern anschaulich werden läßt. Man könnte auch anders formulieren: Mit der Projektion auf die Ebene der Figur wird ‚Kombination' literarisch selbstreflexiv. Das macht Listhandeln unter poetologischen Gesichtspunkten so reizvoll, insofern es vorführt, wie Kommunikation unter den Bedingungen von Erfinden, Vortäuschen und Umkehren funktioniert - daß wir das spontan als unangemessen ablehnen müssen, ändert nichts daran, daß es in der deutschen Literatur des Mittelalters eine große Rolle spielt, auch wenn es dort, wiewohl keineswegs durchgehend, massiv moralisch disqualifiziert wird. Ich betrachte ‚List' also nicht allein unter ethischen Gesichtspunkten, sondern als spannenden poetischen Spezialfall, der das Spiel der ‚Kombination' im Text selbst zu inszenieren erlaubt.

Aber entfernt man sich mit diesen Überlegungen nicht noch weiter von der Frage nach der politischen Klugheit? Ich zitiere etwas ausführlicher ALTHOFF im Zusammenhang mit der Frage, welche Leistungen und Eigenschaften in den Erzählungen über herausragende Taten gerühmt wurden:

> „Neben der kriegerischen Großtat ist es die List in Wort und Tat in allen ihren Spielarten, und es ist die schlagfertig pointierte Stellungnahme, die überzeugend ein Problem löst, den Kontrahenten entwaffnend mundtot macht, oder ihn sogar der Lächerlichkeit preis gibt. Die Themen führen offensichtlich zu Grundsituationen des mittelalterlichen Menschen, nämlich zu dem Feld der bewaffneten Auseinandersetzung und zu der Situation der mündlichen Beratung und Entscheidungsfindung, zu der sich ja Herrschaftsträger fast permanent in ständig wechselnden Konstellationen trafen, über deren Verlauf wir jedoch so gut wie nichts wissen."[13]

Dieses Defizit hat ALTHOFF seitdem in einer Reihe von Beiträgen aufgearbeitet und in einem Sammelband mit dem Titel ‚Spielregeln der Politik im Mittelalter' zusammengefaßt.[14] In diesen Beiträgen dominieren Untersuchungen zur höfischen Repräsentation in ritualisierten und zeremoniellen Formen der Interaktion, deren Konventionalisierung bis in die Affektsemantik hinein zu verfolgen ist. Erstaunlicherweise kommt aber insgesamt in diesen Arbeiten der Aspekt der prudentialen Orientierung dieser eben genannten permanenten Praxis der Beratung und Entscheidungsfindung gegenüber dem Interesse am sym-

---

gentliche Absicht des anderen dank der eigenen Gewitztheit und geistigen Wendigkeit zu durchschauen. Dies scheint eine besondere und rühmenswerte Qualität gewesen zu sein."

[13] ALTHOFF, Gloria, S. 301.

[14] Vgl. ALTHOFF, Spielregeln.

bolischen Ausdruck des Verhaltens zu kurz.[15] Man kann, wie es ALTHOFF in einem späteren Beitrag getan hat, nach Formen und Gebräuchen der Beratung fragen, doch ist damit die spezifische Legitimität solcher Beratungen und Entscheidungen noch nicht hinreichend erfaßt. Wie sehr solche Prozesse durch soziale Regelsysteme auch gesteuert sein mögen, so stellt sich doch angesichts der fehlenden Formalisierung und Institutionalisierung von solchen Entscheidungsfindungen die Frage nach der ihnen eigenen Rationalität. Auf Grund welcher Rationalitäts- und Wissenstypen ließ sich überhaupt die Hoffnung rechtfertigen, über Beratungen nicht nur Konsens zu stiften und Entscheidungen zu treffen, sondern darüber erst den jeweiligen Verband (auch militärisch) als Kollektiv handlungsfähig zu machen und tragfähige Konfliktlösungen zu entwickeln und zu formulieren? Vergegenwärtigt man sich zudem die im ersten Teil dargestellte ethische und theologische Diskussion im 12. Jahrhundert, stellt sich nicht zuletzt die Frage, wie sich überhaupt ein pragmatisch orientierter Rationalitäts- und Wissenstyp formulieren ließ, ohne mit den klerikalen Deutungsansprüchen in Konflikt zu geraten.

Man könnte diese Fragen abweisen, weil die zeitgenössische Theorie sich diese Fragen nicht stellt. Systematisch ausgebreitet und diskutiert wird sie erst Jahrhunderte später; und wenn man einem einschlägigen Kapitel bei NIKLAS LUHMANN über ‚Staat und Staatsräson im Übergang von traditionaler Herrschaft zu moderner Politik' folgen kann, gelingt es noch „der Literatur über Staatsräson und Regierungskunst des 16. Jahrhunderts nicht, sich vom Herrscher zu lösen."[16] Die Bindung von Herrschaft an die Person des Herrschers gilt LUHMANN als Kennzeichen stratifikatorischer Gesellschaften, so daß, worauf sich die Funktion der Fürstenspiegel gründet, ihre Tugendhaftigkeit in ethischer und rechtlicher Hinsicht zum Maßstab der Rechtfertigung ihrer Macht gemacht wird. Hier hat, wie wir gesehen haben, die Klugheit als Kardinaltugend ebenso ihren Platz wie die Weisheit als Herrschertugend.

Der entscheidende Punkt liegt jedoch nicht im Nachweis ihrer Existenz, sondern in der Bestimmung ihrer spezifischen Erscheinungsformen im Spektrum der Möglichkeiten von Konfliktlösung: von der militärischen Auseinandersetzung bis zur heimtückischen List. Diese Dynamik von Konflikthandeln in personal strukturierten Machtsystemen stratifikatorischer Gesellschaften steht mit dem Grundproblem der Rivalität im Zentrum der genannten deutschsprachigen Versepen des 12. Jahrhunderts; aber in ihnen wird weder historische

---

[15] Gegen die Abgrenzung der Repräsentation von der ‚Sphäre politischer Kommunikation' und ihre Eingrenzung auf Autoritätsdarstellung bei JÜRGEN HABERMAS wendet sich THUM, Öffentlichkeit, S. 67. Er versteht umgekehrt ‚non-verbale symbolische Kommunikation' als Form politischen Handelns.

[16] LUHMANN, Gesellschaftsstruktur, Bd. 3, S. 104.

Wirklichkeit eingefangen noch werden deren Bedingungen theoretisch reflektiert. Statt dessen experimentieren diese Versepen in durchaus unterschiedlicher Weise mit den narrativen Möglichkeiten, zentrale Konfliktmuster so zur Darstellung zu bringen, daß sie als literarische Modelle die divergierenden Kräfte in einen symbolisch tragfähigen Gesamtzusammenhang integrieren. Mein Anliegen ist es nicht, diesen Zusammenhang als Ganzen zur Anschauung zu bringen, sondern eine bestimmte und, wie ich meine, signifikante Schlüsselfunktion in diesen Modellen herauszuarbeiten: die Funktion eines pragmatischen Rationalitätstyps der *wisheit*, des *list* und der *witze*.

Wenn man die frühhöfische und höfische Versepik in der Tat als Medien kultureller Selbstdeutung des Adels versteht, läßt sich als Prämisse formulieren, daß sich in ihren narrativen Entwürfen ein Bewußtsein davon zeigt, aufgrund welcher Kompetenz man sich in jener von ALTHOFF angesprochenen ‚permanenten Praxis' der Beratung und Entscheidungsfindung angemessen verhalten kann. Insofern die Texte eine solche Praxis der Konfliktlösung als singuläre Handlungszüge inszenieren, wird das Verfahren der Erzeugung von Kohäsion textintern beobachtbar; dann tritt - pointiert gesprochen - neben das ‚Syntagma' der Erzählung das ‚Strategem' listigen Handelns.[17]

Indem ich an meine Überlegungen zum Begriff des Politischen im ersten Teil meiner Arbeit anknüpfe, lassen sich somit die Bedingungen dafür präzisieren, etwas als ‚politisch' zu bezeichnen. Das Spektrum der Verwendungsweise ist auch hier weit, so daß CHRISTIAN MEIER konstatiert: „Einmal meint es etwa das umfassend Staatliche, einmal das durch Partikularinteressen Bestimmte, einmal das Strittige, wieder ein anderes Mal das Listig-Verschlagene."[18] Wenn man also diese Weite nicht als Verweigerung von Grenzziehungen auffaßt, sondern in ihrer Unschärfe eine spezifische Leistung sprachlichen Gebrauchs anerkennt, bleibt eine definitorische Engführung außer Betracht. Es geht nicht darum, eine Definition der Untersuchung voranzustellen, sondern in ihrem Verlauf den behandelten Beispielen so nahe zu kommen, daß das Gemeinsame wie das jeweils Spezifische sichtbar wird. Dieses Verfahren verdankt sich nicht allein dem Projekt einer ‚dichten Beschreibung' (GEERTZ), sondern ist mit seinen Grundzügen von LUDWIG WITTGENSTEIN in den ‚Philosophischen Untersuchungen' skizziert worden: „Und gerade so erklärt man etwa, was ein Spiel ist. Man gibt Beispiele und will, daß sie in einem gewissen Sinne verstanden werden"

---

[17] Strategeme spielen eine zentrale Rolle in dem von dem Sinologen HARRO VON SENGER initiierten und herausgegebenen Sammelband ‚Die List' (1999): „Jedes Strategem umfaßt folgende vier Komponenten: Es ist ein (1) bewußt, (2) mit Schläue eingesetztes (3) Mittel, und zwar ein (4) außergewöhnliches, mit dessen Hilfe von einem Ausgangspunkt ein Ziel erreicht werden soll." VON SENGER, List, S. 11. Darauf, daß diese Mittel den anderen verborgen oder unbekannt sind, was für die Definition VON SENGERs konstitutiv ist, gehe ich an dieser Stelle nicht ein, um die Frage der Täuschung nicht schon in den Vordergrund rücken zu müssen.

(Nr. 71). Die ausgewählten Texte exemplifizieren indes nicht Handlungsbereich und Handlungsmodus des Politischen in austauschbarer Weise, sondern vermessen es jeweils auf je eigene, besonders zu beschreibende Weise.

Es ließen sich eine Reihe von Beispielen aus der Forschung anführen, die in einem weiten Sinn die Praxis adeliger Herrschaft als ‚politisch' verstehen, insofern sie sich auf die Prozesse des Erwerbs, der Sicherung und Begründung gesellschaftlicher Macht beziehen läßt.[19] Daß diese Praxis nicht als getrennter Bereich von einem ‚privaten' Bereich abzugrenzen ist, hat schon MANFRED W. HELLMANN für die deutschsprachige Epik des 12. Jahrhunderts herausgestellt; und im Rahmen dieser Praxis adeliger Herrschaft, auch das kann heute als Diskussionsstand gelten, ist die Unterscheidung einer Sphäre der ‚Öffentlichkeit' von einer Sphäre der ‚Heimlichkeit' und der ‚Vertraulichkeit' kein Argument für eine ‚private' Sphäre im modernen Sinne.[20]

Die Möglichkeit, das Politische in dem von ERNST VOLLRATH entwickelten Sinne über prudentielles Handeln zu bestimmen, ist meines Wissens bislang für das 12. Jahrhundert noch nicht programmatisch wahrgenommen worden. Ins Blickfeld rückt damit die Funktion und erzählerische Darstellung prudentiellen Handelns in den rituell geprägten Prozessen der Beratung und Entscheidungsfindung.[21] ‚Klugheit' ist in diesem Sinne dem Politischen nicht akzidentiell, sondern betrifft, insofern ihre Akte der Prüfung und Unterscheidung, der Umsicht und der Voraussicht, der Planung und der Verwerfung, des Urteilens und des Wählens für diese Einigungsverfahren konstitutiv sind, die politische Sphäre grundlegend.[22] Daß diese Verfahren nicht wie in einem ‚herrschaftsfreien Diskurs' gemein-

---

[18] MEIER, Entstehung, S. 35 (mit Verweis auf STERNBERGER, Drei Wurzeln, S. 19ff.).

[19] Unhistorisch wäre die Annahme, ‚Politik' als gesellschaftliches Teilsystem abgrenzen zu können, das funktional einen Primat gegenüber anderen Teilsystemen einnähme, weil dies bereits die Ausdifferenzierung institutionell abgrenzbarer Funktionssysteme voraussetzte. Zur Kritik am systemtheoretischen Verständnis von ‚Politik' vgl. VOLLRATH, Grundlegung, S. 315f.

[20] Vgl. HELLMANN, Fürst, S. 17. Die Macrobius-Rezeption und ihre Verwendung von *politicus* kann als Beispiel dafür dienen, daß ganz im Gegenteil „auch eine gewisse Art des persönlichen Betragens und Verhaltens im Umkreis privater Beziehungen als ‚politisch' gilt, im Unterschied etwa zu einer moralischen oder religiösen oder, wie man sagt, zu einer ‚rein menschlichen' Art des Betragens und Verhaltens!" STERNBERGER, Wurzeln, S. 19. Diese Argumentation halte ich insofern für problematisch, als sie, ohne zwischen Wort und Begriff zu unterscheiden, von der Wortverwendung (*politicus*) auf einen Begriff des Politischen schließt.

[21] Mit dieser Bestimmung unterscheide ich mich von HELLMANN, der zwar auch von einem politischen Handlungsbereich ausgeht (auf das *rîche* wird noch ausführlicher einzugehen sein), aber nicht den spezifischen Handlungs*modus* des Politischen reflektiert: „Die Gemeinschaft, in der sich Politisches maßgeblich konkretisiert, die politische Gemeinschaft höchsten Ranges, ist für einen deutschen Dichter des Mittelalters das ‚rîche'. Politisches Handeln im engeren Sinn wäre also Handeln, das sich in irgendeiner Weise [!] auf die politische Gemeinschaft des ‚rîche' bezieht." HELLMANN, Fürst, S. 11.

[22] HANNA VOLLRATH spricht in diesem Zusammenhang thesenhaft von Politik als ‚bewußtem Entscheiden zwischen Alternativen' und von einer zunehmenden Wahrnehmung von Entscheidungsspielräumen im 12. Jahrhundert, die sie veranlaßt, in Anlehnung an CHRISTIAN MEIER gar

same Entscheidungen allein unter das Kriterium der Vernünftigkeit stellten, muß nicht eigens betont werden; aber das bedeutet nur, daß man da, wo die Gründe für die Entscheidungen sich gegen dieses Kriterium wenden, durchaus von einer Entpolitisierung von Machtverhältnissen sprechen kann, obwohl man es im weiteren Sinne mit politischen Fragen zu tun hat. Das ‚Nibelungenlied' mit seiner ‚Faszination des Schreckens' scheint mir das berühmteste Beispiel aus der mittelhochdeutschen Epik für diesen Versuch der Entpolitisierung von Machtkonflikten zu sein - das bedeutet aber kein ‚Ende von Politik', sondern vielmehr ihre paradoxe, krisenhafte Zuspitzung. Ebensowenig wird man unterstellen wollen, daß man, wenn man von ‚Vernünftigkeit' spricht, gleichzeitig auch schon eine ethische Perspektive auf die Legitimation herrscherlicher Gewalt einnimmt. Ohne diese Perspektive, das wird ein zentrales Thema meiner Ausführungen sein, scheint aber diese herrscherliche Gewalt gar nicht darstellbar zu sein. Ob damit das ‚moralische Paradox' der Ohnmacht einer ethisch verantworteten Politik schon ausreichend entschärft ist, das wird man am Beispiel des ‚Rolandsliedes' beobachten können, ist durchaus zweifelhaft.

Nicht anschließen möchte ich mich einem verbreiteten Sprachgebrauch in der Forschung, der unter ‚politisch' die unterstellte Referenz eines literarischen Werkes auf die historische Realität versteht. Dabei geht es nicht um die politische Funktion von Literatur im Rahmen von Repräsentation und Selbstdeutung, sondern um die Trennung einer politischen Referenz von der poetischen Funktion des Textes. ‚Politisch' heißt dann, daß ein literarischer Text unmittelbar auf zeitgenössische Ereignisse Bezug nimmt, eine Frage, die beispielsweise bei der Interpretation des Epilogs des ‚Rolandsliedes' eine große Rolle gespielt hat.[23] Die Unterscheidung von ‚politischer Realität' und ‚literarischer Selbstdarstellung', so der Titel der Dissertation von HANS-JOACHIM BEHR zur Rezeption volkssprachiger Texte in der lateinischen Epik des Hochmittelalters, führt in der Praxis nur zu leicht dazu, die hermeneutische Vermittlung von ‚historischer Realität' auszublenden.[24]

Die semantische Ambiguität, die sich auftut, wenn wir von ‚politisch', ‚vernünftig' oder ‚ethisch' sprechen, ist aber alles andere als ein sprachlogisches Problem. Wenn man der Selbstdeutung folgt, wie sie die höfische Epik besonders in ihren programmatischen Äußerungen konstruiert, ist die politische Welt adeliger Herrschaft eine Welt, die als System im Gleichgewicht wäre, wenn sich die beständig eingeforderten Tugenden ihrer Akteure in ihrem Handeln aktuell ausdrückten. So wird hinter jener semantischen Ambiguität

---

von der ‚Entstehung des Politischen' im Mittelalter (VOLLRATH, Ordnungsvorstellungen, S. 35) zu sprechen, ohne indes auf die Literarizität der Quellen und deren Bedeutung für ihre These einzugehen.

[23] Um nur beispielhaft eine Formulierung mit Blick auf den Epilog des ‚Rolandsliedes' zu nennen: „Im übrigen ist eine gewisse politische Reaktualisierung nicht zu verkennen." HAUG, Literaturtheorie, S. 80. Ein weiteres Beispiel, das später noch zur Sprache kommen wird, ist der Beitrag von CHRISTA ORTMANN und HEDDA RAGOTZKY zum ‚König Rother': Zwar reflektieren die Autorinnen den literarischen Status des Textes, stellen aber ebenfalls die „aktuelle politische Relevanz" (ORTMANN/RAGOTZKY, Brautwerbungsschema, S. 323) in den Mittelpunkt (zur Kritik vgl. KIENING, Arbeit).

eine eminente epische Spannung bemerkbar, die Unausweichlichkeit des Konfliktes, des Krieges, der Tötung, der Niederlage, des Verrats mit einem ungeheuren Aufwand erzählerischer Inszenierung so zur Darstellung zu bringen, daß es mit dem Selbstbild einer ethisch legitimierten Herrschaft vereinbar wird, um im Schlußtableau den Protagonisten in seiner Apotheose zu zeigen. Auf diese Erzeugung eines epischen Glanzes der Protagonisten läuft die Arbeit an der Kohäsion des Textes zu; aber wenn man seine Aufgabe, bildlich gesprochen, nicht darin sieht, diesen Glanz noch mehr zum Strahlen zu bringen, sondern danach zu fragen, welchen Preis er hat, wird man diese Erzählarbeit der kunstvollen Verknüpfung von Zeichen wie der Semiotisierung von Verknüpfungen auch auf ihre Strategien der Marginalisierung hin betrachten. So abstrakt das klingt, so anschaulich wird das gerade im ‚Rolandslied'. Es stilisiert Roland zum Märtyrer und Karl zum Inbegriff des gerechten Kaisers, aber die Figur, die unablässig die Forschung interessiert, ist der Verräter Genelun. Eine Theorie, die „eine autonome Sphäre der Politik"[25] hätte formulieren können, kannte man auch im 12. Jahrhundert nicht. Das deutsche ‚Rolandslied' gilt als besonders deutliches Beispiel einer geistlich-klerikalen Interpretation. Mein Anliegen ist zu zeigen, daß selbst diese geistlich-klerikale Interpretation, so sehr sie die Suprematie des theologischen Diskurses zum Ausdruck bringt, an den genuin politischen Fragen des Sujets nicht vorbeikommt. Wie für den ‚König Rother' und den ‚Herzog Ernst' gilt es demnach auch für das ‚Rolandslied', sich nicht eine Trennung zwischen Politischem, Religiösem oder Fabulösem vorgeben zu lassen, sondern ihre sinnstiftenden Interferenzen herauszuarbeiten. WALTER HAUG sieht in der deutschen Erzählliteratur des 12. Jahrhunderts am Beispiel des ‚Rolandsliedes', des ‚König Rother' und des ‚Alexanderromans' „epische Anwendungen und Verwandlungen jener geistlichen Interpretationsmuster, die im vulgärsprachlichen Bereich in frühmittelhochdeutscher Zeit zur Verfügung standen."[26] Bis in eine seiner jüngsten Veröffentlichungen hinein faßt HAUG diese geistlichen Interpretationsmuster als gegeben auf, während er die Strukturexperimente, die für HAUG mit Chrétien des Troyes beginnen, zunehmend in ihrem Konstruktcharakter begreift. Mir scheint jedoch, daß man das ‚Rolandslied' mit anderen Augen liest, wenn man auch diese ‚geistlichen Interpretationsmuster' auf ihre Konstruktion und Funktionalisierung hin betrachtet. Die These kehrt sich dann um: Es ist nicht das Weltliche, das „am Ende doch wieder religiös" (ebd., S. 90) eingebunden wird, sondern geistliche Muster werden literarisch funktionalisiert.[27]

---

[24] Vgl. dazu das Kapitel zum ‚Herzog Ernst B'.
[25] FLASCH, Einführung, S. 73. Vgl. auch HELLMANN, Fürst, S. 16f.
[26] HAUG, Literaturtheorie, S. 90.
[27] Was sich in seinem Entwurf einer Literaturtheorie andeutete, spitzt sich in diesem Beitrag bis hin zum Nebeneinander zweier Sinnkonzepte zu, die gänzlich inkommensurabel sind: „Anders als der traditionelle Sinn der Welt, der durch Gott garantiert wird, hat der fiktional konstruierte Sinn kei-

4.2. Das fehlende Wort. Anmerkungen zur historischen Semantik der Klugheit

Wenn man nach Formen prudentiellen Handelns in deutschsprachiger Versepik des 12. Jahrhunderts fragt, kommt man nicht nur in die Verlegenheit, eine Fragestellung begründen zu müssen, die sich dem zeitgenössischen Diskurs der Gelehrten nicht stellt, sondern man handelt sich auch beträchtliche wortsemantische Probleme ein. Diese liegen einerseits auf der Ebene des Gegenstandes, denn die deutsche Sprache des 12. und des beginnenden 13. Jahrhunderts kennt zwar das Adjektiv *kluoc*, doch würde man es falsch verstehen, wenn man es mit ‚klug' übersetzte. Es dient zur Bezeichnung eines hohen Grades der Gestaltung und Formung und hat in dieser Funktion ein weites Spektrum der Verwendung. Neuhochdeutsche Übersetzungsäquivalente sind nach MATTHIAS LEXER ‚fein, zierlich, zart, schmuck, hübsch, stattlich' von Menschen, Körperteilen, Tieren, Dingen und Abstrakta wie Anstand und Sitte. Erst in der Anwendung auf geistiges Vermögen, und vor allem erheblich später, findet es als Bezeichnung für ‚geistig, gewandt, klug, weise' Verwendung.[28]

Dieser Befund bringt andererseits Probleme auf methodischer Ebene mit sich, denn er schließt eine Beschränkung auf ein semasiologisches Vorgehen aus. Die Rechtfertigung für ein onomasiologisches Verfahren, insofern es nicht nur ein semasiologisches Verfahren unter anderem Vorzeichen darstellt, führt in die Diskussion, die unter dem Stichwort ‚Historische Semantik' in den letzten Jahren geführt wurde. Im Zentrum dieser Diskussion stand die Einsicht in die Ungleichzeitigkeit zwischen gesellschaftlichen Differenzierungsprozessen und semantischen Entwicklungen, die man sowohl als wirklichkeits*darstellend* als auch als wirklichkeits*konstituierend* begriff.[29] REINHART KOSELLECK, der die begriffsgeschichtliche Forschung auf die Korrelation von historischer Erfahrung und politischen Leitbegriffen hin konzentrierte, hat diese Ungleichzeitigkeit auch auf die Bedeutung der Begriffe selbst bezogen:

> „Die Begriffsgeschichte klärt also auch die Mehrschichtigkeit von chronologisch aus verschiedenen Zeiten herrührenden Bedeutungen eines Begriffs. Damit führt sie über die strikte Alternative der Diachronie oder Synchronie hinaus, sie verweist vielmehr auf die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, die in einem Begriff enthalten sein kann."[30]

In Anbetracht dieser Mehrschichtigkeit wird man sich bei der Analyse politischer Leitbegriffe nicht auf deren ‚Hochzeiten' festlegen lassen dürfen, sondern mit besonderer

---

nen Garanten außer dem poetischen Willen oder genauer: der poetischen Willkür des Dichters - eine Scheingarantie ohne Verbindlichkeit." HAUG, Für eine Ästhetik des Widerspruchs, S. 221.

[28] Vgl. LEXER, Handwörterbuch, Bd. 1, Sp. 1637-1638.

[29] Vgl. BUSSE, Historische Semantik, S. 37ff.

[30] KOSELLECK, Begriffsgeschichte, S. 125.

Aufmerksamkeit sich den Phasen zuwenden, in denen von ‚Begriff' im Sinne einer zeitgenössischen analytischen Kategorie noch gar nicht die Rede sein kann.[31] Insofern verwende ich den Begriff der politischen Klugheit - ich formuliere damit die Überlegungen aus dem vorangegangenen Kapitel wortsemantisch um - einerseits als retrospektive Untersuchungskategorie und frage andererseits onomasiologisch nach den Bezeichnungen für den prudentiellen Rationalitätstyp im Mittelhochdeutschen und ihren kontextuellen Verwendungen in literarischen Werken.[32] Mein Schwerpunkt liegt aber nicht auf wortgeschichtlicher Arbeit, die unter den aktuellen Bedingungen sinnvoll nur in breit angelegten, rechnergestützten Analysen möglich ist. Solche Analysen, wie sie innerhalb der Lexikographie vorgenommen werden, können wiederum über syntagmatisch eng begrenzte Kollokationen in der Regel nicht hinausgehen. Wenn man aber die Frage nach der Bedeutung eines Wortes tatsächlich umformulieren will als Frage nach den Regeln für seine Verwendung, wie es zuletzt von GERD FRITZ[33] gefordert worden ist, und damit die selbst schon wieder Jahrzehnte zurückreichende pragmatische Neuorientierung der Semantik auch für die literaturwissenschaftliche Analyse fruchtbar machen will, wird man sich mit dieser Begrenzung auf syntagmatische Minimaleinheiten nicht zufrieden geben können. Um aber den Regress auf die jeweils nächsthöhere Ebene nicht bis auf analytisch kaum mehr einholbare Dimensionen wie die des Diskurses auszudehnen, nehme ich den Text, bei aller Problematik um seinen Status, als die Kollokationsebene in den Blick, in der die Verwendungsweise eines Wortes studiert werden kann. Auch dieses Verfahren muß mit Beschränkungen auskommen, aber es hat den Vorteil, daß es im literarischen Text das, was mit den Worten bezeichnet wird, in einer weit komplexeren Weise inszeniert vorfindet, als es über satzbezogene Kollokationen zur Darstellung gebracht werden kann. Denn bei solchen Kollokationen müssen die beträchtlichen Lücken in der Anschauung der ‚Sache' in der Regel durch das Wissen des Untersuchenden interpoliert werden, während es in den folgenden Analysen gerade darum geht, die Texte auf ihre impliziten und expliziten Formationen des Wissens über die Bedingung der

---

[31] „Begriffe [...] sind somit analytische Kategorien, welche die theoretische Aufarbeitung historischer Erfahrung ordnen sollen." BUSSE, Historische Semantik, S. 89. Zur Unterscheidung von ‚Wort' und ‚Begriff' vgl. ebd., S. 77ff. Entscheidend für den ‚Begriffsbegriff' scheint mir sein tendenziell metasprachlicher Status zu sein, da in sprachlicher Hinsicht ein Ausdruck erst da als ‚Begriff' auftritt, wo über das Denotat dieses Ausdrucks auf einer anderen Aussagestufe als der des Ausdrucks selbst gesprochen wird.

[32] Eine ganz ähnliche Begründung findet sich in der jüngst erschienenen Studie von JAN ASSMANN (Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa), in der er das politische Denken des alten Ägypten untersucht und dabei konzediert, daß es sich dabei um einen Begriff der wissenschaftlichen Metasprache handelt, der zur Erschließung einer „implizite[n] Politologie der altägyptischen Kultur" (ebd., S. 99) diene, wiewohl dieser Kultur die „kompakte Ungeschiedenheit des Verbindlichen" (ebd., S. 103) in den Sinndimensionen des Politischen, Moralischen, Rechtlichen und Religiösen zukomme.

[33] Vgl. FRITZ, Historische Semantik, S. 13ff.

Möglichkeiten prudentiellen Handelns in einer Kultur ethischer Kontrolle und sozialer Repräsentation zu befragen.

Man muß sich jedoch darüber im klaren sein, daß der einzelne Text kein Wundermittel bei der Beantwortung der schwierigen Frage darstellt, wie viele und welche Verwendungen es geben muß, bis die Regeln dieser Verwendung im Akt des Gebrauchs wie im Akt des Verstehens von Worten habituell und ohne Aktivierung analytischer Prozesse bereitstehen. Ein Beispiel sind die gereihten Attribute in den zahlreichen *descriptiones* der Figuren im mittelhochdeutschen Erzählen, die Tugendkatalogen entlehnt sind, die im Einzelfall auch dann beliehen werden können, wenn die entsprechende Eigenschaft in der Narration des jeweiligen Textes überhaupt keine Rolle spielt, so daß ihr Verständnis allein auf textexternem Wissen beruht.

Doch auch unter diesen beträchtlichen Einschränkungen wäre es kaum sinnvoll, ein solches Unternehmen zu beginnen, wenn man nicht an wortgeschichtliche und theoretische Vorarbeiten anknüpfen könnte, wie sie JOST TRIER in seiner bis heute maßgeblich gebliebenen Untersuchung unter dem Titel „Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes“ 1931 vorgelegt hat. Ein gutes Jahrzehnt nach dem Beitrag von G. EHRISMANN zum ‚ritterlichen Tugendsystem‘ bot TRIER die ‚Geschichte eines sprachlichen Feldes‘, die er im ersten Band (ein angekündigter zweiter ist nicht erschienen) von den ‚Anfängen bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts‘ untersuchte. Standen bei G. EHRISMANN die durchaus strukturalistischen Implikationen seines Systembegriffs weitgehend außerhalb der Betrachtung, erhob TRIER mit der Entwicklung der Wortfeldtheorie den strukturalistischen Ansatz zum methodischen Paradigma der Bedeutungsforschung.[34] Daß die Auseinandersetzung mit G. EHRISMANN durch die Verwendung des Systembegriffes blockiert wurde, ist bereits angesprochen worden; bis heute konfrontiert man ihn kritisch mit einem Verständnis von ‚System‘, das analog zu den lateinischen Tugendtraktaten auf Klassifikation und Subordinierung zielt und entsprechend in der volkssprachigen Erzählliteratur nicht nachweisbar ist. TRIER hingegen faßte den strukturalistischen Anspruch seiner Bedeutungsforschung in der Metapher des Feldes, mit der er darstellen konnte, daß die Bedeutungen sprachlicher Ausdrücke von der Position im Ensemble der Nachbarn abhängig ist, ohne die erst recht in diachroner Hinsicht flexible Struktur dieser Bezüge etwa durch hierarchisierende Ordnungsmuster zu determinieren.

Die theoretischen Grundzüge und strukturalistischen Implikationen der Wortfeldtheorie lassen sich bereits zu Beginn des einleitenden Kapitels ‚Über Wort- und Begriffsgeschichte‘ aufzeigen. Schon in den ersten Sätzen dieses Kapitels wird deutlich, daß

[34] Vgl. LUTZEIER, Studien.

Bedeutungsfragen auch eine mentale oder kognitive Seite haben, wenn TRIER der ‚lautlichen Vereinsamung' des Wortes die ‚Gesamtheit der empordrängenden begrifflichen Beziehungen' im Bewußtsein gegenüberstellt und damit zugleich auch einen ersten wichtigen Hinweis auf die Unterscheidung von Wort und Begriff als Unterscheidung von abgegrenztem Lautphänomen und abgegrenztem Bewußtseinsphänomen gibt.[35] Über diese dem ausgesprochenen Wort begrifflich benachbarten Worte, den Begriffsverwandten, gelangt TRIER zur Definition des Wortfeldes:

> „Sie bilden unter sich und mit dem ausgesprochenen Wort ein gegliedertes Ganzes, ein Gefüge, daß man Wortfeld oder sprachliches Zeichenfeld nennen kann. Das Wortfeld ist zeichenhaft zugeordnet einem mehr oder weniger geschlossenen Begriffskomplex, dessen innere Aufteilung sich im gegliederten Gefüge des Zeichenfeldes darstellt, in ihm für die Angehörigen einer Sprachgemeinschaft gegeben ist." (S. 1)

Mit den Merkmalen der Ganzheit, der Gefügtheit, des Gegliedertseins und der Geschlossenheit war das Wortfeld und der ihm zugeordnete Begriffskomplex von vornherein von TRIER als eine strukturale Einheit verstanden worden. Dieses Verständnis bekräftigte TRIER auch in seinem nach Jahrzehnten zum Teil heftig geführter Diskussion um den Feldbegriff entstandenen Artikel zum sprachlichen Feld im ‚Historischen Wörterbuch der Philosophie', in dem er nochmals den „Gedanken der wechselseitigen Abhängigkeit der Glieder des Feldes"[36] betonte und sich damit für die Aufgabe der synchronen Beschreibung ausdrücklich FERDINAND DE SAUSSURE verpflichtet sah. Der synchronen Beschreibung, auch diese Diskussion zog sich über die Jahre hin, gesteht TRIER in diesem Artikel zwar einen möglichen Selbstzweck zu, doch ist sein Feldbegriff in der Hauptsache diachron ausgerichtet, was er schon in dem knappen Vorwort zu seiner Habilitationsschrift herausgestellt hatte: Gegenstand der Untersuchung seien nicht die „Schicksale der einzelnen Worte", sondern die „geschichtlichen Wandlungen in der Gestalt ihres begrifflichen Miteinanders." (o.S.) So gilt auch heute noch die Untersuchung TRIERs zum Wortfeld des Verstandes als Paradebeispiel für eine diachronische strukturelle Semantik[37], das ich im folgenden

---

[35] Dem ‚Einzelinhalt' und damit dem ‚Begriff' geht in TRIERs Verständnis ein noch ungegliederter ‚Inhaltskomplex' voraus, den TRIER als „das nur dunkel und komplexhaft Geahnte" (TRIER, Wortschatz, S. 2), versteht, das erst mit Hilfe der Wörter in abgrenzbaren Begriffen zu haben ist.

[36] TRIER, ‚Feld', Sp. 930.

[37] Vgl. FRITZ, Historische Semantik, S. 94f. Die Darstellung bei FRITZ könnte in einem Punkt mißverstanden werden: „Wenn man mit Trier annimmt, daß sich in der Aufteilung eines bestimmten Feldes ein Stück sprachlichen Weltbildes zeigt, so kann man an der veränderten Feldstruktur auch eine geistesgeschichtliche Veränderung ablesen. In diesem Sinne war es Triers Ziel, Geistesgeschichte in der Sprachgeschichte zu erforschen" (ebd.). Man könnte dies so verstehen, als ob TRIER Sprachgeschichte als Spiegel einer außerhalb der Sprache liegenden Geistesgeschichte aufgefaßt hätte. Dies hat er jedoch ausdrücklich verneint: „Nicht Sprachgeschichte als Spiegel der Geistesgeschichte, sondern Geistesgeschichte nur [!] in der Sprachgeschichte ist das Ziel." TRIER, Wort-

kurz diskutieren möchte, um aus der Perspektive meiner Fragestellung seine Bedeutung wie seine Grenzen sichtbar zu machen.

In der Diskussion um den Feldbegriff TRIERs spielte die Vorstellung der Geschlossenheit des sprachlichen Feldes und der ihm zugeordneten Bewußtseinsinhalte eine herausgehobene Rolle. Mit der Prämisse der Geschlossenheit und der Ganzheit des Feldes übernahm TRIER ein traditionsreiches philosophisches Theorem, das auf breiter Front in unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen zu Beginn des 20. Jahrhunderts gegen eine atomistische Betrachtungsweise der Gegenstände ausgebaut worden war. Dieses Theorem beinhaltete aber nicht nur eine additive Sicht vom einzelnen auf das Ganze, sondern vor allem die Interdependenz des Ganzen und seiner Teile.[38] In der Vorstellung eines Wortfeldes, in dem die Bedeutung des Wortes von seiner Stellung im Gefüge des Feldes konstituiert wird, ist die Denkform der Totalität unmittelbar wirksam. Die Sprachwissenschaft erbt aber damit auch die Schwierigkeiten, die mit dem Konzept der Ganzheit verbunden sind, wie die Frage nach den Kriterien von Zugehörigkeit und Ausschluß, vor allem aber die Frage nach der feldinternen Abgrenzung und möglichen ‚weißen Flecken' im Feld. Die Argumentation TRIERs mußte in dieser Frage apodiktisch sein. Ist das Feld nach außen mehr oder weniger geschlossen, so ist es nach innen konsequenterweise lückenlos; Lücken würden als semiotische Leerstellen die wechselseitige Bestimmung der Einzelworte unabwägbar machen: „[...] das hieße ja, daß hier im Feld ein blinder Fleck wäre, und solche blinden Flecke gibt es nicht in den Feldern, die Einzelteile schließen sich immer zu einem geschlossenen Ganzen zusammen, das gehört zum Wesen des Feldes."[39] Die zugrundeliegende ‚kognitive Kartographie' dieser Theorie entwarf das Bild einer flurbereinigten Bewußtseinslandschaft: „Alle [die begrifflichen Nachbarn] schließen sich zu der Aufgabe zusammen, in den Block ungegliederten Bewußtseinsinhalts gliedernde Grenzen einzuziehen, ihn zu klären, ihn begrifflich faßbar zu machen."[40] Noch bevor man den Gewinn der Wortfeldtheorie für die historische Semantik zu schätzen vermag, sieht man das Problem: die Frage der Abgrenzung der Wortbedeutung ist auf eine höhere Ebene, die Ebene des ‚Inhaltskomplexes' oder des ‚Blocks ungegliederten Bewußtseinsinhalts' verschoben; die Frage

---

schatz, S. 22. Entsprechend versteht TRIER Begriffe auch keineswegs als sprachontologische Substanzen, die im „Reich der Ideen" (ebd., S. 9) existierten.

[38] „Vom Gefüge des Ganzen her empfängt das Einzelwort seine inhaltliche begriffliche Bestimmtheit." TRIER, Wortschatz, S. 2.

[39] TRIER, Idee, S. 628.

[40] TRIER, Wortschatz, S. 3. TRIER folgt darin der strukturellen Linguistik, daß die Begriffe „selbst lediglich durch Unterscheidungen bestehen, die nicht positiv durch ihren Inhalt, sondern negativ durch ihre Beziehung zu anderen Gliedern des Systems definiert sind" (DE SAUSSURE, Grundfragen, 139), ohne aber der Art dieser Beziehung theoretisch genügend Aufmerksamkeit zu schenken.

der Wortgrenze wird zur Frage der Feldgrenze. Diese Unterscheidung hat für die Frage nach den Bezeichnungen von ‚Klugheit' weitreichende Folgen.

Es mag sich erübrigen, an dieser Stelle zu zeigen, wie sehr TRIER in seinem Einleitungskapitel auf der Notwendigkeit zur Grenzziehung insistiert, hängt doch von der Abgrenzung das Postulat der Geschlossenheit ab. Weitaus aufschlußreicher ist die Durchführung der Grenzziehung im Gang seiner Untersuchung selbst. Die Determinierung des Sinnbezirks des Verstandes verdankt sich nämlich einer ungewöhnlichen Verbindung: der Verbindung einer onomasiologischen mit einer philosophischen Fragestellung. Denn die am Beispiel des Sinnbezirks des Verstandes gestellte wortfeldtheoretische Ausgangsfrage nach den mittelhochdeutschen Bezeichnungen für die ‚intellektuelle Seite' der psychischen Vermögen ist in ihrem Kern mit der onomasiologischen Untersuchung der *rationabilitas* identisch (vgl. S. 24), so daß schließlich das Feld der zu bezeichnenden Sache seine Grenze verdankt.[41] Natürlich sah TRIER selbst das Problem, daß sich die Gegebenheit der Sache im Falle der Intellektualworte anders darstellt als im Fall der Begriffe wie ‚Pflug, Sense, Sichel und Hand' (vgl. S. 16).[42] Er räumte einen Unterschied ein, explizierte diesen aber bereits an der spezifischen Bildung eines Intellektualwortes wie ‚Klugheit' aus der Stelle im Gefüge des Feldes. Die vom Wort ‚Klugheit' bezeichnete ‚Sache' sah TRIER also nicht unabhängig von seiner strukturalen Position im Wortfeld gegeben, womit er einer Ontologisierung der ‚Sache' vorgebaut hatte.

Die Grenzlinien innerhalb des Feldes ergeben sich für TRIER demnach aus der Beziehung der Begriffe zueinander, wie sie sich in der Position des Wortes im Mosaik des Ganzen darstellt. Da TRIER aber bei der Ansetzung eines Feldes von Verstandesworten keine Möglichkeit sah, auf Gegebenheiten der Dingwelt zurückzugreifen, griff er auf eine andere Herleitung zurück, die seiner Definition des Feldes, das ja selbst wiederum in einem Mosaik von Feldern stand, die nötige systematische Stringenz gab. Diese systematische Stringenz sah er mit FRIEDRICH NEUMANN in der mittelalterlichen Philosophie, aus der er Einteilungslinien, ‚Werttafeln' oder ‚Sehfelder' zu gewinnen hoffte, die „einer theoretisch strenger denkenden, einer systematischeren Welt entstammen, als sie der Mehrzahl der ahd. und mhd. Werke darstellt."[43] NEUMANN, der sich wiederum auf G. EHRISMANN berief, ging

---

[41] Hier dürfte der systematische Anlaß dafür liegen, daß sich die TRIER folgenden wortfeldtheoretischen Arbeiten sehr häufig auf sachkundlich abgegrenzte Gegenstandsbereiche konzentrierten.

[42] TRIER spricht allgemein von ‚Dingen' und ‚Sachen', doch entstammen seine Beispiele aus einer bäuerlichen und handwerklichen Lebenswelt.

[43] TRIER, Wortschatz, S. 25. Ich zitiere einen programmatischen Satz aus der schriftlich überarbeiteten Leipziger Antrittsvorlesung NEUMANNs (1922): „Ich möchte deshalb den bewußt übertreibenden Satz hierher stellen: man kommt besser in den hinter der mittelhochdeutschen Dichtung stehenden geistigen Raum hinein, wenn man durch die Bezirke spätantiker und mittelalterlicher Theorien wandert, als wenn man vom Jetzt aus sich zurücktastet." NEUMANN, Scholastik, S. 390.

es selbstverständlich nicht um den Nachweis ‚unmittelbarer Vorbilder' mittelhochdeutscher Dichtung; seine Achtung der mittelalterlichen Philosophie relativierte er zudem durch die vitalistisch klingende Opposition von ‚lebendigem Denken' und ‚blasser Theorie'. Sein Ziel war es jedoch, über die (weitgefaßte) scholastische Literatur „echt mittelalterliche Sehfelder, echt mittelalterliche Werttafeln, echt mittelalterliche Ausdrucksmittel zu gewinnen."runde[44]

Es wäre zweifellos reizvoll, diese These der höheren kulturellen Signifikanz der scholastischen und damit der lateinischen Literatur auf ihre Implikationen hin zu befragen. Ich muß mich an dieser Stelle mit einem allgemeinen Hinweis darauf begnügen, daß heute weder der Philosophie noch der Theologie des Mittelalters eine vorrangige kulturgeschichtliche Erklärungskompetenz zugestanden wird, sondern sie selbst zum Gegenstand nicht nur philosophie- und theologiegeschichtlicher, sondern auch sozial- und kulturgeschichtlicher Forschung gemacht wird, und entsprechend nicht mehr in erster Linie nach Einflüssen und Abhängigkeiten, sondern nach Ähnlichkeiten und Isomorphien gefragt wird.

Bevor ich die wichtigsten Ergebnisse TRIERs zum Wortfeld des Verstandes referiere, sind einige wichtige Entwicklungen auch in der historischen Semantik zu benennen, die zwar an die Wortfeldtheorie anknüpfbar sind, in wichtigen methodischen Fragen jedoch eine grundlegende Revision darstellen. Die Frage nach der Geschlossenheit und Lückenlosigkeit des Feldes erscheint zum ersten für die Prototypensemantik in einem völlig anderen Licht. Im Zentrum der Prototypensemantik steht nicht die Vorstellung eines geschlossenen Feldes, sondern die Vorstellung einer Kategorie oder einer Referentenklasse, deren Mitglieder sich um einen Prototypen organisieren, der als „zentraler Vertreter der Kategorie besonders prägnant ist."[45] Dieses Konzept steht selbst wiederum in einer vielschichtigen theoretischen Tradition; an dieser Stelle will ich den meines Erachtens entscheidenden Gewinn hervorheben.

Die Prototypensemantik unterstellt kein festes und lückenloses Inventar an Feldnachbarn, deren Verhältnis nach taxonomisch strengen Regeln zu beschreiben wäre, sondern sie geht von Referentenklassen aus, die zwar über das Kriterium der Ähnlichkeit (Similarität) als einheitlich gesehen werden, aber weder intensional noch extensional rigide umgrenzt sind (das Standardbeispiel ist ‚Spatz' als Prototyp für ‚Vogel', während etwa der Strauß oder erst recht der Pinguin an der Peripherie angesiedelt ist). Damit sind keinesfalls die Probleme darüber gelöst, welches Kriterium überhaupt eine Menge ähnlicher Elemente konstituiert; die gängigen Beispiele sind zumeist solche, die auf im strengen Sinn außersprachliches Wissen etwa der Biologie zurückgreifen. Wenn man aber nicht den Anspruch

---

[44] NEUMANN, Scholastik, S. 391.
[45] KOCH, Beitrag, S. 29.

erhebt, mit solchen Referentenklassen, die um einen Prototyp organisiert sind, Weltwissen abbilden zu wollen, sondern sie von vornherein als gesetzte Ordnungskategorien versteht, wird man vor allem dem Problem der Polysemie leichter gerecht, indem man Ähnlichkeiten zu *verschiedenen* Prototypen in Anschlag bringt. Wenn man für das Wortfeld des Verstandes als Prototyp *wîsheit* ansetzt, was durchaus mit TRIERs Ergebnissen vereinbar ist[46], wird man beispielsweise einen Signifikanten wie *rât* noch auf diesen Prototyp über die entsprechende Kontiguität (im konkreten Fall *wîsheit* als intellektive Bedingung für *rât*) beziehen können, während er bei TRIER nicht in das entsprechende Wortfeld aufgenommen ist (ein anderes Beispiel wäre *lêre*). Lateinische ‚Werttafeln' anzusetzen kann auf dieser Basis nicht nur vermieden werden, sondern erweist sich auch als ein ungeeigneter Zugang; denn man ist für die Markierung der Klasse nicht auf einen Signifikanten angewiesen, der selbst dem Feld nicht angehört, wie im Falle des von TRIER untersuchten Wortfeldes *rationabilitas* (oder anschaulicher im Fall von ‚Vogel', der selbst wiederum in der Referentenklasse der Tiere zu möglichen Prototypen wie ‚Pferd' in einem Ähnlichkeitsverhältnis steht).

Eine weitere Verbesserung stellt die ‚erweiterte' Prototypentheorie dar, die davon ausgeht, daß der Prototyp nicht unbedingt selbst Exemplar seiner Klasse sein muß. Hier ist vor allem die Arbeit von GEORGES KLEIBER hervorzuheben, der in seiner ‚Grundlegung einer neuen Prototypentheorie'[47] nicht mehr den Prototyp als „Vertreter der kategoriellen Begriffe und als strukturelle Basis der Kategorie" (ebd., S. 113) ansieht, sondern nur noch von ‚prototypischen Effekten' und ‚Familienähnlichkeiten' ausgeht. Dadurch muß man Bedeutungsfragen nicht auf die Ebene des sprachlichen Ausdrucks beschränken, sondern kann bestimmte Konfigurationen von Ähnlichkeiten zwischen Verwendungsweisen aufzeigen. Wenn man sich bildlich eine Klasse als Familie vorstellt, dann müßte man gemäß dieser ‚erweiterten' Prototypentheorie nicht nach Genealogie fragen, sondern nach signifikanten Ähnlichkeiten; aber nicht von einzelnen Merkmalen, sondern von Merkmals*kombinationen*. Man müßte dann nicht einmal einen mittelhochdeutschen Ausdruck wie *wîsheit* als Prototyp ansetzen, sondern könnte ein Ähnlichkeitsprofil erstellen, das als prototypisch für die Kategorie stehen könnte, aber nicht mit der Verwendungsweise eines im Zentrum der Kategorie stehenden Ausdrucks identisch sein muß. Um sich dies anschaulich zu machen, braucht man sich nur das Bild zu vergegenwärtigen, das jemand spontan zu Papier bringt, der einen Vogel zeichnen soll. Ob es wirklich ein Spatz und nicht vielmehr eine Meise ist,

---

[46] Problematisch erscheint mir jedoch die Überhöhung von *wîsheit* zu einem ‚Archilexem': „*wîsheit* bezieht sich auf alle intellektuellen Fähigkeiten, es ist quasi das Archilexem dieses kleinen Wortfeldes." FRITZ, Historische Semantik, S. 117.

[47] Vgl. KLEIBER, Prototypensemantik, S. 111ff.

spielt dabei ja keine Rolle; der Prototyp ist selbst nicht Exemplar der Kategorie.[48] Diese Weiterentwicklung ist deshalb von hohem Wert, weil sie es erlaubt, über Ähnlichkeitsprofile die Existenz semantischer Klassen zu bestimmen, ohne sich auf ausschließliche Zuordnungen festlegen zu müssen: Sprache erscheint nicht als flurbereinigte Landschaft, sondern als Verwandtschaftssystem, dessen Mitglieder sehr vielfältige Verwandtschafts- und Ähnlichkeitsbeziehungen aufweisen können: *wîsheit* liegt ja nicht nur im Feld der Verstandeswörter, sondern zählt beispielsweise auch zu den Herrschertugenden oder ist im theologischen Diskurs den Transzendentalien zuzurechnen.[49] Sprachwandel beträfe so nicht, wie TRIER behauptete, die Verschiebung innerhalb eines Feldes, sondern mindestens ebenso zentral die Zugehörigkeit zu verschiedenen Kategorien. ‚Bedeutungsveränderung' ließe sich demnach als Verwendungsgeschichte beschreiben, die durch den Verlust alter und den Gewinn neuer Ähnlichkeitsbeziehungen eines Wortes gekennzeichnet ist.

Denn während die Wortfeldtheorie vornehmlich paradigmatisch orientiert war, indem sie danach fragte, welche Feldnachbarn im Zuge des Bedeutungswandels Feldsegmente anderer übernehmen (z.B. ‚Klugheit' Segmente von *wisheit*, *witze* oder *list*), hat sich schon bald nach TRIER die Orientierung auf die syntagmatische Ebene der Bedeutungsbeziehungen zu Wort gemeldet. Dabei steht die Frage nach der semantischen Verträglichkeit verschiedener syntagmatischer Elemente im Vordergrund. Grundlegend wurde der 1934 erschienene Aufsatz von WALTER PORZIG über ‚Wesenhafte Bedeutungsbeziehungen', während diese Frage heute unter dem Stichwort der Selektionsbeschränkung diskutiert wird. Während aber die linguistische Forschung, so auch EUGENIO COSERIU mit seinem Konzept der ‚lexikalischen Solidarität', weitgehend auf unterhalb der Satzebene liegende Syntagmen zielt, ließe sich die Frage erheblich ausweiten, wenn man nach textsortenspezifischen und schließlich nach diskursspezifischen Selektionsbeschränkungen oder Selektions-

---

[48] Zu ‚Verwandtschaft' und ‚Familienähnlichkeit' in Sprachspielen vgl. WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen, §§ 65-67. Das Prototypen-Konzept weist selbst wiederum große Ähnlichkeit mit dem Begriff des geistigen Bildes oder Musters bei WITTGENSTEIN auf, das als Schema keine bestimmte Form aufweise, sondern dasjenige zeige, was allen von diesem Bild Abgebildeten gemeinsam ist (vgl. Philosophische Untersuchungen, Nr. 73). Man vergleiche dazu etwa Petrus Abaelard in seiner ‚Logica Ingredientibus', S. 22,18-19: *Sic enim ad omnium leonum naturam demonstrandam una potest pictura fieri nullius eorum quod proprium est* („So kann man auch *ein* Gemälde anfertigen, um auf das Wesen aller Löwen hinzuweisen. Es stellt nichts dar, was einem von ihnen eigentümlich ist." Übers. FLASCH, S. 255. FLASCH übersetzt *proprium* mit ‚eigentümlich'; dieses Fehlen eines *proprium* hieße mittelhochdeutsch *âne eigenschaft*).

[49] „Resultat ist ferner eine andere Konzeption der Kategorie, bei der man eine Kategorie nicht mehr an einem Begriff oder seiner semantischen Entsprechung (Bedeutung) festmacht, sondern an einer lexikalischen Einheit. Dies führt zu einer polysemieorientierten bzw. multikategoriellen Version, die nicht mehr erklärt, warum eine bestimmte Entität zu einer bestimmten Kategorie gehört, sondern die der Tatsache Rechnung trägt, daß ein einziges Wort mehrere Bedeutungen haben kann, d.h. auf mehrere Typen von Referenten bzw. von Kategorien verweisen kann." KLEIBER, Prototypensemantik, S. 115.

präferenzen fragt. Ein solches Verfahren methodologisch ausreichend zu begründen, würde eine eigene Arbeit erfordern; ich muß mich hier darauf beschränken, den Blick auf die syntagmatische Konstruktion des jeweiligen Wortes (so wird beispielsweise das Syntagma *einen list vinden* eine Rolle spielen) offen zu halten und ihn bis auf die Textebene auszudehnen. Auch wird es um spezifische Paarformeln und Distributionen und ihre Funktion für die Bedeutungskonstitution gehen. Insofern besitzt dieses Vorgehen experimentellen Charakter, dessen Programm in folgendem Diktum WITTGENSTEINs formuliert ist: „Wie ein Wort funktioniert, kann man nicht erraten. Man muß seine Anwendung *ansehen* und daraus lernen."[50] Diese Anwendung des Wortes ist in unserem Fall sein Gebrauch, seine Einbettung und Verflechtung in literarischen Erzähltexten, so daß der Übergang von semantischer Analyse zur Erzähltextanalyse fließend ist. Erst über den Weg einer solchen Analyse wird man auch die spezifischen Kategorien und Ähnlichkeitsbeziehungen eingrenzen können, die der spezifischen Verwendung der Verstandeswörter im ‚höfischen' Diskurs zugrundeliegen.

Aber wenn WITTGENSTEIN von ‚Anwendung' sprach, zielte er auf einen semantischen Paradigmenwechsel: er zielte auf die Verlagerung von Bedeutungsfragen auf die Ebene der *parole*. Die Konsequenzen sind gravierend; sie wurden in der Diskussion über das Verhältnis von Semantik und Pragmatik ausführlich diskutiert. Mit dieser Verlagerung ist auch ein Abschied von der Vorstellung einer Grundbedeutung und daraus abzuleitenden Verwendungsvarianten verbunden; ein sprachlicher Ausdruck ‚funktioniert' nicht aus einem Bedeutungskern heraus, sondern, so nach GERD FRITZ, in einem „Spektrum von Verwendungsweisen", innerhalb dessen eine „teilweise systematische Verknüpfung von Verwendungsweisen anzunehmen" ist.[51] Die handlungstheoretische Semantik gerät aber in Gefahr, auf eine Modifizierung eines bedeutungstheoretischen Ansatzes reduziert zu werden, wenn sie ‚Verwendung' mit ‚Bezeichnungsfunktion' gleichsetzt, also nicht danach fragt, was ein Ausdruck ‚bedeutet', sondern wozu er als ‚Bezeichnung' verwendet wird, so daß es beispielsweise nicht mehr hieße: *witze* bedeutet ‚Verstand', sondern: man verwendet *witze* als Bezeichnung von ‚Verstand'. Zwar ist der Unterschied gravierend, weil er einen veränderten Bedeutungsbegriff insinuiert, aber wie der Ausdruck *witze* in einem Text und damit in einem ‚Sprachspiel'[52] funktioniert, wissen wir noch nicht. Die lexikographisch so

---

[50] WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen, § 340.

[51] FRITZ, Semantik, S. 10. Einen Versuch zur ‚Pragmatisierung' der Wortfeldtheorie hat FRANZ HUNDSNURSCHER unternommen, indem er nicht auf den Zeichencharakter des Wortes abhebt, sondern auf dessen ‚Lesart', die er als „unterscheidbare Gebrauchsweise eines Wortes" (HUNDSNURSCHER, „Lesart", S. 248) versteht.

[52] „Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das ‚Sprachspiel' nennen" (WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen, § 7). Zur Rolle des Pro-

schwer einzuholende Frage der ‚Bedeutungsverwandten' nimmt dabei einen hohen Stellenwert ein, wenn es darum geht, Verwendungsweisen an miteinander konkurrierende ‚Wortfeldnachbarn' zu binden. Das Ziel ist also nicht eine Auflistung von Verwendungsweisen oder auch Verwendungstypen, die den Gebrauch eines sprachlichen Ausdrucks als Bezeichnung systematisieren, sondern die Funktion dieser Verwendungsweisen im Einzeltext zu erheben, also die Ebene zu erhellen, auf der sich (mit COSERIU) ‚Sinn' konstituiert, indem das Wort im Akt seiner Verwendung in einen Text eingeht.[53]

Es liegt auf der Hand, daß die Analyse der Verwendung von benachbarten und ähnlichen Ausdrücken in ausgewählten Einzeltexten, insofern es in dieser Weise die Ebene des ‚Sinns' betrifft, von interpretatorischen Fragen nicht zu trennen ist: Im Unterschied zum Lexikographen kann sich der Philologe, so KARL STACKMANN, „beliebig weit auf eine Analyse der Faktoren einlassen, die den Wortgebrauch an der einzelnen Stelle bedingen, und er kann den Befund in angemessener Ausführlichkeit beschreiben."[54] Daß es selbst für diese Ausführlichkeit Grenzen gibt, muß nicht eigens betont werden; mir geht es darum, diese Grenzen über die Wortsemantik hinaus auf die jeweiligen Prinzipien der Textkonstitution selbst zurückzubeziehen und damit jene mittlere Ebene zwischen ‚Wortverwendung' und ‚Diskurs' zu umreißen, die erst begründet von ‚Sinn' zu sprechen erlaubt.[55]

Auch das ambitionierte Projekt einer ‚linguistischen Anthropologie' von FRITZ HERMANNS, historische Semantik als Form einer ‚linguistischen Mentalitätsgeschichte' zu betreiben, ist auf diese Ebene angewiesen - diese Prämisse hätte HERMANNS davor bewahren können, in ein methodisch vages Nachzeichnen sprachlicher ‚Wirklichkeitsbilder' zu verfallen, in denen die Grenzen zwischen ‚Wirklichkeit', ‚Sprache' und ‚Bewußtsein' so verwischt sind, daß sie als überwunden gelten.[56] Damit wird aber dem im Grunde spannenden Anliegen einer philologischen Fundierung der historischen Anthropologie kein Dienst erwiesen. Entsprechend unspezifisch und oberflächlich fallen die Ausführungen zu den

---

totypen-Konzepts in handlungstheoretischer Sicht vgl. FRITZ, Historische Semantik, S. 62f. (‚Prototypenverschiebung').

[53] Zur Unterscheidung von ‚Bedeutung' und ‚Bezeichnung' vgl. COSERIU, Bedeutung, S. 7.

[54] STACKMANN, Lexikographie, S. 208 (zu den Kategorien ‚Bedeutung', ‚Bezeichnung' und ‚Sinn' nach COSERIU vgl. ebd., S. 205).

[55] Vergleichbar argumentiert OTFRID EHRISMANN im Vorwort des von ihm herausgegebenen Bandes zu ‚Höfischen Wortgeschichten aus dem Mittelalter', wenn er als „Ziel eines kritischen und selbständigen Studiums" bezeichnet, „den ‚Wortsinn' zu erarbeiten sowie die unzertrennliche Gemeinschaft von Sprache und Dichtung zu erfahren und textnah auszuloten, ein Problembewußtsein für ‚Sinn' überhaupt zu entwickeln" (O. EHRISMANN, Ehre, S. 9). Auch er siedelt ‚Sinn' auf der Ebene der Pragmatik an. Bezeichnend für das Bild der höfischen Kultur ist jedoch, daß im ‚Höfischen Glossar' am Ende des Bandes (von den einzelnen Wortgeschichten ganz zu schweigen) Lemmata wie *wîsheit*, *witze* oder *list* gänzlich fehlen, höfische Kultur also ganz aus ethisch-ästhetischer Perspektive gesehen wird.

[56] Vgl. HERMANNS, Anthropologie, S. 29ff.

Bezeichnungen für die Geschlechter, Nationalitäten oder Berufsgruppen aus (ebd., S. 38ff.). Auf einem anderen Niveau leiden auch die feinsinnigen Überlegungen ALEIDA ASSMANNs zur Weisheit an diesem Defizit, die bei aller Brillanz nicht konsequent der Versuchung eines unmittelbaren Übergangs von Wortgeschichte in Kulturphilosophie widerstehen.[57]

Das Verfahren TRIERs, der Untersuchungen der Veränderungen im Wortfeld Einzeltexte und nicht systematisierte Belegstellen zugrunde zu legen, gewinnt auch vor diesem Hintergrund seine Berechtigung. Von welcher Ausgangslage man für die deutsche Literatur des 12. Jahrhunderts auszugehen hat, möchte ich anhand der Untersuchungen TRIERs kurz vergegenwärtigen. Dabei ist besonders ein Ergebnis zu beachten, daß nämlich die mehr oder weniger konsequente Unterscheidung in der althochdeutschen Übersetzungsliteratur zwischen Äquivalenten für *sapientia* und *prudentia* in den Texten des 12. Jahrhunderts verlorengegangen ist. Anstatt jedoch die behandelten Texte der Reihe nach vorzustellen, versuche ich die Ergebnisse TRIERs und deren Kritik in folgende Punkte zu bündeln:

1. Im Zentrum der Untersuchungen TRIERs stehen der ‚Althochdeutsche Tatian' (um 830), das Evangelienbuch Otfrids von Weißenburg (vermutlich zwischen 863 und 871) und das Übersetzungswerk Notkers III. von St. Gallen (Notkers des Deutschen). Der ‚Althochdeutsche Tatian', der keine deutsche Syntagmatik anstrebt, sondern sich eng an der lateinischen Konstruktion orientiert, setzt in starrer Entsprechung Gleichungsformeln, ohne die jeweilige Verwendungsweise des lateinischen Bezugswortes differenziert wahrzunehmen. So werden *sensus* und *intellectus* mit *sens* und *furstantnessi*, *sapientia* und *prudentia* durchweg mit *spahida* und *uuistuom* wiedergegeben (S. 35f.). Lateinische Wortfeldgliederungen strukturieren also das deutsche Wortfeld des Verstandes vor. Schon bei Otfrid entspricht der Differenzierung zwischen *sapientia* und *prudentia* keine Übersetzung in distinkte Ausdrücke; *wîsduam* übersetzt sowohl *sapientia* als auch *prudentia*, wird aber auch als ‚Wissen' und ‚Kenntnis' verwendet. Das zweite dominierende Wort aus dem Verstandesfeld - *wizzî* - zeigt ebenfalls ein weites Spektrum der Verwendungsweisen (vgl. S. 38ff.).[58]
2. Eine durchgehende Unterscheidung von *sapientia* und *prudentia* konstatiert TRIER erst wieder bei Notker III. von St. Gallen. Notker, der als Lehrer an der Klosterschule von St. Gallen ‚De consolatione philosophiae' des Boethius, die von Boethius übersetzten aristotelischen Schriften ‚De categoriis' und ‚Peri hermeneias' sowie weitere Schultexte in die Volkssprache übertrug, scheint selbst das Bewußtsein eines voraussetzungslosen

[57] Vgl. A. ASSMANN, Was ist Weisheit?

Neuanfangs gehabt zu haben; sein Schüler, Ekkehard IV. von St. Gallen, bemerkt in einem Hexametergedicht auf seinen 1022 an der Pest verstorbenen Lehrer, daß dieser als erster in ‚barbarischer' Sprache geschrieben habe.[59] Die breite Verwendung von *uuîstuom* nicht nur für göttliche Weisheit, sondern auch für die *mens divina*, die *perpetua ratio (dei)* und die *divina intelligentia* faßt TRIER als Interpretation Notkers auf, der in diesen Formen göttlicher Vernünftigkeit „völlig synonyme Entsprechungen von sapientia dei" (S. 55) und damit von *uuîstuom* sehe. Die Möglichkeit, daß der deutsche Weisheitsbegriff ein weiteres Verwendungsspektrum aufweist als der lateinische und in umfassender Weise verschiedene Verstandesvermögen bezeichnen kann, kommt so nicht in den Blick. Andererseits liegt eine „neue Bedeutung" (S. 55) eben nicht vor, wenn Notker *In qua mecum sepe residens . disserebas de scientia diuinarum humanarumque rerum* mit *Únde sáment mír sízzendo . tráhtotôst állen dén uuîstûom . tér an gót kât únde án die líute* (Boethius, ‚De consolatione Philosophiae' I, 19, 19-21)[60] wiedergibt: Hier will Notker nicht übersetzen, sondern er subsumiert schlicht die weitverbreitete, von den Stoikern geprägte und von Augustinus weiter getragene Weisheitsformel *sapientia est rerum divinarum et humanarum scientia* unter ihrem Leitbegriff.[61]

3. Bei der Darstellung der Terminologie Notkers entwirft TRIER ein umfassendes Bild von den Verstandesvermögen, ihren Tätigkeiten und Anlagen, ihrer Vervollkommnung und im letzten ihrer ethisch-religiösen Ausrichtung. Grundpfeiler dieser Konzeption ist *sin* (*sensus, sensualitas*) als distinktives Merkmal der menschlichen Natur, dessen innerer, geistiger Bereich als *reda* (*ratio, oratio*) und *wizze* gefaßt wird. Ältere Verwendungsweisen von *wizze*, die mehr auf die Inhalte des Wissens zielen, sind dabei noch lebendig. Der Bereich des Rationalen wird unterschieden in einen Bereich der Erkenntnis aufgrund natürlicher Verstandeskräfte (*wizze, gewizze*) und der Erkenntnis aufgrund der von Gott verliehenen Vernunft (*fernumest, intellectus*). Die akzidentiellen Tugenden der Vernunft sind auch hier Weisheit und Klugheit. Notker führt, anders als Otfrid, diese Unterscheidung von neuem konsequent durch, indem er *sapientia* und *prudentia* durch *uuîstuom* und *fruoti* bzw. *fruotheit* wiedergibt. Der Klugheit eigen sind besonders Umsicht (*umbesehen, circumspectio*), Voraussicht (II, 46,3-4: *Prudentia metitur exitus rerum. Frûothéit pedénchet állero díngo énde. Sî dénchet îo fúre*) und Unterscheidungsvermögen (*underskeit, distinctio, discretio*). Gegenüber *fruoti* und *fruotheit* zeichnet sich *uuîstuom* durch ein größeres Ver-

---

[58] Wo *wizzi* mit *wisduam* gekoppelt ist, so TRIER, „scheint *wîsduam* der höhere, psychologisch zentralere Begriff zu sein" (ebd., S. 39).
[59] Vgl. HAUG, Literaturtheorie, S. 42.
[60] Ich zitiere hier nach der Ausgabe von PETRUS W. TAX (Tübingen 1986).
[61] Cicero, ‚De officiis', II, 2 (5). Vgl. wiederum ASSMANN, Was ist Weisheit, S. 23 (vgl. auch Teil I, Kapitel 1.1.1. dieser Arbeit).

wendungsspektrum aus, das schon daran zu erkennen ist, daß *uuîstuom* für eine Reihe lateinischer Begriffe als Übersetzungsäquivalent fungiert.

4. Das Modell wird in seinen Umrissen erkennbar: In der Folge karolingischer Bildungsbemühungen entsteht im Deutschen eine begrifflich konsequente Unterscheidung zwischen *sapientia* und *prudentia*, die sich eng an die lateinische Vorlage anlehnt. Mit dem Heranwachsen einer vom Lateinischen unabhängigen volkssprachigen Literatur wird sichtbar, daß diese Unterscheidung sich nicht im ‚Wortschatz' hat etablieren können, wenn man von den Übersetzungen Notkers absieht. Die semantische Unschärfe von *wîsheit* korreliert mit dem Fehlen eines deutschen Klugheitswortes, dessen Beständigkeit hätte daran erkannt werden können, daß es sich als festes Übersetzungsäquivalent für *prudentia* hätte etablieren können. Diesen Gedanken faßt TRIER in seinem Aufsatz über die ‚Idee der Klugheit' zusammen: „Es gibt in hochhöfischer Zeit weder in weltlicher noch in geistlicher Sprachsphäre ein Wortgefüge, das für das, was wir Klugheit nennen, besonders eingegrenzte Teilbezeichnungen hätte."[62] Zugleich betont TRIER, daß man im Mittelhochdeutschen sich deswegen nicht eine Bezeichnung dessen hätte versagen müssen, was wir als ‚klug' bezeichnen; und interessanterweise begründet er dies vor allem aus der Prämisse der Geschlossenheit des sprachlichen Feldes. Seine These vom fehlenden Wort besagt also nur, „daß die Worte, die im klassischen Mittelhochdeutsch dort gebraucht werden, wo wir neuhochdeutsch Redenden und Denkenden von Klugheit und Gescheitheit reden, ihren bedeutungsmäßigen Schwerpunkt nicht im Klugheitsbereich haben, sondern in ihn nur mit ihrer Peripherie hineinragen, ihn nur mitbestreichen, dies Gebiet nur nebenher mit versorgen, nicht ihre Hauptaufgabe in ihm haben" (ebd., S. 628). Der Sache nach (ich muß hier das Problem der Unterscheidung zwischen ‚Sache' und ‚Vorstellung der Sache' übergehen) läßt sich also nach TRIER von ‚Klugheit' auch im Mittelhochdeutschen sprechen; und diese Sache wäre nicht nur über ihre Veranschaulichung und Inszenierung in narrativen Texten zu gewinnen, sondern auch über ihre verschiedenen Bezeichnungen.[63] Erst im späten Mittelalter, so die weitergehende These TRIERs, entwickelte sich das ehedem höfische *kluoc* zu einem selbständigen Intellektualwort: „So bietet jetzt zuerst das Gefüge des deutschen menschenkundlichen Wortschatzes die Möglichkeit, intellektuelle Eigenschaften des Individuums rein als solche ohne Hinblick auf ihre religiösen, ethischen, ständischen und ästhetischen Verbindungen und Einbettungen und ohne Betonung besonderer Klugheitsgelegenheiten zu benennen und zu beloben." (S. 631)

---

[62] TRIER, Idee, S. 627.
[63] Vgl. zu diesem Problem STÖRMER-CAYSA, Gewissen, S. 8ff.

5. In einer Serie von drei aufeinander folgenden Aufsätzen holte FELIX SCHEIDWEILER Anfang der vierziger Jahre zu einer grundsätzlichen Kritik an den Thesen TRIERs aus.[64] Sein zentrales Ergebnis zu *kluoc*: Die These TRIERs von einem rein intellektuellen Klugheitswort im deutschen Spätmittelalter läßt sich nicht halten. Einerseits begegnet das intellektuelle *kluoc* bereits vereinzelt im 13. Jahrhundert[65], andererseits tritt *kluocheit* als Übersetzungsterm für *prudentia* auch ab dem 14. Jahrhundert nur vereinzelt auf.[66] Doch zielte seine Kritik auf grundsätzliche methodische Fragen. SCHEIDWEILER ging nicht nur semasiologisch vor, sondern stellte auch die These von der Geschlossenheit und Gefügtheit des Wortfeldes in Frage. Aufgrund seiner Untersuchungen kommt er zu dem Schluß, daß „Synonyma, vielleicht weil sie oft verkoppelt werden, sich zwar gegenseitig beeinflussen, aber nicht im Sinn der Bedeutungsdifferenzierung, wie es nach der Wortfeldtheorie sein müßte, sondern umgekehrt im Sinne der Bedeutungsvermengung, derart daß das eine die Bedeutung des anderen annimmt.“[67] Lexikographisch mag diese Kritik an der Wortfeldtheorie die Entscheidung gegen eine gemeinsame Bearbeitung von ‚Bedeutungsverwandten‘ stützen; doch zeigt der Verlauf der Arbeiten SCHEIDWEILERs selbst, auf welche Probleme ein rein semasiologisch orientiertes Verfahren stößt. So sehr SCHEIDWEILER die Wortfeldtheorie auch kritisiert, so sehr demonstriert gerade sein Vorgehen umgekehrt den methodischen und sachlichen Gewinn der Wortfeldforschung. Denn indem SCHEIDWEILER sich semasiologisch auf *kluoc* und *kluocheit* im Deutschen und *prudens* und *prudentia* im Lateinischen beschränkt, gerät die Frage aus dem Blick, ob außerhalb des Geltungsbereichs von *kluoc* und *kluocheit* in der untersuchten Literatur von ‚klug‘ und ‚Klugheit‘ die Rede ist. Erst eine onomasiologische Gegenprobe, die nicht starr auf die strukturalistische Prämisse strenger Gefügtheit

---

[64] Vgl. SCHEIDWEILER, *Kunst*; DERS., *Kluoc* und DERS., Wortfeldtheorie.

[65] Ausführlich wird ein Beleg aus ‚Athis und Prophilias‘ vorgestellt. Vgl. SCHEIDWEILER, *kluoc*, S. 202. Die These Scheidweilers vom mitteldeutschen Ursprung des intellektuellen *kluoc* wird durch den „ausgeprägt mitteldeutschen Charakter der Sprache“ (BUMKE, Geschichte, S. 146) des Textes noch bestätigt.

[66] Daß heute ‚Klugheit‘ als Kardinaltugend sich durchgesetzt habe, schreibt SCHEIDWEILER dem Einfluß Luthers zu, der *prudentia* mit *klugheit* übersetzte (vgl. SCHEIDWEILER, *kluoc*, S. 188, Anm. 3). Den ersten Beleg für eine Übersetzung der Kardinaltugend *prudentia* durch *kluocheit* entnimmt SCHEIDWEILER einer Predigt des Dominikaners Eckhart Rube aus dem ‚Paradisus anime intelligentis‘ (um 1340 aufgrund dominikanischer Predigten der Jahrhundertwende). Ob der intellektuelle Begriff der Klugheit von der dominikanischen Predigt ins Deutsche eingeführt wurde, muß hier offen gelassen werden. Eine Predigt Helwics von Germar aus derselben Sammlung unterscheidet explizit zwischen *wisheit* und *clucheit*. Vgl. ebd., S. 228.

[67] SCHEIDWEILER, Wortfeldtheorie, S. 265. Vgl. STACKMANN, Lexikographie, S. 203: „Dem Bearbeiter eines diachronen Wörterbuchs zeigt sich das Leben der Wörter im übrigen keineswegs nur als geordnetes Miteinander, sondern, wie es namentlich Felix Scheidweiler in seiner Auseinandersetzung mit der Wortfeldtheorie Jost Triers gezeigt hat, als Kampf der Wörter untereinander.“

schaut, sondern die vielfältigen Ähnlichkeitsbeziehungen zum Gegenstand macht, vermag diese Frage zu beantworten helfen.

6. SCHEIDWEILER selbst erschien sein Verfahren insofern als unbefriedigend, als er versuchte, über semasiologische Untersuchungen von *list*, *kunst*, *bescheidenheit*, *karc*, *geschît* und *kündekeit* die Isolation der wortgeschichtlichen Ergebnisse zu überwinden. Obwohl er vehement gegen die Wortfeldtheorie argumentierte, wobei das Hauptargument zu Recht die fehlende Schärfe bei der semantischen Grenzziehung hervorhob, blieb ihm nichts anderes übrig, als nach und nach in Einzeluntersuchungen das Feld abzugrasen, das TRIER abgesteckt hatte. Denn mit seiner strengen semasiologischen Ausrichtung allein konnte die Verknüpfung der einzelnen Wortgeschichten zu einer Begriffsgeschichte der Klugheit nicht gelingen.

Von einer solchen Geschichte sind wir noch weit entfernt. Das Ordnungskriterium der Regionalität, das bei SCHEIDWEILER herrscht, stellt für sich genommen noch keinen sinnvollen Zusammenhang zwischen unzähligen Einzelbelegen her. TRIER wich schließlich doch in die Geistesgeschichte aus, SCHEIDWEILER in die Positivität der Belege: Die Arbeiten beider markieren auf diese Weise zwei Gefährdungen, denen sich philologische Arbeit ausgesetzt sieht. Darüber, welchen Stellenwert Klugheit und Klugheitshandeln in den Sinnwelten des Mittelalters einnimmt und welche Erkenntnis wir daraus für das Verständnis des literarischen Diskurses und seiner Einbindung in allgemeine Prozesse, wie etwa die Ausdifferenzierung eigenständiger religiöser, ethischer und politischer Diskurse, gewinnen, schweigen sie sich aus.

Zweiter Teil: Literarische Modelle politischer Klugheit

5. Differenz der Kulturen. Zur Spaltung der politischen Vernunft im ‚Rolandslied'

5.1. Poetische Transformationen. Übersetzung, Umdeutung, Kommentar

Wie sehr mittelalterliches Erzählen in Prozesse der Aufnahme und Bearbeitung vorhandener Werke und Stoffe eingebunden ist, bekundet in für das 12. Jahrhundert einzigartiger Ausführlichkeit der Epilog des ‚Rolandsliedes' (wahrscheinlich um 1172). Der Übersetzer stellt sich als *der phaffe Chunrat* (v. 9079)[1] vor, der im Auftrag Herzogs Heinrich ein in Frankreich geschriebenes *buch* zuerst ins Lateinische und anschließend ins Deutsche übersetzt habe. Man geht heute weitgehend davon aus, daß der Auftraggeber Heinrich der Löwe war, dessen Frau Mathilde, die Tochter der Eleonore von Aquitanien und Heinrichs II. von England, für die Vermittlung der französischen Handschrift verantwortlich gewesen sein könnte. Das *buch* selbst, das Konrad als Vorlage diente, ist nicht erhalten; in welchem Verhältnis es zur ‚Chanson de Roland' stand, wie sie durch den wohl ältesten Textzeugen, einer heute in Oxford verwahrten Handschrift, dokumentiert wird, wissen wir nicht. Inwieweit die topische Beteuerung Konrads *ich nehan der nicht an gemeret, / ich nehan dir nicht uber haben* (v. 9084f.) philologisch gesehen beim Wort genommen werden kann, läßt sich nicht mehr ermitteln.

Im Vergleich mit der überlieferten Fassung der ‚Chanson de Roland' gilt das deutsche ‚Rolandslied' keineswegs als Musterbeispiel für Invarianz. Im Gegenteil: Die Übertragung durch den Pfaffen Konrad wird allgemein als Bearbeitung gesehen, die in erster Linie die ‚Chanson' einer geistlichen Deutung unterzieht.[2] Auch die wohl profilierteste ‚Rolandslied'-Interpretation der letzten Jahre, mit der MARIANNE OTT-MEIMBERG das ‚Rolandslied' als ‚Staatsroman' verstanden wissen wollte, dessen Thema rechtsrelevante Konflikte fürstlichen und herrscherlichen Handelns bildeten, hat diesen „Forschungskonsens", so URSULA PETERS[3] in ihrer Rezension, nicht außer Kraft setzen können. Die Kritik an dem Begriff

---

[1] Das ‚Rolandslied' zitiere ich nach der Edition von CARL WESLE in der dritten, durchgesehenen Auflage besorgt von PETER WAPNEWSKI (1985), das altfranzösische ‚Rolandslied', die ‚Chanson de Roland', nach der Ausgabe von ALFONS HILKA in der achten, verbesserten Auflage besorgt von MAX PFISTER (1997) und ‚Karl der Große' von dem Stricker nach dem Neudruck (1965) der Ausgabe von KARL BARTSCH (1857). Für die vollständigen Angaben wie für weitere herangezogene Ausgaben einschließlich ihrer Übersetzungen und Kommentare verweise ich auf das Literaturverzeichnis.

[2] Zum Epilog und zur Entstehung vgl. insbesondere: NELLMANN, ‚Pfaffe Konrad', KARTSCHOKE, *In die latine bedwungin*; KIENING, Freiräume, S. 440ff.; Pfaffe Konrad, ‚Rolandslied', Nachwort KARTSCHOKE; GRUBMÜLLER, *buoch*; LUTZ, Synthese.

[3] OTT-MEIMBERG, Kreuzzugsepos, Rezension PETERS, S. 22.

des ‚Staatsromans' und seinen interpretatorischen Implikationen schmälert aber nicht das Verdienst dieser Arbeit, die Aufmerksamkeit auf die Verfahren politischer Willensbildung einer vasallitisch verfaßten Gesellschaft gelenkt und die entsprechende Konfliktdynamik im ‚Rolandslied' rechtsgeschichtlich rekonstruiert zu haben.[4] Diese Perspektive hat jedoch insofern zu einer neuen Einseitigkeit geführt, als sie von der Frage wegführte, welche narrative Funktion die Vergeistlichung für die Darstellung des thematischen Konflikts von Uneinigkeit, Illoyalität und Verrat besitzt. Denn diese Vergeistlichung im ‚Rolandslied' stellt, wie ich zeigen möchte, keine Entpolitisierung dar, sondern den Versuch, Herrschafts- und Rivalitätskonflikte durch die Übertragung in ein theokratisches Modell zu bearbeiten.

Will man dieses Bild, in dem eine Reihe von brisanten und lange unterschiedlich beantworteten Fragen ausgeklammert ist, auf seine Hauptlinien hin betrachten, erkennt man als Konstituenten der literarischen Situation Mehrsprachigkeit, Schriftlichkeit (und im Unterschied zur ‚Chanson' selbstverständlicher „Bezug auf die schriftliterarische Tradition"[5]) und Klerikalisierung, zu denen die funktionale Einbindung in die Selbstdarstellung fürstlicher Herrschaft mit dem Anspruch auf Gedenken und Repräsentation hinzutritt. Das deutsche ‚Rolandslied' zählt daher nach KARL BERTAU zur ‚Repräsentationskunst' Heinrichs des Löwen.[6] So unstrittig diese Einbindung in ein Programm fürstlicher Selbstdarstellung auch ist, so unergiebig wäre andererseits der Versuch, das ‚Rolandslied' unvermittelt auf die historische Wirklichkeit hin zu lesen; die Kritik an sozialgeschichtlicher Interpretation hat auch methodisch solche Versuche relativiert. Man wird vielmehr im Gegenteil sagen können, daß für die ausgewählten Beispiele gerade kennzeichnend ist, daß sie als Ergebnisse eines Transformationsprozesses zu betrachten sind, in dessen Verlauf die historische Referenz von poetischen Sinnbildungsverfahren überlagert wird, zu denen auch die geistliche Interpretation zu zählen ist.[7]

Die historischen Ereignisse, die dem ‚Rolandslied' zugrundeliegen, gehen der deutschen Bearbeitung durch den Pfaffen Konrad rund vierhundert Jahre voraus. Karl der Große führte im Jahr 778 einen Kriegszug gegen das islamische Spanien, doch gerieten die Franken auf ihrem Rückzug in den Pyrenäen in einen Hinterhalt der (christlichen) Basken, von dem die ‚Vita Caroli Magni' Einhards berichtet. Die französische ‚Chanson de Roland', deren Entstehung man um 1100 ansetzt und die als „die älteste überlieferte Fassung eines

---

[4] So verwendet beispielsweise DOROTHEA KLEIN heute ungezwungen „den Begriff ‚Staatsroman' lediglich als Chiffre für den politisch-gesellschaftlichen Komplex, wie er sich im ‚Rolandslied' abzeichnet" (D. KLEIN, ‚Karl der Große', S. 303, Anm. 14).

[5] VOLLMANN-PROFE, Rolandslied, S. 45. Vgl. daneben auch KARTSCHOKE, *In die latine bedwungin*; BAUSCHKE, ‚Chanson de Roland'.

[6] Vgl. BERTAU, Rolandslied.

volkssprachlichen Gedichts über diese Niederlage Karls des Großen"[8] gilt, motiviert die Niederlage aus internen Machtkonflikten heraus, dem Verrat Ganelons, und kompensiert sie durch einen Rachefeldzug Karls, der im Sieg über die gesamte heidnische Welt gipfelt.

Im Unterschied zur romanistischen Diskussion um den medialen Status der anzunehmenden Vorstufen der ‚Chanson de Roland' spielen die spezifischen Bedingungen mündlicher Tradierung in der germanistischen Forschung über das deutsche ‚Rolandslied' keine nennenswerte Rolle. Die Übertragung des ‚Rolandslied' ins Deutsche setzt eine entwickelte, mündliche (Re)präsentationsformen keineswegs ausschließende Schriftkultur voraus, wie sie für die Hofkapelle Heinrichs des Löwen jüngst von JOACHIM EHLERS beschrieben wurde.[9] Ob man im Pfaffen Konrad selbst ein Mitglied dieser Hofkapelle sieht oder nicht: Offensichtlich hat er nach einer französischen Vorlage gearbeitet und dabei das Lateinische als Zwischenstufe verwendet, so daß die lateinische Übersetzung den „Charakter eines Konzepts" gehabt haben wird, „das die Grundlage für die Arbeit am deutschen Gedicht darstellte"[10]:

> *also iz an dem bůche gescribin stat*
> *in franczischer zungen,*
> *so han ich iz in die latine bedwungin,*
> *danne in di tutiske gekeret.* (v. 9080-83)

Wenn man sich diese lateinische Zwischenstufe also nicht als eigenes *buoch* vorstellt, sondern möglicherweise als nur ad hoc existierendes Übersetzungsmedium[11], stellt sich die Frage, ob die Sprache des ‚Rolandsliedes' und insbesondere die Wörter aus dem Verstandesfeld eine ähnliche Distinktion zwischen *sapientia* und *prudentia* kennen, wie sie in der

---

[7] „Die religiösen Sinnstiftungsmuster sind nicht die Substanz des ‚Rolandsliedes' (diese ist vielmehr politisch), sondern sie dienen lediglich als Argumentationshilfe" (MERTENS, Identität, S. 79).

[8] Pfaffe Konrad, ‚Rolandslied', Nachwort KARTSCHOKE, S. 780. KARTSCHOKE skizziert an dieser Stelle (S. 780f.) in aller Kürze die lang diskutierten Hypothesen über das Verhältnis von historischem Ereignis, kollektivem Gedächtnis, mündlicher Tradierung und schriftlicher Literarisierung. Zur ‚Nota Emilianense' (zwischen 1065 und 1075), die als Beleg einer mündlichen Vorstufe der ‚Chanson de Roland' gilt, vgl. ebd., S. 785f.

[9] Vgl. EHLERS, Literatur, S. 61ff. Zum schwäbischen Kaplan Konrad, der einen Magistertitel führte und als Mitglied der Hofkapelle belegt ist, vgl. ebd., S. 65. EHLERS hat offensichtlich übersehen, daß JEFFREY R. ASHCROFT diesen *Conradus Sueuus* als Verfasser des ‚Rolandsliedes' wahrscheinlich gemacht hat (ASHCROFT, Magister Conradus, S. 305). Vgl. GEITH, Rolandslied, S. 59; SCHIEWER, *Bonum et malum ingenium*, S. 76, Anm. 66 (im Kontext mit der Rekonstruktion des Hofes Heinrichs des Löwen).

[10] KARTSCHOKE, *In die latine bedwungin*, S. 199. Das läßt als Übersetzungsverfahren in verblüffender Weise an moderne Techniken maschineller Übersetzung denken, die zum Teil auch zwischen Ausgangs- und Zielsprache eine Zwischenstufe einschalten, die unabhängig von der einzelsprachlichen Bezeichnung das jeweilige Bezeichnete repräsentieren soll.

[11] BAUSCHKE, ‚Chanson de Roland', S. 17, versteht die Angabe einer lateinischen Zwischenstufe hingegen als Metapher für den Transformationsprozeß vom „epischen Formelstil" (ebd., S. 18) des französischen Textes zu einer eher sukzessiven Darstellung in der deutschen Bearbeitung, die ihren Wahrheitsanspruch „über die Orientierung an lateinischer Chronistik bzw. an anderen deutschen Texten, die sich wiederum an die lateinische Geschichtsdichtung anlehnen" (ebd., S. 18), sichere.

althochdeutschen Übersetzungsliteratur zu beobachten war. Man muß, das läßt sich schon dem von TRIER[12] erhobenen Befund entnehmen, diese Frage verneinen; doch wird man bei einem intertextuellen Vergleich mit der ‚Chanson de Roland' sowohl die nicht erhaltene Vorlage als auch diese lateinische Zwischenstufe oder „Brücke"[13] im Auge behalten müssen.

In der Werkreihe der Rolandsdichtungen folgt als Neubearbeitung des 13. Jahrhunderts dem ‚Rolandslied' Konrads der ‚Karl der Große' des Stricker[14], „mit 24 vollständigen Handschriften und 23 Fragmenten das am reichsten überlieferte Epos des 13. Jahrhunderts."[15] Diese Neubearbeitung steht im Zusammenhang des poetischen Konzeptes der Erneuerung:

> *Diz ist ein altez mære.*
> *nu hât ez der Strickære*
> *erniuwet durch der werden gunst,*
> *die noch minnent hovelîche kunst* (‚Karl der Große', v. 115-118).[16]

Wenn ich auch diesen Text zum Vergleich heranziehe, dann nicht, um von der Textebene auf die intertextuelle Ebene der Sinnkonstitution überzugehen, sondern um die Befunde auf Textebene besser konturieren zu können. Dahinter steht keine grundsätzliche Entscheidung gegen die intertextuelle Ebene; doch angesichts des inflationären Gebrauchs von ‚Intertextualität' ist es notwendig, eine klare Abgrenzung vorzunehmen, ob man auch tatsächlich den Schwerpunkt von Einzeltexten auf Intertextualität verlagert und damit den Dialog der Texte und ihre Verortung in diskursiven Zusammenhängen zur vorrangigen Sinnebene erklärt oder, wie in dieser Arbeit, intertextuelle Bezüge funktional auf die Ebene des Einzeltextes hin betrachtet.[17] Die Ambivalenz, die sich methodisch daraus ergibt, ist in der Textanalyse produktiv auszutragen, um nicht der dogmatischen Alternative von ‚Werk' und ‚Diskurs' anheimzufallen und damit das spezifische Wechselspiel von Traditionsaneig-

---

12 Vgl. TRIER, Wortschatz, S. 171-175.

13 KARTSCHOKE, *In die latine bedwungin*, S. 209.

14 VOLLMANN-PROFE bezeichnet die formalen Veränderungen „zusammenfassend als Rationalisieren": „Beseitigung von Unklarheiten und Unstimmigkeiten mit dem Ziel größerer Übersichtlichkeit und leichterer Einprägsamkeit." (VOLLMANN-PROFE, Rolandslied, S. 54) Die inhaltlichen Schwerpunkte, die „Betonung der Rolle Karls im Epos" und seine „Stilisierung zum Legendenheiligen" (ebd., S. 55) sind jetzt von D. KLEIN, ‚Karl der Große', neu gewichtet worden.

15 BUMKE, Autor, S. 99.

16 Die aktuelle Diskussion um die Existenz von gleichwertigen Parallelfassungen, die vom ‚Autor' (zur Problematik dieses Begriffs für den Stricker als ‚Erneuerer' des ‚Rolandsliedes' vgl. BUMKE, Autor, S. 100) selbst verantwortet sind, hat in BARTSCH einen frühen Befürworter: Er spricht von einer zweifachen Rezension des Strickerschen Gedichts, „die wol vom dichter selbst herrührt" (Stricker, ‚Karl der Große', Einleitung BARTSCH, S. XLIII). Zur weiteren Erforschung der Überlieferungslage des ‚Karl' vgl. Stricker, ‚Karl der Große', Nachwort KARTSCHOKE, S. 435ff. Da eine kritische Neuedition nicht vorliegt, wird sich eine vergleichende Betrachtung auf den Text der Ausgabe BARTSCHs beschränken müssen. Eine wortgeschichtliche Untersuchung im strengen Sinne dürfte sich hiermit wohl nicht zufrieden geben.

nung und Neugestaltung im Text selbst zu verpassen. Über den ‚Autor' zu sprechen ist ja deswegen so schwierig, weil sich neue Maße der Verfügbarkeit über vorliegende Texte in diesem Wechselspiel erst herauskristallisieren, nicht aber poetologisch fixiert sind. Der Pfaffe Konrad scheint sich keineswegs im Sinne lateinischer Autorkonzepte als *causa efficiens* zu verstehen; aber seine Namensnennung im Epilog bekundet gegenüber der Anonymität frühhöfischer Literatur ein neues Bewußtsein für die personale Autorisierung von Übersetzung und Bearbeitung volkssprachiger Erzählliteratur.

Für meine Untersuchungszwecke ist eine weitere Eingrenzung geboten. Im Zentrum der Untersuchung stehen die Verhandlungen zwischen den Konfliktparteien und der Verrat Geneluns, während die Schlacht von Roncevaux und der Tod Rolands sowie die Baligantepisode (der vernichtende Rachefeldzug Karls gegen die Heiden) und die abschließende Hinrichtung Geneluns in Aachen konzentriert auf herausragende Einzelelemente wie den Hornruf Rolands zur Sprache kommen. In der ‚Chanson de Roland' nimmt der Verhandlungsteil bis zur Rückkehr des Kaisers nach Frankreich 825 Verse (66 Laissen) von 4002 Versen (291 Laissen) ein; im ‚Rolandslied' umfaßt dieser Teil die Verse mehr als 3240 (von insgesamt 9094 Versen). Die Proportionen haben sich also im ‚Rolandslied' deutlich zugunsten des Verhandlungsteils geändert. Schon die ersten 360 Verse bilden gegenüber der ‚Chanson' einen dem Pfaffen Konrad zugeschriebenen Zusatz, der nach dem Prolog eine Beratungsszene enthält, die spiegelbildlich die Beratung der Heiden vorwegnimmt.

Mit dieser Beratungsszene möchte ich beginnen, denn die spiegelbildliche Anlage dieser Szene stellt in paradigmatischer Weise das dominante Strukturmuster des ‚Rolandsliedes' vor, über Gegenüberstellungen ein Geflecht von Äquivalenzrelationen und Korrespondenzen aufzubauen, das einerseits die Vergleichbarkeit des christlichen und des heidnischen Lagers betont, zugleich aber auf dieser Folie ihre Gegensätzlichkeit profiliert.[18] Aus

---

[17] Vgl. D. KLEIN, ‚Karl der Große', S. 300.

[18] Daß das seit langem gesehene Phänomen der Spiegelbildlichkeit im ‚Rolandslied' das antithetische Prinzip auch innerhalb der einzelnen Antipoden zur Anwendung bringt, hat KATHLEEN HARRIS betont, diese Schachtelung aber nicht als literarisches Verfahren beschrieben, sondern es auf den augustinischen Gradualismus und die dionysische Hierarchielehre bezogen: „Nicht als Gegensätze sind sie gemeint, sondern als Manifestationen des mehrstufigen bzw. mehrgruppigen Gradussystems als Grundstruktur der Welt." HARRIS, Problem, S. 309. Mit dem Muster der Spiegelbildlichkeit ist man in geistlichem Kontext auch auf die Denkform der Typologie verwiesen, die OHLY jedoch mit Recht für die Interpretation des ‚Rolandsliedes' nicht in Anspruch genommen sehen will; er wirft der germanistischen Rolandsliedforschung eine „fahrlässige und durchaus abwegige Anwendung" des Begriffs der Typologie und eine Verwechslung von Typologie und Imitatio vor (OHLY, Beiträge, S. 93, Anm. 12; von der Verstärkung der „Möglichkeiten der Typologie" gegenüber der Vorlage spricht mit Berufung auf den Kommentar zum ‚Rolandslied' von HORST RICHTER hingegen VOLLMANN-PROFE, Rolandslied, S. 46). Über diese Kritik OHLYs hinaus, zu vorschnell mittelalterliche Beispiele einer personalen Vorbild-Abbild-Beziehung unter ‚Typologie-Verdacht' zu stellen (wie in unserem Fall Judas-Genelun), ließe sich erwägen, auch die Typologie als christliche Anwendung eines umfassenden Traditionsmodells zu verstehen, auf das die heilsge-

diesem Grundmuster des unversöhnlichen Gegensatzes zweier Kulturen, die sich in ihrer höfisch-vasallitischen Verfassung so ähnlich sind, bezieht das Epos seine eminente Spannung. Dabei sind Ähnlichkeit wie Unvereinbarkeit gleichermaßen Projektionen aus fränkisch-christlicher Warte, deren kontradiktorischer Charakter nur dadurch auszuhalten ist, daß die Feinde vernichtet werden. Das mag für ein Epos, das für die Grausamkeit in seinen Kampfschilderungen bekannt ist, selbstverständlich sein; aber das zerstörerische Element wird in einem Maße zur poetischen Funktion, daß es unverkennbar an die Seite des genannten Strukturmusters tritt, es geradezu ergänzt und zum Beweggrund der erzählerischen Dynamik wird. Diese Dynamik von Teilung, Spaltung und Zerstörung bestimmt nämlich nicht nur die militärische Konfrontation, sondern wird durch den Verrat in die eigenen Reihen getragen und wirkt schließlich bis in die Zerreißung des Verräters hinein, die als „Aufhebung der Leibeseinheit des Verräters" selbst wiederum den Verrat als „Aufhebung der gelebten Einheit"[19] spiegelt. Eine besonders wichtige Rolle spielt diese Dynamik ferner in der Symbolik der Träume Karls. Es wundert daher nicht, daß diese Dynamik, wie ich zu zeigen versuche, auch die Darstellung prudentiellen Handelns erfaßt und die stets virulenten Abgrenzungsprobleme auf dem Gebiet der Klugheit bestimmt.

5.2. Die neue Exposition: Die Verdopplung der Beratungsszene

Während der Epilog des ‚Rolandsliedes' dessen Entstehung reflektiert, zielt der Prolog in seiner vielbehandelten Invocatio auf die Bitte um göttliche Inspiration. Die geistliche Ausrichtung bestimmt also nicht nur das Erzählte, sondern das Erzählen selbst wird als Bekundung der Heilswahrheit verstanden, die im Medium der Schrift ihren angestammten Platz behauptet:

dů sende mir zemunde
din heilege urkunde,
daz ich die luge uirmide,
die warheit scribe
uon eineme turlichem man,
wie er daz gotes riche gewan:

---

schichtliche Deutung mit der Typologie im Mittelalter erfolgreich einen Monopolanspruch behauptete. Vgl. die Überlegungen zu einer deskriptiven Überwindung der definitorischen Behandlung typologischer Bezüge bei MICHEL, Übergangsformen, bes. S. 67ff.

[19] OHLY, Tod, S. 424. Die Darstellung des Todes Ganelons sieht OHLY unter der Einwirkung des im Mittelalter ‚allgemein bekannten' Martyriums des Hippolytus: „Am dichterisch eindrucksvollsten ist die Passio Hippolyti im ‚Peristephanon' des Prudentius, die den Richter über das Haupt der christlichen Gemeinde die Todesart aus seinem Namen finden läßt: *ergo sit Hippolytus ... intereatque feris dilaceratus equis*" (S. 426).

daz ist Karl der cheiser. (v. 5-11)[20]

Das Gebet ist aber nicht nur die dominierende Sprechhandlung des Sprechers im Prolog. Die ‚Vorgeschichte' führt nämlich den eigentlichen Protagonisten des ‚Rolandsliedes', Kaiser Karl, als frommen Herrscher vor, der auf die Kunde von dem Heidentum der Spanier selbst sich im Gebet an Gott wendet. Diese Verschränkung der Aussageebenen läßt es durchaus zu, mit BERTAU die ‚Vorgeschichte' als Amplificatio des Prologs aufzufassen, wenn man nicht die spiegelbildliche Anlage dieser neuen Exposition zur Szene der heidnischen Beratung aus den Augen verliert.[21] Mit der Verdopplung der Gebetsgeste bezieht der Erzähler direkt zu Beginn Position: sein Erzählen sieht sich selbst eingebunden in den universalen Horizont christlicher Weltbegründung, die Gott als wahrheitsverbürgende und einheitsstiftende Instanz begreift, so daß der Krieg gegen die Heiden nicht nur die Legitimität der Herrschaft von Reich und Kaiser dokumentiert, sondern in der spezifischen Form seiner poetischen Darstellung zugleich den heilsgeschichtlichen Wahrheitsanspruch der Erzählung bekräftigt.

Diese Auffassung hat gravierende Folgen. Denn wenn sich der Aussagemodus und die Verweisfunktion der Erzählung bruchlos in diesen universalen Horizont fügen, kann die Erzählung keine Deutungsprobleme kennen, die nicht im Rahmen des theologischen Diskurses zu bewältigen wären – zumindest haben sie da, und nur da, ihren Platz. Bis in die jüngste Veröffentlichung hinein betont HAUG, ich sprach es bereits an, diese hier zugespitzt referierte Auffassung: Er zählt das ‚Rolandslied' zu den Werken, die noch nicht fiktionaler Literatur zuzurechnen seien, sondern Geschichtsdarstellung notwendig mit religiöser Heilsdeutung verknüpfen.[22] Auf konsequente Art und Weise hat FRIEDRICH OHLY in seinen Arbeiten zum ‚Rolandslied' diese Vorstellung in die interpretatorische Tat umgesetzt, indem er nach und nach die Fülle der Anleihen aus der christlichen Tradition, vom Bibelzitat bis zur Gattungsfrage, in einer Reihe von Beiträgen aufarbeitete.[23] Meine Prämisse ist eine andere. Ich stelle die ‚geistliche Deutung' nicht außerhalb des Verfahrens einer narrativen Sinnkonstitution, für das sie den hermeneutischen Schlüssel zu liefern hätte, sondern ich betrachte auch diese Deutung als Konstruktionselement des Textes, das auf seine impliziten und expliziten Wirkweisen hin befragt sein will.

---

[20] Vgl. zu den entsprechenden Prologtopoi neben dem Kommentar bei KARTSCHOKE vor allem OHLY, Legende, S. 305ff.; OTT-MEIMBERG, Kreuzzugsepos, S. 41ff.; OTT-MEIMBERG, *di matteria di ist scone*, S. 24ff. und HAUG, Literaturtheorie, S. 75ff.

[21] Vgl. BERTAU, Literatur, S. 464f. Zur Frage nach möglichen Quellen dieser Vorgeschichte, die in der ‚Chanson' fehlt, vgl. Pfaffe Konrad, ‚Rolandslied', Kommentar KARTSCHOKE, S. 631 (zu den Versen 31-360).

[22] Vgl. HAUG, Für eine Ästhetik des Widerspruchs, S. 214.

[23] Vgl. neben älteren Beiträgen vor allem OHLY, Legende, und OHLY, Beiträge.

Nachdem der Kaiser *an sineme gebete lac / unz an den morgenlichin tac* (v. 65f.) - damit ist die Zusammenrufung der Berater analog zur Auswahl der Apostel (Lk 6,12f.[24]) gestaltet -, lädt er die zwölf Fürsten, *di di wisistin waren, / die sines heres phlegeten. / uil tugentliche si lebeten* (v. 68-70) pflichtgemäß zum Hoftag. Damit inszeniert der Text den Kaiser als idealen Herrscher, dessen Ratsuche seine Tugendhaftigkeit (und Politikfähigkeit) unter Beweis stellt.[25] Im ‚Karl' des Stricker wird im Zuge theokratischer Begründung der Herrschaft und Legendarisierung des Liedes selbst diese Ratsuche als göttlicher Befehl dargestellt.[26] In der Beschreibung dieser Fürsten steht ihre Eigenschaft, *wîse* zu sein, an erster Stelle; es sind die Anführer des Heeres, Vorkämpfer des Kaisers, die in militärischer, ethischer und religiöser Hinsicht in der für frühhöfisches Erzählen so sprechenden Weise durch Vollkommenheit ausgezeichnet sind.[27]

Die Beratung beginnt mit einer Ansprache des Kaisers, in der er seinen *willen* vorträgt, *die haidenscaft zestoren, / di cristin gemeren* (v. 85f.).[28] Die religiöse Polarisierung des Konfliktes läßt keinen Raum für die politischen Motive; die Begründung, die der Kaiser in seiner Ansprache (v. 87-106) gibt, ist ganz auf die Propagierung des Ideals der *milites Christi* abgestellt, das seine Bewährung in der Bereitschaft zum Märtyrertod findet.[29] Die Ansprache des Kaisers endet mit einer Frage nach der Bereitschaft der Fürsten: *uweren willin west ich gerne* (v. 106). Damit ist das interaktive Grundmuster der Beratung vorgegeben: Der Kaiser trägt seine Absicht vor, um von den Fürsten nach einer Beratung die notwendige Zustimmung zur Reichsheerfahrt zu erhalten.[30] Der Rat der Fürsten ist somit, das hat OTT-MEIMBERG im Vergleich mit der reichsgeschichtlichen Situation betont, „probates Mittel herrscherlicher wie fürstlicher Selbstdefinition" und damit „Zentrum lehnsrechtlicher Praxis".[31]

---

[24] Vgl. Pfaffe Konrad, ‚Rolandslied', Kommentar KARTSCHOKE, S. 633.

[25] Vgl. auch OTT-MEIMBERG, Kreuzzugsepos, S. 122 und 135. Allgemein zur Tugend der Ratsuche (Wernher von Elmendorf nach Sallust, v. 74f.: *Dv salt beuelin al din leben / vil getruen rat geben*) siehe ANTON, Fürstenspiegel, S. 68; ALTHOFF, Colloquium familiare, S. 150 (mit Literatur).

[26] *du solt morgen für dich laden / dîne liebesten alle, / wie in diu rede gevalle* (‚Karl der Große', v. 394-96). Vgl. J.-D. MÜLLER, Ratgeber, S. 127.

[27] Die These ERICH KÖHLERs von der Übertragung des Vasallenrechts des *iudicium* auf die Vasallenpflicht des *consilium* in der ‚Chanson' (vgl. KÖHLER, „Conseil des barons", S. 7), die den Machtausgleich zwischen dem König und seinen Baronen im vasallitischen System zum Thema machte, hat OTT-MEIMBERG in bezug auf das ‚Rolandslied' zurückgewiesen; vgl. OTT-MEIMBERG, Kreuzzugsepos, S. 120ff., bes. S. 133: „Es gibt für Deutschland kein ‚Feudalrecht', das ein für allemal gültig die Begriffe *rat* und *urtail* - und die mit ihnen gemeinten Institutionen und Kompetenzen - definiert." Vgl. STACKMANN, Karl, S. 266, Anm. 11; OTT-MEIMBERG, Kreuzzugsepos, S. 120ff.; J.-D. MÜLLER, Ratgeber, S. 127f. und (mit Blick auf die Stufung des Beratungsprozesses) S. 133.

[28] MERTENS, Identität, S. 79, spricht dezidiert von einem Angriffskrieg.

[29] Vgl. ASHCROFT, *Miles Dei*.

[30] Vgl. CANISIUS-LOPPNOW, Recht, S. 172ff.

[31] OTT-MEIMBERG, Kreuzzugsepos, S. 135.

Vor der Beratung werden die zwölf auserwählten Herzöge und Grafen mit Namen vorgestellt; offensichtlich konnte Konrad mit der Bekanntheit zumindest eines Teils dieser Namen rechnen, zu denen an oberster Stelle Roland und Olivier zählen. Hier genügen allein die Namen, während die übrigen Vasallen mit kurzen Epitheta vorgestellt werden, so Anseis als *chůne unde wis* (v. 114), Gergers als *chůne unde wort spahe* (v. 116).[32]

Nach der Ansprache ziehen sich die Fürsten zu gesonderten Beratungen zurück und sprechen mit ihren Gefolgsleuten.[33] Sie beraten sich untereinander *besunder* (v. 135), daß derjenige, der sie nicht unterstützen wolle, ihnen auf der Stelle *widir sagen* (v. 139) solle - der Rechtsakt der Aufkündigung des Gefolgschaftsverhältnisses.[34] Doch alle beteuern *gemeinlichen* (v. 141), sich stets gegenseitig beizustehen, und sie geloben *mit ufferhabener hant* (v. 145), nicht davon abzulassen, was sie Gott gegenüber übernommen hätten. Roland ergreift das Wort, um die Freiwilligkeit (v. 149: *willicliche*) der Gefolgschaft zu rühmen und reichen Lohn in Aussicht zu stellen. Als der Kaiser vernimmt, daß seine Gefolgsleute ihm *willic* (v. 158) sind, sendet er Boten zur Mobilisierung von Freien und Unfreien aus, die auch bereitwillig das Kreuz nehmen und sich sammeln.

Wer eine Beratung im Sinne einer expliziten Erörterung eines Für und Wider erwartet hätte, sieht sich enttäuscht. Eine diskursive Begründung für den als Kreuzzug gedeuteten Kriegszug gegen das heidnische Spanien liegt außerhalb des Horizontes dieser Szene. Nicht Vielfalt oder unterschiedliche Interessen, sondern eine bis auf die unterste Ebene hinabreichende Übereinstimmung auf Seiten der Franken wird demonstriert. Weitab von der Terminologie politischer Theorie wird erkennbar, daß sich diese Übereinstimmung in der Gleichheit des Willens äußert, wie er zuerst dem Kaiser im Gebet von einem Engel eingegeben, vom Kaiser vorgetragen, von den anwesenden Fürsten übernommen, in Rücksprache mit den einzelnen Gefolgschaften abgesichert und durch Boten im ganzen Land verkündet wird. Der eigentliche Inhalt dieses Willens, die Absicht zum Kriegszug, wird vorausgesetzt, nicht begründet, so daß die Beratungsszene Teil einer Strategie ist, den Kriegszug gegen die Heiden als nach göttlichem Willen legitimiert darzustellen. Die Funk-

---

[32] Vgl. TRIER, Wortschatz, S. 174: „*wortspah* ist wortgewandt, beredt, im Gebrauch *wis* sehr nahestehend."

[33] Dieser Typ der Beratung, den ich ‚gesonderte Beratung' nennen möchte, ist dadurch gekennzeichnet, daß sich in einem Beraterkreis Untergruppen bilden, ohne daß diese Untergruppen jedoch, wie im Fall einer vertraulichen, geheimen Beratung, aus besonders privilegierten und dem Herrscher besonders nahestehenden Fürsten bestünden. Vielmehr geht es im Fall der gesonderten Beratung um einen Meinungsbildungsprozeß auf stratifikatorisch niederem Rang. Auf den Typ der vertraulichen Beratung (vgl. ALTHOFF, Colloquium familiare) werde ich weiter unten zu sprechen kommen.

[34] Vgl. Genelun in der Gerichtsszene, der auf diesen Rechtsakt pocht: *ich hete in e wider saget / ze diner antwrte offenliche: das erzuige ich mit dem riche.*' (v. 8744-46). In der 37. Aventiure des ‚Nibelungenliedes'

tion der ‚Vorgeschichte' liegt also nicht in erster Linie darin, Gründe für den Kriegszug vorzutragen, sondern den Verband in seiner Eintracht und Geschlossenheit, aber auch in den Praktiken seiner politischen Funktionsfähigkeit zu präsentieren.

Man wird sicherlich nach rechtlichen bzw. vasallitischen Implikationen dieser Funktionsfähigkeit fragen können; die Stellung des Kaisers gegenüber den Fürsten beispielsweise ist intensiv erörtert worden.[35] Mir kommt es aber auf einen anderen Gesichtspunkt an: die Deszendenz des gemeinschaftlichen Willens. Indem die Absicht zum Kreuzzug unmittelbar aus dem göttlichen Willen abgeleitet wird, wäre ein Dissens ein direkter Verstoß gegen göttliches Gebot. Die Einmütigkeit der Franken ist Zeichen ihrer Bereitschaft, den göttlichen Willen umzusetzen, und nicht Ausdruck seiner kritischen Erwägung. Die Emanation des göttlichen Willens bringt ein solches Maß an Einheitlichkeit hervor, daß sich zumindest in der ‚Vorgeschichte' die Frage nach abweichenden Interessen erst gar nicht stellen kann. Wenn die einzelnen ‚Schichten' des vasallitischen Systems sich diesen Willen zu eigen machen, entspricht das mehr dem Muster der Teilhabe als einem Verzicht auf Pluralität. Ein Entscheidungsspielraum eröffnet sich erst gar nicht, so daß die Frage nach einer spezifischen Rationalität der politischen Entscheidung ausgeklammert bleibt. Auf diese Weise inszeniert die ‚Vorgeschichte' den fränkischen Herrschaftsverband als einen politischen Körper, dessen Teile in einer Struktur aufeinander bezogen sind, ohne Anzeichen von Unstimmigkeit zu erkennen zu geben.

5.3. Die Beratung der Heiden: Optionalität durch Verstellung, List und Fiktion

Die ‚Chanson de Roland' setzt ein mit einem Rückblick auf die Verheerungen durch die christliche Streitmacht in Spanien. Nur noch Saragozza hat sich unter der Führung Marsilies halten können. Der Vormarsch des fränkischen Heeres wird durch die topographischen Gegebenheiten gebremst, doch erscheint dem heidnischen Heer angesichts der gegnerischen Übermacht eine Niederlage unausweichlich. Die militärische Unterlegenheit der Heiden verlangt Verhandlungsbereitschaft, will man nicht den Tod wählen. Das ist die Ausgangssituation für eine Beratung, in der eine Strategie gesucht wird, der drohenden Vernichtung zu entgehen. Im deutschen Text des Pfaffen Konrad erscheint diese Beratung nach der ‚Vorgeschichte' als Umkehrung der Verhältnisse am Hofe Karls.

---

ist die *diffidatio* der entscheidende performative Akt im Dialog Rüdigers von Bechelaren mit Etzel und Kriemhild (vgl. zu *widersagen* 2160,2: *deheinen mînen dienest hân ich in widersaget*).

[35] Vgl. für die deutsche Fassung vor allem OTT-MEIMBERG, Kreuzzugsepos; CANISIUS-LOPPNOW, Recht.

Marsilie hat bereits ein großes Heer zusammengezogen; seine Krieger lagern an einem heißen Tag auf der Ebene. Der König setzt sich allein auf einen Marmorstein unter einen Ölbaum, *dachte in manigen ende* (v. 401) und schlägt die Hände zusammen, bevor er seinerseits seine Ratgeber, sechs *wise herzogen* (v. 404) und sechs Grafen, zusammenruft. Noch vor seiner Ansprache macht die Konstellation die Umkehrung auf verschiedenen Ebenen symbolisch sichtbar. Nacht gegen Tag, das Liegen im Gebet gegen das Sitzen, die Tränen gegen die Hitze, das innige Gebet gegen das ruhelose Grübeln, die Entschlossenheit gegen die Geste der Verzweiflung sind Ausdruck einer auf absolute Gegensätzlichkeit zielenden Darstellung. Gegen die Tugendhaftigkeit des christlichen Kaisers stehen die Vermessenheit und der Hochmut des heidnischen Königs; der Habitus des Herrschers hat aber nicht nur Repräsentationsfunktion, sondern bringt zugleich die ethische Legitimität bzw. Illegitimität der Herrschaft zum Ausdruck. Die ethische Wertung der beiden Herrscher zeigt, daß der Widerspruch zwischen den Gegnern nicht mehr durch vorhandene Übereinstimmungen gemindert werden kann, sondern zur Ausschließlichkeit oder, mit einem Terminus von JULIA KRISTEVA, zur Nicht-Äquivalenz drängt.[36] Die poetische Leistung des ‚Rolandsliedes' liegt darin, daß es dieses Verfahren der Darstellung von absoluter Gegensätzlichkeit[37], das KRISTEVA allgemein für die ‚chanson de geste' reklamiert[38], mit einer christlichen Deutung zur Deckung bringt, die ebenfalls nach diesem Muster sich ausschließender Gegensätze strukturiert ist. Dieses Muster verlangt keine Vermittlung, sondern Verneinung und Vernichtung, und genau in dieser gattungsspezifisch agonalen Situation setzt die Beratung ein. Sie ist schließlich Kriegsrat - darauf werde ich im Zusammenhang mit dem ‚Herzog Ernst' noch zurückkommen -, der nach Strategien zum Sieg sucht, ohne daß eine ästhetisch-literarisch vermittelte Überwindung der fundamentalen Gegensätzlichkeit in Aussicht stünde. Entsprechend bittet König Marsilie um Rat:

wi mac ich mich geuristin?
wol ir helde gůte,
ratet mir ze der note
durch uwer selber ere.
uwers rates uolge ich gerne.' (v. 420-424)[39]

---

[36] Vgl. KRISTEVA, Text, S. 200.
[37] RICHTER, Kommentar, S. 128, spricht von der „Technik der gegenbildlichen Darstellung".
[38] Vgl. KRISTEVA, Text, S. 207.
[39] RICHTER, Kommentar, S. 126f., konstatiert: „Erhalt oder Wiedererlangung von Besitz und Ehre wird somit zum Hauptmotiv für die heidnischen Gegenunternehmungen." KARTSCHOKE (Pfaffe Konrad, ‚Rolandslied', Kommentar KARTSCHOKE, S. 647) kritisiert mit Recht den Kommentar RICHTERs, der dieses ‚Streben nach Ehre' bei den Heiden grundsätzlich als ‚Ruhmesbegierde' (*vana* oder *inanis gloria*) konnotiert sieht. Das ‚Streben nach Ehre' ist vom zeitgenössischen ethischen Gesichtspunkt aus an sich nicht sündhaft, sondern defizitär, insofern es auf rein ‚weltliche' Dinge bezogen ist.

Auf die Bitte des Königs hin springt ein Heide namens Blanscandiz auf (die Kodierung von ‚Sitzen' und ‚Stehen' spielt später bei den Beratungen der Paladine eine zentrale Rolle), der vom Alter gebeugt ist und nach höfischem Brauch den Bart geflochten trägt. Er unterbreitet jedoch keinen konkreten Ratschlag, sondern kündigt einen rettenden Vorschlag an, worauf die anwesenden Heiden sich alle verneigen und ihm ihre Zustimmung versichern. Als er vorschlägt, dem Kaiser prachtvolle Geschenke zu machen, Geiseln zu stellen und sich ihm als Vasall zu unterwerfen, widerspricht der König vehement. Der Kaiser werde sich mit Geiseln nicht zufriedengeben, und wenn er merke, daß sie nicht hielten, was sie zugesagt hätten, werde er die Geiseln hängen lassen. Noch bevor Blanscandiz seinen Vorschlag näher erläutert, spricht der König offen aus, was dieser Rat impliziert: eine Täuschung. Entsprechend antwortet Blanscandiz:

> *‚so mir dirre min bart,*
> *wir zestoren sine hereuart.*
> *wir můzen mit listen*
> *unser ere uor ime uristin.* (v. 505-508)

Sein Plan ist, Karl durch die Gaben und die Geiseln zur Rückkehr nach Aachen zu veranlassen. Dort solle er einen Hoftag einberufen, zu dem sie mit fünfhundert *helden* (v. 539) kämen, um sich am Michaelstag taufen zu lassen. Wäre Karl aber erst zurückgekehrt, könnte Marsilie die zurückgebliebenen Krieger überfallen, die *tumbin* (v. 562) aufhängen und die *wisen* (v. 563) gefangennehmen, um sie schließlich gegen die Geiseln einzulösen. Damit ist die Beratung beendet:

> *daz lobeten alle die an deme rate waren.*
> *Der rat was getan.* (v. 566f.)

Gegenüber der ‚Chanson' hat eine gravierende Verschiebung stattgefunden. Auch in der ‚Chanson' hatte Blancandrin vorgeschlagen, die eigenen Söhne als Geiseln zu stellen, aber zugleich einkalkuliert, daß Karl sie töten werde, wenn sie nicht wie zugesagt in Aachen erschienen; ihr Tod sei dem Untergang Spaniens vorzuziehen. Der hinterlistige Plan, der im französischen Text erst von Ganelon vorgebracht wird, ist im ‚Rolandslied' bereits in diesem Vorschlag des heidnischen Ratgebenrs angelegt. Dadurch erhält die Figur des heidnischen Ratgebers ein anderes Profil. Im Vordergrund steht nicht die Bereitschaft, für die *clere Espaigne* (‚Chanson', v. 59) die eigenen Söhne opfern zu wollen, sondern die Fähigkeit, durch einen listigen Plan die drohende militärische Niederlage und die Zwangsbekehrung abzuwenden. Daraus lassen sich folgende Überlegungen ableiten:

1. Im Unterschied zur Beratung der Franken fehlt ein vorgegebener gemeinsamer Wille, der auf den einzelnen Stufen der Beratung anzuerkennen wäre. Die durch die transzendente Instanz gesicherte Eindeutigkeit wurde auf Seiten der Franken in Einmütigkeit

umgesetzt. Doch die Gegenbildlichkeit von Christen und Heiden, die durch die Vorwegnahme der List im ‚Rolandslied' betont wird[40], läßt an die Stelle eines als gegeben vorgestellten Willens eine offene Situation treten, die den König ratlos zeigt. Diese offene Situation wird zum Ausgangspunkt eines Handlungskalküls, aus dem heraus unter Berücksichtigung der Umstände und unter der Annahme zu erwartenden Gegenhandelns ein Plan entwickelt wird, der die vorhandenen Optionen nutzt, um die Niederlage in einen Sieg umzukehren. Die Gegenbildlichkeit der beiden Beratungsszenen erstreckt sich also nicht allein auf den Gegensatz von Christen und Heiden, sondern stellt darüber hinaus eine Opposition von einheitlichem Willen und Optionalität dar. Die Beratung auf Seiten der Franken war letztlich ein Akklamationsprozeß, während sie auf Seiten der Heiden insofern in höherem Maß politische Bedeutung gewinnt, als sie, wenn auch auf einen Ratgeber beschränkt, das Prinzip wahrnimmt, unter gegebenen Möglichkeiten zu wählen und die Wahl der entsprechenden Instanz zur Entscheidung vorzulegen.

2. Den vorangehenden Punkt habe ich deshalb möglichst unspezifisch formuliert, um Optionalität von dem abgrenzen zu können, was in unserem Fall vorliegt: von der List. Wenn ich von dem literarischen Muster der Nicht-Äquivalenz ausgehe, der Gegensatz zwischen Christen und Heiden nicht durch den Aufbau von Äquivalenzbeziehungen poetisch verarbeitet wird, sondern durch eine Versöhnung ausschließende Konstruktion der Vernichtung auch von Symbolen gelöst wird, dann muß die Wahrnehmung von Optionalität von dem gleichen verneinenden Impetus beseelt sein wie die bewaffnete Konfrontation, die ja durch das Listhandeln nicht überwunden, sondern nur (vorläufig) ersetzt wird - die Funktion des Aufschubs. Wie die Beiträge von ALTHOFF und jüngst in dem von HARRO VON SENGER herausgegebenen Sammelband ‚Die List' gezeigt haben, nimmt die List in der strategischen Bewältigung von Machtkonflikten in der lateinischen Historiographie des Mittelalters einen zentralen Stellenwert ein.[41] Entgegen der Erwartung, die mit der heutigen Bedeutungsverengung von ‚List' verbunden ist, steht aber die ethische Problematik des Listhandelns nicht einmal im Vordergrund, sondern wird vielmehr sehr unterschiedlich beantwortet. So spricht beispielsweise ZOTZ von der „listigen Gewitztheit als Schwellenphänomen", „das sich weder unter den *virtutes*, den Tugenden, noch unter die *vitia*, den Lastern, eindeutig fassen läßt."[42] Während

[40] „Der Verrat ist, anders als in der ChdR, ein Plan der Heiden, der der Genelunhandlung vorausgeht. Damit sind die Akzente von der Fehdehandlung Genelun-Roland auf den Gegensatz Heiden-Christen verschoben." Pfaffe Konrad, ‚Rolandslied', Kommentar KARTSCHOKE, S. 648.

[41] Vgl. ALTHOFF, Gloria; VON SENGER, List. Die Beiträge aus diesem Sammelband sind jeweils gesondert aufgeführt.

[42] ZOTZ, Odysseus, S. 218.

ZOTZ also die Ambiguität in der Beurteilung hervorhebt, gelangt PAUL GERHARD SCHMIDT zu der Einschätzung, daß einerseits mit Blick auf die moralphilosophischen Traktate die *prudentia* „in die Niederungen der praktischen Anwendung ihrer selbst"[43] nicht herabgestiegen sei, andererseits aber die in Fürstenbibliotheken nachweisbare Existenz von Handbüchern antiken Ursprungs, deren Verfasser Frontin und Vegetius Kriegslisten zusammenstellten, eine selbstverständliche Anwendung von Listen nahelegen: „Das höfisch-ritterliche Milieu stand ja generell der List nicht ablehnend gegenüber" (ebd., S. 201). Eine Anthropologisierung des Listhandelns, wie sie HARTMUT SEMMLER zur Grundlage seiner Untersuchung gemacht hat, wird aber der Dimension im ‚Rolandslied' nicht gerecht.[44] List, die der heidnische Berater vorschlägt, ist angesichts einer aussichtslosen militärischen Gegenwehr die Anwendung der strategischen Vernunft im Kriegsfall, deren moralische Verurteilung nicht verhindert, daß sie als Option auf Akte der Klugheit angewiesen ist.[45] SEMMLER hat mit beachtlichem Aufwand die theologische Diskussion über Lüge und Täuschung zusammengetragen, doch kommt meines Erachtens der entscheidende Punkt damit nicht in den Blick. Was der theologische Diskurs anstrebt, nämlich eine ethische Normierung allgemein verbindlich zu machen, wird von SEMMLER weitgehend als Gegebenheit vorausgesetzt, so daß eine Diskussion über List von der Ebene des politisch-strategischen Handelns bereits auf die Ebene moralischen Handelns verschoben ist.[46] Der heidnische Ratgeber im ‚Rolandslied' rät seiner eigenen Rede nach *getrůliche* (v. 526); die Kriterien seines Rates sind die Gefährdung von *lib* (v. 511) und *ere* (v. 513). Noch in der deutschen Bearbeitung kommt seine loyale Haltung dem Kollektiv gegenüber zum Ausdruck: *wie gerne ich einen sun gebe, / daz di andern mit uride weren* (v. 521f.). Doch indem in der deutschen Bearbeitung der Ratgeber bereits die Grundzüge des Verrats durch seinen hinterlistigen Plan vorwegnimmt, verfällt er selbst dem Verdikt: er wird als *der widir warte* (v. 549) bezeich-

---

[43] SCHMIDT, Seid klug wie die Schlangen, S. 199.

[44] SEMMLER, Listhandeln.

[45] Vgl. auch SCHMIDT, Seid klug wie die Schlangen, S. 207: „Die mittellateinischen Texte über die Kriegstaten Karls des Großen und seiner Paladine, besonders Rolands Kämpfe gegen heidnische Berserker, bieten reiches Anschauungsmaterial für Kriegslisten."

[46] EBERHARD SCHOCKENHOFF zeigt, daß selbst in der theologischen Tradition gegenüber der „durch Augustinus und Thomas auf eine sehr restriktive Beurteilung der List festgelegten Generallinie" (SCHOCKENHOFF, List, S. 161) es bis hin zur positiven Bewertung beachtenswerte Ausnahmen gibt, wie er es an aufschlußreichen Beispielen, dem Kirchenvater Johannes Chrysostomus (gest. 407) und Johannes Cassian, vorführt. Dieser Befund zeigt einmal mehr, daß die enge Verwandtschaft zwischen den verschiedenen Erscheinungsweisen praktischer Denkakte immer wieder gesehen wird, während die Differenzierungen jeweils im Einzelfall unter Berücksichtigung des normativen Kontextes zu bestimmen sind, so daß der volkssprachige Erzähltext auch da nicht auf ein vorhandenes, allgemeingültiges Muster der lateinischen Spekulation reduziert werden darf, wo diese Lehre wie im ‚Rolandslied' eine Sinnebene des Textes selbst darstellt.

net, *der got nine uorchte* (v. 550). Damit ist es nicht weit zu der Figur, die im Mittelalter in einzigartiger Weise als Transporteur von Listhandeln zu gelten hat: dem Teufel.[47]

3. Mit den ersten beiden Punkten, die auf die Optionalität des Handelns und die Konkretisierung der Pragmatik auf die List zielten, ist aber das Potential des heidnischen Plans noch keinesfalls hinreichend erfaßt. Der Plan zeigt den Ratgeber in der Rolle eines Erfinders, der eine Strategie fingiert, so daß die Einlinigkeit der Handlungsebene zugunsten einer Öffnung für verschiedene Optionen durchbrochen wird. In der Sprache der strukturalen Poetik hieße dies, daß die Kombination, die syntagmatische Achse des Textes, sich für die Selektion, die paradigmatische Achse, öffnet, so daß sich mit der Selektion und ihrer Übernahme bevorzugter Elemente zugleich der ‚Akt des Fingierens'[48] vollzieht. Die Auswahl der Elemente, deren Verkettung den Fortgang des Textes bildet, wird bei einem auktorialen Erzähler in der Regel nicht auf der Textoberfläche abgebildet; der hinterlistige Vorschlag des Heiden, als Sprechakt selbst ein weiteres Mal ein narratives Syntagma, formuliert seiner Proposition nach jedoch eine Option, ohne daß damit notwendigerweise die Auswahl dieser Option und ihre Umsetzung in der Linearität der Erzählung entschieden wäre. Dadurch, daß die Vermehrung von Auswahlmöglichkeiten mit der Beratung textintern repräsentiert wird, wird eine zweite Ebene der Konstruktion von Fiktionalität eingebaut, die im Falle der List dadurch noch an zusätzlicher Dichte gewinnt, daß die Gegenseite mit einer Täuschung rechnet und ihrerseits Strategien zur Verifizierung ersinnen muß.[49]

Nachdem die Beratung mit der Zustimmung der übrigen Mitglieder des Hofrates zu Ende gegangen ist, läßt Marsilie seine Vasallen kommen, denen Blanscandiz *des küniges willen* (v. 583) mitteilt. Der Kontrast zu dem analogen Verfahren bei den Franken ist unübersehbar:

---

[47] SCHMIDT verzichtet explizit darauf, die dem Teufel zugeschriebenen Listen in seinen Überblick mit aufzunehmen. „Geschichten vom Einfallsreichtum des Teufels gibt es im Mittelalter in unvorstellbarer Quantität. Da der Teufel sich als Kämpfer und Angreifer versteht, der tugendhafte Menschen zur Sünde verleiten will, ist sein Repertoire an Strategemen, an Verkleidungen und Täuschungsmanövern unerschöpflich. Hier hätte eine systematische Untersuchung von mittelalterlichen Strategemen einzusetzen, ich warne aber davor, sich in die Klauen des Teufels zu begeben. Das Material ist noch nicht gesichtet und erschlossen." SCHMIDT, Seid klug wie die Schlangen, S. 206f.

[48] „Die in den Text übernommenen Elemente seiner Umwelt sind in sich nicht fiktiv, nur die Selektion ist ein Akt des Fingierens, durch den Systeme als Bezugsfelder gerade dadurch voneinander abgrenzbar werden, daß ihre Grenze überschritten wird" (ISER, Akte, S. 126).

[49] Diese der literarischen Fiktion nachgeordnete Kategorie der Fiktionalität hat LUDGER LIEB in seinen ‚Studien zum ‚Esopus' des Burkard Waldis untersucht (vgl. dazu jetzt die kritische Besprechung von ULRIKE BODEMANN). Diese zweite, innertextuelle Ebene der Fiktionalität (im Kontext der Fabel von LIEB ‚Fabelfiktion' genannt) wird folgendermaßen definiert: „Die Fabelfiktion umfaßt jede Form der Doppelung der Fabelwirklichkeit, die ein Protagonist (eine Fabelfigur) durch einen Akt des Fingierens erzeugt." LIEB, Erzählen, S. 91.

Dem Willen des heidnischen Königs fehlt jene transzendente Herkunft, die auf Seiten der Christen eine Beratung im Sinne einer Erörterung überflüssig gemacht hatte.

In der Ansprache an die Gesandten bittet der König um Hilfe und rechtfertigt die geplante Verstellung mit der eigenen Notlage, ohne daß Anzeichen einer negativen Bewertung erkennbar wären. Statt dessen appelliert Marsilie an die Klugheit der Gesandten: *handelt iz mit sinnin* (v. 592), so daß die vorgetäuschte Unterwerfung durch das Ritual des Fußfalls[50] ebenso als Akt der Klugheit aufgefaßt wird wie das Tragen von Palmwedeln, das offensichtlich die Bereitschaft zur Bekehrung vorspiegeln soll. Aus der Innenperspektive des Täuschenden erscheint die Täuschung als kluge Strategie, das Zeichen des Sieges (v. 829: *di palme bezeichinot den sigenunpht*) umzukehren in ein Zeichen der Unterwerfung.[51] Diese Umkehr verletzt nicht nur die Bedeutung eines einzelnen Zeichens, sondern stört die semantisch-symbolische Ordnung des Christentums insgesamt, indem sie die Verbindlichkeit von biblischen Zeichen und theologischer Auslegung unterläuft. Dieses in zweifacher Hinsicht falsche Tragen des Palmwedels weist symbolisch auf die zentrale Anti-Figur voraus: auf Genelun. Falscher Schein ist sein Markenzeichen, dessen Bild vom außen grünen, aber innen faulen Baum den Bogen zum Palmwedel in den Händen der heidnischen Gesandten zurückschlägt.

Die heidnischen Gesandten ziehen an den Hof Karls, wo Blanscandiz Unterwerfung und Bekehrung anbietet. Auf diese Weise wird sein Plan umgesetzt; der Plan der Heiden enthüllt sich als generische Regel der narrativen Kohäsion. Die Episode der Ankunft und des Auftritts der Gesandten verdankt ihren besonderen ästhetischen Reiz der außerordentlichen Erschwerung der Annäherung durch den Glanz des Kaisers (*splendor imperii*), der

---

[50] Der Fußfall ist ein Zusatz gegenüber der ‚Chanson'. Im ‚Rolandslied' treten die nonverbalen symbolischen Elemente der (vorgetäuschten) Konfliktlösung in den Vordergrund. ALTHOFF spricht im Zusammenhang mit der *deditio* von einem „demonstrativen Kommunikationsstil des Mittelalters, in dem mehr gezeigt als verbalisiert wurde." ALTHOFF, Privileg, S. 101. Das ‚Rolandslied' scheint mir aber ein besonders gutes Beispiel dafür zu sein, daß dieser kulturgeschichtliche Gesichtspunkt der Ausrichtung von Repräsentation auf eine Kultur der Sichtbarkeit und Anwesenheit nicht nur selbst wiederum literarisch vermittelt ist, sondern die Semiotik dieser Kultur sich aus gelehrten Schrifttraditionen speist.

[51] Anders als im ‚Rolandslied' ist in der ‚Chanson' von einem Ölzweig die Rede. RICHTER, Kommentar, S. 132f., zitiert eine Predigt zum Palmsonntag aus der frühmittelhochdeutschen Predigtsammlung ‚Speculum ecclesiae', wonach die Palme den Sieg, der Ölbaum jedoch Erbarmen bedeutet. Entsprechend spricht die ‚Chanson' (v. 70f.) explizit von Ölzweigen als Zeichen für Frieden und Demut. Es scheint mir aber nicht so, daß die ‚Chanson', so RICHTER, ‚treffender' formuliert, sondern daß Konrad die hypertrophe Haltung der Heiden herausstellen will: Sie wählen als Zeichen ihrer Unterwerfung und Bekehrungsbereitschaft den Palmwedel, wie Christus ihn bei seinem Einzug in Jerusalem in der Hand gehalten habe (v. 825: *einem palmen uůrte er in der hant*). Mit der Umkehrung wird also das Zeichen zugleich ambivalent. Eine solche literarische Umstellung entgeht RICHTER nicht zufällig, da er in seinem Kommentar das ‚Rolandslied' weitgehend an theologisch-biblischen Aussagen mißt, ohne jedoch nach deren Funktionalisierung zu fragen. Vgl. dazu auch Pfaffe Konrad, ‚Rolandslied', Kommentar KARTSCHOKE, S. 649.

einerseits die Gesandten anzieht, sie aber zugleich so stark blendet, daß sie nicht zu ihm aufzuschauen vermögen. Die kunstvoll gestufte räumliche Annäherung an den Kaiser bildet mit der intensiven Durchdringung vor allem mit biblischen Vergleichen ein sakrales Szenarium, in dem Blanscandiz seine Rede dem Kaiser vorträgt, den sie am Schachbrett angetroffen haben.[52] In der ‚Chanson de Roland' sind es die klugen und alten Ritter, die Schach spielen (v. 111), während die jungen miteinander fechten - ein vielsagendes Szenarium. Aus dieser höfischen Kurzweil (man sitzt auf weißen Seidendecken und spielt Brettspiele) wird im ‚Rolandslied' ein Symbol der Weisheit des Kaisers. Diese Aufwertung eines Requisits hebt die narrative Funktion des Schachspiels ins Bewußtsein, das genau in dem Moment die Konfliktkonstellation und die Notwendigkeit strategischen Handelns spiegelt, als der Kaiser zum Opfer einer feindlichen Gegenstrategie zu werden beginnt.[53] Damit hat das Schachspiel an dieser Stelle Signalcharakter: Die in der Beschreibung des Kaisers aufgeführten Herrschaftsattribute religiöser und ethischer Art stehen im Augenblick des Auftritts der feindlichen Gesandten hinter der symbolisch umgesetzten Forderung nach strategischer Wachsamkeit und überlegtem Handeln zurück. Die Bildlichkeit ließe sich weiter entfalten, wenn man das Schachspiel als allegorische Verschlüsselung des ‚Rolandsliedes' insgesamt auffassen wollte: auch das Schachspiel kennt keine Versöhnung, sondern in seiner antithetischen Struktur nur die strategische Bekämpfung der gegnerischen Partei in einem Prozeß wechselseitiger Vernichtung ‚Zug um Zug', der in dem Sieg über den gegnerischen König gipfelt. Vor diesem Hintergrund ist die Szene in sich widersinnig: Während

---

[52] Eine eingehende Analyse dieser Szene im Rahmen einer ‚Poetik der Visualität' unternimmt WENZEL, Hören, S. 395-400. Diese Szene ist nicht nur, wie WENZEL vorführt, ihrer Bildkomposition nach einer Titel-Miniatur vergleichbar (vgl. OTT-MEIMBERG, Kreuzzugsepos, S. 86ff.), sondern integriert in ihrer räumlich-visuellen Schaustellung der Herrscherwürde, wie RICHTER nachgewiesen hat, die Semiotisierung des Sichtbaren, deren Dechiffrierung jedoch, diese Ambivalenz kommt bei WENZEL zu kurz, eben nicht über das Sehen gelingt, sondern über das Wissen um religiöse Symbolik. Die heidnischen Boten sind zwar vom Glanz geblendet, der sie auch unmittelbar vom Rang des Kaisers überzeugt (v. 636ff.), doch erschließt sich die Sakralisierung des Kaisers aus den literarischen Bezügen und Bildern (Salomo-Vergleich, Morgenstern, Attribute des *rex iustus* usw.). Die Boten sind also nicht Stellvertreter des Publikums, das quasi durch ihre Augen sieht, sondern Gegen-Figuren, denen der Rezipient nicht im *Sehen*, wohl aber im *Verstehen* überlegen ist. Die ‚Poetik der Visualität' wäre also an diesem Punkt zu ergänzen um eine ‚Poetik der Bilddeutung'.

[53] Das Schachspiel, das ‚Spiel der Könige', galt als das vornehmste der höfischen Brettspiele; vgl. BUMKE, Höfische Kultur, S. 304f.; PETZOLD, Schach; Pfaffe Konrad, ‚Rolandslied', Kommentar KARTSCHOKE, S. 654 (mit weiterer Literatur); jetzt auch ausführlich über das Schachspiel in ‚Salman und Morolf' GRIESE, Salomon, S. 115-120. Ausgehend vom Motiv des magischen Schachbretts versteht HAUG das Spiel als Fiktionalitätssignal; er faßt daher („in letzter Konsequenz") das Spielmotiv als „Reflexion der Fiktionalität auf sich selbst" (HAUG, Artusritter, S. 25) auf. Für unsere Fragestellung ist besonders interessant, daß HAUG den „Spielraum für Wahl und Zufall" (S. 16) als eines von sechs Charakteristika des Spiels hervorhebt und damit der Spur von Optionalität und Kontingenz folgt: „Innerhalb des Regelsystems muß es einen Spielraum geben, eine freie Wahl, eine Mehrzahl von Möglichkeiten, und d.h. letztlich, ein unkalkulierbares Moment" (S. 16).

der Kaiser über dem Schachspiel sitzt, merkt er nicht, daß er sich selbst schon mitten in einem derartigen Spiel befindet.[54]

Als Blanscandiz seine Rede unterbricht, um dem Kaiser Gelegenheit zur Antwort zu geben, schweigt der Kaiser. Selbst als der Gesandte mit seiner Botschaft zu Ende gekommen ist, zögert der Kaiser noch mit einer Antwort:

> *Der keiser sich alliz enthilt,*
> *als ime sin wistum riet,*
> *unze er die rede getichte.* (v. 771-773)

Daß im Mittelalter die *sapientia* zu den Herrschertugenden besonders in der Tradition der Könige des Alten Testaments und insbesondere König Salomos gehört, zu dem Kaiser Karl explizit in Hinblick auf seine Prachtentfaltung in Bezug steht (v. 671), ließe sich an einer fast endlosen Reihe von Belegen demonstrieren. Vergegenwärtigt man sich die Thematik der ‚Vorgeschichte', die Entscheidung zum Kreuzzug aus göttlichem Willen, läßt das ‚Rolandslied' in herausgehobener Weise eine Bestätigung dessen erwarten, was A. ASSMANN in Bezug auf die augustinische Umdeutung ‚Sakralisierung der Weisheit' und ‚Überbietung der profanen durch die göttliche Weisheit' genannt hat.[55]

Wenn man den Kommentar RICHTERs zu dieser Stelle liest, glaubt man diese Bestätigung auch wirklich gefunden zu haben: „Kaiser Karls hier erwähnte Weisheit ist natürlich diese wahre von Gott kommende Weisheit, die ein Ausdruck seiner Humilitas ist."[56] Diese These wird mit reichem Material belegt, das von der biblischen Mahnung an die Könige zur Weisheit (Sap 6,22), dem Vergleich Karls des Großen mit Salomo durch Alkuin, der Identi-

---

[54] Zum Motiv ‚Schachspiel des Rangniedrigeren mit dem Ranghöheren' im ‚Ruodlieb' (v. 194-227) und den entsprechenden literarischen Querverbindungen vgl. VOLLMANN, Ruodlieb, S. 29f. Ich führe dies als Beleg dafür an, daß eine narrative Funktionalisierung des Motivs des Schachspielens keineswegs im 12. Jahrhundert außerhalb des Möglichen liegt. Im ‚Karl der Große' hat schließlich der Kaiser einen Schach-Partner (v. 1243-48). Es ist Gerold, der Herzog von Schwaben, eine Figur, die der Stricker aus dem Karlskapitel der ‚Kaiserchronik' entlehnt hat (‚Kaiserchronik', v. 14604-628 und 14860-872). Mit dieser Figur werde, so jetzt D. KLEIN, das literarische Muster (Legendenschema) herbeizitiert (D. KLEIN, ‚Karl der Große', S. 321, Anm. 61). Mir scheint hingegen, daß der Stricker das Schachspiel-Motiv nutzt, um die Figur des schwäbischen Herzogs in seine ‚Rolandslied'-Bearbeitung einzuführen. Denn in der ‚Kaiserchronik' (v. 14623-628) war Gerold von Karl als besonderer Lohn das Recht verliehen worden, mit den Schwaben Vorkämpfer zu sein (vgl. Pfaffe Konrad, ‚Rolandslied', Kommentar KARTSCHOKE, S. 737 mit Verweis auf den ‚Schwabenspiegel'). Im ‚Rolandslied' bestimmt der Kaiser zwar die Schwaben als Vorkämpfer im Kampf gegen Paligan; die Figur des Herzogs Gerold jedoch fehlt (‚Rolandslied', v. 7855ff.). Der Stricker fügt schließlich erneut die Figur Gerolds ein. Bei der Aufstellung des Heeres spricht Karl zum Schwabenherzog: *ich wil vil gerne gunnen / den edelen Swâben unde dir, / daz si hiute vehten vor mir. / daz si ir reht ouch iemer mê, / die wîle unz disiu werlt stê.* (‚Karl der Große', v. 9244-48 und der Beginn der Schlacht v. 9710ff.). Der Stricker präsentiert also nicht wie der Pfaffe Konrad den Kaiser bei der Ankunft der hinterlistigen heidnischen Gesandten allein am Schachbrett, sondern bereits mit dem Vorkämpfer der Racheschlacht und aktiviert damit zugleich das spannungsreiche Motiv ‚Schachspiel des Rangniedrigeren mit dem Ranghöheren'.

[55] Vgl. A. ASSMANN, Was ist Weisheit? S. 23 (vgl. auch Teil I, Kap. 1.1).

[56] RICHTER, Kommentar, S. 170.

fizierung des göttlichen Sohnes mit der Weisheit bis zur topischen Abgrenzung der *sapientia* oder *prudentia carnis* von der Weisheit Gottes bzw. der Schöpfung reicht. Besonders in diesem letzten Punkt glossiert RICHTER das ‚Rolandslied' mehr, als er es im philologischen Sinne kommentiert. Denn wenn er als Merkmal der Weltweisheit die Vermessenheit und damit mangelnde Gottesfurcht (als *timor Domini* die erste Gabe des Heiligen Geistes; Jes 11,2f.) nennt, die den Menschen gottesfeindlich mache, reproduziert er genau die Denkmuster, die der klerikale Verfasser des ‚Rolandsliedes' bei der Darstellung der Heiden verwendet.[57] Entsprechend sieht KARTSCHOKE sich in seinem Kommentar zu einer deutlichen Kritik veranlaßt.[58] In der Tat verspielt RICHTER durch die völlige Unterordnung der konkreten Verwendungsweise von *wisheit* unter dem theologischen Weisheitsbegriff die Chance, selbst noch innerhalb einer durch und durch klerikalen Deutung den Grenzen der *interpretatio christiana* auf die Spur zu kommen. Dabei ist es RICHTER keineswegs entgangen, daß hier *wisheit* zur Bezeichnung eines klugen Verhaltens verwendet wird, wohlüberlegt zu sprechen, doch er marginalisiert diesen Punkt, indem er ihn mit einem Hinweis auf die Tugendlehre Hugos von St. Viktor in eine Fußnote verbannt, ohne die Beziehung zu der breit entfalteten geistlichen Weisheit zu diskutieren.[59] Daß Hugo von St. Viktor in seinem Traktat ‚De fructibus carnis et spiritus' dieses Schweigen jedoch der *prudentia* und „speziell deren Folgetugenden *deliberatio, consilium*" zurechne, läßt sich nur indirekt erschließen, wenn man sich die entsprechenden Definitionen vergegenwärtigt.[60]

Dieser Punkt ist von grundsätzlicher Bedeutung. Daß bei einem Theologen wie Hugo von St. Viktor (er steht hier als Beispiel) die Ethik „eindeutig in religiösem Kontext"[61] steht, wird nicht verwundern. Aber die Subsumierung dieses Habitus unter dem geistlichen Konzept der Weisheit setzt jene Differenzierungen und Ableitungen außer Kraft, um die sich die Ethik des 12. Jahrhunderts auch in Hinblick auf eine relative Eigenständigkeit ‚weltlicher' Angelegenheiten bemüht. Wie wenig der Denkpause des Kaisers eine geistliche Bedeutung zukommt, zeigt schon der Vergleich mit dem französischen Text, der von einer *custume* (v. 141), einer Gewohnheit, spricht: *Sa custume est qu'il parole(t) a leisír*.

---

[57] Etwa zum heidnischen Heer: *uil harte uermezenlichen / furen si ir straze* (v. 294f.). „Hier spezifiziert das Adverb vermezzenlîche noch K.s Urteil: Er kennzeichnet das heidnische Auftreten mit Massenheeren und riesigen Menschenmengen zutreffend als *praesumptio*, als widergöttliches Vertrauen auf die menschliche Macht." RICHTER, Kommentar, S. 115.

[58] Pfaffe Konrad, ‚Rolandslied', Kommentar KARTSCHOKE, S. 657: „dazu wieder in extremer Zuspitzung der geistlichen Konnotationen Richter".

[59] RICHTER, Kommentar, S. 168, Anm. 285.

[60] *Consilium est examinandarum gubernandarumque causarum subtilis animi prospectus* und *Deliberatio est ante quodlibet incœptum plena maturitatis et solertiæ consideratio* (PL 176, Sp. 1002).

[61] WIELAND, Ethica, S. 25. Zum Tugendbegriff Hugos von St. Viktor vgl. Teil I, Kap. 1.1.

(v. 141)[62] Auch in der volkssprachigen didaktischen Literatur finden sich, so im ‚Welschen Gast' Thomasins von Zerklaere und im ‚Winsbecke', Anleitungen zum Schweigen als „Phase der aktiven, intellektuell bestimmten Vorbereitung von wörtlicher Rede"[63], ohne daß ein Bezug zur monastischen Vorstellung der Angemessenheit des Schweigens oder gar zu einem theologischen Konzept göttlicher Weisheit hervorträte. Ich möchte diesen Punkt nicht weiter traktieren; OTT-MEIMBERG hat bereits hervorgehoben, daß „diese weise, abwartende Zurückhaltung des christlichen Kaisers einer traditionellen Herrschertugend entspricht"[64] und zudem zeichenhaft auf die theokratisch wie vasallitisch beschränkte Macht des Kaisers verweist. Mir geht es darum zu demonstrieren, daß es auch innerhalb einer klerikalen Durchformung und auch noch in deren eigenem Sinne überaus nützlich sein kann, Habitualisierungen im Rahmen der *prudentia* von ihrer theologischen Rückbindung an die alles begründende göttliche Weisheit zu unterscheiden.

5.4. Die Beratung der Franken: Optionalität als Dissens

Daß die Entscheidung Karls über das Unterwerfungsangebot der Heiden vom Rat der *wisin* (v. 793) abhängig ist, darauf hatte schon der heidnische Ratgeber hingewiesen.[65] Entsprechend beruft der Kaiser am folgenden Morgen Bischöfe und Herzöge zur Beratung *ze houe* (v. 894): *der keiser in sinen wizzin / die fůrsten uor ime hiez sizzen.* (v. 895f.) Die Haltungen des Sitzens und Stehens sind im Zusammenhang herrscherlicher Selbstrepräsentation von hohem semantischen Wert, so daß *wizze* nicht einfach „bequemes Reimwort"[66] ist, sondern Bezeichnung für ein Wissen um die impliziten Regeln des höfischen Verhaltens und in dieser Verwendung der *wisheit* bedächtigen Redens sehr verwandt. Die zeremonielle Dimension der Beratung mit ihrer Funktion der Rangdarstellung kommt besonders in diesen Haltungen zum Ausdruck.[67] Die Haltung ist Bestandteil eines komplexen Systems körperlicher Repräsentation und rituellen Vollzugs der Beratung. Sie wirft ein Licht auf die implizit

---

[62] In der Übersetzung von HANS WILHELM KLEIN: „Seine Gewohnheit ist, langsam und bedächtig zu reden."

[63] WENZEL, Hören, S. 150.

[64] OTT-MEIMBERG, Kreuzzugsepos, S. 118 und Anm. 141: „So etwa in den hier auf die alttestamentlichen Königsgestalten verweisenden karolingischen und ostfränkischen Fürstenspiegeln."

[65] Dabei handelt es sich ein weiteres Mal um einen Zusatz im ‚Rolandslied'. Vgl. ‚Karl der Große', v. 1384f: *ob ez iwer wîsen rât sî, / der nemt ze gîsel einen.*

[66] „*wizze*, bequemes Reimwort von meist sehr geringem Gehalt, in formelhaften Verbindungen, unter denen *in sînen wizzen* die leerste ist." TRIER, Wortschatz, S. 171.

[67] Vgl. OTT-MEIMBERG, Kreuzzugsepos, S. 149; Pfaffe Konrad, ‚Rolandslied', Kommentar KARTSCHOKE, S. 661; J.-D. MÜLLER, Ratgeber, S. 134: „Daß es auf den Herrscher wie Gefolgsleute gleichermaßen ankommt, zeigt sich daran, daß beim Rat alle vor dem König sitzen - Zeichen virtueller Gleichheit - und nur die jeweiligen Sprecher aufstehen."

performative Ebene der Beratung, die bei einer reinen Betrachtung der Redeinhalte und ihres theologischen Hintergrundes übersehen zu werden droht.

Auf dieser Ebene geht es um die interaktiven Praktiken der Entscheidungsfindung eines Kollektivs und ihre Regeln, wie sie hier literarisch inszeniert werden, und weniger um die Argumente im einzelnen. Wenn die Kenntnis und Anwendung dieser Regeln als *wizze* bezeichnet wird, und diese *wizze*, was TRIER entgangen ist, allein Karl zugeschrieben wird, ist damit ein Signal gesetzt, das die Wahrnehmung sozialer Regeln bei den Christen von ihrer Kenntnis bei den Heiden absetzt: Marsilie fordert nämlich bei der entsprechenden Beratung seine Vasallen nicht zum Sitzen auf, sondern setzt sich, wie der Text ausdrücklich vermerkt, zuerst einmal selbst. Bei diesen Praktiken geht es also um zeichenhafte und textorganisierende Repräsentation von Machtverhältnissen wie analog bei dem einsamen Schachspiel des Kaisers um die radikale, bildliche Verdichtung des ganzen Problemkreises von Konflikt, Strategie und Sieg - unbehelligt von seiner theologischen Bewältigung.

In einem seiner jüngsten Beiträge hat ALTHOFF die folgende Beratungsszene als *exemplum* für die These herangezogen, daß die Dichter volkssprachiger Literatur mit dem Verbindlichkeitsgrad der ‚Spielregeln' symbolischer Kommunikation spielten, indem sie Figuren vorführten, die „gegen die Regeln verstießen, sie außer Kraft setzten, sie gar nicht kannten".[68] So vielversprechend der Ansatz ist, das schwierige Verhältnis von ‚Literatur' und ‚Wirklichkeit' auf der abstrakten Ebene von ‚Spielregeln' zu untersuchen und die Erzählliteratur als Reflexionsmedium dieser normativen Matrix der Kommunikation zu begreifen, so problematisch ist hingegen ein paradigmatisch ausgerichtetes Verfahren, literarische Episoden zu *exempla* einer Normdiskussion zu machen, ohne ihren Erzählzusammenhang hinreichend zu berücksichtigen. Die unzulängliche Kontextualisierung, darauf wird noch näher einzugehen sein, führt in diesem Fall zu einer Interpretation, in der die Funktion der Verräterfigur meines Erachtens zu einseitig aus dem Vergleich des literarischen Falles mit außerliterarischen ‚Gewohnheiten' heraus bestimmt wird.

Die Beratung am Hof ist in drei Phasen unterteilt: Die untereinander abweichenden Plädoyers der Fürsten vor dem Kaiser (v. 891-1165), die Fürstenversammlung mit der Ziel der Einigung (v. 1166-1297) und die abschließende Botenauswahl (1298-1537).[69] Die Fürstenberatung in Abwesenheit des Kaisers hatte schon die Beratungen um den Kreuzzug gekennzeichnet; einen solchen Einschub einer eigenen, gesonderten Beratung der Fürsten kennen die Beratungen der Heiden nicht.

---

[68] ALTHOFF, Spielen die Dichter mit den Spielregeln der Gesellschaft? S. 55.
[69] Vgl. RICHTER, Kommentar, S. 197 (G. EHRISMANN folgend).

Der Kaiser ergreift als erster das Wort. Seine Bitte um den Rat der Fürsten wird eingeleitet mit der Bitte um die Hilfe des Heiligen Geistes und endet mit der Bitte, zu Ehren Gottes zu raten. Der Kaiser umreißt präzis die Anforderung, wie man auf das Angebot Marsilies reagieren solle: *nu ratet waz wir dar vmbe tůn* (v. 906).[70] Darauf springt Roland auf.[71] Er hält Marsilies Angebot für eine List (v. 912: *Marsilie hat durch liste here gesant*), so daß seine *rede* (v. 928) auf Kampf um Leben und Tod zielt. Danach tritt Olivier vor den Kaiser, und der Stricker ergänzt kommentierend im ‚Karl': *als werde râtgeben tuont* (v. 1588). Olivier präzisiert den Vorschlag Rolands und plädiert für eine Vollendung des Kriegszugs bis zur Unterwerfung der Heiden und der Zerstörung ihrer Kultstätten. Sein Schlußargument: Blanscandiz sei *ein na retiger man* (v. 963), wenn er Spanien zurückgewonnen habe, sei *der cristinheit ere* (v. 965) für immer verloren.[72] Nach ihm erhebt sich der Erzbischof Turpin, der im Sinne seiner Vorgänger die Forderung nach Fortführung des Krieges in biblische Bildsprache übersetzt (diese Rede hat in der ‚Chanson' kein Gegenstück). Auch der Herzog Naimes von Bayern drängt, den Kampf im Namen Gottes zu vollenden, in dessen Gnade, so die Lehnsformel *consilium et auxilium*, *beidu wistum unde rat* (v. 1044) stünden. Als letzter Befürworter bittet Bischof Johannes um das Wort, dessen vorrangig auf ‚seelsorgerischen' Argumenten basierendem Rat *di zwelf herren* (v. 1090) schließlich beipflichten. Es ist nicht zuletzt die Erfindung dieser Figur (durch den Pfaffen Konrad?), die das Augenmerk der Forschung auf die geistliche Deutungsdimension des ‚Rolandsliedes' gelenkt hat.[73]

Gegenüber der ‚Chanson' ist diese Phase der Beratung erheblich erweitert. Dort hatte nur Roland für die Ablehnung des heidnischen Angebotes gesprochen, während Naimes auf Seiten Ganelons für ein Ende des Krieges votiert hatte. Durch diese Erweiterung wird zum einen die Position Geneluns isoliert, der jetzt der Hauptgruppe der Kriegsbefürworter gegenübersteht.[74] Zum anderen gewinnt die Konstellation innerhalb der Ratgeber im ‚Rolandslied' selbst Aussagekraft.[75] Denn die fünf Voten sind selbst abermals symmetrisch verteilt; den zwei Voten der beiden Helden Roland und Olivier (sie werden explizit jeweils als *helt* bezeichnet) stehen die zwei Voten der Bischöfe mit ihrer entschieden geistlichen Akzentuierung gegenüber, während Herzog Naimes diese geistliche Akzentuie-

---

[70] Die ‚Chanson' kennt keine geistliche Einbettung dieser pragmatischen Frage.
[71] Hingegen im ‚Karl der Große': *Ûf stuont der degen Ruolant* (v. 1543). Vgl. zu dieser Beratung OTT-MEIMBERG, Kreuzzugsepos, S. 142ff.
[72] TRIER, Wortschatz, S. 174: „*nârêtic*, frühmhd. sonst nicht belegt: hinterlistig, schlau."
[73] Vgl. den Forschungsüberblick bei OTT-MEIMBERG, Kreuzzugsepos, S. 146, Anm. 234.
[74] Vgl. STACKMANN, Karl, S. 263.
[75] Daß sich „in Inszenierung und Rollenverteilung im Rat, unabhängig vom Anlaß, Strukturen politischer Herrschaft erkennen lassen", betont J.-D. MÜLLER, Ratgeber, S. 125.

rung als weltlicher Fürst unterstützt.[76] Die Umstrukturierung im ‚Rolandslied' gestaltet also den Auftritt der Kriegsbefürworter zu einem Bild der Ausgewogenheit von kriegsstrategischen Motiven und geistlichen Interpretamenten. Der intertextuelle Bruch mit dem Prätext zeigt sich schließlich auch in der Umkehrung, die bei der Zustimmung der Fürsten vollzogen ist. Während in der ‚Chanson' die Franken dem Rat Naimes zustimmen, unterstützen die Ratgeber im ‚Rolandslied' den Rat des Bischofs St. Johannes, so daß das Ziel der Beratung, der Konsens über die Entscheidung, erreicht zu sein scheint:

du sprachen di zwelf herren,
were iz in des kaiseres hulden,
des rates wolten si gerne uolgen. (v. 1090-92)

Selbst die Position dieser Zustimmung im Text ist verschoben, denn im ‚Rolandslied' ist sie vorgezogen und unmittelbar vor dem Auftritt Geneluns plaziert, so daß der drohende Dissens bereits strukturell abgebildet ist.

Da springt Genelun auf. Sein Fluch auf die Ratgeber (v. 1094f.: *die fůrsten haben alle undanc / daz si edele unde uuíse sint*) setzt nicht inhaltlich mit seiner Gegenposition und seinem Rat ein, das Angebot Marsilies anzunehmen, sondern mit einer metakommunikativen Kritik an der Ratsfähigkeit der Paladine, mit der er die rationale Basis der Argumentation der Ratgeber insgesamt in Frage stellt:

wie man die tumbistin uirnimt!
die sint nu ze houe ratgeben.
die wisen let man alle under wegen.
die in wole tochten
ze rate unde ze uechten,
die sint nu gare uerchoren.
war ist nu chomen
die manechualtiu wisheit?
dinen fůrsten ist iz allen leit
daz du in dinen grozen wizzen
uns alle lest sizzin. (v. 1096-1106)[77]

Wisheit als Beratertugend ist traditioneller Topos der an die Antike anknüpfenden Ethik und auch, wie das Beispiel Wernher von Elmendorf und seine Berufung auf Sallust, Cicero und Boethius zeigt, in der deutschen didaktischen Literatur präsent. Entsprechend werden sowohl die Ratgeber des heidnischen Königs als auch die fränkischen Fürsten in fast stereotyper Weise als *wise* bezeichnet. Das politische Interaktionsmuster des Rates kann zwar

[76] Dazu OTT-MEIMBERG, Kreuzzugsepos, S. 146: „Der Bayernherzog bringt keine neuen Aspekte in die Diskussion ein." Anscheinend sah das der Stricker genauso; er kappt die Rede des Herzogs und beläßt es bei einer Erwähnung seines Auftretens. Doch obwohl OTT-MEIMBERG den Rat zu Recht als zentrale „Vollzugsform" (S. 138) des ‚Staates' begriffen hatte, und damit nach meiner Einschätzung einer sehr wichtigen Fährte zu dem folgt, was heute unter dem Stichwort ‚performative Kultur' diskutiert wird, schaut sie nicht auf die Struktur der Personenkonstellation in der Beratung.
[77] Vgl. OTT-MEIMBERG, Kreuzzugsepos, S. 148ff.

auf rechtlich verbindliche Interaktionsmuster des Rates zurückgreifen - darauf bezieht sich die rechtsgeschichtliche Analyse des ‚Rolandsliedes' -, ist aber in der Entscheidungsfindung auf einen Rationalitätsmodus angewiesen, der selbst nicht rechtlich kontrolliert ist. Wird er durch Interessen, und seien sie noch so konstitutiv für das Selbstverständnis der Gemeinschaft, dominiert, dann läuft die Beratung Gefahr, den Blick für die Optionalität des Handelns zu verlieren.

Daß Genelun die entscheidungsbegründende Funktion der *wisheit* in seinem Sinne instrumentalisiert, verrät sich, so J.-D. MÜLLER, in der Verweigerung Geneluns, den Beschluß des Rates zu akzeptieren.[78] Doch geht J.-D. MÜLLER nicht auf den Begründungsanspruch dieser Instrumentalisierung Geneluns ein. Es genügt meines Erachtens nicht, „die spezifischen Interaktionsregeln herrscherlicher Entscheidung"[79] zu demonstrieren, sondern es erscheint mir notwendig, die normative Seite des Entscheidungsprozesses von der rationalen Seite zu unterscheiden. Die prozedurale Regelung der Beratung kann die Beurteilung der Argumente nicht ersetzen - dieser Aspekt kommt bei J.-D. MÜLLER nicht zu seinem Recht. Die Hypothese, daß der Rat in ‚feudaler Epik' (darunter faßt J.-D. MÜLLER die Helden- und Spielmannsepik) „nicht gemeinschaftlichem Räsonnement zur Lösung eines Problems"[80] dient, unterschätzt das diskursive Potential einer solchen Beratungssequenz. Die Sicht auf den Inszenierungscharakter der Beratungen, dessen Strukturen sie poetisch aussagefähig machen, geht meines Erachtens fehl, wenn sie nicht auch dann nach dem Begründungsmodus fragt, wenn dieser nicht argumentativ expliziert wird, sondern auf die Ebene der literarischen Darstellung verlagert ist. Eine solche Verlagerung, das ließ sich an der Beratung der Christen in der ‚Vorgeschichte' zeigen, läßt zwar eine Erörterung als Basis der Entscheidung gänzlich vermissen, bedingt jedoch eine dichte literarische Inszenierung ihrer Genese, die suggeriert, daß es für die Entscheidung zum Kreuzzug gar keinen Erörterungsbedarf gebe. Diese Suggestion ist aber genau der Gegenstand der Untersuchung, wenn man in diesem Fall die geistliche Deutung tatsächlich als literarisches Mittel auffassen will.[81]

Wenn man diese drei Ebenen unterscheidet - die Berufung auf *wisheit* als Rationalitätstyp des Ratgebers, die Inszenierung von kollektiven Entscheidungsprozessen in ritualisierter Interaktion und schließlich die Ersetzung dieser Prozesse durch die narrative Funk-

---

[78] J.-D. MÜLLER, Ratgeber, S. 135f.
[79] PETERS, Wege, S. 369.
[80] J.-D. MÜLLER, Ratgeber, S. 126 (mit Verweis auf ALTHOFF, Colloquium familiare, S. 153).
[81] Diese Auffassung erläutert MERTENS, Identität, S. 79: „Dadurch wird die Einheit von religiöser und politischer Identität modellhaft gestiftet. Das ist zu diesem historischen Zeitpunkt besonders wichtig, weil die Gewaltmission heftig umstritten war, und selbst der Kreuzzugsprediger Bernhard,

tionalisierung in diesem Fall einer metaphysischen Instanz -, wird die Brisanz der Kritik Geneluns erkennbar. Sie zielt in erster Linie auf das Zentrum der Konstituierung der politischen Handlungsfähigkeit des Herrschaftsverbandes und nur in zweiter Linie auf das Verfahren (die Inszenierung des Rates), indem Genelun dem Kaiser vorwirft, die übrigen Fürsten im wahrsten Sinne des Wortes sitzen gelassen zu haben.[82] Gänzlich ausgeschlossen bleibt die Berufung auf eine metaphysische Instanz; statt dessen beruft sich Genelun auf die *ere* aller (v. 1107) wie die *ere* des Kaisers (v. 1138). Die Zielsetzung des Rats bewegt sich also ganz im Rahmen der von Wernher von Elmendorf vorgetragenen Lehre über richtige Beratung, deren Prinzip die Maximierung des ‚symbolischen Kapitals' (PIERRE BOURDIEU)[83] der *ere* ist. Der Pfaffe Konrad weitet damit den Einspruch Geneluns zu einer dezidierten Hofkritik aus, die aber nicht wie in der lateinischen Hofkritik von klerikaler Seite vorgetragen wird, sondern unter dem Anspruch einer an der *ere* des Herrschaftsverbandes orientierten *wisheit* steht.[84] *Die manechualtiu wisheit* (v. 1103) verweist somit nicht auf die Einheitlichkeit des Willens aller, sondern auf die Pluralität in den Akten des Beurteilens und Ratens. Doch die Konzeption der Figur Geneluns läßt keinen Zweifel daran, mit welchem Vorzeichen dieses prudentiell-politische Prinzip der Pluralität im ‚Rolandslied' versehen wird. Aus dem Blickwinkel der Figur ist dieses Prinzip Bedingung für Optionalität mit dem Ziel, *ere* zu erhalten (in der ‚Chanson' ist entsprechend von Nutzen die Rede), und es ist dieses Prinzip, das in der Argumentation Geneluns selbst zur Anwendung kommt.[85] In der antithetischen Anlage der Erzählung beschwört hingegen die Gegenmeinung mit ihrem Votum für die Friedensoption die Gefahr herauf, im Kreis der Fürsten einen Dissens aufbrechen zu lassen, der nicht nur die militärisch notwendige Geschlossenheit gefährdet, sondern auch das ideologische Konstrukt eines einheitlichen, metaphysisch begründeten Willens zum Kreuzzug.

---

nach anfänglicher Bejahung (1147), später zur Ablehnung tendierte." Vgl. auch OTT-MEIMBERG, Kreuzzugsepos, S. 162f.

[82] Vgl. OTT-MEIMBERG, Kreuzzugsepos, S. 147ff., 161ff. (Genelun als Sprecher einer übergangenen Adelsgruppe); dagegen OTT-MEIMBERG, Kreuzzugsepos, Rezension NELLMANN, S. 301 (Genelun als Außenseiter); Pfaffe Konrad, ‚Rolandslied', Kommentar KARTSCHOKE, S. 666f. Ich stimme in diesem Punkt NELLMANN zu. Die Argumentation OTT-MEIMBERGs berücksichtigt nicht, daß im deutschen Text der Herzog Naimes die Fronten gewechselt hat, was im Vergleich gesehen die Isolation Geneluns augenscheinlich macht. Der Vorwurf an die Adresse des Kaisers weist keine Gegen*gruppe* aus, sondern hat meines Erachtens die Funktion, überhaupt den Anspruch auf eine Gegen*meinung* verfahrensrechtlich zu begründen.

[83] Vgl. BOURDIEU, Vernunft, S. 173ff.

[84] Die Kritik an schlechte Ratgeber, die sich letztlich gegen den Herrscher richtet, ist ein Topos der Hofkritik (vgl. Pfaffe Konrad, ‚Rolandslied', Kommentar KARTSCHOKE, S. 667). Vgl. UHLIG, Hofkritik; SZABÓ, Hof; SCHIEWER, *Bonum et malum ingenium*, S. 26-42 (zu einem besonders prägnanten Beispiel bei Walther von der Vogelweide vgl. ebd., S. 33).

Mit der unkontrollierten Gegenreaktion Rolands ist der Bruch offenkundig: *der rat geuellet mir ûble* (v. 1151). Er beruft sich auf die Unglaubwürdigkeit Marsilies, der zudem zwei fränkische Boten getötet habe. Auch ist ihm nicht entgangen, daß Genelun sich nur auf die eigene *ere* berufen hatte: *man nimt iz ane gotes ere* (v. 1152). Roland lehnt also das Unterwerfungsangebot schon deshalb ab, weil er darin eine Verstellung sieht, die Genelun nochmals verkennt. Doch reagiert der Kaiser nicht inhaltlich auf den aufgebrochenen Dissens, sondern sieht in ihm einen Verstoß gegen die verfahrensrechtlichen Bedingungen der Beratung: „Zum zweiten Mal erscheint Karl, der Garant für Recht in vielen volkssprachlichen und lateinischen Traditionen, im ‚Rolandslied' , an zentraler Stelle in der Richter- bzw. Rechtswahrerpose."[86] Die Uneinigkeit, die ihren symbolischen Ausdruck in der Gestik des Kaisers findet[87], ist ein Rechtsverstoß, eine Verletzung der *phacht*, die im Wiederholungsfall eine Strafe nach sich zieht, so daß der Kaiser an seine Gefolgsleute appelliert, *durch gotes ere* (v. 1161) sich auf eine einhellige *rede* (v. 1162) zu verständigen, die der Heilige Geist eingeben möge.[88] Gott, Konsens, Inspiration - das sind die Eckpfeiler eines theokratisch verankerten und rechtlich regulierten Modells der Entscheidungsfindung, das gegen Pluralität, Widerspruch und Dissens gestellt wird; und es liegt in der Logik asymmetrischer Gegenbegriffe, daß der abgewiesene Teil nur in Form seiner Verneinung und darin noch durch Täuschung zum Fehlurteil entstellt zur Darstellung gelangen kann. Insofern sehe ich den Konflikt nicht wie OTT-MEIMBERG[89] als Ausdruck ‚auseinanderstrebender Kräfte', die durch einen vom Kaiser verfahrensrechtlich eingeforderten Konsens ‚domestiziert' werden, sondern als Reflex der Aporie eines Verfahrens, das einerseits auf die Urteilskraft der Ratgeber setzt, das aber andererseits dieses genuin politische Potential der Beratung durch sein hier theokratisch begründetes Postulat eines einheitlichen, göttlich inspirierten Willens restringiert. Wenn also Genelun anfangs die *wisheit* der Ratgeber in Frage gestellt hat, dann be-

---

[85] „Im Gegensatz zur vorangegangen Polemik gegen Roland argumentiert Genelun in der Begründung seines Rates sehr ‚rational', und seine Anschuldigungen gegen Roland versucht er in diesem Kontext unter Berufung auf Zeugen zu belegen." OTT-MEIMBERG, Kreuzzugsepos, S. 162.

[86] OTT-MEIMBERG, Kreuzzugsepos, S. 164.

[87] Vgl. J.-D. MÜLLER, Ratgeber, S. 137.

[88] Besonders an diesem Punkt hat sich die Kritik an OTT-MEIMBERG entzündet. Ihre Interpretation sieht „die unrechte Bevormundung Geneluns durch den ‚einstimmigen' Rat der Fürsten" (OTT-MEIMBERG, Kreuzzugsepos, S. 193) als Motiv für den Verrat. NELLMANN hat in seiner Rezension (S. 302) dagegen diese ‚Einstimmigkeits-These' - HELLMANN, Fürst, folgend - verworfen; der Kaiser (v. 1162f.: *gesamnet iuch einer rede, / die uns der heilige geist gebe*) fordere nicht ‚Einstimmigkeit', sondern ‚Einmütigkeit'. Vgl. ebenfalls Pfaffe Konrad, ‚Rolandslied', Kommentar KARTSCHOKE, S. 668; SCHULZ, *Waz bedürfen wir nu rede mêre?* S. 58. Dieser Punkt ist deswegen bezeichnend, weil er schlaglichtartig das methodische Problem bei OTT-MEIMBERG beleuchtet, die Interpretation des Textes auf die rechtliche Logik des Handelns zu reduzieren und somit über die ‚Rechtmäßigkeit' der Fehde auch dem Verrat eine gewisse Berechtigung einzuräumen, die er im ‚Rolandslied' jedoch nur in der Perspektive Geneluns besitzt.

[89] Vgl. OTT-MEIMBERG, Kreuzzugsepos, S. 179.

kundet sich in dieser Hofkritik bereits der prekäre Status politischer Vernunft in einer literarischen Konzeption, in der die politische Entscheidung als Nachvollzug und Umsetzung eines gegebenen, nicht aber im eigentlichen Sinne als Begründung eines zu findenden Willens begriffen wird.

Der Dissens erfordert daher eine erneute Beratung. Die Franken ziehen sich parallel zur Beratungsszene in der Vorgeschichte ohne den Kaiser auf einen grünen Hügel zu einer gesonderten Beratung zurück (v. 1167f.). Diese Ortsangabe ist bedeutungsvoll, denn die topographische Erhöhung läßt sich als Disposition zu genau der Umsicht (*circumspectio*) verstehen, die zu den Akten der Klugheit gezählt wird. Neben die Semantisierung der Gegend tritt zusätzlich noch meteorologische Topik (v. 1169: *der sunne schein wole schone*), die OTT-MEIMBERG zu Recht als ‚trügerisches Vorzeichen' auffaßt.[90] Nachdem jeder einzelne reihum seine Meinung geäußert hat (v. 1170f.: *si riêten al umbe, / ir iegelich besunder*), zieht man die Bundesgenossen und Landfremden (v. 1175: *geste*) hinzu. Vor dieser Versammlung ergreift Genelun stehend das Wort. Wieder appelliert er an die *wisheit* (v. 1198), die aber, damit nimmt er das Stichwort Rolands und des Kaisers auf, diesmal *gote zeren* (v. 1197) geübt werden solle.[91] Gegen seinen Rat wendet sich Bischof Turpin: *die rede uirbiete selbe min trechtin* (v. 1223). Als Kompromiß schlägt er vor, *einen wisen man* (v. 1228) auszuwählen, um Marsilies wahre Absicht auszuspähen:

daz uersůche wir mit listin:
wir muzzen in so uersazen,
eê wir in urí lazzen,
daz wir nine zwiuilin mere.
daz rate ich minem herren. (v. 1233-37)

Um die Verwendung von *list* an dieser Stelle zu beschreiben, muß man nicht auf ‚Täuschung' zurückgreifen, wie der Fortgang der Beratung zeigt. Die Christen wollen nicht mit einer Gegenlist auf die befürchtete Doppelzüngigkeit der Heiden reagieren, sondern mit Klugheit und Geschicklichkeit die wahre Absicht der Gegenseite in Erfahrung bringen. Als die Herzöge und Grafen Turpin zustimmen, kehren die *not uesten* (v. 1241) zum Thron des Kaisers zurück. Die Fürsten bitten den Bischof St. Johannes, bei Hofe ihr *uor redenaere* (v. 1249) zu sein, da sie wissen, daß er die besondere Gunst des Kaisers genießt. Er stützt sich auf seinen Stab, während er im Stehen um Erlaubnis bittet, für die ringsum stehenden Fürsten zu sprechen, worauf der Kaiser, erneut *in sinen wizzen* (v. 1262), zum Sitzen auffordert. Im Namen der versammelten Fürsten empfiehlt er dem Kaiser, einen Boten auszuwählen:

---

[90] OTT-MEIMBERG, Kreuzzugsepos, S. 183.

[91] Anders dagegen OTT-MEIMBERG, Kreuzzugsepos, S. 184: „Er nimmt für seine Argumentation noch einmal ausdrücklich in Anspruch, daß sie *gote zeren* vorgebracht werde [...]."

so sende dinen boten dare,
der uns rechte eruare,
waz die heiden wellen tůn. (v. 1284-86)

Neben *gůte* (v. 1290) müsse der Bote vor allem eines aufweisen: er bedürfe *grozzer wisheit* (v. 1292). Die Funktion des Boten ist der Funktion der heidnischen Boten diametral entgegengesetzt. Die Aufgabe der Boten Marsilies war es, dem Kaiser ein vorgetäuschtes Angebot zu unterbreiten; ihre Kunst bestand darin, durch falsche Zeichen (wie das Tragen des Palmzweigs und den Fußfall) den Kaiser von der vermeintlichen Absicht zur Unterwerfung zu überzeugen. Der Bote Karls hingegen soll im Lager der Heiden auskundschaften, welche Absichten Marsilie hegt; er soll nicht täuschen und lügen, sondern aufdecken und im strategischen Sinne aufklären, die Zeichen also richtig deuten und Lüge von Wahrheit unterscheiden können. Diese Funktion der *wisheit* wird in der Figur des Boten personalisiert, der seine Aufmerksamkeit nicht auf die heidnischen Repräsentanten am Hofe richtet, sondern durch seine Anwesenheit am Hof Marsilies das Problem einer verkehrten Repräsentation zu durchbrechen hofft und damit die Aufrichtigkeit Marsilies „an Ort und Stelle“[92] überprüfen will - Wahrheit ist an Präsenz, Sichtbarkeit und einen richtigen Ort gebunden.

An diesem Punkt setzt ALTHOFF an. Die vorgebrachten Argumente hätte man in jedem anderen Konflikt beherzigen können: „Doch hat man dies in der historischen Realität der mittelalterlichen Konflikte nicht getan. Zumindest ist es nicht überliefert, die Entscheidungen liefen immer darauf hinaus, solche Angebote anzunehmen.“[93] Diese Differenz zwischen literarischer Bearbeitung und ‚historischer Realität‘ ist für ALTHOFF jedoch nicht nur Beleg für die Eigenheit der erzählerischen Verdichtung, sondern entscheidende Basis der Konfliktstruktur: „Damit ist aus historischer Perspektive aber zu konstatieren, daß der Ausgangspunkt aller Verwicklungen im ‚Rolandslied‘ eine Situation war, in der sich die Akteure in einer gewichtigen Frage grundsätzlich anders entschieden, als man dies gewöhnlich tat“ (ebd., S. 65). Den erzähllogischen Knoten der Motivierung des anschließenden Verrats durch Genelun durchschlägt ALTHOFF mit einem überraschenden Hieb: Um die Frage, wie eine solche Erkundung des Gegners auszusehen hätte, habe sich der Dichter gedrückt, indem er der Geschichte eine ganz andere Wendung gegeben habe: „Genelun, der Gesandte, prüfte nicht die Gesinnung des Heiden, sondern machte mit ihm gemeinsame Sache“ (ebd., S. 66). Der Vergleich mit der ‚historischen Realität‘ führt also faktisch zu einem Ausweichen auf produktionsästhetische Vermutungen, ohne daß die Frage erörtert würde, ob nicht umgekehrt bereits der Dissens im fränkischen Beraterkreis funktional auf den drohenden Verrat hin gestaltet ist, mit dem schließlich die Niederlage der Nachhut und

[92] STACKMANN, Karl, S. 258.
[93] ALTHOFF, Spielen die Dichter mit den Spielregeln der Gesellschaft? S. 65.

Rolands Tod nicht als Ergebnis militärischer oder strategischer Unterlegenheit, sondern als Folge eines immanenten Konflikts gedeutet wird.

Doch ich greife vor. Roland und Olivier, die sich freiwillig als Kandidaten melden, stellen Überlegungen an, wie die wahre Absicht der Gegner in Erfahrung zu bringen sei. Damit kommt eine Reflexion über die Bedingungen des kommunikativen Anspruchs der Wahrhaftigkeit in Gang, wie sie in einer repräsentationsorientierten Kultur in der Tat nur im Medium narrativer Selbstvergewisserung leistbar gewesen sein dürfte. Roland setzt auf die Sichtbarkeit der Wahrheit:

er sprach: ‚nu sende mich dare.
min ouge ist also geware,
sine můgen mich nit betriegen.
wellent si uns ligen,
si ne hilfit nehein ir list,
ich en sage dir al daz dar ane ist.‘ (v. 1300-05)

Die Ablehnung dieses Vorschlags begleitet der Kaiser entsprechend mit einer sichtbaren Geste der Hand: er winkt ab. Olivier hingegen glaubt, selbst geheime Absprachen erfahren zu können (der Akzent liegt dabei mehr auf ‚Hören‘ als auf ‚Sehen‘), doch auch seine Bereitschaft stößt auf Ablehnung:

du bist ze gaehe mit der rede,
unde Růlant min neue,
mit zornlichen worten. (v. 1326-28)

Man wird nicht annehmen wollen, daß sich der Erzähler in diesem Moment mit seinen Helden Roland und Olivier identifiziert. Das heroische Ungestüm, die fehlende Affektkontrolle, sonst exklusives Kennzeichen für das Autochthone der Kämpfer noch in seiner klerikalen literarischen Stilisierung, erscheint angesichts der Erfordernisse ebenso als defizitär wie die Erkundung der Lage durch Sehen und Hören. Aber auch der geistliche Bekehrungsvorschlag des Erzbischofs Turpin wird abgelehnt, so daß schließlich Roland seinen Stiefvater Genelun vorschlägt:

er ist wise unde chůne,
redehaft genůge;
er ist ein helt lussam.
wa uvnde me nu deheinin man
der deme riche baz gezeme? (v. 1370-74)

Mit diesem Vorschlag Rolands sind eine Reihe von Fragen nach Motiv, Zweck und Funktion verbunden, die breit diskutiert worden sind. Ich möchte diese Fragen nicht aufnehmen, sondern danach fragen, was dieser Vorschlag für das Problem der Gefährdung der Einigkeit durch das Prinzip der Optionalität und damit für das Problem der latenten Gefahr der Pluralität in einem konsensorientierten Verband bedeutet. Von dieser Warte aus erscheinen der Vorschlag Rolands und auch der Verrat Geneluns in einem anderen Licht.

Denn wenn man sich nicht durch die Suche nach Motiven im Horizont des Figurenhandelns von dem abbringen lassen will, was der Erzähler macht, indem er Genelun durch Roland zum idealen Gesandten erklären läßt, erkennt man die Infamie in der Logik dieses Vorschlags. Auch Genelun erkennt sie natürlich, aber er muß sie auf Sachverhalte aus der ‚Fabel' beziehen, weil er als Figur nicht darüber hinaus gelangen kann. Der Vorschlag Rolands ist ja deswegen in gewisser Weise voller Häme, weil er die Vielgestaltigkeit der *wisheit* nutzend den Anspruch Geneluns auf *wisheit* im Rat gegen diesen selber kehrt und damit Genelun förmlich paralysiert. Die Erzählung weist dieser Erstarrung einen Affekt zu: Todesfurcht. Denn es geht gerade dann, wenn Marsilie in Wirklichkeit gar nicht zur Unterwerfung bereit ist, nicht um Erkundung, sondern ums reine Überleben, wenn man den tödlichen Ausgang einer vorhergehenden Botenfahrt im Auge behält. Der Text berichtet genüßlich, wie Roland ins Schwarze getroffen hat: *Genelun erbleichte harte* (v. 1382). Todesmut, das Merkmal Rolands schlechthin, wird in Umkehrung dieser Figur nicht zugebilligt; das ist es, was Rolands Vorschlag für jedermann sichtbar macht, als Genelun jede Farbe verliert.

In der Metaphorik des Schachspiels ausgedrückt: Mit dieser Konstruktion ist ein echter Schachzug gelungen.[94] Genelun wird als Bote zu einem Zug gezwungen, der ihn aus dem eigenen Lager hinaus unmittelbar in die Gewalt des gegnerischen Königs treibt, und dieser Zwang (im Sinne einer radikalen Einschränkung von Wahlmöglichkeiten) verdankt sich jenem Rationalitätstyp, den Genelun selbst in seiner Hofkritik eingefordert hatte. Es klingt paradox: Genelun, der das Prinzip der Optionalität insofern eingefordert hatte, als er für sein Friedensvotum gute Gründe glaubhaft machen konnte, ohne daß dies negativ kommentiert worden wäre, gerät in eine Lage, in der ihm jede Alternative verwehrt ist. Zwar ist die *wisheit* Geneluns Kriterium seiner Auswahl, aber die narrative *causa finalis* ist die Ausgrenzung der vielgestaltigen *wisheit* unter Anwendung ihres Selbstanspruchs. Man muß noch einen Schritt weiter gehen: Insofern diese Ausgrenzung, die mir für die Darstellung des Heroischen im ‚Rolandslied' zentral zu sein scheint, selbst wiederum Ergebnis einer ‚klugen' Textstrategie ist (was auf Figurenebene als Intrigenverdacht zu Tage tritt), bleibt die Konstruktion heldenhafter Unbedingtheit ambivalent.

Und in der Tat ist von jetzt an mit der Delegation Geneluns jeglicher Beratungsbedarf auf Seiten der Christen suspendiert. Eine Ausnahme bildet nur die Frage, wer das

---

[94] Das Schachspielen hat HANS FROMM einmal zu einem poetologischen Vergleich verwendet, um das Verfahren eines mittelalterlichen Spielmanns zu charakterisieren: „Der Vortragende eines bereits geschaffenen Epikons ist dem erfahrenen Schachspieler nicht unähnlich, der bei bestimmten Konstellationen, deren Entscheidungscharakter er kennt, zwischen wenigen möglichen Zügen wählen darf, welche durch ihr Wirkungsschwergewicht den Ablauf bis zur nächsten Entscheidungskonstellation bestimmen." (FROMM, Erzählkunst, S. 45) Wenn man diesen Vergleich jedoch aus-

Fahnenlehen erhalten und damit beim Abzug des Kaisers auf feindlichem Gebiet zurückbleiben soll. Aber die Fürsten erweisen sich als unfähig zur Einigung, so daß es Genelun ist, der seinen Vorschlag durchsetzen kann, mit dem er seinen Plan umsetzt. Prudentielles Handeln ist daher für die christliche Seite im weiteren Fortgang kein Thema mehr, so daß die Entfaltung der Erzählung nicht mehr mit Möglichkeiten des Handelns operiert. Welche Formen diese Marginalisierung annehmen kann, wird, wie ich später zeigen möchte, in der Szene der Verweigerung des Hornrufs besonders evident. Mit dieser Abspaltung des Prudentiellen steht für die Christen alles, was nun folgt, unter dem Gebot einer Notwendigkeit, deren determinierende Macht erzählerisch vorherrschend wird. So wird diese Rigidität die Helden das Leben kosten und zugleich zu einem Zerstörungswerk schrecklichen Ausmaßes führen. Der epische Gewinn scheint dies gerechtfertigt zu haben: Nicht nur das zugrundeliegende Deutungssystem wird weitgehend abgesichert, sondern auch das poetische Verfahren einer Konstruktion von ästhetisch unvermittelbaren Disjunktionen. Entsprechend geht der Weg Geneluns vom anfänglichen Dissens über die Ausgrenzung hin zum Verrat; ich möchte im nächsten Abschnitt darlegen, wie im Rahmen dieses Verrats sich die *wisheit* Geneluns zur Hinterlist verkehrt und damit die latenten Antagonismen des Klugheitskonzeptes zum Vorschein gebracht werden.

5.5. Der Umschlag von Optionalität in Verrat

Die Reaktion Geneluns, sein Vorwurf an Roland, ihm nach dem Leben zu trachten, ist ebenso wie die Frage, ob es als legitim zu gelten habe, dies als Fehdeanlaß zu bewerten, ebenfalls ausgiebig erörtert worden. Sie führt weiter bis zum abschließenden Prozeß gegen Genelun und zu seiner Verurteilung.[95] Mein Augenmerk richtet sich aber nicht auf Motiv und Zweck des Verrats, sondern auf die Frage, wie seine Logik narrativ entfaltet und kommentierend reflektiert wird. Ich gehe davon aus, daß der deutsche Bearbeiter Genelun als „Prototyp des bösen Ratgebers" gezeichnet hat, „bei dem Außen und Innen, Wort und Gesinnung weit auseinandertreten."[96] In der Gesamtkomposition des ‚Rolandsliedes' tritt diese Kluft von Außen und Innen als eine weitere Schachtelung desjenigen antithetischen Differenztyps auf, der das Verhältnis von Christen und Heiden und unter den Christen die

---

weitet und sich die Potenzierung durch die jeweils möglichen Gegen- und Folgezüge vergegenwärtigt, läßt sich dieser Vergleich durchaus auch auf die rein schriftliterarische Poetik übertragen.

[95] „Nicht Felonie also wird Genelun vorgeworfen, der Treuebruch gegenüber dem Lehnsherrn, sondern die Tatsache, daß er Christen den Heiden in die Hände gespielt hat." STACKMANN, Karl, S. 268. Vgl. jetzt SCHULZ, *Was bedürfen wir nu rede mêre?* S. 47ff. Die an Genelun vollstreckte Todesstrafe sieht SCHULZ angesichts des Tatbestandes des Landes- und Hochverrats ausgehend von den karolingischen Kapitularien als unausweichlich.

Opposition von Roland und Genelun einerseits und Karl und Genelun andererseits bestimmt hatte.[97] In der deutschen Bearbeitung wird dieses Verfahren in einem Maße in die Konstruktion der Figur selbst hineingetragen, daß sie selbst als Verkörperung dieses Verfahrens erscheint. Mein spezifisches Untersuchungsinteresse geht dabei von dem Befund aus, daß die bis dahin positive Konnotierung der *wisheit* Geneluns, die auch der Kaiser betont, als er ihn zur Annahme des Botenamtes mahnt[98], umschlagen wird in eine Verwerfung, die unmittelbar mit der Gestaltung der Figur zum Verräter korreliert.

Doch auch nach der Mahnung durch den Kaiser ist Genelun noch nicht zu einer Übernahme der Aufgabe bereit. Er ergreift nicht den dargebotenen Handschuh, sondern stößt statt dessen eine erneute Drohung gegen Roland aus, während der Erzähler erstmals die Figur explizit negativ bewertet: *er tete die wůluine blicke* (v. 1418).[99] Der Kaiser mahnt ihn abermals und reicht ihm den Handschuh erneut, mit dessen Übergabe die „Übertragung der Herrschergewalt an einen damit Beauftragten sinnfällig zum Ausdruck"[100] gebracht wird. Da erbleicht Genelun ein zweites Mal: *er wart uile ůble geuare* (v. 1432). An einer solchen Stelle wird die Signifikanz von Farbe gerade durch ihren Verlust besonders deutlich, doch geht es nicht um eine allegorische, sondern um eine textuelle Verweisfunktion des Farbenspiels, denn der Verlust der Farbe markiert die Stelle, an der sich der Status Geneluns unter den Augen der anwesenden Fürsten vom Meinungsgegner zum Außenseiter und schließlich zum Verräter wandelt.[101] Als Genelun den dargebotenen Handschuh fallen läßt, wird der Bruch somit auch auf der Ebene der symbolischen Interaktion inszeniert, was die Fürsten sofort erkennen: *si sprachen, iz were ein ůbil zeichin* (v. 1439). Stab und Handschuh sind Botenzeichen, deren Verweigerung nur als Umkehrung der Aufgabe verstanden werden kann. Die voranschreitende Demontage der Figur gelingt so über ihre vorübergehende Ambiguisierung: Genelun kann sich dem Botenamt auch durch einen Kniefall vor dem Kaiser nicht entziehen und erweist sich beim Abschied in seiner Sorge für Frau und Kind, in seiner Dienstbereitschaft für den Kaiser und in seiner Verantwortung für seine Gefolgs-

---

96 STACKMANN, Karl, S. 270.

97 Insofern sehe ich nicht wie PETER CZERWINSKI die Differenz von Außen und Innen als Vorzeichen der bürgerlichen Kultur, die gegen die vermeintliche Unmittelbarkeit der adligen Welt abzugrenzen wäre (vgl. CZERWINSKI, Glanz, S. 181ff., speziell zum ‚Rolandslied' S. 189).

98 *Karl der riche / der manete in gezogenliche: ‚Genelun, geswige min, / la dise unrede sin. / du bist ein wise herre: / nune zurne nicht so sere. [...] uare urolichen hinnen, / handele iz mit sinnen* (v. 1404-13).

99 RICHTER, Kommentar, S. 241, verweist auf eine Parallele im ‚Straßburger Alexander', wo es zum jungen Alexander heißt: *und alsime iht des gescach, / daz ime ubile ze hugen was, / sô sach er alse der wolf deit, / alser ubir sînem âze steit* (v. 145-148). Auch führt RICHTER einen Beleg dafür auf, daß *lupus* im Mittelalter den Teufel bezeichnete - damit ist der Bruch vollzogen und zugleich die Erwartung auf die verräterische Strategie gelenkt.

100 Pfaffe Konrad, ‚Rolandslied', Kommentar KARTSCHOKE, S. 671.

101 Dazu, wie Farben als Elemente der Text- und Sinnorganisation in mittelalterlicher Literatur - fern von Allegorese - funktionieren, vgl. jetzt SCHEUER, Farbige Verhältnisse.

leute als vorbildlicher Herzog, doch lassen seine Drohungen gegenüber den Zwölfen den äußeren Glanz zweifelhaft erscheinen.[102] Während Genelun noch prächtig ausgerüstet wird, beklagt bereits der Erzähler in seinen Vorausdeutungen die schrecklichen Folgen. Roland verwahrt sich indes gegen die Drohungen und gegen den Vorwurf des Eigennutzes, indem er unverkennbar die Hofkritik Geneluns aufgreifend, die *tumbistin* (v. 1096) würden zu Ratgebern gemacht, jetzt sentenzenhaft die *tumbin* zu den besseren Kämpfern erklärt:[103]

> *taete miner rede ieman deheine ware,*
> *ich uůre ienoch uure iuch dare.*
> *mit den wisen sal man raten,*
> *mit den tumbin uechten;*
> *uwer wistum hat iz getan.* (v. 1470-74).

Roland bekräftigt also nochmals seine Bereitschaft, die Botenfahrt zu übernehmen, und stellt gleichzeitig wie vor ihm Bischof Turpin und der Kaiser *wistum* als entscheidendes Auswahlkriterium heraus. Festzuhalten bleibt, daß der Rang von *wistum* nicht in Frage gestellt wird, die Figurenrede jedoch dazu benutzt wird, um die Abwertung der *tumbin* umzuwandeln in ihre Aufwertung als Kämpfer - ein Beispiel für die spannungsreiche Verwendung dieses Ausdrucks im höfischen Diskurs, die an dieser Stelle deswegen so subtil ist, weil sie ja den auf *wisheit* pochenden Genelun unterstellt, nicht zu den Kämpfern zu gehören.[104] Anders als in dem Votum des bayerischen Herzogs Naimes dient *wistum* hier nicht als Bezeichnung einer Gottesgabe, sondern *wistum* und *wisheit* bezeichnen synonym das Vermögen, die Erkundung des gegnerischen Lagers erfolgreich zu leisten und damit die Selbstdarstellung der Heiden auf ihre wahren Intentionen hin zu durchschauen. In diesem Sinne bietet nur *wistum* die Möglichkeit, die anzunehmende Multiplizierung der Deutungsmöglichkeiten durch die gegnerische List wieder auf ein Maß zurückzuführen, das die Angemessenheit der eigenen kriegerischen Maßnahmen zu garantieren vermag. Geneluns Aufgabe erscheint damit förmlich als hermeneutischer Akt, der hätte vorführen können, wie durch kluges Unterscheiden Eindeutigkeit zu gewinnen wäre. Wenn die List der Heiden ein narratives Mittel darstellt, eine neue Ebene der Fiktionalität einzuführen, dann ist Geneluns Aufgabe damit verbunden, diese Verdopplung von Fiktionalität zurückzunehmen, doch die geplante Reduktion erweist sich nur als Zwischenstufe zu einer erneuten

---

[102] Auch die Betonung des äußeren Glanzes spielt, hier antithetisch zum *splendor* des Kaisers, auf das Thema der verkehrten Repräsentation an, vgl. OHLY, Beiträge, S. 97.

[103] Vgl. Pfaffe Konrad, ‚Rolandslied', Kommentar KARTSCHOKE, S. 672f.

[104] Vgl. dagegen TRIER, Wortschatz, S. 174, der pauschal die *tumbin* gegen den „Kreis der auserlesenen *heren, edelen, chůnen, wisen, biderben* Helden der Umgebung des Kaisers" stellt. Vgl. auch Pfaffe Konrad, ‚Rolandslied', Kommentar KARTSCHOKE, S. 673: „ Offenbar ist auch dies ein versöhnliches Wort Rolands: Ihr seid erfahrener als ich, ich tauge nur zu kämpfen." Daß dieses Verständnis nicht zutrifft, zeigt die Schlußwendung im Redebeitrag Rolands, wo dieser sich ausdrücklich darauf beruft, vom Kaiser oft zur Beratung herangezogen worden zu sein.

Steigerung der Komplexität. Denn das narrative Wechselspiel von gezielter Verwirrung durch List und anschließender Entwirrung durch geübten Scharfsinn wird gleichwohl durchkreuzt, indem sich die gegnerische List dessen bemächtigt, der als Mittel gegen die List gedacht war: des Boten.

Die Heiden haben leichtes Spiel. Genelun, der auf *wisheit* in der Beratung bestanden hatte und eben wegen seiner *wisheit* zum Boten berufen worden war, bricht aus dem fränkischen Rechts- und Normsystem aus. Die politische Motivierung seines Verhaltens aus der ‚Chanson' wird in der Erzählung des deutschen Klerikers personalisiert. Die Argumentation gegen eine militärische Lösung muß in einem System, das seine Repräsentationsmuster entscheidend auf die Repräsentation des Körpers gründet, in affektlogischer Konsequenz als *angest* (v. 1475) gedeutet werden. Wir kennen diesen Konflikt zwischen Kriegs- und Friedenspartei in unterschiedlicher Gestalt aus dem ‚Eneasroman', dem ‚Nibelungenlied' und intertextuell verdichtet aus dem VIII. Buch des ‚Parzival'.[105] Auf eine weitere Parallele in Konrads von Würzburg ‚Partonopier und Meliur' hat im Zusammenhang mit der Figur des Verräters OHLY mit befremdlichem Unterton hingewiesen.[106] Im ‚Rolandslied' jedoch führt dieser Konflikt, ich greife einen Ausdruck OTT-MEIMBERGs auf, zur Desintegration.

Daß erstens Genelun sich mit seiner Fehdeansage subjektiv im Recht sieht, daß zweitens in dem Konflikt zwischen Genelun, Roland und Karl vasallitische und genealogische Rechtsfragen eingeflochten sind, und daß drittens schließlich die in der ‚Karlamagnus-Saga' auserzählte Inzestproblematik durchschimmert, hindert den Erzähler des ‚Rolandsliedes' nicht daran, Geneluns Pakt mit den Heiden in heilsgeschichtlicher Ausweitung als Verstoß gegen die *triuwe* des Kollektivs darzustellen. Die Desintegration setzt Genelun um, indem er den Einsatz des Lebens zu verhindern sucht:

> *unde geuristet mir got daz leben,*
> *ich bringe iz zu dem spile.* (v. 1643f.)

Das Spiel, um im Bild zu bleiben, das aber die Franken spielen wollen, ist nicht das Spiel des falschen Scheins, sondern das Spiel einer Repräsentation, in welcher der Einsatz des eigenen Lebens die transzendent gesicherte Heilsordnung bestätigen soll. Indem Genelun aus diesem System tritt, verläßt er den entsprechenden Modus der Repräsentation. Für den Erzähler ist die Repräsentationsfunktion der äußeren Form destruiert; Genelun wird zur

---

105 Vgl. EIKELMANN, *Schanpfanzun.*

106 „Hier macht der zu dem edlen Sarazenenkönig Sornagiur gehörige König von Norwegen dem Heidenherrscher, Genelun ähnlich, den ‚vernünftigen' Vorschlag, sich den Frieden für das von den Heiden angegriffene Frankreich von den ‚Karolingern' durch hohe Schatzzahlungen abkaufen zu lassen, um damit dem ungewissen Risiko der Massenschlacht sich entziehen und *mit êren in gemache leben* zu können." (OHLY, Beiträge, S. 102.) Ferner: „Wie Kaiser Karl im Rolandslied die schwere Versuchung zum Frieden zu erleiden hat, so wird sie im ‚Partonopier'-Roman dem Heidenherrscher durchzustehen auferlegt" (ebd., S. 102f.).

Verkörperung eines gebrochenen Verweiszusammenhangs, über den seine überaus kostbare und prachtvolle Ausstattung, seine Größe und Stärke und selbst sein fürstlicher Glanz nicht hinwegtäuschen können, als er mit den heidnischen Gesandten zum Lager des heidnischen Königs aufbricht.

Die listige Strategie des heidnischen Gesandten Blanscandiz umfaßt im wesentlichen drei Elemente: Schmeichelei, Bestätigung und Teilung.[107] Die Schmeichelei des Heiden ist vor allem deswegen unverfroren, weil er Genelun als obersten Ratgeber des Kaisers rühmt, obwohl Genelun sich mit seinem Rat nicht hatte durchsetzen können, und sich dabei noch auf seine Augenzeugenschaft beruft:

dir entwichent alle sine ratgeben,
daz han ich selbe wole ersehen.
swaz du gebiutest daz ist getan.
du hast die herlichen man.
nu wundert mich dinr grozin wisheit:
war zů lidest du die unmazen arbeit? (v. 1764-69)

Von Geneluns großer Klugheit ist jedoch nur als Gegenstand der Verwunderung die Rede; indem Blanscandiz einen Gegensatz zwischen *arbeit* und *wisheit* unterstellt, nimmt er unter der Hand eine utilitaristische Bedeutungsverschiebung vor, die *wisheit* auf die Wahrung des Eigennutzes reduziert. Die Antwort Geneluns weist dieses Motiv zurück: der Kreuzzug sei weder ein *ungemach* (v. 1789) noch vom Kaiser allein verantwortet; vielmehr sei er ein *uroude der heiligen kristinheit* (v. 1790) und eine *sůzze arbeit* (v. 1791), zu der Gott seinen Auftrag gegeben habe. Die Apologie des Kaisers gipfelt in der Beteuerung seiner Unversehrbarkeit:

ich wil dir warlichen sage:
deme kaiser ne mach nieman geschaden.
got ist selbe mit ime,
er git ime crapht unde sin (v. 1806-09)[108]

---

[107] Dazu RICHTER, Kommentar, S. 262: „Listigkeit, ausdrücklich 1823, 2309 von Blanscandiz bzw. Marsilie erwähnt, gilt dem Ma. als eine typische Eigenschaft der Heiden, da sie in der Bibel dem Teufel und allen Gottlosen zugeschrieben wird; man denke an die Darstellung des Teufels als einer listigen Schlange [...].“ Die Verabsolutierung der klerikalen Perspektive führt zu einer Einseitigkeit, die mit den bereits aufgeführten neueren Arbeiten auch für den theologischen Diskurs zu modifizieren ist.

[108] RICHTER, Kommentar, S. 265, mit biblischen Parallelen zum Thema göttlicher Hilfszusage, ohne aber auf die Formel *crapht unde sin* einzugehen. Die von Gott verliehene *craft*, die Feinde zu besiegen, kennzeichnet im ‚Rolandslied‘ König David: *Dauid was uil lutzeler gescaft; / got selbe gap ime di craft / daz er Golie daz houbit abe slůc / unt fur den chůnc Saulen trůc.* (v. 8847-50). Vgl. auch den Epilog: *Nune mugen wir in disem zite / dem chůninge Dauite / niemen so wol gelichen / so den herzogen Hainrichen. / got gap ime di craft / daz er alle sine uiande eruacht.* (v. 9039-44). Vgl. zu diesem Topos NELLMANN, Karl der Große, S. 279. Bei der vorliegenden Paarformel *crapht unde sin* dürfte es sich jedoch um eine Variante des hier zum Herrscherlob verwendeten Heldentopos von *sapientia et fortitudo* handeln (grundlegend CURTIUS, Literatur, S. 183ff.; dieser Beleg nicht bei TRIER, Wortschatz). Vgl. ‚Annolied‘, 12,5-6 (bezogen auf die babylonischen Könige im Kontext der *translatio*): *dere crapht unt ire wîsheit / gidâdun ire rîche vili breit.*

Diese Bekundung Geneluns veranlaßt Blanscandiz zum zweiten Schritt seiner Strategie, mit der er, wie der Erzähler kommentiert, *uil listechlichen* (v. 1823) Genelun in der Rühmung Karls bestätigt und dieses Lob auch auf die klugen Ratgeber ausdehnt.[109] Der dritte und letzte Schritt schließt sich unmittelbar an, indem Blanscandiz nach Roland und dessen Position am Hofe Karls fragt, dabei aber Roland so darstellt, als verstehe sich dieser mit dem Reichsapfel in der Hand (v. 1841) als „Exponent der christlichen Weltherrschaft Kaiser Karls."[110] Von den drei möglichen Konfliktebenen, dem christlichen Bekehrungsanspruch, dem Herrschaftsanspruch des Kaisers und der Rivalität der Fürsten, isoliert Blanscandiz geschickt den letzten Punkt, um Genelun als Verbündeten zu gewinnen, ohne ihn in Loyalitätskonflikte gegenüber Religion und Kaiser zu stürzen.

Die Antwort Geneluns beweist, daß diese Strategie aufgegangen ist. Genelun erhebt schwere Vorwürfe, die auf reinen Imperialismus zielen: Roland und Olivier könnten von Menschenblut nicht satt werden und drohten in ihrer *hochuart* (v. 1879) alle Länder zu unterjochen. Bei allen Vorhaben genössen sie die Unterstützung der Zwölf. Daher rate er eine *list* (v. 1884), denn besser stürben diese Zwölf, als daß sie alle untergingen. Der Pfaffe Konrad, insofern wir diese Umstellung ihm zuschreiben können, hatte diese *list* in ihren Grundzügen bereits in der einleitenden Beratung dem heidnischen Ratgeber in den Mund gelegt. Auch das Motiv des *bonum malum* kennen wir bereits aus diesem Rat. Es fungiert in den Worten Geneluns als Fortsetzung seiner Weigerung, sein Leben aufs Spiel zu setzen. Mit dieser Verweigerung des christlich-heroischen Musters der totalen körperlichen Repräsentation, durch den Tod zum Zeugen zu werden, korrespondiert der Umschlag der *wisheit* in *list*, die in ihrer dolosen Form bislang Kennzeichen der Heiden gewesen war. Wie es die Heiden vorgeführt haben, ist es die Natur der *list*, mit der Signifikanz der Zeichen zu spielen und die Kongruenz von Absicht und Zeichen und die unterstellte Monosemie der Zeichen zu durchbrechen. Das macht die *list* für die geistliche Deutung des ‚Rolandsliedes' so brisant: hinter ihrer moralischen Verwerflichkeit steht ihre subversive Kraft für die semiotischen und exegetischen Verfahren dieser Deutung selbst. Die *list* akzeptiert nicht den diskursiv eingeforderten wie kontrollierten Umgang mit den konventionalisierten Zeichen der christlichen Kultur. Der Weg Geneluns zu den Heiden ist also auch im übertragenen Sinne eine Transgression, insofern er mit dem Wechsel von der *wisheit* zur *list* in das Lager eines Repräsentationsmodus wechselt, der den Nexus zwischen Innen und Außen und damit die Signifikanz des Zeichens außer Kraft zu setzen versucht. Wie extrem diese Wende Gene-

---

[109] *‚er hat wise ratgebin: / si behertent ime groze ere. / nu sage mir ouch mere: / waz meint aue daz?'* (v. 1835-38.)

[110] RICHTER, Kommentar, S. 267.

luns ist, ist an der Freude des alten Heiden zu ermessen, wo ‚Erneuerung' und ‚Umkehr' die Tragweite des Übertritts Geneluns widerspiegeln:

Dů erurůte sich der alte,
daz herze in ime spilte.
er iteniute sich ander stunt:
daz alt cherte sich in die iugent,
er rechuchte sich rechte uzzen unde innen (v. 1898-1902)[111]

Entsprechend der semantischen Besetzung der Topographie ist die folgende Unterredung zwischen Genelun und den heidnischen Gesandten als Beratung inszeniert, für die eigens die Reise unterbrochen wird. Die Verratsszene liegt also auch räumlich zwischen den Lagern. Man setzt sich unter einen Ölbaum[112]:

sie rieten mit Genelune
den aller wirsisten rat
der under disem himele ie geurůmt wart. (v. 1921-23)

In der ‚Chanson de Roland' hatte sich das referierte Gespräch zwischen Ganelon und Blancandrin bereits unter dem Ölbaum abgespielt; der deutsche Bearbeiter gestaltet diese Szene also ausdrücklich zu einer eigenen Beratung, doch steht er damit vor dem Problem, wie diese Beratung in ihrer Pervertierung abzugrenzen ist. Das gewichtigste Verfahren ist dabei nicht der Vergleich Geneluns mit Judas, sondern die Möglichkeit, über diesen Vergleich den Verrat doch noch in die geistliche Deutung einzubauen: *des en was alles nehein rat, / iz was lange uore gewissaget* (v. 1934f.). „Genelun ist Abbild jenes Erzverräters, auch seine Tat daher eine heilsgeschichtlich notwendige."[113] An zweiter Stelle steht die ethische Disqualifizierung dieser Beratung. Denn das Problem, wie man eine Beratung erzählen soll, in der über die Vernichtung der Christen verhandelt wird, bedingt ein Ausweichen auf eine andere Ebene, wenn man nicht die Beratung in ihren rituellen wie rationalen Anteilen selbst in Frage stellen will. Doch auf diese Anteile richtet sich die Kritik nicht: Genelun und Blanscandiz sind Diplomaten höchsten Ranges, und auch der Ablauf der Beratung - das Niederlassen unter dem Ölbaum, die Meinungsäußerung *uone manne ze manne* (v. 1947), der Schwur, mit Geneluns Hilfe Roland, Olivier und die übrigen Zwölf zu töten, das bekräftigende Abschlußversprechen und der formelhafte Kommentar: *Der rat der was getan* (v. 1992) - entspricht in seinen Grundzügen den vorangegangenen Beratungsepisoden. Im Mittelpunkt der Abgrenzung durch ethische Disqualifizierung steht vielmehr das Konzept

---

111 Vgl. ‚Kaiserchronik', v. 3003f*: diu frowe erniwet sih an der stunt, / daz alter kêrte sih in die jugent.*

112 Der Ölbaum verweist meines Erachtens weniger auf den Ölberg, auf dem Judas seinen Verrat begangen hat, wie KARTSCHOKE (Pfaffe Konrad, ‚Rolandslied', Kommentar KARTSCHOKE, S. 679) vermutet, als auf den Ölbaum, unter dem Marsilie bei seiner ersten Beratung gesessen hatte.

113 STACKMANN, Karl, S. 264. Neben den Kommentaren zum ‚Rolandslied' vgl. zum Judas-Vergleich OHLY, Beiträge, S. 92ff.; OTT-MEIMBERG, Kreuzzugsepos, 204ff.; CANISIUS-LOPPNOW, Recht, S. 214ff.

der *truwe*, dem als Gegensatz die völlige Destruktion des Verweiszusammenhangs zwischen Innen und Außen gegenübersteht. Diese Verbindung des Problems der moralischen Validität der Klugheit mit dem semiotischen Problem unverfälschter Repräsentation halte ich für den Dreh- und Angelpunkt der gesamten Konstruktion und darüber hinaus für einen der profiliertesten volkssprachigen Versuche, sich des ideologischen Rahmens prudentiellen Handelns zu vergewissern. Die Ratsszene (v. 1918-1991) verdient daher eine erneute eingehende Betrachtung, die sich auf die einzelnen Elemente dieser Abgrenzung konzentrieren wird.

Der entscheidende Beleg für die Abwertung der List schließt sich unmittelbar an den Vergleich mit Judas an:

> *unde uerchophte Judas in einin,*
> *Genelun uerchouphte widir die heidin*
> *mit ungetruwen listen*
> *manigen herlichen kristen.* (v. 1936-39)

KARTSCHOKE übersetzt v. 1938, indem er das attributive Adjektiv substantiviert („durch Treuebruch"). Für eine solche Verwendung von *list* zur Bezeichnung einer Haltung, die durch das Attribut spezifiziert wird, gibt es keinen Anlaß; *mit listen* betont wie in einer Reihe vergleichbarer Fälle die Schlauheit oder den Scharfsinn, mit der eine Handlung ausgeführt wird, eine Klugheit, deren Verwandtschaft zur *wisheit* des Ratgebers und Gesandten in einer Klasse von Verstandeswörtern durchaus eng ist.[114] In dieser Weise war der Ausdruck *mit listen* in der Rede des Blanscandiz verwendet worden (dort schon mit Blick auf die List als Täuschung), aber auch im Rat des Bischof Turpin im Zusammenhang mit der Erkundung der feindlichen Absichten, ohne daß dabei täuschendes Verhalten impliziert war.

Durch das neue Attribut erfolgt jedoch eine entschiedene moralische Abwertung, die *list* aus einer vom Prototyp *wisheit* als Tugendbegriff dominierten Klasse generell ausschlösse. Das Attribut expliziert also keine essentielle Bestimmung des Bezugswortes, sondern spezifiziert die entsprechende Verstandestätigkeit unter der Bedingung einer verkehrten wie verkehrenden Absicht, nämlich der Absicht, das rechtlich begründete *truwe*-Verhältnis zum Kaiser zu brechen.[115] Mir kommt es dabei nicht auf die Frage an, ob Genelun sich immanent zu der Aufkündigung dieses Verhältnisses berechtigt sehen durfte, also letztlich um die Frage, wodurch Genelun zum Verräter wurde, sondern mein Interesse richtet sich auf die Frage, wie der Erzähler angesichts der Ambivalenz der Klugheit mit

---

[114] Zu diesem Verwendungstyp vgl. TRIER, Wortschatz, S. 172.

[115] „Genelun bricht jedoch nicht nur die lehnsrechtliche Treue. Er ist *ungetruwe* auch als *infidelis Dei*, als Überläufer zu den Heiden; als solcher nämlich ist er nach der Logik des oben beschriebenen theokratischen Treuebegriffs zugleich *infidelis regis*, Verräter am Herrscher." OTT-MEIMBERG, Kreuzzugsepos, S. 203.

dem zentralen Problem der Grenzziehung zwischen legitimer und illegitimer *list* umgeht. Seine Lösung ist klar: Die Grenze wird durch die Leitdifferenz *truwe* – *untruwe* markiert, die das Problem der Optionalität als Gravitationszentrum des Politischen an einen komplexen Diskurs bindet, in dem rechtliche, ethische und theologische Determinanten des *truwe*-Begriffes vorherrschen. Den gemeinsamen Schwur, Roland und Olivier mit Geneluns Unterstützung zu töten, kommentiert der Erzähler:

> *wande in sineme geiste*
> *was ne hein truwe.* (v. 1953f.)[116]

Die Berufung auf *truwe* und der konventionelle Vergleich mit der Treulosigkeit und dem Verrat des biblischen Vorbildes ist allein nicht das Überraschende.[117] Der Erzähler identifiziert das Verhalten Geneluns nämlich als Erfüllung eines Sprichwortes, das, wie ich darlegen möchte, nicht einfach eine Überleitung darstellt zu einer „Charakteristik Genelons", in der „alle bisher berichteten Züge nun in einem allegorischen Bild"[118] zusammengefaßt werden, sondern eine Verlagerung auf die Ebene zeichenhafter Repräsentation:

> *Er iruolte daz altsprochene wort;*
> *ia ist gescrieben dort:*
> *‚under sconem schade luzet,*
> *iz en ist nicht allez golt, daz da glizzit.'* (v. 1956-59)

Diese Stelle ist nicht zuletzt wegen des Hinweises auf die Schriftlichkeit der Überlieferung für die Sprichwort-Forschung von großem Interesse.[119] Auch verdiente die Funktion gnomischen Wissens im Kontext der Narration allgemeinere Aufmerksamkeit.[120] In diesem Fall scheint mir ausschlaggebend zu sein, daß mit dem Sprichwort der Polysemie von *truwe* ein Modell entgegengesetzt wird, das nicht mehr nach dem Verhältnis zum obersten Lehnsherr fragt, sondern nach dem Verhältnis von substantiellem Sein und äußerem Erscheinen, mit dem die Signifikanz der äußerlichen Vollkommenheit, die in den vorangegangenen *descriptiones* des prachtvollen Aussehens Geneluns so ausführlich zur Sprache gekommen war, radikal in Zweifel gezogen wird.

---

116 „*triuwe* ist mehrdeutig und kann die weltliche ‚Treue', das ‚gegebene Wort' und den ‚Glauben' meinen." Pfaffe Konrad, ‚Rolandslied', Kommentar KARTSCHOKE, S. 679.

117 Als Argument für die weniger ‚religiös-predigerhafte' als vielmehr ‚staatsrechtliche' Dimension des Vergleiches zieht OTT-MEIMBERG, Kreuzzugsepos, S. 207f., Judas-Vergleiche aus der mittelalterlichen historiographischen und hagiographischen Literatur heran.

118 RICHTER, Kommentar, S. 273.

119 So ist die „formelhaft erstarrte Verbindung *alt(ge)sprochen wort* (‚seit alter Zeit gesprochenes Wort')" zuerst durch das ‚Rolandslied' bezeugt, so EIKELMANN, Studien, S. 34, S. 133f. und S. 180ff., wo am Sprichwort ‚Es ist nicht alles Gold, was glänzt' beispielhaft das zuvor entwickelte Instrumentarium erprobt wird. Zwei Dinge sind dabei hervorzuheben: 1. Der geistliche Deutungshorizont ist für dieses Sprichwort im Mittelalter konstitutiv. 2. Die Sprichwörter entstammen vornehmlich der schriftliterarischen Überlieferung.

120 Auf dieses Thema werde ich im Kapitel über den ‚Herzog Ernst' ausführlich eingehen.

Ein bei EIKELMANN aufgeführter Beleg für die geistliche Kommentierung des Sprichwortes mag dies veranschaulichen. So heißt es bei Egbert von Lüttich in der ‚Fecunda ratis' (11. Jh.): *Non protinus est aurum quodcumque rubicundi coloris inuenitur metallum: sic et qui se simulat bonum; aliud latet intrinsecus ulcus et uitium* (1, 121). Der *sensus spiritualis* benennt schon die Problemstellung, die im ‚Rolandslied' zum Tragen kommt: die Kluft zwischen der sichtbaren ‚Simulation' und innerer Latenz. Indem Genelun - damit wird das Repräsentationsthema verdoppelt - seinerseits dieses Sprichwort ‚erfüllt', wird er zur Figuration eines gebrochenen Verweiszusammenhangs, die zugleich seine ambivalente Stellung zwischen Christen und Heiden abbildet.

Insofern ist diese Verlagerung der *truwe*-Thematik keineswegs ein psychologisierendes Ausweichmanöver, das von dem Hochverrat der *untruwe* ablenkte, sondern sie reflektiert eine allgemeinere Problemkonstellation. In einer Kultur, die pragmatisches Handeln nicht in Gegensatz zum repräsentativen Schein geraten lassen darf, um die Basis symbolischer Selbstdarstellung nicht zu gefährden, scheint es unausweichlich, eine Inkongruenz zwischen repräsentativem Schein und intendiertem Handeln auf eine prinzipielle Störung des Verhältnisses von Intention und Ausdruck zurückzuführen. Wollte man die Divergenz von Intention und Ausdruck gelten lassen, wäre die ethische Bindung politischer Klugheit preisgegeben, wenn man nicht, wie im ‚Rolandslied', die Intention selbst als verwerflich brandmarkt. Vor diesem Hintergrund gewährleistet das Konzept der *truwe* die Zuverlässigkeit von Verhältnissen und damit zugleich die Verläßlichkeit und Eindeutigkeit der Zeichen, so daß sich aus gutem Grund die folgenden bildlichen Vergleiche darauf konzentrieren, inwiefern die glanzvolle Erscheinung Geneluns nicht länger als getreues Abbild seines Wesens gelten kann:

> *Genelun was michel unde lussam,*
> *er muse sine nature began.* (v. 1960f.)

Diese Aussage ist wiederum ambivalent. Daß Genelun seiner Natur folgen muß, heißt einmal, wie STACKMANN herausgearbeitet hat, „Verfallenheit an die Natur"[121]: Genelun vermag sich über seine ‚natürlichen Bedürfnisse' nicht zu erheben und unterliegt im sklavischen Zwang ihren Bedingungen. *Nature* setzt jedoch nicht notwendigerweise ein moralisches Defizit voraus, insofern mit diesem Ausdruck die „Vorstellung von der wirkenden und normsetzenden Qualität der Natur"[122] verbunden ist. Doch auch wenn man *nature*

---

[121] STACKMANN, Karl, S. 267 (mit Blick auf v. 1961 und 3772-76).

[122] GRUBMÜLLER, *Natûre ist der ander got*, S. 6. Die Belegstelle aus dem ‚Rolandslied' (v. 1960f.) dient als Beispiel dafür, daß sich „auch die Menschen entsprechend ihrer ‚Natur'" (S. 13) verhalten, ohne daß damit die Vorstellung eines Verstoßes verbunden sein müßte.

formal als ‚Bestimmung' auffassen wollte, wird die Kommentierung des Sprichwortes vollständig von der Vorstellung innerer Verderbtheit beherrscht:

michels boumes schone
machet dicket hoene:
er dunchet uzzen grůne,
so ist er innen důrre;
so man in nieder meizet,
so ist er wůrmbeizech,
er ist innen uůl und ůble getan.
daz bezeichenet den man
der uzen wole redet
unde ualsches in deme herzen phleget. (v. 1962-71)

Die letzten Verse offenbaren den sprachkritischen Impuls des Baumvergleiches, der die Simultaneität von äußerem Glanz und innerer Fäule indes als natürliche Möglichkeit benennt. Aber ganz analog zum Kommentar des Egbert von Lüttich zielt dieser Vergleich auf einen Mann, der *uzen wole redet* (*qui se simulat bonum*), jedoch *ualsches in deme herzen phleget* (*aliud latet intrinsecus ulcus et uitium*). Das äußere, gesprochene Wort verliert in dieser Kritik seinen Anspruch auf Wahrhaftigkeit, da es nicht vom Repräsentationstyp der Kongruenz von Innen und Außen bestimmt ist, sondern vielmehr von der Destruktion dieses Zusammenhanges. Die Verkehrung raubt ihnen geradezu ihren Zeichencharakter; in der naturkundlichen Metaphorik des Baumes ist die Vernichtung biologisch vorgegeben, während analog der ‚Bildempfänger' seine Hinrichtung als Spiegelstrafe erhält, womit noch in der Vernichtung die semiotische Beziehung zwischen Tat und Strafe aufrechterhalten bleibt.

Doch während der Erzähler Genelun moralisch abwertet, bleibt die Geschichte weiterhin auf seine Klugheit angewiesen; die unterstellte Einheit von moralischer und intellektueller Tugend im Begriff der *wisheit* ist aufgehoben. Der Erzähler muß hier spalten: während *wir uon deme heiligin geiste* (v. 1977) lernen müssen, was *triuwe* ist, hat Genelun in einer Art verkehrter Inspiration seinen *sin* vom Teufel (v. 1979). Das Verfahren der antithetischen Darstellung findet in diesem Dualismus ihr theologisches Äquivalent. Der Treuebruch Geneluns, der sich in den abschließenden Eiden manifestiert, Roland, Olivier und andere ihrer Mitkämpfer den Heiden in die Hände zu spielen, macht den Hochverrat perfekt. Was im Inneren des christlichen Lagers als Dissens begonnen hatte, wird durch das Überlaufen Geneluns in das Lager der Gegner endgültig diskreditiert; aber es ist bezeichnend, daß diese Konstruktion des Verrats die Ausgrenzung des Überläufers noch ganz in der dualistischen (und disjunktiven) Weise des Deutungshorizontes des christlichen Lagers vollzieht. Die heranrückende Niederlage der fränkischen Nachhut gehört notwendig zum Sujet, aber ihre Erklärung greift nicht auf unbegreiflich Fremdes zurück, sondern auf die dualistischen Fundamente der eigenen Weltdeutung. Das macht die Figur des Genelun

so brisant: das Potential politischer Optionalität, das als Dissens die beschworene Einmütigkeit zu zerstören droht, wird auf eine Figur abgeleitet, die ebenso zum Kreis der Fürsten gehört wie zum Überläufer werden muß, wenn der narrative Versuch gelingen soll, die Niederlage der Franken für eine Apotheose ihrer Geschlossenheit und Einheit zu funktionalisieren. Mit dem Verrat ist die Struktur der Zweiseitigkeit wieder als außenpolitischer Konflikt etabliert, womit die Sprengkraft der innenpolitischen Krise entschärft ist. Solange jedoch diese Anordnung den Christen verborgen bleiben soll, agiert Genelun in der dem Verräter eigenen Doppelrolle. Der Erzähler hatte diese Ambiguität bereits mit autoritativem Gestus als Umkehrung der Gesetze der Repräsentation verurteilt. Aber die Anlage dieser Doppelrolle gibt dem Erzähler hinreichende Deckung, mit auktorialer Stimme von dem hinterhältigen Plan, den die Heiden und Genelun schmieden, zu erzählen und in diesen Plan den Spielraum fiktionaler Rede auch in ‚Geschichtsdichtung' zu erweitern.

5.6. Die Logik der Verstellung

Schon bei der Ankunft am Hofe Marsilies droht ein Eklat. Als Genelun die kaiserliche Botschaft vorträgt, gerät Marsilie in Zorn und schlägt mit seinem Stab nach ihm. Genelun kann *mit listen* (v. 2063) ausweichen, sieht sich jedoch seinerseits von den Heiden verraten. Die Parallele zu der vorhergehen Botenfahrt ist unverkennbar, und die Furcht Geneluns, als Bote getötet zu werden, erfährt im nachhinein ihre Bestätigung. Doch die heidnischen Fürsten verhindern, daß sich Genelun mit dem Schwert auf Marsilie stürzt. Sie rügen den Zorn des Königs und bieten ihre Vermittlung zwischen den Streitenden an:

> *nu gestille dinen zorn;*
> *wir wellen gerne dar under chomen,*
> *unde tůn daz mere,*
> *herre, durch din ere*
> *denne durch sinen willen:*
> *la dizze ungemůte stillen.'* (v. 2105-10)

Der Kontrast zwischen dem Verhalten des Königs und seiner Fürsten hat demonstrativen Charakter. Die Unbeherrschtheit des Königs droht in Selbstzerstörung umzuschlagen, indem sie sich gegen den Verräter richtet, auf dessen Unterstützung sich die Hoffnung der Fürsten richtet. *Untruwe* droht eine Spirale der Destabilisierung in Gang zu bringen, die letztlich jede Handlungslogik außer Kraft setzt. Die Fürsten demonstrieren mit ihrem Verhalten, daß der Plan, den Kaiser zu täuschen, die Anforderung an die Handlungskompetenz nicht senkt, sondern erhöht, das Gelingen der List also von einem gesteigerten Kalkül abhängt, das die Erwartung und Handlung der Gegenseite bereits antizipieren muß. Um unterstelltes Handeln auch wirklich auszulösen, muß ein Szenarium entwickelt werden, das

die Erfüllung der gestellten Forderungen imaginiert. Diese Täuschung hatte Roland geargwöhnt, so daß wiederum als Verdopplung auch der Bote, der die Aufrichtigkeit der Heiden hatte prüfen sollen, in das Spiel der Verstellung einbezogen wird. Entsprechend lenkt Marsilie ein:

> *‚Du retest mir min ere:*
> *ia wil ich dinir lere*
> *uil gerne uolgen.*
> *mines můtes was ich ime irbolgen.*
> *nu handelt iz mit sinnen,*
> *chort in here widere bringen:*
> *ich uersůne iz gerne.‘* (v. 2169-75)[123]

Das Motiv zur Versöhnung, die *ere*, erlaubt einen Sinneswandel; nachdem die Prämissen des Verrats einmal gebilligt sind, diktieren nun rein taktische Gesichtspunkte das weitere Vorgehen.[124] Die Fürsten begeben sich darauf zu Genelun, der allein unter einem Pinienbaum steht, und veranlassen ihn durch rühmende und schmeichelnde Worte, wieder zu Marsilie zurückzukehren. Auch diese Szene ist also nach Vorgaben der Raumsemantik gestaltet, wonach die Spannung in der Interaktion unmittelbar in räumliche Distanz umgesetzt ist.[125] Als Geste der Versöhnung reicht Marsilie Genelun die Hand, bevor er sich *in sine chemenaten* (v. 2195) mit zwölf Fürsten, *die ime aller beste chunden gerate* (v. 2196), zur Beratung zurückzieht:

> *‚nu ratet mir in uwerme sinne,*
> *wie ich Genelunen ze einem innern urunde gewinne.*
> *daz laster wil ich ime wandelen.‘* (v. 2204-06)

Diese Beratung, die gegenüber der ‚Chanson‘ einen Zusatz darstellt, stellt den Typ einer vertraulichen Beratung dar, den ALTHOFF mit Berufung auf ‚theoretische‘ Texte wie ‚De ordine palatii‘ des Hinkmar von Reims und auf historiographische Schriften grundlegend vom Typ der öffentlichen Beratung unterscheidet.[126] In unserem Falle geht es aber nicht

---

[123] Eine große Ähnlichkeit zu diesen Versen weist ein Teil des Erzählerkommentars über den Wert guter Ratgeber im ‚Graf Rudolf‘ auf, der einerseits wie das ‚Rolandslied‘ auf eine französische *chanson de geste* zurückgeht (die aber in diesem Fall nicht näher bekannt ist), aber andererseits als „Kontrafaktur“ (RUH, Epik I, S. 66, „zumal in der Heidenfrage“) zum ‚Rolandslied‘ bezeichnet worden ist: *(S)o laze mich got leben, / sus getaner ratgeben / ist luzel imme lande. / sie ne raden e die schande / dan sie tun die ere. / sine solden ire lere / nimmer gevolgen. / we, den bin ich harte ir bolgen.* (δb 1-8). Die positive Ratgeberfigur im ‚Graf Rudolf‘ ist Girabobe, der Ratgeber des Königs. Auf ihn, der Jugend und Klugheit vereint (δ 39: *der was ein wise junger man*), bezieht der Erzähler sein Lob des guten Ratgebers: *er ne wolde nuwet ane gan, / er ne hetes sinen rat; / wender ime zu herlicher tat / dike riet mit guten wizzen. / durch daz solde er sizzen / uffe der eren banke.* (δ 40-45).

[124] In der ‚Chanson de Roland‘ hatte sich Blancandrin explizit auf den Nutzen berufen; vgl. v. 507*: De nostre prod.*

[125] Zu *pinboum* vgl. RICHTER, Kommentar, S. 287.

[126] „Dennoch wäre es wohl ein modernes Mißverständnis, wenn man diese vertraulichen Vorgespräche mit dem Makel einer Illegalität, dem Vorwurf der Mauschelei oder ähnlichem behaftete. Sie

um eine interne Beratung, deren Ergebnis in einer nachfolgenden öffentlich inszenierten Beratung nachvollzogen würde, sondern um die Beratung einer Strategie, sich Genelun zum *innern urunde* zu machen.[127] Die Funktion dieser gegenüber der ‚Chanson' zusätzlichen Beratung liegt darin, die schmeichelnde und huldigende Behandlung Geneluns durch die Heiden als bewußte Instrumentalisierung zu entlarven. Offensichtlich ist dem deutschen Kleriker daran gelegen, den Parteiwechsel Geneluns als wechselseitige Indienstnahme zu kennzeichnen, die selbst wiederum den Keim der *untruwe* in sich trägt.[128] Der Inhalt der Beratung wird aber nicht als direkte Rede vorgebracht, sondern seine Präsentation erfolgt in der Schilderung der Gaben, die Marsilie Genelun überreicht, nämlich eines mit Gold bestickten Mantels, einer unbegrenzten Menge Goldes und der Herrschergewalt über Reich und Fürsten. Der neue Bund wird mit einer Umarmung, einem Kuß und Handschlag besiegelt, bevor die eigentlichen Verhandlungen beginnen.

Im Unterschied zur ‚Chanson' stellen diese Verhandlungen einschließlich der Beeidung eine Verdopplung dar, nachdem Genelun bereits auf der Hinreise mit Blanscandiz den Verrat eidlich bestätigt hatte. Diesmal übernimmt es der König selbst, Genelun einerseits in seinem Lob des Kaisers zu bestärken und andererseits seinem Haß gegen Roland beizupflichten. Bedenkt man, daß schon in der ersten Beratungsszene Blanscandiz den in der ‚Chanson' allein Genelun zugeschriebenen Plan ausgebreitet hatte, erscheint das heuchlerische Vorgehen Marsilies in besonders hellem Licht. Noch bevor der verräterische Plan seine Umsetzung findet, wird der Verräter selbst getäuscht, so daß Marsilie *listechliche* (v. 2309) den mächtigen Herzog um Rat fragt:

> *helt, nu rat du mir dar zů:*
> *ane dich en wil ich nicht tůn,*
> *want ich dir wole getruwe.*
> *nu sprich du, herre Genelune,*
> *unde la mich dinen rat hoeren.*
> *ich wil sin dir iemmir lonen.'* (v. 2333-38)

Diese Bitte um Rat ist ein Sprechakt mit doppeltem Boden. Marsilie spricht einerseits Genelun sein Vertrauen aus - ein explizit performativer Akt der Versicherung. Aber indem Marsilie sein Vertrauen versichert, widerlegt er zugleich seinen eigenen Anspruch, da er seinerseits dieses Vertrauen nur vorspielt, um Genelun zu gewinnen. Auf diese Weise wird in der deutschen Version der Täuschende selbst zum Getäuschten. Damit ist seine berechnende Klugheit, die Genelun an den Tag legt, als er seinen hinterlistigen Plan vorstellt, be-

---

hatten vielmehr unter den Formen und Regeln mittelalterlicher Kommunikation ihren legalen und durchaus sichtbaren Platz." ALTHOFF, Colloquium familiare, S. 154.

[127] „Ungewöhnlich ist die Formulierung *ze einem innern vriunde*. Die Bedeutung kann hier nur ‚zum engsten Kreis gehörig' sein." Pfaffe Konrad, ‚Rolandslied', Kommentar KARTSCHOKE, S. 682.

[128] Der Stricker hat im ‚Karl der Große' diese kurze Beratungsszene nicht übernommen.

reits diskreditiert, da seine Klugheit nicht ausreicht, um die Heuchelei der Heiden zu durchschauen.

Die Demontage der Figur politischer Optionalität, des ursprünglichen Vertreters der Friedenspartei, ist damit zu einem vorläufigen Endpunkt gelangt. Er wird selbst zum Spielball der Kräfte, deren wahre Intentionen er hatte erkunden sollen. Der König läßt eine Statue des Apollo herbeitragen, auf den Genelun gemeinsam mit den Heiden schwört, Roland zu töten, was der Erzähler wie bereits zuvor als teuflische Inspiration deutet: *der tuuil gab ime den sin* (v. 2365). Mit dem Schwur auf einen heidnischen Götzen (in der ‚Chanson' hatten die Heiden auf den Koran und Ganelon auf die Reliquien seines Schwertes Murgleis geschworen) verrät Genelun nicht nur Reich und Kaiser, sondern auch die Religion, was in einer als Klage gestalteten, erneuten Erzählerreflexion, auch sie ein Zusatz der deutschen Bearbeitung, als große *untruwe* (v. 2377) verurteilt wird. Geneluns Vorwurf an Roland, seinen Durst am Blut der Heiden stillen zu wollen (v. 1129), wird durch den Vorwurf des Erzählers überboten, Genelun stifte zum *mort* (v. 2381) an Christen an; während nach kirchlichem Denken der *miles secularis* sein Seelenheil verwirkt, wenn er aus weltlichen Motiven jemanden tötet, wird die blutige Vernichtung der Heiden durch den *miles Dei* gerechtfertigt; diesen Kämpfer nennt Bernhard von Clairvaux nicht *homicida*, sondern „nun positiv einen *malicida*."[129]

Im Zentrum des Erzählerkommentars steht jedoch Ps 108 mit dem Gebet Davids um Bestrafung seiner Feinde.[130] Wie RICHTER gezeigt hat, inseriert der deutsche Kleriker nicht den Psalm selbst in seinen Kommentar, sondern setzt die gängige Auslegung von Ps 108 voraus, für die Augustinus mit seinem Psalmenkommentar grundlegend ist.[131] Dieser Kommentar legt die Rede von den Feinden auf den Verräter Judas hin aus, so daß über die Auslegungsgeschichte von Ps 108 die Kohärenz zum vorausgehenden Erzählerkommentar, der Genelun als ein Abbild des Judas bezeichnet hatte, hergestellt wird. Der Kommentar präsupponiert also exegetisches Wissen, ohne es explizit zu machen, als Bedingung der

---

[129] RICHTER, Kommentar, S. 230 Anm. 377.

[130] Es wäre interessant, diese Stelle mit dem berühmten Davidvergleich aus dem Epilog, einem Topos des mittelalterlichen Herrscherlobes (vgl. NELLMANN, Karl der Große), in Beziehung zu setzen. Bei dem sehr aufschlußreichen Versuch, das Deutungspotential dieser Figur für den Epilog zu bestimmen, erwähnt NELLMANN zwar diese Stelle, führt sie jedoch als Beispiel für „Konrads Technik der Übersetzung von Bibelworten" an (S. 277, Anm. 5) und übersieht, daß auch dort, wenn auch weniger explizit, auf David verwiesen wird. BACKES, Bibel, S. 61ff. hingegen untersucht das Verfahren biblischer Autorisierung durch die Berufung auf David als Psalmisten, das durch eine „spezifische Konkordanztechnik" (S. 66) gekennzeichnet ist. Es wäre zu fragen, ob nicht Konrad ausgehend von der topischen Vorbildfunktion des alttestamentlichen Königs gezielt die Psalmen Davids (und ihre Auslegung) zur geistlichen Deutung des Verrats einsetzt.

[131] Vgl. RICHTER, Kommentar, S. 299.

Textkohärenz.[132] Wenn der Erzählerkommentar schließlich die Bestrafung Geneluns für seinen Verrat an *zwei riche* (v. 2402) mit den „apokalyptischen Ankündigungen über die Bestrafung des Teufels und seiner Anhänger"[133] in Zusammenhang bringt, ist die Isotopieebene ausgeschritten. Judas, Genelun, der Teufel, der Verräter - das ist nicht einfach die Präsentation eines typologischen Verhältnisses, das historische Differenz als heilsgeschichtliche Unvollkommenheit zu erklären sucht, sondern die Konstruktion einer Antifigur mit dem Mittel typisierender Identifizierung, dessen Vergehen nicht umsonst in erster Linie in verwerflichem Sprechhandeln besteht[134]:

> *‚er hat sine zungen gewezzet,*
> *er hat mine uiande uf mich gehezzet;*
> *wider gote hazzet er mich.'* (v. 2385-87)[135]

Mit Blick auf Genelun meint ‚seine Zunge wetzen' nicht nur die Bösartigkeit des Redens, sondern auch, wie in Ps 108,3, die Doppelzüngigkeit der List.[136] Erneut legt der Erzählerkommentar seinen Finger auf den Bruch zwischen Innen und Außen, der in eklatanter Weise gegen das implizite Gebot der Authentizität der Stimme verstößt.

Der Plan Geneluns ist genau kalkuliert: Marsilie solle sein Heer zusammenziehen, gleichzeitig aber dem Kaiser Tribut zahlen und seinen Sohn als Geisel stellen. Auf Rat der *wisen* (v. 2424) müsse der Kaiser dann abziehen, wie er es gelobt habe. Roland werde *durch sin übermůte* (v. 2440) mit den Zwölfen zurückbleiben, denen Marsilie einen Hinterhalt legen solle, um sie zu töten. Der Kaiser werde aus Leid sterben und Spanien nie mehr heimsuchen. Dieser Plan fußt auf der Voraussetzung, daß das Verhalten der Franken aufgrund ihrer eigenen Regeln berechenbar ist; syntagmatisch drückt sich diese Regelhaftigkeit in der Häufung konditionaler Relationen aus.

---

132 Ein ganz ähnliches Beispiel dafür, daß nicht schon einzelne Schriftworte, sondern erst die mittelalterliche Auslegung (in diesem Fall die ‚Glossa ordinaria') die literarische Bibelrezeption verständlich werden läßt, hat jüngst für den ‚Straßburger Alexander' JAN CÖLLN vorgestellt (vgl. CÖLLN, Heide, S. 91ff.).

133 RICHTER, Kommentar, S. 302.

134 Vgl. dazu die eindrucksvolle Textanalyse von HERBERT BACKES, der in detaillierter Weise aufdeckt, wie kunstvoll die Identifizierung des Verräters schlechthin mit der Figur Genelun über pronominale Substitution gelingt: „Erst im Schlußwort des Verses 2414, zugleich Schlußwort der Schlußzeile des ganzen Kapitels, tritt er aus der bisher pronominal verhüllten, aber ständigen Gegenwart im Kontext namhaft hervor: Genelun." BACKES, Bibel, S. 68. Poetische Kontur gewinnt dieser zitierte Satz dadurch, daß er das beschriebene Verfahren selbst umsetzt.

135 „Vermischung von Ps 108,3: *Locuti sunt adversum me lingua dolosa* mit Ps 139,4: *acuerunt linguam suam.*" Pfaffe Konrad, ‚Rolandslied', Kommentar KARTSCHOKE, S. 683. Vgl. auch RICHTER, Kommentar, S. 300.

136 Daß die List in ihrer Ausführung (*executio*) sich vornehmlich der Worte bedient, reflektiert Thomas von Aquin, indem er mit Berufung auf Augustinus das Wort als das vornehmste Zeichen versteht, mit dem ein Mensch einem anderen etwas bezeichnet. List ist damit als täuschender Zeichengebrauch diagnostiziert. Auch Thomas führt in diesem Zusammenhang Psalmworte über die List auf (S.th. II, II, 55, 4).

Die eigentliche Leistung dieses Plans liegt nicht in der Vortäuschung der Unterwerfung und der gleichzeitigen Mobilisierung des Heeres, sondern in der genauen Kenntnis der Logik des Handelns im christlichen Lager: Wenn die Bedingung der Unterwerfung erfüllt ist, werden die Ratgeber zur Umkehr raten; diesem Rat wird der Kaiser Folge leisten müssen, weil dazu eine Verpflichtung besteht. So sehr die deutsche Bearbeitung dem Verrat Geneluns eine heilsgeschichtliche Interpretation zu geben bemüht ist, so schwach ist in diesem Augenblick ihre Funktion. Denn im Racheplan Geneluns spielt die religiöse Selbstlegitimation des Kreuzzugsheeres keine Rolle. Seine Rache zielt vielmehr - und darin liegt die Umkehrung zu jenem initialen Vorschlag Rolands - auf die Aktivierung einer politischen Selbstblockade, die sich zwangsläufig aus den vorliegenden Verpflichtungen ergibt. War es gerade seine eigene *wisheit*, die Genelun zum Verhängnis geworden war, so ist es jetzt umgekehrt der Verzicht auf pragmatisches Handeln, den Genelun einkalkuliert, um Roland und die übrigen Paladine vom Kaiser zu trennen.

Als Genelun zum Hofe Karls zurückkehrt, läßt er sich in einer vertraulichen Vorabsprache, die in der ‚Chanson' fehlt, ogenau diese Gültigkeit der Selbstverpflichtung bestätigen. Die Episode entspricht dem Procedere, das ALTHOFF für den Zusammenhang von vertraulicher Vorabsprache und öffentlicher Inszenierung beschreibt[137]: Genelun läßt den bayerischen Herzog Naimes bitten, *altersaine* (v. 2772) sich mit ihm außerhalb des Lagers zu treffen. Unter einem Ölbaum (die gezielte Anlage dieser Unterredung als Kontrapunkt zu den Absprachen mit Blanscandiz auf dem Weg zu Marsilie ist unverkennbar) bittet Genelun den Herzog, dem Kaiser zur Rückkehr in sein Reich zu raten:

rât ime daz er wider chere,
daz er hin entwiche
haim in sin riche:
des han ich mine truwe gegeben. (v. 2792-95)

Eine solche Wendung wie diese Rückkehr bezeichnet auch im ‚Rolandslied' die Peripetie; der Rückzug des Kaisers ist in der kausalen Motivation der Erzählhandlung wie in der des verräterischen Plans die Bedingung für die Isolierung der Paladine unter Führung Rolands. Marsilie wolle getauft werden; werde es aber Widerspruch geben, werde er, Genelun, seinen

[137] Vgl. ALTHOFF, Colloquium familiare, S. 153: „Um das Funktionieren der mittelalterlichen Herrschaftsordnung zu verstehen, sind zwei Formen der Beratung grundsätzlich zu unterscheiden, eine vertraulich informelle und eine öffentliche." Ein besonderer Typ der vertraulichen Berater ist durch die Funktion eines Vermittlers gekennzeichnet: „Von den geschilderten Arten der direkten Beratungen zwischen Konfliktparteien zu unterscheiden ist die Anrufung eines Schlichters, dessen Tätigkeit sich gleichfalls in Form der vertraulichen Beratung abspielte. Der Vermittler beriet getrennt mit den Parteien, verbürgte sich für die Einhaltung von Absprachen und war nichts anderem als dem Streben nach Beilegung des Konflikts verpflichtet" (ebd., S. 160). In diesem Fall geht es um die Problematisierung der ‚Einhaltung von Absprachen', für die der *mediator* eine eigene Zusiche-

Eid lösen und Tribut und Geiseln zu Marsilie zurückbringen. Mit dieser Botschaft begibt Naimes sich zum Kaiser und erinnert diesen an sein gegebenes Wort. Entsprechend habe Genelun den Heiden geschworen, daß er, Karl, abziehen werde. Nun fürchte Genelun, *daz etwer dar under chome* (v. 2827), so daß er *haimlichen* (v. 2830) zum Kaiser komme.[138] An der Antwort des Kaisers läßt sich ablesen, worauf das Gesuch Geneluns zielt. Er fordert ausdrücklich den Ausschluß einer erneuten Beratung, in der möglicherweise die durch bindende Zusagen gesicherte zwingende Logik des Plans durch neue Optionen unterlaufen werden könnte. Der Kaiser zögert nicht, diese Zusicherung zu geben:

> *du scolt Genelun sagen:*
> *ich ne han nieman so liben*
> *durch den ich welle liegen.*
> *ich ne lazze in nicht unterwegen,*
> *swa er sine truwe hat gegeben.* (v. 2838-42)

Der Kaiser bekennt sich vorbehaltlos zum Modus der Kongruenz von Wort und Handlung, den er seinerseits auch Genelun unterstellt. In dem Syntagma *truwe geben* wird entsprechend *truwe* verwendet, um diesen Modus der Kongruenz zu bezeichnen. Er ist Grundmaxime höfischer Kommunikation, den Genelun in seiner Taktik supponiert, da er weiß, daß der Kaiser ihm folgen muß.[139] Aber es wird ebenfalls sichtbar, daß diese Maxime noch bedroht werden könnte durch persönliche Präferenzen, doch genau das sucht Genelun auszuschalten.[140] Um es zuzuspitzen: In dieser geheimen Zusicherung geht es um die Entpersonalisierung politischer Entscheidung und zugleich um deren ethisch-rechtliche Legitimität. An einer solchen Stelle wird die tiefe Ambivalenz des Erzählens im ‚Rolandslied' offenbar. Bei dem Versuch, die Herrschaft des Kaisers aus ethisch-rechtlichen und metaphysisch begründeten Prinzipien herzuleiten, werden im Gegenzug gerade die Handlungsstrategien herausgearbeitet, die gegen diese Prinzipien verstoßen.

---

rung erwirkt, die jedoch in dieser literarischen Konstellation für den Plan Geneluns funktionalisiert wird.

138 Vers 2828-32: *er hat den haiden gesworen / daz du hinnen entwichest. / er chuomet dir heimlichen, / unde lebet immer mere / also du gebiutest herre.* ' KARTSCHOKE bezieht *er* in v. 2830 auf Marsilie und übersetzt: „Er kehrt vertrauensvoll zu dir zurück." Vgl. Pfaffe Konrad, ‚Rolandslied', Kommentar KARTSCHOKE, S. 688: „Bartsch bezieht den Vers auf Genelun (‚er tritt daher noch nicht offen vor dein Angesicht'), Wesle auf Marsilie (etwa im Sinne der Übersetzung)." Ich halte die Lesart von BARTSCH für plausibler, weil sie die Begründung dafür enthält, warum sich Genelun erst eines Vermittlers bedient. Eine weitere Stütze leistet der Stricker im ‚Karl'. Er verlagert *haimlichen* nach vorn in die Bitte Geneluns um Naimes' Vermittlung: *den beierschen herzogen / den hiez er im gewinnen / mit sô gevüegen sinnen, / daz er heinlîche* [statt ‚Rolandslied', v. 2772: *altersaine*] *quæme / daz ez niemen vernæme. / do der herzoge daz vernam, / vil tougenlîche er dar quam, / da er den ungetriwen vant* (v. 3266-73).

139 Zu ‚Taktik' als Kalkül, das nicht mit eigenen Handlungsmöglichkeiten rechnet (Strategie), sondern vielmehr auf die unterstellten Reaktionen des Anderen setzt, vgl. DE CERTEAU, Kunst, S. 23: „Die Taktik hat nur den Ort des Anderen."

140 Die amplifizierende Deutung des Stricker im ‚Karl' zielt allgemein auf einen möglichen Einspruch der Fürsten: *nu fürhtet Genelûn sêre, / daz iuch des die fürsten pfenden / und iuch niht lâzen wenden / und sagnt lîht andern unrât. / sît ir und er gelobet hât / daz ir zelande rîtet* (v. 3338-43).

Erst nach diesem *colloquium secretum* kommt Genelun selbst *ze houe* (v. 2847). Aber daß es durch die Trennung von Öffentlichem und Vertraulichem noch eine brisante Doppelung erfährt, kann der Erzähler nicht unkommentiert lassen.[141] Den Gepflogenheiten öffentlicher Repräsentation gemäß erhebt sich der Kaiser von seinem *stůle*, um Genelun würdig zu begrüßen, woran sich die Fürsten anschließen:

> *Genelun in mittin gestunt -*
> *trůbe was ime sin můt -*
> *mit lachenten ougen.*
> *sines herzen tougen*
> *newesse nieman innen:*
> *da wurzilt der tiuel inne.* (v. 2853-2858)[142]

Auch die von Naimes vermittelte Heimlichkeit zwischen Genelun und dem Kaiser lag noch auf der äußeren Ebene der Wahrnehmbarkeit, die jedoch durch die Eingrenzung auf einen ausgewählten Personenkreis beschnitten war. Die demonstrativ inszenierte Öffentlichkeit und die Zentrierung der Szenerie auf Genelun garantiert indes keine Offenheit. Genelun hatte schon einmal, bei der Beratung über Marsilies Angebot, mitten unter den Fürsten gestanden (v. 1194: *Genelun gestunt in almittin*), aber bei der Wiederholung täuscht die Raumsemantik vollends. War bei der früheren Beratung Genelun in die Isolation geraten, ist die Reintegration diesmal nur scheinbar gelungen. In Wirklichkeit (und auch das nur als narrativ hergestellte) ist die zum Verrat gediehene Differenz zu den anderen Fürsten in einen unsichtbaren Innenraum verschoben, den der Erzähler konstruiert, um seinem auktorialen Wissen, das ihn wie an keiner anderen Stelle von allen anderen Figuren trennt, einen Ort zu geben. Das *herze* ist dieser Ort, der die Gleichzeitigkeit von Latenz und Präsenz zur Darstellung zu bringen hilft, indem es einerseits die verborgenen ‚trüben' Absichten des Verräters aufbewahrt, sie aber zugleich von den ihn umringenden Fürsten verbirgt.[143] Und wenn schließlich dieses *herze* als Nährboden des Teufels verstanden wird, liegt hier im eigentlichen Sinne keine theologische Aussage vor, sondern eine Metaphorisierung, die den Teufel zum Bild der Verborgenheit des Bösen schlechthin macht. In der erzählerischen Ökonomie ist diese Szene ein Moment höchster Spannung, aber nicht allein, weil Wissen und Nichtwissen nur durch einen schmalen Grat getrennt sind, sondern vor allem, weil diese Szene den höfischen Anspruch auf Sichtbarkeit an seine Grenze führt. Das Wissen um diese Grenze der Sichtbarkeit ist es vor allem, was den Erzähler an dieser Stelle autorisiert. Unbeschadet der Bedeutung der These von der visuellen Ausrichtung der höfischen

---

141 Auch diesen Erzählerkommentar kennt die ‚Chanson' wie die Episode der vertraulichen Beratung nicht.

142 OHLY weist auf Freidank, ‚Bescheidenheit', 43,24f. hin: *Untriuwe in deme schînet / swer lachende grînet*; dazu Prov 6,12-15 (OHLY, Beiträge, S. 97).

143 Vgl. ‚Karl der Große', v. 3380f.: *er hete den tiuvel tougen / gesetzet in sîns herzen grunt.*

Kultur ist das ‚Rolandslied' nicht als positiver Beleg zu verbuchen, sondern als Dokument ihres Krisenpotentials.

Die Botschaft Marsilies, die Genelun vorträgt, ist also eine Finte. Marsilie wolle sich unterwerfen und die Taufe empfangen, worauf sich alle geeinigt hätten bis auf den Oheim des Königs, Algafiles, der die früheren Boten getötet habe, nun aber entkommen sei. Dies entspricht bis auf die Rolle des Oheims der ‚Chanson', doch gibt der deutsche Kleriker dieser Botschaft eine neue Nuance, indem er sie von Genelun kommentieren läßt. Genelun bezeichnet nämlich eingangs Marsilie in topischer Wendung als *wise unt biderbe* (v. 2864) und schließt:

> *Marsilies ist uil bescaiden,*
> *er ist der aller wisiste haiden*
> *danne ich ie horte gesagen:*
> *zu allen dinen raten macht du in gerne haben.'* (v. 2887-90)

Genelun wertet die Unterwerfung der Heiden als Akt politischer Vernunft; die Klugheit des heidnischen Königs befähige ihn gar zum Ratgeber Karls. Diese Perspektivierung kennt die ‚Chanson' nicht, doch findet sich der Topos *sapientia et fortitudo* auch hier; Marsilie hatte ihn beim Abschied auf Genelun bezogen (‚Chanson', v. 648). Wenn ihn jetzt das ‚Rolandslied' umgekehrt auf Marsilie bezieht, mag sich darin eine Substituierbarkeit kundtun, die noch in der perfekten Täuschung zum Vorschein kommt, indem Genelun wie in einem Akt der Übertragung seine Klugheit demjenigen zuschreibt, dem er doch zuvor *tumpliche rede* (v. 2340) vorgehalten hatte. In dem Lob der Klugheit enthüllt sich also, wenn auch durch die Absicht der Täuschung verstellt, die Listigkeit Geneluns, so daß es folglich nicht als eine Anerkennung pragmatischer Einsicht aufzufassen ist, als die es Genelun den Franken gegenüber ausgibt. Somit greift die deutsche Fassung noch einmal auf einen pragmatischen Rationalitätstyp zurück, dessen Umschlag in Unmoral dem Rezipienten längst vor Augen gehalten worden war. Handlungslogisch soll dieser Rückgriff offensichtlich die Entscheidung Marsilies den Franken plausibler machen; aber nach der den Franken vorenthaltenen Erzähllogik leistet sich der Verräter ein subtiles Spiel mit der Rationalität seines eigenen Vorgehens, das er verrätselt präsentiert.

Die Hindernisse für die Rückkehr des Kreuzzugsheeres scheinen ausgeräumt, so daß der Kaiser die Franzosen auffordert, einen Fürsten auszuwählen, dem er das eroberte Land als Fahnenlehen übergeben könne. Die Handlung ist damit zur Erfüllung des hinterlistigen Plans geworden, womit sich die Lücke zwischen der prospektiven Erfindung dieses Plans und dem Handlungsverlauf zu schließen beginnt. An dieser Stelle offenbart sich die Logik der Verstellung, deren Kunst nicht darin besteht, ein neues Regelwerk zu etablieren, sondern nur die Bedingungen zu fingieren, auf die sich ein bereits vorhandenes Regelwerk

mit seinen praktischen Schlüssen bezieht. Die Hebelwirkung der List liegt in der Ausnutzung dieser Handlungslogik, der sich der Kaiser verpflichtet hat.[144] Wenn also gilt, daß die Funktion der List darin besteht, innerhalb eines Bedingungsgefüges (‚Wenn sich Marsilie unterwirft, wird der Kaiser nach Frankreich zurückkehren und nur Roland mit seinen Gefährten zurücklassen') die Prämisse vorzutäuschen, wird weniger „die Ausgangssituation verdoppelt"[145], sondern eher durch eine Fiktion substituiert - List erweist sich als Kunst der Substitution durch ambivalente Zeichen. Es liegt auf der Hand, daß die narrative Inszenierung dieser Kunst das Problem von Deutung und Bedeutung, das dem Erzählen selber eigen ist, auf diese Weise in der Erzählung selbst zum Austrag bringt. So liegt die Dialektik im Erzählen des ‚Rolandsliedes' darin, daß der Erzähler mit dem hinterlistigen Verräter auch die ‚dichterischen' Eigenanteile zum Schweigen bringen muß, die gegen seinen emphatischen Wahrheitsbegriff der Quellentreue verstoßen. Die Spannung zwischen einem theologisch-klerikal aufgeladenen Wahrheitsbegriff und dem Verdacht auf Lügenhaftigkeit des Erzählens findet in der Konfrontation zwischen Roland und Genelun ihre handlungsimmanente Plattform.

Doch die Fürsten können sich in der anschließenden Beratung nicht einigen. Manche schlagen Genelun vor, andere den bayerischen Herzog. Als sie in Streit geraten, interveniert Genelun in unverhohlener Umkehr zu jenem Auftritt Rolands, als dieser ihn aufgrund seiner *wisheit* zum Boten vorgeschlagen hatte:

si rieten also witen
daz si begondin under in striten.
Genelun mit listen
in den rat er sich gemiste
er sprach: ‚wol ir edelinge,
die chunen Karlinge,
[...]
nemet Rŏlanten:
er ist ein helt zu sinen hanten;
die haiden furchten in harte. (v. 2927-41)

Auch die Begründung erfolgt analog. Roland befähige seine Tapferkeit: *swen in die haiden horent nenne, si fliehent sam man si prenne* (v. 2945f.). Die Verbmetapher[146] macht aus dem Na-

---

[144] ALEXANDER SCHWARZ geht in seiner brillanten List-Analyse von folgender logischer Grundstruktur aus: „Mittels einer Regel R wird ein Kausalbogen zwischen einem Ausgangszustand A und einem Zielzustand Z gespannt. Aus A und Z läßt sich R durch Induktion gewinnen, aus A und R läßt sich Z durch Deduktion gewinnen, und aus Z lassen sich als höchste Kunst sowohl R als auch A durch Abduktion gewinnen - der unübertreffliche Meister auf diesem Gebiet heißt Sherlock Holmes. List tritt nun potentiell dann in Aktion, wenn in einem Ausgangszustand A gemäß R ein erfreuliches Z nicht zu haben ist." SCHWARZ, Reineke Fuchs, S. 307.

[145] SCHWARZ, Reineke Fuchs, S. 308.

[146] „Das Charakteristikum besteht in der Wirkung auf das Objekt des Verbs (das dazu mehr als eine Valenz haben muss)." MICHEL, Alieniloquium, S. 175, § 197 [f]. KARTSCHOKE (Pfaffe Konrad,

men des Helden ein Feuer, womit das Motiv des fürstlichen Glanzes in hypertropher Weise radikalisiert wird. Wirkte dieser Glanz im Falle Karls (bei der Ankunft der Boten) noch regulierend auf Nähe und Distanz ein, stellt Genelun die ‚Ausstrahlung' bereits des Namens als Zeichen der unübertrefflichen Heldenhaftigkeit Rolands heraus.

Die Fürsten stimmen geschlossen diesem Vorschlag zu und bitten ihrerseits den Kaiser um Zustimmung. Wie Genelun den Kaiser durch die vorgetäuschte Bedingung zur Rückkehr veranlaßte, kehrt er nun in perfider Weise in der Situation der Beratung seine Beratertugend, die ihm von den Fürsten bescheinigt worden war, gegen diese selbst. Die Wirkung auf den Kaiser ist fatal. Diesmal erbleicht er; sein Haupt sinkt herab, er hört und sieht nichts mehr und sitzt *trurlichen* (v. 2969) da, während sich sein Aussehen wandelt. Die Semantisierung dieser Haltung abseits einer Psychologisierung ist unverkennbar.[147] Sie verweist auf die faktische Ohnmacht des Kaisers, der konstatieren muß, daß der *rat* Geneluns durch die Zustimmung der Fürsten (v. 2959: *er hete wol geraten*) zum *urtaile* (v. 2982) geworden ist, das der Kaiser als bindend ansieht (v. 2983: *so muz er iz sin*).

Auch an dieser Ratsszene hat sich die rechtsgeschichtliche Diskussion um das Verhältnis von *rat* und *urtail* entfacht.[148] Gegen die These KÖHLERs von der institutionellen Spannung zwischen *conseil* und *jugement* in der ‚Chanson' hatte OTT-MEIMBERG betont, daß eine analoge Trennung weder für die deutsche Rechtspraxis der Zeit noch für das Verhältnis von *rat* und *urtail* im ‚Rolandslied' anzusetzen sei.[149] Diese Sicht auf unterschiedliche Phasen eines Prozesses der Entscheidungsfindung ist jedoch, wie KRAUSE darstellt, selbst wieder idealtypisch; angesichts des breiten Verwendungsspektrums dieser Termini sei von einer Vielzahl von Überschneidungen und Variationen auszugehen. Dieser enge Verfahrensbezug von *consilium* und *iudicium* läßt für das ‚Rolandslied' jedoch nicht den Schluß zu, daß *rat* und *urtail* „fast immer als Synonyme gebraucht"[150] würden. Zwar bezeichnen sie im vorliegenden Fall keine unterschiedlichen ‚Institutionen' und nur bedingt abgrenzbare Phasen, unbedingt jedoch einen jeweils anderen Status der Geltung, für dessen Abgrenzung die durch den Kaiser anerkannte Zustimmung der Fürsten konstitutiv ist, so daß „die beiden

---

‚Rolandslied', Kommentar KARTSCHOKE, S. 689) verweist auf die ‚Kaiserchronik': *Duo zurnde der jude Aunân: / sîniu sceltwort huob er an, / mit houbte unt mit handen / vuor er alse man in brande, er huob michel ungebâre* (v. 9160-64).

147 Vgl. J.-D. MÜLLER, Spielregeln, S. 208ff.

148 Vgl. CANISIUS-LOPPNOW, Recht, S. 196ff.

149 Vgl. OTT-MEIMBERG, Kreuzzugsepos, S. 128f. Sie konnte sich auf die Untersuchung von HERMANN KRAUSE stützen, der die Verwendung der Doppelform *consilio et iudicio* analysiert hatte und zu dem Ergebnis gekommen war, daß *consilium* und *iudicium* nicht alternative Verfahren der Rechtsfindung bezeichneten, sondern zwei aufeinander bezogene Phasen: „Der Bestandteil *consilium* steht zu *iudicium* in einem Verhältnis der Ergänzung und weist auf das Zustandekommen des Urteils durch Frage und Folge, durch Urteilsvorschlag, Beratung und Zustimmung hin." KRAUSE, *Consilio et iudicio*, S. 436.

Bezeichnungen in dem Text nicht beliebig gegeneinander ausgetauscht werden können."[151] Im Hintergrund stehen grundsätzliche Fragen danach, inwieweit der Herr an den Rat der Gefolgschaft gebunden ist oder Beraten eher ein Recht oder eine Pflicht darstellte.[152] Mit Gewinn lenkt ALTHOFF die Aufmerksamkeit von diesen Fragen um: vielmehr gehe es „um ein besseres Verständnis der Beratung als einer zentralen Situation in der mittelalterlichen Herrschaftsausübung" (ebd.). Die Folgen einer solchen veränderten Betrachtung zeigen sich auch in diesem Fall, in dem nicht die Bindung des Kaisers an den Fürstenrat als solche im Vordergrund steht, sondern die narrative Inszenierung der *Folgen* dieser Bindung, wie sie sich in der Verhaltenssemantik der Figur abbilden.

Denn wie die Träume des Kaisers zeigen, ist die Trauer des Kaisers nicht hinreichend über ihre kausale Motivierung durch das *urtail* der Fürsten erfaßt. Eine rechtsgeschichtliche Diskussion über die historischen Zusammenhänge helfen zwar diese Motivierung gründlicher zu verstehen, doch sagt sie im Prinzip noch nichts über die erzählerische Konstruktion. So lassen die Träume mit ihren bildlichen Umstellungen auf einer von Handlungslogik suspendierten Ebene den Kaiser die Verstellung durchschauen; und auch wenn sie den Gang des Geschehens nicht aufhalten können, weil auch dieses Wissen die Selbstverpflichtung nicht zu lösen imstande ist (v. 3140f.*: ungerne rite ich widere, / wan daz ich ez zeuaste gelobet han*), wird durch die Träume die politische Paralysierung des Kaisers korrigiert. Die Träume entfalten einen Innenraum des bildlich verrätselten Wissens, das in produktiver Spannung zur äußeren Lage tritt. In der Verschlüsselung der Träume erkennt der Kaiser

1. die Tat Geneluns, dessen Hochverrat in dem Zerbrechen des Speeres imaginiert wird, den der Kaiser in seinem Traum in der Hand hält, eine besonders eindringliche Darstellung des Prinzips des Bruchs und der Spaltung, und
2. den drohenden Tod Rolands, als er träumt, ein Bär läge vor ihm, der seine beiden Ketten zerreiße und seinen Arm bis auf den nackten Knochen zerfleische, ohne daß die anwesenden Fürsten es hätten verhindern können, eine Replik auf die organologische Reichsauffassung[153], und
3. die endgültige Niederlage der Spanier [man muß sich hier mit der Version des Stricker begnügen, da in der Heidelberger Hs. P das innere Doppelblatt der sechsten Lage fehlt[154]], als der Kaiser schließlich träumt, er sei in Paris, als ein Leopard aus Spanien

---

150 OTT-MEIMBERG, Kreuzzugsepos, S. 129.
151 CANISIUS-LOPPNOW, Recht, S. 199.
152 Vgl. dazu mit entsprechender Literatur ALTHOFF, Colloquium familiare, S. 149.
153 So bilden beispielsweise im ‚Policraticus' des Johannes von Salisbury die *officiales* und die *milites* die unbewaffnete und die bewaffnete Hand des Staates. Vgl. STRUVE, Entwicklung, S. 125, 130.
154 Vgl. Pfaffe Konrad, ‚Rolandslied', Einleitung WESLE, S. XLV.

ihn angreife, aber durch einen Rüden tot gebissen werde, womit das Verhältnis der Disjunktion mit seinem impliziten Appell zur Vernichtung zur Darstellung gelangt.[155]

Die Trauer des Kaisers ist nicht einfach die Wirkung eines Urteils, sondern wird zum Zeichen einer Differenz zwischen einer rechtlichen Bindung (deren Geltung die Anerkennung des Repräsentationsmodus der Kongruenz von Innen und Außen, Absicht und Handlung, Zeichen und Bezeichnetem voraussetzt) und dem Traumwissen um die drohende enophe. Durch dieses Wissen erfährt die rechtliche Bindung ihre episch entscheidende Weihe. Denn erst durch das Wissen um die negativen Folgen (hier liegen Assoziationen zum literarischen Motiv des ‚vorbehaltlosen Versprechens' nicht fern), wird die Bekräftigung des Versprechens zu einem rein moralischen Akt jenseits pragmatischer oder utilitaristischer Erwägung. Als Roland abzieht, kommt diese Spannung zum Ausbruch: Der Kaiser weint.[156]

An diesem Punkt gerät die Konstruktion einer Differenz der Kulturen unter äußersten Druck. Was die Ethik als ‚moralisches Paradox' kennt, daß nämlich, vereinfacht gesagt, die Gutheit des Herrschers ihn darin hindert, einem schlechten Herrscher überlegen zu sein, macht im epischen Prozeß das Eintreten der Katastrophe unumkehrbar. Insofern liegen das Weinen des Kaisers und der unterlassene Hornruf Rolands auf einer Linie. Die Konstruktion der Differenz zielt auf die moralische Überlegenheit der Christen. Um diese Konstruktion trotz historischer Niederlage zu retten, müssen die Franken gegen jede Vernunft und unbedingt an den Prämissen ihrer ‚Kultur' festhalten: Freiwilligkeit, Rechtsverbindlichkeit, Gegenseitigkeit und Wahrhaftigkeit. Das moralische Paradox wird durch die Desintegration der Verräterfigur entschärft; politische Klugheit wird von ihrer moralischen Berechtigung als *wisheit* getrennt und zur verräterischen und feindlichen List degradiert.

Das Binnenproblem des moralischen Paradoxons führt zu einer Spaltung der politischen Vernunft: Während bei den Christen in der Konsequenz einer metaphysischen Welterklärung politische Vernunft zur Einsicht in moralische und rechtliche Verbindlichkeit verhilft, lassen sich am Gegenbild der Heiden und des mit ihnen verbündeten Verräters unbeschwert die Möglichkeiten klugen Gegenhandelns ausmalen. Die Spaltung der politischen Vernunft in moralische und rechtliche Einsicht auf der einen und strategisches Listhandeln auf der anderen Seite beschreibt die Konstruktion der Differenz allerdings außerhalb der heilsgeschichtlichen und religiösen Prägung. Sie korrespondiert vielmehr mit ei-

---

155 Zu den Träumen vgl. zuletzt GEITH, Träume.

156 Vgl. ALTHOFF, Der König weint. Die Tränen Karls wären daher nur bedingt dem Typ ‚Abschied von Freunden und Verwandten' zuzuordnen. Zur Semantik und Pragmatik von Gefühlsäußerungen und damit zu den konventionalisierten ‚Botschaften' von Emotionen und ihrem ‚sehr zweckrationalen [!] Charakter' vgl. weiterführend ALTHOFF, Empörung; hier S. 279.

nem Repräsentationstyp, dessen Zeichensystem als aus einem moralischen Prinzip generierbar gedacht wird. Klugheit entfaltet sich im ‚Rolandslied' unter dem Mantel ihrer Verteufelung. So ist sie nicht die Verneinung der Moralisierung, sondern ihre Kehrseite.

Der Erzähler aber ist sich seiner Oppositionen ganz gewiß. Während die Heiden und Genelun in der List eine Anwendung politischer Vernunft gefunden haben, die den Repräsentationsmodus der Kongruenz außer Kraft setzt und ihn durch *trugehait* (v. 2653) ersetzt, folgen die *Karlinge* ihrem Repräsentationsmodus der *truwe*. In dieser Logik wird der Tod Rolands zum Triumph. Auch hier läßt sich meines Erachtens die religiöse Überhöhung einer allgemeineren Konstellation zuordnen, die zum Grundbestand heldenepischen Erzählens gehört: Gemeinschaftliches Ethos wird beglaubigt durch den Einsatz des individuellen Körpers. Dieses Muster ist in seiner Dynamik diskursiv weder darstellbar noch kontrollierbar, sondern wird um so wirkmächtiger, je unvernünftiger es erscheint, da der Blick auf Optionen jene Präsenz gefährdet, in der sich die Geltung des gemeinschaftlichen Ethos verabsolutiert.

Diese Konstellation wird jedoch im ‚Rolandslied' selbst schon fraglich. Ich möchte dies abschließend an Stelle einer Zusammenfassung an der Frage des unterlassenen Hornrufs und der Drohrede Adalrots zeigen und dabei noch einmal die ‚Chanson' zum Vergleich heranziehen.

5.7. Heroische Negation. Der unterlassene Hornruf

Als die fränkische Nachhut den Aufmarsch des riesigen Heeres der Sarazenen bemerkt, dem die Franken zahlenmäßig weit unterlegen sind, rät Olivier, das abrückende Hauptheer mit einem Hornsignal zu Hilfe zu rufen. Seine Bitte ist also rein strategisch begründet. Roland lehnt dies entschieden ab. Seine Antwort in der ‚Chanson': Er sei kein Narr und wolle seinen Ruhm im *dulce France* nicht durch das schändliche Eingestehen der Schwäche aufs Spiel setzen (v. 1053f.: *Jo fereie que fols! / En dulce France en perdreie mun los*). Hier kann nicht die Diskussion um die Funktion der vermeintlichen Archaik dieser Begründung ausgebreitet werden; mir geht es in meiner Argumentation um ein wichtiges Detail. Olivier nämlich insistiert; er könne angesichts der Übermacht des heidnischen Heeres keine Schande darin erblicken, Karl um Hilfe zu rufen. Doch Roland läßt sich nicht umstimmen: Lieber wolle er sterben als Schmach zu erleiden. Den Konflikt zwischen Roland und Olivier kommentiert der französische Erzähler mit einem berühmten Vers, in dem die topische Heldenformel von der Tapferkeit und Weisheit so auf die beiden Gefährten aufgeteilt ist, daß man den Eindruck gewinnen kann, als fungiere das heroische Freundespaar

als Ausdruck der Verschiedenheit und doch der Zusammengehörigkeit dieser beiden Tugenden:

Rollant est proz et Olivier est sage
Ambedui unt me[r]veillus vasselage (v. 1093f.)[157]

Ein letztes Mal - die Sarazenen reiten bereits heran - mahnt Olivier zum Hornruf; käme der Kaiser zu Hilfe, wären keine Verluste zu befürchten. Damit wiederholt er sein strategisches Argument, während Roland mit einem Fluch auf die Feigheit kontert.[158] Nach der Absolution kommt es zum Kampf. In einer Drohrede gegen Roland schmäht Aelroth, der Neffe des Königs Marsilie (insofern Gegenbild zu Roland, dem ‚Neffen' Karls), den Kaiser, es sei töricht von ihm gewesen (v. 1193*: Fols est li reis*), seine Zwölf in den Engpässen zurückgelassen zu haben. Roland ist aufs Äußerste provoziert und tötet den Heiden auf furchtbare Weise. Seine Antwort: Karl sei kein Tor (v. 1207: *Carles n'est mie fol*), sondern habe wie ein kühner (*proz*) Ritter gehandelt. Die ‚Chanson' gestaltet mit dieser Szene, die durch analoges Verhalten Oliviers verdoppelt wird, das Muster von Beleidigung und Vergeltung, dessen Kennzeichen die Äquivalenz von Sprechakt und Gewaltakt ist. Doch während die sprachliche Äußerung das, was sie tut, nämlich beleidigen, nicht explizit macht, kennt der Gewaltakt diese Unterscheidung nicht. Er ist, das scheint mir für Heldenepik grundlegend zu sein, performativ im ultimativen Sinne. Helden dürfen kein Vollzugsdefizit haben, und das haben beide, Roland wie Olivier, nicht.

In der deutschen Bearbeitung ist diese Episode mit der ersten Hornrufszene erheblich ausgeweitet und in Details umgestellt. Der Auftritt der sarazenischen Pairs vor Marsilie erfolgt in der deutschen Fassung, nachdem Roland das gegnerische Heer erblickt hat (in der ‚Chanson' war es Olivier). Damit bekommt dieser Auftritt eine neue Funktion. Er demonstriert nicht nur die Kampfbereitschaft der Heiden, sondern dient im ‚Rolandslied' als Gegenstück zur geistlichen Kampfvorbereitung der Christen. Während die Kampfangebote der sarazenischen Pairs Marsilie gegenüber Siegeszuversicht verbreiten, interpretiert die Inszenierung der *milites Dei* die drohende Vernichtung bereits als Martyrium. Die heroische Todesbereitschaft aus der ‚Chanson' ist in dieser geistlichen Deutung in eine Märtyrerge-

---

[157] Vgl. CURTIUS, Literatur, S. 184: „*Fortitudo* und *sapientia* erscheinen manchmal auf zwei Personen verteilt (Alcuin in *Poetae* I, 197, 1281)." Zur romanistischen Diskussion vgl. den Kommentar von GERARD J. BRAULT, der den Dialog zwischen Roland und Olivier in der Tradition der *disputatio* sieht und in den zitierten Versen nicht die Opposition, sondern das Identische hervorhebt: „The conjunction *e* ‚and' implies quite the opposite. It indicates that what is being compared in the two hemistichs is identical" (S. 182f.). - Und stellt möglicherweise der Vorschlag des Fuchses Reinhart an den Wolf Isengrin, ihn zum Gefährten zu nehmen (‚Reinhart Fuchs', v. 396f.: *wolt ir mich zv gesellen han? / Ich bin listic, so sit starc ir*) eine satirische Kontrafaktur dieses berühmten Verses aus der ‚Chanson de Roland' dar? In Wirklichkeit ist ja der Fuchs verschlagen, der Wolf aber dumm: *Reinhart was los, / Isingrin unwis* (v. 744 [Hs. S]).

[158] Den Vorwurf der Feigheit als Handlungsmovens behandelt HAUBRICHS, Ehre, S. 47.

sinnung umgewandelt, die, ein bekanntlich zentrales Element der Kreuzzugsideologie, den Tod im Kampf als Rettung der Seele begreift:

mit bichte si sich bewarten,
ze dem tode si sich garten,
unt waren idoch gůte chnechte,
zu der marter gerechte,
der sele zewegene.
di waren gotes degene
wolten nicht entrinnen. (v. 3407-3413)

Dieses gemeinsame Ziel schließt die Kämpfer zusammen (v. 3419: *si heten alle ain můt*), so daß die Differenzproblematik vollkommen von dem Modell einer Teilhabe am allgemeinen Willen überdeckt ist. Es kommt mir weniger darauf an, die einzelnen Elemente dieses theozentrischen Modells (Reich Gottes, ewiges Leben, Gotteskindschaft, Weltverachtung) zu diskutieren, sondern ihren Bezug zu der Motivierung der kollektiven Niederlage hervorzuheben. Denn beide Momente, die Vorstellung von der Rettung der Seele durch den Tod wie die Herstellung von Einigkeit durch Teilhabe, nehmen für die Erzähllogik jene argumentative Position ein, die den Sieg der Heiden über Roland und seine Gefährten als intendiert erscheinen läßt. Auf diese Weise kann der Tod der Helden als beispielhaft vorgestellt werden, indem der Erzähler den Fokus auf die Erzählsituation umschwenkt und sich mit den Rezipienten zu einem kollektiven Wir vereinigt und darin den impliziten Appell seiner Rede zum Vorschein bringt:

wegen si uns můzen,
daz wir dirre armůte uergezen,
want si daz gotes riche habent besezzen. (v. 3426-28)

Den Abschluß dieser Darstellung bildet erneut ein Bibelzitat des Psalmisten David, dessen Aufbau BACKES untersucht hat.[159] Es ist nicht weiter verwunderlich, daß in diesem aus heterogenen Teilen zusammengesetzten ‚Zitat' das heimliche Leitmotiv des ‚Rolandsliedes' dominiert: die Einheit (vgl. Ps 132,1: *Ecce quam bonum et quam jucundum, / habitare fratres in unum*). Der anschließende Erzählerkommentar konkretisiert dieses Motiv, in dem er die Vielheit der Kreuzritter durch die gemeinsame Teilhabe an Universalien auf Einheit hin zentriert:

ain zuuersicht unt ain minne,
ain geloube unt ain gedinge,
ein trůwe was in allen;
ir nehain entwaich dem anderen.
in was allen ain warhait:

[159] Vgl. BACKES, Bibel, S. 71-74.

des frŏt sich elliu di cristinhait. (v. 3459-64)[160]

Hatten die Beratungssequenzen das lehnsrechtliche Gebot des *consilium* in den Vordergrund gestellt, übernimmt vor dem Kampf die Beschwörung unverbrüchlichen Beistands und damit das Gebot des *auxilium* diese Position. Für die deutsche Bearbeitung ist dabei entscheidend, daß diese Beistandsverpflichtung unmittelbar aus der Teilhabe an der einen *truwe* und der einen *warheit* heraus begründet wird. Wo jedoch der christliche Monozentrismus zur herausragenden Begründungsfigur der Geschlossenheit eines Herrschaftsverbandes wird, sind die politische Perspektive und die geistliche Perspektive nicht mehr zu trennen.

Die Rede Oliviers im ‚Rolandslied' ist auffallend inkohärent. Statt mehrfach auf den Hornruf Rolands zu dringen, lobt er Gott, daß es endlich zur Schlacht komme.[161] Die Übermacht der Heiden könne ihnen angesichts der Hilfe Gottes nichts anhaben. Sein Appell, das Horn Olifant zu blasen, wirkt vor diesem Hintergrund wie ein blindes Motiv. Entsprechend fehlt auch ein Kommentar, der die Klugheit Oliviers lobte. Die deutsche Fassung reduziert die Position der strategischen Vernunft zugunsten heroischer Selbstbehauptung auf ein Minimum. Die Provokation in der Drohrede Adalrots

tump was der kaiser din ohaim;
sin wistum ůbel dar an scain
daz er dich hinter im uirliez. (v. 4033ff.)

wird zwar aufgenommen, aber in einen Kräftevergleich des heidnischen und des christlichen Gottes eingebaut. Nachdem Roland Adalrot mit dem sogenannten ‚Schwabenstreich' getötet hat, weist er den Vorwurf der Dummheit zurück:

Karl was wise unt biderbe,
der mich hie liez.
ich han gelaistet daz ich dir gehiez. (v. 4074ff.)

Das Kriterium Rolands ist die Übereinstimmung von Reden und Handeln; damit restituiert er das in Frage gestellte Ansehen des Kaisers. Er realisiert damit im Kampf den Repräsentationsmodus der Kongruenz, ohne sich von einem strategischen Argument beeinflussen zu lassen. Die Spaltung der politischen Vernunft wird demnach in der deutschen Bearbeitung noch verstärkt. Während strategisches Denken sich potientiell dem Verdacht der Unehrenhaftigkeit ausgesetzt sieht, bleibt *wisheit* nur in Verbindung mit Kühnheit ethischer Wert. Das Wortpaar *wise unt biderbe* verweist aber nicht in erster Linie auf christlich-mittelalterliche Panegyrik, sondern knüpft an die Tradition des antiken und alttestamentlichen Heldentopos von *sapientia et fortitudo* (CURTIUS) an.

---

[160] Mit v. 3462 (*ir nehain entwaich dem anderen*) wird v. 3450 (*sine wolten ain ander nicht geswiche*) aufgenommen; das Motiv des Beistands (*auxilium*) erweist sich als textuelle Klammer, das „symbolisch zugleich als formale Umschlingung des Gedankens" (BACKES, Bibel, S. 73) fungiert.
[161] Vgl. VOLLMANN-PROFE, Rolandslied, S. 47.

Man ginge demnach fehl, wollte man die Spaltung der politischen Vernunft im ‚Rolandslied' als reines Abbild der ethischen Diskussion um eine potentiell gefährdete Weltklugheit und eine Klugheit sehen, die den Wagen der Erkenntnis bis in die höchsten Sphären des Göttlichen lenkt (‚Anticlaudianus'). Die Projektion einer Differenz der Kulturen zwischen Christen und Heiden, das hat die Betonung der Vergeistlichung durch den Pfaffen Konrad meines Erachtens zu Unrecht in den Hintergrund treten lassen, geht einher mit den Traditionen heldenepischen Erzählens, in denen Präsenz zeichenhaft durch den Körper dargestellt wird. Die Tötung des Gegners, im Fall Adalrots die Zerstückelung als Fragmentierung in der ‚Chanson' und die Zweiteilung (Spaltung) im ‚Rolandslied', ist auch die Vernichtung eines Zeichens, die der Herstellung von Eindeutigkeit im Sinne einer Kongruenz von Wort und Tat dient.

Meine Vermutung geht dahin, daß dieser Repräsentationsmodus, in dem unter dem Bild des *miles Christi* der Heldentod zum Märtyrertod und damit zu einem Bezeugungsakt wird, komplementär zur Stilisierung auf eine Gegenwelt angewiesen ist, in der die Eindeutigkeit der körperlichen Präsenz durch Optionalität, Planung und Täuschung ersetzt wird. Diese Gegenwelt läßt sich aber nicht abwerten, ohne sie darzustellen. In ihrer durch Bekämpfung erlaubten Erkundung darf man auch die Möglichkeit einer moralisch entfesselten Vernunft erfahren. Die deutsche Fassung bemüht sich, dieses Potential im Zuge der Vergeistlichung zu entschärfen, indem sie auf universell antagonistische Figuren hin polarisiert. Mein Anliegen ist es gewesen, den Weg in den Dualismus nicht als theologischen, sondern als poetischen Versuch zu beschreiben.[162] Das ‚Rolandslied' sucht die Brüche eines theokratischen Herrschaftsmodells durch die Konstruktion radikalisierter Differenz zu überbrücken und bringt sie darin erst zur Sprache.

---

[162] Damit will ich nicht die Unterscheidung zwischen geistlichen Deutungsmustern und herrscherlichem Legitimationsbedarf ausblenden (vgl. dazu jetzt den Beitrag von ECKART CONRAD LUTZ „Zur Synthese klerikaler Denkformen und laikaler Interessen in der höfischen Literatur" und seine dort S. 74, Anm. 49 aufgeführten parallelen Beiträge), sondern eher dafür plädieren, die Verwendung dieser klerikalen Darstellungs- und Argumentationsformen in epischen Kontexten auf ihre narrative Funktion hin zu befragen. Umgekehrt gilt es, die theologischen Modelle zur Begründung weltlicher Herrschaft selbst auf ihre Konstruktion hin zu untersuchen.

6. Äquivalenz und Opposition. Die Politisierung des Listspiels im ‚König Rother'

6.1. Vom ‚Exemplar' zum ‚Experiment'

Es ist die Geschichte vom König Rother, der übers Meer fuhr, um eine schöne Prinzessin zu freien, die ihm aber ihr Vater, der griechische König Konstantin, verwehrte. Diese Geschichte gilt als Prototyp eines Erzählens, das Erzählschemata aus mündlicher Tradition im Zuge schriftliterarischer Aneignung bewahrt, bearbeitet und variiert hat. Wenn auch heute in der Forschungsdiskussion textgenetische Fragen nicht mehr im Vordergrund stehen, sondern durch sozialgeschichtliche, strukturelle und poststrukturelle Ansätze abgelöst wurden, ragen diese textgenetischen Fragen weiterhin in die Beschäftigung mit dem ‚König Rother' hinein. Doch geht es dabei nicht mehr in erster Linie um stoffliche Fragen, sondern um die Interdependenz zwischen dem Modus der Schemaaneignung und den Möglichkeiten schriftliterarischer Textkonstitution. Daneben spielt die durch die Rückentführung der Braut einsetzende Doppelung in der Diskussion nach wie vor eine zentrale Rolle, wenngleich zunehmend die Gefahr einer Reduzierung der narrativen Konstruktion auf textsegmentierende Grundstrukturen reflektiert wird. Schließlich ist auch das ‚Listspiel' (FROMM)[1] in die verschiedenen Textinterpretationen einbezogen worden, so daß ich bei meinem Versuch, Formen und Funktionen prudentiellen Handelns im Spannungsfeld von Politik und Poetik, Herrschaftslegitimation und Erzählkunst zu untersuchen, auch auf zum Teil sehr aktuelle Analysen zurückgreifen kann.

Statt eines Forschungsberichtes möchte ich, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, anhand vier ausgewählter Themenkomplexe diesen Diskussionsrahmen umreißen.[2] Dabei beschränke ich mich wie im Falle des ‚Rolandsliedes' auf eine Schneise, um der Frage nachzugehen, wie die Möglichkeiten prudentiellen Handelns in einem narrativen Modell idealer politischer Herrschaft und ihrer genealogischen Sicherung zur Darstellung gelangen. Auf den Titel dieses Kapitels, Äquivalenz und Opposition, gehe ich vorerst nur kurz ein. Ich habe ihn deshalb gewählt, weil er formelhaft eine Homologie zwischen dem Gegenstand der Brautwerbung und den grundlegenden Erzählmustern des ‚König Rother' andeutet. Es ist konstitutiv für das Schema der gefährlichen Brautwerbung, daß die Braut dem Werber gezieme (Äquivalenz), aber ebenso, daß der Brautvater die Werbung ablehnt (Opposition), und es ist andererseits für das Erzählen dieser Brautwerbung im ‚König Rother' essentiell,

---

[1] FROMM, Erzählkunst, S. 374. Schon WALTER J. SCHRÖDER, König Rother, S. 334, sprach von dem „Spiel mit *list* ".

daß die dichotomische Gestaltung von Westrom und Ostrom, Werber und Brautvater durch Äquivalenzrelationen aufgefangen wird, wie insgesamt die durch Rückentführung gekennzeichnete Doppelung das Spektrum von Ähnlichkeiten und Entsprechungen eröffnet. Bevor ich diese Überlegungen in der Textanalyse weiterverfolge, seien kurz die angekündigten Themenkomplexe vorgetragen:

1. *Brautwerbungserzählung und Schemaliteratur*. Die Internationalität des Brautwerbungsthemas in Sagen, Märchen und Epen hat seit dem 19. Jahrhundert zu einer Reihe von Hypothesen geführt, die sich nach dem Abriß der heute maßgeblichen Studie von CHRISTIAN SCHMID-CADALBERT a) entstehungsgeschichtlich beispielsweise auf einen originären, genealogisch zu erschließenden Brautwerbungsmythos, b) distributionsanalytisch etwa auf die von Indien ausgehende Verbreitung des Brautwerbungsmärchens (Wandertheorie) und c) textanalytisch besonders auf die Form der literarischen Brautwerbungshandlung richteten.[3] Bereits seit mehr als hundert Jahren spricht man mit Blick auf das Repertoire typischer Abläufe und Ereignisse von einem ‚Brautwerbungsschema', das anfangs (1894) als Motivkatalog (HERMANN TARDEL[4]), später (1947) als ein das Thema umsetzendes, virtuelles Handlungsgerüst (THEODOR FRINGS/MAX BRAUN[5]), bei HINRICH SIEFKEN[6] dann 1967 als abstraktes Konzept und bei HUGO KUHN (1973) als Basis für „Struktur-Experimente" verstanden wurde, die er „als Vehikel einer Reflexion der obersten Laienschicht im 12. Jahrhundert"[7] sah. Auch SCHMID-CADALBERT stellt sich in diese Tradition, die den Bezug zum Schema in erster Linie als Reflexionsleistung und Sinnstiftung versteht. In den jüngsten Arbeiten ist jedoch eine Verschiebung des Akzentes vom Schema und der Form seiner Aufnahme zur ‚kombinatorischen Motivation' (KIENING) bzw. zum ‚Kombinations-Sinn' (STOCK) zu registrieren, die weniger auf die Variationsleistung als vielmehr auf die ‚Erzähllogik' (KIENING) bzw. die Sinnfunktion der Textstruktur (STOCK) abhebt.[8] Offenkundig hat sich der ‚König Rother' inzwischen völlig von seinem Image emanzipiert, in erster Linie ein Exemplar einer Gattung, sei es der ‚Spielmannsepik' oder der ‚Brautwerbungsepik', zu sein.

---

[2] Zur Forschung vgl. CURSCHMANN, Spielmannsepik; SZKLENAR, ‚König Rother'. Ausführlich herangezogen ist die Forschung auch in den beiden jüngsten Untersuchungen zum ‚König Rother' (KIENING, Arbeit, und STOCK, Kombinations-Sinn).

[3] Vgl. SCHMID-CADALBERT, *Ortnit AW*, S. 25ff. Sein Forschungsüberblick verweist auch auf die einschlägige Literatur zur Brautwerbungsepik. Herausgehoben seien zudem folgende Titel: DE VRIES, Brautwerbungssagen; FRINGS/BRAUN, Brautwerbung; GEISSLER, Brautwerbung; SIEFKEN, Formen.

[4] Vgl. TARDEL, Untersuchungen.

[5] Vgl. FRINGS/BRAUN, Brautwerbung.

[6] Vgl. SIEFKEN, Formen.

[7] KUHN, Tristan, S. 22. Vgl. SCHMID-CADALBERT, *Ortnit AW*, S. 34.

2. *Mündlichkeit und Schriftlichkeit.* Die methodische Einsicht, daß es in historischer Absicht kein Zurück hinter die Schrift gibt, prägt auch die Diskussion um den ‚König Rother'. So wird inzwischen die Frage gestellt, ob man überhaupt von der Gegebenheit der Unterscheidung zwischen ‚mündlicher Vorstufe' und ‚schriftlicher Aufnahme' jenseits unseres medialen Zugangs sprechen kann. WALTER HAUG hat bei seiner Theorie über die Transformation des mündlichen, schemaorientierten Erzählens diese Unterscheidung noch objektiviert, indem er „die Identität von Erzählungen aufgrund von Strukturmustern, die fraglos den Sinn tragen"[9] als Signum mündlichen Erzählens hypostasierte. In diesem Erzählen bildeten die „lebendige Fülle" der Erzählung und ihre Struktur, ihr „totes Gerippe"[10], noch eine Einheit, die beim Übergang in die Schriftlichkeit auseinanderbreche. In der (schriftliterarischen) Doppelung der Struktur sieht er indes den Versuch der Revitalisierung jener Fülle, die doch nur immer die Spur der verlorenen Einheit erfasse. Damit nähert er sich dem Verzicht auf Objektivierung der Mündlichkeit, denn die unterstellte Einheit kann auch er nur retrospektiv aus ihrem Zerbrechen im Schrifttext heraus behaupten. So konzediert er selbst den Entwurfcharakter der mündlichen Vorstufe, während STOCK konsequent eine mündliche Vorstufe nur „als Textfunktion des Schrifttextes"[11] gelten läßt. KIENINGs Votum hingegen ist ambivalent: Die Brüche in der Textur des ‚König Rother' versteht er einerseits als „Reflexe der ‚Literarisierungsschwelle'", doch rühren für ihn diese Unregelmäßigkeiten in einem durchaus materialen Sinne „aus dem Raum der Oralität her."[12] Insgesamt ist die Folge nicht mehr unbekannt; sie ist möglicherweise radikaler als im vorgehenden Punkt (Brautwerbungserzählung und Schemaliteratur). Die ‚mündliche Vorstufe' ist zur uneigentlichen Rede geworden, zu einem Konstrukt, dessen Existenz nur über die textuellen Spuren seiner Abwesenheit begriffen werden kann.
3. *Textgenese und Stoffgeschichte.* Dieser Wandel in der Einschätzung einer als Prätext verstandenen ‚mündlichen Vorstufe' geht einher mit einem abnehmenden Interesse an stoffgeschichtlichen Fragen, die lange Zeit im Mittelpunkt der Erforschung des ‚König Rother' standen. Im Zentrum ging es, auch hier muß ich stark verkürzen, einerseits um die Frage, ob die Entstehung des ‚König Rother' auf die Sagenbildung um die langobardischen Könige Authari (584-590) - Paulus Diaconus berichtet von seinem heimli-

---

[8] So denkt STOCK, Kombinations-Sinn, S. 240, darüber nach, ob „der Sichtbarkeit des Schemas oder dem Auftreten von Abweichungen vom Schema wirklich Signalcharakter" zukomme.
[9] HAUG, Struktur, S. 153.
[10] HAUG, Struktur, S. 155 (er folgt mit dieser Kennzeichnung der dekonstruktivistischen Kritik am Strukturalismus).
[11] STOCK, Kombinations-Sinn, S. 208 (nach FRANZ H. BÄUML).
[12] KIENING, Arbeit, S. 222.

chen Besuch bei seiner Braut, der bayerischen Königstochter Theudelinda - und Rothari (636-652) zurückzuführen sei.[13] Andererseits verlockten inhaltliche Parallelen des ersten Teils des ‚König Rother' mit der ‚Osantrixsaga', die sich in der altnordischen ‚Thidrekssaga'[14] aus dem 13. Jahrhundert inseriert findet, zu textgenetischen Hypothesen über verschiedene Abhängigkeitsmodelle.[15] THOMAS KLEIN kam 1985 in seiner umfassenden Studie zu dem Schluß: „KR I und Osantrixsaga dürften vielmehr eine gemeinsame Quelle beerbt haben, welcher der KR freilich ungleich näher geblieben ist als die Osantrixsaga."[16] Diese Position hat wiederum KIENING in Zweifel gezogen. Erstens sei „das fast völlige Fehlen von Parallelen zwischen dem ersten Teil [recte: zweiten Teil] des ‚König Rother' und der Osantrixgeschichte" kein hinreichendes Argument für die Annahme einer älteren, wahrscheinlich einteiligen Vorstufe, und zweitens sei eine solche gemeinsame Quelle nicht zu beweisen, da nicht auszuschließen sei, „daß der Kompilator der ‚Thidrikssaga' seine Geschichte allein aus dem ‚Rother'-Text gewinnen konnte."[17] KIENINGs methodischer Impetus ist klar. Ihm geht es vornehmlich nicht um die Verifizierung von Abhängigkeiten, sondern um einen anderen als primär genetischen Begriff von Intertextualität.[18] Man darf vermuten, daß dieser andere Begriff von Intertextualität statt von Abhängigkeiten von Ähnlichkeiten ausgeht: auch dieser Wechsel führt, wie immer man die Dialogizität zwischen Texten losgelöst von der Genealogie ihrer Stoffe in der Textarbeit einholen will, zu einer Aufwertung der erzählerischen Eigenleistung des ‚König Rother'.

4. *Reichsgeschichte und Fürsteninteresse.* Mit diesen Stichworten stellt sich ein weiteres, besonders prekäres Relationsproblem. Wiederum möchte ich ganz punktuell die Aufmerksamkeit auf die methodischen Ansätze lenken, und wähle dazu beispielhaft die 1976 erschienenen Studien von UWE MEVES[19], den Beitrag von CHRISTA ORTMANN und HEDDA RAGOTZKY (1993)[20] und erneut den Beitrag von KIENING. Daß der Auftritt des bayerischen Adelsgeschlechts der Tengelinger im ‚König Rother'[21] als textinterne

---

[13] Vgl. SZKLENAR, ‚König Rother', Sp. 86.
[14] Thidriks saga af Bern (hg. v. BERTELSEN); Die Geschichte Thidreks von Bern (übertragen v. ERICHSEN).
[15] Vgl. zur Übersicht KLEIN, Thidreks saga, S. 495ff.; SZKLENAR, ‚König Rother', Sp. 86f.;
[16] KLEIN, Thidreks saga, S. 500. Er bestätigt damit die vorherrschende Ansicht; vgl. ebd., S. 546f., Anm. 21 (mit Literatur).
[17] KIENING, Arbeit, S. 220, Anm. 36.
[18] Die Annahme einer älteren Vorstufe verführe dazu, so KIENING, Arbeit, S. 220, „Intertextualität als primär genetische zu denken".
[19] Vgl. MEVES, Studien. Unabhängig davon erschien im selben Jahr die Monographie „Kaiser, Grafen und Mäzene im ‚König Rother'" von FERDINAND URBANEK.
[20] ORTMANN/RAGOTZKY, Brautwerbungsschema.
[21] Über Wolfrat heißt es: *Er was uon tengelingin. / Der duresten diete. / Riche an ouer mude. / Mit wisdumis sine. / Der liz ouch sime kunne. / Daz to imer uorsten namen hat. / Die wile daz dise werelt stat.* (v. 4338-

Gönnernennung aufzufassen ist, ist dabei nicht das Problem.[22] Der Versuch, „die Korrelation des im KR dargestellten Geschehens mit dem historischen Geschehen"[23] herauszuarbeiten, hat sich jedoch in dieser Weise als fragwürdig erwiesen.

Ein kurzes Beispiel. Der ‚König Rother' stellt die beiden Herrschergestalten Rother und Konstantin kontrastiv gegeneinander, wobei die Überlegenheit des weströmischen Königs in einer Art Umkehrung besonders die Bereiche wie Reichtum und Prachtentfaltung beträfen, die „als ‚Domänen' Ostroms gelten konnten".[24] HANS SZKLENAR spricht von einem „historischen Klischee"; Constantin „repräsentiert *den* griechischen Kaiser wie man ihn sich bei nicht allzu gründlicher Kenntnis der byzantinischen und überhaupt der östlichen Verhältnisse vorstellen mochte."[25] MEVES stimmt dem nur bedingt zu: „So richtig das sein dürfte, bedeutet das andererseits nicht, daß sich nicht doch hinter der Constantin-Figur, für bestimmte Zeitgenossen erkennbar, eine konkrete historische Persönlichkeit verbarg, die zu beschreiben dem Rother-Dichter eben nur mit Hilfe eines Klischees möglich war."[26] Über den ‚Kaiserhymnus' des Archipoeta, der den byzantinischen Kaiser Manuel als ‚Constantin' anredet, macht MEVES eine Gleichung auf: Friedrich Barbarossa habe sich selbst mit Karl dem Großen gleichgesetzt (und im Epos ist Rother der Großvater Karls), während „für Kaiser Friedrich Barbarossa und sein Gefolge beim Vortrag in Novara mit ‚Constantin' Manuel gemeint sein mußte"[27] - Rother und Constantin des Epos sollen also als Chiffren für Friedrich Barbarossa und Manuel stehen. Schon diese Konstellation arbeitet erstens mit dem Muster der Repräsentation (Friedrich ‚repräsentiert' Karl) und zweitens mit der literarischen Vermittlung (Manuel wird poetisch als ‚Constantin' angesprochen). MEVES löst mit diesem (nicht beliebigen) Beispiel die Spannung von ‚literarischen Geschehen' und ‚historischen Geschehen' nicht auf, sondern führt uns statt dessen nur tiefer hinein in die semantischen Überlagerungen einer Kultur der *imitatio* und *representatio*.[28]

Daß das Problem der Interferenzen von ‚Literatur' und ‚Wirklichkeit' auch noch in theoretisch ehrgeiziger Argumentation virulent bleibt, zeigt die Kritik an dem Beitrag von ORTMANN/RAGOTZKY. Es ist ja gerade das Anliegen der Autorinnen, die ‚politische Bezeichnungsfähigkeit literarischer Strukturmuster' (so im Untertitel) in den Vordergrund zu rücken und somit den zeitgeschichtlichen Bezug über seine innerliterarische Vermittlung zu bestimmen. Die Kritik richtet sich, wenn ich das richtig sehe, folglich auch nicht auf ihren sehr aufschlußreichen Ansatz, den literarischen Einsatz des

---

4344). Ich zitiere nach der Ausgabe FRINGS/KUHNT. Nasalstriche sind stillschweigend aufgelöst. Die soeben erschienene Ausgabe von PETER K. STEIN, die von INGRID BENNEWITZ posthum herausgegeben wurde, bietet eine verhaltene Normalisierung bei der Wiedergabe des wegen seiner Dialektmischung schwierigen Textes der Heidelberger Handschrift cpg 390, die als einzige eine vollständige Fassung des ‚König Rother' überliefert.

[22] Vgl. URBANEK, Kaiser, S. 22f.; MEVES, Studien, S. 69ff.; KLEIN, Thidreks saga, S. 505ff.; ORTMANN/ RAGOTZKY, Brautwerbungsschema, S. 322ff.; KIENING, Arbeit, S. 237f.

[23] MEVES, Studien, S. 21.

[24] MEVES, Studien, S. 50 (mit Verweis auf SZKLENAR, Studien, S. 128, 130f., 147 usf.).

[25] SZKLENAR, Studien, S. 135.

[26] MEVES, Studien, S. 53.

[27] MEVES, Studien, S. 54.

[28] Zu einem weiteren Beispiel, das von MEVES den Grafen im ‚König Rother' unterstellte „Bestreben [...], dem König unmittelbar unterstellt zu sein" (MEVES, Studien, S. 92), vgl. die methodisch grundsätzliche Kritik von NEUENDORFF, Kaiser, S. 46.

Brautwerbungsschemas als Reflexionsmedium „der Explikation von möglicherweise aktuell relevantem Herrschaftsverständnis“[29] aufzufassen und entsprechend zu analysieren, sondern derjenigen referentiellen Unbestimmtheit zu wenig Aufmerksamkeit zu schenken, die der Prozeß der literarischen Bearbeitung des Schemas notwendigerweise generiert. Zwar reflektieren die Autorinnen mit Hilfe des Konzepts der ‚Strukturgeschichte‘ (KOSELLECK[30]) den ebenso weiten wie vagen Raum zwischen literarischem Text und historischem Ereignis, lassen aber die Frage offen, wie die Polyvalenz des narrativen Textes überhaupt mit der behaupteten ‚politischen Ausrichtung‘ (in diesem Fall auf das Selbstverständnis staufischer Herrschaft) in Einklang zu bringen sei.[31] KIENING formuliert dezidiert die Abkehr von solchen Versuchen der ‚Ausrichtung‘: „Jeweils wird jedoch historische Wirklichkeit nicht einfach abgebildet, sondern als Relationsgröße ins Spiel gebracht.“[32]

Abermals stehen wir vor der narratologischen Wende zur Erzählung als Binnenkonstruktion, mit der das literarische ‚Spiel‘ in diesem Fall auch mit den Bezügen zu ihrer historischen Gegend bereits begonnen hat. Auch die Frage nach der politischen Klugheit in ihren unterschiedlichen Facetten, Darstellungsweisen und Begründungen läßt sich demnach nicht einfach von der sie tragenden narrativen Konstruktion ablösen, sondern führt uns nur tiefer in das Verständnis ihrer Funktionsweise hinein. Im Mittelpunkt dieses Kapitels stehen daher wie im vorangegangenen Kapitel zum ‚Rolandslied‘ einzelne ‚dichte Beschreibungen‘, die weniger auf ein Konzept prudentiellen Handelns als darauf zielen, die Vielgestaltigkeit des Prudentiellen im Wechselspiel von Handlungsebene und Erzählfunktion zur Geltung zu bringen und damit die Affinität von Klugheitshandeln und Erzählen im ‚König Rother‘ auszuleuchten. Im Zentrum stehen dabei

- die einleitenden Beratungsszenen am Hofe König Rothers,
- die dreifach gestaffelten Provokationsszenen am Hofe Konstantins, in denen die Klugheit der Königin das grundlegende Oppositionsverhältnis der Brautwerbungserzählungen in der Art einer Negativfolie zu unterlaufen beginnt,
- der Episodenkomplex der heimlichen Verständigung Rothers mit der Braut, mit dem die Äquivalenz von Werber und Braut herausgestellt wird, *ohne* daß jedoch das Problem der Opposition bereits gelöst worden wäre (Schuhprobe, Traumlist, Entführung),

---

[29] ORTMANN/RAGOTZKY, Brautwerbungsschema, S. 325.
[30] Vgl. KOSELLECK, Darstellung.
[31] Vgl. die (zu pauschale) Kritik bei KIENING, Arbeit, S. 239, Anm. 105: „ein neuerlicher, die Probleme eher ignorierender als lösender Versuch, den ‚König Rother‘ als Propagandatext staufischer Politik zu verstehen, bei Ortmann/Ragotzky." STOCK kritisiert ebenfalls die „Zuweisung an ein bestimmtes Herrscher- oder Kaisergeschlecht“ (Kombinations-Sinn, S. 203).
[32] KIENING, Arbeit, S. 239.

- die Rückentführung durch den Spielmann, dessen List vorführt, was eine Fiktion leisten kann, aber im Unterschied zum Listhandeln der Protagonisten in ähnlicher Weise verurteilt wird wie das Listhandeln Geneluns im ‚Rolandslied',
- der Hornruf, mit dem die versteckten Truppen zu Hilfe gerufen werden, was als pragmatisches Gegenmodell zur Heroisierung des verweigerten Hornrufes im ‚Rolandslied' gelesen werden kann (ohne dabei die genetischen Beziehungen zu ‚Salman und Morolf' verkennen zu wollen), und schließlich
- der Ratschlag des alten Ratgebers, nämlich die Verschonung Konstantins, die allgemein als Motiv einer ‚geistlichen Umarbeitung' aufgefaßt wird, was ich jedoch als Entschärfung von Oppositionsverhältnissen auffasse, ohne daß diese Entschärfung bereits eine ästhetische Aufhebung dieser Opposition bedeutete.

6.2. Episodenverdoppelung. Beratung über offene und verdeckte Ausfahrt

Das Epos vom ‚König Rother' kennt keinen Prolog. Kein Erzähler tritt eingangs aus der Erzählung hervor. Statt dessen erfolgt die Beschreibung einer Konstellation, die schon vom ersten Vers an auf eine latente Spannung hinweist: *Bi deme westeren mere* (v. 1) residiert in der Stadt Bari ein König namens Rother in großem Ansehen. Er herrscht über 72 Könige, ist in Rom gekrönt, und seine Macht am Hofe ist gefestigt, *iz ne haben die böche gelogen* (v. 16), wie sich nun eine das Erzählen kommentierende und beglaubigende Stimme vernehmen läßt. Nur eine Frau fehlt ihm - der schemagerechte Initialpunkt der Brautwerbung. Wie eine Klammer umschließen die Angabe der geographischen Lage und die mögliche Gefährdung der genealogischen Kontinuität die Exposition, die sich damit als „Problemkonstellation"[33] offenbart, in der die Suche nach der Braut bereits an die politische Konkurrenz mit dem oströmischen Reich geknüpft ist. Die politische Brisanz der Brautwerbung wird damit augenfällig, insofern die fehlende Frau ein inneres Defizit benennt, wie die Suche nach einer Braut den äußeren Konflikt heraufbeschwört. Der „implizit politische Charakter des Schemas"[34] zeigt sich schon abstrakt in dieser Überschneidung von innerer und äußerer Destabilisierung, ohne daß man dabei ‚aktuelle Bezüge' dingfest machen müßte. So liegt der ‚implizit politische Charakter' nicht in dem Schema als solchem, sondern in seiner Konkretisierung mit Figuren der Königsherrschaft, die in der mittelhochdeutschen Brautwerbungsepik dominiert. Von einem ‚implizit politischen Charakter des Schemas' kann man aber auch im engeren Sinn sprechen, als mit dem Sujet auch eine

[33] KIENING, Arbeit, S. 211.
[34] ORTMANN/RAGOTZKY, Brautwerbungsschema, S. 325.

Aktivierung interner Entscheidungsprozesse verbunden ist, der Beginn von Brautsuche und Werbung also bereits von Verfahren ihrer eigenen Rationalisierung gekennzeichnet ist. Damit erweist sich Brautwerbung als zentrales Paradigma politischen Handelns. Sie sichert in der Kultur genealogischer Herrschaftslegitimation und Machtsicherung die Kontinuität durch die Sorge um einen Thronerben, und sie mobilisiert die politische Handlungsfähigkeit des Verbandes in dem Prozeß der Beratung, Entscheidung und Planung. Schließlich exportiert sie bei der Umsetzung der Werbung am Hofe des Brautvaters ihr spezifisches pragmatisches Kalkül in der Gestalt ihrer berühmten List.

Doch wie im ‚Rolandslied' ist auch im ‚König Rother' dieser Modus politischer Klugheit nicht ohne das Medium zu haben, in dem er sich konstituiert, so daß auch die Lektüre des ‚König Rother' eine Betrachtung der poetischen Herstellung von ‚Politik' einschließt. Ich hatte es schon unter dem Stichwort ‚Reichsgeschichte und Fürsteninteresse' angesprochen: Auch die politischen Verhältnisse existieren für uns nicht einfach in objektiver Gegebenheit, so daß man das Problem ihrer Vermittlung als zweitrangig behandeln dürfte, sondern sie treten uns im Medium der Schrift gegenüber, so daß Bezüge zur historischen Wirklichkeit sich als intertextuelle Phänomene herausstellen. Das ist ja für den Literaturwissenschaftler die Crux, wenn er zum besseren Verständnis seiner ‚Dichtung' auf historische Darstellungen zurückgreifen will und dabei merkt, daß das Netz von Texten und Symbolen ihn immer weiter von der erhofften Entschlüsselung des Ausgangstextes wegführt. Der von Historikern wie ALTHOFF ins Zentrum gerückte Inszenierungscharakter mittelalterlicher Politik wird ja durch die ‚Quellen' nicht einfach dokumentiert, sondern vielmehr mitgestaltet.

Der Text verfährt ganz konform zum Schema, auf das ich mich in seiner Modellierung durch SCHMID-CADALBERT[35] beziehe, und setzt mit einer ersten Sequenz von Beratungen ein, die in fünf voneinander abgegrenzte Unterredungen und Beratungen unterteilt sind[36]:

1. *Rat zur Brautwerbung*. Im ‚König Rother' sind es *die iungen grauen. / die in deme houe waren* (v. 19f.), von denen der Rat zur Brautwerbung ausgeht, weil sie ohne Königin ihr Erbe bedroht sehen.[37] So raten sie dem König, daß er eine Frau nähme, *de ime zv urowen gezeme* (v. 28): „Das Ergebnis der *rede* ist nichts Unverbindliches, sondern ein Spruch, der auch

[35] Vgl. SCHMID-CADALBERT, *Ortnit AW*, S. 88ff.
[36] Vgl. MEVES, Studien, S. 26-28; J.-D. MÜLLER, Ratgeber, S. 129ff.
[37] ‚Jung' fungiert nicht als Altersangabe, sondern als Funktionsbegriff: „Die jungen Grafen - möglicherweise ist dabei ein bestimmter Kreis von adeligen Gönnern in das Epos projiziert - repräsentieren die zur Aktion drängenden und an ihr beteiligten Gefolgsleute, die Alten den Rat." J.-D. MÜLLER, Ratgeber, S. 132. Zur historischen Situierung vgl. URBANEK, Kaiser; MEVES, Studien, S. 78-95.

den König verpflichtet."[38] Entsprechend bestätigt der König in seiner Antwort die Forderung, die er sich als Wunsch zu eigen macht. Er nennt auch die Kriterien, die sich auf Gleichrangigkeit nach Stand und Geburt beziehen, doch er kenne im Lande keine Frau, die ihm so gefalle, daß sie die Zustimmung aller finden könne (v. 44: *daz ir sie lobit alle*).[39]

2. *Rat zur fernen Königstochter.* Die Beratung des Königs mit den jungen Grafen legt ein Wissensdefizit offen, so daß es in Abwesenheit des Königs zu einer zweiten, förmlichen Beratung kommt:

> *Die thuren vole de gene.*
> *Die giengen zo samene.*
> *die wisen alt herren*
> *die plagen grozer eren.*
> *vnde goter zvchte vnder in.*
> *si nanten ein megetin.* (v. 57-62)[40]

Als erster spricht Graf Lupold, *der aller getruiste man* (v. 55). Er war sehr sorgfältig am Hofe erzogen worden, ein Gefolgsmann und Verwandter des Königs, dem er auch mit Rat (*consilium*) zur Seite stand. Seine Hilfe (*auxilium*) gewährte er dem König *mit listen grozer eren* (v. 47). Hier schließt sich eine der zahlreichen Vorausdeutungen an: *Des quam er sit ingroze not* (v. 49).[41] Lupold erweist sich als Nenner und Kundiger in einer Person, als er von der Tochter eines mächtigen Königs berichtet, die ostwärts über dem Meere in einer prächtigen Stadt lebe.[42] Ihr Vater heiße Konstantin. Mit der Fernwerbung kommt das Exogamiegebot zu seinem Recht. Die topische Laudatio der Braut betont zwar ihre Äquivalenz (v. 76: *sie ge zeme eime herren wol*), doch mit der ebenso schemagerechten Warnung vor ihrer Schwererringbarkeit werden die Konfliktfelder Westrom

---

[38] J.-D. MÜLLER, Ratgeber, S. 131. Den Rechtsstatus dieser *rede* hat MEVES, Studien, S. 26, hervorgehoben.

[39] Anders dagegen J.-D. MÜLLER, Ratgeber, S. 131 („Was dem König ‚wohl gefällt', muß von allen gebilligt werden: *collaudatio*.") Ich verstehe den Text so, daß das Gefallen des Königs nicht auf persönliche Vorliebe zielt, sondern bereits auf die Zustimmung der Vasallen - es gefällt, was zustimmungsfähig ist.

[40] Von *althêrren* (gemeint sind die frührömischen Senatoren) spricht auch die ‚Kaiserchronik', v. 57f.: *driu hundert althêrren / phlâgen ir zuhte unt ir êren.* Doch URBANEK macht in einer ausführlichen Untersuchung plausibel, daß diese einzige Textparallele zur ‚Kaiserchronik', die als „unbezweifelbare Entlehnung" (URBANEK, Kaiser, S. 207) gelten könnte, auf das ältere, rheinische ‚Annolied' zurückgeht: *Rômêre scrivin cisamine / in einir guldîne tavelin / driuhunterit altheirrin, / dî dir plêgin zuht unt êrin, / die dagis unti nahtis riedin, / wî si ir êrin bihîldin* (‚Annolied', 18,1-6). In seinem Kommentar zu dieser Stelle verweist NELLMANN auf die „(falsche) Erklärung des Ausdrucks" (S. 91) bei Isidor, ‚Etymologiae' IX 4,11: *Patres conscripti, quia dum Romulus decem curias senatorum elegisset, nomina eorum praesenti populo in tabulas aureas contulit, atque inde patres conscripti vocati.* Aufbauend auf den Beobachtungen URBANEKs könnte man durchaus von einer Glossierung von *volcdegene* in v. 57 sprechen.

[41] Zu den Vorausdeutungen vgl. REIFFENSTEIN, Erzählervorausdeutung, S. 557ff.

[42] Zum Vergleich des ‚König Rother', in dem eine Figur Nenner, Kundiger und Bote zugleich ist, mit der entsprechenden Schemaposition anderer Brautwerbungserzählungen siehe SCHMID-CADALBERT, *Ortnit AW*, S. 125.

und Ostrom bzw. Brautwerber und Brautvater unmittelbar übereinander geblendet. Die Zustimmung des Königs bedarf keiner ausdrücklichen Erwähnung: *Also der kuninc do uir nam. / Den rat. der was getan* (v. 84f.).[43]

3. *Suche des Boten*. Darauf bittet der König einen Markgrafen mit Namen Hermann, ihm einen geeigneten Boten zu nennen. Dieser empfiehlt ihm Lupold mit der Begründung, er sei *uan allen herzen holt* (v. 94) und wisse auch, wie es um die Frau stehe. Loyalität und Erfahrung sind also die Auswahlkriterien.

   Textgenetisch spielt die Figur des Markgrafen eine exponierte Rolle. Daß sie, so TH. KLEIN, in der ‚Osantrixsaga' wie im ‚König Rother' eine marginale Bedeutung habe, so daß es sich nur um Reste einer ursprünglich profilierteren Figur handeln könne, veranlaßt ihn zu dem Schluß, daß sie in einer „gemeinsamen Quelle noch einen ausgedehnteren Part bei der Vorbereitung der Botenfahrt und bei dieser selbst zu spielen hatte."[44] Dagegen hat jetzt KIENING argumentiert, daß die präzise Funktion des Markgrafen als ‚Nenner des Boten' diese Figur quellengeschichtlich nicht verwertbar mache.[45]

4. *Bestimmung des Boten*. Der König läßt Lupold zu sich rufen und läßt den Markgrafen seinen Stuhl räumen, um ihn Lupold anzubieten.[46] Wie im ‚Rolandslied' ist Sitzen Ausdruck eines privilegierten Status. Der König appelliert an Lupolds *frumicheit* (v. 116) und bittet ihn, die Werbung um das Mädchen zu übernehmen. Der Graf nimmt die Aufgabe an und bittet den König, elf weitere Grafen zu seiner Begleitung zu bestimmen.

5. *Hilfsverpflichtung der Dienstleute*. Der König folgt dem Rat Lupolds und lädt die 72 Könige zu einem Hoftag (v. 134: *Der kuninc do sinen hof gebot*). Der König verkündet ihnen seinen *willen* (v. 138), worauf viele Helden sofort ihre Hilfe anbieten. Der Hoftag wird zur Demonstration der Funktionsfähigkeit des vasallitischen Systems und zur Bestätigung des Konsenses „auf breitester Ebene"[47]. Elf Grafen schwören ihre Bereitschaft zur Werbung; ihre Dienstbereitschaft (v. 146: *sie waren deme kuninge alle holt*) wird vom König mit Silber und Gold aufgewogen. Der Hilfsverpflichtung der Dienstleute folgt auf dem Hof die Schwertleite des sehr jungen Grafen Erwin. Die Gruppe der zwölf Auserwählten, die auf Schimmeln reiten und ihre *riter* (v. 155) mit Pelzwerk von schwarzer und roter Farbe ausstatten, führt *ein vile listiger man* (v. 161).

Der Prozeß der Entscheidung über die Brautwerbung läßt sich also in folgende Stationen untergliedern: Unterredung (*colloquium*) des Königs mit den jungen Grafen, förmliche Zu-

---

[43] Mit dieser Schlußformel enden auch im ‚Rolandslied' zwei Beratungen (v. 567: *Der rat was getan*; v. 1992*: Der rat der was getan*). Im ersten Fall impliziert sie wie im vorliegenden Fall eine Annahme des Rates durch den König.

[44] KLEIN, Thidreks saga, S. 498.

[45] Vgl. KIENING, Arbeit, S. 220, Anm. 36.

[46] Insofern dürfte der Markgraf Hermann eindeutig zum Teilnehmerkreis gehören (zweifelnd MEVES, Studien, S. 27). Offen ist, wer *dise herren* (v. 113) sein sollen, die Lupold vorgeschlagen hätten.

[47] ORTMANN/RAGOTZKY, Brautwerbungsschema, S. 327.

sammenkunft des Reichsrates, vertrauliche Beratungen (*colloquia secreta*) des Königs und schließlich der Hoftag. Doch geht es mir nicht um das Interesse des Textes an „exakter Wiedergabe politischer Prozeduren“[48] noch um die Frage, inwieweit diese Wiedergabe allgemein als Abbild politischer Entscheidungsprozesse im vasallitischen System betrachtet werden kann. Ich möchte vielmehr herausarbeiten, in welcher Weise der Text die Legitimität der Entscheidung zur Werbungsfahrt sichert.

Denn die Inszenierung von Konsens und Eintracht, die erzählerisch durch die mustergültige Repräsentation des Schemas begleitet wird, darf nicht darüber hinwegsehen lassen, wie intensiv der Text an der Ethisierung der Klugheit arbeitet. Man mag genetisch die dem Brautwerbungsschema eigene List als griechisch-byzantinisches Erbe verstehen und sie gar gegen eine Präferenz zur Gewalt in germanischer Tradition stellen wollen. Doch ist das nicht das Problem unseres Epikers. Die Transformation des Schemas in den Bereich fürstlicher Macht und Königsherrschaft stößt in der Profilierung von ‚Werber‘ und ‚Bote‘ unweigerlich auf das Problem latenter Rivalität und damit auf die potentiell destabilisierende Wirkung der Klugheit. Vom klugen Ratgeber bis zum verräterischen Ratgeber ist es, man möchte fast sagen, aus inneren Gründen nicht weit: in dieser Spannung spiegelt sich das für politische Rationalität zentrale Problem der ethischen Kontrolle pragmatischen Handelns, die einerseits einzufordern ist, die aber andererseits nicht eigene Ohnmacht zur Folge haben darf. Das ‚Rolandslied‘, deswegen steht es in dieser Arbeit am Anfang, ist eine radikale Inversion einer solchen zum moralischen Sieg gewendeten Ohnmacht, während im ‚Herzog Ernst‘ die Empörung des engsten Vertrauten des Kaisers, dies wird noch ausführlich darzustellen sein, erst durch einen hinterlistigen Ratgeber ausgelöst werden muß. Und zu welchen narrativen und politischen Verwicklungen es kommen kann, wenn in Brautwerbungserzählungen diese latente Rivalität dadurch aufbricht, daß der ‚Bote‘ den ‚Werber‘ nicht nur vertritt, sondern ersetzt, zeigen das ‚Nibelungenlied‘ und der ‚Tristan‘.[49] Im ‚Nibelungenlied‘ ist der ‚Helfer‘ (Siegfried) stärker als der ‚Werber‘ (Gunther), im ‚Tristan‘ ist er klüger, während der ‚Herzog Ernst B‘ auf sehr undurchsichtige Weise nur knapp an einem derartigen ‚Kurzschluß‘ (KUHN) vorbeikommt; hat es sich der Herzog doch schon im königlichen Brautbett von Grippia bequem gemacht. Ich lasse diese Konstellationen nur äußerst verkürzt Revue passieren, um die Möglichkeiten anzudeuten, die im ‚König Rother‘ nicht realisiert sind, aber auch um Interesse dafür zu wecken, mit welcher Vorsicht die Figur des klugen Ratgebers aufgebaut wird, die ja in Personalunion ‚Kundiger‘, ‚Nenner‘,

[48] J.-D. MÜLLER, Ratgeber, S. 130.
[49] Vgl. insbesondere KUHN, Tristan; STROHSCHNEIDER, Regeln.

‚Bote' wie ‚Helfer' ist. Es wird nicht verwundern, welche Tugend ihn vor allen auszeichnet: die *triuwe*.[50]

Denn schon der Anfang der Beschreibung hatte die Klugheit des Ratgebers auf die Bewahrung der *ere* des Königs hin funktionalisiert (v. 46f.), während das Ende der Beschreibung in einer Rühmung gipfelt:

> *Der was der aller getruiste man.*
> *den iesich hein romise kuninc gewan.* (v. 55f.)

In diesem Sinne hatte auch der Markgraf Hermann die Ergebenheit Lupolds betont, doch er bezieht ausdrücklich die Zuverlässigkeit auf die Eignung zur Werbung, auch wenn man darin noch keine Anspielung auf mögliche Komplikationen erblicken muß: *Der werbit dir aller truwelichis umbe daz megetin* (v. 99). Als der König ihn um Hilfe bittet (v. 112: *hilf mir miner erin*), beteuert Lupold seine Loyalität; er werde die Werbung übernehmen*, so ich aller truwelichis mac* (v. 121). Diese Isotopieebene wird konsequent bis zum Ende der Beratungskette ausgebaut und schließlich um eine Nuance bereichert, als der Erzähler den positiven Belegen zum erstenmal eine negative Formulierung hinzufügt, die zwar verneint wird, aber noch in dieser Verneinung die Gefahr präsent hält, als es um die Klugheit des Anführers der elf Grafen geht:

> *sie leite ein vile listiger man.*
> *Der was deme kuninge uil leph.*
> *vnde ne hate der vntrwen niet.* (v. 161-163)

Anders als in der ersten Beratungsszene des ‚Rolandsliedes' wird der gemeinsame Wille nicht aus der Selbstmitteilung und Deszendenz des göttlichen Willens her begründet, sondern durch den königlichen Willen repräsentiert. Die Funktion des Königs, das zeigt diese Sequenz, liegt aber nicht darin, diesen Willen zu formulieren, sondern für seine Umsetzung zu sorgen. Damit läßt sich das Konstitutionsprinzip dieser Sequenz benennen: Rat fordert Vollzug. Der Rat der jungen Grafen machte die Zusammenkunft der Berater notwendig, der Rat zur fernen Königstochter die Suche nach einem Boten, der Vorschlag Lupolds seine Beauftragung, und der Rat Lupolds schließlich den Hoftag mit der Verpflichtung der Dienstleute.

Bevor die Boten in See stechen, läßt der König seine Harfe bringen. Hatten schon die Nennung der Braut, die Warnung vor den Gefahren und die Vorbereitungen zur Werbung die Vorstellung auf zukünftiges Geschehen gelenkt, dient der Akt des Königs als Vorbereitung und Vorausdeutung zugleich.[51] Denn der König hat sich ein Zeichen ausgedacht, das er, wie es vorausdeutend heißt, *sint vollen brachte* (v. 169). Er spielt den Boten drei

---

[50] Eine Aufstellung der entsprechenden Belegstellen bei URBANEK, Kaiser, S. 51f.
[51] Vgl. STOCK, Kombinations-Sinn, S. 221.

Leiche vor, an denen sie später wiedererkennen sollten, daß der König in ihrer Nähe sei. Mit diesem providentiellen Akt der Klugheit des Königs kommt das komplexe Verweisspiel von ‚Präsens und Absenz' (KIENING) endgültig in Gang. Die Szene des am Meeresstrand Harfe spielenden Königs ist dabei mehr als ein ‚eindrucksvolles Bild'.[52] Sie inszeniert die Voraussicht des Königs, der sich nicht nur durch seine Boten vertreten läßt, sondern der diesen Boten nach dem Muster der Verdoppelung noch ein Zeichen mitgibt, das ihn in seiner verdeckten Anwesenheit repräsentiert. Die Komplexität erhöht sich noch durch die Immaterialität dieses Zeichens, das der König erneut zur Darbietung bringen muß, damit es seine semiotische Funktion erfüllen kann. Die Melodien sind daher Memorialzeichen für die Präsenz des Königs. Diesem Vorgang kommt paradigmatische Funktion für den ganzen Text zu, indem er gezielt die Arbitrarität von Bedeutung zur Darstellung bringt.[53] Schließlich ist es ja eine Verabredung über einen Zeichengebrauch, dessen Ziel es ist, nicht eingeweihte Anwesende von der Verständigung auszuschließen. Auch das Listhandeln im ‚König Rother' wird unweigerlich vom Thema der Signifikanz der Zeichen eingeholt.

Und noch in einem weiteren Sinne ist diese Szene paradigmatisch, insofern sie zeigt, daß in der narrativen Topographie nicht das Meer zum Handlungsraum außerhalb von Stadt und Hof wird, sondern der Strand. Er markiert die Schwelle des Abschieds und der Ankunft, auf der sich mit der listigen Rückentführung auch der Bedarf der strukturellen Doppelung zu Wort melden wird. Aber der ‚König Rother' kennt die Doppelung nicht nur als makrostrukturelle Zweiteilung, sondern auch als Darstellungsmuster des ersten Teils (Episodendoppelung): Der offenen, mißlungenen Werbung folgt, vorbereitet durch einen zweiten Beratungszyklus eine erneute, diesmal verdeckte Werbung: nach der Botenfahrt die Reckenfahrt des Werbers selbst.

Doch zuvor treten die zwölf Boten in ungewöhnlicher Pracht mit ihren jeweils zwölf Rittern nach Gruppen geordnet am Hofe Konstantins auf, womit sie die Blicke der *kaffere* (v. 247) auf sich ziehen.[54] Diese Potenzierung von Macht und Reichtum dient der Repräsentation des abwesenden Königs, auf den sich die Königin so neugierig zeigt, daß sie Konstantin zur Begrüßung drängt. Nun erweist sich die Klugheit Lupolds. Statt die Werbung vorzutragen, rühmt er die schemakonforme Vollkommenheit seines Herren und bittet Konstantin, seine Botschaft vortragen zu dürfen. Mit diesem Schritt trennt er den Inhalt der Botschaft von ihrem Vortrag. Konstantin gewährt ihm diese Bitte, doch als er die Wer-

---

52 So KIENING, Arbeit, S. 223.

53 Sicher gilt diese Arbitrarität nur im eingeschränkten Sinn, was sich in der Geschichte im Musikinstrument äußert, mit dem die Erkennungsmelodie gespielt wird. Die Harfe gilt als Instrument des Königs (durch das Vorbild Davids). Vgl. auch die Harfenszenen im ‚Tristan' (3547ff.; 7817ff.).

54 Zur Funktion der Sichtbarkeit und ihrer Trübung durch die List im ‚König Rother' vgl. WANDHOFF, Blick, S. 223ff.

bung Rothers vernimmt, gerät er in Zorn, ist aber gleichzeitig ‚traurig'[55], als er die Strategie Lupolds durchschaut:

> *Du tates wisliche.*
> *Du uvr reditis umbe die bodeschap.*
> *Du ne bescohetis anderis nimmer mer den tac.* (v. 333-335)

Die Gefangennahme der Boten hat bekanntlich die Funktion, den Werber selbst zur Fahrt zu veranlassen, und damit das Motiv der Gefangenenbefreiung mit dem der Werbung zu verbinden. Der Rechtsakt der Bitte um Erlaubnis, die Botschaft vortragen zu dürfen, ist zudem aus anderen Beispielen bekannt.[56] Besonders entfaltet ist diese Szene im ‚Münchner Oswald'. Noch bevor er die erbetene Erlaubnis erteilt, argwöhnt dort der heidnische König die eigentliche Absicht des Raben: *du pist gar ain listig vogel, / ich furcht, ich wird mit dir betrogen* (v. 915f.). Möglicherweise hielt der Verfasser diese List für so bekannt, daß er ihr durch die (vergebliche) Enttarnung durch die betroffene Figur einen zusätzlichen Dreh verschaffen wollte. Erzählanalytisch gesehen bedeutet dieser stereotype Kunstgriff des vom Tode bedrohten Boten eine Verlagerung der ‚kombinatorischen Motivierung' in die Handlung, so daß es die Figur ist, die den Bedingungsrahmen für den weiteren Ablauf des Geschehens schafft: Die kombinatorische Kunst des Erzählers begegnet in der Maske der Klugheit der Figur.[57]

Als ‚nach Jahr und Tag' die Boten nicht heimkehren, wird in einer erneuten Beratungskette das weitere Vorgehen abgestimmt.[58] Auch diese Sequenz läßt sich in einzelne Phasen untergliedern[59]:

---

[55] Vgl. KIENING, Arbeit, S. 214f., Anm. 12.
[56] Vgl. KIENING, Arbeit, S. 214, Anm. 10.
[57] Ausgehend von der Unterscheidung zwischen der ‚Motivation von vorn' und der ‚Motivation von hinten' (CLEMENS LUGOWSKI, Die Form der Individualität im Roman) hat MATÍAS MARTÍNEZ drei Motivationstypen unterschieden: kausale Motivation, finale Motivation und kombinatorische Motivation. Der finalen Motivation räumt er eine Mittelstellung ein: „Mit der kausalen Motivation hat sie gemeinsam, daß sie ontologische Aussagen macht über Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge der erzählten Welt. Mit der kompositorischen Motivation hat sie gemeinsam, daß sie die logische Struktur narrativer Sätze hat, nämlich eine epistemische Position voraussetzt, die dem Geschehen gegenüber zukünftig ist." (MARTÍNEZ, Welten, S. 28f.) Vgl. dazu KIENING, Arbeit, S. 216ff. Ich komme in der Schlußbetrachtung noch einmal grundsätzlich auf diese Unterscheidung zurück. Die Erzähllogik fragt also nach der Konstruktion der Erzählung: sie folgt in diesem Fall dem Brautwerbungsschema, das in dieser Variante (vgl. SCHMID-CADALBERT, *Ortnit AW*, S. 91f.) die Fahrt des Werbers selbst vorsieht. Weder *darf* Constantin also der Werbung zustimmen, noch *dürfen* die Boten sterben. (Dieses bei KIENING beliebte Modalverb indiziert die Notwendigkeit, die von der Erzähllogik für die syntagmatische Kombination der einzelnen paradigmatischen Erzählelemente ausgeht.)
[58] Ob es sich wirklich um den „Ablauf einer rechtlich vorgesehenen Frist des Wartens" (KIENING, Arbeit, S. 223) handelt, muß man mit Blick auf die Verwendung dieser Formel im ‚Herzog Ernst' bezweifeln, denn die Sühnefunktion dieser Frist, darauf wird noch zurückzukommen sein, macht im ‚König Rother' keinen Sinn. GELLINEK, König Rother, S. 16, sieht hingegen in dieser Zeitangabe lediglich eine ‚formelhafte' Bezeichnung dafür, daß ein Jahr vergangen ist.

1. *Die Bitte der alten Ratgeber*. Bei den alten Ratgebern, deren *vrunt* als Boten verschollen sind, ist die Bestürzung groß. Sie bitten den König, selbst zu prüfen, ob die Boten noch leben. Voller Trauer sitzt er drei Tage und drei Nächte auf einem Stein, um darüber nachzudenken, wie er in das Land der Griechen gelangen könne.
2. *Vertrauliche Beratung mit Berchter*. Die folgenden beiden Beratungen folgen genau der Unterscheidung von *colloquium secretum* und *colloquium publicum*, die ALTHOFF grundlegend herausgearbeitet hat. Doch besteht ein gravierender Unterschied. Während ALTHOFF die öffentliche Beratung im wesentlichen als Inszenierung eines intern gefaßten Beschlusses versteht, stellt in dieser Beratungssequenz die Unterredung im Hofrat eine Alternative zu dem Rat Berchters dar. Berchter, vorgestellt als Graf von Meran und engster Ratgeber des Königs, ist Vater von immerhin sieben der Boten, darunter Lupolds und Erwins.[60] Diese Zahl mag rechtfertigen, daß er einen Rat gibt, der sich schließlich nicht durchsetzt:

   Daz sal nu min rat sin.
   Daz wir varen herevart. (v. 487f.)

   Diese Option ist dem Stoff nicht fremd; sie wird in der ‚Osantrixsaga' realisiert. Im ‚König Rother' setzt sie aber einen beachtenswerten Prozeß in Gang: die argumentative Prüfung dieser Option, ihre Ablehnung und die Einigung auf einen alternativen Rat. Der drohende Dissens wird in einer Abfolge fein abgestufter Praktiken aufgefangen, so daß die Handlungsfähigkeit des Kollektivs nicht gefährdet wird.

   Insofern verstehe ich diese Beratung anders als J.-D. MÜLLER, der die Alternative ‚Heerfahrt' oder ‚Reckenfahrt' als bloße Modifizierungen versteht. Das sind sie für das Brautwerbungsschema, aber nicht textimmanent. Davon hängt das Verständnis der Beratungen ab. Nach J.-D. MÜLLER sanktioniert der Hofrat weitgehend den Rat Berchters: „Der Rat weicht nicht grundsätzlich von dem Vorschlag Berters ab - alle sind zur Hilfe aufgefordert -, wohl aber in einem Punkt der Durchführung (Fahrt in *reckewis* statt der *herevart*)."[61] Doch Berchter hat seinen Rat klar auf die Heerfahrt hin formuliert, und dieser Rat wird schon vom König in Frage gestellt.

   Der König sagt dem Ratgeber für seinen Rat Lohn zu und beruft sich auf eine Lehre seines Vaters, daß es Unrecht sei, einen guten Rat abzuweisen. Es handelt sich dabei um die topische Bekräftigung der Wichtigkeit, sich von den Freunden raten zu lassen, wie sie in der Heldenepik weit verbreitet ist.[62] Aber indem dieser allgemeine Topos in einen Rat des Vaters an den Sohn inseriert wird, ist er gleichsam verdoppelt - der Vater

---

[59] Vgl. die Darstellung bei MEVES, Studien, S. 29f., die aber nach den Arbeiten ALTHOFFs und J.-D. MÜLLERs in wichtigen Punkten korrigiert werden muß. Vor allem ist auch die ‚Einzelberatung' mit Berchter in ihrem politisch-rituellen Charakter zu sehen.
[60] Vgl. P. STEIN, *Do newistich weiz hette getan*, S. 319ff.
[61] J.-D. MÜLLER, Ratgeber, S. 137.
[62] Vgl. die Belege aus der Heldenepik bei PEETERS, Rat, S. 41.

rät dem Sohn, sich an guten Rat zu halten.[63] Der König demonstriert also, daß er die Interaktionsregeln kennt:

ia hortich minen vater hi bevoren sprechen.
so wer were ein got recke.
Daz her vnrechte tete.
so man ime goten rat gebe.
Daz er des nicht ne neme. (v. 494-498)

Er wolle *uffe den hof gan* (v. 499), der Schritt in die ‚Öffentlichkeit', um zu erfahren, wie der Rat den *herren* gefalle - auch dieser Schritt hat die Spielregeln auf seiner Seite:

Dar an to wir rechte.
wie iz ingeualle.
vnde bedenken vns ich alle.
wat ob itthelicher ist
der hat bezzere list.
dan wir uns haben genumen. (v. 502-507)

Es geht also nicht bloß um eine Modifizierung, sondern um eine wirkliche Alternative. Denn es bestehe die Gefahr, so argumentiert der König, daß die Boten, wenn sie noch lebten, bei einer Heerfahrt in Gefahr gerieten. Dieses Argument überzeugt Berchter:

kuninc du ne mochtis nimmer so gote sinne habe.
ich ne wolde dir gerne gevolgich sin.
die leit die sin half min.
nu samene herre dine man.
ich wil is gerne iren rat han.
mit wie getanen sinnen.
wir kriechen bekennen. (v. 521-527)

Man bräuchte diese Szene nicht so ausgiebig zu erörtern, wenn es nicht um einen grundsätzlichen Punkt ginge, der bereits im vorigen Kapitel zur Sprache kam. Bei J.-D. MÜLLER überwiegt die Ansicht, daß die literarischen Beratungsszenen im Grunde keine diskursive Erörterung kennen, sondern Inszenierungen von Einmütigkeit bilden. In diesem Punkt zeichnet die Szene ein anderes Bild, insofern Berchter seinen Rat zurückzieht und den Rat der anderen anzunehmen bereit ist. Nicht die Autorität des Ratgebers zählt hier, sondern die Plausibilität des Rates, auch wenn damit der vom Brautwerbungsschema vorgesehene Typus des idealen Ratgebers ‚gebrochen' wird.[64]

3. *Der Hofrat.* Gemeinsam mit Berchter geht Rother *zo houe* (v. 540). Er bittet seine *liebesten man* (v. 542), zu einem Rat zusammenzutreten, der in Abwesenheit des Königs (v. 551:

[63] Gattungsspezifisch vorgegeben ist diese Verdoppelung im ‚Winsbecke' (vermutlich 1210/20), Str. 34: *Sun, dû solt selten schaffen iht / âne dîner wîsen vriunde rât: / ob dir dar an gelunge niht, / daz waere niht ein missetât* (vgl. PEETERS, Rat, S. 41). Rat des Vaters ist Legion - vom Alten Testament bis in die neueste Literatur zu Weisheit, die als Prototyp väterlicher Weisheit Polonius aus Shakespeares ‚Hamlet' anführt. Vgl. A. ASSMANN, Was ist Weisheit? S. 32ff.

vor die kameren) abgehalten wird. Ihr Rat: der König solle *in reckewis over mer vare* (v. 554). Einem Herzog, der sich gegen diesen Rat ausspricht, versetzt Berchter einen solchen Schlag, daß er drei Nächte bewußtlos liegt: „Konsens muß notfalls gewaltsam hergestellt werden.“[65] Der Faustschlag hat aber über diese Interpretation J.-D. MÜLLERs hinaus eine wichtige Signalfunktion. Denn mit diesem Faustschlag, den JOCHEN SPLETT mit dem Faustschlag Rüdigers gegen den namenlosen Hunnen in der 37. Aventiure des ‚Nibelungenliedes‘ verglichen hat[66], wird die Grundfigur von Provokation und Vergeltung gerade in dem Moment in den Text hineinzitiert, in dem der Verzicht auf die Heerfahrt begründet werden muß. Der zweite Teil des ‚König Rother‘ wird zeigen, daß es sich vielmehr um einen Aufschub handelt.

4. *Die Ratgeber vor dem König.* Die Ratgeber bringen darauf ihren Rat vor den König. Als Begründung wiederholen sie das bereits vom König selbst formulierte Argument der Gefährdung der Boten:

> *wir nemugen mit vnsen sinnin.*
> *nichit bezzeris ratis uinden.* (v. 598f.)

An dieser Stelle besteht die Versuchung, diese Ratsszene textgenetisch zu nutzen, und darüber zu spekulieren, ob nicht möglicherweise der sogenannte ‚Rother‘-Epiker in dieser Beratungssequenz die Entscheidung über die schematischen Varianten ‚Reckenfahrt‘ oder ‚Heerfahrt‘ inszeniert. Dann erschiene die Variante der ‚Osantrixsaga‘ ‚die Heerfahrt, ‚ursprünglicher‘; der erste Teil des ‚König Rother‘ hätte (im Zuge der Doppelung?) diese Position mit handlungslogischer Motivierung überwunden, um die Heerfahrt für den zweiten Teil aufzusparen. Aber das Gegenargument, daß die ‚Thidrekssaga‘ ihre Version auf die Heerfahrt verkürzt, liegt auf der Hand. Unabhängig also von der Textgeschichte ist festzuhalten, daß im ‚König Rother‘ die Begründung der Vernünftigkeit des Rates in den Vordergrund tritt, die Optimierung des Vorschlages also in ungewöhnlich deutlicher Form herausgehoben wird. Darüber hinaus profiliert diese Szene die Rolle des Königs. Er ist nicht wie im ersten Beratungszyklus ausschließlich Adressat des Rates und Garant seiner Umsetzung, sondern er rückt als beurteilende Instanz in den Vordergrund, die zwar Amt und Autorität des Ratgebers achtet, aber zugleich zwischen einem guten und einem schlechten Rat zu unterscheiden weiß. Dieser Beratungszyklus akzentuiert, fern von einer ‚Individualisierung‘ oder

---

[64] Von einem ‚Typenbruch‘ spricht P. STEIN, *Do newistich weiz hette getan*, S. 320. Diese vertrauliche Beratung ist aber ebensowenig als ‚privat‘ (PETER K. STEIN) zu bezeichnen wie die Beratung mit Lupold. Vgl. J.-D. MÜLLER, Ratgeber, S. 132, Anm. 27.
[65] J.-D. MÜLLER, Ratgeber, S. 137.
[66] Vgl. SPLETT, Rüdiger von Bechelaren, S. 76.

‚Psychologisierung'[67], die politische Funktion des Königs im kollektiven Entscheidungsprozeß, die mit seiner Rolle als ‚listigem Werber' in der Reckenfahrt korrespondiert.

5. *Der Hoftag in Rom.* Mit der Einberufung eines Hoftages ist die Parallelität zum ersten Beratungszyklus perfekt. In Anwesenheit der zweiundsiebzig Könige verkündet der König seine Absicht, *in einis rekken wise* (v. 714) und unter falschem Namen zu fahren. Die besondere Aufmerksamkeit des Erzählers gilt den Riesen, die unter Führung des Königs Asprian nach Rom gekommen sind und mit ihren stählernen Stangen die Blicke auf sich ziehen. Auf Rat Berchters begleitet Asprian mit zwölf weiteren Riesen den König auf seiner Fahrt. Unter ihnen befindet sich auch Witold, ein fürchterlicher Riese, der wie ein Löwe an Ketten gebunden geht.[68] Die *herren* (v. 720) treten zu einer gesonderten Beratung zusammen (v. 723: *Do cirerte sie wisheit*[69]), um Berchter als Vertreter des Königs vorzuschlagen, doch auf dessen Empfehlung wird Amelger von Tengelingen Statthalter.[70]

Nach dem Ende des Hoftages begibt sich Rother nach Bari, wo er sich mit seinen Leuten auf dem Schiff versammelt. Hatte er nach der ersten Beratungssequenz den scheidenden Boten am Strand die Erkennungsmelodie auf der Harfe vorgespielt, die seine Anwesenheit nur Eingeweihten erkennbar machen sollte, rückt die zweite Verschleierungsaktion schon aufs Meer hinaus. Nachdem sie vom Strand abgelegt und die Segel gesetzt haben, besinnt sich der König auf eine List, die er bereits auf dem Hoftag (v. 715) angedeutet hatte, und die er mit der Gefährlichkeit des Unternehmens legitimiert[71]:

der kuninc gedachte eine wisheit.
er sprach zo herren allen samint.
wir svlin inein vnkundegiz lant.
iz ni ist nichein kindis spil.

---

[67] So P. STEIN, *Do newistich weiz hette getan*, S. 321.

[68] Über die Funktion der Riesen als Träger archaischer Gewalt ist viel gesprochen worden. Vgl. die Übersicht bei P. STEIN, *Do newistich weiz hette getan*, S. 321, Anm. 21. Sie reicht von der „ungeheure[n] militärische[n] Macht Rothers" (SCHRÖDER, König Rother, 330) bis zur Charakterisierung der Riesen als „Kampfmaschinen" (KOKOTT, Literatur, S. 114), was die Funktion und Bedeutung von Gewalt in eklatanter Weise verkennt. Von einer „kaum überwundene[n] Vorgeschichte höfischen Verhaltens" und dem Problem höfischer „Gewaltreglementierung [...], die ihrerseits die ‚archaische' Gewalt noch nicht überwunden hat", spricht KIENING, Arbeit, S. 231. Nach STOCK, Kombinations-Sinn, S. 223f. vertreten die Riesen in dem nach Kompetenzen ausdifferenzierten Machtverband Rothers „physische Gewalt und deren Abschreckungspotential", die der *list* des Königs untergeordnet sei. Die anthropologischen Prämissen der Beurteilung der Gewalt als ‚archaisch' wären gesondert zu diskutieren; mich interessiert die Funktion der Riesen, ich werde das im weiteren Verlauf präzisieren, im Zusammenhang von Täuschung, Ersetzung und Aufschub: eben das können die Riesen *nicht*.

[69] Ein weiterer Beleg für die spezifische Verwendung von *wisheit* als Beratertugend.

[70] Vgl. URBANEK, Kaiser, S. 35ff.

[71] Vgl. SEMMLER, Listmotive, S. 110f. SEMMLER zieht eine Parallele zur Beratung im ‚Straßburger Alexander' vor dem ebenfalls verdeckten Auftritt Alexanders vor Candacis.

Daz ich v nu sagin wil.
wir mozen mit gotin listin.
vnser lib geuirstin. (v. 805-811)

Der König bittet alle seine Mannen, ihn Dietrich zu nennen, so daß kein Fremder sein Anliegen erkennen könne, was alle mit einem Eid bestätigen. Die Erkennungsmelodie, von ihm selbst gespielt, gewährleistet seine Anwesenheit unabhängig von seiner äußeren Sichtbarkeit und Erkennbarkeit. Der falsche Name hingegen soll umgekehrt seine Abwesenheit vortäuschen, obwohl Rother anwesend ist. Die von ihm selbst gespielte Melodie ist also ein metonymisches Zeichen seiner Anwesenheit, während das Pseudonym diese Anwesenheit gerade verdeckt. Es handelt sich somit um zwei komplementäre Strategien der Identifizierung, die aber nur dadurch funktionieren, daß sie eine Unterscheidung zwischen Eingeweihten und Uneingeweihten herstellen. Die Opposition zwischen Ost und West wird daher durch diese Strategie nicht unterlaufen, sondern durch eine neue Opposition ersetzt, die nicht mehr an topographische Einheiten gebunden ist, sondern deren Kennzeichen es ist, daß sie als Opposition überhaupt nur einer der beiden Seiten bekannt ist.[72]

Die strukturelle Parallelität von erstem und zweitem Beratungszyklus läßt sich in einer schematischen Darstellung veranschaulichen:

[72] Vgl. KIENING, Arbeit, S. 225: „Durch den Kunstgriff der (Selbst)Verdoppelung bleibt das Problem des abgewiesenen Brautwerbers präsent, der Konflikt aber zugleich in der Schwebe. Durch ihn scheidet sich die Erzählwelt paradoxerweise gerade dort, wo Ost und West zusammentreffen, in zwei Wahrnehmungsgruppen: die, die um die Dietrich/Rother-Identität weiß, und die, die unwissend ist.“

Defizit Rat der jungen Grafen	Komplikation Rat der alten weisen Ratgeber
Rat zur fernen Königstochter (Hofrat)	Rat zur Heerfahrt (vertrauliche Beratung)
Suche des Boten (vertrauliche Beratung)	Suche einer Alternative (Hofrat)
Rat zur Botenfahrt	Rat zur Reckenfahrt
Hoftag in Bari Verpflichtung der Dienstleute	Hoftag in Rom Verpflichtung der Dienstleute
Substitution des Königs I Melodie als Metonym	Substitution des Königs II Pseudonym

Die Kritik an dem Rat zur Heerfahrt bekommt angesichts dieser Parallelität eine weitere Dimension. Denn der zweite Beratungszyklus ist keine einfache Wiederholung, sondern durch die Gefangennahme der Boten um eine Komplikation reicher, so daß die geplante Fahrt eine doppelte Funktion erhält: die Braut zu werben und die Gefangenen zu befreien (zumindest geht man davon aus, daß sie noch leben könnten). Die Politisierung des Brautwerbungsschemas kommt hier zum Tragen, insofern das Kalkül der Werbung jetzt auch auf die Befreiung ausgedehnt wird, die als Reichsheerfahrt zu riskant erscheint. An die Seite dieser finalen Motivierung (Reckenfahrt, um die Tötung der Gefangenen zu verhindern) stellt sich als Erzähllogik eine Art Systemzwang des Schemas: Erst der Bruch mit dem Impuls zur gewaltsamen Befreiung ermöglicht die Inszenierung jenes ‚Listspiels', das in seiner „entscheidungsaufschiebende[n] Funktion"[73] eine narrative Ausweitung und Komplexitätssteigerung der Position ‚Fahrt des Brautwerbers' erlaubt.

[73] SCHMID-CADALBERT, *Ortnit AW*, S. 92.

6.3. Klimax der Hofszenen. Die Farce der Opposition und die Optionen der Klugheit

Als die Recken an der fremden Küste landen, laufen die Bürger an den Strand *durch wunderis mere* (v. 823) zusammen, um die *cirheit* (v. 824) der Recken zu bestaunen. Doch der Strand ist nicht nur Topos der Inszenierung der Wahrnehmung des Fremden, sozusagen die interkulturelle Schwelle, sondern auch der Raum erster Machtdemonstration. Denn als die Riesen zu fechten beginnen, wenden sich die Einwohner in größter Hast zur Flucht, um am Hof Konstantins von der *craft* (v. 834) der Ankömmlinge zu berichten. Die Griechen stehen also von Anfang an vor einer ambivalenten Situation. Zwar hatte man sich in Rom gegen eine Heerfahrt entschieden, doch ist damit keinesfalls eine grundsätzliche Ablehnung der Gewaltoption verbunden. Die Riesen verkörpern nicht einfach ‚archaische Gewalt', sondern in ihrer Gewaltdemonstration bleibt die Heerfahrt als abgewiesene Alternative präsent. Die Bedrohung durch die Riesen ist so groß, daß sie sogar, wie ein Bürger vermeldet, das Betrachten der Fremden unterbrochen hat: *da newart schowenis niet* (v. 843).

Zu den typisierten Oppositionen, die SCHRÖDER im ‚König Rother' aufgezeigt hat, gehört in vorderster Reihe die Opposition vom klugen Regenten Rother, „der sich der Fähigkeiten anderer in rechter Weise zu bedienen weiß", und vom triebbeherrschten Despoten Konstantin, der sich nie Rat holt: „Constantin dagegen fragt niemanden."[74] Das muß man meines Erachtens einschränken. Denn als ihn die Nachricht von den Recken erreicht, die sich auf schneeweißen Maultieren und apfelgrauen Streitrossen in Begleitung der gerüsteten Riesen dem Hof nähern, wird der König zwar in der topischen Geste der Ratlosigkeit (v. 869f.)[75] gezeigt, hört aber durchaus Rat:

dar saz in manigen rieten.
Der kuninc constantin.
wie de herren mochtin sin.
Do sprach siner ratgeven ein.
herre dir ist vvele gescheit.
an den boten walgetan.
Die du hast gevangin lan. (v. 869-875)

Aber dieser Rat ist bereits Kritik an der Gefangennahme der Boten. Denn, so die Argumentation des Ratgebers, wenn die Ankömmlinge die Herren der Boten seien (was sie sind!), müßten viele die Gefangennahme büßen, denn gegen die Kraft der Riesen sei jeder Widerstand zwecklos. Entsprechend sind die Grafen, Herzöge und freien Herren, die Konstantin am Ostertag um sich zum Hoftag versammelt, aus Furcht in Schweiß gebadet (v. 891f.). Der Ratgeber qualifiziert nicht das Handeln des Königs, sondern entlarvt bereits

[74] SCHRÖDER, König Rother, S. 306. In diesem Sinne zuletzt STOCK, Kombinations-Sinn, S. 216.
[75] Vgl. auch v. 1768, v. 4563; v. 4322. Vgl. SZKLENAR, Studien, S. 138, Anm. 17.

seine Inkompetenz. Damit ist auch der Grundtenor der Kritik vorgegeben, die seitens der Königin an Konstantin geübt wird.

Die Herzöge und die Königin gehen Rother entgegen, um ihn *gezoginliche* (v. 901) zu begrüßen. Zwei Grafen bemühen sich, dem Riesenkönig Asprian die Stange abzunehmen, doch sie können sie weder heben noch tragen, so daß sie ohne ihre Schuld auf den Boden fällt, wo sie notgedrungen liegen bleibt. Noch in ihrer Komik enthüllt diese Situation eine Art verfehlter *translatio*, indem sich die Griechen als unfähig erweisen, das Symbol der Gewalt zu übernehmen. Doch ist das Spiel der Verstellung bereits voll im Gang. Rother stellt sich verabredungsgemäß als Dietrich vor, über den König Rother die Acht verhängt habe, und bietet Konstantin seinen Dienst an, da sein Leben durch Rother bedroht sei. Die Subtilität der List liegt aber nicht nur in der Maskierung der Identität, sondern in der Inszenierung des paradoxen Widerspruchs von vorgespielter Unterwürfigkeit und demonstrativer Stärke, die zugleich zum Zeichen der unermeßlichen Macht des nur scheinbar abwesenden Königs Rother gemacht wird. Die Strategie dieser List ist die Fingierung einer abwesenden Macht, indem man sich trotz offensichtlicher Stärke als deren Opfer präsentiert.[76]

Die folgende Szene verstehe ich als eine erneute Beratung Konstantins *mit den biderwisten magin. / die an sinen houe warin* (v. 938f.). Konstantin trägt das Anliegen Dietrichs (offenbar in dessen Abwesenheit) vor und berichtet auch vom Gebaren Asprians, worauf ihm die *herren* raten, auf das Angebot einzugehen und sich freizügig zu zeigen, um nicht das Leben zu verlieren. Darauf teilt Konstantin Dietrich das Ergebnis der Beratung mit:

> *mir ratin genoge mine man.*
> *wir sullin dich minniliche unfan.* (v. 962f.)

Diese Beratungsszene revidiert einerseits das vorherrschende Bild vom griechischen Despoten, der im Gegensatz zu Rother keine Ratgeber hinzuziehe. Konstantin folgt in dieser Szene durchaus dem Rat seiner Verwandten. Man könnte zudem meinen, daß sich in dem Ergebnis der Beratung insofern politische Klugheit bekundet, als es sich auf eine realistische Einschätzung der Lage zu stützen scheint.

Die Inszenierung der gesonderten Beratung und der anschließenden Mitteilung ihres Ergebnisses zielt aber in eine andere Richtung. Als Beweggrund der Entscheidung im Rat wird die Furcht vor der bedrohlichen Stärke der Riesen erkennbar. Dietrich gegenüber heuchelt Konstantin jedoch christliche Barmherzigkeit, die er gerne den Ausländern erweise. Zu dem Geflecht von Oppositionen im ‚König Rother' gehört es, daß dieses Motiv in der Verschonung Konstantins am Ende des zweiten Teils, diesmal aber auf Seiten Rothers, wiederkehrt. Als Konstantin damit prahlt, er habe Rother, der um seine Tochter ge-

[76] Vgl. SZKLENAR, Studien, S. 115, Anm. 7.

worben habe, bezwungen und dessen Boten eingekerkert, wird seine Unaufrichtigkeit offensichtlich. Unter der Oberfläche der komischen Züge der Figur des schwachen Königs arbeitet der ‚König Rother' in nur subtilerer Weise als das ‚Rolandslied' an demselben Problem: der moralischen Legitimation prudentiellen Handelns. Mit Konstantin steht dem klugen König Rother nicht einfach ein dummer König gegenüber, sondern ein perfider: er verkörpert einen Typ pragmatischer Rationalität, der sich nicht nur moralisch diskreditiert, sondern, das scheint mir das Besondere, gerade auf seinem eigenen Terrain geschickten und skrupellosen Machterhalts als unfähig erweist.

Die Drohung Konstantins, er werde Dietrich ebenso behandeln wie die Boten, falls er um seine Tochter werben wolle, fällt folglich in sich zusammen, als Asprian seinerseits mit gewaltsamer Gegenwehr droht und nach seiner Kampfrüstung ruft. Augenblicklich sucht ihn Konstantin zu besänftigen:

Die rede die ich han getan.
Die sulder nicht zo nide han.
Mich machent getrukint mine man.
Daz ich hute alse en tore gan.
Von du ne kan ich nicheime goten knehte.
Ge anwarten zo rechte.
Min drowe ne wart nie von sinne getan. (v. 1010-16)

Daß die Konstruktion dieser Figur enge Parallelen zu den verbreiteten Bildern vom griechischen Kaiser im lateinischen Westen aufweist, hat SZKLENAR ausführlich belegt.[77] MEVES hat in einem weiteren Schritt diese geläufige Charakterisierung des byzantinischen Herrschers auf das Brautwerbungsschema zurückbezogen und es als besondere Ausformung des schemaimmanenten Musters der Gegensätzlichkeit von Werber und Brautvater interpretiert.[78] Die Komik dieser Szene ist aber weder durch den notwendigen Widerstand gegen den Werber noch durch die Gegensätzlichkeit der Antipoden Rother und Konstantin erklärt.[79] Sie gewinnt ihre Wirkung vor allem dadurch, daß in paradoxer Weise das Muster der Gegensätzlichkeit geboten und gleichzeitig unterlaufen wird. Die Macht des Königs Konstantin zwingt die Werber zur Verstellung, aber zugleich genügt schon die Androhung von Gewalt durch den Riesen, um Konstantin seinerseits zur grotesken Verstellung zu bewegen, er habe seine Drohung im Zustand der Trunkenheit ausgesprochen.

Oder in der Terminologie von Präsenz und Absenz (KIENING): Man kann nicht sagen, hier stehe der Präsenz Rothers die Absenz des griechischen Königs gegenüber, son-

---

[77] Vgl. SZKLENAR, Studien, S. 140ff.
[78] Vgl. MEVES, Studien, S. 52f. Die Einengung dieser Gegensätzlichkeit auf die Merkmalsopposition ‚klug' / ‚unklug' durch SCHRÖDER, König Rother, S. 305ff.; GELLINEK, König Rother, S. 89.
[79] KIENING, Arbeit, S. 228, spricht von ‚Gegentypen' und resümiert: „Konstantin fungiert als Person der Absenz, die Rothers Präsenz um so deutlicher hervortreten läßt."

dern Rother ist ebenso zugleich präsent und absent wie Konstantin. Bei Rother sorgt der Auftritt unter falschem Namen für diese Gleichzeitigkeit, während Konstantin sich im nachhinein, da seine körperliche Anwesenheit nicht zu leugnen ist, für geistig abwesend erklärt. Die Klugheit ermöglicht Rother, seine Anwesenheit als Dietrich zum fingierten Zeichen für die unermeßliche Macht des scheinbar abwesenden Rothers zu nutzen, doch die Geschicklichkeit Konstantins entlarvt sich als Farce des sich selbst negierenden Klugheitshandelns. Das Brautwerbungsschema braucht die Opposition zwischen Werber und Brautvater, aber ihr Kraftfeld ist durch die Selbstbezichtigung Konstantins so gut wie erloschen.

Die Selbstdemontage der Figur wird durch die Klage der Königin ausführlich kommentiert und als Verstoß gegen königlichen Anstand gewertet. Indem sie den König einschränkungslos mit seiner Schwäche konfrontiert, erhalten ihre Klagen und Scheltreden die Funktion, die strukturelle Position des Brautvaters als Gegengewicht zum Werber zumindest als Möglichkeit präsent zu halten. Sie bilden förmlich einen Systemausgleich zu dem Versagen des Königs, auch wenn die Königin mit ihrer Kritik der Ablehnung der Werbung die Logik der ‚gefährlichen Brautwerbung' mißachtet:

Owi we tvmp wer do waren.
Daz vver unse tochter uirsageten Rothere.
Der dise uirtreiph vber mere.
Iz ne gewelt nicht grozer wisheit. (v. 1057-60)

Die Fortsetzung ihrer Rede bestätigt die narrative Aufgabe dieser Figur, auch gegen das Brautwerbungsschema Überlegungen anzustellen und sich dabei auf der Handlungsebene von eigennützigen Motiven leiten zu lassen. Denn wenn Konstantin nach ihrem Rat den Boten Rothers die Braut zugesagt und damit Rother gewonnen hätte, könnte er heute Dietrich und seine Begleiter gefangennehmen und töten lassen. Ihr Kalkül orientiert sich an den faktischen Machtverhältnissen, die in ihrer Perspektive als Kriterien für die Vergabe der Braut ausschlaggebend sind:

Owi hetten sie nu min gemote.
So heizen sie in geben daz selve wiph. [...]
So wolde ich sien dine kundicheit. (v.1069-73)

Eine Verdoppelung der Werbung bedeutet, wie man in der ‚Kudrun' sehen kann, eine Steigerung der narrativen Komplexität. Im ‚König Rother' bleibt diese Steigerung reine Option in der Perspektive einer Figur. Ihre Äußerung in der Unterredung zwischen König und Königin zeigt jedoch, daß das dominante Oppositionsverhältnis von Werber und Brautvater in dem Verhältnis von Königin und König widergespiegelt wird. In ihrem Streit schafft sich dieses Oppositionsverhältnis einen wirkungsvollen Nebenschauplatz, auf dem das Verhalten des Königs reflektiert und kommentiert werden kann. Auch hier findet eine Po-

larisierung statt, indem der pragmatischen Klugheit der Königin die *kundicheit* des Königs gegenübergestellt wird.[80]

Die Episode von der Ankunft Dietrichs am Hofe Konstantins, der Beratung, der Provokation Konstantins, der Gegendrohung Asprians und der von der Königin voller Hohn kommentierten Selbstbezichtigung des Königs wird mit einigen Variationen in den folgenden beiden Episoden steigernd wiederholt. Bei einem Festmahl ergreift Asprian mit nur einer Hand einen fürchterlichen Löwen, der den Anwesenden das Essen streitig macht, und schleudert ihn an die Wand. Provokation und Gegenreaktion haben damit ihren verbalen Charakter verloren. Die Gewalt, bislang symbolisch präsent, bricht sich ebenso impulsiv Bahn wie beim Faustschlag Berchters. Wie bei der Ankunft läßt sich Konstantin auch diesmal einschüchtern, was eine erneute Scheltrede der Königin zur Folge hat. Hatte sie zuvor nur bedauert, daß den Boten nicht stattgegeben worden war, rät sie nun zu ihrer Freilassung, was Konstantin ablehnt. Und wieder erweist sich der König als Lügner, als er, in direkter Umkehrung des wahren Sachverhalts, die Riesen zu Anstand mahnt: *Wander irsrecket mir daz wib* (v. 1275).

Mit dieser steigernden Wiederholung gewinnt die Uneinigkeit zwischen Königin und König eine neue Dimension. Während Dietrich und seine Gefolgsleute mehr und mehr die Griechen durch ihren Reichtum und ihre Freizügigkeit beeindrucken, ist der Gegenspieler wie paralysiert. Für die epische Entfaltung bedeutet diese Konstellation, wie bereits bemerkt wurde, einen mehrfachen Aufschub, eine Bewegung, die KIENING zur zentralen Figur des Textes erklärt hat.[81] Die Einlinigkeit der Handlung wird damit nicht überwunden, aber in ihrer Dynamik dahingehend unterbrochen, daß ein Raum für die Darstellung eines alternativen Verlaufs der Handlung entsteht, mit dem zugleich die Notwendigkeit des Schemas an Geltung verliert. Die Königin wird im ‚König Rother' zur Figur

---

[80] Etymologisch ist das seit dem 12. Jh. belegte Adjektivabstraktum *kündekeit* auf „Kennerschaft" (STUTZ, Versuch, S. 33) bezogen. Im ‚Straßburger Alexander' wird es sowohl als Synonym für *wisheit* als auch für *list* bei der Bezeichnung für ‚Können' und ‚Wissen' (*ars*) verwendet (vgl. TRIER, Wortschatz, S. 160). Die vorliegende, einzige Belegstelle aus dem ‚König Rother' hat TRIER übersehen. Sie verwendet *kundicheit* zwar als Intellektualwort, das, wie aus der Rede der Königin hervorgeht, als Gegenbegriff zu *tump* mit *wisheit* verwandt ist, doch ist hier bereits die Pejorisierung zu belegen, die *kundicheit* als Bezeichnung für eine Schlauheit eignet, die zumeist nicht von Verschlagenheit und Gerissenheit zu unterscheiden ist. Diese Pejorisierung ist dem Wortgebrauch so eigen, daß eine neutrale bis positive Verwendung nicht erst im prominenten Fall des ‚Klugen Knechtes' des Strickers auf ein positives Attribut angewiesen ist. Vgl. TRIER, Wortschatz, S. 160, 162 (‚Straßburger Alexander', ‚Vorauer Alexander'); S. 186 (‚Reinhart Fuchs'); S. 187ff.; S. 213 (Herbort von Fritzlar, ‚Liet von Troye'); S. 237 (Hartmann von Aue, ‚Iwein'); S. 289 (Gotfrid von Straßburg, ‚Tristan'); S. 308. Wenn man von Lamprechts ‚Alexander' absieht, in dem *kündekeit* nur zweimal unselbständig auftritt und in der Paarformel fest an *list* gebunden ist, könnte es sich im ‚König Rother' um den Erstbeleg des selbständigen, pejorativen Intellektualwortes handeln.

[81] Vgl. KIENING, Arbeit, S. 243. Vgl. SCHMID-CADALBERT, *Ortnit AW*, S. 92: „Wie ersichtlich ist, hat eine List stets konflikt- und damit entscheidungsaufschiebende Funktion."

dieser Optionalität, während der König in seinem schemakonformen Widerstand zum Feigling und Schwächling herabsinkt. Das erscheint mir nicht nur eine Karikatur und Verzerrung westlicher Bilder von despotischen oströmischen Kaisern zu sein, sondern eine Konsequenz aus der Transformation schemagerechten Erzählens in ein narratives Experiment. Das Schema der gefährlichen Brautwerbung ist auf diesen Aktanten angewiesen, aber indem die Erzählung den griechischen König auf diese Funktion reduziert, ohne die Verweigerung der Braut noch irgendwie zu motivieren, gewinnt sie in der Figur der Königin Freiraum für die Variation des Schemas, ohne aber seine Oppositionsstruktur in Frage zu stellen.[82]

So geizig, furchtsam, feige und schwach Konstantin also auch ist, so wenig darf er im entscheidenden Punkt nachgeben; die Bitte der Königin ist gänzlich aussichtslos; die Boten würden nie Griechenland verlassen, solange er, der König, lebe. Doch ist dies auch nicht die Funktion der Bitte. Die Ohnmacht der Königin korrespondiert mit der Akzeptanz der Oppositionsstruktur; aber in der Erwägung der politischen Option der Freilassung der Boten arbeitet auch der Erzähler an einer Alternative. Indem die Königin sich Brautwerbung und Gefangenenbefreiung zu eigen macht, verschiebt sich nicht nur die Opposition von Werbung und Verweigerung in den Machtbereich des Brautvaters, sondern es eröffnet sich auch eine erzählerische Mehrstimmigkeit. Die kluge Suche der Königin nach einer Lösung erweist sich als Fiktionalisierungsschub, wenn ‚Fiktionalität' das Erfinden von Lösungsalternativen durch Erzählen meint.

Die Klimax der Hofszenen erreicht jedoch ihren Höhepunkt in einer erneuten Wiederholung der Konstellation ‚Provokation durch die Griechen - Vergeltung durch Asprian - Rat der Königin'. Nachdem Dietrich durch äußerste Freigebigkeit die Machtverhältnisse am Hof Konstantins zu seinen Gunsten verändert und seinen Reichtum erneut unter Beweis gestellt hat (v. 1283-1514), ist der Punkt erreicht, an dem die Strategie, durch permanente Machtsteigerung das Wesen der Werbung umzukehren, zum Erfolg führt. Die Rangverhältnisse haben sich durch diesen Zuwachs an Dienstleuten und Ansehen dermaßen verändert, daß Dietrich der Prinzessin ebenbürtig geworden ist, ohne seine Rolle aufzugeben. Diese Äquivalenz wird aber nicht explizit vermerkt, sondern dadurch zum Aus-

[82] Dem „Bild der *consors regni* ottonischer und salischer Quellen" (SCHIEWER, *Bonum et malum ingenium*, S. 135) entspricht die Königin meines Erachtens daher nur in sehr bedingter Weise, wie schon ein Vergleich mit der Kaiserin Adelheid im ‚Herzog Ernst' zeigt, für die BEHR diese Entsprechung in Anspruch genommen hat (vgl. BEHR, Rückkehr). Daß die Funktion der Figur der Königin nicht auf der Ebene der Handlungskausalität liegt, hat URBANEK betont: „Die Kaisergemahlin behauptet ihre auffallend vorgeschobene Rolle die ganze Dichtung hindurch, obwohl die Handlung dies keineswegs fordert. Kein einziges Mal greift sie ursächlich ins Geschehen" (URBANEK, Kaiser, S. 177). Als Grund für diese „vergleichsweise unmotivierte, dazu so überaus positive Herausstellung" (ebd.) erwägt URBANEK eine Anspielung auf Berta von Sulzbach (vgl. ebd., S. 131ff.).

druck gebracht, daß die Frauen am Hofe - unterhalb des ungeklärten Oppositionsverhältnisses - von früh bis spät die Vortrefflichkeit Dietrichs heimlich zu rühmen beginnen:

Also die ritare wider quamen.
Mit den schonen gaven.
Do hob sich harde tovgin.
Daz runin vnder den vrowin.
Beide vor vnde spade.
Ander vrowen kemenaten. (v. 1515-20)

Im Pleonasmus des heimlichen Geraunes bekundet sich eine Gegenwelt zur Öffentlichkeit des Hofes, der eine ausgesprochene Indikatorfunktion zukommt. Denn ohne daß es einer Werbung bedürfte, verlangt die Prinzessin, Dietrich zu sehen; die Brautwerbungsformel, wonach der Beste die Schönste erringt, erscheint in dieser Phase - auch schemagerecht - inversiv als Wunsch der Schönsten nach dem Besten. Die Wunscherfüllung bedient sich aber einer List, zu der Herlint der Prinzessin rät[83]: Sie solle sich zu Pfingsten vom König ein Fest erbitten, mit dem er seinerseits seine Macht darstellen könne – im Fest wird jedoch die Macht nicht nur abstrakt repräsentiert, sondern muß tatsächlich in Pracht, Reichtum und Freigebigkeit gezeigt werden.

Auf diesem Fest im Hippodrom, zu dem Konstantin seine Gefolgsleute unter Todesdrohung geladen hat, kommt es zu einem gefährlichen Streit. Am Morgen wies man den Kämmerern Plätze für ihre Herren zu, und Asprian beginnt, Bänke und ein altes, eigens mitgeführtes Gestühl aus Elfenbein aufzustellen.[84] Doch der Kämmerer eines stolzen Herzogs namens Friedrich macht Asprian den Platz seines Herren streitig. Asprian verweist auf die Zuteilung der Plätze; der Kämmerer solle den Streit auf ein anderes Mal (in der Tat die Figur des Aufschubs *biz zo eime anderen male*, v. 1625) verschieben: *Daz duchte mich wistum getan* (v. 1627). Der Sitzplatz ist Zeichen des Ranges - als der Kämmerer voller Zorn eine von Asprian aufgestellte Bank umwirft (die dritte Provokation nach der Drohung Konstantins und dem gierigen Löwen), übt Asprian sofort Vergeltung und erschlägt den Kämmerer. Die Steigerung ist unverkennbar; nach der Tötung des Löwen kostet diese Vergeltung ein Menschenleben. Der gewaltsamen Klärung der Rangdarstellung droht eine unaufhaltsame Eskalation, als Witold seine Ketten zerreißt. Doch es gelingt, den Wütenden zu be-

---

[83] Zu der Figur der Hofdame Herlint vgl. jetzt SCHIEWER, *Bonum et malum ingenium*, S. 131-135, im Vergleich mit den prominenten literarischen Hofdamen aus dem ‚Eneasroman', dem ‚Iwein' und dem ‚Tristan', Anna (Schwester Didos) und Lunete (Hofdame Laudines), Brangäne (Hofdame Isoldes). Zu ergänzen wäre noch die Hofdame Beatrise aus dem ‚Graf Rudolf', *die hovische unde die wise* (E 40). Zur Herkunft der Figur Herlint aus der Heldensage, wie sie in der ‚Klage', v. 1107 und 1109, zum Gefolge Helches bzw. Kriemhilds gezählt wird, vgl. URBANEK, Kaiser, S. 167.

[84] Mit dem Material (Elfenbein) wird ein weiteres Mal der griechische Hof auf ureigenstem Gebiet übertroffen. Vgl. SZKLENAR, Studien, S. 130f.

schwichtigen.[85] Konstantin weicht erneut der Rivalität aus, und auch der Herzog verzichtet auf eine Klage (v. 1742: *wir ir lazin in des gerichtis*) und bekräftigt aus Furcht vor den Riesen die Ansprüche Dietrichs. Wie in den vorangegangenen Szenen erntet Konstantin die Schmähungen der Königin. Sie sieht erneut ihre Einschätzung bestätigt, daß es ein politischer Fehler war, die Werbung Rothers zurückgewiesen zu haben. Die Zuspitzung der Spannungen ist nochmals aufgeschoben, so daß die Opposition zwischen Rother und Konstantin noch nicht ihren gewaltsamen Austrag findet.[86] Doch auf der symbolischen Ebene des Ansehens ist mit der Verhöhnung des Königs[87] der Rangstreit bereits entschieden. In diesem Moment erfolgt der Auftritt der Prinzessin, in deren Minne die Figur der Äquivalenz ihren Niederschlag findet:

Den zorn liez constantin bestan.
Vnde hiez na siner tochter gan.
Daz die magit schone.
schire zo dische quame
Dar ane ne sumpmete sie nicht. (v. 1805-09)

Es wird die Aufgabe der folgenden Episoden sein, die Äquivalenz von Werber und Braut in einem verwickelten Listspiel in Szene zu setzen, ohne daß davon der latente Rangstreit zwischen Werber und Brautvater berührt wird. Damit gelingt es, die beiden Teile des ‚König Rother' unterschiedlich zu gewichten. Während der erste Teil den Besten und die Schönste zusammenführt, ohne daß die Sphäre der Heimlichkeit verletzt würde, führt der zweite Teil eine militärische Auseinandersetzung vor, in dem der Rangstreit zwischen den Opponenten entschieden wird.

6.4. Die Herstellung von Heimlichkeit. Schuhepisode, Traumlist, Entführung

Öffentlichkeit konstituiert sich im Mittelalter durch die persönliche oder symbolische Anwesenheit des Machtinhabers - mit diesem thesenartig aufgerufenen Sachverhalt möchte ich, ohne hier näher auf den Begriff der Öffentlichkeit eingehen zu können, einen Unterschied zwischen den Hofszenen und den folgenden Episoden markieren. Nach den Regeln der Erzählwelt kann der griechische König als dominante Figur dieser Szenen gel-

---

[85] Dabei appelliert der Riese Grimme an Asprian, Witold beschwichtigend zuzureden: *Nu ge denket herre asprian / vwir grozer gote. / Mit listigeme mote. / Vragit dene grimmigin man. / Waz eme daz lut hette getan.* (v. 1660-64). Daß dabei eine kleine List intendiert ist, bestätigt die Rede Asprian: ihm habe man nichts angetan *wane ere vnde gotis* (v. 1675). Vgl. TRIER, Wortschatz, S. 176; P. STEIN, *Do newistich weiz hette getan*, S. 322. P. STEIN sieht in dem Verhalten Witolds, ohne Blick auf die funktionale Bedeutung, ein falsches, rigides Verständnis der Vasallenpflicht.

[86] Zu dieser dritten Hofszene vgl. - allerdings ohne Blick auf die sinnstiftende Funktion der Klimax der drei Hofszenen - auch ORTMANN/RAGOTZKY, Brautwerbungsschema, S. 329f.; STOCK, Kombinations-Sinn, S. 226.

ten. Auf ihn sind die Zeremonien zentriert, er ist Schnittpunkt der Interaktionen, er kontrolliert den Raum der Sichtbarkeit. Doch unverkennbar hat Dietrich/Rother eine Dezentrierung des griechischen Machtbereichs bewirkt; Konstantin ist in seiner Funktion über die Grenze der Lächerlichkeit hinaus entwertet. Aber obwohl Dietrich/Rother sich längst als neues Zentrum öffentlicher Sichtbarkeit etabliert hat, bleibt er auf die Verdoppelung seiner Identität angewiesen. Um sich in dieser Sphäre der Öffentlichkeit als Opponent überhaupt bewegen zu können, bedurfte es der verdeckten Identität Rothers. Solange die grundlegende Oppositionsstruktur der im wahrsten Sinne des Wortes offensichtlichen Äquivalenz von Werber und Braut nicht entspricht, wird die Äquivalenz in die „Heimlichkeit der Innenräume“[88] abgedrängt.

In dem Geraune der Damen am Hofe („und das heimliche Getuschel der Frauen angesichts der mitgebrachten Geschenke liegt wie ein beständiges Raunen über den weiblichen Gemächern“[89]!) kündigt sich jedoch ein Gegentyp zu dieser Öffentlichkeit an, der von einer grundlegend anderen Form der Handlungsrationalität gekennzeichnet ist. Man muß sich hier davor hüten, eine weibliche Gegenwelt als Hüterin des Humanen idealisieren zu wollen, wie Christa Wolf es in ‚Kassandra‘ getan hat. Aber die Figur der Hofdame, die jetzt bei SCHIEWER ihre gebührende Beachtung gefunden hat, verkörpert eine Distanz zu den Mechanismen inszenierter Öffentlichkeit, die ihr erlaubt, bestehende Rollenmuster und Verhaltensregeln in kluger, aber nicht grundsätzlich subversiver Art zu unterlaufen. Herlint, die kluge alte Hofdame der Prinzessin, ist eine Repräsentantin dieses Typs, die schon bei der Ankunft der Boten in Konstantinopel eine Probe ihrer Umsicht gegeben hatte, als sie die Pracht der Ankömmlinge als Zeichen des Reichtums Rothers gedeutet hatte (v. 280-287). Ein zweites Mal hatte sie ihre Klugheit mit dem Rat unter Beweis gestellt, den Vater zu einem Fest zu veranlassen, bei dem die Prinzessin endlich den gerühmten Dietrich zu Gesicht bekommen könnte. Die Listigkeit dieses Rates bestand darin, ein fingiertes Motiv für dieses Gesuch vorzubringen, mit dem das Tabu der unmittelbaren Wunscherfüllung nach außen hin nicht verletzt, sondern schlicht umgangen wird. Doch zielte auch dieser Rat auf die Herstellung von Öffentlichkeit. Aber entgegen dem Plan vermag die Prinzessin auf dem drei Tage dauernden Fest Dietrich/Rother nicht zu sehen:

> *Von den kaffaren.*
> *Vir los die vrowe ir hochgicit.*
> *Daz sie niene besach des ritaris liph.* (v. 1868-70)

---

[87] *Vnd were aber rothere gegeven. / Die vnse tochter schone. / So ne troste dich nieman honen.* (v. 1794-96)
[88] WANDHOFF, Blick, S. 226. Es ist bezeichnend, daß man hier allerdings noch nicht im übertragenen Sinne von ‚Innenräumen‘ sprechen kann.
[89] SCHIEWER, *Bonum et malum ingenium*, S. 132.

Der Glanz des Ritters (!) spiegelt sich noch in der Menge derer, die ihn anschauen. Daß sie es gerade sind, die ihrerseits der Prinzessin den Blick verstellen, ist eine besonders sinnige Ausfüllung dieses erneuten Aufschubs. Eine Wiederholung der Wunschäußerung ist folglich unausweichlich, so daß die Forderung des Schemas, nach dem die Frau die Initiative ergreift und den Mann zu sich bittet, auch handlungslogisch motiviert ist.[90] Erneut spricht also die Königstochter - für diese Episode ist die subtile Analyse FROMMs maßgeblich - ihre Hofdame an, doch erfährt ihr Wunsch, Dietrich zu sehen, eine einschneidende Veränderung: sie will ihn nun heimlich sehen:

Wie groz mine sorge sint.
Vmme den herren dietheriche.
Den hettich sich irliche.
Vor holne gerne gesen. (v. 1920-23)

Funktional ist dieser Wunsch mit Blick auf die berühmte Kemenatenszene leicht erklärt. Er setzt das Listspiel in Gang, mit dem die heimliche Begegnung von Werber und Braut ermöglicht wird. Herlint, *daz listigez wiph* (v. 1942), begibt sich mit der Aussicht auf eine Entlohnung zu Dietrich, da sie sich seiner Anständigkeit gewiß ist.[91] Sie übermittelt in ostentativer Heimlichkeit (v. 1945: *Vil na sie zo ime saz. / Deme recken sie indaz ore sprach*) die freundschaftliche Gewogenheit ihrer Herrin, doch kommt es zu einer Komplikation ihrer Mission, als Dietrich, sich seinerseits verstellend, die Einladung als Verspottung auffaßt: „Damit ist List gegen List gesetzt."[92] Noch in die heimliche Ausblendung des Oppositionsverhältnisses ist also Gegenhandeln hineingespiegelt. Ein weiterer Aufschub mit erforderlicher Doppelung kündigt sich an. Zuerst einmal muß Herlint ihre Einladung mit klugen Argumenten untermauern (v. 1976: *Sie kunde ire rede wale gedon*): Es sei doch sonderbar, daß er schon so lange am Hofe weile, ohne daß die Prinzessin ihn bislang gesehen hätte. An einem Besuch bei ihr sei *nicht vbelis dar anne* (v. 1992). Dietrich hingegen verweist auf die zahlreichen *merkere* (v. 1995):

Swer sin ere behaldin wille.
Der sal gezogenliche gan. (v. 1996f.)

Mit dieser in einer konditionalen Relation gefaßten Regel simuliert Dietrich der Dienerin gegenüber weiterhin moralische Einwände gegen einen Besuch bei der Prinzessin. Seine List, sich der *zuht* und ihrer Kontrolle durch die *merkere* als Garanten der Öffentlichkeit unterstellen zu wollen, hat jedoch die Funktion, die Prinzessin mitsamt ihrer Botin aus der Reserve ihrer vorgeblichen Tugendhaftigkeit zu locken. In diesem Sinn legt er noch ein

---

[90] Vgl. FROMM, Erzählkunst, S. 58 und Anm. 31.
[91] Vgl. dazu SCHIEWER, *Bonum et malum ingenium*, S. 133. Nicht überzeugend ist, daß erst die Aussicht auf Entlohnung Herlint zu dem Botengang motivieren soll.
[92] FROMM, Erzählkunst, S. 60.

weiteres Argument nach; er fürchte die *missehelle* (v. 2005), die Mißgunst der Leute und von Konstantin des Landes verwiesen zu werden, so daß er die Prinzessin nicht aufsuchen könne. Aus der Sicht der Prinzessin und ihrer Hofdame ist damit der Versuch gescheitert, allein aus dem Motiv des Sehen-Wollens Dietrich zu einem heimlichen Besuch zu bewegen. Die Verdoppelung der Einladung und damit des Botenganges der *mediatrix* (SCHIEWER), die kein Eigengut des ‚König Rother' darstellt[93], legt die Widersprüchlichkeit der Einladung offen.

Ich greife aus der eingehend untersuchten Episode nur die für meine Argumentation entscheidenden Punkte heraus: Als die Prinzessin den silbernen und den goldenen Schuh erhält, aber beide nur an einem Fuß passen, ist mit dem Wunsch nach dem passenden Gegenstück auf symbolischer Ebene die Äquivalenz zwischen Werber und Braut auch aus der Zustimmung der Braut heraus gegeben. Zwar bittet die Prinzessin ihre Dienerin, *harde gezogenliche* (v. 2070) zu Dietrich zu gehen, um ihn zu bitten, ihr den zweiten Schuh zu geben, doch straft die Art und Weise, wie Herlint hinauseilt, diesen Anspruch Lügen: Sie schürzt ihr Kleid bis zu den Knien und läuft, jeden damenhaften Gang vergessend, schnell über den Hof: *Sie nigedachte der zvchte nie* (v. v. 2084).[94] Die Kunst der klugen Hofdame, ohne Verletzung des Anstandes ein Treffen zu arrangieren, ist damit konterkariert. Der Text bringt diese Umkehrung in der Figurenrede zum Ausdruck. Hatte Herlint vor dem ersten Besuch bei Dietrich geglaubt, *ane laster* (v. 1936f.) bleiben zu können, muß sie diese Einschätzung vor dem zweiten Besuch revidieren:

> *Owi sprach herlint.*
> *Wie gare die laster danne sint.*
> *Vnser beider wrowe.* (v. 2075-77)

Aus der Perspektive historischer Hofforschung zählt Herlint zweifellos zu den hervorgehobenen Repräsentantinnen der Figur der klugen Hofdame, und in diesem Sinne besetzt sie im ‚König Rother' die Rolle der Vermittlerin. Doch muß das positive Urteil, daß sie „über das notwendige Handlungswissen und die Autorität" verfüge, „um die Interessen der Prinzessin an Konstantin vorbei zu vertreten"[95], relativiert werden. Im ‚König Rother' wird mit der Figur der Herlint der Typ der klugen Hofdame zwar zitiert, doch mit der Verdoppelung des Besuches zugleich auch ironisch gebrochen, indem ihr der Balanceakt zwischen Anstand und Heimlichkeit gerade nicht gelingt, sondern sie von Dietrich für seine Pläne instrumentalisiert wird. Sie ist nur anfangs *daz listigez wiph* (v. 1942), doch übernimmt schon

---

[93] „Das Schema scheint ursprünglich keinen zweiten Besuch gekannt zu haben, doch beweist die Herbort-Werbung der ‚Thidreksa saga', daß ihn der Rother-Epiker nicht selbst erfunden hat." FROMM, Erzählkunst, S. 62.

[94] Parallele in ‚Salman und Morolf', (Str. 431,1) vgl. FROMM, Erzählkunst, S. 64.

bald Dietrich dieses Epitheton, und zwar erstmals, als er Herlint bei ihrem zweiten Besuch zum Warten auffordert (v. 2120: *Do sprach der listiger man*).

TRIER hatte vermerkt, daß diese und „die folgenden stark formelhaften Stellen [...] alle aus der gleichen Szene zwischen Rother-Dietrich und der Königstochter"[96] stammen. Zugleich war er verwundert über die Verteilung von *wis* und *listic*: „Wie *wis* und *listic* innerhalb des Gedichts verteilt sind, ist sehr merkwürdig. In den ersten tausend Versen begegnet *wis* zweimal, *listic* einmal. Dann ist *wis* nicht mehr anzutreffen, während *listic* von 1662 bis 3106 mit 13 Belegen allein herrscht. Der Schluß kennt *listic* nicht mehr und hat nur noch *wis*, sechsmal von 3658-5113. Daß *wis* und *listic* sich in dieser Art gegenseitig verdrängen können, zeigt, daß die begriffliche Unterscheidung zwischen beiden sehr unausgebildet ist."[97] Dabei ist TRIER nicht aufgefallen, daß *listic* (bis auf den ersten Beleg in v. 161, wo es allgemein die Klugheit Lupolds bezeichnet) ausschließlich in dem Textteil vorkommt, in dem es um den heimlichen Erwerb der Braut bzw. ihre listige Rückentführung und damit um das individuelle Listhandeln Herlints, Rothers, der Prinzessin und des griechischen Spielmannes geht, nicht aber um die Inszenierung kollektiver Entscheidungsprozesse, politischer Beratung oder königlicher Weisheit. Dabei muß das Kriterium für die Verwendung von *listic* nicht ‚Täuschung' sein; in der dominierenden Verwendung *der listiger man* changiert die Bedeutung zwischen ‚klug', ‚schlau' und ‚listig'. Gemeinsam ist dieser Verwendungsweise von *listic* vielmehr die Kunst, unter verdeckten Verhältnissen agieren zu können. Unter *wis* verbucht TRIER auch die Belege für *wisliche* (zu ergänzen ist v. 4475). Das Adjektiv *wis* jedoch kommt in diesem Kontext der Heimlichkeit im ‚König Rother' nicht vor. Zudem werden weder *wis* noch *wisliche* auf eine Figur des byzantinischen Hofes bezogen.

Natürlich wird auch die Prinzessin selbst Opfer des Listhandelns Dietrichs. Es wäre meines Erachtens verfehlt, wollte man die Schemaoption, die Initiative zu einer Begegnung von der Braut ausgehen zu lassen, als eine geschlechtergeschichtliche Aufwertung der Frau im Rahmen der Verlobung bzw. der Eheschließung auffassen. Auch da, wo es sich, wie in der ‚Kudrun', um Konsens und Zustimmung handelt, steht keine Liebespsychologie im Hintergrund, sondern die Realisierung der Äquivalenz durch die Minne. Die Minne der Prinzessin ist wie ihre Initiative Folge der Idealität Dietrichs, die durch seine Freigebigkeit, seinen Reichtum und nicht zuletzt durch seine gewachsene Macht am Hofe Konstantins zum Ausdruck kommt. Die Ebenbürtigkeit des Werbers steht damit außer Zweifel. Er tritt zwar unter falschem Namen auf, aber in eigener Person: Nach den Vorstellungen einer Kultur der Repräsentation, in der die Vollkommenheit einer Person unmittelbar an ihrem Körper, ihrem Habitus und ihrem Aussehen zur Geltung kommt (oder eine Differenz, wie im Falle Geneluns, als Trug interpretiert wird), muß die Prinzessin zwangsläufig für den Minne zeigen, den sie für den Besten hält. Dietrichs listiger Aufschub seines Besuches in der Kemenate ist daher auch kein Akt sublimer Steigerung der Begierde, sondern Bedingung für die Inszenierung von Äquivalenz im Rechtssymbol der Schuhprobe. Man mag die

---

[95] SCHIEWER, *Bonum et malum ingenium*, S. 135. Auch einen Vergleich dieser Figur mit dem alten Ratgeber Berchter (ebd., S. 134) halte ich für zu weitgehend.
[96] TRIER, Wortschatz, S. 176. Vgl. die Verse 2193, 2226, 2815, 2828, 2869, 2898, 2995, 3106.
[97] TRIER, Wortschatz, S. 176.

Beschuhung als rituellen Bestandteil der Verlobung sehen, doch sie geschieht bewußt abseits der Öffentlichkeit.[98] Aber erst die Aufteilung dieses Rechtsaktes - Herlint hatte ja zwei Schuhe für nur einen Fuß gebracht - macht den Auftritt Dietrichs zu einer szenischen Umsetzung der Grundregel des Schemas.[99] Denn indem der Beste der Schönsten den passenden Schuh bringt, paßt, vorerst noch in der Sphäre der Heimlichkeit, alles zusammen: Der Schuh zum Fuß, der Werber zur Braut, der eine Schuh zum anderen und - in Umkehrung?[100] - der Fuß der Braut in den Schoß des Werbers. Daß nach dem Wissensstand der Braut die Identität ihres Gegenübers noch nicht bewiesen ist, führt zu einer Verlängerung des Listspiels; die Inszenierung des Äquivalenzprinzips, mit der von der Erzählung her gesehen die objektiv richtigen Figuren zusammengebracht sind, berührt dies nicht.[101]

Doch der Besuch Dietrichs bei der Königstochter ist nicht einfach eine heimliche Verlobung; er ist in erster Linie eine Überlistung. Als Dietrich in die Kemenate der Prinzessin tritt, heißt sie den Recken willkommen; sie werde ihm jeden Wunsch erfüllen, solange er nicht ihrer beider Ansehen verletze:

Ich han dich gerne herre.
Durch dine vromicheit gesen.
daz ne is durch anderis nicht ge schen. (v. 2182-84)

Das verbale Dementi kann dieses Andere keinesfalls aus der Welt schaffen, denn sie bittet Dietrich sofort darum, ihr den zweiten Schuh anzuziehen, was der Erzähler mit einem mehrdeutig klingenden Satz kommentiert (v. 2192: *iz ne wart nie urowe baz geschot*). Dietrich nutzt nun die vertrauliche Atmosphäre, um die Prinzessin nach ihrem Willen zu fragen. Wie heuchlerisch er ist, zeigt sich daran, daß er, der sich weiterhin verstellt, an ihre christliche Wahrhaftigkeit appelliert, ihm *vffe die truwe* (v. 2195) zu offenbaren, wer unter allen Werbern *der beste* (v. 2200) sei. Nachdem die Prinzessin erst ihn, Dietrich, nennt, dann aber steigernd, wenn sie *die wele* (v. 2216) habe, den fernen Rother, gibt sich *der listiger man* (v. 2193) als Bote Rothers aus, wodurch er bei der Prinzessin jeden Vorbehalt überwindet.

---

[98] Vgl. dazu erneut FROMM, Erzählkunst, S. 66.

[99] DE VRIES stand ratlos vor dieser Aufteilung: „weshalb jetzt Dietrich persönlich den passenden Schuh bringen muß, wird nicht ersichtlich" (DE VRIES, Schuhepisode, S. 400).

[100] Man könnte an eine umgekehrte Darstellung einer Penetration denken. DE VRIES erwägt eine Umkehrung der in inselkeltischer Literatur mehrfach überlieferten ‚Sitte', „daß ein König seine Füße in dem Schoß einer anderen Person ruhen läßt" (DE VRIES, Schuhepisode, S. 409f.).

[101] Ich hätte daher auch Bedenken, im listigen Auftreten Rothers unter einem Pseudonym das Potential für einen Schemabruch zu sehen (vgl. STOCK, Kombinations-Sinn, S. 228f.), wie er im ‚Nibelungenlied' und im ‚Tristan' zum ‚Kurzschluß' (KUHN) zwischen Werbungshelfer und Braut kommt. Neben den Einwänden, daß der Werbungshelfer Lupold hier keine Rolle spielt, und es sich statt um zwei Namen umgekehrt um zwei Personen handelt, ist vor allem zu berücksichtigen, daß auch in der Fiktion am Rangverhältnis von Dietrich und Rother nie Zweifel bestehen. Im ‚König Rother' gibt es niemanden, der dem Besten seine Position streitig machen könnte.

Erst jetzt, nachdem er Schritt für Schritt die Selbstkontrolle der Braut ausgeschaltet hat, gibt er seine Identität mit dem berühmten Satz preis:

Ia stent dine voze
in rotheris schoze. (v. 2253f.)[102]

Die Aufgabe der Verstellung bringt der Braut ihrerseits die Grenzüberschreitung zu Bewußtsein. Erschreckt zieht sie den Fuß zurück und beklagt ihren Verstoß gegen die *zuht*. Was im Brautwerbungsschema angelegt ist und im Text als kluge Strategie des Werbers ausgewiesen wird, erscheint in der Figurenperspektive der Braut als moralische Selbstbezichtigung (v. 2260: *mich hat min vber mot bedrogen*). Man kann verallgemeinernd zusammenfassen: Die Strategie des Werbers besteht darin, durch Verstellung eine Konstellation herzustellen, in der sich die wahren Absichten des Gegenübers als Voraussetzung dafür offenbaren, die eigene Verstellung ohne Gefahr aufgeben zu können. Die Mechanismen der Substitution von Namen, Intentionen und Zeichen beherrscht der Werber wie eine Kunst, handlungsauslösende Faktoren zu fingieren und damit unterschiedliche, ineinander verschachtelte Wissensebenen im Text zu etablieren, so daß der Rezipient gezwungen ist, sich von Figur zu Figur und von Szene zu Szene der jeweiligen Reichweite der Informationen zu vergewissern.

Das betrügerische Potential dieses Vorgehens ist in dieser Episode, wie gesagt, auf das halbherzige Moralisieren der Figur verlagert. In Wahrheit dient die List des Werbers der gegenseitigen Offenbarung jenseits falscher Identität und vorgespielten Anstands im Schutz des Innenraums. Wie gering auch die Tragweite der Selbstbezichtigung für die Handlungskonstitution ist, stellt die Königstochter im Anschluß unter Beweis, als sie sich vorbehaltlos zu Rother bekennt und, statt ihn für seine Maskerade zu tadeln, seine unübertroffene *tugent* lobt, wie er sie mit *meisterschaft*[103] unter Beweis stellt:

Ande bistu rother so her.
So nemachtu kuninc nimir mer.
Bezzer tugint gewinnen.
Der vz genumnener dinge.
Hastu von meisterschaf list. (v. 2263-67)[104]

Der Kontrast könnte kaum stärker ausfallen. Auf der einen Seite die Königstochter, die zwar dem Programm der Affektkontrolle und der Disziplinierung des Körpers unterworfen ist, ihre *zuht* jedoch vergißt und sich eines eklatanten Normverstoßes bewußt wird. Auf der

---

[102] Dazu FROMM, Erzählkunst, S. 67: „Es ist die Kunst des Epikers, wie er in diesem ganzen Gespräch den sprachlichen Ausdruck vom Schwierigen, Umschreibenden zum Einfachen, Unumwundenen aufsteigen läßt."

[103] Zu *meisterschaf* vgl. GELLINEK, König Rother, S. 46, Anm. 117 (Hinweis auf ‚Kaiserchronik', v. 9236).

[104] Vgl. TRIER, Wortschatz, S. 175. TRIER setzt für diesen Beleg eine weitere Verwendungsweise von *list* an, nämlich als Bezeichnung für „theoretisches und praktisches Wissen und Können".

anderen Seite folgt der Selbstbezichtigung aus dem Mund derselben Figur ein Lob gerade der *list*, die sie zu diesem Verstoß verleitet hat. Offensichtlich ist im ‚König Rother' das zentrale Programm höfischer Bildung, die *zuht*, mit einem Konzept von *tugent* vereinbar, in dem *list* zur Habitualisierung und damit zur Vervollkommnung in *meisterschaft* gerechnet werden kann. Dem Schema getreu erkennt sie Rother als den Besten an; aber seine Überlegenheit manifestiert sich nicht in der Einhaltung eines Systems von Tugenden und in der Beherrschung des semantischen Codes herrscherlicher Selbstdarstellung, sondern entscheidend in der habituellen Kompetenz einer Situationsbewältigung, die in ihrer spezifischen Pragmatik auch die gezielte Instrumentalisierung solcher Tugenden wie *milte* sowie die geschickte Manipulation der Zeichen einschließt. Auf diese Weise hatte schließlich Rother zuerst die Griechen und jetzt auch die Braut für sich gewinnen können.

Wollte man die Figurenrede der Prinzessin indes auf poetische Selbstreflexivität hin lesen, zielt ihre Rühmung nicht auf Dietrich/Rother, sondern auf den Erzähler: seine meisterlich beherrschte Kunst vollzieht in den Worten der Prinzessin ihre Selbstrühmung. Wie an kaum einer anderen Stelle wird hier die Narration für die Vergewisserung der eigenen Dichtkunst transparent.

Eine moralische Bewertung verböte sich allein aus diesem Grund. Ebensowenig wie im ‚Rolandslied' begegnet eine Konstruktion, mit der eine Opposition zwischen Außen und Innen hergestellt wird, um so Regelverletzungen in einem handlungsgenerierenden Innenraum der Figur zu verankern. Eine solche Interiorisierung von Konfliktstrukturen ist dem ‚König Rother' zwar nicht gänzlich fremd (die Königstochter hat selbst gerade ein Beispiel dafür geliefert), doch gewinnt sie keine strukturbestimmende Kraft. Keineswegs ist der Protagonist von einer solchen Aufspaltung betroffen; sein Verhalten ist stets aus der grundlegenden politischen Oppositionsstruktur heraus legitimiert. In dieser Konstellation ist die mustergültige Repräsentation höfischer Macht, die Rother in den Begrüßungsritualen und Festzeremonien am Hofe Konstantins ebenso unter Beweis gestellt hat wie in seiner vornehmen und kostbaren Ausstattung und in seiner verschwenderischen Freigebigkeit, mit einer Praxis von Verstellung und Lüge konsequent vereinbar. Man könnte noch verschärfen: Dieses Modell höfischer Repräsentation funktioniert nur dadurch, daß in ihm optionales Handeln bis hin zur Lüge und Täuschung seinen festen Platz hat, um nicht dem moralischen Paradox der machtpolitischen Überlegenheit des moralisch Unterlegenen zu erliegen. Und daß sich dieses Spiel der Verstellung, Ersetzung und Erfindung paradoxerweise in einem gattungsspezifischen Kontext höchster Schematisierung ereignet, ist nicht nur als Schwellenphänomen im Übergang von mündlichem Erzählen zur schriftliterarischen Bearbeitung zu sehen, sondern könnte (obschon das methodisch gesehen eine prob-

lematische Aussage ist) auch als Reflex einer Kultur verstanden werden, die den Widerstand gegen ihre Form von repräsentativer Öffentlichkeit selbst hervorbringt.

Noch ist Rothers Identität nicht bewiesen. Das Listspiel geht also weiter. Es sind die eingekerkerten Boten, die Rother *harte listich* (v. 2282) in Erwähnung bringt. Sein Kalkül ist durchsichtig: um ihn zu identifizieren, müssen sie ihr dunkles Verließ verlassen dürfen. Die Multiplizierung der Schlußfolgerungen läßt die Erzählung zu einer logischen Übung werden: Die Braut will dem Werber nur dann folgen, wenn er wirklich König Rother ist. Seine Identität können die Boten nur bestätigen, wenn sie freigelassen werden, aber da Rothers Identität weiterhin in der Sphäre der Heimlichkeit bleiben muß, darf diese Bestätigung wiederum nur verdeckt sein; das wird die Funktion der Harfenmelodien sein. Wenn aber die Boten aus ihrem Kerker kommen sollen, muß die Braut, wie sie sofort vorschlägt, *mit ettelicheme sinne* (v. 2291) ihren Vater zur Erlaubnis bewegen. Und da er sie nicht ohne Not freilassen wird, muß eben eine Not her, die Traumlist der Prinzessin.

Diese Traumlist ist von eigenem Reiz. Am nächsten Morgen schlüpft das Mädchen in ein schwarzes Pilgergewand und legt einen Palmzweig auf ihre Schulter, als wolle sie das Land verlassen. Diese Verkleidung signalisiert den Übergang zum aktiven Eingreifen der Braut und stellt eine umgekehrte Vorwegnahme des Pilgermotivs aus dem zweiten Teil dar, als Rother nach der Rückentführung *in walleres wise* (v. 3661) an den Hof Konstantins zurückkehrt*: Do sluffen die helede guode. / In pilegrimis gewete* (v. 3687f.).[105] Rasch eilt die Prinzessin zur Kemenate ihres Vaters, um ihm *listichliche* (v. 2328) von einem vermeintlichen Traum zu berichten. Sie müsse bei lebendigem Leibe in die Hölle, wenn sie nicht zur Rettung ihrer Seele außer Landes ginge. Die Logik dieses fingierten Traumes besteht darin, daß er noch in seiner ganzen Täuschung das ausspricht, was die Prinzessin plant, und was zu verhindern die einzige narrative Funktion des Brautvaters ausmacht, nämlich das Land zu verlassen. So ist dieser Traum Alptraum und Wunschtraum zugleich; er täuscht, weil er wahr ist.[106] Die

---

[105] Insofern man das Pilgermotiv kulturanthropologisch als Thematisierung von Grenzziehungen und Grenzüberschreitungen (vgl. KIENING, Zugänge, S. 72) versteht, läßt sich die Verkleidung der Prinzessin unmittelbar auf das der Werbung implizite Thema der Trennung beziehen. Die Wechselseitigkeit dieses Motivs gehört zu den schönsten Entsprechungen zwischen erstem und zweitem Teil des ‚König Rother', so daß man fast von einer Metaphorisierung der Werbung im Bildfeld der Pilgerschaft sprechen könnte.

[106] Als Prototyp einer solchen Traumlist kann der vermeintliche Traum des schlauen Bauers im XIX. Exempel (‚De duobus burgensibus et rustico') der ‚Disciplina clericalis' des Petrus Alfonsi dienen, deren Lebenslehre „sich eindeutig auf die diesseitige Welt" (RÄDLE, In der Alhambra der Großen Vernunft, S. 58) erstreckt. Dieser Bauer übertölpelt auf einer Pilgerfahrt (!) zwei Städter, die ihm durch einen Wettstreit um den schönsten Traum das Brot streitig machen wollen. Die List des Bauern: Als die beiden anderen Pilger sich ihren Traum erzählen, stellt er sich schlafend. So kann er in seinen ‚Traum' die Träume der anderen inserieren, so daß ihm mit Recht das Brot zusteht (siehe auch SCHMIDT, Seid klug wie die Schlangen, S. 208). Vgl. auch den ‚Falkentraum' Salmes in ‚Salman und Morolf', 534,3-535,5.

Parallelen zum zweiten Traum im ‚König Rother', dem Falkentraum Konstantins (v. 3845-49), der im zweiten Teil des Textes die Anwesenheit des unter dem Tisch versteckten Rothers anzeigt, liegen auf der Hand: Der Falke, ein Königssymbol[107], kommt nach diesem Traum aus Rom geflogen und führt die Braut über das Meer zurück.

Die Königstochter ist damit bereits Partnerin im Listspiel des Werbers, das einerseits Heimlichkeit wahrt und andererseits den Takt der Handlung bestimmt. Auch die Traumlist greift determinierend in die Handlungslogik ein, indem sie einen Konflikt vortäuscht, der aufgrund seiner pragmatischen Implikationen die Reaktionsmöglichkeiten des griechischen Königs drastisch einschränkt. Da der König seine Tochter nicht verlieren will, stimmt er einer befristeten Freilassung der Boten zu. Die Boten erkennen aber bei ihrer Freilassung Rother nicht, sondern werden erst durch die vereinbarten Melodien, die Rother hinter einem Vorhang auf der Harfe spielt, seiner Anwesenheit gewahr.[108] Mit dieser Requisite wird auch symbolisch jede Sichtbarkeit verhängt; die Identifikation erfolgt nicht über das identische Bild, sondern über den identischen, als Zeichen der Präsenz vereinbarten Ton. Die Manipulation von Zeichen, wie die Prinzessin sie in ihrer Travestie unter Beweis gestellt hat, geht also nahtlos über in einen Zeichengebrauch, dessen Verwendungsregeln nur einem klar umrissenen Kreis von Eingeweihten bekannt sind. Heimlichkeit ist damit in erster Linie die Verabredung eines Codes, der den konventionalisierten Verwendungen der Zeichen zusätzliche Bedeutungen hinzufügt. Indem diese partielle Polysemie der Zeichen nicht einfach narrativ gesetzt wird, sondern im Listhandeln der Figuren erst hergestellt wird, gelangt das Problem von Signifikanz und Deutung zur poetischen Darstellung. Traumlist und Harfenspiel sind ästhetische Inszenierungen dieser Dynamik, insofern sie zwei konträre Verstehensmodelle repräsentieren: Im Fall der Traumlist die klug *versteckte* Differenz zwischen Intention und Aussage und im Fall des Harfenspiels die klug *geoffenbarte* Differenz zwischen wahrer Identität und gespielter Erscheinung.

Aber diese beiden Inszenierungen von Differenz, das scheint mir das Wichtige zu sein, geraten ja deswegen fern von der politischen Grundproblematik des ‚König Rother' in die Nähe des Burlesken, weil sie zwar einerseits die Ohnmacht des Opponenten bis zur immer wieder von der Forschung konstatierten Lächerlichkeit vor Augen führen, sie aber andererseits die strukturell unumstrittene Position dieses Opponenten nicht überwinden, sondern vielmehr nachdrücklich bestätigen. Rother hat Macht, Reichtum, Einfluß, er besitzt in Gestalt der Riesen ein überlegenes Maß an Gewalt, er hat die Prinzessin gewonnen, die Boten sind vorerst frei, aber alle diese Faktoren ändern nichts an der strukturellen

---

[107] Vgl. GELLINEK, König Rother, S. 62.
[108] Vgl. SZKLENAR, Studien, S. 132; KIENING, Arbeit, S. 224.

Notwendigkeit der Macht des Gegenspielers. *List* ist im ‚König Rother' nicht einfach als politische Vernunft der Gewalt überlegen, sondern sie ist die Organisationsform der Gewalt: *List* ist Gewalt mit anderen Mitteln.

Die listige Entführung des Heidenkönigs Ymelots aus seinem eigenen Zelt ließe sich als weiterer Beleg dieser These explizieren. Mit der Bedrohung durch sein Heer wird das oppositive Prinzip des ‚König Rother' nochmals aufgenommen und durch das Kreuzzugsmotiv des Kampfes gegen die Heiden ausgefüllt. Aber die Inserierung des Heidenkampfes ist nicht nur Anlaß, die Macht des weströmischen Kaisers nicht nur gegenüber Byzanz, sondern auch gegenüber dem heidnischen König beweisen zu lassen, sondern sie stellt auch eine zusätzliche Variation des Brautwerbungsschemas dar, insofern mit dem Sohn Ymelots, Basilistium, ein weiterer Werber um die byzantinische Königstochter auftritt. Parallelen zur ‚Kudrun' muß ich hier außer acht lassen; zuerst einmal gibt die Aggression des heidnischen Heeres Anlaß zur endgültigen Freilassung der Boten und zur Bildung einer gemeinsamen Streitmacht. Als man nach sieben Tagen auf das feindliche Heer stößt, befällt die Griechen die topische Furcht, während Dietrich und seine Mannen beratschlagen, wie sie den heidnischen König töten oder gefangennehmen könnten, ohne daß Konstantin zu Schaden käme. Ohne Kenntnis der Griechen verläßt Dietrich mit den Riesen das Lager, nähert sich dem heidnischen Lager von der anderen Seite und erhält dank der listigen Verstellung Einlaß, er sei Verbündeter und bringe weitere Truppen. Mit dieser Kriegslist, sich für einen Verbündeten auszugeben, vermögen sie Ymelot zu überrumpeln und Konstantin erneut der Lächerlichkeit preiszugeben. Gegenüber dem zweiten Teil liegt wiederum die Funktion der List im Aufschub.

Das „Gewebe der List"[109] wird also noch um einen Faden fester geknüpft. Denn am Morgen fragt Dietrich, ob nicht ein Bote den Damen am Hofe eine Nachricht über den glücklichen Ausgang bringen solle. Jetzt erst ist Dietrich für die Erzählung wieder explizit *der listiger man* (v. 2815) und er bleibt es bis zum Ende der Entführung der Braut (v. 2828, 2869, 2898). Rother agiert explizit als *der listiger man* also genau im Rahmen der eigentlichen Brautgewinnung, der Kemenatenszene und der Entführung aus Konstantinopel. Mit der Falschmeldung, Ymelot habe Konstantin erschlagen und rücke mit einem Heer auf die Stadt zu, er selbst aber wolle zu Schiff fliehen, veranlaßt er die Königin und ihre Tochter, ihn um Hilfe zu bitten. Auch diese List wird in keiner Weise negativ bewertet, sondern lediglich festgestellt. Zahlreiche Frauen und Mädchen, die ihm aus der Stadt gefolgt waren, flehen um Rettung:

Do troste sie der karge man.

---

[109] SZKLENAR, Studien, S. 132 – die schönste Art, den *Text*charakter des Listspiels aufzudecken.

Her hetiz durch eine list getan. (v. 2881f.)[110]

Am Ende des ersten Teils hat also Rother nicht nur seine Braut erworben, sondern auch die Griechen durch seine List in eine, man möchte sagen, zentrifugale Bewegung gebracht. Während Konstantin und seine Mannen noch nicht vom Kriegszug zurückgekehrt sind, strebt die weibliche Bevölkerung aus Furcht zum Strand. Rother hat klug das Repräsentationsbedürfnis des Königs erkannt und es gegen ihn selbst ausgespielt, als er sich zum Boten hat machen lassen. Damit hat er sein Ziel erreicht: Die Abwesenheit des Brautvaters. Indem er aus dem Sieg über Ymelot eine Niederlage macht, vollzieht er eine Umkehrung, die als Handlungsmovens zur Flucht fungiert. Als das Schiff ablegt, offenbart Rother endlich seine Identität. Das narrative Spiel, die Erfordernisse der Erzähllogik des Brautwerbungsschemas über das Listhandeln in Figurenhandeln dergestalt umzuwandeln, daß die Figuren das gewünschte Handlungsziel *von selbst* befördern, ist damit zu einem vorläufigen Ende gekommen. Die Erzählung vom Aufenthalt Rothers in Konstantinopel ist sicherlich nicht frei von Inkohärenzen auf der Handlungsebene, doch ist dies kompositorisch nicht nur zu verschmerzen, sondern sogar begründet.[111] So demonstriert der ‚König Rother' als Erzählexperiment, wie unter den bislang unverrückten Bedingungen der Oppositionalität das Selbststeuerungspotential der Figuren aktiviert werden kann.

Ein entscheidender Unterschied bleibt jedoch. Das Epos scheidet bislang in zwei Gruppen. Auf der einen Seite stehen die Figuren, die im Listspiel zum Katalysator narrativer Optionalität und Sukzession werden, während auf der anderen Seite die Figuren stehen, die ihre Schlußfolgerungen argumentationstheoretisch gesehen auf verfälschte Daten stützen müssen.[112] Auf dieser Seite gilt zudem eine Spezifizierung: Konstantin zieht seine Schlußfolgerungen ja nicht nur auf der Basis listig substituierter Daten, sondern er operiert zudem mit äußerst bedenklichen Schlußregeln. Denn hinter dem Katalog von Charakterschwächen, die immer wieder aufgezählt werden, verbirgt sich pragmatisch gesehen nichts anderes als eine Inkonsequenz bei der Begründung von Schlußregeln, in denen sich scheinbar schlaues Lavieren (*kündekeit*) als argumentative Unstimmigkeit entlarvt, wie es in den Schmähreden der Königin kontinuierlich vorgeführt wird. Die klare Leitregel der Königin, die sie noch bei der Abfahrt Rothers bekräftigt, korrespondiert mit der Leitformel des Brautwerbungsschemas: Wer sich als Stärkster erweist, hat die Schönste verdient. In dieser Perspektive ist die Regel, daß man dem Stärksten zwar aktuell nachgibt, ihm aber nicht nur

---

110 TRIER sieht *karc* hier - es ist der einzige Beleg im ‚König Rother' - als Synonym für *listic* (TRIER, Wortschatz, S. 176).

111 Vgl. KIENING, Arbeit, S. 215.

112 Dabei orientiere ich mich an dem Argumentationsmodell von STEPHEN TOULMIN, das im Zentrum zwischen Daten, Schlußfolgerungen und beide verbindenden Schlußregeln unterscheidet (TOULMIN, Gebrauch, S. 86ff.).

die Braut verweigert, sondern die eigene Schwäche durch Provokationen des Stärkeren und durch Bluff zu kaschieren sucht, weniger unmoralisch als dumm. In diesem Sinne heißt List, den falschen Schlußregeln des Opponenten die richtige Nahrung zu geben.

Das wird im Artusroman anders werden, wenn es darum geht, nicht weiter Schlußregeln zu aktivieren und zu inszenieren, sondern sie, hier liegt die Einbruchstelle für die Kategorie des ‚inneren Konfliktes', in der Praxis der Figur zu problematisieren. Die ‚nachklassische' Beharrung auf der ‚Idealität' des Protagonisten wäre tatsächlich ein Rückschritt, insofern sie den Komplexitätsgewinn, die Figur als Verkörperung eines argumentativen Konflikts zu entwerfen, durch figurenexterne Handlungsinstanzen, wie beispielsweise der Fortuna im ‚Wigalois', zu ersetzen suchte.

6.5. Die Fiktion der List als Lüge. Die Rückentführung

Als Konstantin bei seiner Rückkehr die Abwesenheit der Tochter bemerkt, klärt ihn die Königin über die wahre Identität des Vertriebenen auf. Daß man am Reichtum des Vertriebenen nicht seinen Rang erkannt habe, bezeichnet sie als *wonderlichen wan* (v. 3000). Für die Königin ist die Entführung ein als Warnung aufzufassendes Lehrstück eigener Unklugheit. Der König hingegen fällt aus lauter Leid in Ohnmacht, mit der seine politische Schwäche auf der Repräsentationsebene des Körpers zum Ausdruck gebracht wird. Daraufhin läuft auch der Wächter des gefangenen Heidenkönigs neugierig zum Hof, so daß Ymelot *mit listin* (v. 3025) entkommen kann. Die Basis für eine Verdoppelung der Heidenepisode ist mit diesem Entrinnen gelegt. Als der König von der Flucht erfährt, läßt er die Schilde der Kämpfer mit Gold füllen (das für die Griechen gängige Motiv des materiellen Lohns), um sie zur Verteidigung gegen einen erneuten Angriff zu gewinnen.

Die Rückentführung der Braut durch einen Spielmann leitet den zweiten Teil des ‚König Rother' ein. Wie sehr die List des Spielmanns eine spiegelbildliche Wiederholung der listigen Entführung der Braut darstellt, läßt sich bereits daran ermessen, daß diese List ihrem Typus nach selbst zu den Entführungslisten des Werbers gezählt werden kann (Kaufmannslist).[113] Durch die „Perversion des Motivs der Brautentführung"[114] ist die Grundlage für eine vergleichende Betrachtung gelegt, die in unserer Perspektive auf das Klugheitshandeln besonders die Darstellung und Kommentierung der List des Spielmanns

---

[113] Vgl. GEISSLER, Brautwerbung, S. 161ff.; DE VRIES, Schuhepisode, S. 402f. (mit einem Beispiel aus den ‚Gesta Romanorum'). Eine Variation dieser Kaufmannslist stellt auch die Entführung Hildes in der ‚Kudrun' da, die im Auftrag König Hetels von Hegelingen von Horand, Frute und Wate durchgeführt wird. Auch sie verkleiden sich als Kaufleute und geben sich darüber hinaus wie Rother als Vertriebene des eigentlichen Werbers, hier Hetels, aus.

[114] GELLINEK, König Rother, S. 38.

betrifft. Denn wenn die Kaufmannslist sich sowohl für den Einsatz bei der Entführung durch den Werber als auch bei der Rückentführung als dienlich erweist, stellt sich die Frage nach einer möglichen Indifferenz in der Konnotierung des Listhandelns. Eine solche Indifferenz dürfte jedoch mit der disjunktiven Struktur und dem ihr innewohnenden Muster der Opposition nicht vereinbar sein.

Mit dem Plan des Spielmanns wird das geläufige Repertoire der Kaufmannslist abgerufen. Der Spielmann schlägt vor, die Tochter mit kostbaren Waren auf ein Schiff zu locken und zu Konstantin zurückzubringen, falls Konstantin ihm genug Lohn biete. Das Motiv der Entlohnung ist nicht nur Negativfolie für die Uneigennützigkeit der Dienstleute Rothers, sondern auch Indikator für die ausschließlich materielle Machtbasis des griechischen Königs, dem es gänzlich an ‚symbolischem Kapital' fehlt.[115] Dieses Kapital vermehrt hingegen Rother, der sich am Niederrhein aufhält, um für Witwen und Waisen Recht zu sprechen, als die Griechen ihren Plan umsetzend in Bari landen.[116] Am Strand sammelt der Spielmann vier Kieselsteine, was den Erzähler zu folgendem Kommentar veranlaßt:

Listich was der ualant
Nu siet war zo he se wolde.
Oder we si coufen solde. (v. 3106-08)

Das Attribut *listic*, das anfangs einmal Lupold gegolten hatte und von der Kemenatenszene bis zur Entführung als topische Eigenschaft Rothers hervorgehoben wurde, hat jetzt die Seiten gewechselt. Schon Ymelots Flucht war *mit listen* gelungen. Eine Verteufelung der List wie im ‚Rolandslied' lag bislang völlig fern. Die Ausgrenzung des Spielmanns erfolgt aber nicht nur über die Verurteilung seines Handelns, sondern auch im unmittelbar folgenden Schulterschluß des Erzählers mit den Rezipienten, die im Imperativ (*nu siet*) zu einer textintern repräsentierten Größe werden. Der Rezipient wird gleichsam zum teilnehmenden Beobachter der folgenden List und zum Zeugen der ihr eigenen Logik. Entsprechend schließt die Erzählung die Entführungsszene ab:

Nu siet zo deme ualandas man.
Wie he dat wif gewan. (v. 3227f.)

Eine Frau gewinnen - das ist das zentrale Thema der Brautwerbung, das in der Rückentführung pervertiert wird. Die List selbst ist wiederum als Täuschungsaktion aufgebaut, in de-

---

[115] „Rothers Vorhaben werden in den feudalen Instanzen ‚durchgespielt', sind ‚Staatsangelegenheiten', Constantins Rückentführungsaktion wird lediglich in einem ‚Privatrat' geplant, die Isoliertheit des Ostherrschers signalisierend, und von einem Spielmann, nicht von Gefolgsleuten durchgeführt." MEVES, Studien, S. 37.

[116] In einem anderen Zusammenhang folgert HAUBRICHS, Ehre, S. 55: „Ehre ist also ein Stoff, dem Substanz hinzugefügt, dem aber auch Substanz entzogen werden konnte." Diese Formulierung ist insofern mißverständlich, als sie die relationale Natur des mittelalterlichen Ehrbegriffs doch wieder substantiell versteht. Diese ‚Substanz' ist aber nichts anderes als sozial erworbenes Ansehen, nicht ein innerer Wertbegriff, wie HAUBRICHS ausführlich zeigt.

ren Mitte eine falsche Semiotisierung steht. Am folgenden Morgen legt der Spielmann nämlich die Kieselsteine neben seine kostbaren Waren, die er, sich verstellend, zu einem Spottpreis offeriert, so daß man ihn für einen Toren hält. Als er aber einen Kieselstein für tausend Pfund besten Goldes feilbietet, erzielt er mit dieser Inversion der Werte größte Aufmerksamkeit. Zur Erklärung trägt er eine erfundene Geschichte vor, in der er den Stein zum Wunderstein erklärt, der in den Händen der Königin auf dem Schiff größte Heilkraft entfalte.[117]

Hat der Spielmann seinen Plan geändert? Bei seiner Planung hatte er angegeben, daß er die Prinzessin mit den feinen Waren auf das Schiff locken wollte. Ich sehe darin aber keine „Inkongruenz"[118], sondern eine amplifizierende Motiverweiterung. Mit den Waren lockt er in einem ersten Schritt die Bürger auf das Schiff, die in einem zweiten Schritt mit der Hoffnung auf Wunderheilung die Prinzessin in ähnlicher Weise unter Handlungszwang setzen wie seinerzeit die Traumlist den griechischen König. Beide Listen spielen mit Implikationen christlicher Barmherzigkeit. Durch diese Erweiterung gewinnt seine List an logischer Komplexität, in deren Zentrum die erfundene Geschichte steht. Man vergegenwärtige sich den strukturellen Ort dieser Geschichte: sie steht genau an der Gelenkstelle zwischen erstem und zweitem Teil des ‚König Rother'. Die Findigkeit der List wird in dieser Geschichte nochmals gedoppelt; doch während handlungsimmanent betrachtet dem Plan des Spielmanns zur Rückentführung eine reale Umsetzung entspricht, entbehrt seine Geschichte von der angeblichen Heilkraft der Steine jeder Realität. Vor den Augen der eigens aufmerksam gemachten Rezipienten führt die Erzählung im künstlichen Raum der List Fiktionalität vor, entlarvt sie aber gleichzeitig als Lüge.[119] Von Lügen spricht in dreister Verkehrung der Spielmann selbst: *Liegich sprach der spileman. / Heizit mir min houet aue scaln* (v. 3167f.). Diese konditionale Relation versichert sich ihrerseits einer Schlußregel, die Lüge als Todsünde begreift. Die List des Spielmanns funktioniert. Die Königin kommt an Bord des Schiffes, um zwei gelähmte Kinder mit dem angeblichen Wunderstein zu heilen. Als das Schiff ablegt und die Kinder, ein grausames, aber evaluativ bedeutsames Detail, einfach über Bord geworfen werden[120], ist die List des Spielmanns endgültig als Teufelswerk diskreditiert. Die Umwandlung einer Kaufmannslist, deren Akzeptabilität erzähllogisch vorge-

---

117 Zum Motiv des Wundersteins als Kaufmannsware vgl. GEISSLER, Brautwerbung, S. 163; GELLINEK, König Rother, S. 66.

118 Vgl. KIENING, Arbeit, S. 221.

119 „Wenn Akte des Fingierens in fiktionalen Texten vorkommen, so kann der Leser sich der Funktionen und Strategien von Fiktionalität bewußt werden." LIEB, Erzählen, S. 127.

120 Vgl. die Entführung Hildes in der ‚Kudrun': *Uf zuhten si die segele, die liute sâhen daz. / die si ûz dem scheffe stiezen, der wart vil maniger naz* (446,1-2). Im Vergleich wird sichtbar, wie sehr die brutale Zuspitzung im ‚König Rother' in die komplexe Motivierung des Besuchs der Königin eingeflochten ist: die Neugier auf fremde Waren wird ja durch das Motiv der Hilfsbereitschaft überlagert.

geben ist, in eine niederträchtige Täuschungsaktion ist indes gelungen. Ob sie sich hinsichtlich ihrer Lügenhaftigkeit etwa von der Traumlist unterscheidet, rückt als Frage nicht in den Horizont der Erzählung. Diese spaltet, indem sie das Muster der Opposition als moralische Differenz zur Erscheinung bringt. An ihrem Kulminationspunkt tritt völlig unprogrammatisch die tiefe Ambivalenz des Fiktiven zwischen Lüge und Erzählkunst zutage, in der sich die vielen Gesichter der Klugheit so unverhohlen spiegeln. Insofern erscheint es mir berechtigt,

1. über die narrative Umarbeitung der Kaufmannslist zu einer Umkehrung der Werbungslist,
2. über die handlungslogische Funktion der List, durch die Lösung einer bestehenden und die gleichzeitige Hervorbringung einer neuen Komplikation einen weiteren Aufschub zu erzielen, und
3. über die Fokussierung auf eine erfundene Geschichte als handlungsauslösendes Moment

die Rückentführung als Fiktionalisierungssignal für die anschließende verdoppelnde Wiederholung des Brautwerbungsschemas aufzufassen. Und obwohl der ‚König Rother' weder ein theologisch-klerikales Bewältigungskonzept prudentiellen Handelns noch ein entsprechendes Repräsentationsmodell heranzieht, stehen wir mit dieser Rückentführung vor einer ähnlich paradoxen Situation wie im ‚Rolandslied': dem eklatanten Mißverhältnis zwischen erzähllogischer Notwendigkeit und moralischer Verwerflichkeit der Lüge. So wird auf der einen Seite die Lüge der List - vor der ‚*programmatischen* Entdeckung' der Fiktionalität (HAUG) - zu einer Einbruchstelle narrativer Fiktionalisierung, während auf der anderen Seite mit der ethischen Leitdifferenz von Wahrheit und Lüge jeder Fiktionalitätsverdacht abgewiesen wird (v. 3483f.: *Von du nis daz liet / Von lugenen gedithet niet*).[121]

6.6. Das Ende des Aufschubs. Kampf als Bearbeitung von Oppositionsverhältnissen

Bei der Bewertung der schematischen Doppelung und damit des zweiten Teils des ‚König Rother' richtet sich der Forschungskonsens darauf, daß die Funktion der Wiederholung nicht in einer Problematisierung, sondern in einer Bestätigung der Idealität des Herrschers zu sehen ist. STOCK hat dies unter dem Leitbegriff der Affirmation erneut bekräftigt: „Die Handlungswiederholung im zweiten Teil des *König Rother* - und hiermit kann der Forschungsstand zum *König Rother* bestätigt werden - ermöglicht es, die Bewährung der Ideali-

tät des römischen Herrschers und Sicherung der Kontinuität der Herrschaft unter erschwerten Bedingungen durchzuspielen."[122] Ich möchte hier den Akzent ein wenig anders setzen, um mich dann im wesentlichen auf die Hornrufszene zu konzentrieren, die ich vor dem Hintergrund der weitaus berühmteren Hornrufszene im ‚Rolandslied' betrachten möchte.

Denn indem bei der Charakterisierung des zweiten Teils der Akzent auf ‚Erschwerung' und damit auf Komplexitätssteigerung liegt, kommt meines Erachtens die spezifische Aufteilung zwischen Brautgewinnung und Brautentführung einerseits und Rückgewinnung mit Sieg des Werbers über den Brautvater bzw. auch über den Rivalen und dessen Herrschaftsverband andererseits zu kurz. Zwar wurde seit langem gesehen, daß Reckenfahrt und Heerfahrt sich sinnvoll auf den ersten und zweiten Teil verteilen[123], doch wurde dabei nicht die Verbindung zu den jeweiligen Kontexten hergestellt. Das Spezifikum der Reckenfahrt ist die Operation in einem Raum der Verstellung, Täuschung und Substitution, ihr Ziel die Gewinnung der Braut auf eine Weise, in der sich die Äquivalenz von Werber und Braut bewahrheitet. Konstitutiv für diese Phase ist die Heimlichkeit, mit der die einzelnen Handlungszüge vor dem Brautvater verborgen werden. Das zweite große Thema der nicht zu Unrecht *gefährlichen* Brautwerbung, die Entscheidung der Opposition von Werber und Brautvater, die im ‚König Rother' zu einer weltpolitischen Konfrontation ausgeweitet ist, bleibt im Stadium der Latenz. Diese Opposition wird zwar im ersten Teil, man möchte fast sagen, bis auf ihr strukturales Grundgerüst ‚destruiert'. So wird im ersten Teil die Macht des Brautvaters unterlaufen, aber erst im zweiten Teil wird diese Macht durch den Erweis der Überlegenheit Rothers gebrochen. Entsprechend wechseln die Sphären: die Sphäre der Heimlichkeit weicht im zweiten Teil der Sphäre der offenen, agonalen Auseinandersetzung, in der die Opposition zum gewaltsamen Austrag kommt.

Das scheint mir auch der narrative ‚Grund' für die Gefangennahme Rothers zu sein, der sich in widersprüchlicher Weise bei seiner Rückkehr nach Konstantinopel zwar *mit listin* (v. 3837) zu Konstantin vordringen und sich unter dessen Tisch verstecken kann, aber durch die Ringgabe seine Entdeckung förmlich provoziert.[124] Diese Gefangennahme bedeutet das Ende der Travestie, die Rother diesmal im Gewand eines Pilgers - auch ein herkömmliches Kombinationselement - herführt, und damit das Ende der Latenzphase der

---

[121] Der spezifische Wahrheitsanspruch des Textes bezieht sich auch auf seine genealogische Zielrichtung (Geburt Pippins): *Von du ne sulit ir dit lit. / Den andren gelichin nit. / Wandit so manich recht hat. / Danne imme die warheit instat.* (v. 4785-88). Vgl. HAUG, Literaturtheorie, S. 83.
[122] STOCK, Kombinations-Sinn, S. 236.
[123] Zuletzt STOCK, Kombinations-Sinn, S. 232f.

Opposition zwischen Werber und Brautvater: Rother steht erstmals unverdeckt Konstantin gegenüber, während sich das Oppositionsproblem durch die Verdoppelung der Werbung bzw. durch die Macht der Heiden noch verschärft. Was handlungslogisch als Mißgeschick (oder besonders raffinierter Schachzug) Rothers aussehen mag, ist die Eröffnung des Rangentscheides, der im Zentrum des zweiten Teils die Position Rothers als des Besten erstmals im Kampf unter Beweis stellt. Dieser Übergang zu der Phase der offenen Auseinandersetzung wird auch in der Szenengestaltung entsprechend markiert. Die heimliche Anwesenheit erkauft Rother mit einer subordinierten Stellung *unter* dem Tisch des griechischen Königs, und Konstantin appelliert an seine *ere* (v. 3916), sich freiwillig zu offenbaren, und sich nicht *alse einin vluchtigin dieb* (v. 3919) zu verbergen. Da rät der Herzog von Meran (auch er ist unter dem Tisch versteckt), sich in Vertrauen auf Gottes Hilfe zu zeigen. Erzählgrammatisch stellt dies eine Aufforderung an den Protagonisten dar, seine Handlungslogik an der narrativen Finalität auszurichten, wie sie durch die göttliche Providenz in ihrer Notwendigkeit gesichert erscheint:

Do houin sich bit liste.
Die herren uon me tiske.
Rothere do uore gienc.
Ich bin sicherliche hir.
Mith scowe wer so wille. (v. 3947-51)

Dieses Hervortreten bedeutet das Ende der Verstellung, aber auch den unmittelbaren Ausbruch des latenten Vernichtungswillens. Jetzt, wo Rother sich erhoben hat und vor Konstantin tritt, ist in der Präsenz des Werbers zugleich sein Anspruch auf die Braut und damit auf die Rolle des Besten *und* Stärksten manifestiert. Die anwesenden Könige reagieren auf diese sichtbare Manifestation mit einem spontanen Todesurteil, das Basilistium mit der Gefangennahme seines Vaters Ymelot begründet. Rother reagiert mit einer letzten List, die einen nochmaligen Aufschub des Kampfes bewirkt, indem er sich einen Tod am Galgen ausbedingt und damit die Gegner genau zu der Stelle außerhalb der Stadt lenkt, an der seine getreuen Helfer lagern.

Die Rettung Rothers und die Vernichtung der Heiden vollzieht sich in zwei Stufen. Der Einsatz des Grafen Arnold, den Rother bei seinem ersten Aufenthalt reich beschenkt hatte, ist Ausdruck der Reziprozität von Gabe und Gegengabe, die hier wie eine chiastische Klammer den ersten und zweiten Teil des ‚König Rother' umfaßt. Dem Grafen gelingt es, zu Rother, Berchter und Lupold vorzudringen, die gefesselt vor dem Galgen stehen. Rot-

---

124 Vgl. STOCK, Kombinations-Sinn, S. 235 und Anm. 152. Zum Motiv des Lachens der Frau, wenn der Befreier in der Nähe ist, das bereits die ‚Odyssee' kennt, vgl. ‚Rother', Anmerkungen DE VRIES, S. 117.

her fordert ihn auf, ihm die Fesseln durchzutrennen, damit er das Horn blasen könne. Dieses Horn hatte ihm Wolfrat bei der Landung in Griechenland gegeben:

> *Nu nim daz guode horn min.*
> *Daz sal die bezechenunge sin.*
> *Die crichen plegent sinne.*
> *Vnde wirt din ieman innen.*
> *Dich uant constantinis man.* (v. 3673-77)

Erneut ist eine zweifache Motivierung zu unterscheiden. Die Gefolgsleute Rothers müssen mit seiner Entdeckung am Hof Konstantins rechnen, nachdem die List des Spielmanns das Bild von den Griechen empfindlich korrigiert hat. Von der Anwesenheit der Heiden konnten Rother und seine Gefolgsleute zu diesem Zeitpunkt noch nichts wissen.[125] Die Verabredung des Hornrufes erweist sich damit handlungsimmanent als Akt kluger Voraussicht. Damit ist aber die Funktion des Hornrufes noch nicht erfaßt. Ähnlich wie die Melodien, die Rother als Zeichen mit den Boten verabredet hatte, fungiert der Hornruf als Zeichen verstellter Präsenz, nur daß diesmal nicht der Zeichengeber seine Anwesenheit durch ein Pseudonym verbirgt, sondern die Anwesenheit der Empfänger verdeckt ist.

Das Motiv des Hornrufs gilt als Entlehnung aus der Erzähltradition der Salomo-Sage; in ‚Salman und Morolf' übergibt Morolf dem König Salman ein Horn (Str. 392), das dieser unter dem Galgen blasen darf, obwohl man seine Absicht, Morolf mit den Kämpfern um Hilfe zu rufen, durchschaut hat (Str. 494-500).[126] Wie in ‚Salman und Morolf' wird mit dem Hornruf die Einheit des Verbandes wiederhergestellt, nachdem sich der Protagonist mit einigen wenigen Getreuen für die Lösung einer Aufgabe getrennt hatte, die sich in der Logik der Erzählung als Konstellierung der Kampfsituation herausgestellt hat. Im ‚Rolandslied' dient die Verweigerung des Hornrufes der heroischen Negierung dieser Möglichkeit, die Spannung von Held und Kollektiv durch die wechselseitige Unterstützung im Kampf aufzuheben. Diese Negierung Rolands ist konstitutiv für die Umdeutung der Niederlage in einen heroischen Triumph, der seine Größe aus der Mißachtung jeder Politisierung des Konfliktes bezieht: jede prudentiell-pragmatische Handhabung des Konfliktes würde die Verabsolutierung des kämpfenden und sterbenden Körpers der Helden in seiner Repräsentationsfunktion entscheidend schwächen. In der Sprache der traditionellen Heldentopik ließe sich von einer Überhöhung des Ideals der *fortitudo* unter Preisgabe der *sapientia* sprechen, da sich in dieser Zuspitzung die *sapientia* nicht mehr als Komplement, sondern

---

[125] Eine glänzende narratologische Analyse der Informierung Rothers durch den Vertriebenen, der von den veränderten Verhältnissen an Konstantins Hof zu berichten weiß, bietet STOCK, Kombinations-Sinn, S. 233ff.

[126] Mit *zauberlisten* (v. 2704) gefertigt ist das goldene Horn des Königs Aron im ‚Münchner Oswald'.

als Kontrahent der *fortitudo* erweisen würde. An die Stelle eines Konfliktes tritt folgerichtig bei Roland die Ästhetisierung seines Todes.

Zu einer ungemein produktiven Spannung verdichtet sich der Konflikt dieser Heldentugenden im ‚Nibelungenlied' an der Figur Hagens. Die Überquerung der Donau, auch dies eine raumsemantisch aufgeladene Transgression, wird zum Scheitelpunkt dieser Spannung, als Hagen mit dem burgundischen Kaplan seine eigenen prudentiellen Anteile zum Schweigen zu bringen sucht, nachdem ihm die *mêrwîp* den gewaltsamen Untergang prophezeit haben. Hagen stellt die Figur einer fast unerträglichen Expandierung dieser traditionellen Komplementarität von *sapientia* und *fortitudo* dar.

Die Idealität des Protagonisten im ‚König Rother' beruht, das wäre in einer Typologie von Heldenfiguren ein dritter Typ, schließlich darauf, daß es keinen einzigen Gedanken daran gibt, auf Optionen faktischer Überlegenheit zu verzichten. Eine Verschiebung auf die symbolische Ebene nicht als Kompensation, sondern als Motivation der Vernichtung durch den Gegner kann der ‚König Rother' nicht zulassen, wollte er nicht die vom Schema geforderte Überlegenheit selbst auf eine symbolische Ebene verlagern. Der Griff zum Horn ist also im ‚König Rother' in seiner ganzen Pragmatik gerechtfertigt; in ihm vollzieht sich das Zusammenspiel von Held und Kollektiv, Anwesenheit und Abwesenheit, Providenz und Ereignis, Zeichenhaftigkeit und Kalkül. Wenn man also in dem Hornruf nicht allein ein Signal sehen will, sondern die Umsetzung eines komplexen Handlungsmusters, kann man in ihm einen performativen Akt sehen, in dem sich die prudentielle Organisation gemeinschaftlichen Handelns und damit im oben erläuterten Sinn seine politische Verfaßtheit im Vollzug zur Darstellung bringt. Der Hornruf ist also *bezechenunge* in einem umfassenderen Sinne, als es Wolfrat selbst vorschwebt.

Ob der Vergleich mit dem ‚Rolandslied' nicht nur aus heuristischen Gründen berechtigt ist, sondern auch ein expliziter Bezug erkennbar wird, vermag ich nicht zu entscheiden. Denn das Horn bläst nicht, wie angekündigt, Rother selbst, sondern Lupold, wie ausdrücklich vermerkt wird[127]: *Lude do ein horn scal.*/ *Ouer berich vnde dalc* / *Daz bles rotheres man.* / *Luppolt uon meylan* (v. 4187-90). Als Asprian den Hornruf vernimmt, glaubt er nicht nur Rother, sondern explizit auch Lupold in größter Bedrängnis: *Inde wirt luppolt ir slagin.* / *He mochte uns imer rowin.* / *He ist gruntueste allir trowe* (v. 4196-98). Diese Konstellierung erinnert, wie schon die christliche Motivierung der Kämpfer um den Grafen Arnold, als *miles christiani* das *himelriche* (v. 4122) als Lohn zu erlangen, an das ‚Rolandslied'. Soll Lupold hier als ein zweiter Roland stilisiert werden?

[127] Vgl. KIENING, Arbeit, S. 230, Anm. 72.

6.7. Geistliche Umarbeitung als Entschärfung von Disjunktionen

Aus der Schlacht vor den Toren der Stadt geht der Kampfverband Rothers als Sieger hervor. Der als Glaubenskrieg stilisierte Kampf gegen die Heiden hat die Opposition von Christen und Heiden als universale Leitdifferenz vor Augen gestellt und die Überlegenheit der christlichen Streitmacht demonstriert. Zwar ist die Verdoppelung der Brautwerbung zurückgenommen, doch ist die Basisopposition zwischen Rother und Konstantin damit noch nicht gelöst. Auch wenn der griechische König nach der Niederlage der Heiden selbst militärisch machtlos ist, fehlt ein Modell, das die Transformation dieses Oppositionsverhältnisses unter Maßgabe der strukturellen Bedingungen des Brautwerbungsschemas umsetzen könnte. Die Ideologisierung des Kampfes gegen die Heiden gibt den Begründungsrahmen vor, in dem diese Umwandlung ihre Rechtfertigung findet. In ihrer Interpretation sehen ORTMANN/RAGOTZKY die „Integration - nicht die Unterwerfung - der ‚bekehrten' bzw. erneuerten oströmischen Herrschaft" als „entscheidende politische Bewährungsleistung, von der der Anbruch des Karlsreichs abhängt."[128] Ich möchte an diese Deutung anknüpfend die folgende Episode des Friedensschlusses als Rationalisierungsprozeß beschreiben und abschließend diese Beschreibung zu einer Reflexion über die spezifische literarische Verknüpfung christlicher Legitimierung, höfisch-ritueller Inszenierung und politischer Rationalisierung nutzen. Dabei möchte ich den Konsens über die fraglose ‚Idealität' von Herrschaft im ‚König Rother' nicht in Zweifel ziehen, aber doch als Gegengewicht mein Augenmerk besonders darauf richten, in welcher Weise die Erzählung zum Zwecke der Inszenierung von Eintracht Widerständiges bewältigt. Denn ich stimme ORTMANN/RAGOTZKY darin zu, daß es inhaltlich um die „Lösung des fundamentalen politischen Problems, der Wiederherstellung der Einheit des Reichs" (ebd., S. 340) geht, doch verengt die Sicht auf „einzelne programmatische Elemente von Herrschaft" und besonders „deren konzeptionelle Verbindung im Medium der Brautwerbungshandlung" (ebd., S. 332) den Blick zu sehr auf ‚Programm' und ‚Konzept' und vernachlässigt die Spuren dessen, was für seine Ausrichtung auf diese Einheit erst narrativ bearbeitet und integriert werden muß.

Nach der Schlacht herrscht Entscheidungsbedarf über das weitere Vorgehen. Es kommt zu Beratungen, wie mit der Stadt und Konstantin zu verfahren sei. Zuerst beraten sich die Riesen unter Vorsitz ihres Königs Asprian (v. 4377-4451). Grimme rät, sich die Tochter zu nehmen, derentwegen sie hergekommen seien, die Stadt anzuzünden und niemanden herauszulassen. Diese Option löst ‚gefährliche Brautwerbung' durch den Gewinn der Braut und die endgültige Vernichtung des Brautvaters, nachdem er bereits durch die

[128] ORTMANN/RAGOTZKY, Brautwerbungsschema, S. 335.

Heiden seiner Herrschaft beraubt worden war. Eine solche Lösung stünde der Zentrierung auf Einheit diametral entgegen, muß also aus der Logik der Erzählung heraus abgewiesen werden. In seinem Gegenvotum, die Stadt stehen zu lassen, argumentiert indes Asprian nicht strategisch, sondern nimmt einen Wechsel des argumentativen Standards vor. Sieben Apostel und die Mutter des Königs, Helena, die das Kreuz Christi gefunden habe, hätten in dieser Stadt gelebt.[129] Konstantin zu schonen stellt er als Dienst am christlichen Schöpfergott dar: *Her hettis allis gewalt* (v. 4403). Damit nimmt der Text eine entscheidende Umstellung vor: Die christliche Lehre, deren Einheitsdenken hier nicht eigens dargestellt werden muß, dient in der Argumentation Asprians nicht als Stützung eines politischen Begründungszusammenhangs, sondern wird zu dessen Prämisse, so daß die Schonung Konstantins als notwendiger praktischer Schluß erscheint. Witold bricht darauf in ein Schuldbekenntnis aus: Er sei ein Tor gewesen, daß er die Stadt habe zerstören wollen; der Teufel habe ihm dazu geraten, worauf alle Riesen *durc den ewigengot* (v. 4447) ihre Stangen fallen lassen. Ein *arme tore* (v. 4425), nicht etwa ein Sünder: In erster Linie geht es nicht um den Verstoß gegen ein Gebot, sondern um die fehlende Einsicht in dessen Geltung. Wenn die Riesen ihre Stangen fallen lassen, deren symbolische Aussagekraft für das Thema der Gewalt nur allzu sinnfällig ist, setzen sie also nicht einfach ein Gebot um. Die Erzählung vollzieht statt dessen an dieser Beratung, ihrer argumentativen Struktur und der Reaktion der Riesen einen diskursiven Erkenntnisprozeß. Ich stelle das deshalb so ausführlich dar, weil mir in diesem Modus und weniger in dem christlichen Gehalt das entscheidende Gegengewicht zum Impuls der gewaltsamen Zerstörung der Stadt zu liegen scheint.

In einer parallelen Beratung, die man offensichtlich als eine interne Beratung zu verstehen hat, sucht Rother den Rat Lupolds und Berchters. Dieser rät ebenfalls, vom Erzähler als *wisliche* (v. 4454) qualifiziert, Konstantin zu schonen und seine Frau holen zu lassen. Der Begründungsgestus dieses Rates liegt formal wie inhaltlich auf der Linie des Votums Asprians. Auch Berchter begründet diesen Rat nicht aus politischen Erwägungen heraus, sondern mit christlichen Motiven. Rother reagiert seinerseits *harde wiscliche* (v. 4476), indem er Berchter für seine Dienste und seinen Rat rühmt. Diese christliche Motivierung der Schonung Konstantins gilt als herausragendes Beispiel für eine „geistliche Umakzentuierung“[130] des zweiten Teils. Mit dieser Kennzeichnung ist jedoch noch nicht der spezifische Funktionszusammenhang benannt, der dieser Akzentuierung erst ihren Sinn gibt. Denn die Schonung Konstantins ist kein funktionsloses Element, sondern realisiert in komplexer Engführung, wie KIENING es treffend formuliert hat, die Umwandlung des

[129] Damit wird eine Identität des Königs Konstantin aus dem ‚König Rother‘ mit Konstantin dem Großen suggeriert. Vgl. KIENING, Arbeit, S. 236.

Oppositionsverhältnisses zwischen West und Ost in ein „Homologieverhältnis“[131], das sich in der Teilhabe Konstantins am Ansehen Rothers bekundet: *Inne rou sin tohter nicht. / Rotheres ere was ime lief* (v. 4749f.). ‚Schonung‘ ist als Komplement zu ‚Zorn‘ eine dezidiert politische Kategorie: zur Verhandlung steht der Verzicht (und damit der Anspruch) auf legitime politische Gewalt.[132]

Die Funktion der Schonung geht demnach keineswegs in dem religiösen Begründungszusammenhang auf. Vergegenwärtigen wir uns die Situation seiner Darbietung. Es sind Beratungen einerseits des wichtigsten Kampfverbandes, der Riesen, und andererseits des Königs selbst mit seinen engsten Beratern. Mit dem Kriterium der Klugheit des Handelns wird der Dynamik der Schlacht ein Moment kollektiver Entscheidungsfindung entgegengesetzt, das die Konfliktlösung wieder auf die politische Bühne verlagert. Unmittelbares Resultat dieser Politisierung der Oppositionsverhältnisse ist das Ende der Gewalt (die Riesen lassen ihre Stangen fallen). Diese Option ist selbst mehrdeutig: Sie ermöglicht die Inszenierung Königs Rothers als Friedensfürsten, der selbst nicht als Akteur militärischer Gewalt in Erscheinung tritt, und sie ermöglicht vor allem die Inszenierung der Übergabe der Königstochter an Rother im Rahmen eines höfischen Zeremoniells, in dem schließlich die Zustimmung des Brautvaters als kompositorisches Ziel des zweiten Teils erfolgt.

Aus der Logik des Brautwerbungsschemas heraus hat sich also der Kampf als Mittel des Rangentscheides zwischen den Opponenten erwiesen. Der militärische Sieg liefert damit eine im wahrsten Sinne des Wortes unanfechtbare Legitimation der Ansprüche Rothers, der eine Tötung Konstantins nichts hinzufügen könnte; diese würde im Gegenteil seine endgültige Zustimmung ausschließen. Deshalb ist die Schonung, wiewohl christlich motiviert, ein Akt politischer Klugheit: Sie erkennt den Krieg als entscheidendes Mittel der Rangdarstellung an, nutzt aber zugleich die Unterlegenheit des Rivalen zur Umwandlung der Oppositionsverhältnisse.[133] Damit hat die Äquivalenz, die am Ende des ersten Teils auf das Verhältnis von Werber und Braut beschränkt war, das Oppositionsverhältnis von West und Ost, Werber und Brautvater, erreicht. Die Umwandlung erfolgt allerdings nicht in Form eines radikalen Umschlags, sondern bedarf eines Prozesses der Befriedung, aber vor allem eines repräsentativen Ausdrucks, in dem die neue Verhältnisbestimmung zwischen den Opponenten sich auch symbolisch manifestiert. In dieser Manifestierung wird die

---

130 HAUG, Literaturtheorie, S. 90.
131 KIENING, Arbeit, S. 235.
132 Vgl. dazu mit Berufung auf NIKLAS LUHMANN die allgemeinen Überlegungen JAN ASSMANNs im Zusammenhang mit dem alttestamentlichen Zorn Gottes (ASSMANN, Herrschaft, S. 54ff.).
133 „*Gewalt* ist legitim eingesetzt worden, um die Rother-Herrschaft durchzusetzen als ideale, universale und christliche Herrschaft; sie gefährdet indessen die Einheit des Reiches, wenn sie Konstantin

Schonung des Gegners als Element eines politischen Rationalisierungsprozesses erkennbar. Abschließend möchte ich diesen Prozeß in seinen kleinen Praktiken der beidseitigen Selbstvergewisserung rekonstruieren, um ihn als besonders eindrucksvolles literarisches Beispiel für die Interferenzen von Rationalisierung, Repräsentation und Höfisierung hervorzuheben.

Das Aufeinandertreffen der beiden Opponenten wird durch eine partielle Aussetzung einsträngigen Erzählens vorbereitet. Denn simultan zu den Beratungen findet am Hofe eine Unterredung Konstantins mit der Königin statt, bevor der König nur in Begleitung der Damen des Hofes, der Königin, seiner Tochter und achtzig adeliger Damen (achtzig Witwen wie im Schlußtableau des ‚Erec'?), den Siegern vor das Stadttor entgegenreitet. Die Unterredung wird eröffnet durch eine Klage Konstantins, die noch ganz aus der Rolle des Gegenspielers heraus gestaltet ist. Nach der Niederlage der Heiden und der Flucht der Überlebenden ist Konstantin machtlos und fürchtet um sein Leben: *Mich slant rotheres man* (v. 4509). Dieses Eingeständnis der Niederlage erfordert zur Wahrung der Identität der Figur eine gravierende Selbstkorrektur; und ebenso, wie der Bruch in der Figur Geneluns mit einem Sprichwort konzeptionell verarbeitet worden war, ist es auch hier ein Sprichwort, das eine Wende im Verhalten einer Figur kompensiert. Denn in seiner Selbstanalyse sieht Konstantin den befürchteten Tod deswegen als berechtigte Strafe an, weil er mit der Rückentführung der Braut Rothers Unterstützung gegen die Heiden schlecht vergolten habe:

Iz begegenit allint haluin.
Dicke den man.
Svaz he dan hat getan.
Die groue hetich gegrauin.
Iz moz dar selue in uarin. (v. v. 4517-4522)

Der Bibelspruch (Ps. 7,16) hat sich in diesem narrativen Kontext bereits „zur allgemein gültigen Erfahrungsregel"[134] gewandelt, die sich aufgrund ihres Reduktionscharakters als Medium der Selbstbeschreibung anbietet.[135] Der Verstoß gegen die Gesetze der Reziprozität, darin liegt die Ambivalenz in der Verwendung dieses Sprichwortes, wird zwar zugestanden, die Schwere des Vergehens jedoch durch die Unterordnung unter eine allgemeine Regel gemildert. In dieser Form der Selbstbezichtigung erweist sich die Einsicht der Figur, wiewohl die Erfahrungsregel gerade umkehrt eine Torheit formuliert. Auf diese Weise

---

als souveränen christlichen Herrscher vernichtet." ORTMANN/RAGOTZKY, Brautwerbungsschema, S. 331.

134 EIKELMANN, Studien, S. 129.

135 Vgl. SZKLENAR, Studien, S. 139; URBANEK, Kaiser, S. 206. In der Selbstreferenz liegt auch der Unterschied zu einer parallelen Verwendung in der ‚Kaiserchronik', v. 7512f.: *dû hâst mir aine gruobe gegraben: / dû muost selbe den scaden haben.*

kommt die pragmatische Position der Königin, die insofern keine moralische Position darstellt, als sie sich ausschließlich an Machtverhältnissen orientiert, doch noch zu ihrem Recht. Was die Handlung stereotyp als byzantinische Feigheit darstellt, erweist sich hier funktional als Korrelat zum Schonungsmotiv, denn die Aufgabe des Widerstands ist auf Seiten des Brautvaters die entsprechende Bedingung zur Umwandlung der Oppositionsverhältnisse.

Konstantin bittet nun die Königin, die Tochter dem Helden entgegen zu führen und diesen um sein Leben zu bitten. Der Königin bleibt als Reaktion nur eine erneute Schuldzuweisung, indem sie den Widerstand gegen Rother in theologischer Terminologie als *ouermut* (v. 4556)[136] brandmarkt, während Konstantin darüber nachsinnt, *wie he genesen mochte* (v. 4564). Sein prachtvoller Zug vor die Tore der Stadt erscheint damit als Plan der Figur.[137] In der Krone der Königstochter leuchtet ein Karfunkel, ein deutliches Äquivalenzsignal, denn auch Rother bzw. Dietrich hatte bei dem Pfingstfest, der dritten Hofszene des ersten Teils, ebenfalls einen Karfunkel auf seinem Haupt getragen (v. 1844). Die Tochter ist es auch, die den Glanz des Hofes (*splendor imperii*) in sich bündelt, denn sie überstrahlt alle *als ein bernender iachant* [Hyazinth] (v. 4606). Als Graf Erwin sie erblickt, mahnt er Rother, seinen Gegenspieler gebührend zu empfangen (v. 4611: *Gedenke der aldin zuchte unde erin*), in dessen Gegenwart die Opposition erneut auszubrechen droht.[138] Auch Asprian erwägt einen *bolslach* (v. 4622); doch Berchter zügelt ihn, indem er die Schonung Konstantins aus Achtung vor den Damen fordert. Das System habitueller Selbstkontrolle (*zuht*) findet in der höfischen Repräsentationsfunktion der *vrouwe* seinen Garanten.

Nochmals mahnt Rother, die Entgegenkommenden zu begrüßen. Als erster tritt der Herzog von Meran auf die Damen zu; Lupold und Erwin begrüßen die Königin. Die Begrüßungszeremonie bleibt aber weiterhin von dem potentiellen Ausbruch der Gewalt bedroht. Denn als Rother seine Frau und die Königin mit einem Kuß begrüßt, und Wolfrat die Hand Konstantins ergreift, tobt Witold ein letztes Mal. Aber seine Aggression findet nur an der eigenen Waffe ihr Ventil, als er voller Wut in die eigene Stange beißt, was zum Anlaß eines hämischen Kommentars der Königin wird (v. 4672: *Nu warde wie ienez kint spi-*

---

136 Eine theologische Klassifizierung von *übermuot* als *superbia* ist an dieser Stelle - die Königin begreift die *superbia* Konstantins dezidiert als Verstoß gegen Gott und als Gabe des Teufels - durchaus gegeben. Dagegen steht in positiver Konnotation *übermuot* als heroisches Attribut, als „Überschuß an Kräften" (J.-D. MÜLLER, Spielregeln, S. 237). Ein heroisches Überspielen der „Grenze zwischen klugem und törichtem, legitimem und illegitimem, sittlich vertretbarem und rücksichtslos egoistischem Verhalten" (ebd., S. 239) gelingt Konstantin anders als den Helden des ‚Nibelungenliedes' gerade nicht.

137 Bei der *descriptio* dieser Manifestation des Reichtums des griechischen Königs wird auf eine schriftliche Quelle verwiesen (v. 4586: *Iz in hauen die buche gelogin*).

138 Vgl. ORTMANN/RAGOTZKY, Brautwerbungsschema, S. 326.

lit). Die Ähnlichkeit zu den Hofszenen des ersten Teils ist unübersehbar. Diesmal jedoch steht der förmlichen Übergabe der Tochter nichts mehr im Wege, die von der Königin vollzogen wird:

> *Rother herre min.*
> *Diz ist die echone din.*
> *Die nim in dine gewalt.*
> *Svie du gebudist helet balt.* (v. 4683-86)

Dieser rituelle Akt der Übergabe der Braut ist der Höhepunkt der Szene. Die räumliche Komposition zweier sich aufeinander zu bewegender Züge setzt an die Stelle von Verhandlungen die Inszenierung des Friedensschlusses als Brautübergabe. Diese Dramatisierung setzt auf die Präsenz der Beteiligten, die zwar ein letztes Aufflammen der Gewalt bewirkt, aber unverzichtbar ist für die Bekundung der Friedensbereitschaft in körperlichen Gesten. Der Prozeß der Umwandlung des Oppositionsverhältnisses läßt sich nach dieser Beschreibung in folgende drei Punkte zusammenfassen:

1. *Rationalisierung und Inszenierung.* Es handelt sich insofern um einen Prozeß der Rationalisierung, als für das Verhalten beider Seiten die *Begründung* des Verhaltens explizit gemacht wird, auch wenn die Gründe ihrem Inhalt und ihrem Status nach ganz unterschiedlicher Natur sind, indem religiöse Letztbegründung, pragmatisches Kalkül, habitualisierte Moralvorstellungen und höfische Repräsentation nebeneinander stehen. Es geht also nicht um ein höfisches Zeremoniell als Dokument einer Kultur der Mündlichkeit, Anwesenheit und Sichtbarkeit, sondern um die narrative Entfaltung der Politisierung von Oppositionsverhältnissen als *Bedingung* ihrer Transformation. Vollzogen wird aber diese Transformation in symbolischer Interaktion, doch können die ritualisierten Akte der Begrüßung und der Brautübergabe nicht übersehen lassen, daß ihre Selbstevidenz gebrochen ist - Begrüßung und Brautübergabe werden zu Funktionselementen einer politischen Strategie, die durch die dargestellten Entscheidungsfindungsprozesse auf beiden Seiten vorbereitet sind. Der Gegenstand narrativer Darstellung ist also nicht das Ritual als solches, sondern fern von jedem Schein seiner Unmittelbarkeit seine Instrumentalisierung, die jedoch auf den Vollzug als ihr Komplement angewiesen bleibt.[139] Meines Erachtens ist entscheidend, daß die latente Ambiguität, wie sie nicht zuletzt durch die Wut Witolds zum Ausdruck kommt, noch im Vollzug der Begrüßungsriten zu einem Situationskommentar Anlaß gibt, wie ihn die Königin ausspricht.

---

[139] Zum Ritualbegriff vgl. KOZIOL, Begging pardon, S. 289-324; BRAUNGART, Ritual; J.-D. MÜLLER, Spielregeln, S. 345ff. Im Zentrum dieses Ritualbegriffs steht der symbolische Ausdruck kultureller Ordnungssysteme im sozialen Handeln. Hervorzuheben ist, daß es erstens um die Möglichkeit geht, mit einem weiteren Ritualbegriff einen engeren nicht auszuschließen (BRAUNGART), und daß zweitens die Deutungsbedürftigkeit von Ritualen aufgrund ihrer inneren Ambiguität gesehen wird (KOZIOL, J.-D. MÜLLER).

Symbolische Interaktion hat eigene Formen der Erzeugung von Verbindlichkeit und Verpflichtung, aber der höhnische Kommentar der Königin macht genau die Gefährdung dieser Verbindlichkeit öffentlich. Zwar behält trotz dieser aufscheinenden Bedrohung, hier liegt ein entscheidender Unterschied zum ‚Nibelungenlied', in dem das „Umschlagen von Ritualen in Anomie"[140] erzählt wird, die stabilisierende Funktion des symbolischen Vollzugs der Versöhnung die Oberhand; aber im Hohn der Königin Konstantin gegenüber wird deutlich, daß die ‚Schwäche' Konstantins bis zuletzt der Preis für die Herstellung universaler Harmonie bleibt - diese Karikatur erscheint mir als poetisches Ventil für das narrative (und alles andere als karikierende) Projekt einer Einheitskonstruktion.[141]

2. *Klugheit als Regulierungskompetenz.* Die Gefährlichkeit der Brautwerbung resultiert aus dem Widerstand des Brautvaters gegen die Verbindung seiner Tochter mit dem Werber, obwohl die Angemessenheit der Verbindung und damit die Ebenbürtigkeit und Ranggleichheit von Werber und Braut nicht in Frage stehen. Das Epos vom König Rother - KIENING spricht von einem ‚politischen Mythos' - zielt auf eine Einheitskonstruktion, in dessen Mittelpunkt der Thronfolger als Garant dynastischer Kontinuität steht. Dieser Thronfolger steht in der genealogischen Linie der beiden rivalisierenden Reiche, so daß in seiner Person das innere Problem der Weitergabe von Herrschaft mit dem äußeren Problem der Rangdarstellung rivalisierender Reiche verknüpft ist. Konstitutiv für diese Einheitskonstruktion sind Verhältnisse der Äquivalenz und Homologie, deren narrative Darstellung von der Schuhprobe und dem Karfunkel in der Krone bis zur förmlichen Übergabe durch symbolisch-rituelle Inszenierung gekennzeichnet ist. Prudentielles Handeln hingegen bleibt im ‚König Rother' als *list* in ihren vielfachen Erscheinungsformen an Oppositionsverhältnisse gebunden. Das Defizit des ersten Teils des ‚König Rother' ist dabei zugleich auch sein Ertrag: Die Oppositionsverhältnisse werden listig unterlaufen, aber weder entschieden noch umgewandelt. Der List gelingt es, durch Substitutionen und Verstellungen die Konfliktkonstellationen jeweils so umzugestalten, daß die grundlegende Oppositionsstruktur verdeckt wird. Aber die Funktionalisierung des Erzählschemas der ‚gefährlichen Brautwerbung' zum Modell der Herstellung der universalen Königsherrschaft, deren Dauer durch die Geburt Pippins und damit durch die genealogische Sicherung der Erbfolge gewährleistet ist, kommt an dem

---

140 J.-D. MÜLLER, Spielregeln, S. 347. J.-D. MÜLLER verwendet hier einen soziologischen Begriff, der eine Störung der Stabilität sozialer Beziehungen (‚Gesetzlosigkeit') benennt.

141 Insofern hielte ich es für verfehlt, den ‚König Rother' als Karikatur zu lesen; vom Schema her gesehen ist die Karikatur eine Verarbeitung der ambivalenten Ausgangslage, daß der Werber auf den hartnäckigen Widerstand des Brautvaters stoßen muß, zugleich ihm aber schließlich nicht unterlegen sein darf. Vgl. ROCHER, „Roi Rother".

Rangentscheid nicht vorbei. Diese Entscheidung fällt in der Schlacht; Gewalt ist also im ‚König Rother' keineswegs ein Rudiment des Archaischen (FROMM, KIENING), sondern unverstellte Vollzugsform der Macht des Reiches. Die Riesen können ihre Gewalttätigkeit habituell zügeln, aber nicht verbergen. Wenn im höfischen Kontext an den Riesen etwas ‚archaisch' ist, dann nicht die Gewalt, sondern daß man sie dauernd zeigen muß, so daß die Riesen als Kämpfer selbst zu Zeichen der Gewalt werden – „jenseits von gut und böse"[142]. Die in den Stangen der Riesen bis zur Übergabe der Braut omnipräsente physische Gewalt wird zwar durch kluges Handeln reguliert, aber *list* in ihren vielfachen Erscheinungen zielt nicht auf die Ersetzung der Gewalt, sondern auf deren adäquaten Einsatz im Entscheid der Rivalität und damit der Sicherung und Kontinuität der Königsherrschaft. Damit bestätigt der ‚König Rother' eine Verhältnisbestimmung von *list* und *gewalt*, wie sie Johannes von Salisbury im ‚Policraticus' (1159) mit der Übertragung der Kardinaltugenden auf die Stände des Staates vorgenommen hatte: „Die Verwaltung des Krieges gehört in die Obhut des Herrschers, und an der weisen Ordnung der *militia* erweist sich der beste Teil seiner Staatsklugheit (Cap. 2)."[143] In dieser Anordnung stellt sich das Problem der ethischen Legitimierung prudentiellen Handelns nur dann, wenn es das feindliche Gegenhandeln prägt. Die Diskreditierung der gegnerischen List dokumentiert, daß die Leitdifferenzen des Diskurses über die Legitimität politischen Handelns auch im ‚König Rother' mit den politischen Oppositionsverhältnissen konform gehen. Anders als im ‚Rolandslied', wo die Frage nach der moralischen Validität der Klugheit an das semiotische Problem unverfälschter Repräsentation gebunden ist, erfährt prudentielles Handeln im ‚König Rother' seine Berechtigung aus seinem strategischen Nutzen für die Gewinnung universaler Herrschaft. Das Thema des ‚König Rother' ist daher nicht vorrangig das Verhältnis von politischer Klugheit und militärischer Gewalt, sondern die Instrumentalisierung ihres Zusammenspiels für die Durchsetzung der Macht. Gewalt bedarf dabei keiner Legitimation: sie *schafft* Legitimation.[144]

3. *Reflexivität des Klugheitshandelns*. Es ist das Gemeinsame der unterschiedlichen Erscheinungsformen des Klugheitshandelns im ‚König Rother', daß es auf der Figurenebene eine Reflexion über die verschiedenen Möglichkeiten des Gegenhandelns voraussetzt

---

[142] ORTMANN/RAGOTZKY, Brautwerbungsschema, S. 329: „Sie repräsentieren die der absoluten Idealität äquivalente Durchsetzungsfähigkeit der Rother-Herrschaft, jenseits von gut und böse, ‚riesig' und maßlos."

[143] ‚Policraticus' VI, 2: *Restat armata manus, quae castrensem et cruentam (ut dictum est) exercet militiam. In huius autem moderatione sapientia et iustitia principis elucet plurimum* (Übers. nach FRIEDRICH, Zähmung, S. 159).

[144] Vgl. die Überlegungen bei FRIEDRICH, Zähmung, S. 169ff.

und damit die Vielfalt der Möglichkeiten des Handlungsverlaufs zur Anschauung bringt. Die Einlinigkeit des Erzählens wird durch die Wahrnehmung von Optionalität seitens der Figuren zwar nicht ausgesetzt, doch bewirkt das klug-listige Unterlaufen der Oppositionsverhältnisse einen Aufschub zugunsten der Freisetzung von Fiktionalisierungsstrategien, die das ‚Gewebe der List' und das ‚Gewebe des Textes' zur Deckung bringen: die List wird zum Textgenerator. Es scheint somit, als sei dieser Zusammenhang nicht zufällig, denn mit der Entwicklung komplexerer narrativer Konstruktionen scheint das Klugheitshandeln der Figuren für die Kombination der Handlungseinheiten rapide an Bedeutung zu verlieren, und zwar in dem Moment, wo das Eingeständnis der Fiktionalität des Erzählens es dem Erzähler erlaubt, sich selbst als Instanz von Optionalität, Kombination und Substitution zu inszenieren. Klugheit und List sind nur da Katalysatoren des Erzählens, wo ihr generatives Potential nicht durch Vielstimmigkeit oder Simultanisierung ersetzt ist.[145]

[145] Es könnte spannend sein, unter dieser Perspektive das Œuvre des Strickers zu betrachten. Nachdem bekanntlich in den ‚klassischen' Artusromanen Klugheitshandeln keine zentrale Handlungskategorie des Protagonisten darstellt, ist möglicherweise der Stricker der erste deutschsprachige Erzähler, der in seinem Erzählen das narrative Potential des List- und Klugheitshandeln gezielt als Fiktionalisierungsverfahren nutzbar macht.

7. Die Integration des Partikularen. Die Substitution der politischen Klugheit im ‚Herzog Ernst B'

7.1. Die Konstruktion des politischen Raumes

7.1.1. Typisierung und Abstrahierung

Der ‚Herzog Ernst' gehört zwar zu den mittelhochdeutschen Epen mit der frühesten und weitesten Verbreitung[1], doch sind von den drei Handschriften seiner ältesten Fassung A (etwa 1170/80) nur Fragmente überliefert.[2] Die älteste vollständige Fassung, der ‚Herzog Ernst B', wird auf die Zeit um 1210 datiert, doch wird diese Fassung vollständig nur von zwei Handschriften aus dem 15. Jahrhundert dokumentiert.[3] Als bessere Handschrift gilt dabei die Papierhandschrift *a* aus dem Germanischen Nationalmuseum in Nürnberg (Hs. 998), die den ‚Trojanerkrieg' Konrads von Würzburg, den ‚Wilhelm von Orlens' Rudolfs von Ems und den ‚Herzog Ernst' enthält, während die Wiener Handschrift *b* (Cod. 3028) trotz Fehlerhaftigkeit und Bearbeitung eine ältere Überlieferung zu repräsentieren scheint. Die Abschrift des ‚Herzog Ernst' wurde nach Auskunft eines Kolophons 1441 von dem Osnabrücker Kleriker Heinrich von Steinfurt angefertigt. Auf der Basis dieser Handschrift edierte KARL BARTSCH 1869 den ‚Herzog Ernst B'. In der hier zitierten Ausgabe des ‚Herzog Ernst B' übernahm BERNHARD SOWINSKI 1970 den Text von KARL BARTSCH; und auch CORNELIA WEBER folgte 1994 in ihrer überlieferungskritischen Edition der Nürnberger Handschrift als Leithandschrift.[4]

Wer heute den ‚Herzog Ernst B' liest, steht einer in weiten Teilen dunklen Text- und Überlieferungsgeschichte gegenüber. Über die Entstehungsbedingungen der Abschriften im 15. Jahrhundert können wir ebenso wie über den ‚Sitz im Leben' der von ihr dokumentierten Fassung nur Vermutungen anstellen[5], und nach der diskursanalytisch geprägten Diskussion der letzten Jahre über die Problematik poetologischer Grundbegriffe wie Werk, Text, Fassung und Version steht auch eine erneute Diskussion des Systems durchbuchstabierter ‚Fassungen' zu erwarten. Zudem liegen dem ‚Herzog Ernst' nicht nur ‚wahre Bege-

---

[1] Vgl. BUMKE, Epenhandschriften, S. 49f. Das Marburger Bruchstück des ‚Herzog Ernst A' (heute in der Biblioteka Jagiellońska, Krakau) wird auf das Ende des ausgehenden 12. Jahrhunderts (‚Herzog Ernst', Kommentar BARTSCH, S. 195) datiert. Vgl. dazu WEBER, Untersuchung, S. 192.
[2] Eine schematische Übersicht der Fassungen bietet BRUNNER, Geschichte, S. 145.
[3] Zur Datierungsfrage vgl. zuletzt STOCK, Kombinations-Sinn, S. 130ff. (mit einem wichtigen Plädoyer, der Typologie vor der Chronologie literarischen Sprechens den Vorrang zu geben).
[4] Bei Abweichungen im Wortlaut wird jeweils auf die überlieferungskritische Edition WEBERs verwiesen.
[5] Vgl. dazu die Untersuchungen von GERHARDT, Verwandlungen, S. 77ff.

benheiten‘ aus der deutschen Reichsgeschichte zugrunde, die in unterschiedlicher Breite, Intensität und Ausformung adaptiert wurden, sondern auch mindestens fragmentarisch identifizierbare Strukturmuster und Erzähltypen, die den ‚Herzog Ernst‘ mit Brautwerbungserzählungen, der französischen Chanson de geste und mit antiken und orientalischen Reiseerzählungen in Verbindung bringen.[6] Schließlich reflektiert die schriftliche Überlieferung des Textes seine behauptete genuine Mündlichkeit, wie sie vor allem im Prolog in legitimatorischer Absicht hervorgehoben wird.[7] Und wenn der ‚Herzog Ernst B‘ sich von den anderen vier Vertretern der Gruppe der sogenannten ‚Spielmannsepen‘ dadurch unterscheidet, daß das Schema der gefährlichen Brautwerbung nicht einmal teilbestimmend ist[8], dann scheint er mir gerade deswegen ein Prototyp frühen höfischen Erzählens im 12. Jahrhundert zu sein. Denn daß auf der Textoberfläche das Brautwerbungsschema fehlt, kann nicht darüber hinwegsehen lassen, daß man ausgehend von der Werbung des Kaisers um die Herzogin Adelheid diesem Schema mit Gewinn eine subtextuelle Funktion für den ‚Herzog Ernst‘ zusprechen kann. Ich komme darauf zurück; vorerst geht es nur darum, zu fragen, ob nicht für die Komplexität des Transformationsprozesses von mündlicher Erzählkultur zur schriftlichen Dichtung die Verstellung und Entstellung von Schematisierungen ein höheres Maß an Signifikanz besitzt als die scheinbar eindeutige Manifestation des Schemas.[9]

Allein diese intertextuellen Bezüge machen deutlich, daß der ‚Herzog Ernst B‘, der gemeinhin der Forschung als Vertreter des älteren, fragmentarisch überlieferten Epos‘ dient, da er „keine gravierenden Veränderungen“[10] vorgenommen hat, weit von Historiographie entfernt ist. Dabei gilt bei aller Unsicherheit über mündliche Vorstufen der ältesten Fassung als unstrittig, daß im ‚Herzog Ernst B‘ Elemente chronikalisch bezeugter ‚Empörungen‘ der deutschen Reichsgeschichte aufgenommen sind. Diese bis zu Heinrich dem Lö-

---

[6] Gegen den Vorschlag, den ‚Herzog Ernst‘ einer Gattung ‚Deutsche Chansons de geste‘ zuzuordnen, die HORST BRUNNER für das ‚Rolandslied‘, den ‚Graf Rudolf‘, den ‚König Rother‘ und den ‚Herzog Ernst‘ in Anspruch nimmt (vgl. BRUNNER, Geschichte, S. 138-147), hat schon MAX WEHRLI Bedenken geäußert. Er spricht von dem „Versuch eines politisch-historischen Romans“ (WEHRLI, Herzog Ernst, S. 450).

[7] JENS HAUSTEIN votiert entschieden für die Annahme schriftliterarischer Vorlagen (HAUSTEIN, ‚Herzog Ernst‘, S. 121ff.). Vgl. modifizierend dazu STOCK, Kombinations-Sinn, S. 127ff.

[8] SCHMID-CADALBERT, *Ortnit AW*, S. 79, zählt den ‚Herzog Ernst B‘ nicht zum „Korpus der mittelhochdeutschen Brautwerbungsdichtungen und der durch das Schema der gefährlichen Brautwerbung teilbestimmten mittelhochdeutschen Dichtungen“.

[9] Vgl. VOLLMANN-PROFE, Wiederbeginn, S. 171: „Die entscheidende Gemeinsamkeit der Epen [Spielmannsepik] sehen wir darin, daß sie den Moment der Transformation von der Mündlichkeit in die Schriftlichkeit noch festhalten - oder besser: jenen Moment, in dem die Begegnung der beiden literarischen Existenzformen noch offen und im Stadium des Experiments war.“

[10] VOLLMANN-PROFE, Wiederbeginn, S. 183.

wen reichenden Bezüge müssen hier nicht referiert werden.[11] Auch kann ich nicht der Frage nachgehen, wie sich unsere Einschätzung dieses reichsgeschichtlichen Hintergrundes ändern könnte, wenn man die entsprechenden Chroniken weniger auf Faktizität als auf Literarizität hin neu läse, der historische Bezug also als intertextuelles Phänomen in den Blick geriete.[12] Man kann jedoch festhalten, daß die jeweiligen Bezüge einerseits so reduziert und andererseits im ‚Herzog Ernst' derart neu verflochten sind, daß eine ‚Aktualisierung' auf eine konkrete reichspolitische Situation hin nicht plausibel ist.[13] Vielmehr scheint es für den ‚Herzog Ernst' kennzeichnend zu sein, daß die Vervielfachung der historischen Bezugsmöglichkeiten einhergeht mit einer Abstrahierung der Geschichte ins Typisierende und der Enthistorisierung des Protagonisten zugunsten seiner Idealisierung.[14] Dadurch gewinnt der ‚Herzog Ernst' einen eigentümlichen Reiz: Er inszeniert zwar mit Hilfe historischer Referenzen eine Entstehung aus den kontingenten Bedingungen einer reichsgeschichtlichen Situation, schafft aber durch die spezifische literarische Gestaltung ein allgemeines Modell der Harmonisierung von Reichsmacht und Partikulargewalt. Auch der ‚Herzog Ernst' konzentriert sich auf die Bewältigung von Oppositionsverhältnissen, doch steht kein Konflikt zwischen unterschiedlichen Reichen im Mittelpunkt, sondern das latente Problem der Machtbalance zwischen dem Reich und dem mächtigsten seiner Partikularfürsten. Dieses Problem ist von Anfang an auf den zum Inbegriff fürstlicher Vollkommenheit stilisierten bayerischen Herzog perspektiviert, der erst durch die Intrige eines Neiders in den offenen Konflikt mit dem Kaiser gezwungen wird. Aber wie die Erzählung den Ri-

---

[11] Vgl. BEHR, Rückkehr, S. 44ff.; BEHR, Herzog Ernst, S. 59f. ALTHOFF hat die *coniuratio* und *rebellio* des 10. Jahrhunderts mit dem Ziel untersucht, spezifische Formen der Bewältigung derartiger Konflikte herauszuarbeiten, zu denen besonders bedingungslose Unterwerfung und königliche Milde zählen. Vgl. ALTHOFF, Königsherrschaft, S. 32ff.

[12] Vgl. die Diskussion über den „Realitätsstatus literarischer und historischer Quellen" auf dem DFG-Symposion „‚Aufführung' und ‚Schrift' im Mittelalter und früher Neuzeit", bei der ALTHOFF den historiographischen Quellen einen höheren Realitätsgrad zusprach, der auf Nachprüfbarkeit ausgerichtet sei, während GERT MELVILLE Literatur- und Geschichtswissenschaft nicht über unterschiedliche Gegenstände, sondern über unterschiedliche Interessen und Fragestellungen voneinander abgrenzte: „Während Literaturhistoriker Texte analysieren, *um* Texte zu analysieren, benutzen Historiker die Texte als Quelle." ‚Aufführung', hg. v. J.-D. MÜLLER, S. 315. Gerade aber diesen Quellenstatus bezweifelt JOHANNES FRIED: Historiographische Texte sieht er, wenn ich einen jüngeren Beitrag zuspitzen darf, nicht als Zeugnisse ‚erinnerte[r] Wirklichkeit' (FRIED, Mündlichkeit, S. 17), sondern vielmehr in wörtlicher Umkehrung als ‚Werke aktualisierender Erinnerung' (ebd., S. 21).

[13] Nach HANS-JOACHIM BEHR entspricht der ‚Herzog Ernst' in erster Linie dem „Strukturmuster der Liudolf-Empörung" (Liudolf hatte sich 953 gegen seinen Vater Kaiser Otto I. erhoben), vor deren Hintergrund „der jeweils neuentstandene Konflikt eingesetzt und abgerufen werden konnte." BEHR, Herzog Ernst, S. 60. Der ‚Herzog Ernst B' nimmt durchaus deiktisch auf die Gegenwart Bezug (v. 1393: *als wir noch site haben*; v. 1455: *als man noch ze sturme tuot*; v. 3159: *als noch liute undr ein ander tuont*; v. 3395: *als noch dicke ze hove geschiht*; v. 4044: *sie tâten als noch liute tuont*), doch bezieht sich die Deixis nur auf Details (MEVES, Studien, S. 159, Anm. 3, der diese Stellen auflistet, spricht von „kulturhistorische[n] Fakten"), nicht auf eine politische Konstellation.

[14] Vgl. HAUSTEIN, ‚Herzog Ernst', S. 126.

valitätskonflikt nicht aus einem manifesten Machtanspruch des Herzogs heraus motiviert, so löst sie diese Opposition auch nicht in einer endgültigen Austragung und Entscheidung des Konflikts, sondern bedient sich mit dem Exil des Herzogs einer Verschiebung der Konfliktkonstellation auf einen anderen Schauplatz: den anderen Ort in der fabulösen Welt des Orientteils. Auch die abschließende Versöhnung und Restitution verdankt sich nicht einer offenen Klärung, sondern wird durch eine List bewirkt, die diesmal den Kaiser zu einer unfreiwilligen Handlung, der Vergebung, veranlaßt.

Schon aus diesem kurzen Abriß wird ersichtlich, daß der ‚Herzog Ernst' unter einem großen Binnendruck steht, der sich einem Antagonismus von Idealität und Konflikthaltigkeit verdankt. Der Preis für die Darstellung der mustergültigen Vollkommenheit des Helden ist die Entstellung der Rivalitätskonflikte des vasallitischen Personenverbandes. Diese ‚Deplazierung' des Konfliktpotentials kommt entscheidend im Orientteil des ‚Herzog Ernst' zur Geltung. STOCK hat im Rahmen seiner Arbeit über die Struktur der Zweiteilung im Erzählen des 12. Jahrhunderts auf der Basis der Untersuchungen vor allem von HANS SIMON-PELANDA (Orientteil als ‚Utopie')[15] und ALEXANDRA STEIN (Orient als ‚Anderwelt' bzw. der Orientteil als ‚Reduplikation' der Krisensituation im Reich)[16] den Orientteil daher konsequent als ‚Reflexionsraum' und ‚Projektionsraum' des Reichsteils interpretiert.[17] Entsprechend sind die Äquivalenzrelationen vor allem zwischen Reichsteil und Orientteil durch eine Reihe semantischer Differenzrelationen gekennzeichnet, die von Wendungen und Umkehrungen, Auffindung und Reversion, Brüchen, Spaltungen bis zur versöhnenden Berührung reichen. Mein Interesse richtet sich speziell auf die Doppelbesetzung des Prudentiellen, das einerseits über den Weg einer Initiation den Reichskonflikt politisiert und andererseits die poetische Darstellung und Verarbeitung dieses Konfliktes mit der Logik des Figurenhandelns vermittelt. Der ‚Herzog Ernst' ist mein letztes Beispiel für die Verschleierungstechniken eines Erzählens, das seine Kohärenzprobleme nicht in expliziten Erzählerreflexionen thematisiert, sondern sie von den Erzählstimmen der handelnden Figuren artikulieren läßt: das Klugheitshandeln der Figuren wird in seiner Optionalität zum

---

[15] Vgl. SIMON-PELANDA, Schein.

[16] „Die Orientreise ist weder ein ‚Fremdkörper' innerhalb der ‚eigentlichen' Erzählung, noch stellt sie einen eigenen Handlungszusammenhang dar; sie ist vielmehr eine konsequente Fortsetzung dessen, was vorher erzählerisch entwickelt worden war" (A. STEIN, Wundervölker, S. 32). Von ‚Anderwelt' und ‚Reduplizierung' spricht sie ebd., S. 37: „Nachdem die Elemente der Krisensituation im Reich, gestörte Kommunikation und deren Folgen, nämlich Handlungslosigkeit und Tod, in der Anderwelt des Orients reduplizierte (Grippia / Magnetberg) und bis in ihren letzten Konsequenzen ausdiskutiert wurden, beginnt – strukturell gesehen – der erneute Aufstieg des Herzogs." Die These vom Orient als ‚Diskussionsraum' der Reichsproblematik überzeugt, doch hat A. STEIN diese Diskussion in ihrer eigenen Interpretation – ich komme an Einzelbeispielen darauf zurück - nur unzureichend eingeholt.

[17] STOCK, Kombinations-Sinn, S. 123-195.

Maß poetischer Selbstreflexivität wie zum Paradigma der Kunst politischer Konfliktbewältigung. Dabei nimmt es nicht Wunder, daß diese Kunst in den Wechsel von Manifestem und Latentem gezogen wird, wie er den ‚Herzog Ernst' prägt, so daß auch da, wo diese Kunst auf schiere ‚Überlebenskunst'[18] reduziert zu sein scheint, sie noch auf die Welt des Politischen verweist, wenn man nicht ohnehin ‚Überlebenskunst' als das Paradigma des Politischen schlechthin verstehen will.

7.1.2. Die Vorgeschichte. Der Bildungsweg als Exposition

Ich wil iuch vür baz wizzen lân, / wie daz kam daz der edel man / von dem rîche alsô verdarp (v. 57-59): Auf diese Frage nach dem Wie des Konflikts zwischen Herzog und Reich gibt die Erzählung vorerst keine Antwort. Statt dessen entwirft die Vorgeschichte, die sich an den Prolog anschließt (v. 60-62), ein Bild ungetrübter Harmonie, die den durch die Intrige bewirkten Bruch um so krasser hervortreten lassen wird. Die Vorgeschichte liest sich wie die Vita eines jungen Edelmannes: Als sein Vater stirbt, ist er noch ein kleines Kind, das mit dem Erbe auch über zuverlässige Dienstmannen verfügt, die ihn erziehen und alle *bôsheit* (v. 65) von ihm fernhalten. Seine Mutter Adelheid, selbst aus dem Hochadel, läßt ihn Italienisch und Latein lernen und schickt ihn *durch zuht* (v. 73) ins Oströmische Reich, wo er Lehrer *von maniger hande wîsheit* (v. 75) kennenlernt. Zudem bringt er sich dadurch *ze rede* (v. 85), daß er fremde Länder erkundet - *versuochen* (v. 81) ist dabei jenes programmatische Leitwort, das schon der Prolog verwendet hatte, um die Momente der Teilnahme und der Erfahrung als zentrale Wissenskriterien zu installieren.[19] Das im Wortsinn Experimentelle bekommt dadurch einen epistemologischen Status:

> *swâ danne guote knehte sint,*
> *den ist diu rede als ein wint,*
> *die in fremden rîchen*
> *dicke sorclîchen*
> *varent durch vermezzenheit*
> *und beidiu liep unde leit*
> *lîdent undr unkunder diet:*
> *die widerredent des niet*
> *swaz man dâ von gesagen kan,*
> *wan des sie selbe versuochet hân.* (v. 21-30).

An die Darstellung seiner Weltläufigkeit schließt sich im Zuge der *descriptio personae* ein Tugendkatalog an: Er ist *getriuwe unde milde* (v. 89), *biderbe unde guot* (v. 93).[20] Um seines

---

[18] So der Titel eines Kapitels bei BLUMENBERG, Schiffbruch, S. 47-57.
[19] Vgl. A. STEIN, Wundervölker, S. 23.
[20] Die Paarformel *biderbe unde guot* findet auch Verwendung bei der Beschreibung der Mutter Ernsts im Rahmen der Beratung der Fürsten über die Brautwerbung (v. 300).

Ansehens und um Gottes willen teilt er seinen Besitz. Seinen Gefolgsleuten bringt er Achtung entgegen (*schône grüezen*, v. 100), so daß sie ihm im Sinn feudaler Gegenseitigkeit ihrerseits in der Not beistehen. Als er heranwächst und verlangt, Waffen zu tragen, wird an ihm feierlich die Schwertleite vollzogen.[21] Mit ihm empfängt Graf Wetzel das Schwert, der ihm bis an sein Lebensende *triuwe und wârheit* (v. 127) leisten sollte.[22] Mit der Schwertleite übernimmt der Herzog offenbar die ihm durch das Erbe zustehende Gewalt (v. 140) und dokumentiert seine Herrschaft mit dem Huldigungsritt durch sein Land.[23] Dem Gefolge gegenüber geizt er nicht an *schatz und gewant* (v. 151). Seine Mutter, die Herzogin Adelheid, ist erfreut über das hohe Ansehen ihres Sohnes, dem sie in ihrem *tugentlîchen ruom* (v. 167) nicht nachsteht; viele Fürsten wünschen sie *durch wîsheit und durch rîchtuom* (v. 168) zur Frau.

Der Sozialisationsprozeß des Herzogs läßt sich indes nur bedingt auf eine Sozialgeschichte mittelalterlicher Herrschaft und höfischer Erziehung und Bildung hin auswerten, wie ihn WENZEL in seinem Kapitel über ‚Höfische Erziehung' herausgearbeitet hat.[24] Die Personalisierung des Erziehungsprozesses liegt mit seinen Implikationen von Anwesenheit, Teilnahme und Nachahmung zwar selbstverständlich dem Bildungsweg des Helden zugrunde. Doch steht der Personalität dieses Bildungsweges gerade das Medium entgegen, das ihn inszeniert. Mit diesem literarischen Medium sind spezifische Formen und Traditionen der Darstellung verbunden, die den topischen Charakter der Narration sichtbar werden lassen, so daß wir in ihr nicht den Spuren und Bildern historischer Wirklichkeit gegenübertreten, sondern ‚Skripts' einer Kultur, in denen die präskriptiven und deskriptiven Anteile in ein ebenso komplexes Wechselspiel wie Traditionsbindung und Aktualisierung eingetreten sind.[25] In welchem Maß nämlich die Beschreibung der Erziehung des jungen Herzogs auf das literarische Darstellungsinventar zu beziehen ist, zeigt der Vergleich mit dem Bildungsweg Alexanders im ‚Straßburger Alexander'. Alexander wird von sechs Meistern unterrichtet:

die meistere, die er dô gwan,
die wâren cunstige man.
si begunden in wîsheit lêren

---

[21] Zu dem auffallenden Umstand, daß der Protagonist selbst das Initiationsritual der Schwertleite fordert, vgl. STOCK, Kombinations-Sinn, S. 146.

[22] SCHIEWER, *Bonum et malum ingenium*, S. 179 sieht in der Paarformel *triuwe und warheit* das wahrscheinliche Äquivalent für *fidem et sapientiam habere*, die bei Hinkmar von Reims den idealen *consiliarius* auszeichnen.

[23] Vgl. ‚Herzog Ernst', Kommentar SOWINSKI, S. 364.

[24] Vgl. WENZEL, Hören, S. 25-37. Der ‚Herzog Ernst B' ist nur mit einem einzigen Detail zum Thema ‚Sitzordnung' in die Untersuchung einbezogen.

[25] DE BEAUGRANDE/DRESSLER, Einführung, S. 96, verstehen *scripts* als „stabilisierte Pläne, die häufig abgerufen werden, um die Rollen und die erwarteten Handlungen der Kommunikationsteilnehmer zu bestimmen." Vgl. zur Rezeption dieses kognitionspsychologischen Konzepts im Rahmen einer *postclassical narratology* HERMAN, Scripts.

und zugen in ze grôzen êren. (‚Str. Alexander', v. 191-195)

Gewiß fallen die Unterschiede ins Gewicht; so wird Herzog Ernst in erster Linie nicht von kundigen Lehrern, sondern von den eigenen Mannen erzogen. Doch die Bindung der *wîsheit* an die *Kriechen* (‚Herzog Ernst B', v. 73) und ihre Ausdifferenziertheit verbinden beide Bildungswege ebenso wie die Mehrsprachigkeit die beiden Protagonisten. Anders als der ‚Herzog Ernst B' spezifiziert der ‚Straßburger Alexander' die erworbenen Kenntnisse; eine *wîsheit*, für die synonym auch *list* (‚Str. Alexander', v. 217) und *cundicheit* (‚Str. Alexander' v. 221) verwendet werden, ist das astronomische Wissen darüber, *wî verre diu sunne von dem mânen geit* (‚Str. Alexander', v. 216).[26] Darüber hinaus verweist der ‚Straßburger Alexander' explizit auf die Schriftlichkeit dieses Wissens. Doch auch in seiner Knappheit präsentiert der ‚Herzog Ernst B' eine Figur, die mit der Vorstellung eines *illitteratus* aus dem Adel nicht zu vereinbaren ist, so daß kluger Rat und kluges Handeln, wie es der Herzog unter Beweis stellen wird, von vornherein unter der Perspektive von Kenntnissen in verschiedenen *artes* gestellt wird. Der Herzog erscheint als Prototyp eines gebildeten Herrschers, als Inkarnation eines weisen und gerechten Regenten, als Verkörperung fürstlicher Tugend und damit seinerseits als Rückspiegelung der in den Fürstenspiegeln aufgestellten Anforderungen. Seine Vorbildlichkeit läßt die Frage nach der Legitimität seiner Herrschaft erst gar nicht aufkommen; Habitualisierung erscheint als vorrangige Bedingung für Herrschaftskompetenz.[27]

Man kann weiter zurückgehen und den Topos von den *Graeciae sapientes* anführen, dessen Formelhaftigkeit und unterschiedliche Ausprägungen dem historiographischen Schema der *translatio artium* angehören, das, so FRANZ-JOSEF WORSTBROCK, von Otto von Freising in der ‚Chronica' mit der politischen Legitimationsfigur der *translatio imperii* zu „einem einheitlichen Geschichtsbild"[28] zusammengefügt wurde, nachdem beide noch von seinem Lehrer Hugo von St. Viktor gesondert behandelt worden waren. Die bei WORSTBROCK wichtige Frage, ob der Begriff der *translatio*, so bei Otto von Freising nach der pat-

---

[26] Zu dieser Verwendungsweise von *wîsheit, list* und *chundicheit* im ‚Straßburger Alexander' vgl. TRIER, Wortschatz, S. 160ff. und zusammenfassend S. 196: „In LA ist *wisheit* einerseits die Gesamtheit des Wissens, der Wissenschaften, der *liste*, andrerseits aber auch einzelnes Wissen, einzelne Wissenschaft und dann von *list* - soweit *list* Wissen, Wissenschaft heißt - und von *list* und *chundicheit* nicht zu trennen. Es ist eine Verwirrung, wie sei keiner der geistlichen Texte - auch abgesehen von den oben genannten, besonders fein unterscheidenden - aufweist [...]"

[27] Sehr knapp deutet das ‚Nibelungenlied' die Funktion der *wîsen* bei der Erziehung Siegfrieds an: *in hiez mit kleidern zieren Sigmunt und Siglint / sîn pflâgen ouch die wîsen, den êre was bekant* (25,2-3). Weitere Beispiele für die literarische Darstellung höfischer Erziehung sind der ‚Tristan' Gotfrids von Straßburg (vgl. CLASSEN, *Herzog Ernst*, S. 298f.) und der ‚Wilhelm von Orlens' Rudolfs von Ems.

[28] WORSTBROCK, Translatio artium, S. 14. Vgl. jetzt den Überblick in: Mauricius von Craûn, Kommentar D. KLEIN, S. 169: „Im Hinblick darauf, daß das Muster der *translatio* im 12. Jh. ziemlich allgemein verfügbar war, braucht man überhaupt keine konkrete Vorlage annehmen; so ist auch dem ‚Roman d'Eneas' die Idee der *translatio* eingeschrieben."

ristischen Überlieferung, vom orientalisch-ägyptischen Ursprung der Weisheit ausgehe, oder, wie etwa bei Vinzenz von Beauvais, von Griechenland als Ausgangspunkt, liegt jedoch außerhalb des Horizontes des ‚Herzog Ernst B'. Ebenso wird die Aussage des ‚Herzog Ernst B' durch eine typologische Geschichtsdeutung verfehlt, wie sie von einem Autor wie Gerhoch von Reichersberg entwickelt wurde. In dieser Deutung fungiert die Weisheit der Griechen als Präfiguration und wird von der Weisheit Christi in der spezifischen Weise der Typologie überhöht.[29]

Interessanterweise findet sich dieser Topos etwa zwei Jahrzehnte später - und damit in unmittelbarer Zeitgenossenschaft zur vermuteten Entstehung der Fassung A - bei einem weiteren deutschen Autor, einem Schüler Gilberts von Poitiers und dezidierten Gegner Gerhochs, dem Magister Hugo von Honau, der im Auftrag Kaiser Friedrichs I. nach Byzanz reiste und dort auch den aus Pisa stammenden Theologen Hugo Etherianus zu treffen hoffte.[30] In einem ersten Brief an Hugo Etherianus, von dem er Texte aus der griechischen Patristik erbat, rühmt Hugo von Honau ebenfalls die Griechen, bei denen die Quelle aller Weisheit entsprungen sei (*quia a Grecis sapientie tocius fons emanavit*).[31]

Ohne damit ‚Einflüsse' aufzeigen zu wollen, wird auf diese Weise der klerikale Argumentationshorizont als Folie erkennbar, auf die sich die Konzeption der Figur des Herzogs beziehen läßt. Diese Folie läßt sich auch noch insofern auf den ‚Herzog Ernst' hin spezifizieren, als sie den Diskurs über die *inventio* und *translatio* der Weisheit, der Künste und des Wissens nicht allein auf die schulischen Disziplinen und technischen Künste bezieht, sondern in ihrem Begriff der Weisheit auch den Bezug zu einer pragmatisch orientierten Klugheit aufrechterhält. So war für Gerhoch, und er beruft sich dabei auf Homer, Vergil und Boethius, der Held Odysseus „der Vornehmste der Weisen dieser Welt"[32], dessen Irrfahrt im weiteren Sinn als Prätext der Abenteuerfahrt im ‚Herzog Ernst' zu betrachten ist.[33] Wenn also mit ‚Weisheit der Griechen' nicht nur auf einzelne Wissens- und Lerngebiete verwiesen werden soll, sondern auch auf die Verknüpfung dieses Wissens mit listiger Vernunft und technischer Geschicklichkeit, dann gehören experimentelle Neugier und prudentielles Wissen, wie der Herzog und sein Ratgeber sie im Orientteil unter Beweis stel-

---

[29] Vgl. OHLY, Synagoge, S. 327ff. (*Graeciae sapientes* nach dem Psalmenkommentar Gerhochs [um 1150]: S. 330).

[30] Vgl. STURLESE, Philosophie, S. 148f. Ein ausgewogenes Urteil über das Bild des konservativen ‚Antischolastikers' Gerhochs ebd., S. 110-118.

[31] Vgl. HARING, „Liber de differentia", S. 18.

[32] OHLY, Synagoge, S. 329. Vgl. zu Odysseus als *exemplar sapientis* (Seneca) IMBACH, experiens Ulixes, S. 63.

[33] Auch Honorius Augustodunensis (von etwa 1080 bis etwa 1137), einer der Gewährsleute fabulösen Wissens im ‚Herzog Ernst', hat die Seefahrt und die Versuchung durch die Sirenen, bei ihm Gestalten mit Frauenantlitz, Vogelkrallen und Flügeln, einer allegorischen Deutung unterzogen. Herrad von Hohenburg (von 1178 bis 1196 Äbtissin des Benediktinerinnenklosters von Hohenburg bei Straßburg) hat diese Deutung in ihrem ‚Hortus deliciarum' übernommen. Vgl. IMBACH, experiens Ulixes, S. 66ff. Die Grippia-Episode müßte mit der offensiven ‚Neugier' des Herzogs aus dieser Perspektive geradezu als Umkehrung tugendhafter Sirenenabwehr erscheinen.

len, zu den Implikationen des auf die Griechen verweisenden *wîsheit*-Begriffs.[34] Indem der große Held Odysseus, von dessen exemplarischer Klugheit bereits im ersten Teil die Rede war, zu einem Vorbild und textwissenschaftlich ausgedrückt zur ‚Prä-Figur'[35] des bayerischen Herzogs wird, muß der Zusammenhang zwischen den verschiedenen Formen von Weisheit und Klugheit, Wissen und Können nicht mehr explizit gemacht werden, sondern kann durch die Einheit der Figur repräsentiert werden. Es wäre überzogen, vom Herzog Ernst als ‚bayerischem Odysseus' zu sprechen, doch ist die implizite, über Motiv- und Struktursignale vollzogene Rückbindung an die griechische Heldenfigur in ihrer lateinisch vermittelten Gestalt unübersehbar.

Diese Bemerkungen sollten nur punktuell und beispielhaft die Literarizität des Textes hervorheben und die Traditionsräume andeuten, in die der ‚Herzog Ernst' zu stellen ist. Ich habe dafür an einem Ausdruck angesetzt, der für meine Fragestellung zwar zentral, in dieser Vorgeschichte aber nicht einmal, verglichen mit dem ‚Straßburger Alexander', besonders breit entfaltet wäre.[36] Wenn heute der ‚Herzog Ernst' als ‚Hofroman' gelesen wird, dessen Schilderungen mit einer erheblichen Plausibilität Rückschlüsse auf die soziale Konstitution des Hofes im Hochmittelalter erlaubten[37], dann möchte das aufgeführte Beispiel diese Lesart insofern auch methodisch modifizieren, als es auf den Traditionshintergrund der Elemente der literarischen Darstellung verweist. Man müßte wohl das Modell der Rezeption differenzieren: Daß die Nachahmung eines Vorbildes eine Grundkategorie der Sozialisation in der höfischen Kultur darstellt (und Analoges ließe sich zur monastischen Kultur darlegen), hat WENZEL zu Recht betont, ohne jedoch darüber zu reflektieren, inwieweit er nicht einem Muster auf der Spur ist, das für literarische Traditionsbildung selbst von eminenter Bedeutung ist. Obwohl sich sein Interesse so vehement auf die Medialität der mittelalterlichen Kultur richtet, verkennt er paradoxerweise die literarische Vermittlung des von ihm analysierten kulturellen Prozesses.

---

[34] Der ‚Ernestus' Odos von Magdeburg, der die Ausbildung des Herzogs zu einer Auflistung gelehrter Wissensgebiete nutzt, spricht in diesem Zusammenhang von *gustare profundos Grecorum fontes* (v. 53f.)

[35] Zur Erarbeitung eines Konzeptes von Namenreferenzen innerhalb der Intertextualitätstheorie vgl. den Beitrag von WOLFGANG G. MÜLLER über ‚Namen als intertextuelle Elemente'. ‚Internymische Relationen' (ebd., S. 151) bilden auch in der deutschen Literatur des Mittelalters einen bislang systematisch unzureichend erforschten Bereich intertextueller Sinnkonstitution. Kennzeichnend für unseren Fall ist, daß der Name nicht genannt ist, sondern die mit ihm verbundene Prädikation.

[36] Dieser Vergleich will keineswegs einen Einfluß des ‚Straßburger Alexanders' auf den ‚Herzog Ernst B' behaupten, wie er für das Verhältnis der ‚Alexandreis' Walters von Châtillon auf den ‚Ernestus' des Odo von Magdeburg nachgewiesen wurde. Zur Forschung vgl. GANSWEIDT, Ernestus, S. 17f.

[37] Vgl. SCHIEWER, *Bonum et malum ingenium*, S. 177-189 („Der ‚Herzog Ernst' - ein Exemplum höfischer Strukturen").

Auch entwicklungspsychologisch greift sein Modell der Gegenwärtigkeit des Vorbildes im Erziehungsprozeß zu kurz. Von ‚personaler Anwesenheit' zu sprechen vereinfacht das Problem insofern in unzulässiger Weise, als es die Frage nach der mentalen Repräsentation des ‚Vorbildes' ausklammert. Es mag banal klingen, ist aber für die Frage nach dem kulturellen Status der Literatur in der höfischen Gesellschaft von großer Bedeutung: Der imaginierte literarische Held mag als ‚Vorbild' ein größeres Maß an Präsenz besitzen als das raumzeitlich anwesende Gegenüber. Dabei geht es keineswegs um Subjektivität, sondern um die Verortung solcher kollektiver ‚Skripts' auch im Bewußtsein der Teilnehmer. Die Annahme einer solchen kognitiven Repräsentation als Determinante höfischer Kultur hat den Vorteil, eine Ebene anzugeben, auf der ‚Literatur' und ‚Wirklichkeit' ihre kontradiktorische Gegensätzlichkeit verloren haben.[38] Und sie hätte den Vorteil, daß wir die Hypothesen über die Funktion eines typisierten Helden in der Rezeption volkssprachiger Erzählliteratur nicht von der nur scheinbar innerliterarischen Frage nach prätextuellen Bezügen abkoppeln müßten.

7.1.3. Die Brautwerbung. Fragment eines Schemas

Innerhalb der Gruppe der ‚Spielmannsepen' bildet der ‚Herzog Ernst' eine Ausnahme, weil er nicht zu den Brautwerbungserzählungen zu rechnen ist.[39] Das trifft uneingeschränkt zu, wenn man von der Makrostruktur des Textes ausgeht, läßt aber andererseits den Umstand unberücksichtigt, daß die Exposition der Handlung durch eine Brautwerbung bestimmt ist und damit auch schemagebundene Erscheinungsformen von Klugheitshandeln und Beratung bedeutsam werden.

Das Brautwerbungsschema, das SCHMID-CADALBERT als „allgemeine Handlungsstruktur"[40] abstrahiert hat, enthält als erste, fakultative Station die Elemente ‚Eltern, Jugendgeschichte, Schwertleite'. Wollte man diese Elemente im ‚Herzog Ernst B' zu identifizieren versuchen, macht man die verblüffende Feststellung, daß es diese Elemente zwar gibt, aber nicht bezogen auf den ‚Brautwerber (König)', sondern auf den Herzog selbst, wie man an

---

[38] Gegen eine mentalitätsgeschichtliche Engführung versteht URSULA PETERS literarische Texte als Dokumente, in denen „zwar ‚attitudes mentales' im Sinne kollektiver, habitualisierter Einstellungen sedimentiert" seien, „aber doch eher im Sinne eines virtuellen Referenzsystems, das jeweils punktuell in einer ganz spezifischen thematisch-ideologischen Zuspitzung angesprochen und überschritten wird, so daß die Literatur gerade nicht und nur sehr eingeschränkt diesen Bereich der vorreflexiven ‚attitudes mentales' dokumentiert" (PETERS, Literatur, S. 178). Das Problem wird jedoch noch dadurch komplizierter, daß diese Literatur in ihren Erzählerreflexionen immer wieder einen präskriptiven Anspruch erhebt, der mit dem Status eines ‚Dokuments' nur schwer zu vereinbaren ist.
[39] Vgl. beispielsweise VOLLMANN-PROFE, Wiederbeginn, S. 172.
[40] SCHMID-CADALBERT, *Ortnit AW*, S. 87.

der Vorgeschichte ersehen konnte. Daneben steht in einer Art Verdopplung der Vorgeschichte die Vorstellung Kaisers Otto, die wiederum schemagerecht den Rang und den Ruhm des Königs herausstreicht. Nach dem Tod der Königin (Ottegebe) wünscht sich Otto eine Gemahlin:

> *eine diu im gezæme*
> *und dem rîche rehte kæme*
> *ze einer küniginnen.* (v. 261-264)[41]

Diese kurze Sequenz entspricht genau dem rekonstruierten Schema: Der Brautwerber hat keine Frau, er entschließt sich zur Brautwerbung (die dem Schema eigene Alternative überläßt es Ratgebern, den Wunsch nach einer Braut zu äußern) und sucht nach einer geziemenden Frau. Er ruft die Fürsten zusammen, um ihnen sein Vorhaben zu eröffnen. Darauf ziehen sich die Fürsten nach zeremoniellen Regeln zu einer internen Beratung zurück, um über eine mögliche Braut zu beraten, die *dem rîche rehte kæme* (v. 262). Nur das Richtige wollen oder tun, diese Klugheitsregel des Macrobius (‚In somnium Scipionis' I 8,7) kommt auch hier zur Anwendung. Die Abwesenheit des Königs bei dieser Beratung dient nicht nur der Inszenierung seiner Benachrichtigung und der Aufwertung der Ratgeber[42], sondern macht die reichspolitische Funktionsdifferenzierung räumlich anschaubar.[43] Ihre Funktion als ‚Nenner' erfüllen die Fürsten einhellig, indem sie die Herzogin Adelheid nennen, deren Vorzüge von allen, die *sich wîsheit versinnen* (v. 289), anerkannt werden. Das Brautwerbungsschema ließe sich an der nun folgenden Werbung selbst noch weiterverfolgen, doch stellt diese Empfehlung des Fürstenrates bereits den unübersehbaren Bruch mit dem Schema dar. Das Kriterium der Äquivalenz ist zwar für das Schema essentiell, doch ist die Realisierung dieses Kriteriums notwendig an die exogame Vorgabe einer Fernwerbung gebunden.[44] Damit wandelt sich die Konstellation: die ‚Nenner' stützen ihre Empfehlung zwar auf das unvergleichliche Ansehen der Herzogin, aber als ‚Kundige' ist ihr Wissensbereich ausdrücklich auf die deutschen Lande beschränkt:

> *wan ir wære niht gelîches*
> *under frowen die sie erkanden*
> *in allen diutschen landen.* (v. 310-312)[45]

---

[41] Vgl. auch MEVES, Studien, S. 151. Er stuft die Brautwerbungshandlung lediglich als „Voraussetzung des durch den Pfalzgrafen Heinrich ausgelösten Konfliktes" ein; sie gewinne daher „keine strukturelle Bedeutung" für den ‚Herzog Ernst'.

[42] Vgl. J.-D. MÜLLER, Ratgeber, S. 132.

[43] BEHR, Herzog Ernst, S. 65, nennt hier die Fürstenberatung ohne Blick auf das Brautwerbungsschema „gerade dasjenige Mittel, das den vollkommenen Herrscher auszeichnet".

[44] Vgl. WENZEL, Fernliebe, S. 199, wo die „Werbung in die Ferne und die Konstruktion der Fernliebe" erklärt wird als „symbolische Transzendierung feudaler Begrenzung, als poetische Bewältigung des prinzipiell grenzenlosen feudalen Machtstrebens und seiner faktischen Gewaltsamkeit."

[45] Die ‚Nenner' berichten dem König *von ir adel und von ir tugent, / von ir witze und von ir jugent / und von ir lobelîchem sinne* (v. 305-307). Korrespondierend zu v. 168 (*durch wîsheit und durch rîchtuom*) wird vor

Damit ist neben der Ebenbürtigkeit das zweite entscheidende Kriterium, die Schwererringbarkeit, verfehlt, und die daraus folgende Gefährlichkeit der Brautwerbung umgangen - wenn man nicht in ‚Bayern', selbst einem der deutschen Lande, eine Invertierung des vom Schema geforderten fernen Landes und damit im Herzog, dem Sohn der Braut, die völlig verkehrte Funktion des Brautvaters erblicken wollte, so daß die Kämpfe zwischen König und Herzog an die Kämpfe zwischen Brautwerber und Brautvater denken ließen. Läse man den ‚Herzog Ernst' für einen Moment hypothetisch als Brautwerbungserzählung, geriete man in ein diffuses Netz von Umstellungen, Verwicklungen und Entzweiungen. Dann ließe sich in der Tat in der Brautwerbung die Eröffnung einer Problemkonstellation wahrnehmen, die mit ihrem implizit politischen Charakter genau auf den Konflikt einer drohenden Dezentrierung des Reiches durch den mächtigen Partikularfürsten zuliefe. Entsprechend der konstitutiven Doppelung des Schemas stünde die versuchte Rettung der indischen Prinzessin in Grippia an der Stelle der Rückentführung und auf geheimnisvolle Weise träten Mutter und Prinzessin in einer Gestalt zusammen.[46] Da aber die Prinzessin stirbt, und Ernst (ähnlich wie Ruodlieb) in die Arme seiner Mutter zurückkehrt (v. 5866f.: *ûf spranc diu küniginne sân / und umbevienc in zuo der stunt*), möchte ich es vorerst bei dem beschriebenen Fragment belassen. Es offenbart mit der Nennung einer Braut aus dem eigenen Reich bereits aus der Logik des Schemas den kommenden Konflikt und ist damit mehr als ein leeres Ritual.

Denn die Ritualisierung der Beratung, die Abfolge von Einladung durch den König, der Darlegung seiner Absicht, dem Rückzug der Fürsten zur Beratung, ihrem einstimmigen Votum, das die wichtige Funktion des Konsenses hervorhebt, und ihrer Rückkehr zum König, gibt ein detailliertes Bild von dem Verfahren der Entscheidungsfindung, auf dessen Formalisierung sich die Erzählung konzentriert. Nicht die diskursive Erörterung möglicher Gründe steht im Vordergrund, sondern die Prozedur der Artikulation einer kollektiven Stimme (*sie sprâchen alle gemeine*, v. 279), die sich auf *wizzen* (v. 280, 286) und *wîsheit* (v. 289) der Ratgeber stützt, während im Gang der Erzählung dem Rat der Fürsten eine eher acklamatorische Funktion zukommt. Die Beratung ist hier also nicht der Ort, an dem ein Konflikt ausbricht, sondern eine Inszenierung der Konsonanz der Stimmen, die in die Rede des Erzählers einfallen. Und wenn aus der Wahl der Braut ein Konflikt entstehen könnte, dann findet sich eine Spur zu diesem Konflikt nicht in der Betätigung des narrativen

---

allem die Klugheit der Herzogin herausgestellt. Diese Beschreibung bietet den einzigen Beleg für *witze* im ‚Herzog Ernst B'.

[46] Nicht überzeugend erscheint mir der Versuch, das Verhältnis des Herzogs zur indischen Prinzessin ausgehend vom ‚arthurischen Modell' begreifen zu wollen (so A. STEIN, Wundervölker, S. 35), ohne die literarischen Implikationen des Brautwerbungsschemas zu berücksichtigen.

Mechanismus des Schemas, sondern gerade in seiner Aussetzung. Der schemakonforme Konflikt mit einem äußeren Feind, dem Brautvater, erscheint aus der Sicht des Brautwerbungsschemas ebenso zu einem inneren Konflikt umgewandelt wie das Element der exterritorialen Werbung. Der ‚Herzog Ernst' wird weiterhin nicht als Brautwerbungserzählung gelten, doch kann er ein Beispiel dafür sein, wie man noch mit den Fragmenten eines Schemas seinen Bruch inszenieren kann und damit dem latenten Konflikt bereits in der Phase der Einstimmigkeit Raum gibt. Die genealogische Sicherung der Kontinuität von Herrschaft, wie sie im ‚König Rother' über das Erzählschema der Brautwerbung thematisiert wurde, findet sich immerhin, wiederum verstellt, auch im ‚Herzog Ernst B'. Der potentielle Erbe, der bayerische Herzog, existiert bereits; nachdem der Kaiser dessen Mutter heiratet, hält er den Herzog wie einen Sohn: diese Konstellation wird handlungslogisch zum Auslöser von Neid, Intrige und Verleumdung.

7.1.4. Die Intrige. Wahrheit und Lüge als narrative Leitdifferenz

Auf der Oberfläche des Textes stehen die verdoppelte Vorgeschichte und die Brautwerbung des Kaisers im Zeichen dieser Einstimmigkeit und der Fraglosigkeit der *wîsheit*, mit der die Beherrschung der *artes*, das Erfahrungswissen der Kundigen und die Klugheit der Herzogin bezeichnet wird. Die Grundlage dieser Fraglosigkeit bildet zwar die Wahrheit des Weisheit verbürgenden Wissens, doch ist diese Wahrheit selbst keine fraglose Kategorie, sondern erfordert eigene Verfahren der Begründung, auch wenn dieses Erfordernis auf eine Metaebene des Erzählens verschoben ist. Der Ort dieser Reflexion ist im ‚Herzog Ernst B' zuallererst der Prolog, doch implantiert der Erzähler die Differenz von Wahrheit und Lüge genau in dem Augenblick in die Narration, in dem mit dem verleumderischen Pfalzgrafen - nach Genelun und dem griechischen Spielmann die dritte diabolische Figur der Peripetie - der untergründige Konflikt zwischen Kaiser und Herzog als Intrige eines Neiders auf die Bühne tritt.

Offensichtlich hatte das *liet* vom Herzog Ernst, es war schon angedeutet worden, ein (zumindest topisch fingiertes) Authentizitätsproblem. Denn im Prolog meldet sich in der Ich-Form eine Stimme zu Wort, die unverhohlen den Vorwurf der Lüge beklagt. Was man *von heldes næten* (v. 11) erzähle, werde von denen nicht für wahr gehalten, die selbst die *arbeit* (v. 35), die Mühe der Helden nicht auf sich genommen hätten. *Guote knehte* (v. 21) hingegen widersprächen der Erzählung von der Not der Helden nicht, weil sie diese selbst kennengelernt hätten. Offensichtlich läßt sich der historiographische Anspruch des Erzäh-

lens nur mit Mühe aufrechterhalten, ohne nicht den offen zu Tage liegenden Verdacht der Unwahrheit und damit der Fingierung entkräften zum müssen.[47]

Interessant erscheint mir vor allem, wie der Sprecher des Prologs das Problem zu lösen versucht. Denn er löst es nicht, was man erwarten könnte, indem er seine eigene Kenntnis der Geschichte legitimiert. Mehrfach verweist er statt dessen auf ein kollektives *man* des Erzählens, auf eine überpersonale, mündliche Erzählinstanz. Aber auch diese kollektive Instanz der mündlichen Erzählkultur scheint nicht die Wahrheit verbürgen zu können: Die Wahrheit des Erzählten sichert entscheidend die eigene Erfahrung (*versuochen*) der Rezipienten selbst.[48] Damit unterscheidet sich der poetologische Wahrheitsbegriff des Prologs des ‚Herzog Ernst B' von einem geistlichen Wahrheitsbegriff, der gegen die potentielle Lügenhaftigkeit des Erzählens aus nicht klerikaler, mündlicher Tradition ein Heilsverständnis setzt, das über die Schrift und das Buch vermittelt ist.[49]

Diese Verbindung von Erfahrungshaltigkeit des Erzählten und kollektiver Erzähltradition wird für den zum Erzähler werdenden Sprecher nicht dadurch ausgesetzt, daß seine Geschichte bereits in Büchern geschrieben steht. Anders als im ‚Rolandslied' oder im ‚Eneasroman' leistet die Schriftüberlieferung im Prolog keineswegs die ausschlaggebende Beglaubigung, sondern ist eher Hinweis auf die Etablierung der überlieferten Erzählung. Auf diese Weise inszeniert der Prolog einen Raum des eigenen Landes und der Fremde, einen Raum von Anwesenheit und Partizipation. Und er inszeniert in der Darstellung eines gespaltenen Publikums bereits jenes Muster der Störung, aus dem heraus auch die *nôt* des Helden dieser Erzählung motiviert wird: die Differenz von Lüge und Wahrheit. In der Differenz von Lüge und Wahrheit wird der Anspruch einer Repräsentation begründet, die das poetische Selbstverständnis des Erzählers mit der Kultur einer Konvenienz von Innen und Außen, der höfischen Kultur des Ausdrucks (HAFERLAND), verschränkt.

---

[47] In diesem Zusammenhang dürfte zu diskutieren sein, welchen poetologischen Status man dem ‚Wunderlichen' zuzuschreiben hätte, das die Fahrt des Herzogs nach Jerusalem prägt. STOCK hat in seiner Zusammenfassung dazu eine wegweisende Analyse vorgelegt (STOCK, Kombinations-Sinn, S. 252ff.). - FRITZ PETER KNAPP hat in einer pointierten Schlußbemerkung dafür plädiert, etwa die Behauptung Wolframs von Eschenbach im *Willehalm* (5,14) „schlicht und einfach wörtlich zu nehmen: ‚diz mære ist wâr, doch wunderlîch'" (KNAPP, Erzählen, S. 22). Dieses Votum setzt, abgesehen von dem alles entscheidenden adversativen *doch*, voraus, daß sich *wâr* und *wunderlîch* überhaupt wörtlich nehmen lassen; die von KNAPP nochmals skizzierten Positionen der lateinischen Poetik machen überdeutlich, daß im Spannungsfeld zwischen *historia* und *fictio* ‚Wahrheit' jedes ‚wortwörtlich' eingebüßt hat. Wenn der Prolog dennoch *wârheit* behauptet, wird zwar nicht die *historia*, aber die Behauptung ihrer *wârheit* zur Fiktion.

[48] Insofern geht der Prolog über den historiographischen Topos der Augenzeugenschaft hinaus, wie er beispielsweise im ‚Moriz von Craûn' belegt ist (v. 40). Vgl. den Kommentar in der Ausgabe von D. KLEIN, S. 172; KNAPP, Erzählen, S. 21. Zur „Kopplung von Augenzeugenschaft und Buchautorität" im ‚Herzog Ernst B' vgl. WANDHOFF, *velden und visieren, blüemen und florieren*, S. 588.

[49] Vgl. beispielsweise zum Prolog der ‚Kaiserchronik' und seiner Indizierung profan-heroischer Dichtung HAUG, Literaturtheorie, S. 66f.

Ein wichtiges Indiz für diese Verschränkung findet sich in dem Erzählerkommentar, der sich dem Fund des Waisen anschließt. Zur Beglaubigung seiner Geschichte verweist der Erzähler in diesem Kommentar auf die Kaiserkrone, die noch heute den Waisen enthalte. Das Buch, damit ist offensichtlich seine unmittelbare Vorlage gemeint, lüge also keineswegs; und wer dennoch die *rede* für ein *lügenlîchez werc* (v. 4469) halte, der möge nach Bamberg kommen, um sich von dem Meister, der es gedichtet habe, widerlegen zu lassen. Zudem sei es noch auf lateinisch niedergeschrieben:

> *dâ von ez âne valschen list*
> *ein vil wârez liet ist.* (v. 4475f.)

Âne valschen list[50]: das ist nicht nur die Formel für die Beglaubigung von Erzählen, quasi ein Synonym für *ein vil wârez liet* (v. 4476), für das in dem zitierten Erzählerkommentar schließlich doch das topische lateinische Buch herhalten muß. Der Anspruch auf Wahrhaftigkeit bezieht sich nicht allein auf die Glaubwürdigkeit der Erzählung, sondern auch auf die Glaubwürdigkeit der Figuren, doch wird auf dieser Ebene der Konstruktion der Figuren die Lüge und die Unterstellung von Falschheit darstellbar und geradezu zum Beweggrund des Konflikts.

Entsprechend hatte auch die Königin in ihrem Bittgesuch an den Kaiser sich auf das Kriterium der Aufrichtigkeit berufen können: Der Kaiser möge dem Herzog solange *genâde* und *fride* gewähren, bis Ernst bewiesen habe

> *daz er dich mit triuwen meine*
> *und dir ie âne valschen list*
> *mit triuwen holt gewesen ist.* (v. 994-996)

Der Prolog hatte es sich noch zur Aufgabe gemacht, den Vorwurf der latenten Lüge zu entkräften. Doch mit der Verleumdung des Pfalzgrafen (v. 799) steht eine anscheinend manifeste Lüge im Raum, die das Bild des Herzogs beim Kaiser umkehrt, der nun die Lüge für die Wahrheit hält. Die Bitte der Königin, dem Herzog die Möglichkeit zur Verteidigung einzuräumen, nennt jene entscheidende Tugend, die diesem Spiel von Umkehrungen trotzt: die *triuwe*. Der Pfalzgraf vom Rhein mag dem Kaiser *ein lügenlîche mære* (v. 677) vortragen und damit dem Herzog *valsch* (v. 679) unterstellen, um damit *des keisers hulde* (v. 660) in Zorn (v. 813) verwandeln, doch steht dieses Lügenwerk unter dem eindeutigen Verdikt des Erzählers, der den Pfalzgrafen als der personifizierte *ungetriuwe* (v. 673) hinstellt. Erneut erscheint die Leitdifferenz von *triuwe* und *untriuwe* als Regulativ im Funktionsgefüge eines Personenverbandes, das der Uneindeutigkeit der Rede die Eindeutigkeit der Zugehörigkeit entgegensetzt.

---

[50] Nach der Handschrift b: *an argen list* (vgl. WEBER, Untersuchung, S. 386).

Vor kurzem hat MONIKA SCHULZ in einer rechtsgeschichtlichen Interpretation des ‚Herzog Ernst' die Rolle des Pfalzgrafen aufgrund der *untriuwe* des Kaisers gegenüber seinem Vasallen relativiert; der Pfalzgraf übernehme „nur die Aufgabe der Verführung"[51]. Diese Einschränkung scheint mir die narrative Motivierung zu gering zu schätzen. Denn auch wenn man ihr zustimmen möchte, daß mit der Verleumdung des Pfalzgrafen und der *untriuwe* des getäuschten Kaisers die *rebellatio* des Herzogs legitimierbar erscheint, bleibt die Frage offen, wie der Text diese Umkehrung der Empörung als virtuelle Lesart eines reichspolitischen Grundkonflikts inszeniert. Die Erzählung nutzt die Rivalität der Vasallen; aber was SCHULZ ‚Verführung' nennt, ist schließlich die Aktualisierung eines latenten Konflikts.[52] Es ist das Ziel der Intrige des Pfalzgrafen, die *friuntschaft* zwischen Kaiser und Herzog zu zerstören und damit das zentrale Oppositionsverhältnis zu etablieren.[53] Sein Verrat, diese Dialektik ließ sich im ‚Rolandslied' an Genelun studieren, ist aber nicht einfach als eklatanter Regelverstoß aufzufassen, sondern er schafft erst die Bühne, auf der das als Machtphantasie imaginierte reichspolitische Konfliktpotential in der Gestalt eines Empörers auftreten kann. Darin liegt die latente Wahrheit der Lüge. Der Text vermerkt ausdrücklich, daß der Pfalzgraf Tage dafür brauchte, diese Strategie – wie ein Spiegel narrativer *inventio* - zu finden:

> *er begunde denken alle tage,*
> *wie er den helt mære*
> *dem keiser machte unmære,*
> *daz er im wurde gehaz.* (v. 654-657)

Der Erzähler spart nicht mit Verdikten. Teufel, Verrat, Falschheit, Untreue und Lüge - das ist die Semantik einer offiziellen Fiktionsabwehr, die man aber ebenfalls als Feuerschutz einer komplexen Textstrategie verstehen muß, den Kaiser genau auf die Regeln festzulegen, die der Pfalzgraf bricht.[54] Der ‚Herzog Ernst B' will seinen Protagonisten zum Modell machen; aber diese Modellierung erfordert die Verlagerung unterstellter Machtansprüche auf die Bühne des als Rat getarnten Verrats. Das macht die Intrige zum bevorzugten Medium literarischer Konfliktdarstellung wie des politischen Kalküls, da sie den Konflikt, den sie

---

[51] SCHULZ, *Âne rede und âne reht*, S. 396.

[52] Vgl. zur permanenten, unterschwelligen Wirkung dieses Konflikts die allgemeine Einschätzung bei ALTHOFF, Staatsdiener, S. 129: „Es wäre eine reizvolle und noch nicht geleistete Arbeit, die Geschichte des Verhältnisses von Königen und Großen des Mittelalters als Geschichte eines ständigen Kampfes um die Veränderung bzw. die dauerhafte Festschreibung dieser Rangordnung darzustellen." Zur soziologischen Theorie der permanenten Rivalität als Kennzeichen einer ‚Konflikttypik stratifizierter Gesellschaften' vgl. LUHMANN, Gesellschaftsstruktur, Bd. 3, S. 78f.

[53] Zum Stellenwert der *vriuntschaft* im vasallitischen Personenverband vgl. grundlegend ALTHOFF, Verwandte. Zur Verwendungsweise des Begriffs vgl. auch J.-D. MÜLLER, Spielregeln, S. 154.

[54] Die Figur des Pfalzgrafen sehe ich daher nicht allein als konfliktweckende Instanz und als Personifizierung des Bösen (vgl. STOCK, Kombinations-Sinn, S. 152, Anm. 129: „der *tiuvel* steckt im Dritten, im Pfalzgraf"), sondern zugleich als Katalysator inhärenter Fiktionalisierungsstrategien.

erzeugt, zugleich verschleiert. In seiner Täuschung muß der Pfalzgraf dem Herzog selbst Falschheit unterstellen, während er den Kaiser vor die Aufgabe stellt, Lüge und Wahrheit zu unterscheiden - die klassische Funktion der Klugheit als *discretio*:

> *nu sult ir, keiser hêre,*
> *dar under wîslîche varn*
> *und iuwer êre bewarn*
> *mit wîslîchem râte.* (v. 784-787)[55]

Bei Wernher von Elmendorf ist diese Situation des Kaisers reflektiert. Zwar ist seine Transformation lateinischer Ethik in fürstliche Erziehungslehre in gewohnter Weise darauf aus, die Funktion politischer Klugheit an das Amt des Ratgebers zu delegieren, doch darf diese Delegation des Prudentiellen nicht darüber hinwegtäuschen, daß die *prudentia* als Unterscheidungsvermögen wenigstens dann nicht delegierbar ist, wenn es um die Auswahl guter Ratgeber selbst geht, wofür Wernher entsprechende Kriterien nennt. Als Tugend der Könige wird die Klugheit als Habitus und Disposition begriffen; aber die Mitte ihres Wirkungsfeldes erreicht sie erst da, wo sie die distinktiven Zeichen, die sie wahrnimmt, auf die mögliche Umkehrung ihrer Bedeutung hin prüft.

Die Strategie des Pfalzgrafen geht beim ersten Mal noch nicht auf. Sein zentrales Argument: Der Herzog rede überlaut davon, daß er *an der rîcheit, / an gebürte und an edelkeit* (v. 693f.) dem Kaiser gleich sein wolle (und dieses Kriterium der Äquivalenz hatte ja seine Mutter als Braut des Kaisers erfüllen müssen), und daß er deswegen von früh bis spät darüber nachsinne, wie er *erbe* und *êre* des Kaisers an sich bringen könne. Hier hat die Erzählung ein hohes Maß der Verschachtelung erreicht. Denn mit der Lüge des Pfalzgrafen wird gerade der Konflikt um Ranggleichheit (Stratifikationsproblem) ausgesprochen, den man strukturell über das Brautwerbungsschema und intertextuell über die Empörergeschichte als den zentralen politischen Konflikt des ‚Herzog Ernst' anvisieren kann. Es ist der von der Forschung überwiegend konstatierte Konflikt zwischen der Zentralgewalt des Kaisers und der Partikulargewalt des Herzogs, der im Medium der Lüge zum Ausdruck kommt. Nach der Ehrenerklärung des Kaisers für den Herzog setzt der Pfalzgraf erneut an und erklärt die Ansicht des Kaisers selbst schon als Resultat des hinterlistigen Verhaltens des Herzogs, so daß der Kaiser schließlich *diu lügenlîchen mære* (v. 799) für wahr hält. Der Umstand, daß die Wahrheit des Lügners die Lüge ist, steht hier weniger zur Debatte als die narrative Funktion der Lüge als Verdopplung poetischer Rede. Im Prolog muß der Vorwurf der Lüge zurückgewiesen werden, um den Anspruch eines Erzählens zu behaupten, das sich auch bei Verwendung schriftlicher Vorlagen auf Mündlichkeit, Erfahrung und

Authentizität beruft. In der Erzählung selbst aber wird vorgeführt, was die Lüge leistet: sie erfindet. Und wenn sich die politische Aufgabe des Kaisers, zwischen wahr und falsch zu unterscheiden, auf die Ebene der Erzählerreflexion zurückbeziehen läßt, wird diese Unterscheidung zur Bedingung der Rezeption des Werks. Der Kaiser versagt bei dieser Aufgabe und glaubt schließlich seinem Neffen.[56] Mit dem Plan des Pfalzgrafen gelingt es, den Herzog selbst von jedem noch so geheimen Wunsch der Rebellion zu entlasten und die politischen Rivalitätsverhältnisse als moralische Verworfenheit des Neiders umzudeuten, womit die kunstvoll konstruierte Idealität des Protagonisten nur noch an Glanz gewinnt.

Die einzelnen Gewichte innerhalb dieser Konfiguration sind im ‚Herzog Ernst B' klar verteilt. Der Neider lügt, der Kaiser wird getäuscht, der Herzog ist treu. Seine Praxis, das läßt sich hier vorgreifend sagen, ist von einer Klugheit gekennzeichnet, der die Lüge fremd ist, so daß die Differenz von Lüge und Wahrheit auch im ‚Herzog Ernst' eine entscheidende distinktive Funktion für die Legitimität politischen Klugheitshandelns innehat. Im ‚Tristan' Gottfrids hingegen ist diese Konfiguration in jene Bewegung der paradoxen Zuspitzung aufgenommen, die für seine Poetik spezifisch ist: Der Neider diffamiert, ohne zu lügen, der König täuscht sich sehenden Auges und der Thronerbe offenbart seine Wahrheit, indem er den König betrügt. Inwieweit man den ‚Herzog Ernst' und den ‚Tristan', so eine zentrale These bei SCHIEWER, als ‚Hofromane' bezeichnen kann, erforderte eine eigene Diskussion.[57] Man wird aber bei aller Ähnlichkeit der Personenkonstellation die grundlegenden Unterschiede in der erzählerischen Konzeption berücksichtigen müssen; der ‚Tristan' ist eben nicht nur Hofroman, sondern auch höfischer Roman. Das bedingt zum einen die Konzentration auf die Minnethematik, und zum anderen wird eine eigene Selbstreflexivität auf die Verfahren der Sinnherstellung, die im ‚Tristan' auf paradoxe, oxymorale und antagonistische Strukturen hin erprobt. Das Spiel von *list wider list* (‚Tristan', v. 13867) und *sin wider sin* (‚Tristan', v. 13879) wird über weite Teile zum Strukturprinzip einer erzählerischen Artistik, die den Bezug zum Handlungsbereich politischer Fragen nur

---

[55] Die Klugheit bewährt sich aber nicht nur in der Unterscheidung, sondern auch in der Voraussicht: Dieser Disposition ließe sich auch die Analyse der Zeitdimension der Intrige zuordnen, wie sie STOCK, Kombinations-Sinn, S. 149, vorgenommen hat.

[56] Das Problem der Unterscheidung zwischen wahr und falsch ist bekanntlich in besonders expandierter Weise im ‚Tristan' das Problem Markes. Daß man mit Lüge die Wahrheit aufdecken kann, wird im ‚Tristan' an *Melôt petit von Aquitân* exemplifiziert, der im Auftrag Markes und Melots die Liebenden bespitzelt. Zu dritt heckt man *mit gemeinem râte* (‚Tristan', v. 14277) einen Plan aus, wie man *die wârheit offenbære sehen* (‚Tristan', v. 14281) könne. Paradox gesteigert ist diese Frage nach dem Bettsprung Tristans, als die Blutspuren im Bett den fehlenden Fußspuren widersprechen: *hie mite was ime diu wârheit / beidiu geheizen und verseit* (‚Tristan', v. 15257f.).

[57] Den ‚Herzog Ernst' und den ‚Tristan' behandelt SCHIEWER, *Bonum et malum ingenium*, S. 177ff. als ‚volkssprachliche Exempla vom Hof' und damit als ‚Hofromane': „Im Hofroman ist aber gerade der Hof die epische Bühne und die Dynamik dieses Sozialgebildes die treibende Kraft" (S. 192). Zu diskutieren wäre darüber hinaus der Romanbegriff, der dieser Gattungsbestimmung zugrundeliegt.

scheinbar zurücktreten läßt.[58] Es ist daher auch bezeichnend, wenn gerade die Schlauheit Markes, mit der er Tristan und Isolde auf die Schliche zu kommen sucht, mit *kündekeit* bezeichnet wird[59], jenem pejorativen Klugheitswort, das seine Prominenz dem ‚Reinhart Fuchs' und vor allem seiner Korrektur durch den Stricker im Märe vom ‚Klugen Knecht' (*gevüegiu kündekeit*) verdankt.[60]

7.1.5. Der Rat. Die Verdoppelung der Ratgeberfunktion

Vom negativen Beispiel des Kaisers hebt sich die Figur des Ratgebers besonders kontrastreich ab. An erster Stelle ist hier Graf Wetzel zu nennen, aber auch der Herzog selbst, dessen Funktion als oberster Ratgeber des Kaisers ausdrücklich hervorgehoben wird. SCHIEWER hat den „Entwurf eines idealen Modells von Herrscher und Ratgeber im Paar Ernst-Wetzel" ausführlich vor dem Hintergrund des Hofmodells Hinkmars von Reims untersucht und auf die Verdopplung dieses Modells im Modell Kaiser-Herzog aufmerksam gemacht.[61] Diese Verdopplung der vertikalen Struktur wird legitimiert durch die Ambiguität der Rolle des Herzogs, zugleich Herr und Mann zu sein. Doch verkehrt sich bekanntlich diese Verdopplung zu einer Opposition: Während die Verleumdung die *friunt-*

---

[58] Zur Bewertung der Beantwortung einer List durch eine Gegenlist (*dolo dolum vincere*) in der zeitgenössischen lateinischen Chronistik vgl. jetzt ZOTZ, Odysseus, S. 221ff. Zu *list* und *kündekeit* im ‚Tristan' vgl. CZERWINSKI, Glanz, S. 181, Anm. 103: „[...] allemal ist Tristan der modernere, bessere Herrscher, und also gebührt seinem höheren Adel die adligste Frau, selbst wenn es immer noch an einem Drachen- und Riesentöter klar wird, daß Heimlichkeit und Intrige zum ‚legitimen' Instrumentarium eines avancierten Territorialfürsten gehören [...]". Ich stimme CZERWINSKI darin zu, die „territorialhöfische Fähigkeit, mehrdeutig und vermittelt, in Formen von Verstellung und Verkleidung, von List und Intrige denken zu können" (ebd., S. 181), als ‚Reflexion' zu begreifen. Problematisch scheint es mir jedoch, diese Reflexion neben eine Welt der vermeintlichen Unmittelbarkeit zu stellen, die in ihrer Eindeutigkeit erstmals durch diese Reflexion gebrochen würde. Die Vorstellung eines Rationalisierungsprozesses, in dessen Verlauf die Reflexion der List der „zunächst allein adäquaten Form, der unmittelbaren Gewalt" (ebd., S. 185), nachfolgte, verkennt den hier untersuchten spezifischen Zusammenhang der impliziten Gewaltsamkeit der List und umgekehrt der symbolischen Funktion der Gewalt. Für den ‚Tristan' wäre dieser Konnex meines Wissens erst noch aufzuarbeiten.

[59] So schwört Marke den Eid, daß auf der ganzen Welt keine andere seine Frau werden solle als Isolde, *durch die kündekeit* (v. 8520), denn er hält es ohnehin für undenkbar, daß dies überhaupt umgesetzt werden könnte. Auch als er Isolde um Rat fragt, wer ihn während seiner Wallfahrt vertreten könne, stellt er ihr *mit einer kündekeite* (v. 13680) eine Falle. Vgl. schließlich v. 13856-13859: *daz er aber sîne kündekeit / Îsolde vür leite / und sî mit kündekeite / gerne haete ervaren baz.*

[60] Als Parodie des ‚Tristan' hat ALBRECHT CLASSEN den ‚Herzog Ernst' verstehen wollen (CLASSEN, Herzog Ernst, S. 297ff.), was eine heftige Invektive von BEHR, Herzog Ernst, S. 61, Anm. 3, hervorrief: „Der Einfall ist abwegig, weil beide Texte in ihrer Problemstellung überhaupt nichts miteinander verbindet. Welchen Sinn hätte da eine Parodie?" In beiden Fällen kommt jedoch die expositorische Funktion der Brautwerbung in beiden Texten zu kurz; die Fixierung auf *das* Schema der gefährlichen Brautwerbung läßt unberücksichtigt, in welch unterschiedlichen Ausprägungen und auch Verkürzungen und Parodierungen von Einzelelementen das Schema präsent sein kann.

[61] Vgl. SCHIEWER, *Bonum et malum ingenium*, S. 177ff.

schaft zwischen Otto und Ernst scheiden kann, kann Ernst und Wetzel nur der Tod scheiden - und auch das nur im Modus der nicht ausgeführten Vorausdeutung. Entsprechend hat SCHIEWER den Aspekt der Personalität der Beziehung betont, woran ich mit zwei Punkten anknüpfen möchte:

1. Die Diskursivität des Rates. Wenn man in dem Modell von Herrscher und Ratgeber so etwas wie ein Minimalpaar fürstlicher Politik erkennen will, dann erscheint mir die Beziehung von Ernst und Wetzel als symbolische Verkörperung der potentiell dialogischen, diskursiven Ausgestaltung politischer Entscheidungsfindung. Damit hebt sich diese Beziehung des Fürsten zu seinem herausgehobenen Berater deutlich von den Darstellungen des Rats als kollektiven Beschlußgremiums ab, der „in feudaler Epik nicht gemeinschaftlichem Räsonnement zur Lösung eines Problems“[62] dient, sondern seine Funktion, das war an der Beratung zur Brautwerbung bereits aufgezeigt worden, in der Demonstration von Einmütigkeit und Geschlossenheit besitzt (oder aber, das wird am ‚Rolandslied‘ sichtbar, gerade ihrer konfliktreich zugespitzten Störung).

Ein Beispiel dafür bietet die Beratung Herzogs Ernst mit auserwählten Ratgebern (*die besten die er hâte*, v. 916) über sein weiteres Vorgehen nach dem verheerenden Einfall des Pfalzgrafen in Bayern. Zwar ergreift nur Graf Wetzel das Wort, doch enthält sein Plädoyer, vorerst auf Gegenwehr zu verzichten, eine komplexe Argumentation: Eine sofortige Gegenwehr könne ihm möglicherweise als schuldhaftes Handeln gegen das *rîche* ausgelegt werden, so daß es besser sei, weiterhin *des rîches hulde* (v. 924) zu suchen. Würde aber dennoch die Vernichtung seines Landes fortgesetzt, würde sich der Kaiser selbst ins Unrecht setzen, und der Herzog wäre zur Gegenwehr legitimiert. In der Zwischenzeit solle der Herzog mit der Königin (der Mutter des Herzogs) die Hintergründe des Konflikts in Erfahrung zu bringen versuchen. Das ist nicht Akklamation, sondern subtile Analyse in Form eines Planspiels, in dem der kluge Ratgeber mögliches Gegenhandeln einkalkuliert, Rechtspositionen abwägt und vor allem zu vermeiden sucht, daß sich der Herzog durch den Angriff des Pfalzgrafen vom *rîche* isolieren läßt und sich gegenüber dem Kaiser ins Unrecht setzt. Seine argumentative Kraft bezieht der Rat also nicht allein aus der Analyse der Situation, sondern auch durch die Unterscheidung von Legitimationsinstanzen, die das Handeln des Herzogs zu beurteilen haben, denn nicht auf den Kaiser zielt die Strategie, sondern auf den anonym angesprochenen Kreis der Fürsten: *„sô weiz man“, sprach der helt guot, / „daz iu der keiser gwalt tuot“* (v. 927f.).

Die Rede des Grafen erhält in ihrem umsichtig-abwägenden Gestus noch dadurch größeres Gewicht, daß die Erzählung an dieser Stelle völlig auf eine Beschreibung der Situati-

[62] J.-D. MÜLLER, Ratgeber, S. 126.

on verzichtet. Nicht Inszenierung, sondern Argumentation steht im Vordergrund. Die Rede des Grafen wird umrahmt (und einmal kurz unterbrochen) von einer formelhaften Sprechermarkierung (v. 918: *dô sprach grâve Wetzel sîn man*; v. 927: *sprach der helt guot*; v. 948: *sprach der helt guot*). Die Narration wird bis auf diese Markierung vollständig durch die Figurenrede ersetzt und fährt mit der Entsendung eines geheimen Gesandten an die Königin fort, setzt also den Rat des Grafen unmittelbar in Handlung um. Dieser Verzicht auf die Beschreibung des rituell-zeremoniellen Charakters von Beratung und seiner demonstrativen Funktion für die Selbstdarstellung der gesellschaftlichen Rangverhältnisse läßt den diskursiven Stil des Rats des Grafen klar hervortreten. An einer solchen Rede läßt sich die Komplexität prudentiellen Handelns demonstrieren; sie bezieht sich auf die Situation der Beratung, auf die Figur des zuverlässigen und klugen Ratgebers, auf die Analyse des Konflikts, den Entwurf möglicher Szenarien, die Vorwegnahme erwartbaren Gegenhandelns, das Abwägen von Optionen, die Berücksichtigung von Rechts- und Machtverhältnissen und die Empfehlung einer Geheimmission.

2. Personifizierung des Habitus. Wenn man die Tugend der Klugheit mit der scholastischen Ethik als Habitus auffaßt, dessen Spezifikum es ist, nicht von der Person getrennt werden zu können, dann verkörperte zweitens Wetzel, ich führe hier die Überlegungen STÖRMER-CAYSAs zum Löwen Iweins fort[63], ebenso den Habitus der Klugheit des Herzogs wie der Löwe den Habitus Iweins. Das dialogische Innenverhältnis der Akte der Klugheit wäre in dieser Perspektive personifiziert in dem Verhältnis des Herzogs zu seinem Ratgeber. Diese Lesart läßt sich mit dem historischen Argument bezweifeln, daß die Konstellation von Fürst und Ratgeber durchaus keine literarische Erfindung zur Inszenierung der Diskursivität der Klugheit sei, doch geht ein solches Argument an dem Status dieser Lesart vorbei. Denn diese Lesart zielt nicht auf die Entstehung, sondern auf die Deutung dieser Konstellation unter den kulturellen Prämissen einer Tugendlehre, in deren Zentrum die Verinnerlichung und Aneignung ihres ethischen Systems steht. Im ‚Herzog Ernst' wird beinahe stereotyp, so in der Vorgeschichte, dieser Innenraum der Habitualisierung und Bildung zwar gekennzeichnet, aber anders als im ‚Iwein' nicht betreten. Eine Dissoziierung betrifft nicht das Selbstverhältnis der Figur, sondern äußert sich als Abweisung eines Rats im Kontext der Spannung zwischen *sapientia* und *fortitudo*.[64]

---

[63] Vgl. STÖRMER-CAYSA, Gewissen, S. 35ff.

[64] Insofern stimme ich MEVES nicht zu, der das Verhältnis von Herzog Ernst und Graf Wetzel als „Reflex des alten Gegensatzpaares sapientia und fortitudo" (MEVES, Studien, S. 172) versteht, denn dieses Gegensatzpaar begegnet zudem in der Konstruktion der Figur des Herzogs selbst. Vgl. die klassische, der Vorstellung literarischer Kontinuität verhafteten Darstellung bei CURTIUS, Literatur, S. 183ff.

Mit der Verdopplung des Modells von getreuem Berater und Herrn in der Beziehung von Kaiser und Herzog geht einher, daß Ernst selbst als höchster Berater gerühmt wird. Nachdem der Kaiser den Herzog wie einen eigenen Sohn behandelt und ihn am Hof oft *an sînen rât* (v. 617)[65] kommen läßt, demonstriert er seine dominante Position am Hof auch in seiner Qualität als unübertroffen kluger Berater; er riet so *wîslîche* (v. 622), daß niemand ihn zu übertreffen vermochte. Auf diese Weise macht sich der Herzog tatsächlich einen ‚Namen':

> *sîn name stuont in allen obe*
> *die ze manigen jâren*
> *des keisers rât wâren*. (v. 632-634)[66]

Die Spiegelung dieser Paarbeziehungen hat weitreichende Folgen für die Textkonstitution. Denn über diese Spiegelung ist das Verhältnis Kaiser-Herzog auch dann noch präsent, als der Herzog mit seinen Begleitern das Land verläßt.

7.1.6. Die Reversion. Autorisierung durch gnomisches Wissen

Von der Beraterfunktion des Herzogs abzuheben ist die Inszenierung seines Auftritts vor fünfzig auserwählten Getreuen, die den Herzog ins Exil begleiten wollen. In mehr als fünf Jahre dauernden Kämpfen hatte der Herzog *mit ellen und mit wîsheit* (v. 1731), so die topische, hier auf den Herzog allein bezogene Formel von *fortitudo et sapientia*, Widerstand geleistet. Doch die *wîsheit* des Herzogs zielt auf die Okkasionalität der Situation, denn der Herzog handelt weiterhin *wîslîche* (v. 1742), als er aufgrund der erschöpften Mittel die Aussichtslosigkeit seines Widerstands erkennt und einen Plan entwickelt. Jetzt, wo es darum geht, den Herzog selbst in seiner *wîsheit* zu inszenieren, fehlt die Figur des Grafen. Auch ist auffällig, daß Rat und Handeln des Grafen nie mit *wîsheit, wîstuom, wîslîche* oder *wîse* bezeichnet werden. Statt dessen dominieren *rât, lêre, sin* und *list*. Am Rande sei erwähnt, daß die betonte Bezeichnung der unübertroffenen Beraterkompetenz des Herzogs als *wîslîche*, hier korrespondieren Habitualisierung und Adverbialisierung, in der Fassung D sowohl bei der Planung des Kreuzzugs als auch bei der Berufung Ernsts zum kaiserlichen Berater fehlt.

Um den Plan des Herzogs zu erläutern, muß ich etwas ausholen, denn diese Frage betrifft das von STOCK untersuchte Kohäsionsproblem, die Verbindung von Reichsteil und Orientteil. THOMAS EHLEN hat auf die Rechtsformel *per annum et diem* verwiesen, die Ernst

---

[65] SOWINSKI übersetzt: „wegen seines Rates" (S. 39). Aus dem Folgenden, daß nämlich Ernst von niemanden *zuo der stunde* (v. 623) an klugem Rat übertroffen wird, schließe ich jedoch, daß mit *rât* der Hofrat bezeichnet wird.

[66] In der Edition WEBERs lautet der Text: *Syn man stunden yn allen ob / Dye zu manigen iarn / Des keysers rait waren* (v. 632-634). Den Plural *stunden* bietet jedoch nur die Handschrift b.

nach dem Prager Bruchstück der Fassung A gebraucht, als er seine Getreuen auffordert, mit ihm zum Heiligen Grab zu fahren[67]:

> ig nemag *mig* ime langer niet irweren.
> nu wil *ig va*ren over mere
> ind sûchen dat hei*lige* graf
> ind wil dâ jâr inde dag
> an go*des d*iniste sîn.[68] (Prager Bruchstück IV, 36-40)

Diese Rechtsformel *per annum et diem* steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Acht, deren Lösung durch eine Abwesenheit über Jahr und Tag bewirkt werden kann. EHLEN sieht in dieser rechtlichen Verbindung von Acht und Kreuzfahrt den entscheidenden Beleg für die Annahme, daß eine strukturelle Verbindung von Reichs- und Orientteil für den ‚Herzog Ernst' konstitutiv sei. SCHULZ hat diese Argumentation in ihrem bereits erwähnten Aufsatz ausgebaut. SCHULZ geht davon aus, „daß der Kreuzzug an sich, d.h. ohne die nachträgliche Einfügung der Reiseabenteuer, exakt den strukturellen Baustein liefert, der die im Gnadenakt des Kaisers erwirkte Achtabsolution und damit letztlich die Restitution des honor imperii ermöglicht."[69]

Eine Reihe von Detailfragen müssen hier außer Acht gelassen werden; die rechtliche Konstruktion von Acht, befristetem Exil, Restitution wirft ebenso Fragen auf, wie die Verbindung von Exil und Kreuzzug, der den rechtlichen Gewinn der befristeten Abwesenheit mit Blick auf die Restitution der Huld noch vermehrt.[70] Was nämlich bei SCHULZ zu kurz kommt, ist der Umstand, daß in der Fassung B, wiewohl sie allgemein als zuverlässiger Zeuge der Fassung A anerkannt ist, die rechtliche Prägnanz der Jahresfrist verloren gegangen ist, und somit eine Neuakzentuierung in der Motivierung der Kreuznahme erkennbar wird. Die Synopse von Fassung A und Fassung B läßt die Umarbeitung sichtbar werden (in beiden Fassungen schließt die Bitte an die Getreuen um Unterstützung an):

Prager Bruchstück IV, 36-40:	HE B, 1809-1825:
ig nemag *mig* ime langer niet irweren.	*wir sîn nu gar âne wer.*
nu wil *ig va*ren over mere	*daz wir füeren über mer,*
ind sûchen dat hei*lige* graf	*dar stêt vaste mir der muot.*
ind will dâ jâr inde dag	*ob ez iuch herren dunket guot,*
an go*des d*iniste sîn.	*sô sol uns des durch got gezemen*
	daz wir durch in daz kriuze nemen
	ze dienste dem heilegen grabe.
	sô komen wir sîn mit êren abe,
	ê wir uns sus vertrîben lân.
	wir haben wider gote getân

[67] Hystoria, Untersuchungen EHLEN, S. 72ff.
[68] Um die kursiv gedruckten Ergänzungen von KARL BARTSCH kenntlich zu machen, ist diese Fassung recte gedruckt.
[69] SCHULZ, *Âne rede und âne reht*, S. 412.
[70] Ausführlich dazu SCHULZ, *Âne rede und âne reht*, S. 411-423.

daz wir im (*im*] *nû* a) *billîch müezen*
ûf sîn hulde büezen,
daz er uns die schulde ruoche vergeben
her nâch, obe wirz geleben,
und wider heim ze lande komen.
swaz uns der keiser hât benomen,
daz wirt uns allez wider lân.

An der strukturell notwendigen Stelle fehlt in der Fassung B die Jahresformel; der Bußcharakter der Kreuznahme nimmt breiten Raum ein. Daß aber die Kreuzfahrt selbst eine Bedingung der Restitution darstellt, weiß auch die Fassung B. Rudimente der Jahresformel mag man in zwei Zeitangaben am Ende des Orientteils sehen, die sich auf den Aufenthalt in Jerusalem (v. 5686f.: *also wont der edele wîgant / ime lande mêre danne ein jâr*) und auf die Heidenkämpfe (v. 5699: *Der herre alsô daz jâr vertreip*) beziehen.[71] Offensichtlich wurde diese Zeitangabe an das Ende des Orientteils verschoben, weil sie nicht mit den Zeitangaben bei den vorangegangenen Abenteuern des Orientteils harmonisierbar ist. Möglicherweise hat der Bearbeiter der Fassung B aber auch den Rechtsstatus der Formel verkannt und sie als bloße Zeitangabe aufgefaßt. Auch die Fassung B begreift den Kreuzzug als Mittel zur Rehabilitierung des Herzogs, doch nimmt sie mit der Aussparung der Fristthematik den rechtsspezifischen Charakter des Kreuzzugs zurück, verlagert dessen Motivierung in die überlegene Planungskompetenz des Herzogs und verschiebt damit den Schwerpunkt von der rechtlichen auf die explizit politische Seite des Handelns.[72]

Diese Akzentverschiebung zugunsten der in der Fassung A bereits angelegten politischen Dimension profiliert die Planungskompetenz des klug handelnden Herzogs. Denn als er aus den *nôtvesten* die fünfzig Besten auswählt, um sie um Rat zu bitten, ist keine intellektive Beratungskompetenz gefordert, sondern die Unverbrüchlichkeit von *triuwe* und Beistand. In einem großen Monolog informiert der Herzog über seine Absicht, angesichts der Übermacht der Gegner und der Erschöpfung aller Kräfte *wîslîchen* (v. 1807) zu weichen und das Kreuz zu nehmen. Die Betonung der Klugheit ist wiederum Spezifikum der Fassung B. Die Helden stimmen alle *ûz einem muote* (v. 1838) zu; die Funktion der Beratung liegt nicht in der Erörterung des Vorschlags und der diskursiven Abwägung der Argumente, sondern wieder einmal in der Bekundung und Demonstration des Konsenses. Die Fassung B reali-

[71] SCHULZ, *Âne rede und âne reht*, S. 421.

[72] Im ‚Iwein' wird unter veränderten poetologischen Voraussetzungen die Fristthematik mit ihrer spezifischen Zeitproblematik für die über Sukzession und Struktur konstruierte Entwicklung und beginnende Individualität des Protagonisten fruchtbar gemacht. Die Möglichkeit, über die Kollision von verbindlichen Fristen und nicht begrenzten Verweilzeiten die Figur in die Krise zu führen, liegt ganz außerhalb des Horizontes des ‚Herzog Ernst'. Auch nicht in Ansätzen beginnt sich hier Individualität über die Bewältigung von internalisierten, widerstreitenden Ansprüchen zu bilden, die in eine Biographie umzusetzen wäre, in der die ‚Lebenszeit' des Helden und die ‚Weltzeit' seiner Umgebungen partiell auseinander zu treten begännen.

siert die rechtliche Funktion des freiwilligen Exils und der Kreuzfahrt, aber sie inszeniert mit diesem Monolog den Plan, jetzt, wo alle Kräfte verbraucht sind, noch rechtzeitig freiwillig zu weichen und das Kreuz zu nehmen, als kluge Entscheidung des Herzogs. Die treuen Helden stimmen aber nicht nur einmütig dem Plan zu, sondern deuten ihn in der Fassung B als göttliche Eingebung: *im hæte got den sin gesant* (v. 1839). Diese Erweiterung dient nicht einfach einer vagen religiösen Rückbindung, sondern aktiviert die Vorstellung der von Gott verliehenen Weisheit des Herrschers, die sich in den Akten kluger Entscheidung und Planung bewährt.

Die narrative Kohäsion von Reichsteil und Kreuzfahrt präsentiert sich in der Maske des klugen Herrschers, dessen Plan als Substitution einer epischen Vorausdeutung schließlich mit dem Topos göttlicher Inspiration gewürdigt wird. Aber die Unverbrüchlichkeit der *triuwe*, die Reduktion der Beratung auf den Monolog, der akklamatorische Konsens *ûz einem muote*: alle diese Formen der Inszenierung einer differenzlosen Kollektivität[73] können die latente Brüchigkeit dieser Umdeutung von Rückzug in Aufbruch nicht völlig überdecken. So klug es auch sein mag, als Geächteter in aussichtsloser Lage auf Gegenwehr zu verzichten, so sehr bedroht diese Wendung die Konstruktion des Helden, der ein tapferer Kämpfer sein soll. Der Herzog selbst reflektiert diese Legitimationsbedürftigkeit prudentiellen Handelns in seiner Rede vor den Getreuen. Nachdem er ihre Unterstützung als Voraussetzung seines ungewöhnlich langen Widerstands gegen das *rîche* gewürdigt hat, muß er endgültig den Zwang zu weichen feststellen. Die Legitimationsbedürftigkeit prudentiellen Handelns bekundet das Bild vom Schwimmen gegen den Strom:

Prager Bruchstück IV, 23-27:	HE B, v. 1780-86:
nu mûz ig *ime* intwîchen,	*nu muoz ich im entwîchen*
wand ig helfe niet in*hân*.	*durch vorhte und durch gehôrsam.*
sver sô svimmet wider wazzers strâm,	*swer swimmet wider wazzers stram,*
al irgât *it* ime eine wîle wale,	*ergêt ez im ein wîle wol,*
ze jungest *vert* he ze dale.	*vür wâr ich iu daz sagen sol,*
	er vert ze jungest doch ze tal.

Die Wahrheit der unausweichlichen Umkehrung sanktioniert mit diesem Sprichwort die Verhinderung der endgültigen Vernichtung *daz wir müezen verderben* (v. 1801). Daß jedoch die Wahrheit der immanenten Logik dieses Sprichwortes durch das Sprecher-Ich der Figur

[73] Diese Einmütigkeit steht an der funktionalen Stelle eines potentiellen diskursiven Konflikts innerhalb der Gefolgschaft. Wo einmal der Ausbruch eines solchen Konfliktes zur Darstellung kommt, wie etwa im ‚Rolandslied', liegen Abwertungsstrategien eines der Kontrahenten nicht weit. Der Unterschied zu modernen Diskurstheorien ist insofern kategorial, als die Ergebnisse „prinzipiell instabiler Konsens-Bildung" (FRANK, Gibt es rational unentscheidbare Konflikte, S. 597) sich nicht, wie die Theorie der Unterstellung eines ‚herrschaftsfreien Diskurses' annimmt, durch Verständigung über das Verfahren stabilisiert werden, sondern über ein komplexes System von Bei-

verbürgt wird, macht diesen Beleg zu einem interessanten Fall literarischer Verwendung des Sprichworts.[74] Das Sprichwort, das auf Sir. 4,32 zurückzuführen ist und sein lateinisches Gegenstück im Proverbium *Contra fluminis tractum niti difficile* (WALTHER Nr. 35730) hat,[75] scheint eine so kollektiv verankerte Form zu haben, daß es wörtlich in der Fassung B übernommen wird, doch hebt sich von dieser Autorisierung durch Allgemeingültigkeit die subjektive Beglaubigung durch das sprechende Ich der Figur deutlich ab. Die Identifikation mit dem unbestimmten Subjekt des Sprichworts erweitert den Begründungsanspruch um die individuelle Erfahrungsebene der Figur, durch deren Bestätigung die Geltung des im Sprichwort gefaßten Regelzusammenhangs an Kraft gewinnt. Die Vorgeschichte hatte bei der Exposition der Figur besonderen Wert auf die Feststellung ihrer Bildung gelegt, während die Rede des Herzogs vor dem Rat das Bild der Wissenstypen, die der Herzog repräsentiert, weiter vervollständigt: Die schematische Trennung zwischen *rex sapiens* und *rex litteratus*, wie sie für das Königsideal vorgenommen wurde[76], fände hier keinen Beleg. Vielmehr führt die Figur des Herzogs die Integrierbarkeit unterschiedlicher Wissens- und Rationalitätstypen vor, von denen in der Ansprache des Herzogs der Wissenstyp einer „Autorität herrscherlicher Spruchweisheit"[77] zur Geltung kommt, die seit den alttestamentlichen Weisheitsbüchern mit der Figur des Königs Salomo verbunden ist.[78]

Die Studie von STEFAN WÄLCHLI (Der weise König Salomo. Eine Studie zu den Erzählungen von der Weisheit Salomos in ihrem alttestamentlichen und altorientalischen Kontext) sucht durch die Untersuchung literarischer Schichtung und redaktioneller Bearbeitung des 1. Königsbuches das Bild des ‚weisen König Salomo' zu relativieren. Daß diese Figur eine literarische Konstruktion ist, in die altorientalische und ägyptische Königsbilder eingegangen sind, mag enttäuschen. wenn man den ‚historischen' Salomo (WÄLCHLI) sucht. Zu erforschen wäre statt dessen, wie es bei der Herausbildung von Tradition und kulturellem Gedächtnis möglich sein kann, daß ein einziger Name ausreicht, um ein vielschichtiges Modell gerechter Herrschaft gegenwärtig zu halten. Auch A. ASSMANN nutzt diesen Namen, wenn sie ‚herrscherliche Weisheit' von magischer, kritischer und väterlicher Weisheit abgrenzt und mit dem „Namen Salomo" eine Wissensform bezeichnet, „die sich als Herrschaftskompetenz" darstellt und mithin die „Konjunktion von Wissen und Macht"[79] verkörpert. Ein frühmittelhochdeutsches Beispiel für diese ‚Konjunktion' ist das ‚Lob Salo-

---

pflichtung und Ausgrenzung, in dessen Rahmen Uneinigkeit stets in eine offene Fehde umzuschlagen droht.

[74] Vgl. EIKELMANN, *altsprochen wort*, S. 300f. Siehe jetzt auch STOCK, Kombinations-Sinn, S. 154.

[75] Bei RÖHRICH, Lexikon, Bd. 3, S. 1578, ist der Beleg aus dem ‚Herzog Ernst B' verzeichnet. Vgl. zu weiteren Verwendungen ‚Herzog Ernst', Kommentar BARTSCH, S. 141f., so ‚Herzog Ernst C': *sicut navis contra impetum fluminis perparvo tempore impetuoso alveo fluminis nando resistere, sed tandem velit nolit oportet quo impetuosus alveus fluminis propellit absistere* (208,35-209,2). ‚Herzog Ernst E': *adversis si quis contenderit undis, / Par illis modicum compulsus cedere damnum / Forte fatigatus mergetur mole procelle* (IV,34-36).

[76] Vgl. BERGES, Fürstenspiegel, S. 67.

[77] EIKELMANN, *altsprochen wort*, S. 299.

[78] Zu den *exempla regis* aus dem Alten Testament und der Antike vgl. die Überblicksdarstellung bei BUMKE, Höfische Kultur, S. 386f.

[79] ASSMANN, Was ist Weisheit, S. 28f.

mos': Von Gott vor die Wahl gestellt, *daz er gebiti / swedir so er wolti / richtum odir wisheit.* (Ed. WAAG/SCHRÖDER, 2,15-17), verwirft Salomo zuerst den *richtum*, um ihn dann schließlich doch von Gott zu erhalten. Wie angreifbar aber das mit dem Namen Salomo verbundene Weisheitskonzept war, zeigt nicht nur die Texttradition des Streitgesprächs von Salomo und Markolf, sondern auch die topische Bezwingung der mit Weisheit und Stärke ausgestatteten Leitfiguren durch die Frau: *Adâm und Samsôn / Dâvît unde Salomôn, / die heten wîsheit unde kraft, / doch twanc si wîbes meisterschaft* (Freidank, ‚Bescheidenheit', 104,22-25).[80]

Die argumentative Leistung des Sprichwortes kann sich also auf eine breite Basis traditionaler Autorisierung stützen, die den Herzog selbst als Vertreter ‚herrscherlicher Weisheit' kenntlich macht. Mag auch die strukturelle Funktion der Kreuzfahrt eine reichsrechtliche Entsprechung besitzen: die Argumentation in der Rede des Herzogs folgt einem anderen Muster, das in sich nicht rechtlich orientiert ist, sondern die pragmatisch orientierte und religiös legitimierte Handlungskompetenz des Herzogs hervorhebt. Sich gegen eine übermächtige Kraft zu stemmen verliert seinen Sinn, wenn es den eigenen Untergang bedeutet; wer in dieser Lage nicht die Notwendigkeit eines Rückzugs erkennt, verstößt gegen eine naturgesetzlich begründete Regel. Der Herzog zeigt jedoch nicht nur gnomisches Wissen, sondern legt es auch auf den Anwendungsfall hin aus:

Prager Bruchstück IV, 28-33:	HE B, 1786-1792:
	nu vürhte ich den selben val,
alsô is it uns umbe de*n ku*ninc kumen.	*wan der ist uns ze hûse komen.*
ir hât dat alle w*ale* vernumen:	*ir habet daz dicke wol vernomen,*
sver lange wider *dat rîche* urlûge hât,	*swer lange urliuge wider daz rîche hât,*
ind of he eine *wîle* wider ime stât,	*ob er im ein wîle widerstât,*
ze jung*est kumt he* bit scaden ave.	*ze jungest muoz er an dem schaden stên*:
alsô mag ig ûg van *mir* gesagen.	*alsô mac ez ouch mir ergên.*

Hinter dem, was der Erzähler eher unspezifisch mit *wîslîchen* markiert hatte, verbirgt sich also eine komplexere Konstruktion prudentiellen Handelns:

- die realistische Einschätzung der eigenen Lage (Situationalität),
- die Umsicht auf die zur Verfügung stehenden Mittel (Instrumentalität),
- die argumentative Darlegung vor dem Kreis der Getreuen (Persuasion),
- die Nutzung des autoritativen Gestus des Sprichwortes (Legitimität),
- die Anwendung des Regelwissens im Einzelfall (der Akt des Urteilens),
- die Entwicklung eines Plans, in dem die rechtlichen Möglichkeiten zur Wiedergewinnung der kaiserlichen *hulde* Berücksichtigung finden, und damit die Vergegenwärtigung der Zukunft als gestaltbarer Zeitraum (*providentia*)

[80] Vgl. GRUBMÜLLER, Novellistik, S. 1195, mit Parallelen in ‚Aristoteles und Phyllis' und in einer Handschrift (Donaueschingen, Fürstl. Fürstenbergische Hofbibl., Cod. 93) vom ‚Schneekind', Fassung A (vgl. ebd., S. 1062).

- und schließlich die Sanktionierung dieser Strategie durch den Verweis auf die göttliche Eingebung (Inspiration). Dieser Verweis bleibt jedoch letztlich formelhaft, wie insgesamt dem ‚Herzog Ernst' eine religiöse Sinnebene nur als ‚christlicher Rahmen' eigen ist.[81] Seine Bedeutung gewinnt dieser Verweis daher als narrativer Indikator einer Motivierungsstrategie, die das prudentielle Handeln der Aktanten als Ausfluß göttlicher Providenz begreift und es damit zum Medium narrativer Finalität werden läßt.

Die Bedeutung des Sprichwortes erschöpft sich aber nicht nur in seiner literarischen Funktion als pragmatischer Wissenstyp, der seinerseits bereits einen impliziten Appellcharakter besitzt.[82] Mit dem Spruch wird das Bildfeld von Wasser, Fluß und Meer eingeführt, das der sinnkonstituierenden und handlungssubstituierenden Topographie des Weges die Kontingenz von Wind und Strömung entgegensetzt. Dieser Übergang in eine eigene und selbst wieder traditionsreiche Bildwelt markiert die Grenze zwischen Reichsteil und Orientteil, und man könnte versucht sein, bei der Betrachtung politisch klugen Handelns es bei der Untersuchung des Reichsteils zu belassen.[83]

Wenn man aber den Orientteil als eine Verlagerung auffaßt, mit der die Konfliktkonstellation des Reichsteils an den Rand der bekannten Welt verschoben wird, um dort in metaphorischer Verdichtung, in Umkehrung und komplexen Umstellungen vorgeführt zu werden, wird man den besonderen Stellenwert von Klugheit und List, Beobachtung und Vorausschau, Planung und Taktik bei der Bewältigung des Unbekannten nicht ohne Not aus dem Kontext politischer Klugheit im Reichsteil ausgrenzen wollen. Man wird im Gegenteil das prudentielle Handeln des Herzogs (und seines zu ihm in ambivalenter Spannung stehenden *alter ego*, des Ratgebers) in seinen unterschiedlichen Ausgestaltungen selbst als eine ‚Deplazierung' politischer Klugheit auffassen können, wenn man nicht ohnedies auf die politischen Konnotationen des Prudentiellen hinweisen will. Die Irrfahrt des Herzogs bleibt dann mit seinen exotischen Abenteuern kein Fremdkörper, der in das Muster von Acht, Kreuzfahrt und Restitution nur bedingt integrierbar wäre, sondern erweist sich als

---

[81] Vgl. WEHRLI, Herzog Ernst, S. 443: „Dieser christliche Rahmen schließt nicht aus, daß trotz häufiger Berufungen auf Gottes Hilfe, trotz Gebeten und frommen Spenden und trotz der Einsicht in die eigene Sündhaftigkeit die Geschichte in ihrem weltlichen Aspekt, als Politik und Machtgeschichte, als Kampf um eine legitime Macht- und Sozialordnung gesehen ist. [....] Der Vergleich mit der Sakralität der Reichsvorstellung im Rolandslied oder der Kaiserchronik zeigt diese ‚Weltlichkeit' des ‚Herzog Ernst'."

[82] EIKELMANN, *altsprochen wort*, S. 305, verweist auf die Definition von *proverbium* im 1309 verfaßten Fürstenspiegel des Engelbert von Admont*: oratio, que ex sua veritate divulgata indicat consimile aliud in vita et moribus tenendum et agendum.* (Engelbert von Admont, ‚Speculum virtutum moralium', S. 341). Die strengere ‚persuasive Leistung' (EIKELMANN) des Sprichworts verweist auf einen wichtigen Unterschied zur Sentenz.

genuines Bewährungsfeld eines Handelns, das auch noch in den elementarsten Situationen des Überlebens auf seine politische Dimension hin transparent bleibt. Der Orientteil wird ja nicht zum Reflexionsraum, indem in ihm inhaltliche Lösungen erprobt würden, sondern indem Begründungsprobleme auf die sinnstiftende Ebene der Topographie des Fremden verlagert werden.[84] Auch die Irrfahrt ist ein politischer Mythos, insofern sie Begründungsprobleme durch Ursprungsstiftungen ersetzt.[85] Die Wahrnehmung von Optionen, die Findigkeit in der Suche nach einem Ausweg, die Bewältigung von gefährlichen Situationen wird zum Paradigma eines Handlungsmodus, das in der *inventio* eine Möglichkeit des Überlebens, der Sukzession, erschließt und in der *reversio* die kluge Überwindung von Aussichtslosigkeit beweist.

Im Unterschied zum festen Terrain der Topographie des Reichsteils verfließen mit dem Wechsel des Elements die räumlichen Horizonte und damit die Konstanz von Sinnbezügen, eine Aufhebung, die vollends in der ‚Daseinsmetaphorik'[86] des Schiffbruchs inszeniert wird. Die folgenden Abenteuer sind nur unbestimmt kartographisch im Osten verortbar, doch sind sie insgesamt Stationen der Überlebenskunst des Herzogs und seiner Begleitung. Man muß daher nicht soweit gehen, die Seefahrt selbst mit ihren vielfältigen Gefährdungen als Metapher politischen Handelns aufzufassen[87], doch die Spannung von kontingenter Gegebenheit und klug-geschickter Bewältigung läßt nicht nur das historische Wissen um das antike Vorbild Odysseus wach werden, sondern sie profiliert die Figur des Herzogs unter den Koordinaten von Situationalität und Optionalität, wie er sie bei der Aufgabe der Gegenwehr gegen Reich und Kaiser unter Beweis gestellt hatte.

Schließlich verweist die Metaphorik der Seefahrt auf das Dichten selbst.[88] Man wird keinen Beleg für eine ‚gezielte' Verwendung der Metapher in diese Richtung beibringen können, doch kommt man andererseits nicht umhin, das Auftreten dieser Bildlichkeit an

---

[83] In dieser Weise verfährt SCHIEWER bei seiner Untersuchung der Personenkonstellationen am Hof.

[84] Die Diskussion räumlicher Organisation und ihrer sinnkonstituierenden Funktion in der frühhöfischen Erzählliteratur und zeitlich-sukzessiver Strukturierung in den Artusromanen steht in der Tradition der Auffassung der Zeit als ‚innerlicher Organisationsform von Individualität' und des Raumes als ‚Schema aller mythischen Zeit'. Die epische Organisation von Abenteuern über den ‚räumlichen Wechsel von Schauplätzen', zu denen ‚der Sturm verschlägt' korrespondiert danach mit einer Schwäche des sich selbst identisch werdenden Selbst des Helden (nach HORKHEIMER/ADORNO, Dialektik, S. 46). Die Konjunktur des Raumkonzeptes in der poststrukturalistischen Debatte verdankt sich hingegen der Abkehr von dem Primat der Zeitkategorie, gerade weil die Zeit als subjektkonstituierend begriffen wird.

[85] Damit möchte ich nicht die von KÜHNEL, Struktur, S. 266, aufgestellte These einer ‚mythischen Ebene' nach C.G. JUNG im Sinne der ‚Manifestation archetypischer Strukturen' (‚Monomythos' vom Abstieg des Helden in die Unterwelt als *descensus ad infernos*, Ödipus-Mythos) aufgreifen.

[86] BLUMENBERG, Schiffbruch, S. 9.

[87] Zu Staatsschiff und politischer Seefahrt BLUMENBERG, Schiffbruch, S. 12, PEIL, Untersuchungen, S. 700-870. Ein Beispiel der expliziten Verwendung der politischen Schiffsmetapher in mittelhochdeutscher Literatur ist ‚Der Welsche Gast' Thomasins von Zerclære, v. 2139ff.

[88] Vgl. CURTIUS, Literatur, S. 138-141.

der Stelle zu konstatieren, wo auch der Wechsel zu einem eher kompilatorischen Verfahren unter Benutzung unterschiedlicher ‚enzyklopädischer' Literatur einsetzt.

Doch fügen die einzelnen unverorteten Episoden sich in ihrer Reihung nicht zu einer Struktur, die selbst wieder symbolisch auf den ‚Weg' des Protagonisten beziehbar wäre, wie es für den ‚klassischen' Artusroman bis vor kurzem galt.[89] Korrespondierend dazu erscheint es mir mehr als problematisch, von einer „Reihe sinnvoll verknüpfter Bewährungsakte im Zeichen einer Bußfahrt"[90] zu sprechen. Die Bußtopik in der Rede des Herzogs (v. 1818-1820: *wir haben wider gote getân / daz wir im billîch müezen / ûf sîn hulde büezen*) zählt ebenso wie die Bitte um Vergebung der Schuld (v. 1821) zu dem formelhaft ausgedrückten christlichen Deutungsrahmen, in den sich der ‚Herzog Ernst' stellt, ohne allerdings eine metanarrative, kommentierende Funktion zu übernehmen.

Bei der Entscheidung zur Kreuznahme, darin ist BEHR zuzustimmen, geht es also nicht um die Frage nach Schuld oder Unschuld.[91] Ebensowenig steht die Einsicht in die Aussichtslosigkeit weiteren Widerstands im Zeichen einer Krise des Helden, die einen Reflexionsprozeß initiierte, der wiederum strukturell über die Stationen des Weges zurückgespiegelt würde, so daß ein Vergleich des Herzogs mit dem Protagonisten des Artusromans, wie ihn neuerdings wieder A. STEIN in die Diskussion gebracht hat, nicht überzeugt.[92] Eine solche personale Zuspitzung des Problems verkennt die spezifische Konfliktkonstellation: „Denn nicht die Person des Helden ist das Problem, sondern die Umstände sind es, unter

---

[89] HAUG spricht bei der Revision seiner eigenen Theorie der Entdeckung der Fiktionalität von einem ‚fundamentalen Mißverständnis', die Strukturlogik des Artusromans als Bewältigung des Kontingenzproblems zu verstehen. Vielmehr müsse man schon Chrétien ein Bewußtsein dafür zusprechen, daß die von ihm ‚erfundene' Strukturlogik selbst eine fiktionale Konstruktion sei, die man durchschauen muß: „denn der angebliche Sinn kommt ja nur [!] über die fiktionale Manipulation des Kontingenten zustande" (HAUG, Für eine Ästhetik des Widerspruchs, S. 221). Damit diese Revision nicht eine Verwerfung seiner Theorie wird, muß er deren Grundlage, die Unterscheidung zwischen einer christlichen Ästhetik und einer fiktionalen Poetik, noch verstärken und in diesem Umbruch „etwas viel Fundamentaleres" hervorheben: „nämlich die Opposition zwischen einer sinndurchwirkten Welt und einer Welt, deren Sinn fraglich, offen, nicht auf einen Nenner zu bringen ist" (S. 213). Und er fährt fort: „Sinndurchwirkte Welt: damit kennzeichne ich das traditionelle christliche Wirklichkeitsverständnis und das ihm entsprechende Literaturkonzept" (ebd.). Damit handelt er sich jedoch das Nebeneinander zweier unvereinbarer Sinnbegriffe ein: ‚Sinn' als Mitteilung metaphysischer Wahrheit und ‚Sinn' als poetische Konstruktion.

[90] NEUDECK, Ehre, S. 201. Vgl. bereits die Kritik an der Vorstellung einer ‚inneren Wandlung' bei MEVES, Studien, S. 156.

[91] Die Bitte des Herzogs um Vergebung der Schuld (v. 1821: *daz er uns die schulde ruoche vergeben*) steht im Kontext der Kreuznahme, während der Erzähler den Vorwurf der Schuld abweist: *waz mohte des der fürste rîch, / daz man in âne schult vertreip?* (v. 1906f.) In diesem Sinne äußert sich auch der oströmische Kaiser in Konstantinopel: *wan er von sage wol weste / daz er âne schulde was vertriben* (v. 2050f.). Eine hermeneutische Schlüsselfunktion der Schuldfrage begründen diese Äußerungen nicht. Vgl. dazu WEHRLI, Herzog Ernst, S. 439; WEHRLI sieht im ‚Schuldbekenntnis' des Herzogs einen Verweis allgemein auf die ‚Sündhaftigkeit des Menschen', nicht aber auf eine ‚spezielle Schuld' gegen Kaiser und Reich. Ausführlich zur Rechts- und Schuldfrage SCHULZ, *Âne rede und âne reht*.

[92] Vgl. A. STEIN, Wundervölker, S. 23ff.

denen er agiert.“[93] Die Funktion des Orientteils besteht nach BEHR darin zu zeigen, daß es „nur anderer Rahmenbedingungen“ bedarf, „um den Helden wieder zu dem zu machen, was er in Wirklichkeit ist: ein Garant von Frieden und Recht“ (ebd.). Während jedoch diese ‚anderen Rahmenbedingungen‘ tatsächlich das ‚Andere‘ in imaginärer, traumhafter Form präsentieren, bleibt das Handeln des Herzogs (jeweils ausbalanciert durch den Grafen) auch im Orientteil ‚real‘, so daß der Herzog seine vorbildlichen Attribute auch im Orientteil demonstriert.

Damit steht der Herzog jedoch nicht im Wettbewerb mit den Rittern der Artusromane. Vielmehr verdankt die Figur ihre Konstruktion subtilen intertextuellen Verwandtschaftsverhältnissen zu den bedeutenden Königsfiguren und der latenten Präsenz ihrer Namen. BUMKE hat es als einen Vorgang „von großer Bedeutung“ bezeichnet, „als man im 12. Jahrhundert begann, die traditionellen Attribute königlicher Vorbildlichkeit auf die weltlichen Fürsten zu übertragen.“[94] Auch wenn der ‚Herzog Ernst‘ keine explizite Übertragung wie die des Vergleichs Heinrichs des Löwen mit König David im Epilog des ‚Rolandsliedes‘ kennt, hat er als bedeutendes Beispiel dieses Vorganges zu gelten, durch den ein umfassendes Spektrum herrscherlicher Weisheit, politischer Klugheit und pragmatischer Findigkeit bis hin zum Fund des Waisen aus der Kaiserkrone dokumentiert wird. Der Kristallisationspunkt dieser Konstruktion aber liegt im metonymischen Verweis: der Herzog kann als Partikularfürst deswegen mit Königsattributen ausgestattet werden, weil er – das zeigt der Waise in der Krone[95] – als vorbildlicher, *in* das *rîche* integrierter Partikularfürst zugleich als idealer Repräsentant *für* das *rîche* fungieren kann, ohne es insgesamt zu verkörpern. Doch der Orientteil demonstriert, daß diese metonymische Lösung im wahrsten Sinne des Wortes erst gefunden werden muß.

Wollte man diesen Vorgang in der Begrifflichkeit des historiographischen Musters von *inventio* und *translatio* ausdrücken[96], dann läge das paradoxe Nebeneinander von *inventio* und *translatio* im ‚Herzog Ernst‘ darin, daß einerseits der Herzog textintern über Erziehung

---

[93] BEHR, Herzog Ernst, S. 67.

[94] BUMKE, Höfische Kultur, S. 388. Eine erheblich schärfere Abgrenzung im Zuge dieser Übertragung findet sich in den ‚Gesta Alberonis‘, einer Vita des Erzbischofs Albero von Trier, die zwischen 1152 und 1157 von einem Autor namens Balderich verfaßt wurde. Der Beginn dieser Schrift stellt die Bewunderung für *principes* wie Alexander, Augustus oder Karl, die nur durch die Gunst (*favore*), Hilfe (*auxilio*) und Mitarbeit (*cooperatione*) vieler Großes vollbracht hätten, die Bewunderung eines *solus homo atque privatus, immo etiam adhuc pauper* (Kap. 1, S. 550,13-14) gegenüber. Diese Vita allerdings als Zeugnis eines neuen Fürstenideals heranzuziehen, das kurz darauf Eingang in die volkssprachige Epik gefunden habe (so SEMMLER, Listmotive, S. 72f. mit Berufung auf FRIEDRICH PANZER), scheint mir zu wenig die auch für die Bischofsviten konstitutive Stilisierung (vgl. COUÉ, Hagiographie) zu berücksichtigen.

[95] Zur Deutung des Waisen als pars pro toto für die Krone (und darüber hinaus für das *rîche*) vgl. WOLF, „Waise“, S. 42, Anm. 16, und S. 55f. mit der dort angegebenen Literatur.

[96] Vgl. wiederum WORSTBROCK, Translatio artium.

und Bildung und prätextuell über die Tradition literarischer Vorbildfiguren eine ‚Figur der Übernahme' darstellt, daß aber andererseits diese Figur der Übernahme genau da zu einer mythisierten Figur der Auffindung wird, wo sie sich auf den Rat des Grafen hin mit ihren Gefährten wiederum, wie mit dem Sprichwort vom vergeblichen Schwimmen gegen den Strom, einem reißenden Fluß überläßt: „Dabei ist besonders zu vermerken, daß beim Zusammenschalten der Elemente in der Relation ein Wechsel der Textebene stattfindet: die rhetorische Figur wird ‚naturalisiert' oder 'objektiviert', die in der rhetorischen Figur als Bedeutungszentrum festgehaltene ‚Niederlage' wird zum Ursprung des Erfolgs umgedeutet."[97] Man muß darin einen Chiasmus sehen, der beide Teile verklammert und dadurch die beeindruckende Totalität der Teile herstellt: Der metaphorische Strom in der ‚Realität' des Reichsteils wird zum realen Strom in der ‚Metaphorik' des Orientteils.

7.2. Die Entgrenzung des politischen Raumes

7.2.1. Seefahrt als Kontingenzmetapher

Nachdem die Entscheidung zur Kreuzfahrt getroffen ist, ändert sich die Lage abrupt. Der Herzog, gerade noch am Ende seiner Mittel (vgl. v. 1734-1738), stattet die fünfzig ihm ergebenen Ritter und sich mit solcher Kostbarkeit aus, daß der Erzähler nicht umhinkann zu konstatieren, daß niemand zu sagen wage,

> *daz die helde guote*
> *durch ir armuote*
> *gerûmet hæten ir lant.* (v. 1883-85).

Seine Mutter, die Königin, übersendet ihm zudem fünfhundert Mark (Silber), wertvolle, mit Gold verzierte Kleidung aus Seide und Hermelin. Dieser Demonstration äußerer Pracht des auf tausend Teilnehmer anwachsenden Zuges entspricht die repräsentative Gestimmtheit der Freude: *si fuoren frôlîche dan* (v. 2003) und *frôlîch hin in Ungerlant* (v. 2011), *mit frôlîchem muote* (v. 2038) reiten sie in Konstantinopel ein. Griechenland war dem Herzog von seinen ‚Bildungsreisen' bekannt; er bewegt sich zwar außerhalb der Grenze des *rîches*, aber innerhalb der Geographie der bekannten Welt.[98] In Konstantinopel besteigt der Held mit den Seinen *frôlîche* (v. 2110) ein bestens ausgerüstetes Schiff für die Weiterfahrt:

> *und fuoren frôlîche,*
> *daz ir freude nie gelac.* (v. 2130f.)

---

[97] STOCK, Kombinations-Sinn, S. 168 (die Flußmetaphorik steht im Zentrum seiner Interpretation).
[98] Vgl. STOCK, Kombinations-Sinn, S. 156 und S. 162.

Die Freude wird ebenso zur ‚Handlungssignatur' wie ehedem der Zorn; ihr affektlogischer Gegensatz wird zum politischen Kennzeichen gestörter und ungestörter Harmonie.[99] Diese Funktion nimmt die Gefühlssemantik genau bis zu dem Punkt wahr, wo das auf Repräsentation ausgerichtete Bild eines prächtigen, frohgemuten, unangreifbaren Kreuzfahrerheeres jäh zerstört wird:

do ez kam über den fünften tac
daz si wâren ûf dem hôhen sê,
dô huop sich jâmer unde wê
underm gotes gesinde.
ein sturm harte swinde
diu schef alle sô zetreip
daz einz bîm andern niht beleip. (v. 2132-2138)

Die abrupte Störung wird aber nicht in erster Linie als Schiffbruch inszeniert. Zwar versinken auf der Stelle zwölf der über fünfzig Schiffe des Flottenverbandes, doch ist hier die Funktion des Bruchs auf die Einheit des Verbandes verschoben, der durch den Sturm auseinandergetrieben wird. Das Schiff, auf dem sich der Herzog befindet, nimmt selbst keinen Schaden durch den Sturm, im Gegenteil (mit dem Abbruch der Freude rückt wieder die Notwendigkeit klugen Handelns in den Vordergrund): der Herzog hatte *wîslîchen* (v. 2155) daran getan, als er vorsorglich seine Lehnsmänner und die Kämpfer aus Deutschland auf sein Schiff geholt hatte. Die vom Sturm ausgelöste Desintegration betrifft zwar den Großverband, aber das Schiff des Herzogs bleibt vorerst von dieser ‚Poetik des Bruchs' (R. HOWARD BLOCH)[100] verschont. Die Einheit der untereinander durch Treueschwüre verbundenen eigenen Gefolgschaft (über dieses Kriterium drängt sich die Analogie zum allegorischen ‚Staatsschiff' förmlich auf), ist durch die *providentia* des Herzogs vorerst gewahrt. Durch umsichtige Voraussicht die eigenen Gefährten zu schützen zählt genau zu den Akten der *politica prudentia*, die bei Macrobius aufgeführt sind (‚Comm. in somnium Scipionis', I, 8,6). Zudem eignet sich die *providentia* (‚De inventione' II 53, 160: *per quam futurum aliquid videtur, ante quam factum est*) besonders als handlungslogische Funktion der prognostischen Vergegenwärtigung eines Zukünftigen und damit als Möglichkeit, die kausale Verknüpfung

[99] Vgl. SCHIEWER, *Bonum et malum ingenium*, S. 180: „*Zorn* kennzeichnet in der gesamten Auseinandersetzung mit Ernst Verhalten und Entscheidungsfindung Ottos. An dieser Handlungssignatur wird die Taktik des vermeintlich loyalen Ratgebers Heinrich, der seine Intrigantenrolle perfekt spielt, deutlich." Zu *zorn* als Signum autochthonen, heroischen Handelns und damit als ‚Funktion von Handlungskonstellationen' vgl. J.-D. MÜLLER, Spielregeln, S. 203ff. Ganz ähnlich bestimmt JAN ASSMANN den alttestamentlichen Zorn Gottes, den er als ‚spezifisch politischen Affekt' versteht, der durch die „hochkulturelle Idee der Gerechtigkeit" (ASSMANN, Herrschaft, S. 54) bedingt sei.

[100] Diese Poetik zielt, so KIENING, Anthropologische Zugänge, S. 51, „letztendlich auf die poetische Macht einer (teilweise bewußt fragilen) Weltkonstruktion."

der Handlungsebene so zu denken, als setze sich die Komposition unmittelbar in der Spontaneität des Figur um.[101]

Der Wind treibt das Schiff weit auf das wilde Meer hinaus, so daß die Helden die Grenze des Menschen Bekannten überschreiten. Für den Erzähler ist dieser Übergang der Eintritt in eine Welt besonderer Gefährdungen und Nöte, den er in einer dem Prolog nahen Zwischenrede mit einer Bekräftigung seines Wahrheitsanspruches (v. 2172f.: *man mac mit wârheite jehen / daz im geschach vil dicke wê)* kommentiert. Nach mehr als drei Monaten Irrfahrt gehen die Lebensmittelvorräte zu Neige (obwohl sie für sechs Monate hatten reichen sollen), und die Helden wähnen sich dem Tod nahe. Als Komplement zu der Metaphorik von Sturm und Schiffbruch dient die Metaphorik von Morgenröte und Windstille. Eines Morgens klärt es auf, und der Wind, der vorher noch die Helden hin und her geworfen hatte, legt sich.

Der Übergang an einen in paradoxer Weise ortlosen Ort in der fabulösen Welt ist damit vollzogen. Im Orientteil werden, wie STOCK gezeigt hat, in metaphorischer Weise die Probleme des Reichsteils behandelt: „Wir haben es also nicht primär mit einer Entwicklung des Protagonisten zu tun, sondern vielmehr mit einer nicht-logischen, metaphorischen Aufarbeitung des Reichskonflikts, in dem Ernst für sich und für das Ganze agiert.“[102] *Für sich und für das Ganze*: Diese Formulierung führt in das poetische wie thematische Zentrum des ‚Herzog Ernst‘. Denn wenn man nach WEHRLI die Bestimmung des Verhältnisses von Reichsteil und Orientteil als entscheidende Interpretationsaufgabe ansieht[103], behandelt man nicht nur eine rein strukturell-kompositorische Frage. Die Frage nach diesem Verhältnis ist selbst bereits eine Frage nach dem Verhältnis von Teilen zu einem Ganzen und eine Frage nach Substituierung, Spiegelung und Repräsentation. Es läßt sich zuspitzen: Im ’Herzog Ernst’ geht es in komplexer Überblendung um das Verhältnis von Teil und Ganzem nicht nur auf der Ebene der politischen Thematik (Reich, Kaiser und Herzog) und auf der

---

[101] Anders dagegen SOWINSKI: „Hier erklärt der Dichter diese Unwahrscheinlichkeit, daß ein Schiff für Ernsts Heer genügte, als besondere fürsorgende Klugheit des Herzogs. Hier werden also wiederum erzählerische Ungereimtheiten durch die Idealisierungstendenz des Dichters kaschiert.“ ‚Herzog Ernst‘, Kommentar SOWINSKI, S. 377. Die Gleichsetzung von kausaler Wahrscheinlichkeit und narrativer Kohärenz ist jedoch eine Prämisse, die den poetologischen Verfahren des epischen Erzählens des 12. Jahrhunderts kaum gerecht wird. Die narrative Kohärenz wird nicht allein über Handlungslogik hergestellt, sondern über die erzähllogische Konnexion in sich bedeutungsvoller Einheiten. Kausale Brüche und eingeschränkte syntagmatische Verknüpfung sind keine Defizite, sondern Spezifika eines Erzählens, das Demonstration gegenüber Kausalität bevorzugt. Vgl. die über das ‚Nibelungenlied‘ hinausgehenden grundsätzlichen Überlegungen vor dem Hintergrund der Transformation mündlicher Erzähltradition in Buchepik bei J.-D. MÜLLER, Spielregeln, S. 103-151 (Kapitel II: Heroisches Erzählen und buchepische Konstruktion).

[102] STOCK, Kombinations-Sinn, S. 158.

[103] WEHRLI, Herzog Ernst, S. 438: „Das Verständnis der Dichtung hängt vom Sinn dieser Kombination ab, das heißt von der Art, wie diese beiden Welten und Handlungen verklammert sind.“

analogen Ebene der Symbolik (Krone und Waise), sondern auch auf der Ebene der narrativen Organisation. Die Konstruktion einer Totalität aus dem Geist eines alles überragenden Partikularen scheint mir das poetische Grundprinzip des ‚Herzog Ernst' zu sein.

Auf diese Weise wird der Initiationsweg des Herzogs zum narrativen Experiment der Darstellung von fragmentarischer wie verstellter Konfliktbearbeitung als Bedingung der Restitution. Unser Augenmerk wird sich darauf richten, welche Rolle prudentielles Handeln für diese Konfliktbearbeitung und damit stellvertretend für politisches Handeln insgesamt spielt.

7.2.2. Die Offenlegung des Machtanspruchs in der imaginären Stadt

Das erste Abenteuer führt die Helden in eine herrliche Stadt voller Reichtum, Pracht und Glanz. Ich muß mich bei der Grippia-Episode auf einen Punkt beschränken, den ich für zentral halte[104]: Die Erfahrung von Andersheit und Fremdheit nötigt den Herzog und seine Gefolgsleute zu einer Deutung ihrer Wahrnehmungen, so daß der Gang durch die Stadt Grippia zu einem Rezeptionsakt wird, der ständig verlangt, Absichten, Funktionen und Pläne zu supponieren, um in der Gefahr sich gegenüber dem Unbekannten erfolgreich behaupten zu können. Der Übergang in eine wunderbare Welt vervielfacht Deutungsperspektiven, Verstehensmöglichkeiten und Wahrnehmungsweisen, unterliegt aber zugleich auch Spiegelungen und Täuschungen, so daß die handelnden Figuren in Beratungsdialogen geeignete Handlungsoptionen erst hermeneutisch auf ihre Einschätzung der Lage beziehen müssen. Für die Syntagmatik der Erzählung hat diese Perspektivierung weitreichende Folgen. Denn die Stimmen der Figuren brechen die Einlinigkeit der Erzählhandlung auf und schaffen einen Resonanzraum für Kombinationsmöglichkeiten unabhängig von ihrer Realisierung. Dadurch werden die Figuren zu Funktionen einer Metaebene der Erzählung, die dadurch eine beinahe paradoxe Existenz führen, daß sie einerseits selbst Geschöpfe dieser Erzählung sind und andererseits einen Raum der Optionalität ausgestalten, in dem Negationen, Möglichkeiten und Pläne ausgebreitet werden können.[105] Grippia

---

[104] Eine ausführliche Analyse bietet STOCK, Kombinations-Sinn, S. 168ff.; er interpretiert Grippia als „Bereich der verweigerten Möglichkeiten" (S. 175). Dem Herzog gelinge zwar stellvertretend am König von Grippia der im Reichsteil mißlungene Königsmord – diese Interpretation folgt einer Idee HANS-JÜRGEN SCHEUERs (‚Verhältnisse', vgl. S. 174, Anm. 181) –, doch gelinge ihm weder die ins Symbolische verschobene ‚Reinigung' noch die Erschließung neuer Macht- und Handlungsbereiche.

[105] Der Erzähler sieht Beglaubigungsbedarf, als er die Beschreibung der Stadt, deren bekannte wie unbekannte (v. 2226: *beide zam und wilde*) Motive bietende Bilder – die Stadt als ikonographischer Sinnraum - eine eigene Betrachtung verdiente, mit dem Hinweis auf eine schriftliche Quelle beschließt: *werchûs berfrît brustwer / gemâlt und meisterlîch ergraben, / als wirz von den buochen haben*

ist, was die Restituierung des Herzogs anbelangt, eine notwendige Episode des Aufschubs (und, was den Königsmord anbelangt, Imaginationsraum für Machtphantasien des im Reichsteil so friedfertig und reichsfördernd gezeichneten Herzogs). Doch in dem imaginären Traumbild der Stadt Grippia[106] kommt zum ersten Mal das Paar Herzog Ernst und Graf Wetzel zum Einsatz, und auch wenn sie mit ihrem Befreiungsversuch scheitern, liefern sie ein Beispiel für das Zusammenspiel von Fürst und Ratgeber in aktuellen Entscheidungsprozessen. Und wenn man in diesem Paar eine Personifikation von *sapientia* und *fortitudo* sehen will, dann liegt in dem Changieren ihrer jeweiligen Kräfte- und Zuteilungsverhältnisse für den Orientteil eine besondere Anziehung.

Der erste Besuch der Stadt ist rein instrumentell. Der Herzog plant, die Stadt zu betreten, um Lebensmittel zu kaufen. Vermutlich (*sô wil ich des wol getrûwen*, v. 2270) sei die Stadt bewacht, noch heute werde man erfahren, ob von Heiden oder Christen. Daher müsse man beim Kauf der notwendigen Lebensmittel *mit listen* (v. 2274) handeln. Sollten es keine Christen sein, so daß sie sterben müßten, dann würden sie das weniger beklagen als auf dem Schiff *durch hungers nôt* (v. 2283) zu sterben. Doch als sie mit dem Graf Wetzel und roter Fahne voran auf die Stadt zugehen, erweist sich schon diese erste Annahme als falsch, denn sie finden die Stadt unbewacht und unverschlossen: *des nam si michel wunder* (v. 2315). Die Abwesenheit der Stadtbewohner wird zum Deutungsproblem für die Fremden (v. 2317: *ich enweiz waz diz diute*); die latente Gefahr ist keineswegs gebannt. Denn daß man niemanden sieht, wird nicht als Zeichen von Abwesenheit verstanden, sondern als Zeichen von Verborgenheit, die einerseits aus der Perspektive einer visuell orientierten Kultur merkwürdig erscheint (v. 2318f.: *diz sint seltsæne liute, / daz sie sich niht sehen lânt*), andererseits in der genuin konflikthaften Situation des Aufeinandertreffens als Täuschung interpretiert wird (v. 2322f.: *si wellent uns mit listen / in die burc bringen*). In dieser Interpretation spiegelt sich genau der Modus der eigenen Absicht. Um einer List zuvorzukommen, befiehlt der Herzog den jungen Rittern, in die Stadt einzudringen, man sei mit den harten Kettenpanzern gut gerüstet.[107] Doch man findet die Stadt menschenleer.

/ dâ ez an geschriben stât. / wol im derz uns getihtet hât / sô rehte wol ze tiute (v. 2242-47). In der Edition WEBERs lautet v. 2247 (nach der Hs. b): *So reht wol zu truwe* (WEBER, Untersuchung, S. 291).

[106] In diesem Zusammenhang ist die Theorie der geistigen Bilder bei Petrus Abaelard in der ‚Logica Ingredientibus' (Ed. GEYER, S. 20) aufschlußreich, wo er als Gegenstand des Intellekts keine substantielle ‚Sache' annimmt, sondern eine *res imaginaria quaedam et ficta*. Als Beispiele für eine solche *res* nennt Abaelard „die eingebildeten Städte, die man im Traum sieht, oder die Gestalt einer zu bildenden Figur, die ein Künstler konzipiert als Ebenbild und Urbild der zu gestaltenden Sache" (Übers. FLASCH, S. 252).

[107] Hier läßt der Erzähler die Figur zuviel wissen, denn noch haben die Eindringlinge die Kranichmenschen mit ihren Pfeilen nicht gesehen. Vgl. v. 3298f.: *sie habent niht wan ir geschôz: / was schadet daz unsern ringen?*

Die Eindringlinge entdecken einen grünen Hof mit reichlich gedeckten Tischen und auserlesenen Speisen und Getränken.[108] Der Herzog rät seinen Leuten, sich an den Speisen gütlich zu tun; auch dies wird als Akt der Klugheit (v. 2400f: *nu solt ir iuwer zühte phlegen*, / *sô tuot ir wîslîchen*) angesichts des drohenden Hungertods bezeichnet. Wenn sich die Helden zuvor jedoch die Hände waschen (v. 2446f.: *dô giengen die helde ziere* / *und twuogen ir hande*), dann sollte man dies nicht vorrangig als kulturgeschichtliche Information über höfische Tischsitten lesen, sondern als Indiz dafür, daß es die Klugheit zwar gebietet, sich der Speisen zu bemächtigen, um nicht zu verhungern, ohne daß dies jedoch eine Lockerung des Anstandes erlaubte. Ausdrücklich ermahnt der Herzog daher auch seine Gefährten, nichts von dem Gold, dem Schmuck und der Seide an sich zu nehmen. Die Funktion der Klugheit ist damit präzis umrissen: sie markiert die Berechtigung eines Verstoßes gegen das Gebot, das Gut des anderen nicht zu begehren, wenn ein höherwertiges Gut in Gefahr ist (‚Mundraub'). Nur von den Speisen und den verschiedenen Weinen zu nehmen ist daher *âne sünde* (v. 2409).

Schließlich wird auch das Schiff mit ausreichenden Nahrungsvorräten beladen, die sie in einem Lagerhaus vorgefunden haben. Als sie wieder das Schiff besteigen, ist die Funktion des Landgangs, sich Lebensmittel zu besorgen, mehr als erfüllt. Doch die Grippia-Episode ist nach dem Muster der Verdopplung in zwei Besuche unterteilt, die von einer Phase des Ausruhens unterbrochen sind, die mit den Stichworten *geligen* (v. 2481) und *gemaches phlegen* (v. 2482) an die ‚Krise' im ‚Erec' Hartmanns von Aue denken läßt, ohne daß hier die geringste Kritik vernehmbar wäre.[109] Mein Augenmerk richtet sich auf die Motivierung des zweiten Ganges in die Stadt, die in einem Dialog zwischen Herzog Ernst und Graf Wetzel formuliert wird. Nicht mehr ein pragmatisches Interesse, sondern die reine Lust am Schauen läßt den Herzog den Vorschlag machen, noch einmal in die Stadt zurückzukehren:

> *mich lustet vil sêre*
> *daz ich hin wider kêre*
> *und die burc baz besehe,*
> *swaz halt mir dar inne geschehe:*
> *sie ist sô rehte wol getân.* (v. 2485-89)

Diese *lust* als „so etwas wie ‚romantische[n] Abenteuergeist'" zu verstehen verkennt den Begründungszusammenhang dieser Neugier.[110] Zwar nimmt der Herzog das Risiko eines Angriffs in Kauf, aber er sucht es nicht. Sein Ziel ist die genaue Betrachtung und Erkundung der Stadt, deren ungewöhnliche, kunstvolle Ausstattung bereits bei dem ersten Besuch zur Sprache gekommen war: der Herzog plant kein Abenteuer, sondern eine Besichtigung. Seine *curiositas* ist frei von Nützlichkeitserwägungen; zwar sichert er sich für den Notfall die Hilfe der zurückbleibenden Gefährten zu, doch lockt ihn Schönheit, nicht Ge-

---

[108] Die Aufzählung der Köstlichkeiten (v. 2387ff.) demonstriert ein weiteres Mahl, wie sehr die Beschreibung der wunderbaren Stadt auf das bekannte Inventar der eigenen Adelskultur angewiesen ist. Vgl. die fast identischen Belegstellen, die BUMKE, Höfische Kultur, S. 242ff. versammelt hat.

[109] ‚Erec', v. 2966f.: *Êrec wente sînen lîp* / *grôzes gemaches durch sîn wîp.*

fahr.[111] Es griffe zu kurz, dieses Motiv allein in finaler Erzähllogik auf die mißglückte Rettung der indischen Prinzessin zu beziehen, da die Voraussetzung für den Erkundungsgang (v. 2719: *gemach*) durch die Kämpfe in *swære* (v. 3693), *arbeit* (v. 3700) und *nôt* (v. 3703) umgeschlagen ist.[112]

Gemach schafft Raum für die Beschreibung ästhetischer Erfahrung an Meisterwerken der Malerei, der Architektur und anderer Künste, die nicht Dokumente der Vollkommenheit der als Schöpfung gedachten Natur, sondern Produkte menschlicher Kunstfertigkeit sind, deren Entstehung und meisterliche Ausführung auf das Wortfeld weisen, in dem auch die *wîsheit* des Herzogs zu verorten ist: auf das Wortfeld von *list* und *sin*. Auf dem Prüfstand steht der Zusammenhang von Klugheit, Erfahrung, Visualität und *werc* (v. 2533), auch wenn dieser Zusammenhang gänzlich aus der Geschichte der politischen Klugheit herauszuführen scheint. Doch ist es dieser Zusammenhang, den DETIENNE/VERNANT in ihrer bereits im ersten Teil erwähnten Studie über die griechische *métis* beschrieben haben und den sie von der Sphäre des Seins, des Einen, des Unwandelbaren, des Begrenzten, von Wahrheit und definiertem Wissen abgrenzen. Es ist die Sphäre des Werdens, des Vielfältigen, des Unfesten und des Unbegrenzten, in der sich praktische Vernunft als List, Klugheit, Technik, Geschicklichkeit, Verstellung und Kunst bewährt.

In der Erwiderung des Grafen Wetzel auf die Aufforderung des Herzogs, ihn auf seinen Besichtigungsgang durch die Stadt zu begleiten, tritt der Zusammenhang von ästhetischer Betrachtung und strategischer Erkundung offen zu Tage. Nachdem der Graf beteuert, selbstverständlich den Herzog zu begleiten, auch wenn es das Leben kosten sollte, und er umsichtig Vorkehrungen für einen Angriff getroffen hat, greift er die Worte des Herzogs wieder auf:

diu burc ist kreftic unde wît:
wir suln noch baz beschouwen.
ich mac des niht getrouwen,
dâ sîn noch inne liute.
swaz man dâ mit bediute
daz si sich niht wellent enbarn,
ich wæn sie wellen uns ervarn
waz wir wellen an gân.
nu sie uns niht wellent bestân,
sô suln wir mit sinnen
an in werden innen
wes in gên uns ze muote sî. (v. 2510-21)

---

[110] MEVES, Studien, S. 156. Diesen Punkt habe ich bereits oben im Zusammenhang mit der Ratgebertätigkeit Graf Wetzels angesprochen.

[111] Diese ‚Lust auf Erfahrung' steht quer zur geläufigen Deutung der Fahrten des Odysseus; eher ließe sich der Begriff der *experiendi noscendique libido* Augustins (‚Confessiones' X, 35) in Anspruch nehmen, den IMBACH allerdings erst für Odysseus als „Bild der maßlosen Sehnsucht nach Wissen" bei Dante heranzieht. Vgl. IMBACH, experiens Ulixes, S. 76. Diese *experiendi noscendique libido* meint an der zitierten Stelle bei Augustin genau die *curiositas*, deren Lust nicht auf das Schöne aus ist, sondern auch ‚probehalber' (*temptandi causa*) auf dessen Gegenteil – der *curiositas* geht es nicht um ein Objekt, sondern um die Lust an der Erfahrung selbst.

[112] *Gemach* und *ungemach* steht als Gegensatzpaar analog zum topographischen Gegensatz von wildem Meer und gesicherter Stadt.

Die komparativische Steigerung *baz beschouwen* gibt auch der Graf als Motiv an. Die Stadt genauer zu betrachten folgt bei ihm aber keinem ästhetischen Interesse, sondern wird von dem Argwohn beherrscht, der Eindruck von der menschenleeren Stadt könne täuschen; wie zu Beginn des ersten Besuches ist richtige Deutung unerläßlich. Der Graf baut ein verschachteltes Gefüge von Annahmen und Unterstellungen auf, in denen sich die eigenen Absichten in den erwarteten Absichten der Gegenseite spiegeln. Das vermeintliche Verstecken deutet der Graf als Strategie der Stadtbewohner, ihrerseits die Absichten der Gegenseite erfahren zu wollen; da man sich ihnen nicht offen entgegenstelle, müsse man *mit sinnen*, also jenseits der Sichtbarkeit, ihre Absichten zu erkunden suchen.[113] Der Graf, treu ergebener Gefolgsmann und kluger Ratgeber, traut dem Augenschein nicht; sein Wissen um die Verstellungstechniken im Konflikthandeln läßt ihn nicht an die Möglichkeit einer reinen Besichtigung glauben. Für ihn ist die Kultur visueller Repräsentation immer schon von einer Pragmatik verborgener Optionalität durchbrochen, ohne daß dies in irgendeiner Weise ethisch konnotiert wäre. Er rechnet mit der Doppelgesichtigkeit gegnerischer Klugheit und korrigiert damit erneut den spontanen Impuls des Herzogs.

Zurück in der Stadt finden Ernst und Wetzel erneut eine Vielzahl außerordentlich prächtiger Gegenstände vor: *dô fundens in der bürge stân / manic werc hêrlîch* (v. 2532f.). Es sind Werke meisterlicher Kunst: Ungewöhnliches aus Gold und Edelsteinen, Paläste, *schœne unde wol getân, / vil gar wunderlîch geworht* (v. 2540f.), Gewölbe und hohe Türen *von meisterlîchen sinnen* (v. 2548) und vornehme Säle. Insgesamt ist die herrlich angelegte, unbefestigte Stadt so nahe am Meer, daß sie von keinem Heer einzunehmen sei. Die Beschreibung dieses unermeßlichen Reichtums zielt einerseits auf die Schönheit der Stadt, aber auch dieser Begriff des Schönen ist nicht von der vollkommenen Gestaltung und der Gebrauchsfunktion der Objekte zu trennen.

Nahe der *würmelâge* treffen sie auf einen goldgedeckten Palast, dessen Wände auf allen Seiten aus grünleuchtenden Smaragden verfertigt sind. Im Inneren entdecken sie eine Kemenate, die innen *von meisterlîchen sinnen* (v. 2572) mit Edelsteinen ausgeschmückt ist, die selbst wiederum *meisterlîche* (v. 2576) in strahlendem Gold eingefaßt sind. In der Kemenate steht ein äußerst kunstvoll und aufwendig gearbeitetes Bett, vor dem sie einen Thron erblicken, der mit *spæhelîchen* (v. 2619)[114] ausgeführten Elfenbeinschnitzereien und Goldbeschlägen verziert ist, die wiederum *mit meisterlîchen listen* (v. 2621) gearbeitet sind.

---

[113] Der Text folgt hier der Handschrift b. Der Text nach a bietet *myt willen*. Vgl. WEBER, Untersuchung, S. 303.

[114] Die Handschrift a bietet hier *spaneclich*, die Handschrift b *sawberleich* (vgl. WEBER, Untersuchung, S. 307). Ansonsten ist zweimal adverbielles *spæhe* (v. 2381, 3041) als Bezeichnung kunstfertiger Ausführung verwendet. Zum Ausscheiden von *spâhi* aus dem ‚deutschen intellektuellen Begriffssystem‘,

Den ungewöhnlichen Höhepunkt in der Reihe artifizieller Konstruktionen bilden schließlich zwei rotgoldene Badewannen, die über eine detailliert beschriebene Installation mit fließendem warmen und kalten Wasser versorgt werden, das über silberne Rohre in die Wanne geleitet wurde. Auf der anderen Seite floß das Wasser über ein ehernes Rohr ab, um - *daz geschach mit sinne* (v. 2683) - als Fließwasser zur Reinigung der Straßen der Stadt zu dienen. Den Herzog packt die Lust zu baden:

> *vil sneller degen hêre,*
> *mich lustet vil sêre*
> *daz wir in daz bat gân.* (v. 2703-05)

Gegenüber der ‚Lust auf Sehen' bedeutet diese ‚Lust auf Baden' eine Steigerung. Die Besichtigung der Stadt legt das Schwergewicht auf die Visualität höfischer Repräsentation, doch mit der Benutzung des Bades gewinnt ‚Teilnahme' eine neue Dimension. Sie ist nicht auf den Modus des Sehens beschränkt, sondern wird nun ausgeweitet auf den Modus umfassender körperlicher Erfahrung. Das klingt umständlich; aber wollte man ‚Baden' im übertragenen Sinn verstehen, dann ist der Höhepunkt der Aneignung dieser fremden Wunderwelt, sie nicht nur zu sehen, sondern ‚probehalber' in sie einzutauchen und in ihr zu verweilen.[115] *Curiositas* als Überbietung der Lust am Schönen durch die Lust an der Erfahrung kommt hier zu ihrem Recht. Doch Ernsts Begleiter, der kluge Graf, warnt vor dieser Lust:

> *und stüende ez an dem willen mîn,*
> *sô müest irz underwegen lân.* (v. 2724f.)

Die Mißachtung des Rates, von einem Bad in den kostbaren Wannen und einem anschließenden Ruhelager abzusehen, wird vom Erzähler zum Anlaß einer unglücksverheißenden Vorausdeutung gemacht (*des wart vil maniger sît unfrô*, v. 2758). Die experimentelle Lust des Herzogs ist erzählfunktional auf das überraschende Eintreffen der Kranichmenschen bezogen, vor denen sich die beiden Helden verstecken müssen, so daß sie heimlich den Einzug der Bewohner der Stadt beobachten können. Mit diesem Wechsel von offener Betrachtung zur heimlichen Beobachtung beginnt erst das Abenteuer um die Rettung der indischen Prinzessin.

Das Referat der *descriptiones* könnte noch um die Beschreibung der raffinierten Konstruktion des Bades und der regulierbaren Zuleitung von kaltem und warmem Wasser ergänzt werden, das im Zusammenhang mit der Warnung Wetzels bereits eine große Rolle

---

in dem es im Althochdeutschen eine bedeutende Rolle spielte, vgl. zusammenfassend TRIER, Wortschatz, S. 82f.

115 STOCK deutet das Bad, auch mit Blick auf die Verwendung des abfließenden Wassers zur Straßenreinigung, als symbolische Reinigung des Protagonisten (vgl. STOCK, Kombinations-Sinn, S. 171ff.). Mir geht es weniger um eine symbolische Ausdeutung des Badens als um die pragmatischen Implikationen dieses Aktes im Kontext der Rivalität von König und Partikularfürst.

spielte. Mir kommt es jedoch nicht auf die Beschreibungen als solche an, die ihrerseits im Bereich der Poetik genau das vollziehen, was sie beschreiben, nämlich meisterhafte Produktion vorzuführen, und damit auf der medialen Ebene ihr Thema performativ zu präsentieren, auch wenn ich in dieser performativen Funktion einen wichtigen Ansatzpunkt für das Verständnis der strukturell oft schwer integrierbaren *descriptiones* in der höfischen Erzählliteratur sehe.[116] Hervorheben möchte ich die Perspektivierung dieser Beschreibungen auf das Betrachten der Figuren einerseits und auf das Produzieren durch technisch-künstlerische Meister andererseits. Der Herzog und sein ergebener Begleiter waren in die Stadt gedrungen, um sich ein Bild von ihr und ihren Bewohnern zu machen. Der Graf hatte in seiner Antwort dem Herzog gegenüber aber die visuelle Perspektive relativiert und vor Täuschungen gewarnt. Die Stadt bietet sich nun in ihrem unübertrefflichen Glanz dem Betrachter dar, doch wird ihre Repräsentation auf ihre Konstruktion hin transparent gemacht. Diese Konstruktion, die sowohl die ästhetische Erscheinung als auch die technische Perfektion der ‚Kunstwerke' umfaßt (auf die Frage der symbolischen Deutung der einzelnen Ornamente wäre noch ebenso gesondert einzugehen wie auf die Konstellationen der Farben[117]), verdankt sich keiner metaphysischen Größe, sondern menschlichem *sin* und menschlichem *list*. Eine neuplatonische oder eine genuin christliche Ästhetik ist ihr ganz und gar fremd. Jeder Gedanke an ein ‚Absolutes'[118] erweist sich als unangemessen; das so

---

[116] Auf die lange vernachlässigte Bedeutung der *descriptio* für den höfischen Roman – die vorzügliche Studie von WORSTBROCK, Dilatatio materiae, offenbarte dieses Defizit – hat im Kontext bildungsgeschichtlicher Voraussetzungen besonders HENKEL, Grundvoraussetzungen, S. 339f., und DERS., Vergils ‚Aeneis', S. 130f. und S. 135f., aufmerksam gemacht. Zum kulturwissenschaftlichen Brückenschlag zwischen rhetorischer Tradition und der besonderen Stellung der Augenwahrnehmung in der laikalen Adelsgesellschaft vgl. jetzt WANDHOFF, *velden und visieren, blüemen und florieren*, S. 590ff. Aus dieser Perspektive (vgl. ebd., S. 589) verbindet die Erkundung Grippias die ‚explizite Augenzeugenschaft' (hier das Sehen des Herzogs) mit der ‚impliziten Augenzeugenschaft' (hier die Beschreibung der Stadt) – die literarische Finesse aber liegt darin, daß der Text den Beobachter beim Beobachten einer imaginären Stadt beobachtet und *diese* Beobachtung als Erzählung vorführt. Die ‚Poetik der Sichtbarkeit' (WANDHOFF) mag die Gegenstände „lebensecht" (ebd. 590) beschreiben, unterläuft aber zugleich in den literarischen Ableitungen von neuen Beobachtungsperspektiven – das Problem der Mimesis - die vermeintliche ‚Echtheit'.

[117] Das dominante Grün deutet STOCK, Kombinations-Sinn, S. 171 im Sinne mittelalterlicher Farballegorese als Symbol für Dauer und Beständigkeit. Schon methodisch wäre es spannend, diese Deutung mit einer topologischen Analyse zu kontrastieren, wie sie für ‚Farbige Verhältnisse' jetzt HANS-JÜRGEN SCHEUER in seiner Göttinger Habilitationsschrift vorgelegt hat. Diese Arbeit untersucht nicht die ‚Bedeutungen' von Farben, sondern befragt Farbkombinationen auf ihre inhärenten Ordnungsmuster hin – Farben stellen Konfigurationen dar, die ganz unterschiedliche Aussageebenen in Texten organisieren können. Die Komplementarität von Grün und Rot im ‚Herzog Ernst' (zum Rot-Grün-Wechsel vgl. SCHEUER, Verhältnisse, S. 81f.) ließe sich ebenso unter dieser Perspektive betrachten wie das dominante Grün in Grippia, eine Farbe, die in dieser Episode ähnlich wie im ‚Erec' tatsächlich „das Prekäre" (SCHEUER, Verhältnisse, S. 105) bezeichnen könnte. Zu einem gesicherten Ergebnis käme man jedoch erst dann, wenn man den ‚Herzog Ernst' insgesamt auf ‚farbige Verhältnisse' hin untersuchte.

[118] Vgl. dazu die instruktiven Ausführungen bei WEHRLI, Literatur, S. 143-162 (Kap. VII: Schönheit und Schönheitskunst).

aufwendig in die goldene Wanne geleitete Wasser wird schließlich durch einen Abfluß nach außen geführt, um die Straßen aus grünem Marmor zu reinigen. Auch das geschieht *mit sinne* (v. 2683).

Wenn ich umrißhaft versucht habe, die Beschreibung der Stadt als poetologische Reflexion zu lesen, will ich damit keineswegs ein allgemeines poetologisches Modell postulieren, das in repräsentativer Weise das grundlegende Verhältnis von Funktionalität und Selbstbezüglichkeit literarischer Produktion darstellen könnte.[119] Das Besondere dieser Beschreibung ist die narrative Integration des Betrachters und der kommentierende Verweis auf die meisterliche Kunst und damit auf den Gesichtspunkt der Produktion und Rezeption von Kunst. Die Rezeption ist Element einer spontanen Neugier auf unbekannten Glanz, die durch die Erwägung von Täuschung und Gefahr kontrolliert und durch die Verfügung von Schutzmaßnahmen gesichert wird. Auf diese Weise wird Rezeption als Erfahrung und Erkundungsgang greifbar und damit als eine Handlung, die in ihrer Ausführung klug organisiert sein will. Die Produktion wird ebenfalls als Praxis des Hervorbringens erkennbar, die an ‚Meisterschaft' ebenso gebunden ist wie an Verstand, Geschick und spezifisches Können. Das Aufschlußreiche an diesem Modell scheint mir zu sein, daß ‚Kunstwerke' in einen umfassenden Handlungskontext eingebunden sind, der durch pragmatisch-technische Formen der Vernunft reguliert wird.

Der Gang der Helden durch Grippia gewinnt dadurch ein eigenes Profil. Die Erzählung inszeniert in der Pracht der wehrhaften Stadt die Untrennbarkeit von Repräsentation und Funktionalität, von Genuß (*frui*) und Nutzen (*uti*), eine Untrennbarkeit, die nicht nur einzelne Gegenstände betrifft, sondern die Konzeption der Stadt insgesamt. Sie ist kunstvoll gefertigter Kosmos, eine Integration von technischen, ästhetischen und symbolischen Funktionen. Ihre Erkundung bleibt strategischem Handeln verhaftet, auch wenn die Spontaneität des Protagonisten eine reine Lust der Betrachtung (und aus der Figurenperspektive betrachtet einmal nicht ein blindes Losstürmen in Kampf und Abenteuer) erkennbar werden läßt. Beide Zugangsweisen sind in eine Deutungsabsicht eingebunden, doch mit der Badepisode und dem anschließenden Ruhelager kippt diese distanzierte Form des Schauens um und an ihre Stelle tritt die Benutzung: Rezeption wird zur Erfahrung nicht nur der ästhetischen Qualität, sondern auch der funktionalen Bestimmung der Gegenstände. Der zweite Besuch in der Stadt ist selbst nochmals geteilt in den Erkundungsgang und

---

[119] Vgl. die umfassend auf eine historische Gattungstheorie hin orientierte Darstellung von GRUBMÜLLER zur ‚Gattungskonstitution im Mittelalter'. Danach gebe es Literatur im Mittelalter nicht als „verselbständigtes oder gar autonomes System, es gibt sie immer nur als Teil von Lebenssituationen" (GRUBMÜLLER, Gattungskonstitution, S. 207); zugleich seien Gattungen als „Ausbildung von Textreihen in sich selbst fortschreibender Bezugnahme" (S. 209) zu beschreiben.

den mißglückten Rettungsversuch der indischen Prinzessin, und wieder bildet ein Ausruhen den Wendepunkt: *des wart vil maniger sît unfrô* (v. 2758). Daß der Herzog den Reichtum der Stadt nicht nur bestaunen, sondern auch ausprobieren wollte, wird ihnen auf den vom Grafen endlich angemahnten Rückzug zum Verhängnis, aber funktional führt sie dieses Verhängnis erst zum eigentlichen Abenteuer der Episode.

Sich nach dem Bad in der goldenen Wanne in das prächtige Bett zu legen aktiviert jedoch noch weitere Sinnbezüge. Auf dieses Bett hin scheint die Anlage der Stadt zentriert zu sein; es bildet in seiner Kostbarkeit den Mittelpunkt des königlichen Herrschaftsbereichs.[120] Das wertvolle Bettzeug aus Seide, Hermelin und anderen feinen Stoffen läßt unschwer erkennen, daß es sich um das Hochzeitsbett handelt, das auf den König und seine gewaltsam entführte Braut wartet. Noch vor der Tötung des Königs zeugt die Benutzung des Bettes von einem unterschwelligen Herrschaftsanspruch; die Lust am Sehen und das Begehren zu verweilen kulminiert in der Begierde auf die Position des Königs. Wollte man die Überlegungen zum Brautwerbungsschema aufgreifen, dokumentiert sich in diesem Akt zugleich ein Anspruch auf die Braut. Diese kaum überbietbaren Machtansprüche lassen, wenn man sie reichspolitisch zurückbezieht, die Verleumdungen des Pfalzgrafen in einem anderen Licht erscheinen. Die Niederlage in Grippia ist damit auch eine Abweisung des hybriden Anspruchs des Herzogs: auf Bad, Bett, Braut und Kopf des Königs.

Ein weiteres Beispiel, in dem das diskursive Potential des Rates auf der Textoberfläche als Dialog gestaltet ist, bietet die mißglückte Befreiung der indischen Prinzessin aus ihrer Gefangenschaft in Grippia. Nach dem gemeinsamen Ruhelager werden Herzog Ernst und Graf Wetzel von den heimkehrenden Kranichmenschen überrascht. Unentdeckt werden sie Zeugen der Gefangenschaft und Mißhandlung der indischen Königstochter durch den *als ein swan* (v. 3086) gestalteten König der Kranichmenschen. Das Weinen und Klagen der *edelen frouwen* (v. 3251) erbarmt den Fürsten und seinen Gefährten, so daß sie planen, sie zu befreien. Wenn es *mit keinen sinnen* (v. 3267) gelänge, so beginnt Herzog Ernst seinen Vorschlag, der Frau zu helfen, könne er seines Lebens nicht mehr froh werden, und er fordert den Grafen auf zu überlegen, wie sie ihr beistehen könnten (und wiederum ist das ‚Wie' aus der Erzählwelt zugleich potentielles ‚Wie' der erzählerischen Gestaltung):

> *nu gedenke, tiwerlîcher helt,*
> *wie wir ir ze staten stân.* (v. 3276f.)

---

[120] Das Verhalten des Herzogs beurteilt SIMON-PELANDA folgendermaßen: „Er beschließt, Bad und Bett zu benützen und zu besitzen – gerade weil Könige und Kaiser der ihm bekannten Reiche dazu die Mittel nicht hätten. Denn wer diese Stadt auch nur zeitweise unter seine Gewalt zwingt, indem er sich ihre Annehmlichkeit zunutze macht, der steht gleichberechtigt neben den mächtigsten Herrschern des Abendlandes" (SIMON-PELANDA, Schein, S. 130). Der entscheidende Rückbe-

Wenn der Graf seinem Vorschlag zustimmen könne (*diuhte ez iuch nu wol getân*, v. 3284), sollten sie mitten unter die Fremden in den Saal springen, um sie wie Tiere niederzumachen. Ihre Rüstungen würden sie vor den Pfeilen, den einzigen Waffen der Kranichmenschen, schützen, und ehe diese sich auf geeignete Gegenwehr besinnen könnten, wären sie mit der Prinzessin vor das Stadttor gelangt:

> *nu solt du, degen mære,*
> *volgen mînem râte,*
> *daz wir hin în drâte*
> *springen, als ich geredet hân:*
> *mich riwet diu frouwe wol getân.* (v. 3314-3318)

Doch der Graf stimmt diesem Vorschlag zu spontanem Handeln (*drâte springen*) nicht zu, sondern unterbreitet seinerseits einen Gegenvorschlag:

> *Der grâve sprach „fürste hêre,*
> *nu volge mîner lêre*
> *und lâ dir niht sô gâch sîn.* (v. 3319-3321)

Zwar werde er, so der Graf, den Befehlen des Herzogs folgen, doch bedürften sie *guoter sinne* (v. 3326), um angesichts der Übermacht der Gegner das Leben zu behalten, die gewiß die Prinzessin töten würden, noch bevor sie zu ihr gelangt wären. Sie sollten solange warten, bis der König sich mit der Prinzessin in seine Kemenate zurückgezogen habe. Dort sollten sie die Prinzessin befreien und den König töten, um dann mit der Befreiten unter dem Schutz der Gefährten und ihrer Schilde zu fliehen:

> *sô bringe wirs in daz schef hin,*
> *mich entriege mîn sin.“* (v. 3359f.)

So weit dieser Rat auch von dem Rat Wetzels in der Beratung über das weitere Vorgehen gegen den verleumderischen Pfalzgrafen und den Kaiser entfernt ist, so signifikant ist auch die Gemeinsamkeit. Denn in beiden Fällen wird der Einsatz der Waffen, hier zur Befreiung, dort zur Verteidigung, nicht aus grundsätzlichen Erwägungen ausgeschlossen, sondern aus strategischen Erwägungen heraus verschoben. Die Wahl des geeigneten Moments, des günstigen Augenblicks (*kairós*), tritt damit als weiteres Kriterium eines mit *sin* kontrollierten Handelns hinzu. Der Fürst folgt diesem Plan ohne Vorbehalt (*Des râtes wart der fürste frô*, v. 3361), auch wenn er mißlingt. Zwar zieht sich erwartungsgemäß der König mit seiner Braut, begleitet von den zwölf höchsten Gefolgsleuten und Beratern, genau in die Kemenate zurück, in der zuvor die Fremden geruht hatten. Doch ein Diener entdeckt die gerüsteten Eindringlinge, die man für Verfolger aus Indien hält, und sofort stürzen sich die Grippianer auf die Prinzessin, um sie mit ihren Schnäbeln niederzustechen. Wie immer man diese Tötung verstehen will, handlungslogisch oder symbolisch: die Braut des Königs wird

---

zug zur Reichsproblematik bleibt ebenso wie der Bezug zur Rettung der Braut bzw. der Tötung des

von dessen Gefolgsleuten in dem Moment getötet, als der Herzog sie begehrt. Um ein Haar hätten sich der Beste und die Schönste nach der Grundmaxime des Brautwerbungsschemas zu einem Paar gefügt. Doch darf in einer Kemenatenszene eigener Art die Prinzessin nur sterbend in den Armen des Herzogs liegen, um ihm für den Fall ihrer Rettung die Königskrone anzutragen und damit die impliziten Ansprüche des Herzogs auf die Königswürde anzuerkennen: *du würdest immer mêre / aller künige genôz* (v. 3526f.). Mit ihrem Tod sind jedoch zugleich auch diese Ansprüche verneint. So ist der richtige Zeitpunkt notgedrungen verfehlt, wie der Herzog konstatiert: *wir hân ze lange gestân* (v. 3434).[121]

Genau davor hatte der kluge Ratgeber anfangs gewarnt: die Berechtigung seines Votums bleibt über dessen Ablehnung hinaus präsent. Grippia ist nicht die erste Station eines Lösungsweges, nicht allein der Nachvollzug einer Problemkonstellation[122], sondern zuallererst die verfremdete Offenlegung der Ansprüche des Herzogs, die im Reichsteil noch negiert worden waren und nun in seinen spontanen Aktionen wie in einem Traum zum Ausdruck kommen.[123] Die Stimme der Warnung ist daher ebenso die Stimme der Kritik von Ansprüchen des Herzogs auf die Position des Königs wider alle Vernunft. Insofern ist die Episode in Grippia eine poetische Bearbeitung des Verhältnisses von Machtwille und politischer Vernunft, denn hinter der Spontaneität des Herzogs verbirgt sich nicht einfach die topische, der *sapientia* entgegengesetzte *fortitudo*, sondern, scholastisch gespro-

---

Königs unerkannt.

[121] A. STEIN verkennt die Funktion des Bettes und seiner Benutzung völlig, wenn sie von einem ‚schmucken Bett' spricht, in dem die Helden sich ausruhten (A. STEIN, Wundervölker, S. 32). Dabei verweist sie auf die interessante Arbeit von KARIN LERCHNER über die ‚Bedeutung des Bettes in Literatur und Handschriftenillustration des Mittelalters', ohne aber die Beobachtungen LERCHNERs aufzugreifen. LERCHNER identifiziert aufgrund der *descriptio* und aufschlußreicher Parallelen das Bett sogleich als Hochzeitsbett und spricht von einer ‚Usurpierung' durch den Herzog (LERCHNER, Lectulus floridus, S. 357). Dabei begeht sie einen spannenden Fehler: Sie erwähnt eine Titelillustration zum ‚Herzog Ernst' aus dem ‚Dresdner Heldenbuch', die „die Szene im Brautgemach zum Gegenstand hat" (ebd.). Diese Illustration zeigt die Prinzessin nicht sterbend im Bett, sondern lebend. Neben ihr liegt der abgeschlagene Kopf des Königs, während der Herzog vor dem Bett mit erhobenem Schwert [!] steht. Das ist genau die Konstellation, die im ‚Herzog Ernst B' als latente Machtphantasie aufscheint. Aber diese Illustration „verkehrt den Sinn der Geschichte" (ebd., S. 358) keineswegs, sondern sie gehört zu einer späteren Fassung, dem ‚Herzog Ernst G' aus dem 14. Jahrhundert, der tatsächlich den Herzog zum Bräutigam der Prinzessin und zum König von Indien macht. So hat LERCHNER, obwohl sie irrtümlicherweise den ‚Herzog Ernst B' mit dem ‚Herzog Ernst G' identifiziert, schließlich doch Recht, wenn sie bemerkt: „Der Prunk des Hochzeitsbettes in Grippia ist demnach ein Zeichen *ad malam partem* auch im Hinblick auf die fehlende Zuneigung und die erzwungene Ehe" (ebd. S. 418f.).

[122] Vgl. STOCK, Kombinations-Sinn, S. 182.

[123] Im Unterschied zum tiefenpsychologischen Ansatz KÜHNELs, der Mythos wie Traum als überindividuelle bzw. individuelle ‚Manifestationen archetypischer Strukturen' versteht (KÜHNEL, Struktur, S. 266), hat SCHEUER, (Sich) Entfernen, S. 1ff., erstmals den Blick auf den ‚Orientteil' als Traum im Sinne einer figural konzipierten Ver- und Entstellung des Reichskonflikts erprobt.

chen, der freie Wille, der nicht hinreichend durch die praktische Vernunft kontrolliert ist.[124] Daher endet die erste Station der Seefahrt zwar mit dem Tod des Königs, aber mit einem Desaster für den Herzog, dem statt eines geordneten Rückzugs durch das Exil nur die Flucht mit den Überlebenden bleibt. Noch ist keine Vermittlung von Machtanspruch und kluger Selbstbeschränkung erzielt, die der Position des Partikularfürsten im Gefüge des *rîches* entspräche.

7.2.3. Überlebenskunst als politisches Paradigma

Zur inneren Ambivalenz des Topos der Seefahrt zählt das Nebeneinander von Rettung und neuer Gefährdung. Zwar erreichen die Helden auf der Flucht das rettende Schiff und gelangen mit Hilfe der von Gott gesandten günstigen Winde rasch aufs offene Meer (v. 3853: *ûf des meres strâm*), aber zugleich sind sie wiederum den Gefährdungen und Unwägbarkeiten der Strömung ausgesetzt. Daneben entlastet dieser Topos die narrative Sukzession weitgehend von kausalen Verknüpfungen und verschafft auf diese Weise einen weiten poetischen Spielraum für die Setzung von Ereignissen und die Reihung von Stationen in der so seltsam weglosen Topographie der imaginären Fremde.[125] Nach einer Fahrt voller Entbehrung ist am zwölften Tag endlich Land in Sicht. Frohgemut steuert das Schiff auf den Felsen zu, als der Mann auf dem Ausguck erkennt, in welche neue Gefahr das Schiff geraten ist – die endgültige Stagnation.

Es handelt sich um den Magnetberg, der im Lebermeer liegt und in einem Umkreis von dreißig Meilen jedes Schiff anzieht, das eiserne Nägel (*nietîsen*) besitzt, so daß die Schiffsbesatzung jämmerlich verhungern muß. Der Magnetberg, ein aus orientalischer und indischer Überlieferung stammendes antikes Erzählelement, markiert in kosmologischer Literatur den Rand der bekannten Welt.[126] In der ‚Kudrun' wird das Heer, das zur Befreiung Kudruns ausgesandt wurde, anscheinend von Südwinden an den Magnetberg Gîvers

---

[124] Vgl. Albertus Magnus, In XII Prophetas minores, S. 120b: *Spontaneum est quod totum in libertate voluntatis consistit.*

[125] Zu den zugrundeliegenden kosmographisch-ethnographischen Vorstellungen vgl. weiterhin SZKLENAR, Studien.

[126] Vgl. zu Magnetberg und der Sage vom Lebermeer: ‚Herzog Ernst', Einleitung BARTSCH, S. CXLVIIIff; ‚Herzog Ernst', Kommentar SOWINSKI, S. 386ff. mit Verweis auf Plinius und auf Honorius Augustodunensis, der im frühen 12. Jahrhundert in der ‚Imago mundi' den Magnetberg an den Rand der bekannten Welt lokalisiert (I, 13; PL 172, 125 A: *India quoque magnetem lapidem gignit, qui ferum rapit*). Diese nach systematischen Gesichtspunkten (Kosmologie, Zeit und Geschichte) angelegte Kompilation, zu der auch Plinius herangezogen worden war, hatte großen Erfolg; von den mehr als 300 Handschriften sind ein Drittel im 12. Jahrhundert geschrieben. Vgl. STURLESE, Deutsche Philosophie, S. 140f. Ähnlich wie bei Gerhoch von Reichersberg ist LORIS STURLESE auch hier um eine Aufwertung des als ‚Symbolisten' etikettierten Honorius bemüht.

getrieben, jedoch von aufkommendem Westwind wieder befreit (1125-1136).[127] Anders als im ‚Herzog Ernst' hatte man bereits mit dem Magnetberg gerechnet und die Anker aus Messing anfertigen lassen (1109), was aber die Anziehung durch den Magnetberg nicht verhindern konnte (1126). Insgesamt scheint dort die mythische Funktion des Magnetbergs gebrochen. Im ‚Herzog Ernst' müssen die Helden allerdings günstige Winde entbehren. Das Schiff sitzt fest, entgeht aber dem eigentlichen Schiffbruch, so daß die Helden es verlassen und sich auf den Felsen retten können. Doch andererseits trifft der Hungertod bis auf den Herzog und sechs seiner Gefolgsleute das ganze Kreuzfahrerheer.

Die Episode hat gegenüber den vorangegangenen Stationen eine neue Qualität. In Grippia waren die Gegner zwar Kranichmenschen, aber in den Kämpfen bis hin zur Flucht konnten die Kreuzfahrer als gerüstete Streiter agieren, wobei ihnen gerade ihre Rüstung bei den Kämpfen in der Stadt einen rettenden Kampfvorteil verschafft hatte. Auf dem Magnetberg sind jedoch die Helden als Krieger paralysiert. Es ist paradox: einerseits ist die Situation auf dem Magnetberg so fern von der Wirklichkeit des Reichsteils, als reisten die Helden aus der als real vorgestellten Welt des Reiches zunehmend in eine imaginäre Welt, deren prekärer Realitätsstatus seine Entsprechung in der unbestimmten geographischen Ferne findet, doch stellt sich ihre Aufgabe, krisenhafte Bedrohungen zu bewältigen, nur in verschärfter und damit in immer elementarerer Form.[128] Die Komplexität der vorangehenden Konflikte ist hier reduziert auf die gänzlich unpolitische Gefahr des Verhungerns. Höfische Krieger und christliche Kreuzfahrer geraten in eine archetypische Situation der Gefahr, für die ihre Kultur bis auf Buße, Gebet und passive Bewaffnung keine spezifische Lösungsstrategie anbietet.

Es ist ein Einfall des Grafen, der die wenigen Überlebenden rettet. Man hatte die Toten auf das Schiffsdeck gelegt, von wo aus Greifen sie in ihr Nest holten, um sie ihren Jungen als Nahrung zu geben. Der Graf schlägt eine List vor, die in ähnlicher Form auch aus den ‚Erzählungen aus den Tausendundein Nächten' bekannt ist[129]:

„*ich hân an disen stunden*
uns einen list ervunden
daz uns niht bezzer darf wesen.
suln wir immer genesen,
daz muoz gwislîch dâ von geschehen
daz wir suochen unde spehen,

---

[127] Vgl. MAISACK, ‚Kudrun', S. 69 u. 75.

[128] Daß das Thema von Ferne und Nähe ein genuines Thema der Repräsentation ist, Ferne also stets mit der Frage nach der Repräsentation des Exterritorialen verbunden ist, dazu vgl. ASSMANN, Herrschaft, S. 44f.

[129] Vgl. ‚Herzog Ernst', Kommentar SOWINSKI, S. 387: „Ähnliches erzählt Sindbad in seinen Geschichten (‚1001 Nacht') von seiner Reise. wo es ihm schließlich gelingt, sich durch einen Riesenvogel wegtragen zu lassen. Auf welche Vorlagen der *Herzog-Ernst*-Dichter zurückgriff, ist unbekannt."

ê daz wir erwinden,
unz wir in den schiffen vinden
etelîcher hande hiute,
und sliefen wir ellende liute
in unser guoten sarwât. (v. 4169-4179)

In diese Häute sollen sich die Gefährten gegenseitig einnähen, um sich dann von den Greifen paarweise wegtragen zu lassen. Auf diese Weise werden sie ins Nest getragen, wo ihnen die jungen Greifen wegen ihrer Rüstung nichts anhaben können, so daß sie sich bis auf den einen (v. 4312-15) unversehrt retten.[130] Diese Lösung beeindruckt aufgrund der Heterogenität ihrer Elemente: Ihr Überleben verdanken die Helden keiner kriegerischen Tat, sondern der Erfindung einer List, deren Logik darin besteht, durch Tarnung zu täuschen. Aber so indifferent sich diese universale Logik der List gegen die Kultur einer höfischen Kriegergesellschaft verhält, so unverzichtbar ist für die Bewältigung der doppelten Gefahr das spezifische Attribut dieser Krieger: ihre Kampfrüstung. Daß Helm, Schild und Beinschutz aus Eisen bestehen und daher wegen der magnetischen Anziehung des Berges, der den Schiffen die Eisennägel aus den Planken zieht, ein Wegtragen gerade hätten unmöglich machen müssen, ist kein Beleg für erzählerische Inkongruenz, sondern liegt ihrem demonstrativen Gestus fern. Denn um Gewinn aus ihrer Rüstung zu ziehen, muß sie zuerst einmal verdeckt werden, so daß sich die Helden, Larven ähnlich, in eine weitere Haut verpuppen, aus der sie dann wie neugeboren entschlüpfen können – Travestie als Medium der Initiation. Als Wiedergeburt legt zumindest der Erzähler die gelungene List aus:

wan in unser trähtîn
nâch grôzer erbermde sîn
hâte beide lîp und leben
wider zeichenlîch gegeben,
als er noch tuot genuogen. (v. 4337-4341)

Damit wird der List durch den Erzähler ein *sensus spiritualis* unterlegt; das listige Überleben gewinnt Signifikanz, indem es als Zeichen (*zeichenlîch*) zum Gegenstand christlicher Deutung wird. Auch der Einfall dieser List war, analog zur ‚Idee' des Herzogs, das Kreuz zu nehmen, von den Gefährten als göttliche Inspiration aufgefaßt worden (v. 4200f.: *dô sprâchen sie algelîch, / got hæte gegeben im den sin*).[131] Auch wenn sich nicht sagen läßt, auf welchem Weg die Greifenepisode in den ‚Herzog Ernst' gelangte, so lassen sich auf diese Weise doch die Verfahren seiner Akkulturation im Rahmen einer *interpretatio christiana* umreißen.

---

[130] Herzog Ernst und Graf Wetzel lassen sich als erste gemeinsam einnähen – die Symbiose von Herr und Mann als Bedingung des gemeinsamen Überlebens.

[131] Vgl. v. 1837-39. Auch hier wird die Einhelligkeit dieser Auffassung unter den Gefolgsleuten betont. Dieser Zusammenhang kommt bei SEMMLER, Listmotive, S. 74, erheblich zu kurz („Der

Das Syntagma *einen list ervinden* (v. 4170) macht eine wortgeschichtliche Anmerkung erforderlich. Im Spektrum der Verwendungsweisen dominiert allgemein *list* als Bezeichnung einer Täuschungshandlung (mit *dolus* als vorrangigem lateinischen Äquivalent) und als Bezeichnung einer besonderen Kunst oder Kunstfertigkeit (mit *ars* als vorrangigem lateinischen Äquivalent). Für die letztere Verwendungsweise sind im ‚Herzog Ernst B' instrumental geprägte Syntagmen kennzeichnend (auch wenn sie ihnen nicht ausschließlich vorbehalten sind): *mit meisterlîchen listen* (v. 2621) *mit listen* (vv. 2658, 2673). Insofern *list* gerade auch die Klugheit einer kunstfertigen Ausführung bezeichnet, kann es synonym mit *sin* gebraucht werden, z.B. *von meisterlîchen sinnen* (vv. 2548, 2572), *mit sinne* (v. 2683). Davon abzugrenzen ist eine Verwendungsweise von *sin* ohne Bezeichnung einer besonderen Kunstfertigkeit, die allein auf die überlegte Ausführung einer Handlung zielt, z.B. *mit sinnen* (v. 2844) bzw. verneint *mit keinen sinnen* (v. 3267).

Das Syntagma *einen list ervinden* ist hingegen singulär. *list vinden* ist in heurematographischem Kontext bekannt als Übersetzungsterm für *artem invenire* und steht im Kontext mit dem historiographischen Schema der *translatio artium*.[132] In der wörtlichen Rede des Grafen ist mit *list* jedoch die dolose Täuschung bezeichnet, die anschließend expliziert wird.[133] Die Überblendung der beiden Verwendungsweisen erzeugt eine eigentümliche Wirkung, die den Fokus auf die *inventio* lenkt. Poetologisch reflektiert sich darin, noch verstärkt durch die Inspirationstopik, die Analogie vom Erfinden einer List und dem Dichten, während sich vom Geschichtsentwurf der *translatio* aus betrachtet das Erfinden der List als genuiner Akt einer Ursprungsstiftung erweist. Damit schleicht sich in das exotische Abenteuer am Magnetberg ein Moment autopoietischer Setzung; mit der List inszeniert der Graf selbst die vom Erzähler *spiritualiter* als Neugeburt ausgelegte Rettung.[134] Nach herkömmli-

---

anschließende bewundernde Kommentar der Zuhörer [...] bestätigt die außergewöhnliche Qualität seines Ratschlags").

132 Vgl. WORSTBROCK, Translatio artium, S. 20 und Anm. 81. WORSTBROCK nennt eine Reihe von Beispielen aus der mittelhochdeutschen Literatur: aus dem ‚Lucidarius', der ‚Weltchronik' und dem ‚Alexander' Rudolfs von Ems, dem ‚Pfaffe Amis' des Stricker und aus dem ‚Moriz von Craûn', der die Translationstheorie, wie schon Chrétien im Prolog des ‚Cligès', auf das Rittertum bezog: *ze Kriechen heizet man daz lant, / dâ man den list alrêrste vant, / der ze ritterschefte hoeret*. (v. 9-11). Zum Prolog des ‚Cligès' und zur Funktion der Translationsvorstellung vgl. HAUG, Literaturtheorie, S. 114-118. Einen wichtigen Beleg aus dem ‚Jüngeren Titurel' Albrechts von Scharfenberg bietet SEMMLER, Listmotive, S. 184f. (jedoch ohne Berücksichtigung der Translationstheorie und ihrer Diskussion): *Aller liste funde in Kriechen sint erfunden, / und lebent doch mit sunde, da von sint list und witze underbunden./mit hohen listen sint vil mange toren, / di mille artifexe gelichent sich, ich mein, dem helle moren* (Str. 838). Vgl. jetzt auch die Belege in: Mauricius von Craûn, Kommentar D. KLEIN, S. 170 (zu v. 10).

133 Im ‚Ernestus' ist abschwächend von *consilium* (VI, 216; VI, 230) die Rede, möglicherweise bedingt durch die Betonung der göttlichen Inspiration: *Necdum vota precum complerant, scilicet alto / In pectus spirante Deo fidissimus ille, / Ille pius sese attollit Wecelus et inquit* (VI, 212-214).

134 Die Metapher der Geburt findet sich als unterschwellige Interpretationskategorie bei WEHRLI, Herzog Ernst, S. 439: „Der Geächtete, der Empörer - ob schuldig oder unschuldig - bringt aus der

chem Sprachgebrauch ist die Situation alles andere als politisch; doch ist der Rationalitätsmodus der Lösungsstrategie, dem die Helden folgen, in seiner politischen Latenz faßbar. Wenn man die Seefahrt als narrative Legitimation von politischer Herrschaftsfähigkeit auffaßt[135], als könnte eine solche Legitimation, die doch immer schon vorausgesetzt werden muß, in einem imaginären Raum erst entwickelt werden, dann liegt hier die Funktionalisierung einer für sich genommen nicht besonders spektakulären, topischen List für den Prozeß herrscherlicher Selbstermächtigung vor. Nach dem Verlust des Schiffes, das man nicht als ‚Staatsschiff' interpretieren muß, um in ihm Zeichen der Einheit der Korporation zu sehen, sind die Helden auf sich selbst angewiesen; und wiewohl man auf sie nicht verzichten kann (v. 4250f.: *die ein ieclîcher ritter hât / der ze nôt wol wil gewâfent sîn*), muß sich die Rüstung unter einer weiteren künstlichen Haut verstecken. In dieser elementaren Gefährdungssituation wird die List und ihre Erfindung zum Paradigma einer prudentiellen, nicht ableitbaren, Optionen wahrnehmenden Selbstbehauptung. Der Erzähler baut dieses Paradigma in einen metaphysischen Deutungsrahmen von Gebet, Vertrauen, Inspiration und Neugeburt, ohne damit aber die Dynamik des Listhandelns selbst zu tangieren, die ohne Einbußen auch außerhalb dieses Rahmens gedacht werden kann. In dieser Spannung zwischen ‚Erfindung' und ‚Inspiration' hilft die Distribution in der Wortverwendung im ‚Herzog Ernst B' weiter: Was Gott gibt, ist, wie im Fall des Herzogs bei der Entscheidung zur Kreuzfahrt, immer nur *sin*, nie aber *list*.[136]

7.2.4. Die Auffindung des Waisen als Ursprungsmythos

Die anschließende Episode führt die sechs Überlebenden an einen großen Fluß, den sie jedoch nicht überqueren können, so daß sie erneut den Tod befürchten.[137] Folgt man der sinnstiftenden Funktion der Topographie, haben die Helden mit der selbst erfundenen List immerhin festen Boden erreicht, auch wenn ein Strom bereits die nächste, scheinbar unüberwindliche Grenze markiert, die eine erneute Initiationsleistung erfordert.

---

wunderbaren Ferne den Krondiamanten ins Reich ein. Aus Empörung, und Acht, Schuld und Krise wird erst die eigentliche Größe des Reichs und seiner Träger geboren."

135 Vgl. nochmals BEHR, Herzog Ernst, S. 67.

136 Ein Beleg für von Gott bzw. einer der Personen der Trinität verliehenen *list* bietet der in den letzten Jahren kontrovers diskutierte A-Prolog des deutschen ‚Lucidarius', doch liegt hier die Verwendungsweise der artifiziellen *list* vor. Vom *meister*, dem Verfasser der Kompilation, heißt es: *Der heilige geist gab im die list. / Er was der lerer / vnde ouch der vrager, / der daz buch tichte* (v. 32-35). Vgl. HAUG, Literaturtheorie, S. 242, und ausführlich zu dieser Stelle (in der kontroversen Debatte als Argument für die ‚Mediokrität' des A-Redaktors) STEER, A-Prolog, S. 650f.

137 Zur ‚komplementär gestalteten Raumkonzeption', dort lebensfeindlicher Berg, hier fruchtbares Tal, vgl. A. STEIN, Wundervölker, S. 37.

Diesmal ist die Analogie zum Geburtsvorgang auch ohne den von KÜHNEL herangezogenen tiefenpsychologischen Deutungshorizont unverkennbar[138]:

daz wazzer durch den berc schôz
zeim loche, daz was enge.
mit grôzem gedrenge
ez durch den berc ran. (v. 4396-99)

Wieder ist es der Graf, der den rettenden Einfall hat. Er empfiehlt, sich mit einem Floß auf den Strom zu wagen, um so aus dem Talkessel zu entkommen. Nach Bittgebeten an Gott und erstmals an die Gottesmutter und die Heiligen vertrauen sie sich dem aus Baumstämmen und Weidenflechten zusammengebundenen Floß (eine Textmetapher?) an, und gelangen, von den Fluten unsanft hin und her gestoßen (v. 4436f.), unter großen Mühen in einen finsteren Stollen voller leuchtender Edelsteine. Der Herzog bricht einen besonders hell strahlenden Stein heraus, der aufgrund seiner einzigartigen Leuchtkraft ‚Waise' genannt werde:

er ist noch hiute wol bekant.
ins rîches krône man in siht. (v. 4464f.)

Man könnte einen Ursprungsmythos kaum dichter in eine Erzählung verweben.[139] Nach dem Verlust seines Landes, dem fast vollständigen Verlust des stolzen Kreuzfahrerheeres und dem als Neugeburt gedeuteten Akt der Selbstrettung vor den Greifen schließen sich Überlebenskunst und Auffindung, Selbstmächtigkeit und erneute Initiation, zusammen: Mit dem Waisen findet der Herzog, klug von seinem Grafen herangeführt, das glanzvolle Analogon seiner eigenen Position.[140] Die Entdeckung dieses Symbols korreliert mit einer klugen Selbstbehauptung am Ende eines unaufhaltsamen Prozesses der Dezimierung. Dieser Prozeß erhält seinen Sinn jenseits bloßer Fabulierlust als Regression auf eine mythische Ebene elementarer Gefahr, die es erlaubt, die Helden in ihrer Selbstmächtigkeit, ihrem Wagemut, ihrer Findigkeit dergestalt zu inszenieren, daß ihre Rettung den Charakter einer Letztbegründung erhält. Dabei berührt dieser Prozeß die Figuren, was der Begriff der Regression vermuten lassen könnte, keinesfalls psychisch. Es geht vielmehr um ein Legitimationsverfahren, das politische Fragen radikal auf Überlebenskunst verkürzt, um darin die Figuren in der ganzen Vielfalt ihrer Handlungsfähigkeit zu profilieren, was einschließt, sich

---

138 Vgl. KÜHNEL, Struktur, S. 268. Zu Recht erzählfunktional ist die ‚Wiedergeburt' bei STOCK, Kombinations-Sinn, S. 166, behandelt.

139 Besonders interessant ist, wie die ‚Entstehung' des Partikularen, des Waisen, gedacht wird, nämlich als Herausbrechen aus einem vormaligen Ganzen. Selbst das Partikulare ist nicht frei von einer Vorstellung von Ganzheit. Zur Deutung des ‚Herzog Ernst' als einer ätiologischen Sage aus Sicht der Historiker vgl. STOCK, Kombinations-Sinn, S. 191, Anm. 208.

140 Zum wechselvollen Prozeß der zunehmenden Fiktionalisierung der Krone als vom König zwar nicht getrennten, aber unterschiedenen Repräsentanten des ganzen politischen Körpers in England vgl. KANTOROWICZ, Körper, S. 338ff. (‚Die Krone als Fiktion').

voller Angst, aber ebenso voller Entschlossenheit den kontingenten Strömungen des Geschehens zu überlassen. An diesem Punkt ‚kippt' das Ganze: die gefährliche Fahrt auf dem reißenden Strom wird zu einer Regeneration, in dem dunklen Stollen strahlt hell der Waise, der, wie ein Erzählerkommentar ausführt, die Wahrheit der Erzählung verbürgt – das politische Problem ist zugleich ein Erzählproblem, und beide werden durch die richtige ‚Fügung' gelöst.

Als die Helden das Tageslicht nahen sehen, *do begunde ouch daz loch wîten* (v. 4479). Die Helden kommen *in ein vil grôze lant* (v. 4481). Noch ist nicht einmal Jerusalem erreicht und die Rückkehr nach Deutschland noch weit, so daß dem Herzog noch weitere Seefahrten bevorstehen. Aber die geographische Semantik täuscht nicht. Mit dem Erreichen des großen Landes, des Kyklopenreichs Arimaspi, ist die Seefahrt als Irrfahrt zu Ende. Die neuen Abenteuer verbleiben weiterhin im imaginären Bereich mythischer Ferne, aber die Konflikte der Episode in Arimaspi entzünden sich ganz unmythisch an Streitfragen um Macht und Herrschaft vasallitischer Gesellschaften.

7.2.5. Die Transformation des Konflikts im imaginären Reich

Die erste Station der übriggebliebenen Kreuzfahrer ist die Burg eines Grafen. Der Empfang durch den Burgherrn demonstriert den Wiedereintritt in die höfische Sphäre. Die Leute von Arimaspi haben nur ein Auge mitten auf der Stirn und sprechen eine andere Sprache.[141] Aber die Begrüßungsszenerie läßt an ihrer höfischen Gesinnung keinen Zweifel aufkommen: Der Burgherr empfängt die Ankömmlinge *vil minneclîche* (v. 4534) und *mit vil grôzen êren* (v. 4535) gibt er mit der Hand ein Zeichen, die Rüstung abzulegen. Die latente Bedrohung, die das Tragen der Rüstung in Grippia und bei den folgenden Episoden angezeigt hatte, ist höfischer Gastfreundschaft gewichen, die auch der König des Landes den Fremden erweist. Aber schon bald bekommt der Herzog die „Gelegenheit, sich auch als Landesherr zu beweisen."[142] Dieser Beweis ist in vier gestuften Einzelepisoden strukturiert, die alle kriegerische Auseinandersetzungen umfassen. Aus der ersten Episode, dem Kampf gegen die Skiapoden, geht der Herzog als Landesherr hervor, nachdem ihn der König als Lohn für seine Unterstützung mit einem Herzogtum belehnt hat. Die nächste Episode zeigt den Herzog in der vorbildlichen Wahrnehmung seiner Aufgaben als Landesherr, wäh-

---

[141] Auch die Arimaspi gehören zum Inventar der monströsen Wesen, die aus der kosmographischen Literatur bekannt sind: Vgl. wiederum die ‚Imago mundi' des Honorius Augustodunensis, I, 12; PL 172, Sp. 124 B.
[142] BEHR, Herzog Ernst, S. 69.

rend die dritte Episode den inzwischen berühmten Helden in der stereotypen Rolle des Helfers zugunsten Dritter zeigt.[143]

Näher betrachten möchte ich allein die vierte Einzelepisode. Sie berichtet von der Bedrohung durch ein Volk von Riesen, deren Überlegenheit so erdrückend ist, daß sie von anderen Ländern Tribut fordern können. Die Riesen raten ihrem König, einen Boten zum König von Arimaspi mit der Botschaft zu senden, er solle Abgaben leisten und sein Land vom König der Riesen als Lehen empfangen, wenn er sein Leben nicht verlieren wolle. Gegenüber der ersten Einzelepisode hat sich damit die Konstellation verkehrt: Hatte dort der König von Arimaspi ein Lehen vergeben, wird nun selbst sein Land als Lehen gefordert. Paradoxerweise schafft erst die Machtdifferenz Beratungsbedarf, da die Überlegenheit der Riesen die Option offenhält, allein mit Drohung ans Ziel zu kommen. Entsprechend ruft der König von Arimaspi seine besten Gefolgsleute zusammen, um sich mit ihnen zu beraten. Um *fride* (v. 5065) vor den Riesen zu haben, müsse man ihren Forderungen stattgeben, so ihr spontanes und einhelliges Votum.

Mit der Intervention des Herzogs bekommt aber die Beratung doch noch einen diskursiven Charakter. Gegen den Wunsch nach *fride* setzt der Herzog als höherwertiges Gut das ‚symbolische Kapital' (BOURDIEU) der Ehre, der er antonymisch die *schande* (v. 5069) der kampflosen Unterwerfung gegenüberstellt. Damit ersetzt der Herzog die Leitdifferenzen von Tod und Leben, *strît* und *fride*, durch eine Leitdifferenz, die auf die symbolische Ordnung der höfischen Kultur selbst zielt. Wenn *êre* für diese Kultur bedeutet, daß jedes Handeln gleichzeitig die Regeln dieser Ordnung repräsentiert, dann muß ein Verstoß gegen eine dieser Regeln den Repräsentationsanspruch insgesamt in sein Gegenteil verkehren, und jede Einzelheit höfischer Sitte im Reich von Arimaspi wäre durch diesen einen Verstoß entwertet. Nun wird vollends die spiegelbildliche Funktion dieser Episode deutlich, als der Herzog die entscheidende Regel nennt, aber sie als Regel *seines* Landes zitiert und damit exakt sein eigenes Problem der Rangdarstellung zur Sprache bringt – diese Regel formuliert die Proposition der ganzen Erzählung:

> *ez tæte in mînem lande*
> *vil ungerne kein man*
> *daz er sîme genôz würd undertân:*
> *er læge ê tôt mit êren.*
> *ich kan iuch baz gelêren.* (v. 5070-74)

Die argumentative Struktur des Rates, die Forderung der Riesen abzulehnen, beruht formal auf der Prämisse, *êre* nicht aufs Spiel setzen zu wollen, und inhaltlich auf der Gleichrangigkeit der Könige, die in dem System, das der Herzog vertritt, keine Unterordnung duldet.

---

[143] Vgl. BEHR, Herzog Ernst, S. 69f.

Damit dreht der Herzog den Spieß um: es sei *ein vil tumber wân* (v. 5079) des Königs der Giganten, eine Forderung zu erheben, die gegen das Prinzip der Äquivalenz verstoße:

> *welle er frumen und êre hân,*
> *so gewahe der rede nimmer mêre.*
> *ir nemet im alle sîne êre.* (v. 5080-82)

Mit dieser Argumentation unterstellt er auch dem gegnerischen König als Prämisse *frumen und êre*; eine Paarformel, die zum bereits aufgeführten antiken Topos *utile et honestum* in Verhältnis zu setzen wäre. Dieses Argument ist deswegen so frappant, weil es der faktischen Überlegenheit, welche die Riesen nicht nur besitzen, sondern auch real verkörpern, schlichtweg jede argumentative Funktion abspricht. Dem Herzog geht es nicht um eine strategische Diskussion, sondern um eine grundsätzliche Klärung der Berechtigung der Ansprüche, die er kategorisch abweist. Mit diesem Rat ist, ungeachtet der drohenden Gefahr, das Gefüge der Selbstdeutung wieder in Balance: *Des was der künic vil frô* (v. 5089). Der König läßt den Boten kommen und beschenkt ihn unabhängig vom Inhalt seiner Botschaft als Repräsentanten eines Gleichrangigen *mit êren* (v. 5091). Es sei *tumber wân*, so läßt er übermitteln, seine Schätze gewinnen zu wollen, und fordert nun seinerseits, der König der Riesen solle ihm *holt* (v. 5100) sein. In die Wiederholung hat sich jedoch eine Verschiebung eingeschlichen. Der Herzog hatte den Vorwurf der Verblendung auf die Mißachtung der Gleichrangigkeit bezogen, während der König ihn auf den geforderten Tribut selbst bezieht und darüber hinaus selbst Ergebenheit fordert.[144]

Damit ist die Eskalation des Konfliktes unaufhaltsam. Wenn es noch eines Beispiels bedurfte, die Klugheit des Herzogs als vereinbar mit Unbeugsamkeit und Tapferkeit darzustellen, dann gibt dieser letzte Konflikt in Arimaspi dieses Beispiel ab. Es gewinnt zudem dadurch an Prägnanz, daß es einen Konflikt inszeniert, in dem im Gegenteil angesichts der Übermacht des Gegners Tapferkeit geradezu als Uneinsichtigkeit erscheinen muß. Man erinnert sich unschwer an die aussichtslose Lage des Herzogs gegenüber dem Reich, die ihn eine Reversion geraten sein ließ, was als Zeichen seiner Klugheit hatte gelten können. Und wenn man in der Verleumdung des Pfalzgrafen die Manifestierung eines latenten Oppositionsverhältnisses sieht, das sich unterschwelliger Machtansprüche des Herzogs auf die Krone verdankt, geht es auch potentiell im *rîche* um eine Auseinandersetzung unter Gleichrangigen – der Herzog, wie es die indische Prinzessin formuliert hatte, als *aller künige genôz* (v. 3527). Daß aber diese Auseinandersetzung selbst da, wo sie zum offenen Kampf eskaliert, Klugheit nicht entbehrlich macht, sondern erst durch Listigkeit siegreich entschieden wer-

---

144 Zu *hulde* als Ergebenheit des Mannes gegenüber dem Herrn vgl. ALTHOFF, Huld, S. 202 und S. 223ff.

den kann, Klugheit also nicht Tapferkeit suspendiert, sondern sie erst zum Ziel führt, wird die Kampfschilderung illustrieren.

Die Gleichrangigkeit der Könige findet ihre tektonische Realisierung in der Symmetrie der Beratungsszenen. Dem König der Riesen erscheint die Gegenforderung um Tribut und Dienst als Schmähung und Dreistigkeit (v. 5116: *türstekeit*). Die Ratgeber des Königs, *sîne râtman* (v. 5122), bleiben jedoch völlig blaß.[145] Es ist der Bote, der nicht nur die Botschaft übermittelt, sondern zugleich als deren ‚Moderator' auftritt, der die Hintergründe der Gegenforderung zu nennen weiß und den Konflikt auf den Herzog hin personalisiert.[146] Indem er ihn mit dem Diminutiv *ein wênegez mennelîn* (v. 5133) verbal verkleinert, erzeugt er durch die Unverhältnismäßigkeit des Kontrastes und den ironischen Gebrauch des Lobes eine komische Wirkung:

> *sîn lîp ist vil lobesam:*
> *ich gesach sô wênigez nie.*
> *ez gêt mir kûme an daz knie.* (v. 5142-44)

Diese Verhöhnung des Herzogs hat nicht nur handlungsimmanent den Zweck, den König der Riesen weiter aufzustacheln, sondern untermauert die Stilisierung des Krieges nach dem Muster des Kampfes Davids gegen Goliath (1 Sm. 17). Die Beratungen auf beiden Seiten bilden also nur in eingeschränkter Weise eine Plattform zur Inszenierung einer politischen Konfliktbewältigung. In erster Linie verschaffen sie Stimmen eine Bühne, die kontrastive Deutungsrahmen für den Kampf formulieren, die auf die Profilierung des Herzogs als idealen Herrscher abgestimmt sind. Diese Ideologisierung des Machtkampfes konzentriert das Interesse auf die Art und Weise, den scheinbar unbezwingbaren Gegner zu besiegen und in diesem Sieg die Konstruktion der eigenen Legitimation zu bewahrheiten.[147]

Ausschlaggebend für den Sieg wird die kluge Strategie des Herzogs. Dem Heer der tausend Riesen stellt er sich mit seinen Kämpfern in einem Wald, so daß die Riesen ihre gefürchteten Stangen nicht benutzen können. Für seine eigenen Kämpfer hatte er eigens Spieße, Schwerter und Speere anfertigen lassen, mit denen er die Riesen an den Beinen

---

[145] Diese Stelle ist der einzige Beleg für *râtman* im ‚Herzog Ernst B'. Vgl. auch ‚Straßburger Alexander', v. 2531.

[146] Über den Boten als Vermittler, Interpreten oder Moderator einer Botschaft vgl. WENZEL, Hören, S. 254. WENZEL sieht diese Funktion bedingt durch die Abwesenheit des Sprechers, die zur mangelnden Determiniertheit der Botschaft führt. Zusätzlich ist aber die besondere literarische Funktionalisierung zu beachten. Wenn der Bote zusätzlich als Moderator auftritt, realisiert er damit die doppelte Autorschaft (Herzog Ernst / König von Arimaspi) der Botschaft. Daß in der Handlungslogik der Bote bei dem Auftritt des Herzogs im Rat nicht anwesend war, widerspricht nicht dieser doppelten Funktion, sondern verdankt sich einem Erzählen, in dem die Sukzession immer wieder zugunsten szenisch-simultaner Demonstration zurücktreten kann.

[147] Zu dieser Leistung der Klugheit vgl. aus aristotelischer Perspektive SCHMID, Philosophie, S. 227: „Mit der Bestimmung des richtigen Maßes [...] kann die Klugheit die Wahrheit treffen und ‚be-

angreift und sie damit zu Fall bringt. Die spezielle Anfertigung von an sich nicht ungewöhnlichen Waffen betont auch hier den Stellenwert der Waffentechnik und die Überlegenheit des Herzogs gegenüber den Einäugigen in Arimaspi. Doch dem historischen Referenzcharakter der Waffen steht wieder einmal die Traditionalität eines Erzählmusters gegenüber, in das die Geschichte des Herzogs eingeschrieben wird, so daß der Herzog selbst zum Prototyp dieses Musters werden kann. Daß mit diesem Prototyp potentiell die ganze von ihm repräsentierte Klasse aufgerufen werden kann, ohne daß hierfür eigens Generierungsregeln formuliert werden müßten, daraus lebt der Funktionsmechanismus der Exemplarizität. Sie imaginiert eine geschichtslose Welt, die unter Bedingungen simultanlogischen Erzählens als Topographie des Unverortbaren erscheinen muß.

Doch hat der Herzog in diesem unverortbaren Land Arimaspi längst wieder festen Boden unter den Füßen, eine Landesherrschaft gewonnen und die politische Existenz und die symbolische Ordnung des übergeordneten Reiches gesichert. Nach den vorangegangenen Episoden der Initiation kluger Selbstmächtigkeit und listiger Überlebenskunst, deren Protagonist Graf Wetzel gewesen war, als ginge es erst einmal um die Grundlegung des Habitus selbst, bewährt sich der Herzog „als Landesherr und wichtigster Vasall der Krone“[148], doch steht diese ‚Bewährung‘ noch ganz im Zeichen der Simulation von Konflikten in einem Reich, das zwar spiegelbildlich auf das heimische Reich verweist, aber insofern unvollständig ist (die Einäugigen), als es zur Reichssicherung der Unterstützung des Herzogs bedarf.[149] Nachdem im Kampf gegen die Giganten *des herzogen wîsheit* (v. 5212) den Sieg herbeigeführt hatte, erweisen die Einäugigen auf einem großen Siegesfest dem Herzog große Ehre, da dieser mit *sîner liste* (v. 5278) zum Sieg und damit zu Ansehen und zu Ruhm verholfen habe:

> *sîns starken wîstuomes*
> *si genuzzen alle gemeine.* (v. 5288f.)

Diese Kollokation - es ist der einzige Beleg von *wîstuom* im ‚Herzog Ernst B‘ - ist eine Art Abbreviatur eines politischen Konzepts, das auf den Säulen herrscherlicher Weisheit, All-

---

wahrheiten‘ (aletheúein), insofern sie das Richtige und Angemessene als ‚das Wahre‘ ermittelt und erkennt und die Erkenntnis in eine Praxis umsetzt.“

[148] BEHR, Herzog Ernst, S. 70.

[149] Vgl. WEHRLI, Herzog Ernst, S. 440: „Krise und Integration, die hier stattfinden, betreffen allerdings nicht - noch nicht - die Person des Helden, der noch gänzlich unreflektiert ist, als vielmehr die objektive Größe des Reichs, für welches auch der Kaiser nur als Vertreter steht, ohne daß eine persönliche Größe notwendig wäre.“ Anscheinend spielt WEHRLI hier auf die von KANTOROWICZ untersuchte Vorstellung von den ‚zwei Körpern des Königs‘ an; doch sollte die Betonung der ‚objektiven Größe‘ des Reichs nicht vergessen lassen, daß es zwar nicht um die Figuren als Personen geht, aber doch um unterschiedliche Positionen in der vasallitischen Ordnung, die sich in ihrem Profil durchaus unterscheiden.

gemeinheit und Nutzen ruht. Die Klagenfurter Bruchstücke belegen, daß diese Formulierung einschließlich des alten *wîstuom* bereits dem ‚Herzog Ernst A' angehörte:

> *Sines wistumes*
> *Genossen si gemeine* (v. 18f.)[150]

Man überfrachtete diese Stelle, wollte man sie als Beleg für einen der Leitbegriffe der politischen Philosophie, der *utilitas publica*, verbuchen.[151] Aber am Ende der Arimaspi-Episode markiert dieses für das Ende des 12. Jahrhunderts belegte Konzept einer allen nützlichen Herrschaftsweisheit einen Knotenpunkt in einem breit gefächerten Diskurs über die Klugheit, von dem aus Verbindungslinien in verschiedene Richtungen weisen. Auch ohne daß die Volkssprache ein eigenes Klugheitswort besäße, können wir hier ein Klugheitsverständnis herausarbeiten, dem gerade in dieser Episode eine metaphysische Anbindung in Form einer Teilhabe an göttlicher Weisheit fehlt. Auch da, wo über die Inspirationstopik *wîsheit* und *sin* auf eine göttliche Instanz bezogen werden, bleibt dieses Modell der Teilhabe an göttlicher Weisheit den Klugheitskonzepten insofern äußerlich, als die Beispiele von Klugheitshandeln im ‚Herzog Ernst' ohne einen nennenswerten Bezug zu einer Dimension sapientialen Wissens der Figuren stehen. Der dominante Wissenstyp ist der pragmatisch-prudentielle Wissenstyp, der Handlungen auf Kriterien wie Nutzen und Sieg ausrichtet, sie aber nicht als Übungsfelder eines geistigen, spirituellen Prozesses begreift.

Die Frage nach der Säkularisierung einer auf politische Theorie ausgerichteten Reflexion, die der neuzeitlichen politischen Philosophie aufgegeben ist, stellt sich also für den dargelegten Fall doch in anderer Weise. Die vielschichtigen Traditionshintergründe und Deutungshorizonte des ‚Herzog Ernst' lassen sich hier nur umreißen, aber man wird resümieren können, daß es dem *liet* vom Bayernherzog um die Konstruktion einer Figur geht, deren Vorbildhaftigkeit nicht aus historiographischer Perspektive gewonnen wird, sondern aus der Inserierung dieser Figur in unterschiedliche überkommene Erzählformen, die selbst schon ein reiches Potential an prudentieller Lebenskunst in sich bergen. Es dürfte kein Zweifel daran bestehen, daß klerikal geschulte Hände für die frühen Schriftfassungen des ‚Herzog Ernst' verantwortlich zu machen sind. Aber man wird ebenso selbstverständlich sagen können, daß die im ‚Herzog Ernst' verarbeiteten historiographischen, narrativen, ‚fabulösen' Stoffe selbst nicht einem genuin theologischen Diskurs entstammen, auch wenn

---

[150] Im Anschluß an diese Verse ist im ‚Herzog Ernst B' eine wichtige Veränderung vorgenommen. Im Herzog Ernst A heißt es: *Ernst hub sich in sin lant. /do enphingen in man vnd wip* (v. 22f.). In der amplifizierten Fassung B lautet der Text hingegen: *dô huop sich dan der hôchgemuot / aber wider in sîn lant. /da enphiengen wol den wîgant / beide man unde wîp* (v. 5292-96). „Der *hôhe muot* Ernsts kennzeichnet sein ritterliches Hochgefühl mit einem Leitwort der Zeit um 1200." ‚Herzog Ernst', Kommentar SOWINSKI, S. 395. Vgl. J.-D. MÜLLER, Spielregeln, S. 241f.

[151] Vgl. HIBST, Utilitas publica.

man sich keine schriftliche Überlieferung im 12. Jahrhundert vorstellen kann, die nicht ihrerseits von diesem Diskurs gefärbt ist.

Meine Absicht ist es jedoch nicht, bei der Frage nach Formen politischer Klugheit und herrscherlicher Weisheit eine Opposition von säkularen und theologischen Konzepten aufzubauen. Damit würde nur eine Unterscheidung perpetuiert, die der theologische Diskurs des 12. Jahrhunderts für diese Fragen vorgibt. Denn diese Unterscheidung funktioniert nur, wenn man in bezug auf politische Fragen, und das heißt neben Fragen der Organisation von Macht, Rivalität und Stratifikation auch Fragen der Entscheidung, der Begründung und der Operationalisierung politischer Prozesse überhaupt zwei grundsätzlich anders begründete Formen der Handlungsrationalität annehmen würde. Diese Frage kann hier nicht einmal in Ansätzen reflektiert werden. Wenn es, auch das kann hier nur so pauschal gesagt werden, eine dominante Tradition gibt, die pragmatische Klugheit als zu verwerfende Weltklugheit oder, wie Wilhelm von St. Thierry in seinen ‚Meditativae orationes' gesagt hat, als *spiritus mundi* oder nach Röm 8,7 als *prudentia carnis*[152] zugunsten eines metaphysisch orientierten Klugheitskonzeptes auszugrenzen, dann finden sich im untersuchten Text für eine solche Ausgrenzung keine Anhaltspunkte.

Die Rekonstruktion der spezifischen Sinnbildungsverfahren im ‚Herzog Ernst' läßt eine andere Konstellation zutage treten. Im Mittelpunkt dieses Textes steht nicht das Bild eines königlichen Herrschers, dessen panegyrische Huldigung mit der Reduktion komplexer Machtsysteme auf die Figur des idealen Fürsten einhergeht, so daß die Grenze zwischen Herrscherbiographie und Fürstenspiegel fließend wird. Auch im Zentrum des ‚Herzogs Ernst' steht eine Konstruktion von Einheit, aber es ist keine Einheit, die sich über Vernichtung (‚Rolandslied') oder Homologie (‚König Rother') herstellt, sondern über ihre Situierung als Ganzheit. STOCK hat überzeugend herausgearbeitet, daß diese „Einheit von Zentralmacht und Partikularfürst"[153] und ihre Versinnbildlichung, die Reichskrone mit dem Waisen, die eigentliche ‚Utopie' darstellt.[154] Geht man aber nicht von einer politischen Konstellation und ihrer symbolischen Darstellung, sondern von einer poetischen (und kulturellen) Konstruktion aus, dann ist nicht das „Prinzip personaler Bindung"[155] der Schlüssel zu dieser Gestalt, sondern die semantische Relation der Metonymie: Sie läßt an die Stelle des Ganzen den integrierten Teil treten, der in seiner Eigenart die Natur des Ganzen,

---

152 Zur *prudentia carnis* vgl. Thomas von Aquin, S.th. II, II, 55, 2.
153 STOCK, Kombinations-Sinn, S. 192.
154 Zur Kritik am Utopiebegriff, den SIMON-PELANDA, Schein, S. 119ff. für die Interpretation des Orientteils nutzbar zu machen versucht hat, vgl. STOCK, Kombinations-Sinn, S. 135, Anm. 68. Die Orientfahrt der Herzogs deutete auch KÜHNEL, Struktur, S. 265, als Utopie.
155 STOCK, Kombinations-Sinn, S. 184.

durchaus verfremdet und gebrochen, reflektiert.[156] Der Herzog begibt sich mit seiner Reise förmlich an den äußersten Rand, man möchte fast sagen, an die Schwelle der vorstellbaren Welt, um nach dem Durchgang durch die einzelnen ‚Stationen' wieder in das Zentrum diese Welt zurückzukehren. Der ‚Herzog Ernst' bearbeitet den reichspolitischen Konflikt, indem er den Herzog die Krise in der imaginären Welt erst radikalisieren (Grippia) und nach der klug gemeisterten Initiation (Magnetberg, Fluß) vorbildlich transformieren (Arimaspi) läßt. Seinen besonderen poetischen Reiz erhält der ‚Herzog Ernst' zudem dadurch, daß innerhalb dieses metonymischen Grundverhältnisses, in dem die fabulöse Welt des ‚Orients' ja nicht als Metapher, sondern als ferner Teil der (Erzähl)welt gilt, komplexe Umstellungen und verborgene Äquivalenzrelationen, wie STOCK gezeigt hat, das Bild bestimmen.

Fassen wir zusammen: Nach einer abenteuerlichen Irrfahrt, deren Funktion ich darin sehe, Letztbegründung vasallitischer Herrschaft durch elementare Initiationsakte der klugen Selbstbehauptung und der mythischen *inventio* zu substituieren, gelangt die kleine Truppe des Herzogs in ein Alternativreich, und exakt in diesem Moment spielt der Graf, dem man immerhin die Rettung vor dem Magnetberg, den Greifen und dem reißenden Strom verdankt, keine herausgehobene Rolle mehr. Denn von nun an steht der Herzog als idealer Vasall im Vordergrund, wie er sich gegenüber König und Reich von Arimaspi präsentiert. Die Digression in die fabulöse Welt ist mit dem Aufenthalt in Arimaspi nicht zu Ende, aber auch wenn der Herzog jetzt erst seine exotischen Begleiter gewinnt, entsprechen die Abenteuer ihrer Struktur nach reichsgeschichtlichen Konfliktmustern. Die Episode in Arimaspi leistet die Verknüpfung zwischen der uneigentlichen Welt der nur vage in unbekannter Ferne zu lokalisierenden, kontingenten Gefahren und der höfischen Welt adliger Herrschaft, vasallitischer Rangdarstellung und rivalisierender Machtansprüche. Abschließend möchte ich mich auf die Versöhnungsszene in Bamberg beschränken, um an ihr einerseits erneut das Verhältnis von rituellem Vollzug und politischer Inszenierung zu untersuchen und um andererseits auf genau die Geste aufmerksam zu machen, die das metonymische Verhältnis zur Einfügung des Partikularen als Akt der Restituierung der Einheit umsetzt: die Berührung durch den Kuß des Kaisers. Die List, die ihn dazu veranlaßt, zeigt dabei erneut ihre polymorphe Gestalt: als prudentielles Handeln, als politische Rationalisierung und als poetische Selbstreflexivität.

---

[156] Zur Abgrenzung von Metonymie und Synekdoche vgl. BURKHARDT, Poesie, S. 178. Er beschränkt mit Berufung auf die ‚Rhetorica ad Herennium' die Synekdoche auf reine ‚Mengenverhältnisse' und damit auf rein quantitative *pars pro toto* – Relationen. Die metonymischen Relationen im ‚Herzog Ernst' hingegen sind deshalb poetisch so produktiv, weil sie zwar auf Partikularität aufbauen, zugleich aber auch das qualitativ Andere des Teils herausstellen.

7.3. Die Restituierung des politischen Raumes

Im Mittelpunkt der Wiedereinsetzung des Herzogs und der Versöhnung mit dem Reich steht die listig eingefädelte Vergebung des Kaisers nach einem Fußfall des Herzogs und seines Ratgebers, des Grafen Wetzel. Wie im ‚König Rother', wo die Umwandlung des Oppositionsverhältnisses in eine Homologie zwischen Ost und West in dem Ritual der Brautübergabe vorgeführt wird, vollzieht sich die Reintegration des Herzogs in der Öffentlichkeit rituellen Handelns. Und wie im ‚König Rother' wird das Ritual nicht unkommentiert vollzogen, sondern als Element eines vielschichtigen und teilweise nichtöffentlichen Prozesses höfischer Konfliktlösung funktionalisiert. ALTHOFF hat die *deditio* im ‚Herzog Ernst' als besonderes Beispiel für das dichterische Spiel mit Spielregeln hervorgehoben.[157] Aus erzählanalytischer Perspektive möchte ich in einer anschließenden Paraphrase diese These ergänzen: dieses Spiel offenbart sich in der Handlungslogik des Textes als List.

Bei seiner heimlichen Ankunft in Bayern erfährt der Herzog, daß zu Weihnachten in Bamberg ein Hoftag stattfinden solle. Der Herzog, so der Rat, solle zur Festmesse kommen, zu der der Kaiser die Krone tragen werde. Noch kann diese Krone nicht wie in der Gegenwart der Erzählzeit den Waisen enthalten, aber sie ist metonymisch auf diesen fehlenden Signifikanten angewiesen.[158] Aus dieser Differenz zwischen erzählender Gegenwart und erzählter Vergangenheit ergibt sich die strukturelle Notwendigkeit für die Anwesenheit des Herzogs. Sie erreichen Bamberg in der Weihnachtsnacht (ein *adventus* voller Anspielungen), warten aber bis zur Frühmesse, ehe sie sich heimlich zur Königin begeben, die sie allein beim Gebet antreffen. Die Königin entwickelt sofort einen Plan: der Herzog solle sich weiterhin versteckt halten und erst bei der Messe dem Kaiser zu Füßen fallen.[159] Sie bemühe sich in der Zwischenzeit um die Unterstützung der Fürsten. Das Besondere der anvisierten Konfliktlösung ist ihre nur einseitige Absprache; die Königin versichert sich der Unterstützung der Fürsten ohne Wissen des Kaisers. Bei der Lesung des Evangeliums werfen sich die Helden barfuß und im Büßergewand dem König unerkannt zu Füßen. Wie im Fall des vorbehaltlosen Versprechens erzielt diese Geste den Ausgleich über die Inszenierung eines Dilemmas zwischen Absicht und Verpflichtung[160]: als die Fürsten einzeln vortre-

---

[157] Vgl. ALTHOFF, Spielen die Dichter mit den Spielregeln der Gesellschaft? S. 57f.
[158] Diese metonymische Angewiesenheit stellt WEBER, Rückkehr, S. 94, dar.
[159] BEHR sieht in dem Wirken der Königin als „listenreiche[r] Regisseurin" (BEHR, Rückkehr, S. 51) einen Reflex alter *consors regni*-Vorstellungen.
[160] Vgl. DICKE, *Gouch Gandin*. Das Motiv des *rash boon* ermöglicht einen „konfliktfreien Interessensausgleich, bei dem keiner der Beteiligten an seiner Integrität beschädigt aus der Prüfung in höfischem Ethos und Comment hervorgeht" (ebd., S. 125).

ten und um Huld für die Büßenden bitten, spricht der Kaiser in einem performativen Akt die Vergebung aus (v. 5932-35), ohne die Berechtigung im Einzelfall geprüft haben zu können. Diese normative Kraft des Rituals ist es, die von der Königin einkalkuliert worden war. Die Szene stellt eine Inversion der imaginären Situation in Grippia (und damit des herzoglichen Anschlags auf den Kaiser im ersten Teil) dar: nicht der Kopf des Königs liegt am Boden, sondern der bittende Herzog. Da richtet ihn der König auf, küßt ihn *an sînen munt* (v. 5938) und vollzieht damit genau die Geste der Berührung, die der metonymischen Figur der Kontiguität eigen ist.

Als der König den Herzog erkennt, will er den Akt der Vergebung rückgängig machen. Doch die Fürsten insistieren auf dem öffentlichen Vollzug und die damit eingetretene Verbindlichkeit, so daß der König einwilligen muß. Das literarische Thema ist jedoch nicht die Verbindlichkeit des öffentlichen Rituals, sondern die kluge Kalkulation dieser Praxis. In dieser listigen Wahrnehmung der Möglichkeiten kommt jedoch nicht nur das Moment der Optionalität zum Tragen, sondern, strukturalistisch gesprochen, auch das Moment der paradigmatischen Selektion. Die List der Königin bekundet insofern den selbstreflexiven Charakter der Erzählung, als sie die der Kombination vorgängige Wahl auf der Handlungsebene selbst thematisch werden läßt. Indem also beides, die Kalkulation und der Vollzug, in der Versöhnungsszene zur Darstellung kommt, bewahrheitet sie die bekannte Ambiguität im Begriff der ‚Inszenierung'.

Doch die Reintegration des Herzogs in das Reich als Herstellung einer Ganzheit und Einheit muß solange unvollendet bleiben, wie seine Reise und die mitgebrachten *wunder* ein unintegriertes Anderes bilden. So behält der Kaiser den Herzog zwölf Tage bei sich, um sich dessen Abenteuer erzählen zu lassen. Schon einmal hatte der Herzog erzählen müssen: der König von Arimaspi hatte den Herzog, nachdem er dessen Vornehmheit am Habitus erkannt hatte, ein Jahr eigens die Landessprache lernen lassen, um ihm *diu rehten mære* (v. 4639) zu sagen, aus welchem Land er käme, welchen Namen er hätte, wessen Dienstmann er sei und wie er in das Land gekommen sei. Im Vergleich zum König von Arimaspi geht der Kaiser einen entscheidenden Schritt weiter; er läßt die Geschichte aufschreiben. *War umbe* und *wie* (v. 6005) er ihn vertrieben hatte, *wie lange* (v. 6006) er im Lande geblieben war und *wie* (v. 6007) er ausgezogen und zurückgekehrt war: Diese Fragen werden zu einem Accessus für eine schriftlich niedergelegte Erzählung, die jedem, der sie hörte, sogleich zum Weinen (ein heldenepisches Rezeptionssignal?) brachte.

Diese Erzählszene ist in der Tat „ein bemerkenswerter Beleg für die wiedergefundene Nähe der beiden Herrscher“[161], so daß das Erzählen des Herzogs wie eine Antwort auf den Versöhnungskuß des Kaisers erscheint. Diese Nähe, darin liegt meines Erachtens die textgrammatische Funktion der Erzählung des Herzogs, ist das letzte Beispiel für die metonymische Einheitsdarstellung. Die Probleme des reichsinternen Konflikts hatten den Herzog in die fabulöse Welt geführt, zu der ‚Leerstelle‘, auf die, so SAMUEL WEBER, die Metonymie angewiesen ist, zu einem ‚anderen Schauplatz‘ oder – was wie für den ‚Herzog Ernst‘ bestimmt klingt – zu einem ‚abgelegenen Ort‘.[162] Zwar ist der Herzog von diesem ‚Anderswo‘ zurückgekehrt und das Partikulare metonymisch mit dem Ganzen versöhnt, doch erst im Akt des Erzählens wird die partikulare Erfahrung in das schriftlich niedergelegte Gedächtnis der Gemeinschaft eingebracht. Die Erzählung erzählt, wie sie erzählt wird: mit dieser Verschachtelung wird deutlich, daß der ‚Herzog Ernst‘ nicht nur thematisch auf politische Einheit zielt, sondern er diese Einheit, das ist seine List, mit der Einbeziehung des ‚abgelegenen Ortes‘ in seiner eigenen Gestalt verkörpert. Politische Klugheit führt der ‚Herzog Ernst‘ also nicht nur in der ‚Wirklichkeit‘ der Reichsangelegenheiten vor, sondern indem er die latent politische Überlebenskunst jenes ‚abgelegenen Ortes‘ zu einer Begründungsfigur der Teilhabe an Herrschaft macht.

---

[161] STOCK, Kombinations-Sinn, S. 190. BEHR spricht von einer ‚Privataudienz‘ und einem ‚persönlichen Verhältnis‘ (BEHR, Herzog Ernst, S. 73), was meines Erachtens die repräsentative Funktion dieser ‚Nähe‘ unterschätzt.

[162] WEBER, Rückkehr, S. 94: „Als jeweiliges *konkretes* Vorkommen also - das heißt als *bestimmte* Verkettung von *bestimmten* Signifikanten - gehört es zur Metonymie, immer auf etwas anderes, auf einen anderen *fehlenden* Signifikanten angewiesen zu sein: auf eine *Leerstelle*, auf einen *anderen Schauplatz* oder auf einen *abgelegenen Ort* [...]“ (Kursivierungen im Original) - Man hat lange das Verhältnis von Reichsteil und Orientteil als das zentrale Interpretationsproblem zum ‚Herzog Ernst‘ begriffen. Aber erst nach den Arbeiten von SIMON-PELANDA, A. STEIN und besonders STOCK ist hinreichend deutlich geworden, daß mit diesem Problem die Frage nach spezifischen Bedeutungsmustern und Sinnbildungsverfahren gestellt ist. HAYDEN WHITE hat in seinen ‚Studien zur Tropologie des historischen Diskurses‘ (1991) die These vertreten, daß jede Geschichtsschreibung und schließlich jeder humanwissenschaftliche Diskurs von Figuren wie Metapher, Metonymie, Synekdoche und Ironie vorstrukturiert sind. Das Aufschlußreiche und Spannende am ‚Herzog Ernst‘ ist, daß er über diese allgemeine Imprägnierung des Diskurses hinaus die sinnstiftende Leistung dieser Figuren textintern an der Verbindung der zwei dominierenden Textteile zu begreifen erlaubt: Der ‚Herzog Ernst‘ verdoppelt mit seinem ‚Orientteil‘ die figurale Dimension von Geschichtsdeutungen.

Schlußbetrachtung: Latenz und Präsenz politischer Klugheit in literarischen Einheitsdarstellungen

Während in der Forschung über die Habitualisierungskonzepte der höfischen Kultur bislang eine genetische Perspektive überwog, die sich vornehmlich auf die lateinisch-klerikale Vermittlung antiker und christlicher *virtutes* konzentrierte, wählte meine Untersuchung einen anderen Ansatzpunkt. Im ersten Teil war die Ausgangslage zu umreißen: Zwar nimmt die Reflexion über die *prudentia* im theologisch geprägten, ethischen Diskurs des 12. Jahrhunderts breiten Raum ein, doch bleiben die zum Teil recht heterogenen Ansätze auch terminologisch ohne direkten Niederschlag in der volkssprachigen Erzählliteratur des 12. Jahrhunderts. In der gelehrten Beschäftigung mit der *prudentia* dominierte das Interesse an einer ethischen Einbindung in ein übergreifendes theologisches Konzept transzendenter Heilsgewährung. Der Klugheit wurde in diesem Konzept eine herausgehobene, aber doch gegenüber dem Glauben sekundäre Funktion zugesprochen. Ergebnis war die Aufspaltung in eine ‚wahre', gottesfürchtige Klugheit und eine ‚falsche', im Wahn der Eigenständigkeit verfangene Klugheit.[1] In diesem Kontext verstand man die Klugheit als Unterscheidung zwischen *bonum* und *malum*, bedachte aber schon, so bei Alan von Lille, den Akt der Präferenz, die Wahl des Guten.[2] Je mehr allerdings moralisches Handeln auf die Absicht und sittliche Entscheidung des Handelnden bezogen wurde, desto zentraler wurde die Klugheit. In den scholastischen Systemen des 13. Jahrhunderts eroberte sie sich eine herausragende Position, als es im Zuge der Aristotelesrezeption darum ging, die neu anerkannte Eigenständigkeit der menschlichen Praxis mit der Einsicht in den göttlichen Willen zu vermitteln. Wenn auch im 13. Jahrhundert allmählich ein ‚Abschied vom Gottesstaat' (IMBACH) einsetzte, kann im 12. Jahrhundert von einer disziplinären Eigenständigkeit politischer Theorie noch keine Rede sein. Auch da, wo Fragen der Legitimation und Ausgestaltung fürstlicher Herrschaft thematisiert wurden, blieb wie in den Fürstenspiegeln der ethische Rahmen prudentiellen Handelns mit seiner theologischen Deduktion der Herrschergewalt unangetastet.

Die volkssprachige Erzählliteratur bietet demgegenüber ein deutlich anderes Bild. Während sie einerseits in terminologischer Distinktion wie in systematischer Reflexion nicht an den klerikalen Konzeptionen zu messen ist, verschafft sie andererseits im Medium der Narration der ethisch herabgesetzten pragmatischen Vernunft einen Darstellungsraum,

---

[1] So bei dem französischen Porretaner Radulfus Ardens. Vgl. GRÜNDEL, Lehre, S. 313f.

[2] Diesen Schritt spricht MURRAY erst Albertus Magnus zu: „Albert, and even Aquinas, could go further, and make prudence include the deliberate choice of the moral course." MURRAY, Reason, S. 134.

der die komplexen Handlungsspiele der Klugheit erst adäquat zu inszenieren erlaubt. Eine Analyse dieser Handlungsspiele führt also nicht im falschen anthropologischen Verständnis zu einer Auffassung vom Wesen der Klugheit im Mittelalter, sondern richtet sich auf die Elemente und Verfahren der literarischen Darstellung, ihrer ethischen Prämissen und ihrer moralischen Wertungen, von denen die epische Thematisierung der Klugheit nicht zu trennen ist.

Die immer schon gesehene politische Dimension der untersuchten Texte konnte dabei auf eine neue Grundlage gestellt werden. Denn ‚politisch' sind diese Texte nicht nur in bezug auf ihre Sujets und damit auf Fragen der Legitimation von Herrschaft und der Einheit des Reiches, sondern vor allem in bezug auf den Rationalitätstyp des Prudentiellen, der von der Beratung bis zur List, vom Verrat bis zur Intrige in unterschiedlichen Graden der Evidenz die Textorganisation bestimmt. Auf diese Weise lassen sich die untersuchten Epen als Dokumente einer impliziten Verständigung über die politische Klugheit lesen, bevor diese, Jahrhunderte später, zu einer zentralen Kategorie des politischen Denkens werden konnte. Doch war nicht beabsichtigt, das Muster eines vorgezogenen Anfangs zu bedienen, die untersuchte Literatur also zum Beleg eines Vorscheins der Neuzeit mit ihren Konzepten der von der dynastischen Klugheit verselbständigten Staatsräson zu machen. Das dargestellte Klugheitshandeln lenkt den Blick vielmehr auf eine spezifische Konstellation von Personalisierung, Inszenierung und Rationalisierung, die einer Verselbständigung des Prudentiellen geradezu entgegensteht, auf der anderen Seite aber die neuerliche Betonung des Inszenierungscharakters mittelalterlicher Politik modifiziert, indem sie der Ambiguität von ‚Inszenierung', dem Wechsel von ästhetischer Darstellung und kunstvoll-künstlicher Herstellung, Beachtung verschafft.

Daß diese Konstellation auf metaphysischen und ethischen Legitimationsversuchen basiert, muß nicht eigens hervorgehoben werden. Die Beschreibung dieser Versuche legte jedoch um so entschiedener den Schein der Unhintergehbarkeit der Moralisierung offen und arbeitete damit den argumentativen Status solcher Grenzziehungen in der Organisation des Textes heraus. Ziel dieser Arbeit war also nicht, die Spannung zwischen instrumentellem und moralischem Handeln, sondern die jeweilige ‚kommunikative Konstruktion der Moral'[3] prudentiellen Handelns aufzuzeigen. Damit sollten nicht Vorstellungen eines im Grunde moralfreien und erst in einem zweiten Schritt nachträglich ‚moralisierten' Handelns aufgerufen werden, sondern die Formen und Leitdifferenzen eines immer schon moralisch gewichteten Handelns in ihrer kommunikativen Konstruktion sichtbar gemacht werden. Mit diesem paradigmatisch erprobten Blickwinkel ließ sich auch der kulturwissenschaftliche

[3] Zum methodischen Konzept vgl. BERGMANN/LUCKMANN, Moral, S. 17ff.

Anspruch umsetzen, der ‚Grammatik' einer Kultur in den Monumenten ihrer Praxis der Selbstrepräsentation auf die Spur zu kommen.

Daß diese Praxis der Selbstrepräsentation, wie sie insbesondere für das ‚Rolandslied' inzwischen ausführlich diskutiert worden ist[4], in der Ethisierung des Politischen nicht hinreichend erfaßt ist, gehört zu den grundlegenden Defiziten einer in erster Linie normativ ausgerichteten Theorie des gerechten Herrschers. Doch während in den Spekulationen der Gelehrten das Politische nur als Anwendungsfall des Ethischen in den Blick geriet, eröffnet sich in der Erzählliteratur dort die Dimension des Politischen als Handlungssphäre wie als Handlungsmodus, wo die Narration die spezifische Rationalität gemeinschaftlicher Entscheidungsprozesse bearbeiten muß und damit Ansätze zu einer Gewinnung des Politischen zu bilden beginnt. Damit soll keiner Säkularisierungstheorie Vorschub geleistet werden, sondern ihr eher insofern die Grundlagen entzogen werden, als das Sakrale ebenso wie die Moral in ihrer Funktionalität für die epische Bewältigung von Rivalität, Konflikt und Opposition beispielhaft aufgezeigt werden. Diese Bewältigung zielt bei aller Unterschiedlichkeit der Stofftraditionen und der Erzählschemata auf Einheitsdarstellungen; doch so sehr auch die Einheit des *rîches* Ziel einer politischen Mythisierung ist, so präsent ist im epischen Prozeß die politische *pluralitas* (Alan von Lille)[5] in ihrer einheitsbedrohenden Macht. In fünf Punkten möchte ich zusammenfassend die Funktionsweise eines solchen literarischen Modells der Reduzierung von Pluralität und damit der Transformation von Oppositionsverhältnissen darlegen und damit den Begründungsrahmen für die Moralisierung prudentiellen Handelns aufweisen. Die Frage nach dem Stellenwert prudentiellen Handelns für diese Operation der Sinnstiftung mündet dabei zwangsläufig in der Frage nicht der referentiellen, sondern der literarischen Funktion der Optionalität als eines poetischen Kalküls.

1. Das Handlungsspiel der Klugheit. Es ist das besondere Privileg des Narrativen, die Klugheit nicht nur nach Akten und Arten zu spezifizieren, sondern sie in ihrer Anwendung im Einzelfall zu zeigen und damit die Subsumierung ihrer Leistung unter allgemeine Kategorien zu unterlaufen. Statt die einzelnen Praktiken der Klugheit aufzulisten, ihre Umsicht und Vorsicht, ihre Planung und Wahl, ihre Abwägung und Entscheidung, und damit den philosophischen Diskurs über die Klugheit fortzuschreiben, beschränke ich mich auf einen Punkt, der im Blick auf die narrative Organisation des Klugheitshandelns ausschlaggebend

---

[4] Zuletzt auf breiter Grundlage durch ECKART CONRAD LUTZ.

[5] Nach Thomas von Aquin ist es – nun mit Bezug auf die aristotelische ‚Politik' - die Aufgabe des *regimen*, die *multitudo dispersa* in eine *multitudo consociata* zu transformieren (‚De regno' I,1 und I,2; vgl. SENELLART, Arts, S. 165, Anm. 1). Daraus resultiert der Friedensbegriff: Es sei das Gut und das Heil einer solchen ‚sozialisierten Menge', daß ihre Einheit, die man Frieden nenne, bestehen bleibe (‚De regno' I,1, c.3).

ist: Das Klugheitshandeln eröffnet einen Möglichkeitsraum zum Zweck seiner Aktualisierung in der erzählten Welt. Die Darstellung dieses Möglichkeitsraumes kann in sehr unterschiedlicher Weise umgesetzt sein und reicht in unseren Beispielen von der ausführlichen Beratung bis zum spontanen Einfall, dessen Implikationen zumeist als Begründung in einem appellativen Monolog dargeboten werden. Im Unterschied zu dem Reflexionsanspruch der lateinischen Ethik problematisieren die Aktanten nur bedingt die jeweilige moralische Legitimation ihres Handelns; sie orientieren sich statt dessen an der pragmatischen Verfolgung ihrer Ziele. Keinesfalls reicht eine solche Problematisierung bis zur Etablierung eines ‚inneren Konflikts', bei dem der Protagonist selbst in das aporetische Dilemma konkurrierender Normansprüche gezogen würde. Die Konfliktlinien bleiben an klare politische Oppositionsverhältnisse gebunden. Es dominieren Aspekte der Chronologie und der Instrumentalität; strategische und taktische Überlegungen richten sich auf den günstigen Zeitpunkt und die geeigneten Mittel zur Umsetzung eines gegebenen Interesses, so daß kluges Handeln an textuellen Handlungsfunktionen gebunden bleibt. Von einem utilitaristischen Nutzenkalkül unterscheidet sich dieses Handlungsspiel der Klugheit darin, daß es an die Kontingenz der Situation gebunden bleibt, so daß die Umsetzung in ihrem Gelingen auf der Handlungsebene offen bleibt.[6] Daß dieses Handlungsspiel in der Realisierung eines Planes sich zugleich auch selbst riskiert, wird vor allem in den elementaren, paradigmatischen Situationen der Überlebenskunst ersichtlich.[7]

2. Moralische Konstruktionen der Klugheit. Wo sich in der Erzählung die Darstellung auf eine Praxis richtet, umreißt sie zugleich ein Feld moralischer Koordinaten. Diese Koordinaten bilden ein bipolares Wertungssystem, das in der Tradition der lateinischen Ethik die Unterscheidung von *bonum* und *malum* voraussetzt. Die Relativität dieser Konzepte tritt im Entwurf einer politischen Handlungssphäre nicht nur zu Tage, sondern kommt erst in dieser zu ihrem eigentlichen Recht, insofern sich Politik in ihrem pragmatischen Charakter geradezu von der Relativierung (nicht aber Aussetzung) moralischer Ansprüche her bestimmt.

Es wäre zu kurz gegriffen, die untersuchten Beratungsszenen allein als strategischen Diskurs, als ritualisierte Demonstration von Einmütigkeit und als Selbstinszenierung des Machtkörpers zu verstehen. Sie sind zugleich auch Akte der Selbstlegitimation, mit denen in Konfliktsituationen dasjenige bestätigend anerkannt wird, was der letzte und höchste Punkt in einer Kette von Symbolisierungen des gemeinschaftlichen Selbstverständnisses darstellt: die *êre*. Im Vergleich mit der ‚Chanson de Roland' konnte gezeigt werden, daß es

[6] Zur Abgrenzung vom Utilitarismus vgl. BOURDIEU, Praktische Vernunft, S. 148.

die Kategorie des allgemeinen Nutzens ist, die durch diesen höchsten Wert allgemeiner Anerkennung ersetzt wird. Ob man von der *êre* des *rîches* ausgeht, sie personifiziert auf die *êre* des Kaisers oder sakral auf die *êre* der Christenheit bezieht, ob man sie in Differenz stellt zur *êre* eines Einzelnen: in allen Fällen, und das gilt über das ‚Rolandslied' hinaus, ist es die nicht hoch genug zu veranschlagende Leistung dieser Symbolisierung, das prekäre Verhältnis von Macht und Moral zu beruhigen. Die *êre* bedarf nicht der Legitimation, sondern sie stellt sie bereit, indem sie ihrerseits eine Unterwerfung einfordert. Daß diese Unterwerfung, Genelun merkt das, kein Ausweichen duldet, darin liegt ihre Affinität zur Gewalt.[8]

Die Forderung nach Beachtung der gemeinschaftlichen *êre* konstituiert in unserem Bereich die vielleicht wichtigste Leitdifferenz in der moralischen Konstruktion des Prudentiellen. Gesichert wird aber diese Leitdifferenz nicht nur, indem sie Unterwerfung einfordert, sondern indem sie diese Unterwerfung zu einer inneren Disposition macht. Denn indem das in der *êre* symbolisierte Allgemeine, darin liegt die Ambivalenz im Konzept der *triuwe*, über ein faktisches Bindungs- und Unterstützungsverhältnis hinaus auch die Habitualisierung verlangt, muß der Leitdifferenz von *triuwe* und *untriuwe* eine weitere Unterscheidung, die Differenz von Innen und Außen, an die Seite gestellt werden. Diese Konstellation ließ sich an der Verräterfigur im ‚Rolandslied' darstellen: seine überragende *wîsheit* qualifizierte Genelun als Berater und Gesandten; doch mit der Verleugnung des Oppositionsverhältnisses durch den Verrat wird die Leitdifferenz der *triuwe* aktiviert: *wande in sineme geiste / was ne hein truwe* (‚Rolandslied', v. 1953f.). Die hinterlistige Verstellung vor dem Kaiser täuschte weiterhin *triuwe* vor, so daß das Repräsentationsverhältnis von Außen und Innen gebrochen war. Das Außen der prachtvollen körperlichen Erscheinung und das Innen der Intention lassen eine Kluft entstehen, die den unterstellten Repräsentationsmodus der Kongruenz außer Kraft setzt. Damit hat das sichtbare Außen seine moralische Bedeutsamkeit verloren; das aus dem Innen abgeleitete Handeln Geneluns läßt sich nur noch in moralisch diskreditierter Form als Hinterlist und Perfidie beschreiben.

Mit der Vergeistlichung kommt eine weitere Leitdifferenz zum Zuge, die dualistischer nicht sein könnte. Der Erzählerkommentar zum Schwur Geneluns, mit dem er seine Tötungsabsicht bekräftigt, sieht diesen Plan als Inspiration des Teufels: *der tuuil gab ime den sin* (‚Rolandslied', v. 2365). Das stellt gegenüber den Gottesberufungen der Inspirationstopik (‚Herzog Ernst B', v. 1839: *im hæte got den sin gesant*) eine geradezu umgekehrte Sakralisierung dar, die der moralischen Konstruktion höchstes Gewicht verleiht. Die Allgegenwart des Teufels im mittelalterlichen Erzählen darf nicht übersehen lassen, daß diese Diabolisie-

---

[7] Die Ausbalancierung von Selbsterhaltung und Selbstgefährdung zählt jetzt VOLKER GERHARDT zu den ersten Anliegen der Politik. Vgl. GERHARDT, Politik, S. 265.

rung den Gipfelpunkt einer Entwicklung darstellt, in Fragen der Praxis das ‚Thema der Kunst' durch die ‚Frage des Bösen' zu ersetzen.[9]

Zu diesen Leitdifferenzen der moralischen Konstruktion prudentiellen Handelns tritt die Differenz von Lüge und Wahrheit. Wo sich die Unterscheidung zwischen Lüge und Wahrheit mit der Unterscheidung zwischen *res ficta* und *res gesta* überlagert, ist, so im ‚König Rother', die Verteidigung gegen den Vorwurf der Lügenhaftigkeit zugleich eine Abweisung von Fiktionalität im Sinne von ‚Erfindung'. Doch die Fiktionen der List im ‚König Rother' illustrieren, wie sehr die Vorzeichen moralischer Wertung an erzähllogische Maßgaben gebunden sind. Die Traumlist der Prinzessin leitet unkommentiert die Freilassung der Boten ein und symbolisiert im Inhalt des erfundenen Traumes genau die Entfernung aus dem Land, die der König zu verhindern sucht. Die Rückentführungslist des Spielmanns und seine erfundene Geschichte von der Wunderkraft der Kieselsteine leitet den zweiten Teil ein, in dem nach dem Erwerb der Braut nun auch das Oppositionsverhältnis zwischen Brautwerber und Brautvater ausgetragen werden muß. Doch während das *mære* des Spielmanns kommentierend als Lüge und der Spielmann selbst als Teufel bezeichnet wird, führt die Erzählung in ihrer eigenen Praxis vor, was Erfinden leisten kann. So sehr die Erzählung funktional die Erfindung braucht, so vehement bekämpft sie diese auf der anderen Seite als Lüge der List. Damit hat die Disjunktion des Oppositionsverhältnisses die moralische Konstruktion der Klugheit eingeholt. So gibt sich die Relativität der Moral in ihrer literarischen Darbietung zu erkennen, die eine List danach bemißt, welche Seite von ihr betroffen ist.[10] Doch stellt diese Relativität nur die Kehrseite des unausgesprochenen Absolutheitsanspruchs dar, so daß die List auf Seiten Westroms keine Legitimationsproblematik kennt.

Die letzte Leitdifferenz, die hervorgehoben werden muß, ist die Differenz der Figuren selbst. Sie ist insofern einschneidend, als sie eine Überkreuzung widerstrebender Ansprüche innerhalb der Gestaltung einer Figur grundsätzlich verwehrt. Die genaue Verteilung der Figuren nach dem Schwarz-Weiß-Muster ist ja selbst schon genuines Verfahren der Moralisierung, so daß, zugespitzt gesprochen, mit dem ‚Subjekt' einer Handlung zugleich die moralische Qualität dieser Handlung vorgegeben ist. Für das Listhandeln ist diese Verlagerung so grundlegend, daß sie die Moralität des Handelns selbst bis zur Unkenntlichkeit verstellt. Doch steht diese Verlagerung allgemein unter der Prämisse pragmatischer Optionalität;

---

[8] Zur soziologischen Analyse dieser Symbolisierung vgl. BOURDIEU, Praktische Vernunft, S. 173ff.
[9] Damit greife ich eine Formulierung auf, die MICHEL FOUCAULT zum Ende seines Kapitels über die antike und spätantike ‚Kultur seiner selbst' in einem Ausblick auf das Mittelalter verwendet. Vgl. FOUCAULT, Sorge, S. 94.
[10] Vgl. ZOEPFFEL, List, S. 130.

und wird diese Prämisse abgewiesen, das zeigen die Dialoge zwischen Roland und Olivier, steht dem Prozeß der Heroisierung nichts mehr im Wege: dem Heros ist jedes pragmatische und damit optionale Handeln fragwürdig, da es bereits sein Prinzip der Unzweideutigkeit unterminiert.

3. Umwandlung von Oppositionsverhältnissen. Die untersuchten Modelle bewältigen Begründungsprobleme von Herrschaft, indem sie politische Oppositionsverhältnisse in Einheitsdarstellungen unterschiedlicher Prägung umwandeln, ohne jedoch solche Oppositionsverhältnisse auch zu Gestaltungsprinzipien der Protagonisten werden zu lassen, wie es der Artusroman erprobt. Dabei scheint mir wichtig zu sein, diese Oppositionsverhältnisse nicht als Natur der politischen Handlungssphäre mißzuverstehen und damit die Differenz von Freund und Feind als zentrale Kategorie des Politischen (CARL SCHMITT) in Anspruch zu nehmen, sondern diese Oppositionsverhältnisse selbst in ihrem konzeptionellen Zuschnitt in den Blick zu nehmen – sei es als ‚Kreuzzug', ‚gefährliche Brautwerbung' oder ‚Empörung'.[11] In der Umwandlung dieser Oppositionsverhältnisse formulieren diese Texte explizit wie implizit eine Semantik der Herrschaft, doch steht diese Formulierung unter einem immensen Innendruck, den diese Umwandlung erzeugt. Das ‚Rolandslied', der ‚König Rother' und der ‚Herzog Ernst' lassen sich unter dieser Hinsicht als Exemplare eines Typs verstehen, ohne damit in ihrer jeweiligen Besonderheit und gattungsspezifischen Zugehörigkeit eingeschränkt zu sein. Dieser Typ wird nicht durch einen gattungsbegründenden Text repräsentiert, sondern durch die Ausfaltung einer Matrix, auf die sich die einzelnen Texte mit ihren jeweiligen Lösungsversuchen beziehen lassen.[12] Bei aller Besonderheit wird man diese Lösungsversuche damit charakterisieren können, daß sie die differenten Welten politischer Herrschaft und permanenter Rivalität auf eine Topographie der Einheit hin zentrieren. So zielen diese Texte, mit jeweils unterschiedlicher Gewichtung, auf die Präsenz und Kontinuität der Herrschaft, erstellen eine Kartographie um den jeweiligen geographischen Mittelpunkt der Herrschaft (Rom, Bamberg, Aachen) und entschärfen das Konfliktpotential der Rivalität durch die Hypostasierung eines einmütigen Willens, während die Rangordnung des Verbandes auf König und Kaiser als Verkörperung der Herrschaftsgewalt ausgerichtet ist.

---

[11] Die Abgrenzung vom Freund-Feind-Schema erscheint mir dringlich, um im Begriff des ‚Oppositionsverhältnisses' das Muster sichtbar werden zu lassen, das mit dem Freund-Feind-Schema aktiviert wird. Erst so wird erkennbar, was hier nur ganz pauschal gesagt werden kann, daß eine Freund-Feind-Konstellation als Ergebnis der Herausbildung oder Herstellung eines Oppositionsverhältnisses betrachtet werden muß.

[12] Auf dieser Grundlage wäre die Übertragung der in 4.2. dargelegten Prototypentheorie auf die Gattungsfrage zu erproben.

Doch die Inszenierung der Einheit des Reiches, der Kontinuität der Herrschaft und der Geschlossenheit des Verbandes lebt aus der produktiven Bewältigung von Krisen, Brüchen und Komplikationen. Nur mit großem kompositorischen Aufwand ist die Zentrierung auf Einheit, Harmonie und Idealität zu gewährleisten. Diese Zentrierung ist Telos des Erzählens, das sich in seiner ganzen epischen Breite jedoch in einem von dominanten Oppositionspaaren markierten bipolaren Feld bewegt. Man wird voraussetzen müssen, daß bereits diese Oppositionsverhältnisse eine erhebliche Reduktion gegenüber der Komplexität historischer Konfliktverläufe darstellen. Im ‚Rolandslied' bilden die Christen und Heiden die dominante Opposition (Kreuzzug), im ‚König Rother' der weströmische Kaiser als Brautwerber und der oströmische Kaiser als Brautvater (Erzählschema der gefährlichen Brautwerbung) und im ‚Herzog Ernst' Kaiser und Herzog (Empörergeste). Die Spannung zwischen den politischen Oppositionsverhältnissen und der einheitsorientierten Erzähllogik läßt die Überwindung der Konfliktmuster in das Zentrum der Erzählung treten. Diese Umwandlung arbeitet mit unterschiedlichen Praktiken, die einander unabhängig von ihrer jeweiligen moralischen Bewertung darin gleichen, daß sie einerseits prudentielles Handeln zur Darstellung bringen und andererseits sich von der Größe abgrenzen lassen, die von der politischen Klugheit moderiert werden kann, ohne sich ihr jedoch im modernen Verständnis unterzuordnen: der Gewalt.

Unter den negativ konnotierten Praktiken ragen Intrige und Verrat heraus. Erzählfunktional stellt sich die Intrige im ‚Herzog Ernst' als Möglichkeit der *Erzeugung* einer Opposition auf der Basis lügnerischer Verleumdungen dar.[13] Sie wird zum Auslöser eines offenen Konflikts, indem sie einen latenten Anspruch aufdeckt, der auf der Ebene von Harmonie und Eintracht nicht zur Sprache kommen darf. Demgegenüber unterläuft der Verrat auf subtile Weise ein bestehendes Oppositionsverhältnis. Mit seiner exklusiven *Verleugnung* von Opposition setzt sich der Verräter, wie er sich in Genelun personifiziert, in ein prekäres Verhältnis vermeintlicher Oppositionslosigkeit, verdoppelt aber de facto die Oppositionsverhältnisse.

Das ambivalente Mittelfeld moralischer Bewertung nimmt das Listhandeln ein. Indem bei der List an die Stelle der Erzeugung bzw. umgekehrt der Verleugnung von Oppositionsverhältnissen ihre *Verdeckung* tritt, wird die List zur zentralen Figur des Aufschubs. Weder im ‚Rolandslied' noch im ‚König Rother' verhindert sie die militärische Konfrontation; und auch die Versöhnungslist der Königin im ‚Herzog Ernst' stiftet eben nicht diese Versöhnung, sondern führt sie im symbolischen Akt der Unterwerfung erst herbei.

---

[13] Zum Intrigenschema im Erzählen der ‚nachklassischen' Zeit vgl. HAUG, Schwierigkeiten, S. 357f.

Ohne negative Bewertung gehören vor allem die Verhandlungen und Beratungen zu den Bewältigungsformen von Oppositionsverhältnissen. Ob in direkter Verhandlung mit dem Gegner (ein Beispiel wäre die Verhandlung mit den heidnischen Gesandten im ‚Rolandslied') oder in interner Beratung über das Vorgehen gegen den Opponenten (die einleitenden Beratungsreihen im ‚König Rother'): solche Verhandlungen bringen die Opposition, gerade auch in der Erörterung möglicher Strategien und das Gegenhandeln einkalkulierender Taktiken zuallererst zur *Darstellung*. Eine eigentliche Konfliktlösung führen sie in den hier behandelten Fällen nicht herbei.[14] Darin gleichen sie dem Exil: Das freiwillige, befristete Exil des Herzogs Ernst ist als kluges *Ausweichen* einer Opposition zu verstehen, doch eröffnet literarisch dieses Ausweichen einen fernen, metonymischen Raum der symbolischen Gestaltung der politischen Konfliktdynamik. Umgekehrt vollzieht die Unterwerfung des Herzogs eine *Anerkennung* des Oppositionsverhältnisses mit seinen spezifischen Rangunterschieden, auf dessen Basis mit dem Kuß des Kaisers der Herzog wieder in die Einheit des *rîches* aufgenommen wird. Schließlich zählt auch die Schonung des byzantinischen Königs im ‚König Rother' zu den Bewältigungsformen; sie stellt - unabhängig von ihrer religiösen Begründung - eine *Umwandlung* der Opposition in ein Verhältnis der Homologie dar. Erzähllogisch erlaubt die Schonung im Rahmen der Brautwerbungsgeschichte die Inszenierung der rituellen Übergabe der Braut.

Dagegen läßt sich die Gewalt nur in eingeschränktem Sinn als ‚Bewältigungsform' von Oppositionsverhältnissen bezeichnen. Es mag technizistisch klingen, wenn ich von Gewalt als *Verneinung* von Oppositionsverhältnissen spreche. Aber wenn man die bedrückenden Schlachtschilderungen nicht referentiell auf Grausamkeit und Brutalität von Kriegergesellschaften bezieht (ohne diese dadurch relativieren zu wollen), sondern sie auf ihre literarische Funktion hin befragt, zählen Akte der Gewalt, der Tötung und Vernichtung zu den notwendigen Strategien einer Herstellung von Einheit – durch die Eliminierung des Opponenten und damit des Oppositionsverhältnisses, zu dessen Signifikant der ‚Feind' geworden ist. Die Riesen etwa im ‚König Rother' oder in der Arimaspi-Episode des ‚Herzog Ernst' sind keine archaischen Relikte, sondern Repräsentanten der Eindeutigkeit, der Unverstellbarkeit, der Unaufschiebbarkeit und der Legitimität schaffenden Funktion von Gewalt. Daraus resultiert die Widersinnigkeit der Gewaltdarstellung in diesen Texten: So sehr die Gewalt in ihrem Vollzug vermeintliche Faktizität herstellt, so sehr bleibt sie in dieser Funktion zentrales Moment literarischer Sinnbildung.

---

[14] Wo Verhandlungen eine gütliche Beilegung des Konfliktes bewirken, dienen sie häufig als Vorbereitung eines rituell inszenierten Unterwerfungsaktes. Die Beilegung erfolgt dann nicht durch Verhandlungen, sondern durch Genugtuung (*satisfactio*).

Im ‚Rolandslied' und im ‚König Rother' ist die Opposition durch die Exposition der Erzählung vorgegeben, während sie im ‚Herzog Ernst' erst durch eine Intrige erzeugt wird. Gewalt als Bewältigungsform kennen alle drei Texte, doch nur im ‚Rolandslied' ist sie in der Vernichtung der Heiden dominantes Element der Einheitsdarstellung. Die universale Perspektivierung der Königsherrschaft im ‚König Rother' läßt durch die Homologie von Westrom und Ostrom die eheliche Verbindung zu einem Indikator der politischen Entsprechung werden; die Sicherung der Dauer der Herrschaft leistet das Legitimationsmuster der genealogischen Sukzession. Herausragendes Element der Einheitsdarstellung ist in diesem Fall die Dauer garantierende Nachfolge im Amt des Herrschers. Einem Übergangsritus ähnlich führt der Weg des Protagonisten im ‚Herzog Ernst' über die Phase des Bruchs, der Initiation und der Reintegration: In der als Exil gestalteten Phase der Initiation durchläuft der Protagonist im liminalen Raum eine Reihe von Abenteuern, in der er die der ‚Bewährung' eigene Ambivalenz zwischen Bestätigung und Wandlung (‚Bewährung' als Übergang von der Latenz in die Evidenz) vorführt. Ich fasse der Anschaulichkeit halber diese Überlegungen in folgendes Schema zusammen:

	Oppositionsverhältnisse	*Bewältigungsformen*	*Dominantes Legitimationsmuster*	*Dominantes Element der Einheitsdarstellung*
‚Rolandslied'	Kreuzzug: Christen und Heiden	Verhandlung, List, Verrat, Gewalt	Transzendenz	Vernichtung
‚König Rother'	Brautwerbung: Werber und Brautvater	Verhandlung, List, Gewalt, Schonung	Genealogie	Nachfolge
‚Herzog Ernst'	Empörung: Kaiser und Herzog	Intrige, Gewalt, Exil, Unterwerfung	Initiation	Reintegration

4. Politisierung des Rituals. Die Analyse prudentiellen Handelns gibt auch dem durch ALTHOFF in den Vordergrund der Geschichtswissenschaft gestellten Thema der symbolischen Kommunikation, ihrer ‚Spielregeln' und Repräsentationsakte, ein neues Gesicht. Daß Konfliktlösungen und Entscheidungsprozesse nicht nur in demonstrativen Ritualen vollzogen und in symbolischen Handlungen dargestellt werden, sondern vielfach in vertraulichen

Vorabsprachen ausgehandelt und vorbereitet werden, ist nicht nur ein Einwand gegen einen vorschnellen Gebrauch der Kategorie des Traditionalen, sondern ein Beleg für die spezifisch politische Motivation der öffentlichen Symbolisierung. Wenn man das Politische im engeren Sinne als einen durch den Rationalitätstyp des Prudentiellen bestimmten Handlungsmodus ansieht, dann entfaltet sich das Politische nicht in der öffentliche Darbietung, sondern in der vertraulichen Beratung und der klugen Strategieplanung, die zwar die Notwendigkeit eines rituellen Vollzuges nicht suspendiert, aber die Funktionsweise des Rituals, seine Ambivalenz und seine Manipulierbarkeit, mit in das eigene Kalkül einbeziehen und damit die Unmittelbarkeit und Formstrenge des rituellen Vollzugs politisch in den Dienst nehmen kann.

In seiner Rezension warnt J.-D. MÜLLER davor, den Ansatz ALTHOFFs „als eine Art von Priesterbetrugs-These" mißzuverstehen: „Geheimdiplomatie als die ‚eigentliche', von der ‚uneigentlichen Inszenierung' abgegrenzte Sphäre politischen Handelns ist eine typisch neuzeitliche Form der Politik."[15] Dieses Urteil setzt einerseits eine Verselbständigung und Institutionalisierung politischer Klugheit und andererseits eine Veräußerlichung symbolischer Handlungen voraus. Die vom Indikativ geprägten Texte der Chronistik mögen diese Abgrenzung noch zulassen, auch wenn man sich fragt, ob sich ALTHOFF durch diese Relativierung und Reduzierung der ‚Vorabsprachen' auf den eher technischen Aspekt ausreichend wiedergegeben sieht.[16] Weder der Verpflichtungscharakter noch die ‚fraglose Gültigkeit' des Rituals suspendieren von der Frage nach dem *Ort* des bindenden Rituals in der Disposition politischer Entscheidungsprozesse (und somit für uns in der Disposition der narrativen Darstellung dieser Prozesse). Im Konjunktiv der Literatur scheint mir daher die Hervorhebung der traditionalen Anteile der mittelalterlichen Herrschaftskultur erst recht problematisch zu sein, als es die Notwendigkeit außer Acht läßt, den Vollzug des Rituals nicht nur literarisch darzustellen, sondern ihn vor allem narrativ zu motivieren und damit

---

[15] ALTHOFF, Spielregeln, Rezension J.-D. MÜLLER, S. 143f. In einer Interpretation des ‚Pfaffen Amis' des Strickers aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts arbeitet RUPERT KALKOFEN eine wichtige Unterscheidung zwischen ‚profanem Betrug' und ‚Priesterbetrug' heraus. Das unterscheidende Kriterium dabei ist nicht die Person des Betrügers, sondern der Repräsentationsmodus der im Betrug zur Täuschung herangezogenen Zeichen. Der Priesterbetrug, wie ihn der Stricker schwankhaft inszeniert, betrügt „mit dem Anschein eines Wunderbaren bzw. Unmöglichen" (KALKOFEN, Priesterbetrug, S. 200), während der profane Betrug, auch wenn er vom Pfaffen ausgeführt wird, kein Priesterbetrug darstellt, da er auf dem Anschein „eines immerhin Möglichen" (ebd.) aufbaut.

[16] In bezug auf Rituale als „fraglos gültige Vollzugsformen legitimen politischen Handelns" konstatiert J.-D. MÜLLER, Rezension, S. 134: „Vorabsprachen mußten die Voraussetzung dafür schaffen, daß sie nicht mißlangen (wofür Althoff wie andere Ritualforscher vor ihm Beispiele gibt), doch mehr wohl meist nicht." Es verwundert, warum J.-D. MÜLLER in seiner Argumentation nicht auf die von ihm selbst hervorgehobene Deutungsbedürftigkeit des Rituals eingeht. So spricht er in sei-

eine ‚Innenperspektive'[17] auf den *Handlungskontext* und damit den *Deutungsrahmen* des in seinem Vollzug bindenden Rituals herzustellen. Wenn das Ritual, ich greife hier eine Überlegung CHARLES SEGALS auf, in doppelter Weise ein Code ist, nämlich einmal ein Code unter anderen, zum zweiten aber ein besonderer Code, „der die harmonische Verzahnung aller Codes in der Ordnung des Ganzen auszudrücken vermag"[18], so wird diese Leistung im Medium der Literatur insofern selbstreflexiv, als dieses Medium die heimliche Vertraulichkeit öffentlich und die Öffentlichkeit auf das Maß ihrer heimlichen (und eben nicht geheimen) Vorbereitung hin transparent macht.

Wollte man versuchsweise die ‚fraglose Gültigkeit' eines Rituals auf die Geltung seiner impliziten Regelhaftigkeit und Schlüssigkeit gründen, so ergibt sich ein weiterer Gesichtspunkt für das Verhältnis von dargestelltem Ritual und erzählerischer Einbindung. Man könnte bei einem solchen Versuch das Ritual des Fußfalls als ein Bedingungsverhältnis beschreiben, in dem der Fußfall die Bedingung für die Vergebung darstellt. Ein Erzählen, das auf eine Versöhnung hinzielt und dafür, wie im ‚Herzog Ernst', das Ritual des Fußfalls verwendet, macht sich für seine Strategie die implizite argumentative Struktur des Rituals zunutze. Das Ritual kann ja nur insofern sinnvoll in die Erzählung eingebettet sein, als sich das Regelwerk des Rituals mit dem Regelwerk der es umgebenden Handlung verträgt. Auch hier zeigt ein Blick auf den ‚Tristan' das Potential, das erzählerisch in dieser Verträglichkeit liegt. Der ‚Tristan' treibt das Problem auf die Spitze, indem er programmatisch mit der Mehrdeutigkeit des Regelwerks oder seiner Teile arbeitet, diese Mehrdeutigkeit zur Einbruchstelle des Listhandelns macht und das verwunderte Publikum mit konkurrierenden Deutungen konfrontiert. Insofern also das Erzählen die implizite Argumentation eines Rituals der eigenen Strategie einfügt, wird die ‚fraglose Gültigkeit' des Rituals – und hier liegt der Bezug zur Funktionsweise des Sprichwortes nicht fern – selbst zum entscheidenden Argument in der Begründung der Handlungsfolge.

Insofern scheint mir das ‚Vermittlungsproblem', also „die Frage, wie man die wechselseitigen Abhängigkeiten zwischen literarischen Texten und ihrer historischen Umwelt bestimmen kann", auch noch nicht insofern gelöst zu sein, „als die von Althoff beschriebenen Spielregeln der historiographischen Erfassung jener Umwelt ebenso zugrundeliegen

---

ner Monographie zum ‚Nibelungenlied' mit Bezug auf KOZIOL, Begging pardon, S. 307ff., von der „durchgängige[n] Ambiguität ritueller Akte" (J.-D. MÜLLER, Spielregeln, S. 347, Anm. 7).

[17] Mit Blick auf Buch XIV des ‚Parzival' betont MONIKA UNZEITIG-HERZOG die gegenüber der Chronistik weitergehende Möglichkeit der Literatur, über die Außenperspektive des öffentlich Gezeigten hinaus eine Innenperspektive zu bieten, „in der der Fokus auf die internen, vertraulichen Vorgespräche gerichtet ist" (UNZEITIG-HERZOG, *Artus mediator*, S. 215).

[18] SEGAL, Tragödie, S. 209.

wie fiktionalen Entwürfen der Zeit, wenn auch in je charakteristischer Weise."[19] Das Problem hat sich in meinen Augen nicht gelöst, sondern verschoben: Die neue Nähe zwischen ‚Chronistik' und ‚fiktionaler Literatur' hat ja als Preis ein verschärftes Bewußtsein von der Literarizität der Chronistik. Auch die ‚historiographische Erfassung der Umwelt' ereignet sich vornehmlich im Erzählen, das zur Darstellung von Entscheidungen, Motivierung von Absichten und Moralisierung von Handlungen drängt – Material sind nicht Taten, sondern Anekdoten.[20] Das Moment der Selbstreflexivität kommt vollends in der fiktionalen Literatur zum Vorschein, wenn es in der literarischen Darstellung darum geht, die ‚Signifikanz des Rituals' (HANS-JÜRGEN SCHEUER) in der eigenen Formsprache zu reformulieren, so daß das Ritual in seinen Sinndimensionen poetisch erst rekonstruiert werden muß. Diese Brechung muß die ‚fraglose Gültigkeit', auf die sie referiert, nicht suspendieren, aber sie macht sie einsetzbar für die Erzeugung narrativer Motivation, denn auch ‚fraglose Gültigkeit' ist eine zentrale Legitimationsfigur. Die Notwendigkeit, daß sich Herrschaft in öffentlichen, rituellen Handlungen symbolisch darstellt, wird daher auch nicht dadurch verneint, daß diese Repräsentation in ihrer Funktionsweise reflektiert und damit zum Feld politischen Handelns wird. Mir geht es dabei nicht um eine Propagierung des Begriffs des Politischen, sondern um die Formulierung eines Vorbehalts gegen eine Reduktion adeliger Herrschaft auf ihre, wenn ich so sagen darf, liturgische Komponente, eines Vorbehaltes, der sich aus literarischer Sicht förmlich aufdrängt. Wie man an dem listigen Arrangement der Versöhnung im ‚Herzog Ernst' sehen kann, arbeitet die Literatur an der komplexen Vermittlung von narrativer Motivierung, prudentiellem Handeln und ritueller Signifikanz. Und

---

[19] J.-D. MÜLLER, Rezension, S. 140.

[20] Vgl. ALTHOFF, *Gloria et nomen perpetuum*, S. 297ff.; DERS., Verwandte, S. 18; FRIED, Mündlichkeit, S. 15ff. (mit kritischem Blick auf den medialen wie funktionalen Status historiographischer Texte). Auf die Anekdote und damit auf die Textualität überlieferter Ereignisse richtet HARTMUT BLEUMER seinen Blick (BLEUMER, Historizität, S. 136). In einem Aufsatz über die Herstellung von Historizität im Erzählen präsentiert er die Dietrichepik als Gegenentwurf zum Modell „formvermittelte[r], symbolische[r] Signifikanz der Artusromane" (S. 126). Historische Aura erhalte die Dietrichepik dadurch, so BLEUMER mit Bezug auf ALTHOFF, daß sie Gesten und ritualisierte Kommunikationsformen aufnehme: „Als Zeichen wendet sich die Geste jedoch an die Mitakteure des Textes, und erst durch das Verhältnis zu den erzählten Adressaten, durch deren ‚Lektüre' der Geste und die darauffolgende Reaktion, entsteht das Geschehen der Geschichte und der Sinn des Textes" (S. 138). Ich sehe darin einen meinen Überlegungen verwandten Ansatz, die Sinnkonstitution des Erzählens aus den in der Narration dargestellten Praktiken der Kontingenzbewältigung begreifbar werden zu lassen. Gegenüber BLEUMER halte ich eine solche Sinnkonstituierung im Handlungsspiel der Praktiken symbolischer Kommunikation jedoch für grundlegender. Denn erstens stellt ein solches literarisch inszeniertes Handlungsspiel weit über die Dietrichepik hinaus nicht nur ‚Historizität', sondern allgemein ‚Situationalität' her. Und zweitens steht inzwischen gerade die strukturalistisch orientierte These von der ‚formvermittelten Signifikanz' der Artusromane – Sinnstiftung durch die Struktur des Doppelwegs – in seiner Absolutheit zur Disposition (vgl. SCHMID, Weg mit dem Doppelweg). Es scheint mir eine vordringliche Aufgabe zu sein, dieses Handlungsspiel auch im Artusroman zu erkunden und die ‚Pragmatik' des arthurischen Helden zwischen ‚Stationenweg' und ‚Selbstwerdung' und damit zwischen ‚Struktur' und ‚Praxis' neu zu rekonstruieren.

wenn man die List als eine Stimme des Erzählens auffassen darf, dann ist diese Vermittlung selbst eine vom Rationalitätstyp des Prudentiellen geprägte Praxis, die sich wiederum der Klugheit der Figur als Handlungsfunktion bedient.

5. Optionalität als poetisches Kalkül. Der prudentielle Rationalitätstyp zielt nicht auf Wissen, Sollen oder Heil. Er zielt auf die Möglichkeiten des Handelns im Entwurf seiner Umstände, Hindernisse, Verläufe, Folgen und Ziele. Er entwickelt Szenarien, indem er Handlungszüge durchspielt und mögliches Gegenhandeln antizipiert. Für den Aufbau einer narrativen Handlungslogik hat prudentielles Handeln insofern erhebliche Konsequenzen, als es implizite Strategien zur Organisation der Textsukzession in der Aktion der Figuren selbst zur Darstellung bringen kann. In dieser Hinsicht werden die Figuren selbst zu Funktionen der Gestaltung und der Auswahl der zur Debatte stehenden Textsegmente. Indem die Verknüpfung entsprechender Segmente den Erwägungen der Aktanten anheimgestellt wird, präsentiert sich das Geschehen der Erzählung als Praxis, deren kontingente Bedingungen selbst da, wo diese sich einem Erzählschema wie dem Brautwerbungsschema verdanken, das Gefüge des Textes potentiell gefährden: jedes Gegenhandeln, jede neue Situation kann den Umschlag bringen. Prudentielles Handeln bedroht eminent das Vertrauen in die Ordnungsfunktion des einen Erzählers, auch wenn diese wie jenes sich den Darstellungsweisen ein und desselben Textes verdankt.

Man wird dabei auf die jeweils zugrundeliegenden Erzählschemata verweisen, in deren schablonenhaften Rahmen die Figuren als Aktanten eines erzähllogischen Programms auftreten. Jedes Figurenhandeln erscheint in dieser Sicht hineingezogen in den teleologischen Sog der Erzählung. Diese Sichtweise wird mit Recht betont, um nicht in die Gefahr der Psychologisierung zu geraten. Erst recht verbietet es sich, im modernen Sinne von ‚Subjekten' zu sprechen, als könne aus der Erfahrung und der Handlung der Figur die Geltung des Schemas problematisch oder gar hinfällig werden.[21] Das Handeln der Figuren aber allein funktional zu dechiffrieren würde indes die Spannung zwischen der formierenden Kraft des Schemas und den Optionen seiner Realisation zu gering schätzen. Wenn man die Verknüpfung einzelner Episoden nicht als zweitrangig gegenüber den makrostrukturellen Vorgaben des abgerufenen Erzählschemas versteht, sondern vielmehr als sinnstiftendes Gestaltungsprinzip begreift, reflektiert das Räsonnement der Figuren zentrale Fragen der erzählerischen Motivation.

Die antizipatorische Leistung des Prudentiellen, das in der *providentia* die Gegenwärtigkeit des Zukünftigen herstellt und auf der Basis dieser Vorwegnahme Mittel und Wege der Umsetzung erwägt, zielt genau auf diese Frage. In den Akten des Beratens und Planens

[21] Vgl. STÖRMER-CAYSA, Gewissen, S. 30ff. („*subiectum* in der mittelalterlichen Ethik')

bis hin zum Aushecken einer List wird das Oszillieren zwischen handlungslogischer und erzähllogischer Motivierung erkennbar: Kaiser und Herzog *müssen* sich versöhnen, aber daß sie sich versöhnen *können*, ohne daß dabei die handlungslogischen ‚Spielregeln' der erzählten Welt verletzt würden, dafür sorgt die kluge List der Kaiserin; ihr Kalkül ist zugleich Abbild der erzählerischen Strategie. Wir kennen keine Sprache, über das Prudentielle ohne moralische Wertung zu sprechen, aber in der Werkstatt des Erzählers, in der, wie wir annehmen, die Entscheidungen über den Einsatz verschiedener Strategien getroffen werden, muß die Motivierung und nicht die Moralisierung die praktische Logik der verschiedenen Handlungszüge bestimmen. Die Vorherrschaft der Erzähllogik gegenüber der Handlungslogik ist in einem schemaorientierten Erzählen nicht verwunderlich; doch geht es um mehr. Diese Vorherrschaft repräsentiert den Anspruch normativer, symbolischer Ordnungen gegenüber der Handlungssphäre politischer Praxis; und während vom Herrscher zu erwarten ist, daß er in seiner Person und in seiner Herrschaft diese symbolischen Ordnungen vertritt, werden die Erfordernisse des Pragmatischen an Figuren aus der zweiten Reihe, die Helferfiguren und Berater, delegiert. Daher ist der Kaiser am Ende des ‚Herzog Ernst' zwar eine Figur der Repräsentation, aber keine ‚Figur[] des Politischen'[22], während es die Leistung des Herzogs ist, zugleich als Repräsentant (und metonymischer Stifter) der symbolischen Ordnung und ebenso als Typus pragmatischer Rationalität gelten zu können. Das Wechselspiel zwischen dem Herzog und seinem treuen Ratgeber ist daher nur unzureichend als Changieren zweier Heldentugenden, von *fortitudo* und *sapientia*, erfaßt; denn in diese Paarformel hat sich längst das Spannungsverhältnis von symbolischer Repräsentation und pragmatischer Politik eingeschlichen. ‚Tapferkeit' wird vor diesem Hintergrund als ein besonderes Verhältnis der Selbstrepräsentation erkennbar, das mit der latenten Abweisung des Pragmatischen zugleich um die Sicherung von Eindeutigkeit bemüht ist.

Die strukturalen Deutungen haben die Ordnung des Textes selbst in ihrer Symbolhaftigkeit verständlich werden lassen, doch ist man dabei von der Voraussetzung ausgegangen, daß der theoretisch notwendige Akt der Wahl, die Achse der Selektion, nur in seinem Ergebnis, nicht aber in seiner Ausführung in der Fügung des Textes, auf der Achse der Kombination, in Erscheinung trete. Die mittelalterlichen Erzählwerke der frühhöfischen und höfischen Zeit sind schon deshalb keine offenen Texte, weil sie in ihrer Disposition auf die Herstellung einer ästhetischen Ordnung abzielen und damit dem Modus symbolischer Repräsentation Geltung verschaffen. Meine Analysen legten den Schwerpunkt jedoch auf die *Herstellung* dieser Ordnung und auf die Praktiken ihrer literarischen Stiftung, so daß Erzählen als Praxis in den Blick rückt, Kontingenz durch Konstruktionen der Einheit, der

[22] Diesen Begriff entlehne ich gerne WYSS, *Ich tæte ê als Rûmolt*, S. 195.

Dauer, der Homologie und der Integration zu bewältigen. Der strukturale Ansatz hat das theoretische Problem, wie er die Vermittlung zwischen paradigmatischer und syntagmatischer Ebene denken soll. Die Folge ist, daß zumeist das Syntagma als Setzung und eben nicht als Wahl betrachtet wird. Das Problem bekommt eine andere Perspektive, wenn man, wie ich es in den Einzelanalysen versucht habe, prudentielles Handeln der Figuren als genau die Schnittstelle zwischen Selektion und Kombination begreift, an der mögliche Konstellationen als Optionen noch vor ihrer Realisierung präsentiert werden. Die Beratung über die Alternativen ‚Heerfahrt' oder ‚Reckenfahrt' im ‚König Rother' reflektiert ja gerade die Entscheidung zwischen den beiden Varianten des Schemas. Insofern läßt sich im prudentiellen Handeln der Figuren der Text in bezug auf seine eigenen Akte der Selektion beobachten.

Diese selbstbezügliche Funktion des prudentiellen Handelns für das Erzählen läßt sich schließlich auch auf die Unterscheidung verschiedener narrativer Motivierungstypen beziehen.[23] Vergegenwärtigen wir uns nochmals die Differenzierung der ‚Motivierung von hinten' (LUGOWSKI) nach zwei unterschiedlichen Typen, der finalen und der kombinatorischen Motivierung (MARTÍNEZ). Beiden ist der epistemische Status eines Vorauswissens gemeinsam; von ‚finaler Motivierung' wäre dann zu sprechen, wenn dieses Vorauswissen nicht der Erzähllogik und damit der Logik von Selektion und Kombination zuzusprechen ist, sondern einer Instanz der erzählten Welt. Diese Instanz sieht MARTÍNEZ, wie er an der Faustiniangeschichte der ‚Kaiserchronik' gezeigt hat, in der göttlichen Providenz.[24] Der Weg der Figuren bekommt in seiner ganzen, auch kausal nicht motivierten Kontingenz dadurch einen Sinn, daß er als ‚Fügung' einer als transzendent gedachten Instanz erscheint, die den zufälligen Weg der Aktanten auf ein prospektives Ziel hin lenkt. Es ist über die epistemische Funktion hinaus diese Lenkungskraft, die beide Motivierungstypen, die finale und die kombinatorische, miteinander verbindet. Denn in der göttlichen Providenz kann die kompositorische Motivierung nur insofern als „‚metaphysische' Notwendigkeit"[25] erscheinen, insofern ihr Vorauswissen tatsächlich mit der erzählten Wirklichkeit übereinstimmt. Diese Notwendigkeit fehlt im allgemeinen dem prudentiellen Handeln der Figuren. Doch wenn man mit den klassischen Definitionen die *providentia* als Akt der *prudentia* begreift, man also zum Prudentiellen immer schon einen antizipatorischen Akt der Vorwegnahme des Zukünftigen zählt, tendiert bereits das Klugheitshandeln mit seiner zielgerichte-

---

[23] Es wäre eine gesonderte Arbeit, die Weiterführung LUGOWSKIs durch MARTÍNEZ (vgl. MARTÍNEZ, Doppelte Welten) grundsätzlich zu diskutieren und auf ihre narratologischen Implikationen zu befragen. Besonders wäre dabei die Frage nach der historischen Zuordnung teleologischen Erzählens, die für die These der ‚doppelten Welten' zentral ist, zu erörtern.
[24] MARTÍNEZ, Fortuna, S. 87ff.
[25] KIENING, Arbeit, S. 218.

ten Kalkulation und damit mit seiner Vergegenwärtigung des Zukünftigen zur narrativen Finalität. Wo aber über die Topik der Inspiration auf die Teilhabe an der göttlichen Providenz verwiesen wird, das Klugheitshandeln also unmittelbar an dem Geist ‚metaphysisch' begründeter Notwendigkeit partizipiert, erhält der Zukunftsentwurf der Figur eine besondere Weihe. Die Sakralisierung des Prudentiellen wie ihre Umkehrung erweisen sich poetisch als Delegation finaler Motivierung an die Träger des Geschehens. Die Lücke zwischen der Möglichkeit und der Notwendigkeit der antizipierten Zukunft wird auf diese Weise geschlossen.

Eine eigene Dynamik entwickelt die Affinität von Klugheitshandeln zur narrativen Finalität in der Listpoetik. In ihren Akten der Verstellung und Substitution, Umkehrung und Verdopplung, stellt sich die List in einer poetisch besonders reizvollen Ambiguität dar. Die List changiert permanent zwischen der Umsetzung und der Verbergung des kompositorischen Kalküls. Poetisch betrachtet vollzieht die List Akte der Ausführung, insofern sie in ihrer Funktion als Textgenerator das kompositorische Handlungsspiel von Auswahl und Verknüpfung auf der Handlungsebene umsetzt, und sie vollzieht gleichzeitig Akte des Verbergens, weil sie umgekehrt durch ihre Substitutionskunst das Ziel der Züge im Handlungsspiel verdeckt. Position (*reht*) und Negation (*valsch*) sind aber auch hierbei keine moralischen oder erkenntnistheoretischen, sondern poetische Kategorien einer Umformung von Oppositionverhältnissen in Einheitsdarstellungen.[26] Insofern ist die List der heimliche Antipode der Struktur, indem sie permanent Ordnungsmuster unterläuft.

Eine solche Listpoetik muß sich zweifellos unter neuen Bedingungen des Erzählens verändern. Mit dem Artusroman wie dem ‚Erec' und dem ‚Iwein' Hartmanns von Aue – das sei hier als Ausblick formuliert - betreten auch in Deutschland neue Motivierungskonzepte die literarische Bühne. Die göttliche Providenz garantiert nicht mehr von vornherein die Analogie von prudentiellem Handeln und narrativer Finalität. Entsprechend ändert sich der handlungsfunktionale Status der Figur dramatisch, so daß die Figur nicht nur selbst in Differenz zu ihrem Funktionsstatus tritt, sondern diese Differenz zum zentralen Thema wird. Der Protagonist ist nicht mehr das Medium der Erfüllung des kompositorischen Plans, sondern muß sich erst auf die Suche nach seinem eigenen Programm begeben. Daß dieses Vorhaben nicht ohne Anleihen an ein Konzept prudentieller Motivierung vonstatten geht, zeigt eindrücklich die Listpoetik der klugen Hofdame im ‚Iwein', die erst den Helden

[26] Mit dieser Unterscheidung operiert auch Thomas von Aquin bei der Beantwortung der Frage, ob sich Klugheit auch bei den Sündern finden kann. Auch hier kann die Unterscheidung zwischen ‚wahr' und ‚falsch' die Rede von ‚Klugheit' nicht aufheben. So verfolgt *quaedam prudentia falsa* ein schlechtes Ziel, während die *prudentia vera et perfecta* auf ein gutes Ziel des gesamten Lebens hin überlegt, urteilt und gebietet (S.th. II, II, 47, 13).

aus der strukturellen Blockade symbolischer Selbstrepräsentation befreit. Der Artusroman nach Hartmann arbeitet in unterschiedlicher Perspektivierung an der Rehabilitierung finaler Konzepte metaphysischer wie poetischer Notwendigkeit. Im ‚Wigalois' des Wirnt von Grafenberg etwa sucht die Providenz eine neue ‚Idealität' des Protagonisten zu gewährleisten. Im ‚Daniel' des Stricker hingegen laufen magische wie prudentielle Konfliktbewältigung dem Versuch Hartmanns zuwider, die höfisch-ritterlichen Aktanten von ihrem Status als Handlungsfunktion zu befreien.

Abseits der großepischen Versdichtung werden mit dem Stricker die Mären zum Experimentierfeld einer Listpoetik, die das Verhältnis von repräsentativem Schein und pragmatischem Handeln in einer Weise destruieren, wie es für das politische Denken erst ab dem 15. Jahrhundert möglich wird. Die „Freisetzung des Bösen"[27], auf die das Märe als sein Ende im 15. Jahrhundert zuläuft, wäre dann auch narratologisch als Entfesselung und Auflösung einer Listpoetik zu beschreiben, die mit dem Prudentiellen noch im alltäglichsten Sujet ihr politisches Potential bereit hält. Mit der Abgrenzung machtstrategischen Handelns von moralischer Legitimation und repräsentativem Schein bei Machiavelli eröffnet das politische Denken einen neuen Rahmen für die Verortung des Prudentiellen, und es scheint mir mehr als ein zeitliches Zusammentreffen zu sein, daß an dieser Schwelle die Listpoetik in Gestalt der Mären zu ihrem Ende kommt. Die Harmonisierung von normativer Formierung und pragmatischer Optionalität ist damit nicht überfällig, doch muß sie jetzt nicht mehr narrativ praktiziert werden, sondern kann als Anspruch explizit problematisiert werden.

[27] GRUBMÜLLER, Novellistik, S. 1013.

Literaturverzeichnis

1. Antike und mittelalterliche Texte

Alan von Lille, Anticlaudianus, hg. v. ROBERT BOSSUAT, Paris 1955.

-, Der Anticlaudian oder Die Bücher von der himmlischen Erschaffung des Neuen Menschen, übers. und eingel. v. WILHELM RATH, Stuttgart 1966 (Aus der Schule von Chartres 2).

-, De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus Sancti, in: LPM VI, S. 45-92.

-, Summa de arte praedicatoria, in: PL 210, Sp. 109-198.

Albertus Magnus, In XII Prophetas minores, hg. v. AUGUSTUS BORGNET, Paris 1892 (Opera omnia 19).

Albrecht von Scharfenberg, Jüngerer Titurel, hg. v. WERNER WOLF und KURT NYHOLM, 3 Bde, Berlin 1955-1992 (DTM 45, 55/61, 73/77).

Alkuin, Carmina, in: Poetae latini aevi Carolini, Bd. 1, hg. v. ERNST DUEMMLER, Berlin 1881, Nachdr. Zürich, Berlin 1964 (MGH. Poetae latini Medii Aevi 1), S. 160-351.

Alkuin, Liber de virtutibus et vitiis, in: PL 101, Sp. 613-638.

Ambrosius, De officiis ministrorum, in: PL 16, Sp. 25-194.

Das Annolied. Mittelhochdeutsch und Neuhochdeutsch, hg., übers. und kommentiert v. EBERHARD NELLMANN, 4., bibliographisch erg. Aufl., Stuttgart 1996.

Aristoteles, Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive ‚Liber Ethicorum' B. Recensio Recognita, hg. v. RENÉ ANTONIN GAUTHIER, Leiden, Brüssel 1973 (Aristoteles latinus XXVI, 1-3, fasc. IV).

-, Nikomachische Ethik. Übers. und Nachwort v. FRANZ DIRLMEIER, Anmerkungen v. ERNST A. SCHMIDT, Stuttgart 1994.

-, Politik. Schriften zur Staatstheorie, übers. und hg. v. FRANZ F. SCHWARZ, Stuttgart 1998.

Augustinus, Bekenntnisse. Lateinisch und deutsch. Eingel., übers. und erläutert v. JOSEPH BERNHART. Mit einem Vorwort von ERNST LUDWIG GRASMÜCK, Frankfurt/M. 1987.

-, De civitate Dei, hg. v. BERNHARD DOMBART und ALPHONS KALB, Turnhout 1955 (CCL 47-48).

-, De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum, in: PL 32, Sp. 1309-1378.

Beheim, Michel, Gedichte, hg. v. HANS GILLE und INGEBORG SPRIEWALD, Bd. 1, Berlin 1968 (DTM 60).

Bernhard von Clairvaux, Ad milites templi. De laude novae militiae, DERS., Sämtliche Werke lateinisch/deutsch, hg. v. GERHARD B. WINKLER, Bd. 1, Innsbruck 1990, S. 267-326.

-, Sermones super Cantica Canticorum, in: DERS., Sämtliche Werke lateinisch/deutsch, hg. v. GERHARD B. WINKLER, Bd. 5-6, Innsbruck 1994-95.

Boethius, Consolatio philosophiae, hg. v. LUDWIG BIELER, Turnhout 1957 (CCL 94).

-, De differentiis topicis, in: PL 64, Sp. 1173-1216.

-, In Categorias Aristotelis, in: PL 64, Sp. 159-294.

Cassian, Johannes, Conlationes XXIIII, hg. v. MICHAEL PETSCHENIG, Wien 1886 (CSEL 13).

La Chanson de Roland, übers. v. HANS WILHELM KLEIN, München 1963 (Klassische Texte des romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben).

[La Chanson de Roland] Das altfranzösische Rolandslied nach der Oxforder Handschrift, hg. v. ALFONS HILKA. 8., verb. Aufl. besorgt v. MAX PFISTER, Tübingen 1997 (Sammlung romanischer Übungstexte 3-4).

Cicero, M. Tullius, De inventione. Über die Auffindung des Stoffes. De optimo genere oratorum. Über die beste Gattung von Rednern. Lateinisch und deutsch, hg. und übers. v. THEODOR NÜßLEIN, Düsseldorf, Zürich 1998.

-, De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln. Lateinisch und Deutsch, übers., kommentiert und hg. v. HEINZ GUNERMANN, Stuttgart 1992.

-, De re publica. Vom Gemeinwesen. Lateinisch und Deutsch, übers. und hg. v. KARL BÜCHNER, Stuttgart 1997.

Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae, hg. v. LUDWIG BAUR, Münster 1903 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 4,2-3).

Egbert von Lüttich, Fecunda ratis, hg. v. ERNST VOIGT, Halle/Saale 1889.

Engelbert von Admont, Speculum virtutum moralium, hg. v. BERNHARD PEZ, Regensburg 1724 (Bibliotheca Ascetica 3).

Freidank, Bescheidenheit, hg. v. HEINRICH ERNST BEZZENBERGER, Halle/Saale 1872.

Gesta Alberonis, in: Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe des 10.-12. Jahrhunderts, übers. v. HATTO KALLFELZ, Darmstadt [2]1986 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 22), S. 543-617.

Giraldus Cambrensis, De principis instructione liber, hg. v. GEORGE F. WARNER, London 1891 (Opera 8. Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores 21).

Gottfried von Straßburg, Tristan, hg. v. KARL MAROLD. Unveränd. vierter Abdruck nach dem dritten mit einem auf Grund v. F. RANKEs Kollationen verbesserten Apparat besorgt v. WERNER SCHRÖDER, Berlin, New York 1977.

Graf Rudolf, hg. v. PETER F. GANZ, Berlin 1964 (Philologische Studien und Quellen 19).

Hartmann von Aue, Erec, hg. v. ALBERT LEITZMANN, fortgeführt v. LUDWIG WOLFF, 6. Aufl., besorgt v. CHRISTOPH CORMEAU und KURT GÄRTNER, Tübingen 1985 (ATB 39).

-, Iwein. Eine Erzählung, hg. v. GEORG FRIEDRICH BENECKE und KARL LACHMANN. Neu bearb. v. LUDWIG WOLFF, Berlin [7]1968.

[Heinrich] Der Reinhart Fuchs des Elsässers Heinrich, hg. v. KLAUS DÜWEL, Tübingen 1984 (ATB 96).

Heinrich von Veldeke, Eneasroman. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Nach dem Text v. LUDWIG ETTMÜLLER ins Neuhochdeutsche übers., mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort v. DIETER KARTSCHOKE, Stuttgart 1986.

Heraklit, Fragmente, in: Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch v. HERMANN DIELS, unveränd. Nachdr. der 6., verb. Aufl. v. WALTHER KRANZ, Bd. 1, Dublin, Zürich 1971, S. 150-182.

Herzog Ernst [A, B, F, G], hg. v. KARL BARTSCH, Wien 1869.

Herzog Ernst. Ein mittelalterliches Abenteuerbuch. In der mittelhochdeutschen Fassung B nach der Ausg. v. KARL BARTSCH mit den Bruchstücken der Fassung A hg., übers., mit Anmerkungen und einem Nachwort vers. v. BERNHARD SOWINSKI. Durchges. und verb. Ausg., Stuttgart 1989.

[Herzog Ernst A, B]. Untersuchung und überlieferungskritische Edition des Herzog Ernst B mit einem Abdruck der Fragmente von Fassung A v. CORNELIA WEBER, Göppingen 1994 (GAG 611).

[HERZOG ERNST C] Hystoria ducis Bauarie Ernesti. Kritische Edition des ‚Herzog Ernst C' und Untersuchungen zu Struktur und Darstellung des Stoffes in den volkssprachlichen und lateinischen Fassungen v. THOMAS EHLEN, Tübingen 1996 (ScriptOralia 96 A 23).

Herzog Ernst D (wahrscheinlich von Ulrich von Etzenbach), hg. v. HANS-FRIEDRICH ROSENFELD, Tübingen 1991 (ATB 104).

[Herzog Ernst E] Der „Ernestus" des Odo von Magdeburg. Kritische Edition mit Kommentar eines lateinischen Epos aus dem 13. Jahrhundert, hg. v. BIRGIT GANSWEIDT, München 1989 (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 39).

Hinkmar von Reims, De ordine palatii, hg. und übers. v. THOMAS GROSS und RUDOLF SCHIEFFER, Hannover 1980 (MGH. Fontes iuris Germanici antiqui 3).

Honorius Augustodunensis, Imago mundi, in: PL 172, Sp. 115-188.

Hugo von St. Viktor, De fructibus carnis et spiritus, in: PL 176, Sp. 997-1006.

Isidor, Etymologiarum sive originum libri XX, hg. v. WALLACE MARTIN LINDSAY, 2 Bde, Oxford 1911.

Johannes von Salisbury, Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum, hg. v. CLEMENS C. J. WEBB, 2 Bde, Oxford 1909.

Die deutsche Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen, hg. v. EDWARD SCHRÖDER, Hannover 1892, Nachdr. München 1984 (MGH. Deutsche Chroniken 1,1).

König Rother, nach der Ausg. v. THEODOR FRINGS und JOACHIM KUHNT. 2. Aufl., Halle/Saale 1961 (Altdeutsche Texte für den akademischen Unterricht 2).

[König] Rother, hg. v. JAN DE VRIES. 2., unveränd. Aufl., Heidelberg 1974 (Germanische Bibliothek).

König Rother. Mittelhochdeutscher Text und neuhochdeutsche Übers. von PETER K. STEIN, hg. v. INGRID BENNEWITZ u.a., Stuttgart 2000.

Pfaffe Konrad, Rolandslied, hg. v. CARL WESLE. 3., durchges. Aufl. besorgt v. PETER WAPNEWSKI, Tübingen 1985 (ATB 69). [zit.]

-, Das Rolandslied. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, hg., übers. und kommentiert v. DIETER KARTSCHOKE. Durchges. Ausg. Stuttgart 1996.

Kudrun, hg. v. KARL BARTSCH. Neue erg. Ausg. der 5. Aufl., überarb. und eingel. v. KARL STACKMANN, Wiesbaden 1980 (Deutsche Klassiker des Mittelalters).

Lamprechts Alexander nach den drei Texten mit dem Fragment des Alberic von Besançon und den lateinischen Quellen hg. und erklärt v. KARL KINZEL, Halle/Saale 1884 (Germanistische Handbibliothek 6).

Das Lob Salomons, in: Kleinere deutsche Gedichte des 11. und 12. Jahrhunderts. Nach der Auswahl v. ALBERT WAAG neu hg. v. WERNER SCHRÖDER, Tübingen 1972 (ATB 71/72), S. 43-55.

Der deutsche „Lucidarius", Bd. 1. Kritischer Text nach den Handschriften, hg. v. DAGMAR GOTTSCHALL und GEORG STEER, Tübingen 1994 (TTG 35).

Machiavelli, Niccolò, Il Principe / Der Fürst. Italienisch / Deutsch, übers. und hg. v. PHILIPP RIPPEL, Stuttgart 1997.

Macrobius, Commentary on the Dream of Scipio, transl. with an Introduction and Notes by WILLIAM HARRIS STAHL, New York, London ²1966 (Records of Civilization, Sources, and Studies 48).

-, Commentarii in somnium Scipionis, hg. v. JAKOB WILLIS, Leipzig ²1970, Nachdr. Stuttgart, Leipzig 1994 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

Matthäus von Vendôme, Ars versificatoria, in: EDMOND FARAL, Les Arts Poétiques du XIIe et du XIIIe Siècle. Recherches et Documents sur la Technique Littéraire du Moyen Âge, Paris 1924, Nachdr. Genf, Paris 1982 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études 238), S. 109-193.

Mauricius von Craûn. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Nach dem Text v. EDWARD SCHRÖDER hg., übers. und kommentiert v. DOROTHEA KLEIN, Stuttgart 1999.

Das Moralium dogma philosophorum des Guillaume de Conches. Lat., altfrz. und mittelndfrk., hg. v. JOHN HOLMBERG, Uppsala 1929.

Das Nibelungenlied. Nach der Ausg. v. KARL BARTSCH hg. v. HELMUT DE BOOR. 22., rev. und v. ROSWITHA WISNIEWSKI erg. Aufl., Wiesbaden 1988 (Deutsche Klassiker des Mittelalters).

Notker der Deutsche, Boethius, „De consolatione Philosophiæ", hg. v. PETRUS W. TAX, Tübingen 1986-90 (Die Werke Notkers des Deutschen, Neue Ausg. 1-3. ATB 94, 100, 101).

Novellistik des Mittelalters. Märendichtung, hg., übers. und kommentiert v. KLAUS GRUBMÜLLER, Frankfurt/M. 1996 (Bibliothek des Mittelalters 23).

Nürnberger Prosa-Äsop, hg. v. KLAUS GRUBMÜLLER, Tübingen 1994 (ATB 107).

Der Münchner Oswald, hg. v. MICHAEL CURSCHMANN, Tübingen 1974 (ATB 76).

Otto von Freising, Chronica sive Historia de duabus civitatibus, hg. v. WALTHER LAMMERS, übers. v. ADOLF SCHMIDT, Darmstadt ⁵1990 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 16).

Petrus Abaelard, Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen. Lateinisch und deutsch, hg. und übertragen v. HANS-WOLFGANG KRAUTZ, Darmstadt 1995.

-, Philosophische Schriften. I. Logica ‚Ingredientibus', hg. v. BERNHARD GEYER, Münster 1919 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 21,1).

-, Logica ingredientibus [Ausz.], übers. v. KURT FLASCH, in: DERS., Mittelalter, Stuttgart 1982 (Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung 2), S. 233-262.

Petrus Alfonsi, Disciplina clericalis, hg. v. ALFONS HILKA und WERNER SÖDERHJELM, Heidelberg 1911 (Sammlung mittellateinischer Texte 1).

-, Die Kunst, vernünftig zu leben (Disciplina clericalis), dargestellt und aus dem Lateinischen übertragen v. EBERHARD HERMES, Zürich, Stuttgart 1970.

Platon, Phaidon, Politeia. In der Übers. von FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, hg. v. WALTER F. OTTO u.a., Hamburg 1974 (Sämtliche Werke 3).

Proverbia sententiaque Latinitatis medii ac recentioris aevi. Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters und der frühen Neuzeit in alphabetischer Anordnung. Aus dem Nachlaß v. HANS WALTHER hg. v. PAUL GERHARD SCHMIDT, Göttingen 1982-86 (Carmina medii aevi posterioris Latina 2. Nova ser.).

Rhetorica ad Herennium. Lateinisch-Deutsch, hg. und übers. v. THEODOR NÜßLEIN, Zürich 1994 (Sammlung Tusculum).

Rudolf von Ems, Alexander. Ein höfischer Versroman des 13. Jahrhunderts, hg. v. VICTOR JUNK, 2 Bde, Leipzig 1928-29 (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart 272. 274).

-, Willehalm von Orlens, hg. v. VICTOR JUNK, Berlin 1905 (DTM 2).

Salman und Morolf, hg. v. ALFRED KARNEIN, Tübingen 1979 (ATB 85).

Simon von Tournai, ‚Institutiones in sacram paginam'. Einl. und Quästionenverzeichnis, hg. v. RICHARD HEINZMANN, München u.a. 1967 (Münchener Universitäts-Schriften. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, N.F. 1).

Der Stricker, Daniel von dem Blühenden Tal, hg. v. MICHAEL RESLER, 2., neu bearb. Aufl. 1995 (ATB 92).

-, Karl der Große, hg. v. KARL BARTSCH. Quedlinburg, Leipzig 1857. Neudr. mit einem Nachwort v. DIETER KARTSCHOKE, Berlin 1965 (Deutsche Neudrucke. Reihe: Texte des Mittelalters).

Thidriks saga af Bern, hg. v. HENRIK BERTELSEN, 2 Bde, Kopenhagen 1908-11.

Die Geschichte Thidreks von Bern, übertragen v. FINE ERICHSEN, Jena 1924 (Thule 22).

Thomas von Aquin, De regimine principum, hg. v. JOSEPH MATHIS, Turin, Rom ²1948, Nachdr. 1971.

-, Summa theologiae, Editio Leonina, Rom 1888-1906 (Opera omnia 4-10).

Thomasin von Zerclaere, Der Wälsche Gast, hg. v. HEINRICH RÜCKERT, Quedlinburg, Leipzig 1852, Nachdr. mit einer Einl. und einem Register v. FRIEDRICH NEUMANN, Berlin 1972 (Bibliothek der gesamten National-Literatur 30).

Thukydides, Geschichte des Peloponnesischen Krieges, übers. v. GEORG PETER LANDMANN, München 1973.

Vita Brunonis, in: Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe des 10.-12. Jahrhunderts, übers. v. HATTO KALLFELZ, Darmstadt ²1986 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 22), S. 169-261.

Wernher von Elmendorf, unter Mitarbeit v. UDO GERDES, JOACHIM HEINZLE und GERHARD SPELLERBERG hg. v. JOACHIM BUMKE, Tübingen 1974 (ATB 77).

Wilhelm von St. Thierry, Meditativae orationes, in: PL 180, Sp. 205-248.

Winsbeckische Gedichte nebst Tirol und Fridebrant, hg. v. ALBERT LEITZMANN, 3., neubearb. Aufl. v. INGO REIFFENSTEIN, Tübingen 1962 (ATB 9).

2. Forschungsliteratur

ALTHOFF, GERD, *Gloria et nomen perpetuum*. Wodurch wurde man im Mittelalter berühmt? In: Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Karl Schmid zum 65. Geb., hg. v. GERD ALTHOFF, Sigmaringen 1988, S. 297-313.

-, Königsherrschaft und Konfliktbewältigung im 10. und 11. Jahrhundert, in: FMSt 23 (1989), S. 265-290. Wieder in: DERS., Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde, Darmstadt 1997, S. 21-56 [zit.].

-, Colloquium familiare – Colloquium secretum – Colloquium publicum. Beratung im politischen Leben des früheren Mittelalters, in: FMSt 24 (1990), S. 145-167 [zit.]. Wieder in: DERS., Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde, Darmstadt 1997, S.157-184.

-, Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter, Darmstadt 1990.

-, Huld. Überlegungen zu einem Zentralbegriff der mittelalterlichen Herrschaftsordnung, in: FMSt 25 (1991), S. 259-282. Wieder in: DERS., Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde, Darmstadt 1997, S. 199-228.

-, Der König weint. Rituelle Tränen in öffentlicher Kommunikation, in: „Aufführung" und „Schrift" in Mittelalter und früher Neuzeit, hg. v. JAN-DIRK MÜLLER, Stuttgart, Weimar 1996 (Germanistische Symposien-Berichtsbände 17), S. 239-252.

-, Das Privileg der deditio. Formen gütlicher Konfliktbeendigung in der mittelalterlichen Adelsgesellschaft, in: Nobilitas. Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa, hg. v. OTTO GERHARD OEXLE und WERNER PARAVICINI, Göttingen 1997 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 133), S. 27-52. Wieder in: DERS., Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde, Darmstadt 1997, S. 99-125 [zit.].

-, Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde, Darmstadt 1997. Rez. v. JAN-DIRK MÜLLER, in: PBB 122 (2000), S. 140-144.

-, Staatsdiener oder Häupter des Staates. Fürstenverantwortung zwischen Reichsinteressen und Eigennutz, in: DERS., Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde, Darmstadt 1997, S. 126-153.

-, Spielen die Dichter mit den Spielregeln der Gesellschaft? In: Mittelalterliche Literatur und Kunst im Spannungsfeld von Hof und Kloster, hg. v. NIGEL F. PALMER und HANS-JOCHEN SCHIEWER, Tübingen 1999, S. 53-71.

ANTON, HANS HUBERT, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968 (Bonner Historische Forschungen 32).

ARENDT, HANNAH, Vita activa. Vom tätigen Leben [1959], Stuttgart ³1983.

-, The Life of the Mind. T. 1: Thinking, T. 2: Willing, San Diego u.a. 1981.

-, Philosophie und Politik [1990], in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41 (1993), S. 381-400.

ASHCROFT, JEFFREY, *Miles Dei – gotes ritter*: Konrad's *Rolandslied* and the evolution of the concept of christian chivalry, in: Knighthood in medieval literature, hg. v. W. H. JACKSON, Woodbridge 1981, S. 54-74. Wieder in: Forum for Modern Language Studies 17 (1981), S. 146-166.

-, Magister Conradus Presbiter: Pfaffe Conrad at the Court of Henry the Lion, in: Literary Aspects of Courtly Culture, hg. v. DONALD MADDOX und SARA STURM-MADDOX, Cambridge 1994, S. 301-308.

ASSMANN, ALEIDA, Was ist Weisheit? Wegmarken in einem weiten Feld, in: Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III, hg. v. ALEIDA ASSMANN, München 1991, S. 15-44.

ASSMANN, JAN, Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, München, Wien 2000.

AUBENQUE, PIERRE, La prudence chez Aristote, Paris 1963.

„Aufführung" und „Schrift" in Mittelalter und früher Neuzeit, hg. v. JAN-DIRK MÜLLER, Stuttgart, Weimar 1996 (Germanistische Symposien-Berichtsbände 17).

BACKES, HERBERT, Bibel und Ars praedicandi im Rolandslied des Pfaffen Konrad, Berlin 1966 (Philologische Studien und Quellen 36).

BARNER, WILFRIED, Christian Weise, in: Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts. Ihr Leben und Werk, hg. v. HARALD STEINHAGEN und BENNO VON WIESE, Berlin 1984, S. 690-725.

-, Kommt der Literaturwissenschaft ihr Gegenstand abhanden? Vorüberlegungen zu einer Diskussion, in: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 41 (1997), S. 1-8.

BAUSCHKE, RICARDA, ‚Chanson de Roland' und ‚Rolandslied'. Historiographische Schreibweise als Authentisierungsstrategie, in: Deutsche Literatur und Sprache von 1050-1200. FS Ursula Hennig zum 65. Geb., hg. v. ANNEGRET FIEBIG und HANS-JOCHEN SCHIEWER, Berlin 1995, S. 1-18.

DE BEAUGRANDE, ROBERT-ALAIN und WOLFGANG ULRICH DRESSLER, Einführung in die Textlinguistik, Tübingen 1981 (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 28).

BEHR, HANS-JOACHIM, Politische Realität und literarische Selbstdarstellung. Studien zur Rezeption volkssprachlicher Texte in der lateinischen Epik des Hochmittelalters, Frankfurt/M. u.a. 1978 (Europäische Hochschulschriften I, 234).

-, Die Rückkehr des Verbannten. Reflexe alter *consors regni* -Vorstellungen im ‚Herzog Ernst'? In: Sprache und Recht. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters. FS Ruth Schmidt-Wiegand zum 60. Geb., hg. v. KARL HAUCK u.a., Bd. 1, Berlin, New York 1986, S. 43-55.

-, Herzog Ernst, in: Interpretationen. Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen, hg. v. HORST BRUNNER, Stuttgart 1993, S. 59-74.

BERGES, WILHELM, Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters, Leipzig 1938 (SMGH 2).

BERGMANN, JÖRG / THOMAS LUCKMANN, Moral und Kommunikation, in: Kommunikative Konstruktion von Moral, Bd. 1, hg. v. JÖRG BERGMANN und THOMAS LUCKMANN, Opladen, Wiesbaden 1999, S. 13-36.

BERTAU, KARL, Das deutsche Rolandslied und die Repräsentationskunst Heinrichs des Löwen, in: Deutschunterricht 20 (1968), S. 4-30. Wieder in: Literarisches Mäzenatentum. Ausgewählte Forschungen zur Rolle des Gönners und Auftraggebers in der mittelalterlichen Literatur, hg. v. JOACHIM BUMKE, Darmstadt 1982 (WdF 598), S. 331-370.

-, Deutsche Literatur im europäischen Mittelalter, Bd. 1: 800-1197, München 1972.

BLEUMER, HARTMUT, Narrative Historizität und historische Narration. Überlegungen am Gattungsproblem der Dietrichepik. Mit einer Interpretation des ‚Eckenliedes', in: ZfdA 129 (2000), 125-153.

BLOOMFIELD, MORTON W. u.a., Incipits of Latin works on the virtues and vices, 1100-1500 A.D., Cambridge, Mass. 1979 (The Mediaeval Academy of America. Publication 88).

BLUMENBERG, HANS, Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher, Frankfurt/M. 1979.

BODEMANN, ULRIKE, Die Cyrillusfabeln und ihre deutsche Übersetzung durch Ulrich von Pottenstein. Untersuchungen und Editionsprobe, München 1988 (MTU 93).

BOURDIEU, PIERRE, Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns [1994]. Aus dem Französischen v. HELLA BEISTER, Frankfurt/M. 1998.

BRAULT, GÉRARD J., The Song of Roland. An Analytical Edition. I. Introduction and Commentary, University Park, London 1978.

BRAUNGART, WOLFGANG, Ritual und Literatur, Tübingen 1996 (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 53).

BRUNNER, HORST, Geschichte der deutschen Literatur des Mittelalters im Überblick, Stuttgart 1997.

BÜCHNER, KARL, M. Tullius Cicero, De re publica. Kommentar, Heidelberg 1984 (Wissenschaftliche Kommentare zu griechischen und lateinischen Schriftstellern).

BUMKE, JOACHIM, Die Auflösung des Tugendsystems bei Wernher von Elmendorf, in: ZfdA 88 (1957), S. 39-54. Wieder in: Ritterliches Tugendsystem, hg. v. GÜNTER EIFLER, Darmstadt 1970 (WdF 56), S. 401-421[zit.].

-, Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter, 2 Bde, München ^{6}1992.

-, Epenhandschriften. Vorüberlegungen und Informationen zur Überlieferungsgeschichte der höfischen Epik im 12. und 13. Jahrhundert, in: Philologie als Kulturwissenschaft. Studien zur Literatur und Geschichte des Mittelalters. FS Karl Stackmann zum 65. Geb., hg. v. LUDGER GRENZMANN, Göttingen 1987, S. 45-59.

-, Geschichte der deutschen Literatur im hohen Mittelalter, München 1990 (Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter 2).

-, Höfischer Körper - Höfische Kultur, in: Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche, hg. v. JOACHIM HEINZLE. Frankfurt/M., Leipzig 1999, S. 67-102.

-, Autor und Werk. Beobachtungen und Überlegungen zur höfischen Epik (ausgehend von der Donaueschinger Parzivalhandschrift G$^{\delta}$), in: ZfdPh 116 (1997), Sonderheft, S. 87-114.

BURKHARDT, ARMIN, Zwischen Poesie und Ökonomie. Die Metonymie als semantisches Prinzip, in: ZGL 24 (1996), S. 175-194.

BUSSE, DIETRICH, Historische Semantik. Analyse eines Programms, Stuttgart 1987 (Sprache und Geschichte 13).

CANCIK, HUBERT und HILDEGARD CANCIK-LINDEMAIER, Senecas Konstruktion des Sapiens. Zur Sakralisierung der Rolle des Weisen im 1. Jh. n. Chr., in: Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III, hg. v. ALEIDA ASSMANN, München 1991, S. 205-222.

CANISIUS-LOPPNOW, PETRA, Recht und Religion im Rolandslied des Pfaffen Konrad, Frankfurt/M. u.a. 1992 (Germanistische Arbeiten zu Sprache und Kulturgeschichte 22).

DE CERTEAU, MICHEL, Kunst des Handelns [1980]. Aus dem Französischen übers. v. RONALD VOULLIÉ, Berlin 1988.

CLASSEN, ALBRECHT, *Herzog Ernst* im Licht der hochhöfischen Dichtung des 13. Jahrhunderts, in: Euphorion 85 (1991), S. 292-314.

CÖLLN, JAN, Der Heide als Vorbild für christliche Weltherrschaft. Zur geistlichen Funktionalisierung Alexanders in Lambrechts Dichtung, in: Internationalität nationaler Literaturen, hg. v. UDO SCHÖNING unter Mitwirkung v. BEATA WEINHAGEN und FRANK SEEMANN, Göttingen 2000, S. 86-101.

COSERIU, EUGENIO, Lexikalische Solidaritäten, in: Poetica 1 (1967), S. 293-303. Wieder in: Lektürekolleg zur Textlinguistik. Bd. 2: Reader, hg. v. WERNER KALLMEYER u.a., Frankfurt/M. 1974, S. 74-86.

-, Bedeutung, Bezeichnung und sprachliche Kategorien. Lauri Seppänen zu seinem 60. Geb., in: Sprachwissenschaft 12 (1987), S. 1-23.

COUÉ, STEPHANIE, Hagiographie im Kontext. Schreibanlaß und Funktion von Bischofsviten aus dem 11. und vom Anfang des 12. Jahrhunderts, Berlin, New York 1997 (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 24).

Curialitas. Studien zu Grundfragen der höfisch-ritterlichen Kultur, hg. v. JOSEF FLECKENSTEIN, Göttingen 1990 (Veröffentlichungen des Max-Plack-Instituts für Geschichte 100).

CURSCHMANN, MICHAEL, „Spielmannsepik". Wege und Ergebnisse der Forschung von 1907-1965. Mit Ergänzungen und Nachträgen bis 1967, Stuttgart 1968.

CURTIUS, ERNST ROBERT, Das „ritterliche Tugendsystem", in: DVjs 21 (1943), S. 343-368. Wieder in: Ritterliches Tugendsystem, hg. v. GÜNTER EIFLER, Darmstadt 1970 (Wdf 56), S. 116-145 [zit.].

-, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Tübingen, Basel [11]1993.

CZERWINSKI, PETER, Der Glanz der Abstraktion. Frühe Formen von Reflexivität im Mittelalter, Frankfurt/M., New York 1989.

DELHAYE, PHILIPPE, L'enseignement de la philosophie morale au XIIe siècle, in: Mediaeval Studies 11 (1949), S. 77-95. Dt.: Moralphilosophischer Unterricht im 12. Jahrhundert, in: Ritterliches Tugendsystem, hg. v. GÜNTER EIFLER, Darmstadt 1970 (Wdf 56), S. 301-340.

-, Une adaptation du De officiis au XIIe siècle. Le Moralium Dogma Philosophorum. I. L'œuvre et son auteur, in: Recherches de théologie ancienne et médiévale 16 (1949), S. 227-258. II. La doctrine du Moralium Dogma Philosophorum, ebd. 17 (1950), S. 5-28.

-, „Grammatica" et „Ethica" au XIIe siècle, in: Recherches de Théologie ancienne et médiévale 25 (1958), S. 59-110.

-, La vertu et les vertus dans les œuvres d'Alain de Lille, in: Cahiers de Civilisation Médiévale 6 (1963), S. 13-25.

DERRIDA, JACQUES, Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen [1967], in: DERS., Die Schrift und die Differenz, übers. von RODOLPHE GASCHÉ, Frankfurt/M. [7]1997, S. 422-442.

DETIENNE, MARCEL und JEAN-PIERRE VERNANT, Cunning Intelligence in Greek Culture and Society [1974], übers. v. JANET LLOYD, Sussex, New Jersey 1978 (European Philosophy and the Human Sciences).

DICKE, GERD, *Gouch Gandin*. Bemerkungen zur Intertextualität der Episode von ‚Rotte und Harfe' im ‚Tristan' Gottfrieds von Straßburg, in: ZfdA 127 (1998), S. 121-148.

EBERHARDT, OTTO, Via regia. Der Fürstenspiegel Smaragds von St. Mihiel und seine literarische Gattung, München 1977 (MMS 28).

EHLERS, JOACHIM, Literatur, Bildung und Wissenschaft am Hof Heinrichs des Löwen, in: Kultureller Austausch und Literaturgeschichte im Mittelalter, hg. v. INGRID KASTEN u.a., Sigmaringen 1998 (Beihefte der Francia 43), S. 61-74.

EHRISMANN, GUSTAV, Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems, in: ZfdA 56 (1919), S. 137-216. Wieder in: Ritterliches Tugendsystem, hg. v. GÜNTER EIFLER, Darmstadt 1970 (WdF 56), S. 1-84 [zit.].

EHRISMANN, OTFRID, Ehre und Mut, Âventiure und Minne. Höfische Wortgeschichten aus dem Mittelalter. Unter Mitarbeit v. ALBRECHT CLASSEN u.a., München 1995.

EIKELMANN, MANFRED, Studien zum deutschen Sprichwort im Mittelalter. Gattungsbegriff, Überlieferungsformen und Verwendungstypen, Göttingen 1994 [Typoskript].

-, *Schanpfanzun*. Zur Entstehung einer offenen Erzählwelt im ‚Parzival' Wolframs von Eschenbach, in: ZfdA 125 (1996), S. 245-263.

-, Gnomik, in: ³RL I, S. 732-734.

-, *altsprochen wort*: Sentenz und Sprichwort im Kontext der mittelalterlichen Gnomik, in: JOWG 11 (1999), S. 299-315.

ELM, RALF, Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles, Paderborn u.a. 1996.

FLASCH, KURT, Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980.

-, Einführung in die Philosophie des Mittelalters, Darmstadt ³1994.

-, Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris übersetzt und erklärt von KURT FLASCH, Mainz 1989 (Excerpta classica 6).

-, Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli. 2., rev. und erw. Aufl., Stuttgart 2000.

FOUCAULT, MICHEL, Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3 [1984], übers. von ULRICH RAULFF und WALTER SEITTER, Frankfurt/M. ⁵1997.

FRANK, MANFRED, Gibt es rational unentscheidbare Konflikte im Verständigungshandeln? In: DERS., Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie. Erweiterte Neuausg., Frankfurt/M. 1990, S. 590-607.

FRIED, JOHANNES, Mündlichkeit, Erinnerung und Herrschaft, in: Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages. Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter, hg. v. JOSEPH CANNING und OTTO GERHARD OEXLE, Göttingen 1998 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 147), S. 9-31.

FRIEDRICH, UDO, Die Zähmung des Heros. Der Diskurs der Gewalt und Gewaltregulierung im 12. Jahrhundert, in: Mittelalter. Neue Wege durch einen alten Kontinent, hg. v. JAN-DIRK MÜLLER und HORST WENZEL, Stuttgart, Leipzig 1999, S. 149-179.

FRINGS, THEODOR und MAX BRAUN, Brautwerbung, T. 1, Leipzig 1947 (Berichte über die Verhandlungen der Sächs. Akad. d. Wissensch., Phil.-hist. Kl. 96, 2).

FRITZ, GERD, Historische Semantik, Stuttgart, Weimar 1998.

FROMM, HANS, Die Erzählkunst des ‚Rother'-Epikers, in: Euphorion 54 (1960), S. 347-379. Wieder in: Spielmannsepik, hg. v. WALTER JOHANNES SCHRÖDER, Darmstadt 1977 (WdF 385), S. 351-396. Und in: DERS., Arbeiten zur deutschen Literatur des Mittelalters, Tübingen 1989, S. 43-79 [zit.].

FUCHS, MARTIN und EBERHARD BERG, Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation, in: Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, hg. v. EBERHARD BERG und MARTIN FUCHS, Frankfurt/M. ²1995, S. 11-108.

GANZ, PETER, ‚Politics' and ‚Policy' in the Age of Barbarossa, in: PBB 116 (1994), S. 222-241.

GEERTZ, CLIFFORD, Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur [1973], in: DERS., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, übers. v. BRIGITTE LUCHESI und ROLF BINDEMANN, Frankfurt/M. ⁴1995, S. 7-43.

GEISSLER, FRIEDMAR, Brautwerbung in der Weltliteratur, Halle/Saale 1955.

GEITH, KARL-ERNST, Die Träume im Rolandslied des Pfaffen Konrad und in Strickers Karl, in: Träume im Mittelalter. Ikonologische Studien, hg. v. AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI und GIORGIO STABILE, Stuttgart, Zürich 1989, S. 227-240.

-, Das deutsche und das französische „Rolandslied". Aspekte einer Beziehung, in: „Chanson de Roland" und „Rolandslied", Greifswald 1997 (Wodan 70. Greifswalder Beiträge zum Mittelalter 57), S. 59-71.

GELLINEK, CHRISTIAN, König Rother. Studie zur literarischen Deutung, Bern, München 1968.

GERHARDT, CHRISTOPH, Verwandlungen eines Zeitliedes. Aspekte der deutschen Herzog-Ernst-Überlieferung, in: Verführung zur Geschichte. FS zum 500. Jahrestag der Eröffnung einer Universität in Trier, 1473 -1973, hg. v. GEORG DROEGE u.a., Trier 1973, S. 71-89.

GERHARDT, VOLKER, Politik ist mehr als die Summe aus Moral und Recht, in: Merkur 54 (2000), S. 265-270.

GRABMANN, MARTIN, Die Geschichte der scholastischen Methode, Bd. 2: Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jh., Freiburg/Br. 1911.

VON GRAEVENITZ, GERHART, Literaturwissenschaft und Kulturwissenschaften. Eine Erwiderung, in: DVjs 73 (1999), S. 94-115.

GRIESE, SABINE, Salomon und Markolf. Ein literarischer Komplex im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Studien zur Überlieferung und Interpretation, Tübingen 1999 (Hermaea, N.F. 81).

GRUBMÜLLER, KLAUS, Meister Esopus. Untersuchungen zu Geschichte und Funktion der Fabel im Mittelalter, München 1977 (MTU 56).

-, Das *buoch* und die Wahrheit. Anmerkungen zu den Quellenberufungen im *Rolandslied* und in der Epik des 12. Jahrhunderts, in: *bickelwort* und *wildiu mære*. FS Eberhard Nellmann zum 65. Geb., hg. v. DOROTHEE LINDEMANN u.a., Göppingen 1995 (GAG 618), S. 37-50.

-, Wie kann die ‚Mediaevistik' ihren Gegenstand verlieren? In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 43 (1999), S. 466-469.

-, Gattungskonstitution im Mittelalter, in: Mittelalterliche Literatur und Kunst im Spannungsfeld von Hof und Kloster, hg. v. NIGEL F. PALMER und HANS-JOCHEN SCHIEWER, Tübingen 1999, S. 193-210.

-, *Natûre ist der ander got*. Zur Bedeutung von *natûre* im Mittelalter, in: Natur und Kultur in der deutschen Literatur des Mittelalters, hg. v. ALAN ROBERTSHAW und GERHARD WOLF, Tübingen 1999, S. 3-17.

GRÜNDEL, JOHANNES, Die Lehre des Radulfus Ardens von den Verstandestugenden auf dem Hintergrund seiner Seelenlehre, München u.a. 1976 (Münchener Universitäts-Schriften. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie N.F. 27).

GUMBRECHT, HANS ULRICH, Ein Hauch von Ontik. Genealogische Spuren der New Philology, in: ZfdPh 116 (1997), Sonderheft, S. 31-45.

HABERMAS, JÜRGEN, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt/M. ²1982.

HAFERLAND, HARALD, Höfische Interaktion. Interpretationen zur höfischen Epik und Didaktik um 1200, München 1989 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 10).

HANNIG, JÜRGEN, Consensus fidelium. Frühfeudale Interpretationen des Verhältnisses von Königtum und Adel am Beispiel des Frankenreiches, Stuttgart 1982 (MGM 27).

HARING, NICHOLAS M., The „Liber de Differentia naturae et personae" by Hugh Etherian and the letters addressed to him by Peter of Vienna and Hugh of Honau, in: Mediaeval Studies 24 (1962), S. 1-34.

HARRIS, KATHLEEN, Das Problem der Spiegelbildlichkeit im Rolandslied, in: Neophilologus 48 (1964), S. 305-312.

HAUBRICHS, WOLFGANG, Ehre und Konflikt. Zur intersubjektiven Konstitution der adligen Persönlichkeit im früheren Mittelalter, in: Spannungen und Konflikte menschlichen Zusammenlebens in der deutschen Literatur des Mittelalters, hg. v. KURT GÄRTNER u.a., Tübingen 1996, S. 35-58.

HAUG, WALTER, Der Artusritter gegen das magische Schachbrett oder das Spiel, bei dem man immer verliert, in: JOWG 1 (1980/81), S. 7-28 [zit.]. Wieder in: DERS., Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters, Tübingen 1989, S. 672-686.

-, Struktur, Gewalt und Begierde. Zum Verhältnis von Erzählmuster und Sinnkonstitution in mündlicher und schriftlicher Überlieferung, in: Idee, Gestalt, Geschichte. FS Klaus von See. Studien zur europäischen Kulturtradition. Studies in European Cultural Tradition, hg. v. GERD WOLFGANG WEBER, Odense 1988, S. 143-157 [zit.]. Wieder in: DERS., Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters, Tübingen 1995, S. 3-16.

-, Über die Schwierigkeiten des Erzählens in ‚nachklassischer' Zeit, in: Positionen des Romans im späten Mittelalter, hg. v. WALTER HAUG und BURGHART WACHINGER, Tübingen 1991 (Fortuna vitrea 1), S. 338-365 [zit.]. Wieder in: DERS., Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters, Tübingen 1995, S. 265-287.

-, Literaturtheorie im deutschen Mittelalter von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. 2., überarb. und erw. Aufl., Darmstadt 1992.

-, Für eine Ästhetik des Widerspruchs. Neue Überlegungen zur Poetologie des höfischen Romans, in: Mittelalterliche Literatur und Kunst im Spannungsfeld von Hof und Kloster, hg. v. NIGEL F. PALMER und HANS-JOCHEN SCHIEWER, Tübingen 1999, S. 211-227.

-, Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft? In: DVjs 73 (1999), S. 69-93.

-, Erwiderung auf die Erwiderung, in: DVjs 73 (1999), S. 116-121.

HAUSTEIN, JENS, ‚Herzog Ernst' zwischen Synchronie und Diachronie, in: ZfdPh 116 (1997) Sonderheft, S. 115-130.

HECK, Eberhard, Die Bezeugung von Ciceros Schrift De re publica, Hildesheim 1966 (Spudasmata 4).

HELLMANN, MANFRED W., Fürst, Herrscher und Fürstengemeinschaft. Untersuchungen zu ihrer Bedeutung als politische Elemente in mittelhochdeutschen Epen. Annolied - Kaiserchronik - Rolandslied - Herzog Ernst - Wolframs ‚Willehalm', Bonn 1969.

HENKEL, NIKOLAUS, Bildungsgeschichtliche Grundvoraussetzungen bei der Entstehung der höfischen Epik in Deutschland, in: Begegnung mit dem ‚Fremden'. Grenzen, Traditionen, Vergleiche, hg. v. EIJIRO IWASAKI, München 1991 (Akten des 8. Internationalen Germanistenkongresses Tokyo 1990, Bd. 9), S. 334-345.

-, Vergils ‚Aeneis' und die mittelalterlichen Eneasromane, in: The Classical Tradition in the Middle Ages and the Renaissance, hg. v. CLAUDIO LEONARDI und BIRGER MUNK OLSEN, Spoleto 1995, S. 123-141.

HERMAN, DAVID, Scripts, Sequences, and Stories: Elements of a Postclassical Narratology, in: Publications of the Modern Language Association of America 112 (1997), S. 1046-1059.

HERMANNS, FRITZ, Linguistische Anthropologie. Skizze eines Gegenstandsbereiches linguistischer Mentalitätsgeschichte, in: Begriffsgeschichte und Diskursgeschichte. Methodenfragen und Forschungsergebnisse der historischen Semantik, hg. v. DIETRICH BUSSE u.a., Opladen 1994, S. 29-59.

HIBST, PETER, Utilitas publica – gemeiner Nutz – Gemeinwohl. Untersuchungen zur Idee eines politischen Leitbegriffes von der Antike bis zum späten Mittelalter, Frankfurt/M. u.a. 1991.

HIRSCHBERGER, JOHANNES, Die Phronesis in der Philosophie Platons vor dem Staate, in: Philologus (Suppl.) 25 (1933), H.1, S. 1-200.

Höfische Literatur, Hofgesellschaft, höfische Lebensformen um 1200, hg. v. GERT KAISER und JAN-DIRK MÜLLER, Düsseldorf 1986 (Studia humaniora 6).

HÖLSCHER, UVO, Heraklit über göttliche und menschliche Weisheit, in: Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III, hg. v. ALEIDA ASSMANN, München 1991, S. 73-80.

HOLTE, RAGNAR, Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne. Paris, Worcester, Mass. 1962.

HORKHEIMER, MAX und THEODOR W. ADORNO, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt/M. 1981.

HUBER, CHRISTOPH, Die Aufnahme und Verarbeitung des Alanus ab Insulis in mittelhochdeutschen Dichtungen. Untersuchungen zu Thomasin von Zerklaere, Gottfried von Straßburg, Frauenlob, Heinrich von Neustadt, Heinrich von St. Gallen, Heinrich von Mügeln und Johannes von Tepl, Zürich, München 1988 (MTU 89).

HÜTTIG, ALBRECHT, Macrobius im Mittelalter. Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte der Commentarii in somnium Scipionis, Frankfurt/M. u.a. 1990 (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte 2).

HUNDSNURSCHER, FRANZ, Die „Lesart" als Element der semantischen Beschreibung, in: Studien zur Wortfeldtheorie - Studies in Lexical Field Theory, hg. v. PETER ROLF LUTZEIER, Tübingen 1993 (Linguistische Arbeiten 288), S. 239-250.

IMBACH, RUEDI, Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema, Amsterdam 1989.

-, experiens Ulixes. Hinweise zur Figur des Odysseus im Denken der Patristik, des Mittelalters und bei Dante, in: Lange Irrfahrt – große Heimkehr. Odysseus als Archetyp – zur Aktualität des Mythos, hg. v. GOTTHARD FUCHS, Frankfurt/M. 1994, S. 59-80.

-, Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale I, Freiburg/Schw., Paris 1996 (Vestigia 21).

ISER, WOLFGANG, Akte des Fingierens, oder: Was ist das Fiktive im fiktionalen Text? In: Funktionen des Fiktiven, hg. v. DIETER HENRICH und WOLFGANG ISER, München 1983 (Poetik und Hermeneutik 10), S. 121-151.

JAEGER, C. STEPHEN, The Origins of Courtliness. Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals, 939-1210, Philadelphia 1985.

-, The Envy of Angels. Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950-1200, Philadelphia 1994 (Middle Ages Series).

JAKOBSON, ROMAN, Linguistik und Poetik [1960], in: DERS., Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921-1971, hg. v. ELMAR HOLENSTEIN und TARCISIUS SCHELBERT, Frankfurt/M. 1979, S. 83-121.

KALKOFEN, RUPERT, Der Priesterbetrug als Weltklugheit. Eine philologisch-hermeneutische Interpretation des ‚Pfaffen Amis', Würzburg 1989 (Epistemata 49).

KANTOROWICZ, ERNST H., Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters [1957], München 1990.

KARTSCHOKE, DIETER, Der epische Held auf dem Weg zu seinem Gewissen, in: Wege in die Neuzeit, hg. v. THOMAS CRAMER. München 1988 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 8), S. 149-197.

-, *In die latine bedwungin*. Kommunikationsprobleme im Mittelalter und die Übersetzung der ‚Chanson de Roland' durch den Pfaffen Konrad, in: PBB (Tüb.) 111 (1989), S. 196-209.

KERSTING, WOLFGANG, Niccolò Machiavelli, München 1988.

KIENING, CHRISTIAN, Freiräume literarischer Theoriebildung. Dimensionen und Grenzen programmatischer Aussagen in der deutschen Literatur des 12. Jahrhunderts, in: DVjs 66 (1992), S. 405-449.

-, Anthropologische Zugänge zur mittelalterlichen Literatur. Konzepte, Ansätze, Perspektiven, in: Forschungsberichte zur Germanistischen Mediävistik, hg. v. HANS-JOCHEN SCHIEWER, Bern u.a. 1996 (Jahrbuch für Internationale Germanistik. Reihe C: Forschungsberichte zur Internationalen Germanistik 5/1), S. 11-129.

-, Arbeit am Muster. Literarisierungsstrategien im ‚König Rother', in: Wolfram-Studien 15 (1998), S. 211-244.

KLEIBER, GEORGES, Prototypensemantik. Eine Einführung [1990], Tübingen 1993.

KLEIN, DOROTHEA, Strickers ‚Karl der Große' oder die Rückkehr zur geistlichen Verbindlichkeit, in: Wolfram-Studien 15 (1998), S. 299-323.

KLEIN, THOMAS, Zur Thidreks Saga, in: Arbeiten zur Skandinavistik, hg. v. HEINRICH BECK, Frankfurt/M. u.a. 1985 (Texte und Untersuchungen zur Germanistik und Skandinavistik 11), S. 487-565.

KNAPP, FRITZ PETER, Historiographisches und fiktionales Erzählen in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, in: Erzählstrukturen der Artusliteratur. Forschungsgeschichte und neue Ansätze, hg. v. FRIEDRICH WOLFZETTEL unter Mitwirkung v. PETER IHRING, Tübingen 1999, S. 3-22.

KOCH, PETER, Der Beitrag der Prototypentheorie zur Historischen Semantik: Eine kritische Bestandsaufnahme, in: Romanistisches Jahrbuch 46 (1995), S. 27-46.

KÖHLER, ERICH, „Conseil des barons“ und „jugement des barons“. Epische Fatalität und Feudalrecht im altfranzösischen Rolandslied, Heidelberg 1968 (Sb. der Heidelberger Akad. d. Wissensch., Phil.-hist. Kl., Jg. 1968, 4. Abh.).

KOHLENBERGER, HELMUT, Virtus politica. Einige terminologische Hinweise zum Verhältnis von Ethik und Politik bei Albertus Magnus, in: Virtus politica. FS zum 75. Geb. von Alfons Hufnagel, hg. v. JOSEPH MÖLLER, Stuttgart, Bad Cannstatt 1974, S. 95-106.

KOKOTT, HARTMUT, Literatur und Herrschaftsbewußtsein. Wertstrukturen der vor- und frühhöfischen Literatur. Vorstudien zur Interpretation mittelhochdeutscher Texte, Frankfurt/M. u.a. 1978 (Europäische Hochschulschriften. Reihe I: Deutsche Literatur und Germanistik 232).

KOSELLECK, REINHART, Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte, in: Soziologie und Sozialgeschichte. Aspekte und Probleme, hg. v. PETER CHRISTIAN LUDZ, Opladen 1972 (Kölner Zeitschrift für Soziologie, Sonderheft 16), S. 116-131, wieder in: DERS., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt/M. 1989, S. 107-129 [zit.].

-, Darstellung, Ereignis und Struktur, zuerst u.d.T. ‚Ereignis und Struktur‘ in: Geschichte, Ereignis und Erzählung, hg. v. REINHART KOSELLECK und WOLF-DIETER STEMPEL, München 1973 (Poetik und Hermeneutik V), S. 560-571, jetzt in: DERS., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt/M. 1989, S. 144-157 [zit.].

KOZIOL, GEOFFREY, Begging pardon and favour. Ritual and political order in early medieval France, Ithaca, N.Y., London 1992.

KRAUSE, HERMANN, Consilio et iudicio. Bedeutungsbreite und Sinngehalt einer mittelalterlichen Formel, in: Speculum historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung. FS Johannes Spörl zum 60. Geb., hg. v. CLEMENS BAUER u.a., Freiburg, München 1965, S. 416-438.

KREWITT, ULRICH, Natura, artes, virtutes und Inkarnation. Zum ‚Anticlaudianus‘ Alans von Lille in mittelhochdeutschen Texten, in: Dialog. FS Siegfried Grosse, hg. v. GERT RICKHEIT und SIGURD WICHTER, Tübingen 1990, S. 25-42.

KRISTELLER, PAUL OSKAR, Humanismus und Renaissance. I. Die antiken und mittelalterlichen Quellen, hg. v. ECKHARD KESSLER, München 1974 (Humanistische Bibliothek I 21).

KRISTEVA, JULIA, Der geschlossene Text [1969], in: Textsemiotik als Ideologiekritik, hg. v. PETER V. ZIMA, Frankfurt/M. 1977, S. 194-229.

KÜHNEL, JÜRGEN, Zur Struktur des *Herzog Ernst*, in: Euphorion 73 (1979), S. 248-271.

KUHN, HUGO, Tristan, Nibelungenlied, Artusstruktur, München 1973 (Sb. der Bayer. Akad. der Wissensch., Phil.-hist. Kl. 5). Wieder in: DERS., Liebe und Gesellschaft (Kleine Schriften 3), hg. v. WOLFGANG WALLICZEK, Stuttgart 1980, S. 12-35 [zit.].

LAMBERTINI, ROBERTO, Individuelle und politische Klugheit in den mittelalterlichen Ethikkommentaren (von Albert bis Buridan), in: Individuum und Individualität im Mittelalter, hg. v. JAN A. AERTSEN und ANDREAS SPEER, Berlin, New York 1996 (Miscellanea mediaevalia 24), S. 464-478.

LERCHNER, KARIN, Lectulus floridus. Zur Bedeutung des Bettes in Literatur und Handschriftenillustration des Mittelalters, Köln u.a. 1993 (Pictura et poësis 6).

LEXER, MATTHIAS, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, 3 Bde, Nachdr. der Ausg. Leipzig 1872-78 mit einer Einl. v. KURT GÄRTNER, Stuttgart 1992.

LIEB, LUDGER, Erzählen an den Grenzen der Fabel. Studien zum *Esopus* des Burkard Waldis, Frankfurt/M. u.a. 1996 (Mikrokosmos 47). Rez. v. ULRIKE BODEMANN, in: PBB 121 (1999), S. 521-527.

LOTMAN, JURIJ M., Die Struktur des künstlerischen Textes, übers. v. RAINER GRÜBEL, Frankfurt/M. 1973.

LOTTIN, ODON, Les premières définitions et classifications des vertus au moyen âge, in: LPM III, S. 99-150.

-, Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles, T. I-VI, Louvain, Gembloux 1942-1960.

-, Les vertus cardinales et leurs ramifications chez les théologiens de 1230 à 1250, in: LPM III, S. 151-194.

-, Les débuts du traité de la prudence au moyen âge, in: LPM III, S. 255-280.

-, Le traité d'Alain de Lille sur les vertus, les vices et les dons du Saint-Esprit, in: LPM VI, S. 27-92.

LUGOWSKI, CLEMENS, Die Form der Individualität im Roman. Mit einer Einl. von HEINZ SCHLAFFER, Frankfurt/M. ²1994.

LUHMANN, NIKLAS, Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 3, Frankfurt/M. 1993.

LUTZ, ECKART CONRAD, Zur Synthese klerikaler Denkformen und laikaler Interessen in der höfischen Literatur. Die Bearbeitung einer Chanson von Karl und Roland durch den Pfaffen Konrad und das Helmarshauser Evangeliar, in: Pfaffen und Laien – ein mittelalterlicher Antagonismus? Hg. v. ECKART CONRAD LUTZ und ERNST TREMP, Freiburg/Schw. 1999 (Scrinium Friburgense 10), S. 57-76.

MÄHL, SIBYLLE, Quadriga virtutum. Die Kardinaltugenden in der Geistesgeschichte der Karolingerzeit, Köln, Wien 1969 (Beihefte zum AKG 9).

MAISACK, HELMUT, ‚Kudrun' zwischen Spanien und Byzanz. 5.- 13. Jahrhundert, Berlin 1978 (Philologische Studien und Quellen 90).

MARTÍNEZ, MATÍAS, Fortuna und Providentia. Typen der Handlungsmotivation in der Faustiniangeschichte der *Kaiserchronik*, in: Formaler Mythos. Beiträge zu einer Theorie ästhetischer Formen, hg. von MATÍAS MARTÍNEZ, Paderborn u.a. 1996 (Explicatio), S. 83-100.

-, Doppelte Welten. Struktur und Sinn zweideutigen Erzählens, Göttingen 1996 (Palaestra 298).

MAURER, FRIEDRICH, Tugend und Ehre, in: Wirkendes Wort 2 (1951), S. 72-80. Wieder in: Ritterliches Tugendsystem, hg. v. GÜNTER EIFLER, Darmstadt 1970 (WdF 56), S. 238-252.

MAUSBACH, JOSEPH, Die Ethik des heiligen Augustinus. Bd. 1: Die sittliche Ordnung und ihre Grundlagen, Freiburg/Br. 1909.

MEIER, CHRISTEL, Zum Problem der allegorischen Interpretation mittelalterlicher Dichtung. Über ein neues Buch zum ‚Anticlaudianus' des Alan von Lille, in: PBB (Tüb.) 99 (1977), S. 250-296.

-, Zwei Modelle von Allegorie im 12. Jahrhundert: Das allegorische Verfahren Hildegards von Bingen und Alans von Lille, in: Formen und Funktionen der Allegorie, hg. v. WALTER HAUG, Stuttgart 1979 (Germanistische Symposien-Berichtsbände 3), S. 70-89.

MEIER, CHRISTIAN, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt/M. ³1995.

MERTENS, VOLKER, Religiöse Identität in der mittelhochdeutschen Kreuzzugsepik (Pfaffe Konrad: *Rolandslied*, Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*), in: „Chanson de Roland" und „Rolandslied", Greifswald 1997 (Wodan 70. Greifswalder Beiträge zum Mittelalter 57), S. 77-86.

-, Der deutsche Artusroman, Stuttgart 1998.

MEVES, UWE, Studien zu König Rother, Herzog Ernst und Grauer Rock (Orendel), Frankfurt/M., Bern 1976 (Europäische Hochschulschriften Reihe 1: Deutsche Literatur und Germanistik 181).

MICHEL, PAUL, Alieniloquium. Elemente einer Grammatik der Bildrede, Bern u.a. 1987 (Zürcher germanistische Studien 3).

-, Übergangsformen zwischen Typologie und anderen Gestalten des Textbezugs, in: Bildhafte Rede in Mittelalter und früher Neuzeit. Probleme ihrer Legitimation und ihrer Funktion, hg. v. WOLFGANG HARMS u.a., Tübingen 1992, S. 43-71.

MIETHKE, JÜRGEN, Politische Theorien - vom 5. bis 15. Jahrhundert (Berichtszeitraum: 1956-1988), in: Contemporary philosophy. A new survey, hg. v. GUTTORM FLØISTAD. Bd. 6: Philosophy and Science in the Middle Ages, mithg. v. RAYMOND KLIBANSKY, Dordrecht u.a. 1990, S. 837-882.

MOHR, WALTER, Bemerkungen zur Verfasserschaft von De regimine principum, in: Virtus politica. FS zum 75. Geb. von Alfons Hufnagel, hg. v. JOSEPH MÖLLER, Stuttgart, Bad Cannstatt 1974, S. 127-145.

MÜLLER, JAN-DIRK, Ratgeber und Wissende in heroischer Epik, in: FMSt 27 (1993), S. 124-146.

-, Spielregeln für den Untergang. Die Welt des Nibelungenliedes, Tübingen 1998.

MÜLLER, ULRICH, ‚Politische Dichtung', in: LMA, Bd. 7, Sp. 61-64.

MÜLLER, WOLFGANG G., Namen als intertextuelle Elemente, in: Poetica 23 (1991), S. 139-165.

MÜNKLER, HERFRIED, Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz, Frankfurt/M. 1982.

-, Staatsraison und politische Klugheitslehre, in: Pipers Handbuch der politischen Ideen. Bd. 3, hg. v. IRING FETSCHER und HERFRIED MÜNKLER, München, Zürich 1985, S. 23-72.

MURRAY, ALEXANDER, Reason and Society in the Middle Ages, Oxford 1978.

-, Vernunft und Gesellschaft im Mittelalter, in: Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter, hg. v. KURT FLASCH und UDO REINHOLD JECK, München 1997, S. 162-179.

NELLMANN, EBERHARD, Karl der Große und König David im Epilog des deutschen Rolandsliedes, in: ZfdA 94 (1965), S. 268-279. Wieder in: Die Reichsidee in der deutschen Dichtung des Mittelalters, hg. v. RÜDIGER SCHNELL, Darmstadt 1983 (WdF 589), S. 222-238.

-, ‚Pfaffe Konrad', in: ²VL V, Sp. 115-131.

NEUDECK, OTTO, Ehre und Demut. Konkurrierende Verhaltenskonzepte im ‚Herzog Ernst B', in: ZfdA 121 (1992), S. 177-209.

NEUENDORFF, DAGMAR, Kaiser und Könige, Grafen und Herzöge im Epos von König Rother, in: Neuphilologische Mitteilungen 85 (1984), S. 45-58.

NEUMANN, FRIEDRICH, Scholastik und mittelhochdeutsche Literatur, in: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur 25 (1922), S. 388-404.

NEWHAUSER, RICHARD, The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular, Turnhout 1993 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 68).

Nobilitas. Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa, hg. v. OTTO GERHARD OEXLE und WERNER PARAVICINI, Göttingen 1997 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 133).

NOTHDURFT, KLAUS-DIETER, Studien zum Einfluß Senecas auf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts, Leiden, Köln 1963 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 7).

OBER, JOSIAH, Thucydides, Pericles, and the Strategy of Defense, in: DERS., The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory, Princeton, New Jersey 1996, S. 72-85.

OCHSENBEIN, PETER, ‚Alanus ab Insulis', in: ²VL I, Sp. 97-102.

OHLY, FRIEDRICH, Synagoge und Ecclesia. Typologisches in mittelalterlicher Dichtung, in: Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch, hg. v. PAUL WILPERT, Berlin 1966 (Miscellanea mediaevalia 4), S. 350-369. Wieder in: DERS., Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977, S. 312-337 [zit.].

-, Die Legende von Karl und Roland, in: Studien zur frühmittelhochdeutschen Literatur, hg,. v. L. PETER JOHNSON u.a., Berlin 1973, S 292-343.

-, Beiträge zum Rolandslied, in: Philologie als Kulturwissenschaft. Studien zur Literatur und Geschichte des Mittelalters. FS Karl Stackmann zum 65. Geb., hg. v. LUDGER GRENZMANN, Göttingen 1987, S. 90-135.

-, Der Tod des Verräters durch Zerreißung in der mittelalterlichen Literatur, in: DERS., Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung, hg. v. UWE RUBERG und DIETMAR PEIL, Stuttgart, Leipzig 1995, S. 423-435.

OEXLE, OTTO GERHARD, Luhmanns Mittelalter, in: Rechtshistorisches Journal 10 (1991), S. 53-66.

-, Memoria in der Gesellschaft und in der Kultur des Mittelalters, in: Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche, hg. v. JOACHIM HEINZLE, Frankfurt/M., Leipzig 1999, S. 297-323.

ORTMANN, CHRISTA und HEDDA RAGOTZKY, Brautwerbungsschema, Reichsherrschaft und staufische Politik. Zur politischen Bezeichnungsfähigkeit literarischer Strukturmuster am Beispiel des ‚König Rother', in: ZfdPh 112 (1993), S. 321-343.

OTT-MEIMBERG, MARIANNE, Kreuzzugsepos oder Staatsroman? Strukturen adeliger Heilsversicherung im deutschen ‚Rolandslied', München 1980 (MTU 70). Rezension v. URSULA PETERS, in: AfdA 94 (1983), S. 14-22, und v. EBERHARD NELLMANN, in: PBB (Tüb.), 106 (1984), S. 297-305.

-, *di matteria di ist scone*. Der Zusammenhang von Stoffwahl, Geschichtsbild und Wahrheitsanspruch am Beispiel des deutschen ‚Rolandslieds', in: Grundlagen des Verstehens mittelalterlicher Literatur. Literarische Texte und ihr historischer Erkenntniswert, hg. v. GERHARD HAHN und HEDDA RAGOTZKY, Stuttgart 1992, S. 17-32.

PARAVICINI, WERNER, Die ritterlich-höfische Kultur des Mittelalters. München 1994 (Enzyklopädie deutscher Geschichte 32).

PEETERS, JOACHIM, Rat und Hilfe in der deutschen Heldenepik. Untersuchungen zu Kompositionsmustern und Interpretation individueller Gestaltungen, Nijmegen 1981.

PEIL, DIETMAR, Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart, München 1983 (MMS 50).

PETERS, URSULA, Zwischen New Historicism und Gender-Forschung. Neue Wege der älteren Germanistik, in: DVjs 77 (1997), S. 363-396.

-, Mittelalterliche Literatur am Hof und im Kloster, in: Mittelalterliche Literatur und Kunst im Spannungsfeld von Hof und Kloster, hg. v. NIGEL F. PALMER und HANS-JOCHEN SCHIEWER, Tübingen 1999, S. 167-192.

PETZOLD, JOACHIM, Schach. Eine Kulturgeschichte, Leipzig 1986.

PORZIG, WALTER, Wesenhafte Bedeutungsbeziehungen, in: PBB 58 (1934), S. 70-97.

RÄDLE, FIDEL, In der Alhambra der Großen Vernunft: zum Werk des Petrus Alfonsi, in: Ex nobili philologorum officio. FS Heinrich Bihler zu seinem 80. Geb., hg. v. DIETRICH BRIESEMEISTER und AXEL SCHÖNBERGER, Berlin 1998, S. 47-60.

REESE-SCHÄFER, WALTER, Antike politische Philosophie zur Einführung, Hamburg 1998.

REIFFENSTEIN, INGO, Die Erzählervorausdeutung in der frühmittelhochdeutschen Dichtung. Zur Geschichte und Funktion einer poetischen Formel, in: FS Hans Eggers zum 65. Geb., hg. v. HERBERT BACKES, Tübingen 1972 (PBB 94, Sonderheft), S. 551-576.

Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen, hg. v. HEDDA RAGOTZKY und HORST WENZEL, Tübingen 1990.

RICHTER, HORST, Kommentar zum Rolandslied des Pfaffen Konrad. Teil 1, Bern, Frankfurt/M. 1972 (Kanadische Studien zur deutschen Sprache und Literatur 6).

ROCHER, DANIEL, Le „Roi Rother", une caricature allemande des Byzantins au XIIe siècle, in: Médiévales 12 (1987), S. 25-31.

RÖCKE, WERNER, Literatur und kulturelles Gedächtnis. Zur Rezeptionsgeschichte Karls des Großen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit, in: Das Mittelalter 4 (1999), S. 5-9.

RÖHRICH, LUTZ, Das große Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten, Neuausgabe, 3 Bde, Freiburg/Br. 1991f.

ROUSE, RICHARD M., *Florilegia* and Latin Classical Authors in Twelfth- and Thirteenth-Century Orléans, in: MARY A. ROUSE und RICHARD M. ROUSE, Authentic Witnesses. Approches to Medieval Texts and Manuscripts, Notre Dame, Indiana 1991 (Publications in Medieval Studies 27), S. 153-188.

RUBINSTEIN, NICOLAI, The History of the word *politicus* in early-modern Europe, in: The Languages of political theory in early-modern Europe, hg. v. ANTHONY PAGDEN, Cambridge u.a. 1987, S. 41-56.

RUH, KURT, Höfische Epik des deutschen Mittelalters. I. Von den Anfängen bis zu Hartmann von Aue. 2., verb. Aufl., Berlin 1977 (Grundlagen der Germanistik 7).

SAUERLAND, HEINRICH V., Wernher von Elmendorf, in: ZfdA 30 (1886), S. 1-58.

SAUSSURE, FERDINAND DE, Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft [1916], hg. v. CHARLES BALLY und ALBERT SECHEHAYE, 2. Aufl. mit neuem Register und einem Nachwort v. PETER VON POLENZ, Berlin 1967.

SCHEIDWEILER, FELIX, *Kunst* und *list*, in: ZfdA 78 (1941), S. 62-87.

-, *kluoc*, in: ZfdA 78 (1941), S. 184-233.

-, Die Wortfeldtheorie, in: ZfdA 79 (1942), S. 249-272.

SCHEUER, HANS-JÜRGEN, (Sich) Entfernen – Repräsentation des Politischen und Politik der Repräsentation in dem *ächter*-Märe und der Orientfahrt des *Herzog Ernst (B)* [Typoskript].

-, Die Signifikanz des Rituals. Zwei ‚Tristan'-Studien, in: PBB 121 (1999), S. 406-439.

-, Farbige Verhältnisse. Zur Topik kultureller und literarischer Farbkonzeptionen in Texten des 12. – 14. Jahrhunderts und bei Heinrich von Kleist, Göttingen 2000 [Typoskript].

SCHIEWER, HANS-JOCHEN, *Bonum et malum ingenium*. Personen am Hof in der Literatur des 12. und frühen 13. Jahrhunderts, Berlin 1998 [Typoskript].

SCHMID, ELISABETH, Weg mit dem Doppelweg. Wider eine Selbstverständlichkeit der germanistischen Artusforschung, in: Erzählstrukturen in der Artusliteratur. Forschungsgeschichte und neue Ansätze, hg. v. FRIEDRICH WOLFZETTEL unter Mitwirkung v. PETER IHRING, Tübingen 1999, S. 69-85.

SCHMID, WILHELM, Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung, Frankfurt/M. ²1998.

SCHMID-CADALBERT, CHRISTIAN, Der *Ortnit AW* als Brautwerbungsdichtung. Ein Beitrag zum Verständnis mittelhochdeutscher Schemaliteratur, Bern 1985 (Bibliotheca Germanica 28).

SCHMIDT, PAUL GERHARD, Seid klug wie die Schlangen: Strategeme im lateinischen Mittelalter, in: Die List, hg. v. HARRO VON SENGER, Frankfurt/M. 1999, S. 196-211.

SCHOCKENHOFF, EBERHARD, List und Lüge in der theologischen Tradition, in: Die List, hg. v. HARRO VON SENGER, Frankfurt/M. 1999, S. 156-175.

SCHRÖDER, WALTER JOHANNES, König Rother. Gehalt und Struktur, in: DVjs 29 (1955), S. 301-322 [zit.]. Wieder in: Spielmannsepik, hg. v. WALTER JOHANNES SCHRÖDER, Darmstadt 1977 (WdF 385), S. 323-350.

SCHRÖER, CHRISTIAN, Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin, Stuttgart u.a. 1995 (Münchener philosophische Studien. Neue Folge 10).

SCHULZ, MONIKA, *Âne rede und âne reht*. Zur Bedeutung der *triuwe* im ‚Herzog Ernst' (B), in: PBB 120 (1998), S. 395-434.

-, *Was bedürfen wir nu rede mêre?* Bemerkungen zur Gerichtsszene im ‚Rolandslied', in: ABäG 50 (1998), S. 47-72.

SCHWARTZ, EDUARD, Ethik der Griechen, hg. v. WILL RICHTER, Stuttgart 1951.

SCHWARZ, ALEXANDER, Reineke Fuchs, Till Eulenspiegel und das Problem der List in Deutschland, in: Die List, hg. v. HARRO VON SENGER, Frankfurt/M. 1999, S. 304-320.

VON SEE, KLAUS, Held und Kollektiv, in: ZfdA 122 (1993), S. 1-35.

SEGAL, CHARLES, Griechische Tragödie und Gesellschaft, in: Propyläen Geschichte der Literatur. Literatur und Gesellschaft der westlichen Welt, Bd. 1: Die Welt der Antike. 1200 v. Chr. – 600 n. Chr., Berlin 1981, S. 198-217, 546-547.

SEMMLER, HARTMUT, Listmotive in der mittelhochdeutschen Epik. Zum Wandel ethischer Normen im Spiegel der Literatur, Berlin 1991 (Philologische Studien und Quellen 122).

SENELLART, MICHEL, Les arts de gouverner. Du *regimen* médiéval au concept de gouvernement, Paris 1995.

VON SENGER, HARRO, Die List im chinesischen und im abendländischen Denken: Zur allgemeinen Einführung, in: Die List, hg. v. HARRO VON SENGER, Frankfurt/M. 1999, S. 9-49.

SIEFKEN, HINRICH, Überindividuelle Formen und der Aufbau des Kudrunepos, München 1967 (Medium Aevum. Philologische Studien 11).

SIMON-PELANDA, HANS, Schein, Realität und Utopie. Untersuchungen zur Einheit eines Staatsromans (Herzog Ernst B), Frankfurt/M. u.a. 1984 (Regensburger Beiträge zur deutschen Sprach- und Literaturwissenschaft 24).

SPLETT, JOCHEN, Rüdiger von Bechelaren. Studien zum zweiten Teil des Nibelungenliedes, Heidelberg 1968 (Germanische Bibliothek. Reihe 3: Untersuchungen und Einzeldarstellungen).

STACKMANN, KARL, Karl und Genelun. Das Thema des Verrats im Rolandslied des Pfaffen Konrad und seinen Bearbeitungen, in: Poetica 8 (1976), S. 258-280 [zit.]. Wieder in: DERS., Mittelalterliche Texte als Aufgabe. Kleine Schriften I, hg. v. JENS HAUSTEIN, Göttingen 1997, S. 76-98.

-, Historische Lexikographie. Bemerkungen eines Philologen, in: Wörter und Namen. Aktuelle Lexikographie, hg. v. RUDOLF SCHÜTZEICHEL und PETER SEIDENSTICKER. Marburg 1990, S. 198-213. Wieder in: DERS., Philologie und Lexikographie. Kleine Schriften II, hg. v. JENS HAUSTEIN, Göttingen 1998, S. 126-142.

STEER, GEORG, Der A-Prolog des deutschen *Lucidarius* - das Werk eines mitteldeutschen Bearbeiters des 13. Jahrhunderts. Eine Replik, in: DVjs 69 (1995), S. 634-665.

STEIN, ALEXANDRA, Die Wundervölker des *Herzog Ernst (B)*. Zum Problem körpergebundener Authentizität im Medium der Schrift, in: Fremdes wahrnehmen - fremdes Wahrnehmen. Studien zur Geschichte der Wahrnehmung und zur Begegnung von Kulturen in Mittelalter und früher Neuzeit, hg. v. WOLFGANG HARMS und C. STEPHEN JAEGER in Verbindung mit ALEXANDRA STEIN, Stuttgart 1997, S. 21-48.

STEIN, JÜRGEN, Standortbewußtsein und Entscheidungskompetenz bei Thukydides und Aristoteles. Eine Untersuchung zur politischen Bedeutung des Begriffs „gnome". Köln 1987 [Masch.].

STEIN, PETER K., „*Do newistich weiz hette getan. Ich wolde sie alle ir slagen hanc.*" Beobachtungen und Überlegungen zum ‚König Rother', in: FS Ingo Reiffenstein zum 60. Geb., hg. v. PETER K. STEIN u.a., Göppingen 1988 (GAG 478), S. 309-338.

STERNBERGER, DOLF, Drei Wurzeln der Politik, in: DERS., Schriften II, 1, Frankfurt/M. 1978.

STOCK, MARKUS, Kombinations-Sinn. Strukturexperimente in frühen deutschsprachigen Protagonistenromanen (*Herzog Ernst* B, *Straßburger Alexander*, *König Rother*), Göttingen 1999 [Typoskript].

STÖRMER-CAYSA, UTA, Gewissen und Buch. Über den Weg eines Begriffes in die deutsche Literatur des Mittelalters, Berlin, New York 1998 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 14 [248]).

STROHSCHNEIDER, PETER, Situationen des Textes. Okkasionelle Bemerkungen zur ‚New Philology', in: ZfdPh 116 (1997) Sonderheft, S. 62-86.

-, Einfache Regeln - komplexe Strukturen. Ein strukturanalytisches Experiment zum ‚Nibelungenlied', in: Mediävistische Komparatistik. FS Franz Josef Worstbrock zum 60. Geburtstag, hg. v. WOLFGANG HARMS u.a., Stuttgart, Leipzig 1997, S. 43-74.

STRUVE, TILMAN, Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter, Stuttgart 1978 (MGM 16).

Studien zur Wortfeldtheorie - Studies in lexical field theory, hg. v. PETER ROLF LUTZEIER, Tübingen 1993 (Linguistische Arbeiten 288).

STURLESE, LORIS, Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748-1280), München 1993.

STUTZ, ELFRIEDE, Versuch über mhd. *kündekeit* in ihrem Verhältnis zur Weisheit, in: Digressionen. Wege zur Aufklärung. Festgabe für Peter Michelsen, hg. v. GOTTHARDT FRÜHSORGE u.a., Heidelberg 1984, S. 33-46.

SZABÓ, THOMAS, Der mittelalterliche Hof zwischen Kritik und Idealisierung, in: Curialitas. Studien zu Grundfragen der höfisch-ritterlichen Kultur, hg. v. JOSEF FLECKENSTEIN, Göttingen 1990 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 100), S. 350-391.

SZKLENAR, HANS, Studien zum Bild des Orients in vorhöfischen deutschen Epen, Göttingen 1966 (Palaestra 243).

-, ‚König Rother', in: ²VL V, Sp. 82-94.

TARDEL, HERMANN, Untersuchungen zur mittelhochdeutschen Spielmannspoesie, Schwerin 1894.

THUM, BERND, Öffentlichkeit und Kommunikation im Mittelalter. Zur Herstellung von Öffentlichkeit im Bezugsfeld elementarer Kommunikationsformen im 13. Jahrhundert, in: Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen, hg. v. HEDDA RAGOTZKY und HORST WENZEL, Tübingen 1990, S. 65-87.

TOULMIN, STEPHEN, Der Gebrauch von Argumenten [1958]. Aus dem Engl übers. v. ULRICH BERK, Kronberg/Ts. 1975 (Wissenschaftstheorie und Grundlagenforschung 1).

TRIER, JOST, Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Die Geschichte eines sprachlichen Feldes. Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts, Heidelberg 1931 (Germanische Bibliothek 31).

-, Die Idee der Klugheit in ihrer sprachlichen Entfaltung, in: Zeitschrift für Deutschkunde 46 (1932), S. 625-635. Wieder in: DERS., Aufsätze und Vorträge zur Wortfeldtheorie, hg. v. ANTHONY VAN DER LEE und OSKAR REICHMANN, The Hague, Paris 1973, S. 79-92. Wieder in: Wortfeldforschung. Zur Geschichte und Theorie des sprachlichen Feldes, hg. v. LOTHAR SCHMIDT, Darmstadt 1973 (WdF 250), S. 41-54.

-, ‚Feld, sprachliches', in: HWbPh II, Sp. 929-933.

Ritterliches Tugendsystem, hg. v. GÜNTER EIFLER, Darmstadt 1970 (WdF 56).

TUGWELL, SIMON, Ways of Imperfection, London 1984.

UHLIG, CLAUS, Hofkritik im England des Mittelalters und der Renaissance. Studien zu einem Gemeinplatz der europäischen Moralistik. Berlin, New York 1973 (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, N.F. 56 <180>).

ULLMANN, WALTER, Individuum und Gesellschaft im Mittelalter [1966]. Aus dem Engl. übers. v. RUPRECHT PAQUÉ, Göttingen 1974.

UNZEITIG-HERZOG, MONIKA, *Artus mediator*. Zur Konfliktlösung in Wolframs ‚Parzival' Buch XIV, in: FMSt 32 (1998), S. 196-217.

URBANEK, FERDINAND, Kaiser, Grafen und Mäzene im ‚König Rother', Berlin 1976 (Philologische Studien und Quellen 71).

VOLLMANN, BENEDIKT KONRAD, Ruodlieb, Darmstadt 1993 (Erträge der Forschung 283).

VOLLMANN-PROFE, GISELA, Das Rolandslied, in: Interpretationen. Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen, hg. v. HORST BRUNNER, Stuttgart 1993, S. 43-58.

-, Wiederbeginn volkssprachiger Schriftlichkeit im hohen Mittelalter (1050/60 – 1160/70). 2., durchges. Aufl., Tübingen 1994 (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit, I. Von den Anfängen zum hohen Mittelalter 2).

VOLLRATH, ERNST, Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen, Würzburg 1987.

VOLLRATH, HANNA, Politische Ordnungsvorstellungen und politisches Handeln im Vergleich. Philipp II. August von Frankreich und Friedrich Barbarossa im Konflikt mit ihren mächtigsten Fürsten, in: Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages. Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter, hg. v. JOSEPH CANNING und OTTO GERHARD OEXLE, Göttingen 1998 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 147), S. 33-51.

VOLPI, FRANCO, Praktische Klugheit im Nihilismus der Technik: Hermeneutik, praktische Philosophie, Neoaristotelismus, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie 1 (1992), S. 5-23.

VRIES, JAN DE, Die Brautwerbungssagen, in: GRM 9 (1921), S. 330-341, und 10 (1922), S. 31-44. Wieder in: Spielmannsepik, hg. v. WALTER JOHANNES SCHRÖDER, Darmstadt 1977 (WdF 385), S. 92-125 [zit.].

-, Die Schuhepisode im König Rother, in: ZfdPh 80 (1961), S. 129-141, wieder in: Spielmannsepik, hg. v. WALTER JOHANNES SCHRÖDER, Darmstadt 1977 (WdF 385), S. 397-412.

WÄLCHLI, STEFAN, Der weise König Salomo. Eine Studie zu den Erzählungen von der Weisheit Salomos in ihrem alttestamentlichen und altorientalischen Kontext, Stuttgart u.a. 1999 (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 141).

WANDHOFF, HAIKO, Der epische Blick. Eine mediengeschichtliche Studie zur höfischen Literatur, Berlin 1996 (Philologische Studien und Quellen 141).

-, *velden und visieren, blüemen und florieren:* Zur Poetik der Sichtbarkeit in den höfischen Epen des Mittelalters, in: Zeitschrift für Germanistik, N.F. 9 (1999), S. 586-597.

WEBER, MAX, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, 5., rev. Aufl., besorgt von JOHANNES WINCKELMANN, Tübingen 1980.

WEBER, SAMUEL, Rückkehr zu Freud. Jacques Lacans Ent-stellung der Psychoanalyse. 2. Aufl., Wien 2000.

WEHRLI, MAX, Herzog Ernst, in: DU 20 (1968), S. 31-42. Wieder in: Spielmannsepik, hg. v. WALTER JOHANNES SCHRÖDER, Darmstadt 1977 (WdF 385), S. 436-451[zit.].

-, Literatur im deutschen Mittelalter. Eine poetologische Einführung, Stuttgart 1984.

WEISHEIPL, JAMES A., Classification of the Sciences in Medieval Thought, in: Mediaeval Studies 27 (1965), S. 54-90.

-, The Nature, Scope, and Classification of the Sciences, in: Studia Mediewistyczne 18 (1977), S. 85-101.

WENZEL, HORST, Fernliebe und Hohe Minne. Zur räumlichen und zur sozialen Distanz in der Minnethematik, in: Liebe als Literatur. Aufsätze zur erotischen Dichtung in Deutschland, hg. v. RÜDIGER KROHN, München 1983, S. 187-208.

-, Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter, München 1995.

WERNER, KARL FERDINAND, Schlußwort, in: Nobilitas. Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa, hg. v. OTTO GERHARD OEXLE und WERNER PARAVICINI, Göttingen 1997 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 133), S. 453-462.

WHITE, HAYDEN, Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses. Einführung von REINHART KOSELLECK, Stuttgart 1986 (Sprache und Geschichte 10).

WIELAND, GEORG, Ethica - Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert, Münster 1981 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F. 21).

-, The Reception and Interpretation of Aristotle's *Ethics*, in: The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, hg. v. NORMAN KRETZMANN u.a., Cambridge u.a. 1982, S. 657-672.

WILLIAMS, JOHN R., The Quest for the Author of the *Moralium Dogma Philosophorum*, 1931-1956, in: Speculum 32 (1957), S. 736-747.

WITTGENSTEIN, LUDWIG, Philosophische Untersuchungen, in: DERS., Werkausgabe. Bd. 1: Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt/M.1971, S. 225-580.

WOLF, GUNTHER, Der „Waise". Bemerkungen zum Leitstein der Wiener Reichskrone, in: Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters 41 (1985), S. 39-65.

WORSTBROCK, FRANZ JOSEF, Translatio artium. Über die Herkunft und Entwicklung einer kulturhistorischen Theorie, in: AKG 47 (1965), S. 1-22.

-, Dilatatio materiae. Zur Poetik des ‚Erec' Hartmanns von Aue, in: FMSt 19 (1985), S. 1-30.

WYSS, ULRICH, *Ich tæte ê als Rûmolt*. Ein Aperçu zur nibelungischen Intertextualität, in: 3. Pöchlarner Heldenliedgespräch. Die Rezeption des Nibelungenliedes, hg. v. KLAUS ZATLOUKAL, Wien 1995 (Philologica Germanica 16), S. 187-202.

ZOEPFFEL, RENATE, Die List bei den Griechen, in: Die List, hg. v. HARRO VON SENGER, Frankfurt/M. 1999, S. 111-133.

ZOTZ, THOMAS: Odysseus im Mittelalter? Zum Stellenwert von List und Listigkeit in der Kultur des Adels, in: Die List, hg. v. HARRO VON SENGER, Frankfurt/M. 1999, S. 212-240.

Abkürzungsverzeichnis

ABäG	Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik
AfdA	Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur
AKG	Archiv für Kulturgeschichte
ATB	Altdeutsche Textbibliothek
CCCM	Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis
CCL	Corpus Christianorum. Series latina
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
DTM	Deutsche Texte des Mittelalters
DVjs	Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
FMSt	Frühmittelalterliche Studien
FS	Festschrift
GAG	Göppinger Arbeiten zur Germanistik
GRM	Germanisch-Romanische Monatsschrift
HWbPh	Historisches Wörterbuch der Philosophie
JOWG	Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft
LPM	LOTTIN, Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles
LMA	Lexikon des Mittelalters
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MGM	Monographien zur Geschichte des Mittelalters
MMS	Münstersche Mittelalter-Schriften
MTU	Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters
PBB	Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur
PL	Patrologia Latina
^{3}RL	Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. 3., neubearb. Aufl.
SMGH	Schriften der Monumenta Germaniae Historica
TTG	Texte und Textgeschichte
^{2}VL	Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. 2., völlig neu bearb. Aufl.
WdF	Wege der Forschung
ZfdA	Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur
ZfdPh	Zeitschrift für deutsche Philologie
ZGL	Zeitschrift für germanistische Linguistik